

## Lettre à un ami sceptique (extraits)

[...] Ma [...] critique [...] concerne un élément de ton message et, en fait, de tous tes messages : le « scepticisme mitigé », dont tu te réclames, avec raison. Ton écriture en déborde, aussi bien dans ses expressions (chacun « voit midi à sa porte », « donne son petit point de vue ») que dans sa ferveur (quasi religieuse !) à traquer et pourfendre son ennemi de toujours, le dogmatisme (avec ses « certitudes idéologiques », « dogmes » et autres « monopoles » de la pensée), pour ne s'en tenir qu'à l'« opinion », allant jusqu'à relier la « pratique du doute » au fait que « la vie [soit] mouvement ». En fait, à travers ce type de message (ce qui est dit et ce que cela sous-tend), on pourrait refaire, sans aucune exagération, toute l'histoire de la philosophie occidentale de la connaissance. [...]

### **Le scepticisme : une contradiction pratique**

L'habitude a été acquise, dès avant l'ère chrétienne, de considérer Pyrrhon d'Elis comme le premier véritable sceptique au sens philosophique strict<sup>1</sup>. Pyrrhon fut initié par un certain Anaxarque à la doctrine de Démocrite (matérialisme mécaniste, réduction de la connaissance à la sensation, utilitarisme moral, hédonisme prudent). Pyrrhon et Anaxarque suivirent Alexandre le Grand en Inde, où ils rencontrèrent les gymnophysistes. On peut ainsi imaginer une double influence. Celle de Démocrite, d'après qui « de la réalité, nous ne saisissons rien d'absolument vrai, mais seulement ce qui arrive par hasard, selon les dispositions de notre corps »<sup>2</sup>. Et celle des gymnophysistes, desquels, selon Diogène Laerce, Pyrrhon aurait « reçu

---

1 Mais déjà « Héraclite, et malgré des aspects dogmatiques, note que la nature aime à se dérober à nos yeux et que l'eau de la mer est à la fois très pure et très impure. Xénophane dit que "la vérité, aucun homme ne la connaît et aucun ne la connaîtra". Protagoras est le premier "relativiste" connu : le même souffle de vent fait frissonner l'un et non l'autre. Gorgias, plus radical, soutient que si quelque chose existe, ce quelque chose est inconnaissable. Ce sont là, au sens encore confus du mot, des attitudes sceptiques » (Clément 2003, p.280).

2 (Clément 2003, p.69). Voir aussi, dans le même fragment démocritéen : « en vérité, il n'y a que les atomes et le

“l’idée selon laquelle on ne peut connaître aucune vérité”, ce qui doit sans doute faire comprendre que, dans un monde où tous les objets d’attachement sont source de douleur, c’est dans une attitude pratique de suspension du jugement que nous trouverons le moyen essentiel de la tranquillité de l’âme »<sup>3</sup>.

Le scepticisme de Pyrrhon est d’abord une attitude pratique. Elle nous est connue indirectement (car Pyrrhon n’a pas fondé d’école ni écrit de traité, ce qui était cohérent) par ses disciples (comme Timon) ou ses successeurs (comme Sextus Empiricus), qui ont laissé une œuvre considérable (étant en cela bien moins cohérents que Pyrrhon). L’attitude du philosophe sceptique est celle d’un isolement du monde dont il n’attend plus rien. Comme le stoïcien, dont nous reparlerons plus loin, il ne compte que sur lui-même. Mais au lieu de chercher la sérénité dans l’intelligence et l’acceptation de l’enchaînement inéluctable des événements, le sceptique, lui, emploie son intelligence à affirmer l’impuissance de l’intelligence : « Que nous voyons, que nous pensons, nous le savons bien. Mais *comment* il se fait que nous voyons, *pourquoi* nous pensons, nous l’ignorons [...] Quand nous disons rien définir, nous ne faisons pas, en cela même, une définition »<sup>4</sup>.

La réfutation du scepticisme a été inaugurée par Aristote. Celui-ci ne visait pas le scepticisme proprement dit, qui n’existait pas encore, mais la sophistique, qui n’en diffère pas beaucoup. L’action, dit-il, implique un jugement sur ce qui est : bon ou mauvais, utile ou nuisible, et aussi sur ce qui est ou n’est pas :

Pourquoi notre philosophe se met-il en route vers Mégare, au lieu de rester chez lui et de penser seulement qu’il y va ? Pourquoi, s’il rencontre un puits ou un précipice, ne s’y dirige-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous au contraire l’éviter comme s’il pensait qu’il n’est pas également bon et mauvais d’y tomber ? Il est clair qu’il estime que telle chose est meilleure et telle autre pire.<sup>5</sup>

L’indifférence absolue n’est pas possible pratiquement ; elle entraînerait l’inaction et la mort à bref délai. Cette idée a été reprise, notamment par Hume, qui échappe au scepticisme par la croyance pratiquement nécessaire à des thèses de réalité. Aristote révélait donc la *contradiction pratique* du scepticisme : contradiction pratique, en effet, c’est-à-dire que cette contradiction n’est pas pensée, ou doctrinale ; elle est vécue.

Sur le plan théorique, ensuite, Hume estimait que le scepticisme est inexpugnable, et que seule la pratique empêche de s’y tenir. Roger Verneaux nuance ce jugement :

vide ».

