



”À quoi donc le sceptique ne croit-il pas ? -Remarques sur l’interprétation de Spinoza par Richard H. Popkin”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. ”À quoi donc le sceptique ne croit-il pas ? -Remarques sur l’interprétation de Spinoza par Richard H. Popkin” : in ’De Montaigne à Spinoza : l’homme, le dieu, le sceptique’, Dossier coordonné par Raphaël CHAPPÉ. Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne, 2010, 52, pp.15-29. halshs-00669310

HAL Id: halshs-00669310

<https://shs.hal.science/halshs-00669310>

Submitted on 12 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ
INTERNATIONALE
DES AMIS DE MONTAIGNE

NOUVEAU

BULLETIN

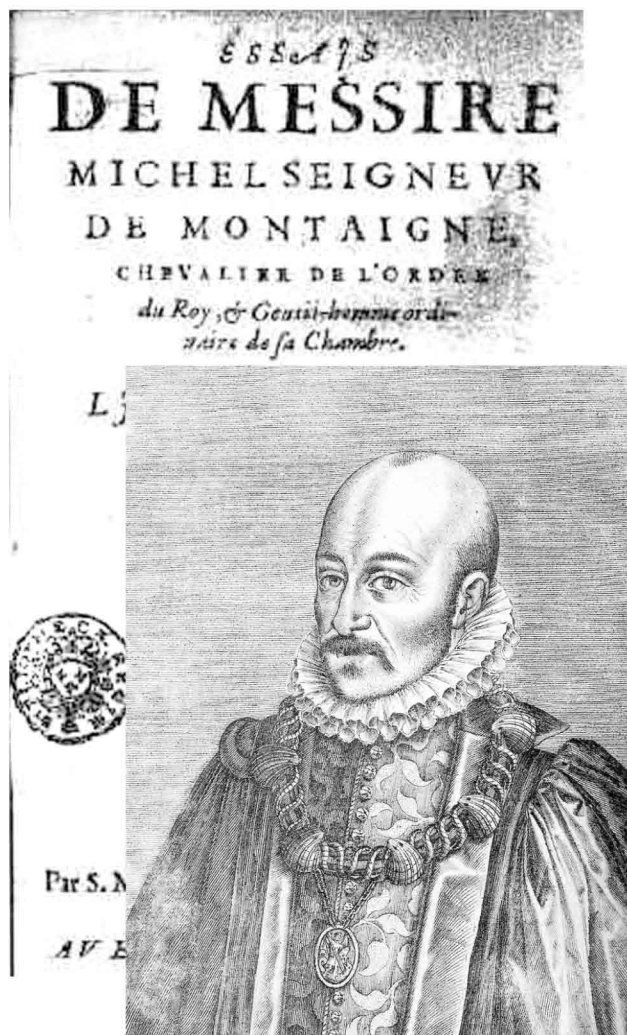
—

S

I

A

M



À QUOI DONC LE SCEPTIQUE NE CROIT-IL PAS ?

REMARQUES SUR L'INTERPRÉTATION DE SPINOZA

PAR RICHARD H. POPKIN

En un sens, tout philosophe est « sceptique ». Si on entend en effet par « scepticisme » l'idée de remettre en cause ou en doute les théories ou les idées toutes faites, le scepticisme n'est autre chose qu'une définition de la philosophie. L'ironie socratique, le doute cartésien, la critique kantienne, l'épochè des phénoménologues, les théories du soupçon, la déconstruction derridienne... ont toutes à leur manière un aspect sceptique. D'un autre côté, personne n'est ou n'a jamais été entièrement, ou absolument sceptique, au sens de ne croire à rien, ou de pratiquer la « suspension du jugement » sur toute chose. Les « sceptiques » forment ainsi, dans l'histoire humaine, une secte légendaire, fantasmatique, mais impraticable. Toute personne qui réfléchit se trouve en réalité, presque nécessairement, dans un entre-deux sceptique, sans confiance ni défiance aveugles. Mais s'il s'avère impossible de désigner des systèmes ou des philosophes, globalement, comme « sceptiques » ou « non-sceptiques », si l'attribut « sceptique » est toujours dans ce cas dépourvu de pertinence, si l'on se trouve dans l'impossibilité pratique ou logique d'assigner aux sceptiques une place qui leur soit propre, ou à les distinguer clairement des autres philosophes, comment ne pas élever un doute sur la notion même de « scepticisme » ? Puisque l'argumentaire général de notre colloque le permet, voire y invite, j'essaierai de reprendre aujourd'hui cette difficulté dans toute sa généralité à partir du dernier chapitre du célèbre ouvrage de Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme, d'Érasme à Spinoza*¹.

1. Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme – d'Érasme à Spinoza*. Traduit de l'anglais par Christine Hivet. Présenté par Catherine Larrère. Paris : PUF (« Léviathan »), 1995. Ouvrage original : Richard H. Popkin, *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 1979. Nous donnons entre parenthèses d'abord le numéro de page de la traduction française, puis le numéro de page de l'original.

I. Ce qui frappe d'emblée, en effet, dans ce texte, c'est une indécision fondamentale sur la possibilité d'attribuer ou non, et avec quelle pertinence, le terme « scepticisme » à la philosophie de Spinoza, sans qu'aucune « conciliation » ou « réconciliation » n'intervienne jamais². Le livre ne comporte pas de « conclusion générale », qui aurait permis de récapituler, reprendre, relever, voire atténuer les ambiguïtés développées à propos du « scepticisme » de Spinoza, en le mettant par exemple en parallèle ou en perspective avec les « scepticismes » des autres philosophes étudiés, en créant des typologies fines, en faisant voir des analogies, des ressemblances, etc., bref, en construisant une sorte d'architecture du scepticisme³. Au contraire, de façon assez significative, l'auteur laisse soudain son lecteur, après les derniers mots consacrés à Spinoza, face à toutes les difficultés, à toutes les incertitudes, de définition et d'attribution de la notion de « scepticisme » – comme s'il avait voulu indiquer par cette interruption brutale l'impossibilité de donner une définition unique, synthétique, et acceptable, du terme.

