



**HAL**  
open science

# Métaphysique et politique à l'épreuve du nihilisme

Karine Laborie

► **To cite this version:**

Karine Laborie. Métaphysique et politique à l'épreuve du nihilisme. Philosophie. Université de Grenoble, 2011. Français. NNT: 2011GRENP003 . tel-01124023

**HAL Id: tel-01124023**

**<https://theses.hal.science/tel-01124023>**

Submitted on 6 Mar 2015

**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.

## THÈSE

Pour obtenir le grade de

## DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **Philosophie**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

**Karine LABORIE**

Thèse dirigée par **Monsieur le Professeur Jean-Marie LARDIC**

préparée au sein du **Laboratoire *Philosophie, Langages et Cognition* (EA 3699)**

dans l'**École Doctorale *Philosophie : histoire, représentation, création* (ED 487)**

# METAPHYSIQUE ET POLITIQUE A L'ÉPREUVE DU NIHILISME

Thèse soutenue publiquement le **7 novembre 2011**,  
devant le jury composé de :

**Monsieur Frédéric BRAHAMI**

Professeur à l'université de Franche-Comté (Rapporteur)

**Monsieur Jean-Marie LARDIC**

Professeur à l'université de Nantes (Directeur de thèse)

**Monsieur Pierre-François MOREAU**

Professeur à l'École normale supérieure de Lyon (Membre)

**Monsieur Robert MULLER**

Professeur émérite à l'université de Nantes (Rapporteur)

**Monsieur Philippe SALTEL**

Professeur à l'université Pierre-Mendès-France (Président du jury)



Karine Laborie

Métaphysique et politique à l'épreuve du nihilisme



## Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Jean-Marie Lardic, pour la justesse avec laquelle il a accompagné cette recherche, la pertinence de ses conseils et la confiance dont il a témoigné à mon égard. Je remercie aussi ces amis qui, toujours attentifs et disponibles, m'ont aidé à maintenir le cap. Je remercie Lionel pour son indéfectible soutien, lui sans qui rien n'aurait été possible.



## Résumé

Cette thèse ne propose pas une variation sur la thématique de la mort de Dieu et ses retombées, mais une enquête sur un mode de penser disqualifié, le nihilisme, susceptible de renouveler un diagnostic sur la crise de la modernité. La menace du nihilisme prend consistance dès l'émergence du scepticisme en Grèce ancienne. Passée au crible de l'histoire de la métaphysique et de la prise de pouvoir des mouvements totalitaires, la mise en équivalence nihilisme-scepticisme mérite d'être interrogée. Elle n'est recevable que si les formes anciennes et modernes prises par le scepticisme sont autant de précédents nihilistes et si, inversement, la crise qui scelle la fin de la modernité est interprétable en termes sceptiques.

Une approche dynamique de la métaphysique (comme tension et apparentement entre dogmatisme et scepticisme), rend une reconstruction nihiliste du scepticisme sujette à caution. Penser suspensif dans ses formes anciennes, porteur de vacillement à l'époque moderne, le scepticisme se démarque du nihilisme. Ce dernier évide et néantise toutes les différences et consiste, lui, en une négation du fonds commun entre dogmatisme *et* scepticisme. Quelle que soit la portée créatrice du nihilisme d'un point de vue spéculatif, c'est sa seule dimension destructrice qui s'impose avec l'instauration d'une politique totalitaire.

La modernité s'ouvre bien sur un défi de type sceptique : où asseoir sa créance ? Cependant, avec la mort de Dieu, cette question ne se pose plus en termes de *vacillement* mais de *perte* définitive de toute assise. S'il en ressort une crise du but dans le cadre métaphysique, l'institutionnalisation du nihilisme donne lieu, quant à elle, à une crise du sens. Le scepticisme contemporain, emporté dans la tourmente, semble disqualifié par sa compromission supposée avec des politiques nihilistes. Forcé d'engager un auto-examen inédit, ne peut-il pas encore être une ressource pour notre temps ?

Mots clés : nihilisme, scepticisme, métaphysique, dogmatisme, totalitarisme, modernité.

## Abstract

This thesis does not present a supplementary approach about the death of God and its effects but a study of nihilism, a disqualified way of thought, which could renew a diagnosis on the crisis of modernity. Nihilism becomes really a threat as soon as scepticism takes shape in Ancient Greece. It is worth questioning setting nihilism and scepticism as equivalent when considered through the history of metaphysics and rising of totalitarian regimes. This could be accepted only if one considers the ancient and modern forms of scepticism as proceeding from nihilism, and, on the other hand, if the crisis putting an end to modernity can be interpreted from a sceptical point of view.