3 (*Ibid.*, p.283)

4 (*Ibid.*, p.284)

5 (Aristote s. d., 1008b 10-30)

C'est vrai, non pas en ce sens que les arguments sceptiques sont irréfutables, mais parce que le scepticisme est l'anéantissement de la pensée. Si quelqu'un décide de renoncer à son humanité, il devient « semblable à une souche », selon le mot d'Aristote, et aucune argumentation n'a plus prise sur lui. Mais si le sceptique parle, il est perdu, car il ne peut ni s'exprimer, ni se justifier qu'en vertu d'un dogmatisme latent. Dirait-il seulement : « Que sais-je ? » il a cessé d'être sceptique. Car il a choisi cette expression parce qu'elle a un sens défini, parce qu'elle n'est pas équivalente à « je sais », ni à « je ne sais pas ». [...] À plus forte raison si le sceptique cherche à se justifier, il renie son scepticisme, car dans l'acte même d'argumenter il admet que ses raisons sont solides, capables d'impressionner tout esprit qui les comprend. Ainsi Spinoza n'avait pas tort de dire que le scepticisme est en principe « une secte de muets ». Mais comme en fait les sceptiques sont d'interminables discoureurs, nous retrouvons la contradiction vécue déjà rencontrée sur le plan pratique.<sup>6</sup>

Nous rencontrons ici le *dogmatisme*, ou, plus exactement, l'une des attitudes que l'on peut désigner par ce terme, celle qui consiste à soutenir que nous pouvons connaître la vérité et l'atteindre dans certains cas, soit l'inverse du scepticisme (je reviendrai sur le « dogmatisme » plus loin). C'est que, *en pratique*, le scepticisme ne peut pas exister en lui-même ; il est toujours la dissolution d'un dogmatisme<sup>7</sup>.

C'est bien ce qui a conduit le scepticisme à adopter différentes sortes d'atténuation<sup>8</sup>. Mais si ces déclinaisons étaient plus cohérentes au point de vue pratique, elles ne l'étaient plus au point de vue théorique (dès lors qu'un probable ou qu'un phénomène est pensé *en référence* à quelque chose, ce quelque chose là est plus que probable ou phénomène). Pour le résumer avec Roger Verneaux : l'atténuation que ces déclinaisons apportent au pyrrhonisme est leur perte<sup>9</sup>.

---

6 (Verneaux 1959, p.26)

7 Cf. un essai récent où, dans son introduction, l'auteur fait écho à mon propos : « J'ai donc répondu au professeur de psychologie qui était mon interlocuteur que, quant à moi, j'essayais au contraire d'enseigner à mes élèves des préjugés, car à l'heure actuelle, compte tenu du succès général de sa méthode, ils avaient appris à douter de toutes les croyances avant de croire eux-mêmes à quoi que ce fût. Sans moi, l'excellent professeur se serait trouvé au chômage ! » Et l'auteur de terminer en adoptant un humour métaphorique digne des réparties de Tolkien : « J'ai donc proposé à mon collègue une division du travail selon laquelle j'aiderais à faire pousser les fleurs dans les prairies, après quoi il pourrait les faucher. » (Bloom 2018, p.49)

8 Qu'il s'agisse du probabilisme d'Arcésilas et Carnéade (scolarques de l'Académie fondée par Platon, ils se sont probablement plus *servis* du scepticisme, contre le stoïcisme, qu'ils ne s'y sont asservis), du phénoménisme d'Aénéside de Cnossos (on retrouve l'indifférence pyrrhonnienne, l'ataraxie de l'âme au moyen de l'incertitude, mais alors via une abondance d'arguments qui manque, si l'on peut dire, de scepticisme ;)), ou de l'empirisme de Sextus Empiricus (compilateur du mouvement sceptique depuis son origine)

9 Cf. (Verneaux 1959, p.27)

## L'empirisme : une confusion désespérée

Venons-en maintenant au scepticisme atténué moderne — le « scepticisme mitigé » de David Hume, et, avec lui, de nombreux autres. Roger Verneaux propose de distinguer ce mouvement du scepticisme proprement dit. Car, nous l'avons vu, quelqu'un comme Hume refuse de céder au scepticisme : des « thèses de réalité » s'imposent à nous. Au-delà de ses ramifications multiples, ce mouvement philosophique admet ainsi un moyen de connaissance ... mais il n'admet que lui : l'expérience. Il s'agit d'un *empirisme*<sup>10</sup>.

Dans la philosophie grecque, l'empirisme existe, en germe, dans le *sensualisme* : on ne connaît que ce que nous donnent les sens (Héraclite, Protagoras, Épicure). Avec déjà, en germe, le relativisme moral et l'utilitarisme : quel est le bien de l'homme ? Rien d'autre que ce que les sens nous en apprennent, donc le plaisir. L'empirisme se retrouve ensuite au Moyen-Âge dans le *nominalisme*, qui en constituera dès lors une armature essentielle. Le nominalisme naît avec Guillaume d'Occam. Pour ce dernier, il n'y a pas dans l'esprit de concepts abstraits et universels, mais seulement des termes ou des noms, qui nous servent pour désigner des individus donnés par l'expérience. C'est la répétition d'expériences similaires, et des impressions sensibles ou images qu'elles impriment dans notre esprit, qui nous donne l'impression d'une abstraction ou idée universelle. Entre autres, les liens dits de cause à effet (et donc l'idée de nature) que nous établissons sont abusifs : il ne s'agit là que d'une habitude de l'esprit à observer une séquence de phénomènes, la répétition d'expériences toutes singulières, mais que notre esprit généralise. On en arrive à l'empirisme moderne anglo-saxon, avec David Hume (et Locke, Berkeley, Bacon, Hobbes, Bentham, Mill, Spencer, etc.), où les principes ne sont qu'une généralisation des données d'expérience : ils sont vérifiés en tant qu'ils résument l'expérience, mais leurs prétendues universalité et nécessité ne sont que de pures conventions logiques, ou des habitudes mentales<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cela étant dit, il n'est pas toujours facile de distinguer l'empirisme du scepticisme car leurs frontières sont communes : « Ainsi, le dernier des sceptiques grecs, Sextus Empiricus, est de fait un empiriste, et le plus rigoureux des empiristes modernes, Hume, se déclare sceptique. Cependant, si l'on définit le scepticisme selon son essence, comme une attitude de doute universel, l'empirisme apparaît comme une forme, faible peut-être mais caractérisée de dogmatisme, et l'on refusera d'appeler Hume « le plus ingénieux de tous les sceptiques », selon le mot de Kant » (*ibid.*, p.29).