Le chapitre porte donc pour titre « Le scepticisme et l'antiscepticisme de Spinoza » < *Spinoza's scepticism and anti-scepticism* >. Formulation déjà étonnante en elle-même. Car, d'une part, connaissant l'ambition de systématisme de Spinoza, on ne peut qu'être surpris de voir qualifié son système, globalement, selon deux déterminations antinomiques et simultanées. Cela pourrait bien sûr se concevoir dans une entreprise de lecture critique, ou déconstructrice, à la manière de celles qu'ont pu proposer Ferdinand Alquié en 1981⁴ ou moi-même par la suite⁵, dans lesquelles on essaie de montrer que (et pourquoi) le système se trouve de fait tendu, sinon écartelé, entre des options ontologi-

2. Ces questions de « conciliation », de « réconciliation », de « retrouvailles » (voire de « remariage », chez Cavell) sont étroitement liées, d'ailleurs, à la question même du scepticisme, qui est toujours une sorte de séparation, ou de divorce.

3. À la manière, par exemple de Victor Brochard (*Les Sceptiques grecs*. Paris : Le livre de poche, rééd. 2002) ou de Carlos Lévy (*Les Scepticismes*. Paris : PUF, 2008). Popkin propose il est vrai, vers le milieu de son chapitre, une telle classification (303/238) : « La position que Spinoza adopta vis-à-vis de la religion révélée ne peut être désignée ni par les termes de scepticisme pyrrhonien, ni par leur équivalent théologique d'agnosticisme. Spinoza mettait en avant les doutes que La Peyrère avait exprimés quant au texte de la Bible, mais il niait aussi et surtout la valeur de connaissance de l'Écriture sainte (des prophéties, des miracles et ainsi de suite), ce qui pouvait être désigné du nom de scepticisme académique négatif ». Le texte anglais est plus standard : *this could be classified as negative scepticism or Academic scepticism*. Cette classification est présentée par Popkin comme hypothétique et incertaine (« *could be* »), et l'est : nous ne savons presque rien de Pyrrhon, le rapprochement entre pyrrhonisme et agnosticisme pourrait être discuté, de même que celui de Spinoza et de la Nouvelle Académie, et la notion de « scepticisme négatif » est rien moins que distincte et assurée historiquement.

4. Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris : PUF, 1981.

5. Charles Ramond, *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris : PUF, 1995.

ques, existentielles, ou logiques fortement divergentes. Mais le but de Popkin n'est nullement de critiquer, ou de déconstruire, la philosophie de Spinoza en montrant qu'elle hésiterait entre une dimension sceptique et une dimension anti-sceptique⁶. L'indécidabilité, nous essaierons de le montrer, provient, dans la lecture de Popkin, non pas d'un point de vue critique sur la philosophie de Spinoza, mais du recours même au terme de « scepticisme ». D'autre part, la formulation *Spinoza's scepticism and anti-scepticism* est surprenante à un autre titre. Le terme « anti-scepticisme », en effet, est plutôt rare⁷. En général, on oppose le « scepticisme » au « dogmatisme » (nous élaborerons, plus loin, d'autres oppositions). Mais parler « d'anti-scepticisme », c'est désigner un peu autre chose qu'une détermination objective d'une philosophie (comme seraient par exemple le « dogmatisme », ou « l'empirisme »). C'est évoquer un acte, ou un effort : il y a du *conatus* dans « l'anti-scepticisme ». Qui dit « anti-scepticisme » indique une lutte, une prise de ou à parti. Mais alors, comment un auteur qui serait « anti-sceptique » (ce qui impliquerait de sa part une identification de l'adversaire – le scepticisme –, et une confrontation argumentative) pourrait-il être, en même temps (fût-ce sur un autre plan) « sceptique » ? Il y faudrait un singulier aveuglement sur soi-même et sur son entreprise. Le titre

6. Comme Popkin le précise non sans humour, « Complètement opposée à celle d'un fidéiste contemporain de Spinoza comme Pascal, cette attitude n'était pas nécessairement celle d'un schizophrène » < *this attitude, the exact opposite of that of a fideist such as Spinoza's contemporary Pascal, is not necessarily schizophrenic* > (293/229). Pour Popkin, donc, Pascal, comme « homme de foi » (plutôt que « fidéiste »), était sans doute sceptique en matière de raison, et opposé au scepticisme en matière de religion. Nous ne pouvons pas traiter en détail le cas de Pascal, d'ailleurs ici simplement évoqué. Mais on reste étonné de voir que, pour Popkin, deux penseurs aussi rigoureux que Pascal et Spinoza aient pu être à la fois « sceptiques » en un domaine et « opposés au scepticisme » dans un autre, sans que soit fournie aucune hypothèse – la schizophrénie étant tout de même écartée – pour expliquer de tels renversements. Aux yeux de Popkin, sans doute, bien loin qu'il y ait « contradiction » < *inconsistency* > (304/238) chez Spinoza, la double attitude du philosophe (« scepticisme et anti-scepticisme ») témoignerait de l'unité de sa perspective sur le savoir. Mais l'« unité » d'une position philosophique peut-elle être décrite comme « partiellement sceptique » sans affaiblir considérablement le sens du terme « sceptique » ?

7. Dans la traduction française du titre, l'anglais *anti-scepticism*, qui est clairement un néologisme composé de deux termes reliés par un trait d'union, est rendu par le terme « antiscepticisme », sans trait d'union dans le titre, comme si le terme « antiscepticisme » existait tel quel dans le français courant. Pourtant, le trait d'union réapparaît dans les en-têtes des pages impaires de la traduction française (« Scepticisme et anti-scepticisme chez Spinoza » – version plus nerveuse et plus exacte, avec la disparition des articles définis, que celle adoptée dans le titre). Ce flottement sur l'orthographe montre à l'évidence le caractère non-usuel du terme. En outre, l'adjectif correspondant (« antisceptique » ou « anti-sceptique ») n'est pas utilisable en français, à cause de la présence du terme très usuel « antiseptique », et de l'effet comique inévitable de leur superposition. La traductrice rend donc le plus souvent (avec raison) l'anglais *anti-sceptical* par le français « opposé au scepticisme » (voir par exemple ci-dessous note 8).

retenu par Popkin est donc encore bien plus lourd de contradictions qu'il ne semble à première vue.