A dynamic approach to metaphysics (as tension and link between dogmatism and skepticism) casts a doubt upon a nihilist interpretation of scepticism. Suspensive thought in its ancient ways, carrying indecision in modern times, scepticism separates from nihilism. The latest eliminates all differences ; by itself, it is the abolition of the common ground between dogmatism *and* scepticism. Whatever the creative potential of nihilism from a speculative point of view, in the foundation of totalitarian politics, only its destructive aspect stands out.

Indeed, modernity opens on a challenge of a sceptic type : which basis for one's belief ? Yet, after the death of God, this question witnesses no longer a state of *indecision* but truly as the permanent *loss* of foundation. While it leads to a crisis of the goal from a metaphysical scope, the institutionalization of nihilism provides a crisis of meaning. Contemporary scepticism, caught in the turmoil, appears as discredited because of its presumed involvement with nihilist politics. Could it still be a resource in our time when forced to practice an original self-examination ?

Key words : nihilism, scepticism, metaphysics, dogmatism, totalitarianism, modernity





# INTRODUCTION GENERALE



Lorsque la réalité ne porte plus en elle la dimension du possible, lorsque le futur ne constitue plus « un appel, une sollicitation à la volonté<sup>1</sup> », alors la tentation est puissante de croire que « rien n'a de sens » et que « tout est vain ». Telle serait la version spontanée d'un nihilisme dont chacun pourrait éprouver les effets, auquel il pourrait céder et contre lequel il devrait être prémuni. Bien que le lexique ne la fixe pas nécessairement dans ce vocable, la tentation nihiliste constitue, en première approche, une constante anthropologique à l'épreuve des vicissitudes de la vie. Possibilité qui s'offre, le nihilisme est en même temps ce dont chacun doit apprendre à se garder<sup>2</sup>. Le risque n'en persiste pas moins d'éprouver, un jour, une lassitude et une aversion de la vie telle que la seule issue la rendant supportable serait de se retirer du jeu des événements et de devenir le spectateur passif de tout ce qui arrive, tant d'un point de vue individuel que collectif. Si tout se produit en pure perte, y compris dans l'ordre de l'histoire, alors à quoi bon s'engager ou lutter encore<sup>3</sup> ?

Une étude liminaire des premières occurrences du vocable « nihilisme » fait ressortir le caractère tardif de sa formation, à la fin du dix-huitième siècle<sup>4</sup>. Saturé de polémique, son usage indique des controverses plutôt qu'il n'apporte de mise au point réelle sur une signification bien mouvante<sup>5</sup>. La tentation du nihilisme serait-elle

---

<sup>1</sup> Cette expression est empruntée à V. Jankélévitch dans son *Cours de philosophie morale* professé à l'université libre de Bruxelles durant l'année 1962-1963 (Paris, Seuil, mai 2006, p.137). Il s'inscrit dans la lignée de Bergson et reprend à son compte une formule que celui-ci utilisa dans sa conférence intitulée « La conscience et la vie » : « L'avenir est là, il nous appelle ou plutôt il nous tire à lui. » *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1967, p. 5.

<sup>2</sup> Ainsi Luther, par exemple, exhorte à combattre la mélancolie, cette noirceur de l'âme, propice à abriter le péché dont Dürer et Cranach dépendront les affres. Contre la défection toujours possible de la volonté, la meilleure forteresse reste Dieu lui-même.

<sup>3</sup> Hegel dépeint « [...] cette douleur profonde, inconsolable que rien ne saurait apaiser » qui s'empare de celui à qui le spectacle terrifiant de l'histoire humaine s'impose. Comment ne pas succomber à son épreuve, autrement dit comment ne pas céder à la tentation du nihilisme ? L'attitude ordinairement adoptée est celle d'une fuite en avant : « Pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : *Il en a été ainsi ; c'est le destin ; on n'y peut rien changer* ; et fuyant la tristesse de cette douloureuse réflexion, nous nous retirons dans nos affaires, nos buts et nos intérêts présents, bref, dans l'égoïsme qui, sur la rive tranquille, jouit en sûreté du spectacle lointain de la masse confuse des ruines. » *La raison dans l'histoire, L'histoire philosophique*, II, Paris, Christian Bourgeois Editeur, coll. « 10 / 18 », p.103.