<sup>11</sup> Hume résume à lui seul la critique empiriste de la connaissance, en particulier : il n'y a pas dans l'esprit de concepts abstraits ; la connaissance se réduit à des impressions sensibles (les idées ne sont que des copies de ces impressions : ce sont des images) ; les relations entre les idées se réduisent à des associations ; les principes premiers, en particulier le principe de causalité, sont des associations d'idées devenues habituelles — personne n'aura été plus radical que Hume dans la critique d'une « idée de connexion nécessaire » et donc de nature. Cf. (Verneaux 1959, pp.30-33)

La proximité flagrante entre le nominalisme d'Occam et l'empirisme de Hume<sup>12</sup> renvoie à l'origine de cette pensée. Le nominalisme provient d'une confusion entre l'ordre de la foi et l'ordre de la raison. Occam accordait un grand poids au premier article du Credo : « Je crois en Dieu tout-puissant ». Et il utilisa cet article de foi non seulement comme un principe de théologie, ce qui était correct, mais également dans la discussion de divers problèmes philosophiques, ce qui ne l'était plus. Un dogme théologique, tenu par la seule foi, devenait alors la source de conclusions philosophiques et purement rationnelles. Ce n'était plus de la théologie, mais un « théologisme » :

[Occam] se refusait à concevoir des corps physiques qui eussent une causalité efficiente propre, parce que l'existence d'un ordre autonome des choses, ou ordre de nature, aurait assigné des limites [...] à la puissance arbitraire de Dieu. D'où la conception occamista d'un monde dans lequel la combustion survient après le feu, mais pas nécessairement à cause du feu, puisque Dieu pourrait avoir décrété une fois pour toutes qu'il créerait lui-même de la chaleur dans les morceaux de bois ou de papier, à chaque fois que le feu serait présent dans le papier ou le bois. Qui pourrait nous prouver qu'à cet instant même, Dieu ne fait pas précisément cela ? [D'où] au sommet du monde, un Dieu dont le pouvoir absolu ne connaît aucune limite, pas même celle d'une nature stable, dotée d'une nécessité et d'une intelligibilité propres. Entre la volonté de ce Dieu et les individus sans nombre qui coexistent dans l'espace, ou qui se succèdent pour s'évanouir dans le temps, il n'y avait strictement rien. [...] Au lieu d'être la source éternelle de cet ordre concret d'intelligibilité et de beauté que nous appelons la nature, le Dieu d'Occam était expressément destiné à débarrasser le monde de la nécessité d'avoir un sens propre.<sup>13</sup>

De façon analogue quoique indirectement, David Hume est arrivé lui aussi à l'empirisme par un « théologisme ». Dans l'histoire des idées, Hume est l'aboutissement d'un cycle qui désespère de concilier le monde mécanique de Descartes avec la création du Dieu de la vie chrétien, et dont la dernière tentative, celle du père Malebranche, est de résoudre le problème de la causalité par l'*occasionnalisme* : la matière en tant qu'étendue pure est pure passivité et exclut toute causalité naturelle, mais Dieu intervient en permanence pour donner aux événements l'efficacité de leurs causes<sup>14</sup>. Hume trouva précisément dans l'*occasionnalisme* le

---

12 Cf. (Gilson 2016, pp.85-88), qui fait remarquer que, s'il est très exagéré de qualifier Occam de « Hume médiéval », ce serait une erreur tout aussi importante que de ne pas percevoir les très fortes affinités entre leurs doctrines philosophiques : « Saint Thomas d'Aquin n'aurait pu accepter l'empirisme de Hume sans saccager de fond en comble sa théologie propre, alors que la philosophie de Hume aurait pu s'établir dans la théologie d'Occam sans lui faire grand mal » (p.82).

13 (Gilson 2016, pp.81-83).

14 Ce cycle commence avec le scepticisme de Montaigne. Arrivant à la fin de la décomposition de la philosophie médiévale, par ailleurs profondément troublé par les dissensions religieuses et politiques de son temps, Michel de Montaigne faisait remonter au « dogmatisme » la source commune de tous les maux, et professe un scepticisme universel. René Descartes, très clairement, s'établit en contrepoint, pour dégager la connaissance de

point de départ de sa critique de la causalité et donc de la nature. La seule différence est que ce que nous appelons causalité exprime, pour Malebranche, « le transport d'une chose par la puissance de Dieu », pour Hume, « le transport de notre propre esprit d'une idée que nous appelons cause, à une autre idée, que nous appelons effet »<sup>15</sup>.