On retrouve cette indécision sur le qualificatif de « scepticisme » au fur et à mesure qu'on entre dans le détail des analyses de Popkin. Je voudrais montrer en effet que, sur chacun des points abordés, la plasticité du terme de « scepticisme » permettrait d'aboutir, concernant le sens général de la philosophie de Spinoza, à des conclusions exactement contraires à celles auxquelles parvient notre auteur – et cela, non pas en raison « d'erreurs d'interprétation » sur Spinoza (qui peuvent toujours exister, mais dont le relevé n'est pas l'objet du présent texte), mais en raison de la variabilité même de la notion de scepticisme.

La thèse de Popkin est posée dès les premières lignes du chapitre : on trouve chez Spinoza à la fois un « scepticisme complet vis-à-vis d'un prétendu savoir religieux » < *thoroughgoing scepticism about religious knowledge claims* >, et en revanche (« au même moment » < *at the same time* >) une opposition au scepticisme en ce qui concerne « le » savoir rationnel, c'est-à-dire la métaphysique et les mathématiques »⁸. De là évidemment le titre du chapitre, et son plan général : d'abord l'exposé du « scepticisme » de Spinoza en matière de religion, puis l'exposé de son « anti-scepticisme » en matière de raison.

Parcourant d'abord à grands pas le *Traité Théologico-Politique*, Popkin en décrit le geste comme essentiellement « sceptique ». On peut facilement comprendre pourquoi. Si on définit comme « sceptique » le refus de considérer comme des connaissances sur Dieu (comme une théo-logie) le contenu des Écritures, alors Spinoza peut en effet être considéré comme « sceptique » en matière de religion. Spinoza, c'est exact, n'est pas prêt à prendre pour argent comptant tout ce qu'on trouve dans les Écritures. Il ne croit pas à la possibilité d'une approche directe et transparente des textes. Il montre au contraire que, faute de connaître l'hébreu de façon approfondie, chacun est exposé à des contresens, que les textes sont pleins de contradictions sur les dates, les noms, les références aux rédacteurs, etc., si bien que souvent, on ne peut pas savoir en quel sens en entendre telle ou telle phrase, ni même savoir qui les a rédigées, et quand. La connaissance de l'histoire, de la géographie, des mœurs, de la politique des Hébreux, sont donc aux yeux de Spinoza tout aussi indispensables que la connaissance de l'hébreu pour entendre la plupart des passages de l'Ancien Testament.

8. « Si Spinoza fit preuve d'un tel scepticisme face au savoir religieux, il était absolument opposé au scepticisme en ce qui concernait le "savoir rationnel", c'est-à-dire la métaphysique et les mathématiques » < *At the same time that Spinoza was so sceptical of religious knowledge claims, he was completely anti-sceptical with regards to "rational knowledge", that is, metaphysics and mathematics* » (293/229).

Il y a donc incontestablement, de la part de Spinoza, une attitude prudente à l'égard des Écritures. Pour autant, on hésitera sans doute à reconnaître, dans les quelques lignes qui précèdent, la description d'une attitude à proprement parler « sceptique ». S'assurer de connaître la langue dans laquelle est écrit un texte, se renseigner autant que possible sur le contexte (historique, géographique, politique, social) de sa rédaction, est une attitude que nous qualifierions de « scientifique », voire de « positiviste », mais certainement pas de « sceptique ». Nous serions sans doute très surpris d'entendre quelqu'un prétendre tirer des enseignements ou des connaissances d'un texte dont il ne connaîtrait ni la langue ni le contexte. La prudence de Spinoza en matière de lecture des textes sacrés semble simplement normale, de bon sens.

Et pourtant, Popkin rend compte du geste de Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* comme d'une très violente agression sceptique contre les religions révélées. Le scepticisme de Spinoza, ainsi, « mena à une *critique accablante* < *a devastating critique* > du savoir révélé » (293/229). Spinoza, continuellement, « *dénigrait* les prophéties de la Bible » < *further denigrating Biblical prophecy* > (295/231). Il fut « le premier à prendre la *décision radicale* < *drastic step* > d'appliquer sa version du cartésianisme à la théologie et à l'Écriture sainte, décision qui eut des *conséquences terribles* < *dire results* > » (298/233). Tout cela « menait à une forme de *scepticisme absolu* < *total scepticism* > vis-à-vis de la théologie et de la religion » (300/235), par lequel Spinoza avait « *radicalement rabaissé* < *drastically demoted* > la théologie et la religion » (300/235). Le geste par lequel Spinoza, dans le *Traité Théologico-Politique*, chasse les questions religieuses du domaine épistémologique, « peut sembler *particulièrement extrême* < *As extreme as Spinoza's position may seem to be* > (301/236). Finalement, le scepticisme de Spinoza vis-à-vis de la religion alla « bien au-delà du simple doute pour se livrer à une *dénégation totale* < *complete denial* > » (304/238)⁹.

Il est parfois difficile de savoir si Popkin, en décrivant la violence du geste spinoziste, reprend cette description à son propre compte (c'est-à-dire, trouve lui-même violent le geste de Spinoza), ou s'il agit en historien, décrivant la violence ressentie par les lecteurs du *Traité Théologico-Politique*. Que l'ouvrage de Spinoza ait suscité de violentes réactions, personne ne l'ignore. Qu'il fût pour autant intrinsèquement violent, c'est une autre question. On peut très bien imaginer que des groupes de pression aient eu intérêt à s'indigner hautement d'un ouvrage qui pouvait menacer leurs positions, à le dénigrer, à l'attaquer, à se déclarer outragés, etc. – mais cela ne prouve pas que leurs réac-

9. Je souligne dans tous les cas dans la traduction française.

tions étaient vraiment motivées par le fond théorique explicite de l'ouvrage, qui peut avoir été caricaturé. La violence d'une réaction prend toujours pour prétexte une « violence » antérieure, une « provocation » : ce sont là des procédés connus et reconnus sans doute, jamais des preuves.

Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître à Popkin d'avoir parfaitement dégagé la dimension la plus tranchante du geste spinoziste dans le *Traité Théologico-Politique* : à savoir la thèse selon laquelle les Écritures n'ont apporté aux hommes ni savoir ni connaissances supérieurs ou difficiles (cela est réservé à la philosophie), mais seulement des règles de comportement, simples et faciles à comprendre et appliquer, même par des peuples ou des individus ignorants et illettrés. Nous laisserons donc de côté la question de savoir si de telles positions sont intrinsèquement « radicales », « terribles », « absolues », « extrêmes », ou si elles sont seulement déclarées telles par ceux qui y voient des obstacles à leur pouvoir ou à leurs intérêts, pour nous demander si elles relèvent à bon droit d'une description en termes de « scepticisme », et si, de ce fait, elles nous permettent de mieux cerner l'essence du scepticisme, si une telle chose existe.

La thèse spinoziste centrale du *Traité Théologico-Politique*, selon laquelle les Écritures indiquent aux hommes que le chemin du salut passe non par la connaissance, mais par l'obéissance à une certaine règle de vie, est-elle donc une thèse « sceptique » ? On voit presque instantanément que la réponse ne peut pas être unique ni simple. D'un côté en effet, Spinoza remet en cause des croyances bien établies (que les prophètes seraient en quelque sorte au-dessus de l'humanité commune, y compris par leurs connaissances – puisqu'après tout une « prophétie » est une sorte de « connaissance » hors du commun, puisqu'elle concerne l'avenir, que personne d'ordinaire ne connaît ; ou encore, la croyance aux miracles), et en cela, personne ne peut nier qu'il y ait une dimension « négative », ou, si l'on veut, une dimension « sceptique » dans la démarche du *Traité Théologico-Politique* et dans certains de ses résultats. Pour autant, la démonstration d'ensemble du *Traité Théologico-Politique* est tout sauf sceptique à l'égard des religions révélées. C'est même exactement le contraire.

Dans le *Traité Théologico-Politique*, en effet, Spinoza dégage et accepte la leçon positive, centrale et unique, des Écritures : *l'obéissance à la vraie règle de vie est la voie vers le salut*¹⁰. Spinoza montre dans son livre, par l'étude attentive et scrupuleuse d'un nombre considérable de passages, que, autant les

10. Voir par exemple le titre du chp. XIII : « On montre que l'Écriture n'enseigne que des choses très simples et ne vise que l'obéissance ; qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée » < *Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere, nec aliud praeter obedientiam intendere, nec de divina natura aliud docere, quam quod homines certa vivendi ratione imitari possunt* >.

textes sacrés divergent, s'opposent, ou sont confus en tout ce qui touche les enseignements théoriques (par exemple sur la nature ou sur l'action de Dieu), autant ils convergent et s'accordent parfaitement sur le dogme du salut par l'obéissance. Spinoza ne montre donc aucun « scepticisme » à l'égard des religions révélées : d'une part il dégage aussi nettement et clairement que possible le message qu'elles sont venues apporter aux hommes (il ne montre aucun scepticisme ni dans sa méthode ni quant aux résultats obtenus, il est parfaitement démonstratif et affirmatif) ; et d'autre part, de façon tout à fait étonnante pour qui voudrait n'y voir qu'une sorte « d'esprit fort » et irrégulier, il accepte ce message et en reconnaît la valeur, alors même qu'il lui semble contraire à sa propre philosophie, c'est-à-dire à la raison elle-même¹¹. Pour Spinoza en effet, considéré comme philosophe, seuls les « sages » ou les « savants » devraient pouvoir être « sauvés », par la seule « puissance de l'intellect ». Mais, que des « ignorants » puissent connaître le salut ou la béatitude, c'est une thèse qu'il lui est impossible de démontrer, et même de comprendre. Or c'est là précisément la bonne nouvelle qu'apportent les religions du Livre. Et, bien loin d'être « sceptique » à l'égard de ce message (alors qu'il aurait eu toutes les raisons de l'être, puisque, comme il le dit lui-même, ce message ne peut pas être démontré, et est à peine croyable), bien loin, donc, de se montrer « sceptique » en cette matière, Spinoza, au contraire, déclare dans un passage fameux du chapitre XV, qu'il « acceptera » le message révélé « avec une certitude morale », c'est-à-dire avec le plus haut degré de certitude que l'on puisse atteindre, à l'exception de celle que procurent les démonstrations mathématiques :

« Je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer ; une révélation a donc été tout à fait nécessaire. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale, une fois qu'il a été révélé ».¹²

11. La déclaration de Popkin selon laquelle la méthode d'interprétation de l'Écriture adoptée par Spinoza « permettait tout au plus de trouver dans l'Écriture sainte des vérités morales fondamentales que l'on pouvait aussi découvrir grâce à un examen philosophique » [je souligne, CR] *< the most that could be found in Scripture on these criteria were basic moral truths, that could also be found through philosophical examination >* (299/234) est donc inexacte : pour Spinoza, la « vérité morale fondamentale » délivrée par les Écritures (à savoir, que les ignorants seront sauvés par l'obéissance à la vraie règle de vie) est absolument inaccessible à « un examen philosophique ». C'est pour cela qu'à ses yeux la révélation est indispensable.

12. Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, chp. XV (édition Lagrée-Moreau, §7) : [*Sed ad haec respondeo*] *me absolute statuere hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse ; at nihilmominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur.*

Un philosophe qui dit qu'« une révélation a été *tout à fait nécessaire* », qui professe une « certitude morale » quant à l'objet principal de cette révélation, quand bien même il ne peut s'accorder avec sa propre philosophie, un tel philosophe est-il un philosophe « sceptique » ? Bien loin d'avoir « radicalement rabaisé la théologie et la religion » < *drastically demoted theology and religion* > en les ayant « exclues du monde rationnel » < *cast them out of the rational world* > (300/235), Spinoza, d'une certaine façon, humilie la raison dans le *Traité Théologico-Politique* en la forçant à accepter, avec une certitude seulement « morale », certes, mais à accepter tout de même (et une « certitude morale », dans la philosophie moderne, est un haut de degré de certitude¹³), en la forçant, donc, à donner toute sa place à une « révélation » qu'elle ne peut ni comprendre, ni démontrer, ni intégrer à son propre système. Si par conséquent on peut parfois trouver, dans la manière pugnace de Spinoza, une manière de « scepticisme » de méthode vis-à-vis des textes sacrés et de leurs interprètes, le schéma d'une religion humiliée par la raison ne peut en aucun cas s'appliquer globalement à sa philosophie. Bien peu, à vrai dire, ont donné autant de clarté et de force au message des Écritures. Bien peu ont aussi clairement montré la nécessité de la révélation, et lui ont fait aussi bon accueil. Le terme de « scepticisme » ne convient donc que très partiellement, très inadéquatement, pour décrire la position philosophique de Spinoza à l'égard des religions révélées.

II. On en dirait tout autant, en inversant les termes, de « l'anti-scepticisme » de Spinoza en matière rationnelle... Bien sûr, dans l'imaginaire philosophique, la figure de Spinoza, assez proche du sage stoïcien, est très éloignée du personnage sceptique. C'en serait même l'exact opposé : on voit mal comment une philosophie démontrée *more geometrico* pourrait faire quelque place que ce soit à des considérations sceptiques, incompatibles avec des notions centrales du spinozisme comme la nécessité et la rationalité universelles, l'universelle démontrabilité, ou avec sa posture généralement affirmative. Montrer que la philosophie de Spinoza s'oppose au scepticisme pourrait même sembler inutile, tant la chose semble aller de soi. De fait, Popkin n'a aucun mal à accumuler des arguments en ce sens. Spinoza ne reprend pas la démarche cartésienne du « doute » (304/239), pas plus que celle du « Dieu trompeur » (308/243)¹⁴. Il critique explicitement les sceptiques dans un passage fameux

13. Voir par exemple Descartes, *Principes*, partie 4, art. 205 et 206.

14. « Ce savoir fondamental [sc., celui de l'existence de Dieu] se justifiait par lui-même [sc., aux yeux de Spinoza] : notre sens rationnel était incapable d'envisager [de prolonger, d'entretenir] la notion [la possible manœuvre, la possible ruse] sceptique d'un Dieu trompeur dès lors que nous connaissions l'idée de Dieu [...] » < *since one's rational sense cannot entertain the possible sceptical gambit that God is a deceiver, if one knows the idea of God* > (308/243).

du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, y estimant pour finir « qu'il faut les tenir pour des automates, entièrement dépourvus d'esprit »¹⁵ (306/241). Puisque « le vrai », pour Spinoza, « est à lui-même sa propre norme »¹⁶, la recherche du vrai n'a pas à craindre chez lui l'argument sceptique (ou plutôt sophistique) selon lequel il faudrait pouvoir juger de la vérité du critère selon lequel on jugerait du vrai, dans une « régression infinie » < *infinite regress* > qui toucherait également la méthode qu'il faudrait mettre en œuvre pour trouver la méthode pour trouver la vérité, etc. (307/241). De même, Spinoza rejette explicitement toute possibilité d'une « suspension du jugement » < *suspending judgment* > (311/245)¹⁷, thème sceptique fondamental. Comme dit excellemment Popkin, « pour Spinoza, il n'y avait pas de sceptiques : il n'y avait que des ignorants » < *For Spinoza there are no real sceptics, only ignoramus* > (311/245). De ce fait, le scepticisme, chez Spinoza, n'a pas à être « réfuté » < *refuted* > (308/243), il est simplement incompatible avec le développement correct de la rationalité.

Avec honnêteté, Popkin mentionne cependant les arguments par lesquels Bayle, dans son *Dictionnaire historique et critique*, tirait des conséquences sceptiques de la doctrine même de Spinoza :

« Bayle essayait de montrer dans ses remarques Q et T que s'il avait eu recours à des démonstrations logiques, Spinoza aurait vu qu'il n'y avait pas de philosophie qui eût moins de raisons de renier l'existence des esprits et l'enfer que lui-même. Bayle cherchait à montrer que sa nature illimitée permettait à la divinité de Spinoza de créer des esprits, des démons et un monde souterrain (peut-être le faisait-elle). Bayle semble indiquer que Spinoza ne pouvait logiquement pas écarter la moindre composante éventuelle du monde. Le rationalisme tant vanté de Spinoza finirait donc par justifier toutes sortes d'irrationalisme » (313/247).

Popkin estime que Bayle soulève là une « question intéressante » < *interesting point* > (313/247). Il accorde en outre de la pertinence, en général,

15. Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 47 et 48 : *adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent*.

16. Spinoza, *Lettre 76* : « le vrai est marque de lui-même, et du faux » < *verum index sui, et falsi* > ; *Éthique* II 43 sc : « la vérité est norme d'elle-même, et du faux » < *veritas norma sui, et falsi est* > (passage cité par Popkin (244) dans la traduction de Elwes : [*Even as light displays both itself and darkness*], so is truth a standard both of itself and of falsity).

17. Voir *Éthique* II 49 scolie : « je [...] < nie > que nous ayons le libre pouvoir de suspendre le jugement. Car quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre, sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose de manière adéquate. Et donc la suspension du jugement, en vérité, est une perception, et non une libre volonté » < *Est igitur iudicii suspensio reverà perceptio, et non libera voluntas* >. Traduction française de Bernard Pautrat (Paris : Seuil, 1999).

aux analyses de Bayle, qui, écrit-il, « n'était pas du genre à faire exprès de mal comprendre ses adversaires » < *was not one to purposely misread his opponents* > (312/247). Et pourtant Popkin ne s'arrête pas un instant sur cette objection, pourtant fondamentale, à la thèse qu'il soutient, que ce soit pour la réfuter ou pour la prendre en compte. Du point de vue que j'essaie de développer aujourd'hui, une telle attitude ne peut s'expliquer que par une espèce de vertige soudain sur la nature du scepticisme et sur la pertinence d'une telle catégorie. Si en effet il s'avérait qu'on peut déduire des conséquences fortement sceptiques du système de Spinoza, après l'avoir décrit comme « opposé » au scepticisme en chacun de ses points fondamentaux, il y aurait matière à remettre en cause la catégorie même de scepticisme.