<sup>4</sup> L'étymologie n'est pas d'un grand secours pour affermir notre approche. Selon le dictionnaire historique de la langue française, « nihilisme », est « formé (1787) au moyen du suffixe *-isme* sur le latin *nihil* "rien", forme réduite habituelle de *nihilum*, lui-même de *ne-hilom*, forme renforcée de la négation *ne* au moyen de *hilum*. Ce nom s'employait pour "tant soit peu", et il est d'étymologie inconnue. *Nihil*, mot expressif ancien signifiant rien, a perdu de sa valeur au profit d'autres mots passés en roman (cf. : néant, rien).»

Selon le Littré, « nihilisme » est dérivé du « latin *nihil*, rien, nulle chose, qui est composé de la négation *ne* et de *hilum*, point noir qui sert d'attache à la fève dans la cosse. On trouve dans le XVI<sup>e</sup> siècle nihilité. » L'entrée « nihilité » reproduit notamment le propos de Montaigne sur « la nihilité de l'humaine condition ».

<sup>5</sup> Dans la partition I de *L'histoire cachée du nihilisme*, Michèle Cohen-Halimi et Emmanuel Faye tentent de reconstituer les méandres de la terminologie « nihilisme ». Ils proposent d'écrire moins une généalogie que « [...] l'histoire philosophique des covariations de sens d'un terme – faut-il dire d'un concept ? – dont les possibilités sémantiques et les effets d'action n'ont cessé de s'entremêler, parfois contradictoirement, du moins jusqu'à l'immense clarification nietzschéenne. » Paris, La Fabrique Editions, 2008, p.14. Dans l'Epilogue, les auteurs soulignent que leur ouvrage n'étudie pas un objet à proprement parler, mais suit la trajectoire d'un mot dont le sens n'est pas immédiatement assignable. « Le vocable reste toujours inadéquat à toutes les relations qui se concatènent en lui, et qu'il ne peut donc que sténographier, réduire et abréger par à-coups. » *ibidem*, p. 296.

devenue si prégnante qu'un vocable doit être forgé pour en rendre compte ? Il s'impose peu à peu pour caractériser un caractère ou un tempérament dont il est devenu le trait dominant. Le nihiliste fait son entrée sur la scène littéraire au même titre que le misanthrope ou le bavard. Que l'appellation ait été utilisée par ses détracteurs à la manière d'une objection ou revendiquée par ses promoteurs, elle pénètre dans les écrits selon deux modalités principales. La première met l'accent sur la dimension psychologique du nihilisme à l'image du roman de Flaubert, *Madame Bovary*, la seconde explore sa dimension morale et ses retombées politiques à l'instar du roman de Tourgueniev, *Pères et fils*.

Flaubert dépeint remarquablement bien comment le personnage d'Emma est progressivement dominé par le sentiment de la vanité de toute chose. Emma pâtit d'être la femme d'un médecin de campagne besogneux et elle se languit à un point tel qu'elle ne trouve de consolation que dans les feuilletons à succès :

Mais elle, sa vie était froide comme un grenier dont la lucarne est au nord, et, l'ennui, araignée silencieuse, filait sa toile dans l'ombre, à tous les coins de son cœur<sup>6</sup>.

Son avenir se présente comme scellé, définitivement clos à la manière du passé<sup>7</sup>. Pourtant, tout en elle conspire à la rupture. Terrain propice aux aventures les plus rocambolesques et au déferlement du désir, elle est en attente d'attentes. Que quelque chose advienne, peu importe quoi, afin de la tirer de cette monotonie dans laquelle elle s'étirole : « Au fond de son âme, cependant, elle attendait un événement.<sup>8</sup> ». Or, même si elle saisit les occasions qui se présentent, elle en ressort toujours plus lasse, plus morne dans sa perception de la réalité. Un tel portrait explique sans nul doute les polémiques qui accompagnèrent la publication de l'œuvre, jugée bien peu compatible avec le respect de la morale<sup>9</sup>. De manière plus radicale, comment le sentiment de la vanité de toute chose pourrait-il être la tonalité dominante d'une vie et, de surcroît, constituer la matière d'une intrigue ? Comment une telle narration pourrait-elle être autre chose que ce qu'elle narre : pure vacuité ?

---

<sup>6</sup> *Madame Bovary*, Première partie VII, Paris, éd. Delmas, 1950, p. 44.