La réfutation de l'empirisme part de celle du nominalisme : il y a, dans l'un comme dans l'autre, confusion entre l'analyse psychologique de la connaissance humaine et l'analyse philosophique de la réalité. C'est ce que l'on peut appeler, avec Étienne Gilson, un « psychologisme » :

[Le présupposé étant] que les relations psychologiques entre nos idées sont une image exacte des relations réelles entre les choses [, à la fin,] dans l'une et l'autre doctrines, plus rien ne subsiste, si ce n'est à l'extérieur de l'esprit des séquences empiriques de faits, et dans l'esprit des associations dues à l'habitude ; plus rien que la carcasse extérieure d'un ordre du monde d'où toute intelligibilité a soigneusement été évacuée. [...] Occam avait parfaitement raison de vouloir décrire le processus psychologique qui nous permet de former des idées générales, ou de concevoir la notion de causalité ; mais il aurait dû s'arrêter là, et se contenter de donner à son analyse psychologique une conclusion purement psychologique.<sup>16</sup>

Parce que l'on réduit l'abstraction (de l'intelligible : c-à-d. de ce que notre intelligence saisit d'universel dans le réel) à la représentation (des images : c-à-d. de l'impression des qualités sensibles du réel dans notre esprit), l'on en déduit que nous ne sommes capables que de représentation et non d'abstraction<sup>17</sup>. Aristote avait d'avance réfuté cette possibilité. L'intelligence humaine peut vraiment, selon son étymologie, « rassembler, relier entre », c'est-à-dire saisir, au-delà des qualités sensibles des choses, ce qui rassemble et relie ces choses (ce que les philosophes appellent leur essence) : notre intelligence est capable d'*abstraction*. Ce qui nous le prouve, c'est le langage *humain*, en particulier le fait que nous ayons besoin du langage pour penser *en nous-mêmes*, c'est-à-dire pour saisir l'intelligible du

---

ce scepticisme. Il s'y emploie en validant de prime abord le doute radical comme point de départ, pour, à partir de là, développer un *rationalisme* fondé sur les choses dont on peut être certain : l'esprit, Dieu, le Monde ... et les mathématiques. Et Descartes aboutit à un monde mécanique, où la matière est une étendue *inerte*. Mais quel rapport peut-il y avoir entre ce monde et Dieu ? C'est l'un des problèmes posés par les conclusions de Descartes au vu de ses prémisses.

15 (Gilson 2016, p.214). Il y a là certainement une humiliation aussi bien pour les chrétiens que pour les athées. Pour les premiers de réaliser que l'idée de Dieu tout puissant ait favorisé une compréhension mécaniste et définitive du monde. Pour les seconds de réaliser ce que leur pensée doit à la pensée religieuse (ce qu'Auguste Comte ne parviendra pas à circonscrire de façon convaincante avec sa loi des trois états).

16 (*Ibid.* pp.84-87)

17 Cf. (Verneaux 1959, pp.34-35)

monde qui nous entoure, et non pas seulement pour communiquer avec autrui<sup>18</sup>. Les choses, pour nous, ne sont pas qu'un amas de qualités sensibles à éprouver. Pour les *comprendre* en moi-même, j'ai besoin du langage. Sinon, je n'aurais besoin que d'images pour ce qui ne serait qu'une communication interne : il me suffirait d'*éprouver* le réel — tel l'animal<sup>19</sup>.

À la fin, il y a également une contradiction dans l'empirisme. Celui-ci récuse l'abstraction à partir de l'idée d'après laquelle cette dernière n'est qu'une impression donnée par l'habitude d'une expérience réitérée. Mais d'où vient cette idée sinon d'une abstraction (erronée) ? Ainsi, de même que le sceptique, l'empiriste est perdu aussitôt qu'il parle. Le sceptique l'était parce qu'il était obligé de partir (au moins implicitement) d'une affirmation pour ne rien affirmer. L'empiriste l'est parce qu'il est obligé de faire (au moins implicitement) de l'abstraction et de l'universel pour nous dire qu'il n'y en a pas. Il y a là un paradoxe puisqu'« il détruit d'abord tout langage, et il admet ensuite qu'on peut parler »<sup>20</sup>. On retrouve si l'on veut une déclinaison du paradoxe bien connu d'Épiménide le Crétois, qui disait que tous les Crétois sont menteurs ... Ou, comme le disait C. S. Lewis : « il se coupe lui-même la gorge »<sup>21</sup>.

Hume lui-même nous laisse deviner la contradiction à l'œuvre et son aboutissement, lorsqu'il confie, à la fin de son *Traité de la nature humaine*, la « malheureuse solitude » et le « désespoir » en lesquels sa philosophie l'avaient placé ...<sup>22</sup>

---

18 Cf. (Aristote s. d., 1006a 20-25). Voir aussi Platon, *Cratyle*, 439c–440c.

19 Incidemment, on comprend pourquoi la lignée sceptique s'épanouit logiquement dans l'utilitarisme, et pourquoi celui-ci ne fait pas de différence fondamentale entre l'homme et l'animal (Peter Singer était la suite logique et nécessaire de Jérémy Bentham).

20 (Aristote s. d., 1006a, 27). Ce que j'avais moi-même expérimenté lorsqu'on me présenta la pensée de Hume en cours de philosophie. Essayant moi-même de me faire humien (si je puis dire), je réalisais que si je voulais être cohérent jusqu'au bout, alors j'en arrivais à devoir sinon me taire en tout cas ne pas penser. Ceci, parce que dans l'empirisme « le rôle de l'intelligence [...] n'est pas reconnu quoiqu'il soit en fait exercé » (Verneaux 1959, p.36). De même qu'un sceptique authentique serait semblable à une souche, un empiriste authentique serait semblable à un animal.

21 (Lewis 2014, p.144)

22 Cité par (Gilson 2016, p.215). Et si les « les sceptiques sont d'interminables discoureurs » (*cf. supra*), il me semble que cela n'est pas étranger à leur parti pris métaphysique : l'indifférence et le psychologisme ne sont pas neutres psychologiquement, et la peur du vide qui résulte du scepticisme appelle un comblement insatiable par le discours.