Or, c'est bien ce qui se produit, et on ne peut qu'admirer la lucidité et la rigueur des analyses de Bayle. La « nature naturée » (univers des « modes », ou des « choses singulières ») a été en effet conçue par Spinoza selon un point de vue de plus en plus exclusivement quantitatif et individuel. De ce fait, la puissance infinie de la nature ne pouvait manquer de produire, selon Spinoza, tous les degrés de puissance concevables, c'est-à-dire tous les degrés de puissance, sans aucune interruption ou saut dans la chaîne des individus. Le spinozisme ne pouvait donc plus offrir de cadre conceptuel pour des « espèces » qualitativement distinctes (par exemple l'espèce humaine, ou le cheval, ou le rat, etc.), destinées à demeurer des idées générales et inadéquates. Par conséquent, comme le voit très bien Bayle, le spinozisme ne pouvait qu'être hanté par toutes les figures, mythologiques ou non, de l'accouplement monstrueux – cauchemar de la raison devant lequel la raison était sans défense, parce que parfaitement rationnel. C'est la face inquiète, sombre, voire absurde, du spinozisme, dans laquelle toute certitude et toute stabilité, même minimales, quant à l'ordre des choses, semblent faire défaut, non pas contre la raison, mais du fait même de la raison.

Les signes en sont maintenant bien connus, je me contenterai donc ici de résumer ce que j'ai développé ailleurs¹⁸. Spinoza déclare par exemple, dans une lettre de 1665 à Oldenburg : « Certaines choses existant dans la nature [...] m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes » < *quaedam naturae [...] mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur* > (Lettre 30). Les premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement* évoquent ces incertitudes anxieuses du jeune Spinoza. Un monde absurde serait un monde « sans ordre », c'est-à-dire un monde dans lequel les combinaisons chimériques deviendraient possibles. Une telle possibilité n'a jamais cessé de préoccuper Spinoza¹⁹, s'ex-

18. C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, Paris : Ellipses, 2007. Voir par ex. l'art. « Absurde ».

19. Voir *Éthique* I, *Appendice* : « Comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination ! »

primant sous la forme d'exemples cocasses (*TRE* § 54 : « éléphant passant par le chas d'une aiguille » ; § 59 : « mouche infinie », « âme carrée » ; § 68 : « cadavres qui se promènent » ; *Éthique* I 8 sc 2 : « hommes naissant de pierres », « arbres parlants » ; *Traité Politique* 4/4 : « tables » qui « mangent de l'herbe »), ou de traits d'humour particulièrement noirs : « je l'affirme alors [...] : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas » (*Lettre* 23 à Blyenbergh, 13 mars 1665). Le développement de la rationalité ne protège pas de l'exposition au flux de la puissance infinie : au contraire, il y plonge, y submerge, le philosophe le plus rationnel.

La critique spinoziste des miracles suppose la même ambiguïté de la raison. D'un côté, les miracles pourront être rejetés, comme c'est le cas dans le *TTP*, au nom du caractère immuable, nécessaire, unique, de l'ordre de la nature. Mais d'un autre côté, comme Deleuze l'a mis en lumière, Spinoza déclare que « nul ne sait ce que peuvent les corps »²⁰. Or si nous ne savons pas *a priori* ce que peuvent les corps, si seule « l'expérience » peut nous instruire à ce sujet (par où l'on voit que l'essentiel de la critique humienne de la catégorie de nécessité est très paradoxalement présente chez Spinoza), nous ne pourrions récuser *a priori* aucun « miracle », qu'il s'agisse de guérisons inattendues, d'individus subsistant sans manger, ou de tout autre phénomène extraordinaire (jusqu'au prolongement indéfini de la vie). Simplement, nous ne les tiendrons pas pour des « miracles », car, ignorant pour l'essentiel « ce que peuvent les corps », nous n'avons aucune raison de considérer comme « miraculeux » les phénomènes ou les associations auxquels nous ne sommes pas habitués. La critique des « miracles », dans un contexte spinoziste, proviendra donc indifféremment d'un point de vue opposé au scepticisme, qui exclut le chaos, et d'un point de vue sceptique sur l'ordre des choses, qui l'accueille entièrement. Ces analyses pourraient d'ailleurs jeter quelque lumière sur le fait troublant que Spinoza, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, s'en prend d'abord aux sceptiques en les traitant (péjorativement) « d'automates » au § 48²¹, pour qualifier ensuite « d'automate », au § 85, l'âme humaine telle qu'il la conçoit, en insistant sur la nouveauté et l'originalité, dans l'histoire de la philosophie, de cette position qui est la sienne :

20. Spinoza, *Éthique* III 2 scolie : « Et, de fait, ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé < *Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit* >, c'est-à-dire, l'expérience n'a appris à personne jusqu'à présent ce que le corps peut faire par les seules lois de la nature en tant qu'on la considère seulement comme corporelle, et ce qu'il ne peut faire à moins d'être déterminé par l'esprit ».

21. Cf. ci-dessus note 15.

« Ce qui revient à ce qu'ont dit les anciens, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets, à ceci près que jamais, que je sache, ils n'ont conçu l'âme, ainsi que nous le faisons ici, comme agissant selon des lois déterminées, et pour ainsi dire comme un automate spirituel » < *quasi aliquod automa spirituale* >.

Il est frappant en effet de voir Spinoza employer pour qualifier le fonctionnement de *toute* âme humaine (y compris la sienne, donc) le terme qu'il a employé quelques pages auparavant pour (dis)qualifier les « sceptiques ». Si nous sommes tous des « automates spirituels », n'avons-nous pas toujours déjà quelque chose en commun avec des philosophes sceptiques ? Cette reprise ambivalente du terme « automate » dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* prend quelque relief, quelque intérêt, voire quelque signification, pensons-nous, lorsqu'on perçoit la proximité, voire la porosité, chez Spinoza, entre le point de vue « sceptique » et le point de vue « anti-sceptique » tels que Popkin les caractérise.