<sup>7</sup> Lorsque Flaubert dépeint ses journées, il les décrit ainsi : « Elles allaient donc maintenant se suivre ainsi à la file, toujours pareilles, innombrables, et n'apportant rien ! Les autres existences, si plates qu'elles fussent, avaient du moins la chance d'un événement. Une aventure amenait parfois des péripéties à l'infini, et le décor changeait. Mais, pour elle, rien n'arrivait, Dieu l'avait voulu ! L'avenir était un corridor tout noir, et qui avait au fond sa porte bien fermée. » *ibid.*, Première partie, IX, p.61-62.

<sup>8</sup> *Ibid.*, première partie, IX, p. 61.

<sup>9</sup> Jacques Desforges revient sur cet aspect dans *Le procès de Madame Bovary*. Il note que des abonnés protestent, dès le début de la publication, dans le numéro du premier octobre 1856 de la *Revue de Paris*.

Dans *Pères et fils*<sup>10</sup>, Tourgueniev dépeint un type d'homme qui foule au pied tout ce qui permet à une nouvelle génération d'entrer dans un monde commun et de transmettre, à son tour, les acquisitions des anciens. Bazarov ne se tient pas dans l'assurance de la valeur des anciens, au contraire, il dénie leur exemplarité. Mais en refusant de s'incliner devant quelque autorité que ce soit, en niant le concept même d'autorité, il ne se contente pas de transgresser la tradition puisqu'il la destitue en une rupture sans relêve. Il ne croit en rien, pas plus en la valeur de la morale dominante que dans une autre, possible dans l'avenir<sup>11</sup>. L'amour d'une

---

<sup>10</sup> La première publication date de 1862 sous le titre *Pères et enfants*. Dans ses *Souvenirs littéraires et familiers*, Tourgueniev reviendra sur sa création : « Ne possédant pas une très forte dose de libre faculté d'invention, j'ai toujours eu besoin d'une base réelle sur laquelle poser un pied ferme. Tel fut le cas pour *Pères et fils* ; la base du personnage central de Bazarov m'a été fournie par un caractère frappant, celui d'un jeune médecin de district (mort peu avant 1860). Cet homme remarquable me parut incarner le principe tout juste naissant, encore en gestation, qui reçut par la suite le nom de nihilisme. » Cet extrait est cité par M. Cohen-Halimi dans *L'histoire cachée du nihilisme*, p.81.

Maupassant va jusqu'à lui attribuer la paternité du néologisme dans une chronique publiée dans *Le Gaulois* le 21 novembre 1880 : « [...] Ivan Tourgueneff, un Parisien bien connu chez nous, l'inventeur du mot "nihiliste", le premier qui ait signalé cette secte aujourd'hui si puissante, et qui l'ait, pour ainsi dire, légalement baptisée. » « L'inventeur du mot nihilisme », *Chroniques*, UGE 10/18, 1993, T.I, p.100. Nous verrons que cette recherche en paternité est sujette à discussion.

Selon Maupassant, il contribua à fixer une doctrine jusqu'alors bien flottante :

« Tourgueneff reconnut cette graine de la révolution russe quand elle germait sous terre encore avant qu'elle eût poussé au soleil et dans un livre qui fit grand bruit : *Pères et Enfants*, il constata la situation morale de cette espèce de secte naissante. Pour la désigner clairement, il inventa, il créa un mot : *les nihilistes*.

L'opinion publique, toujours aveugle, s'indigna ou ricana. La jeunesse fut partagée en deux camps : l'un protesta, mais l'autre applaudit, déclarant : " C'est vrai, lui seul a vu juste, nous sommes bien ce qu'il affirme." C'est à partir de ce moment que la doctrine encore flottante, *qui était dans l'air*, fut formulée d'une façon nette, que les *nihilistes* eux-mêmes eurent vraiment conscience de leur existence et de leur force, et formèrent un parti redoutable. » *ibid*.

<sup>11</sup> Dans la scène d'exposition, Bazarov arrive avec un ami, Arcade, au domicile familial de ce dernier. Le lendemain, son oncle l'interroge :

« " Quel homme est Bazarov ? " Arcade eut un petit sourire. " Voulez-vous que je vous dise exactement, mon oncle, quel homme est Bazarov ?

Je t'en prie, mon cher neveu.