## L'histoire de la connaissance entre Charybde et Scylla

Revenons maintenant en arrière, au premier embranchement. Si l'on n'emprunte pas la voie du scepticisme, que trouvons-nous ? Assurément, on y trouve des « certitudes ». On y trouve du « dogmatisme ». Mais il y a dans ces termes une ambiguïté.

Une première possibilité est d'entendre par *dogmatisme* la position d'après laquelle les paroles ont un sens, et que « le nom signifie que telle chose est ou qu'elle n'est pas »<sup>23</sup>. On entend par là l'attitude qui se contente de ratifier le principe de non contradiction et la possibilité de la connaissance : autrement dit, nous *pouvons* nous diriger vers la vérité, et *parfois* l'atteindre (non pas nécessairement toujours ni parfaitement). Dit encore autrement : c'est l'attitude opposée au scepticisme. Ce dogmatisme-là s'impose par son évidence et ne peut donc être démontré à proprement parler. Toutefois, et c'est là le sommet du génie, Aristote a montré que même celui qui voulait le contester ne pouvait le faire sans se contredire aussitôt<sup>24</sup>. Le terme de dogmatisme n'est sans doute pas pleinement satisfaisant, à cause de la charge négative du terme (qui montre où se trouve notre centre de gravité aujourd'hui : le consensus général, le lieu commun entre tous, est au scepticisme). Mais il est acceptable, et Roger Verneaux l'utilise en ce sens.

Une seconde possibilité est d'entendre par dogmatisme un esprit de système, clos en lui-même et séparé du réel. Toutefois, on pourrait aussi, avec d'autres épistémologues, réserver à cette position le terme de *rationalisme*<sup>25</sup>. Le rationalisme est la tendance exactement inverse de l'empirisme : tout va à la raison et à elle seule. Ses premières formes ont été l'éléatisme (Parménide) et le stoïcisme (Zénon), où l'on nie purement et simplement la moindre valeur à l'expérience et aux sens. Dans la philosophie moderne, le rationalisme ré-apparaît avec Descartes, puis Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, et d'autres encore. Il a lui aussi de multiples ramifications. Et, sans confondre les deux, le rationalisme (qui répond à la question :

---

23 (Aristote s. d., 1006a, 30)

24 Cf. (Aristote s. d., partie 4). Ce que Damien a rappelé sur le fuseau sur la « société liquide » : on ne peut contester ce dogmatisme-là sauf à tomber dans un « relativisme intégral » — intrinsèquement contradictoire.

25 C'est ce que fait Roger Verneaux, et je continuerai à le suivre ici. Il y a là bien entendu une part de convention et cela ne me dérangerait pas de faire autrement. Ce qui compte n'est pas le langage lui-même, mais ce qu'il nous sert à désigner. On rencontre d'ailleurs avec le terme de rationalisme la même ambiguïté qu'avec le terme de dogmatisme : l'idée pourrait désigner tantôt l'idée assez large qui défend les droits de la raison sans exclure la valeur de l'expérience, tantôt l'idée plus resserrée de *ne faire droit qu'à la raison*. Encore que j'aurais tendance, personnellement, à parler d'une attitude rationnelle dans le premier cas, et d'une attitude rationaliste dans le second cas. Mais tout dépendra des auteurs ...

comment pouvons-nous connaître ? par la seule raison, affirme-t-il) a mené à l'*idéalisme* (qui répond à une autre question : que pouvons-nous connaître ? non pas le réel mais seulement nos idées, répond l'idéalisme). En fait, le rationalisme, s'il exploite aisément les faiblesses de son adversaire, s'engage dans une impasse en niant la part de vérité de l'empirisme. Car on ne peut connaître sans partir du singulier donné par l'expérience. La connaissance ne part pas de la raison elle-même : elle a besoin de l'abstraction pour rejoindre l'universel, et cette abstraction est celle de quelque chose de singulier, qui nous est donné par nos sens, soumis aux changements.

En fait, l'histoire philosophique de l'Occident contient une longue dispute sur la possibilité de la connaissance en tant qu'accès à l'universel, avec un mouvement de balancier. Ainsi dans l'Antiquité entre les deux principales écoles rivales, celle du Jardin (l'épicurisme) et celle du Portique (le stoïcisme). Depuis le Bas Moyen Âge et toute la Modernité, le mouvement de balancier s'accélère. Le nominalisme avait frayé la voie au scepticisme, que ressuscite Montaigne. Descartes relance alors le rationalisme. Que dissout Hume. Puis Kant donne un nouveau départ. Le scepticisme revient alors sous la forme du positivisme. Puis nous aurons Hegel. Puis les existentialistes. En fait, l'histoire philosophique occidentale de la connaissance ressemble à « un long dialogue, une discussion proprement interminable, entre l'empirisme et le rationalisme, chacun s'affermissant contre l'autre et s'approfondissant sous la pression de l'adversaire »<sup>26</sup>.