Spinoza est donc sans doute moins « sceptique » que ne le croit Popkin en matière de religion, et moins « opposé au scepticisme » que ne le croit Popkin en matière de raison. Cela tient sans doute, pour une grande part, aux particularités du spinozisme. Mais on ne peut qu'être frappé de voir un aussi grand historien du scepticisme que l'est Popkin, visiblement embarrassé pour attribuer ou distribuer correctement les qualifications de « scepticisme » à une partie ou à l'ensemble d'une doctrine aussi visible, connue, massive, et démonstrative que celle de Spinoza. Il y aurait donc tout lieu de faire ici l'hypothèse que ces difficultés proviennent du choix de voir dans le « scepticisme » et dans « l'anti-scepticisme » spinoziste, respectivement, une méfiance à l'égard de la religion et une confiance en la raison – par où nous sommes reconduits à la nécessité de reprendre la définition du scepticisme.

Que seraient une attitude, ou un point de vue, véritablement et plausiblement « sceptiques » ? On peut essayer de procéder par élimination, en tenant compte aussi bien de ce que nous connaissons sur les diverses formes du scepticisme historique et contemporain, que de nos intuitions et des façons usuelles, ordinaires que nous avons de le décrire ou de le caractériser. D'abord, on écartera comme légendaire un scepticisme absolu, total, qui consisterait à suspendre son jugement sur tout, et dont on ne trouve pas d'exemple, très vraisemblablement parce que ce n'est pas une attitude soutenable. On pourra aussi écarter, à l'autre extrémité du spectre, les versions faibles, ou inoffensives, du scepticisme, lorsqu'il s'y agit, à la manière de bourgeois du XIX^e siècle, de ricaner lorsqu'on parle de religion, ou d'afficher un détachement intellectuel par rapport à des lois auxquelles on se conforme entièrement par ailleurs.

Sans doute le couple « détachement privé / conformisme public » est-il une version plausible et juste de ce qu'on appelle le scepticisme²². Il trouve son bréviaire dans la fameuse formule de Pascal « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste », par où un détachement privé à l'égard de la légitimité des lois peut accompagner un comportement d'obéissance. Mais tout en reconnaissant à de tels individus un certain « scepticisme », caractéristique d'une expérience désabusée, on n'en ferait sans doute pas des modèles ou des exemples de ce que nous entendons malgré tout par un « sceptique » – ici par défaut, comme précédemment par excès.

On écartera ensuite l'idée que le scepticisme consisterait en une « indifférence » à l'égard de la vérité, ou d'ailleurs à l'égard de quoi que ce soit. Quel que soit l'exemple historique que l'on considère, en effet, le point de vue sceptique est toujours et avant tout le résultat d'une recherche de la vérité. Ne pas vouloir croire à des préjugés, ou à des dogmes, ne se comprend que si l'on cherche ce qui mérite créance. À supposer, par exemple, qu'on accorde à Popkin que l'attitude de Spinoza à l'égard de la religion révélée était « sceptique », on n'en aurait nullement le droit de conclure que Spinoza était indifférent à la vérité de la chose, encore moins à la vérité en général. Tout au contraire, son « scepticisme » ne pourrait se comprendre que comme destruction d'une erreur en vue de l'établissement d'une vérité. On en dirait autant de Hume, souvent qualifié de « sceptique » (y compris par Popkin²³). Sans doute Hume est-il « sceptique » à l'égard de ce qu'il considère comme des préjugés. Mais jamais on ne vit philosophe plus inquiet de vérité et de démonstration. Il n'y a pas trace d'indifférence à la vérité chez Hume, pas plus que chez Spinoza. C'est pourquoi le scepticisme est très différent d'un relativisme (celui qui aurait par exemple pour formule « vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà »). Les philosophes sceptiques, c'est bien connu, étaient pugnaces, mordants, souvent provocateurs. On ne perçoit nullement chez eux du détachement ou de l'indifférence à propos des problèmes. Au contraire, ils ne cessent de pourchasser l'erreur et le repos de l'esprit sous toutes ses formes. C'est pourquoi l'idée selon laquelle le scepticisme historique comportait une recherche du bonheur par l'indifférence ou par l'ataraxie²⁴ doit être tenue pour hautement suspecte. L'indifférence, l'ataraxie, la recherche du bonheur sont en effet, c'est intuitif,

22. Comme le montre très bien Catherine Larrère dans sa *Présentation* de la traduction de l'ouvrage de Popkin (voir notamment p. 16-17).

23. Popkin : « Hume fut le premier à faire preuve de scepticisme à la fois dans le domaine de la religion et dans celui de l'épistémologie » < *It was not until Hume that someone appeared who was both a religious sceptic and an epistemological sceptic* > (313/247-8)

24. Voir Carlos Lévy, *Les scepticismes*, Paris : PUF, 2008, notamment p. 19-20 (aphasie, apathie, ataraxie).

incompatibles avec la notion de « scepticisme », qui enveloppe toujours une certaine inquiétude, voire une certaine douleur, ou un certain malheur (du moins l'impossibilité ou le refus de la détente et de la réconciliation, voire de l'abandon, sans lesquels il n'y a pas de bonheur concevable).

On ne pourra pas caractériser non plus le scepticisme par une doctrine bien claire à l'égard des sens. Traditionnellement, les erreurs de perception font partie des arguments sceptiques par lesquels on essaie de montrer que nous ne pouvons pas avoir un accès sensible fiable au monde. Inversement pourtant, une forme populaire de scepticisme se reconnaîtra dans la formule de l'apôtre Thomas « je ne crois que ce que je vois »²⁵. Sans doute, à proprement parler, l'attitude de Thomas mérite le nom « d'incrédulité » plutôt que celui de « scepticisme ». Mais, dans l'usage ordinaire, les deux notions sont très proches. La fameuse scène du « roi nu », dans le conte d'Andersen *Les habits neufs de l'empereur*, illustrerait assez bien cette confiance sceptique dans les sens. L'enfant (en qui je verrais assez volontiers une figure du philosophe sceptique) est le seul à dire la vérité (« le roi est nu ») parce qu'il est le seul à dire ce qu'il voit, et que voient aussi tous les autres habitants de la ville sans oser le dire – et aussi parce que ce qu'il « voit » est essentiellement négatif : il voit que le roi est « nu », c'est-à-dire que le roi « n'a pas » d'habits. Mais peut-on vraiment « voir » l'absence d'habits, ou de quoi que ce soit ? Si bien qu'on ne sait plus trop si le scepticisme en son essence consisterait à douter des sens, ou au contraire à n'accorder confiance qu'à eux.