- Il est nihiliste.
- Comment ?" demanda Nicolas Pétrovitch [...]
- Il est nihiliste, répéta Arcade.
- Nihiliste, dit Nicolas Pétrovitch. Cela vient du latin *nihil, rien*, autant que je puis en juger ; donc ce mot désignerait un homme qui ... qui ne veut rien reconnaître ?
- Dis plutôt : qui ne respecte rien, rectifia Paul Pétrovitch en reprenant la confection de sa tartine.
- Qui envisage tout d'un point de vue critique, précisa Arcade.
- N'est-ce pas la même chose ? demanda Paul Pétrovitch.
- Non, pas du tout. Un nihiliste, c'est un homme qui ne s'incline devant aucune autorité, qui ne fait d'aucun principe un article de foi, quel que soit le respect dont ce principe est auréolé.
- Et l'on s'en trouve bien ? l'interrompt Paul Pétrovitch.
- Tout dépend de l'individu, mon oncle. Certains s'en trouvent bien, et d'autres très mal.
- Tiens donc. Allons, cela n'est pas de notre ressort, à ce que je vois. Nous autres, gens de l'ancien temps, nous estimons que sans principes, [...] sans principes reconnus comme des articles de foi, pour reprendre ton expression, il est impossible de faire un pas, impossible de respirer. Vous avez changé tout cela, Dieu vous le rende et vous donne le grade de général ; nous nous contenterons de vous admirer, messieurs les... comment, déjà ?
- Nihilistes, articula distinctement Arcade.
- Oui nous avons eu les hégélistes, voici maintenant les nihilistes. On verra bien comment vous subsisterez dans le désert, dans le vide absolu ; pour le moment, sonne donc, s'il te

femme aurait pu le conduire à tisser un lien avec l'avenir. Dès qu'il se sentit repoussé, il devint résolument négateur au point de ne rien tenter pour ne pas succomber à la maladie. S'il n'existe plus de raison d'aimer, alors il faut briser tout espoir. Pourquoi mettre en scène un type de vie faisant fi, avec autant de virulence, de tout ce qui garantit la stabilité et la pérennité de la coexistence humaine ? De telles intrigues ne sont-elles pas nocives par leurs effets en retour sur les mœurs et l'ordre politique ?

Leurs portraitistes comme leurs lecteurs ne dissocient pas ces types humains de l'époque dans laquelle ils sont situés. Aussi, Paul Bourget, par exemple, décèle dans les romans de Flaubert, des Goncourt ou dans les œuvres de Baudelaire : « [...] une mortelle fatigue de vivre, une morne perception de la vanité de tout effort<sup>12</sup> ». Or, cette fatigue n'est rien d'autre que la maladie de leur époque et se nommerait « le nihilisme ». Quant à la littérature russe, elle identifie dans le nihiliste l'artisan d'une opposition sans précédent au pouvoir établi, susceptible de se parachever dans des actions terroristes ne visant que la pure et simple destruction du tsarisme<sup>13</sup>.

Ainsi, forger une dénomination et ressaisir dans des types de vie ce qui n'est déjà plus une tentation spontanée de l'esprit ne saurait relever d'une simple coïncidence. L'expérience d'un certain dénuement pour saisir ce qui advient dans sa singularité force à la création lexicologique mais en retour, celle-ci en modifie la perception car en le nommant, elle reconduit à du bien connu ce qui ne l'est pas nécessairement. Ainsi en est-il de l'usage du vocable « nihilisme » qui, loin de tirer au clair ce qui advient à l'époque moderne, charrie et agglomère les représentations les plus diverses, attachées à la doctrine de ceux qui ne croient, ou ne croient plus, en « rien ». Cet usage peut compromettre jusqu'à la saisie de ce qui est en question, tant le vocable reste connoté de manière dépréciative.

Sans perdre sa charge polémique, ce vocable s'est pourtant progressivement imposé pour qualifier un moment de crise de la culture européenne<sup>14</sup>, notamment dans le sillage du diagnostic nietzschéen, véritable tournant dans son approche et son traitement. Ce qui est désigné ainsi excède le simple champ de l'expérience et les vicissitudes d'une vie individuelle. Il n'est plus

---

plaît, Nicolas Péetrovitch, mon frère, c'est l'heure de mon cacao." » *Pères et fils*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987, p. 53-54.

<sup>12</sup> *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, p. XXIII.