Avant de revenir une dernière fois à l'embranchement de départ, je glisse deux observations. D'abord, si les principes philosophiques *épistémologiques* sont assez clairs, cela ne signifie pas que l'histoire philosophique dans son ensemble, qui dépasse celle de l'épistémologie, est simple et se résume à deux camps. Ce que l'on peut identifier comme les deux racines de notre philosophie de la connaissance, sceptique et stoïcienne, n'épuise pas la complexité et l'enchevêtrement des idées et des doctrines qui s'en suivent. Ainsi Descartes sera-t-il rationaliste mais non idéaliste. Les stoïciens étaient matérialistes mais tous les

---

26 (Verneaux 1959, p.29). Mais, à chaque fois, il est possible de comprendre pourquoi. Nous l'avons vu plus haut pour Descartes (*cf.* note 14), qui valide le doute de Montaigne et en fait le point de départ de sa méthode (c'est là un scepticisme méthodique) pour arriver à tenir ce qui peut être certain : l'esprit, Dieu, le Monde. Pas même cela, montrera Hume. Et pour cause : le cycle cartésien s'achève là où il avait commencé : dans le scepticisme : au début celui de Montaigne, à la fin celui de Hume — *cf.* (Gilson 2016, pp.214-215). Semblablement, Kant valide la critique de Hume comme quoi on ne rejoint le réel que dans le sensible, et il bâtit son rationalisme à partir de ce présupposé sceptique. Dès lors, Kant nous dira que la connaissance ne s'explique que par les structures, les catégories de la raison. Lorsque le cycle kantien s'achève dans le positivisme, lui aussi le fait par où il a commencé : dans le scepticisme : au début celui de Hume, à la fin celui de Comte.

rationalistes ne le seront pas. Et, cela est évident mais va mieux en le disant, les nominalistes, les empiristes, les rationalistes, etc. ne font pas de mauvais bougres.

Ensuite, ces deux racines de notre pensée ont en partage un commun refus de sens au réel. Dans les deux lignées, le monde n'a rien à nous dire. Pour les fils des sceptiques, il est dépourvu de sens, il n'a rien d'universel. Pour les fils des stoïciens, c'est notre raison seule qui lui donne un sens, qui est source de ce qui est universel. Il y a, chez les uns et les autres, un détachement, une désincarnation commune. Les deux adversaires sont des frères ennemis. Ce qui explique que, si la dichotomie qui résulte de leur dispute est inconciliable sur le plan *théorique*, elle trouve sa résolution dans un dualisme *pratique* : d'un côté l'absence de sens et de nature dans la réalité (Hume à l'appui) ; de l'autre la totalité du sens dans les catégories de notre raison seule maître à bord (Kant et toute la lignée idéaliste). D'où *une matière définitive au service de notre raison*.

Dualisme pratique aujourd'hui pourvu d'une efficacité redoutable avec l'avènement de la science et de la technique modernes. Avec l'éviction *a priori* du sens et de la finalité des choses dans le monde par la méthode scientifique moderne (plébiscite pour le nominalisme), et la réduction de l'objectivité au *comment* de ces choses et à ce qu'en *mesure* cette science, la nature, autrefois comprise comme un tout organisé sensé et finalisé, a peu à peu été réduite à n'être plus comprise que comme elle était scientifiquement connue : un ensemble de faits neutres et in-sensés en eux-mêmes. Ainsi donnait-elle raison aussi bien à l'empirisme (pas de nature sensée en soi) qu'à l'idéalisme (libre à la raison d'y insérer le sens décrété par elle)<sup>27</sup>.

---

27 « La nature devient ainsi un mécanisme, une machine [...] composée d'éléments derniers (dont la conception change avec le progrès de la recherche expérimentale-mathématique entre lesquels existent certaines relations, certains rapports mesurables, saisissables et saisis sous forme mathématique [...]) Partie de la grande machine de la nature, l'individu humain se montre machine subordonnée, déterminée et déterminable par la science [...] : il se transformera lui-même, à moins qu'il ne se remette entre les mains d'un spécialiste [...] [comme] une machine qui agit sur elle-même. [...] Et comme, par conséquent, la vision du Tout n'est plus supposée possible, que même le désir d'une telle vision est devenu absurde, du moins dans cette existence terrestre, le choix des buts est devenu libre, arbitraire. [...] Cela trouve son illustration la plus frappante dans cette technique qui est essentiellement liée à la science, technique qui produisant en effet ce qui n'existe pas encore, agit dans la perspective de l'avenir, [...] mais tombe tout entier du côté de l'homme opposé à la nature, en face d'elle et séparé d'elle comme d'un adversaire à conquérir : la finalité apparaît par conséquent comme une addition, comme quelque chose d'étranger et d'étrange, une dimension que l'homme introduit sans que la science y soit pour rien sinon en tant qu'instrument pour l'obtention de résultats qu'elle rend possibles » (Weil 1999, pp.51-52,54-55,87,89). On retrouve là des échos à *Leurre et malheur*, que je ne développe pas davantage. Je mentionne juste, en rapport avec cette parenthèse épistémologique, que l'on comprend pourquoi aujourd'hui, si des matérialistes évolutionnistes comme Richard Dawkins d'un côté, et des idéalistes gender-queer comme Judith Butler de l'autre, empruntent des justifications idéologiques diamétralement opposées, ils sont *en pratique* à

## Une ligne de crête

Revenons maintenant encore une fois à l'embranchement de départ. Une troisième voie est-elle possible, entre celle des empiristes et celle des rationalistes ? Est-il possible de faire droit aussi bien à la raison et à l'universel qu'à l'expérience et au singulier ? Ni ange (rationaliste) ni bête (empiriste), mais homme ?