À quoi donc le sceptique ne croit-il pas ? Car nous ne pouvons douter que le scepticisme, s'il peut être défini, ne doive se définir négativement, par ce à quoi il ne croit pas. Comme le fait remarquer Popkin, la croyance en Dieu n'est pas incompatible avec le scepticisme même si, le plus souvent, le scepticisme a consisté à s'en prendre aux religions établies. On sait l'alliance que Pascal a faite avec Montaigne contre Descartes. Aussi longtemps que le scepticisme humilie la raison, il peut être vu avec faveur par un homme de foi – et inversement : si bien qu'une fois encore le scepticisme semble se montrer insaisissable, capable de s'en prendre aussi bien aux dogmes de toute foi qu'à toute thèse rationnelle.

L'idée d'une « thèse sceptique » ayant quelque chose de contradictoire, on sera tenté de caractériser le scepticisme par opposition au « dogmatisme ». Mais y gagnerait-on vraiment ? Existe-t-il des philosophies purement « dogmatiques » ? La catégorie de « philosophie dogmatique » est-elle pertinente, consistante, distincte ? Rien de moins certain.

25. Dans l'Évangile selon saint Jean, Thomas ne croit pas à la Résurrection avant d'avoir vu les marques de la Crucifixion (Jn 20, 24-29).

Si nous élevions à la suite de tout cela un doute sceptique sur l'existence même d'une position sceptique en philosophie, nous sortirions cependant du scepticisme vraisemblable dans le cadre duquel nous souhaitons demeurer. Le scepticisme est nécessairement un certain rapport au monde, qui peut se manifester de façon très diverses, mais qui reste, je crois, reconnaissable. Depuis Platon, toute une partie de la philosophie se conçoit, peu ou prou, comme une tentative pour percevoir et dire le monde, globalement ou partiellement. La réalité y est l'objet de la pensée. L'attitude sceptique pourrait, par contraste, être caractérisée par un certain nombre de doutes. Doutes quant à la réalité : non pas au sens où la réalité y serait tenue pour une illusion (et donc les sceptiques pour des fous), mais au sens où le point de vue sceptique consiste à faire remarquer que personne n'est d'accord, même de façon minimale, sur les catégories qui permettent de définir ou de décrire la « réalité » (le scepticisme est donc tout autant une critique du « réalisme » qu'une critique du « dogmatisme »). Doute quant à l'idée que la pensée puisse avoir des « objets », qu'elle « perçoit » (ou « voit ») plus ou moins bien (elle a plutôt des « problèmes » au sujet desquels elle « argumente » plus ou moins bien, et son « objet » n'est pas le monde, mais elle a pour « interlocuteurs » les autres philosophies, les autres thèses sur le monde ; de ce point de vue, par exemple, Derrida serait plutôt sceptique, et Deleuze plutôt pas). Doute, par conséquent, à l'égard de toute prétention à une perception directe ou *a priori* (le scepticisme suppose de ce fait un « empirisme », très différent du « réalisme » dans lequel il ne se reconnaît pas). Un sceptique ne croira pas, par exemple, pouvoir employer le verbe « penser » de façon transitive (c'est-à-dire, avec un « complément d'objet »). Selon de telles catégories, la philosophie de Spinoza montrerait en effet une superposition de traits non-sceptiques et de traits sceptiques – mais pour des raisons assez différentes de celles invoquées par Popkin. Pour Spinoza, par exemple, la pensée a un « objet », puisque les « idées », chez lui, se rapportent à des « idéats » (trait non-sceptique). Inversement, on trouvera chez lui une doctrine strictement linguistique de l'affirmation de la pensée, comme si la pensée était affaire de « discours » et non pas d'« objets »²⁶ (trait sceptique). Et ce n'est pas parce que son « scepticisme » et son « anti-scepticisme » se superposent dans sa théorie de l'idée comme dans bien d'autres parties de sa doctrine, qu'il est impossible de les y reconnaître, et de les y distinguer.

Charles Ramond

Université Paris 8 Vincennes Saint Denis / EA 4008 LLCP

26. Voir C. Ramond, « Affirmation verbale et affirmation de la pensée dans la théorie spinoziste de la connaissance », in *Architectures de la Raison – Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Pierre-François Moreau éd., Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 1996, p. 247-258.

SOMMAIRE

Articles

Raphaël Chappé, « De Montaigne à Spinoza : l'homme, le dieu, le sceptique » Présentation

1°) « La figure du sceptique »

Charles Ramond, « A quoi donc le sceptique ne croit-il pas ? »

2°) « Homme, humanisme et anti-humanisme »

Raphaël Chappé, « Comment dire « je » sans être interpellé ? Expérience du « je » chez Montaigne et Spinoza »

Emiliano Ferrari, « Montaigne et la connaissance des passions : traits généraux »

Suzel Mayer, « Le rôle du corps dans le choix de sa vie »

3°) « De l'homme à Dieu »

Joan Lluís Llinas Begon et M.Beltran Munar, « L'idée de Dieu chez Montaigne et Spinoza »

Lettre du duc d'Aumale au docteur Payen (publiée par André Gallet)

Forum : édition des Essais

Alain Legros, « Bohémiens... »

Compte rendu

Francis Goyet, *Les audaces de la prudence*, Garnier Classiques, 2009, par François Roussel

Annonces

Seconde journée : Les chapitres oubliés des Essais de Montaigne

Journée “*Parce que c'estoit luy...*” de Michel Simonin

Séminaire international Montaigne et la Méditerranée

“Ce nombre infiny des passions”. Montaigne e la diversità degli affetti