Tel était bien le débat à l'aube de la philosophie occidentale : peut-on vraiment connaître quelque chose — la raison est-elle capable d'atteindre, au moins en partie, l'universel ? ou bien ne peut-on avoir que des opinions toutes relatives — seule l'expérience serait certaine, or elle est à chaque fois singulière : nous ne pouvons donc atteindre quelque universalité que ce soit ? Socrate fait place au doute : « il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien »<sup>28</sup>. L'ignorance de Socrate n'était toutefois pas du scepticisme. Pyrrhon non plus ne savait rien, « mais l'ignorance de Socrate était un point de départ. L'ignorance de Pyrrhon est un terme »<sup>29</sup>. À l'école de Socrate, Platon et Aristote ont prouvé la première option (universalité de la connaissance) et réfuté la seconde (il n'y aurait de connaissance que d'opinion). Mais que nous puissions tenter d'atteindre, au moins en partie, la vérité sur le monde et sur nous, avec plus ou moins de bonheur, n'implique pas que nous puissions la détenir et la mettre en système :

Ni Platon ni Aristote n'étaient des « dogmatiques », ni de tempérament, ni de méthode. Ils ont du génie ! Ils sont ouverts. Ils écoutent et accueillent. Leur réflexion est libre et leur conclusion, si assurée qu'elle soit, se développe sans cette raideur des esprits qui recherchent dans la vérité la sécurité plutôt que la liberté. [...] Chez les épicuriens, et plus encore chez les stoïciens, c'est l'inverse. La « logique » y est devenue un « système »<sup>30</sup>.

Le « dogmatisme » faisant ici référence non pas à la position contraire au scepticisme (le sens donné par Roger Verneaux) mais à la racine stoïcienne de la pensée occidentale. La lignée aristotélicienne récuse aussi bien l'une que l'autre. Elle montre en quoi la raison, aussi bien que l'expérience, nous permettent de connaître, et non pas seulement d'avoir des l'unisson pour disposer du réel à leur guise. Ou comment encore l'on parvient aujourd'hui à justifier toutes les transgressions, ainsi au Comité Consultatif National d'Éthique qui postule que « depuis Hume et les Lumières, il est accepté que ... » (Changeux 1997) : la messe est dite (un exemple parmi bien d'autres mais tellement révélateur de ce dualisme pratique : l'embryon humain compris comme un « amas de cellules » qui reçoit son sens et sa finalité du « projet parental »).

28 (Clément 2003, p.85).

29 (*Ibid.*, p.284). Dans une sorte de parallélisme inverse, les deux se rencontrent et se croisent : l'un se dirige vers la vérité (qu'il sait ne pas pouvoir atteindre ; cela ne l'empêche pas de se mettre en route), l'autre vers le néant.

30 *Ibid.*, p.286.

opinions, et ceci sans pour autant tomber dans un système « dogmatique ». Le chemin de la connaissance devient alors, ni sable mouvant (empiriste) ni autoroute (rationnaliste), celui d'une intelligence ordonnée au réel, le principe de non contradiction faisant foi<sup>31</sup>.

Dit encore autrement, il s'agit d'une ligne de crête, où rechercher la vérité ne signifie pas que, pour éviter l'ornière (l'abîme) du renoncement des uns, on doit nécessairement retomber dans celle, symétrique, des certitudes idéologiques des autres. Avec Socrate et ses successeurs (successions platonicienne et, surtout, aristotélicienne), il s'agit d'accueillir l'intelligibilité du réel tel qu'il se donne à nous. Car certes, il faut savoir se garder des « autoroutes ». Mais il faut aussi et d'abord se garder de l'écueil principal du scepticisme où, à s'en tenir à l'opinion sans référence à la vérité, on se retrouve, assis dans la caverne, les jouets des illusions et des ombres des opinions (*doxa*) les plus diverses<sup>32</sup> (tout Platon est là). En regard de l'orgueil des deux frères ennemis (orgueil d'embrasser le néant d'un côté, orgueil d'embrasser la totalité de l'autre<sup>33</sup>), cette ligne de crête est un chemin d'humilité : il commence par l'*émerveillement* devant tout ce qui est<sup>34</sup>.

De là, on voit qu'à aucun moment les chrétiens ne prétendent avoir « le monopole d'un "sens commun" qui leur ferait comprendre mieux que d'autres un "langage de la Création" ». Bien au contraire. Ils prétendent que l'on peut accéder à ce sens commun par la raison naturelle, et rendent avec joie hommage et témoignage aux « païens » qui les ont précédés hier comme à ceux qui les accompagnent aujourd'hui, d'exercer si bien cette raison<sup>35</sup>. Et ils

---

31 « Car notre commun juge, le voici : c'est la raison, qui est elle-même soumise au jugement de la réalité » (Gilson 2013, p.44)

32 (Platon 2002, livre VII). La conscience, alors, « cesse d'être une lumière et devient une simple toile de fond sur laquelle la société des médias projette les images et les impulsions les plus contradictoires » (Benoît XVI 2007).

33 Ils sont en effet l'avert et le revers de la même médaille. Il s'agit dans les deux cas d'une tentative de l'esprit humain pour atteindre l'absolu. C'est pourquoi ces tentatives ne sont pas dépourvues l'une et l'autre de séduction. Quand le rationalisme vise un absolu positif, le scepticisme, lui, « voyant l'impossibilité d'atteindre un absolu positif, qui serait la divinité même, [...] s'avance aussi loin que possible dans la voie du renoncement vers un terme qui serait un absolu négatif » (Verneaux 1959, p.29).

34 (Platon 2016). Toute réminiscence elfique ou bombardilienne n'a ici rien de fortuit ;)

35 C'est là la seule nuance que j'apporterais au message de Damien dans notre fuseau consacré à la « société liquide », où il parle de « synthèse chrétienne ». J'aurais tendance à pinailler sur l'un et l'autre termes. Quant à la notion de « synthèse », je ne crois pas que l'on puisse parler véritablement de synthèse, ou alors par approximation. L'empirisme et le rationalisme obèrent chacun une voie d'accès à la connaissance. Est-ce en faire la synthèse que de n'en obérer aucune ? La synthèse, funeste, réside plutôt, d'après moi, dans le dualisme pratique que j'évoquais plus haut. Quant à l'attribution chrétienne, cela me paraît être une exagération. Car ce sont Socrate et surtout Platon et Aristote qui ont ouvert cette troisième voie. Il est vrai, toutefois, que, sans

sont les premiers à demander de ne pas confondre la foi et la raison. C'est bien pourquoi l'Église a décidé de suivre Thomas d'Aquin et non Guillaume d'Occam :

Saint Thomas [...] était lui-même théologien, et il demandait aux professeurs de théologie de ne jamais prouver un article de foi par une démonstration rationnelle, car la foi n'est pas fondée sur la raison, mais sur la parole de Dieu, et lorsque l'on tente de la prouver, on la détruit. De même, il demandait aux professeurs de philosophie de ne jamais prouver une vérité philosophique par le recours à la parole de Dieu, car la philosophie est fondée non sur la Révélation, mais sur la raison, et si l'on tente de la fonder sur l'autorité, on la détruit. En d'autres termes, la théologie est la science des choses qui sont reçues de la révélation divine par la foi, et la philosophie est la connaissance des choses qui découlent des principes de la raison naturelle. Puisque leur source commune est Dieu, le Créateur à la fois de la raison et de la révélation, il est inévitable qu'en dernière instance, ces deux sciences s'accordent ; mais si l'on veut vraiment qu'elles s'accordent, il faut tout d'abord prendre le plus grand soin à ne pas oublier leur différence essentielle. Seules des choses distinctes peuvent être unies ; si l'on tente de les mélanger, il est inévitable qu'elles se perdent dans ce qui n'est pas une union, mais une confusion.<sup>36</sup>

Enfin, même dans la foi, les Chrétiens ne sont pas censés être « dogmatiques » au sens de systématiques ou idéologiques. Car la Vérité, pour les Chrétiens, c'est le Christ, c'est une personne et une relation, ce n'est pas un système. Ils sont appelés à chercher à demeurer dans cette vérité et à l'accueillir, pas à en disposer. Sinon, ils tombent dans l'idolâtrie, ce dont la Parole de Dieu les avertit du début à la fin de la Bible. Ils ne sont « dogmatiques » qu'au sens analogue à celui employé plus haut par Roger Verneaux. En l'espèce, un dogme, dans la foi chrétienne, ce n'est ni un argument d'autorité, ni une parole contraignante pleine de certitudes, encore moins un outil de soumission. C'est un élément de définition du contenu de la foi. Ce terme désigne ce qui a fait l'objet d'une décision qui entérine la reconnaissance de ce contenu, dans la cohérence de la foi. Par exemple, la Trinité et la Chute constituent des dogmes (mais pas l'interdit du meurtre, non plus que ses déclinaisons particulières ce celui de l'avortement et de l'euthanasie).

\* \*

\*

---

l'Église, elle n'aurait eu aucune postérité. [...]

36 (Gilson 2016, p.60). Toutefois, il convient de reconnaître qu'il y a là une divergence entre catholiques et protestants, les seconds ayant historiquement davantage suivi Occam que Thomas. Et cela même doit être nuancé : alors que les protestants sont en train de revenir du nominalisme, nombre de catholiques « libéraux » l'ont embrassé ces dernières décennies ...

[Il faut] rendre justice à la méfiance contemporaine envers l'idée de vérité, tout en distinguant ce qui en elle est valable et ce qui, au contraire, y est inacceptable. La [vérité] peut être prise comme une idole, d'autant plus dangereuse qu'elle est noble. Pascal le rappelait déjà : « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer, et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge. »

Il faut en revanche demander à ceux de nos contemporains qui sont si sévères envers l'idée de vérité quelle est la vraie raison qui les fait la pourchasser. Peut-être conviendrait-il de retourner le soupçon. Ce qui nous anime et éveille notre animosité contre la vérité, est-ce bien la crainte de la voir dégénérer en fanatisme oppresseur ? Ou ne serait-ce pas plutôt celle de la voir diriger ses exigences vers moi-même ? Dire « chacun sa vérité », refuser une vérité qui serait la même pour tous, est-ce que cela ne voudrait pas dire : surtout pas d'une vérité qui pourrait dire la vérité sur moi ?<sup>37</sup>

## Références

- Aristote. s. d. « Métaphysique : livre IV (gamma) ». Consulté le 18 décembre 2018. <http://www.remacl.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphysique4pierron.htm>.
- Benoît XVI. 2007. « Aux participants à la XIII Assemblée générale de l'Académie pontificale pour la Vie ». février 2007. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070224\\_academy-life.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070224_academy-life.html).
- Bloom, Allan. 2018. *L'Âme désarmée: Essai sur le déclin de la culture générale*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brague, Rémi. 2016. *Modérément moderne : les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*. Paris: Flammarion.
- Changeux, Jean-Pierre. 1997. *Une même éthique pour tous?* Paris: Odile Jacob.
- Clément, Marcel. 2003. *Une histoire de l'Intelligence. La Soif de la Sagesse*. Vol. 1. Perpignan: Paroisse.com.
- Gilson, Étienne. 2013. *Dieu et la philosophie*. Fontgombault: Petrus a Stella.
- . 2016. *L'unité de l'expérience philosophique*. Fontgombault: Petrus a Stella.
- Lewis, Clive Staples. 2014. *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Platon. 2002. *La République*. Nouvelle. Paris: Flammarion.
- . 2016. *Théétète*. Paris: Flammarion.
- Verneaux, Roger. 1959. *Épistémologie générale ou critique de la connaissance*. Paris: Beauchesne.
- Weil, Éric. 1999. « Essai sur la nature ». In *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, édité par Éric Weil, 11-114. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

---

37 (Brague 2016, pp.222-223)