<sup>13</sup> Comme le souligne bien M. Cohen-Halimi, la lutte théorique va se déplacer dans le champ littéraire pour contourner la censure à l'exemple des Pisarev ou Tchernychevski. « Chacun témoigne de ce que fut et put le nihilisme politique des années 1860 : une lutte théorique tout entière transférée vers une extériorité littéraire, chargée de travestir en atonie les contradictions les plus vives de la réalité historique. » *L'histoire cachée du nihilisme*, p.92.

Pour un point sur la question du nihilisme russe et ses diverses figures, l'ouvrage de Wanda Bannour peut être consulté : *Les nihilistes russes*, Paris, Aubier Montaigne, 1974.

<sup>14</sup> Utiliser le terme même de crise pour caractériser ce qui advient à l'époque moderne n'est pas anodin. Ce vocable est à l'origine un terme médical dont l'usage va s'étendre bien au-delà de cette seule spécialisation en psychologie, morale, politique ou encore économie. Emprunté au latin *crisis*, lui-même emprunté au grec *krisis* « décision, jugement », dérivé de *krinein* « juger » dans sa spécialisation médicale, il désignait « une phase décisive d'une maladie ». Une crise est donc un épisode facteur de discontinuité et de rupture dans le déroulement d'une maladie, un épisode qui réoriente son cours vers la guérison ou au contraire la propagation de la maladie. L'usage de ce vocable restera marqué par son lieu d'ancrage. Ce qui est en crise n'est pas nécessairement un corps, mais le dire en crise revient à lui attribuer une pathologie et à proposer un diagnostic voire une thérapeutique. Ainsi aborder la modernité sous l'angle de la crise revient à admettre qu'elle n'est pas un processus linéaire et continu dont le sens est obvie mais le sujet d'une pathologie dont les accès constituent autant de mises à l'épreuve de son sens même.

seulement ce qui est susceptible d'unifier un caractère mais ce qui s'impose comme le trait dominant d'une époque. Il affecterait, en effet, la culture occidentale en son entier par l'ébranlement sans précédent que subirait son assise, au point de s'en trouver menacée. Indissociable d'un processus transhistorique, il serait singulièrement corrélé au destin de la métaphysique dont il marquerait paradoxalement la fin :

Le nihilisme devient un signe clinique, il s'intègre à une sémiotique de la fatigue de vivre, de la lassitude exprimée par le sentiment que tout est vain. Il désigne cet effondrement de toutes les valeurs dont la mort de Dieu est à la fois l'évènement et l'horizon<sup>15</sup>.

De plus, il s'inscrirait dans le destin de la politique, tant il semble admis, aujourd'hui, que la pratique délibérée d'une extermination massive dans le cadre d'un Etat totalitaire relève d'un nihilisme. Son émergence constituerait la séquence proprement politique d'une crise dont la métaphysique a d'abord été le terrain<sup>16</sup>. C'est pourquoi selon Denise Souche-Dagues, aucune approche du nihilisme ne peut plus se déployer sans la référence à « Auschwitz »<sup>17</sup>:

La nuit d'Auschwitz domine désormais toute méditation sur le nihilisme, au point que le nom même d'Auschwitz en constitue la butée ultime<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *L'histoire cachée du nihilisme*, p.124.

<sup>16</sup> L'un des premiers à déceler une affinité entre mise en place d'un totalitarisme et nihilisme fut Hermann Rauschning dans *La révolution du nihilisme*. Ce premier magistrat du Sénat de la ville libre de Danzig, membre du parti national-socialiste, va quitter ses fonctions et s'exiler dès 1936. Publié en 1938, son ouvrage soutient que la révolution qui s'opère sous le III<sup>e</sup> Reich n'est pas ce qu'elle prétend être. Ce n'est pas une révolution nationale mais une révolution nihiliste au sens où elle consiste en une culture de la table rase qui vise la pure et simple destruction.

« Le nihilisme total, doctrine secrète du national socialisme, s'est développé d'une façon extrêmement brutale mais très positive, dans les formations du Parti. » *La révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1939, p.114.

Le mouvement pour le mouvement caractérise cette dynamique révolutionnaire où la nation allemande finit par ne plus croire à sa propre volonté. La destruction de tous les éléments de l'ordre ancien est le ressort de ce qui est censé produire un ordre nouveau. Elle porte atteinte aux normes économiques et sociales ainsi qu'aux normes intellectuelles et morales : « Elle s'en prend à toutes les branches de l'économie allemande, dans tous les ordres de grandeur. [...] La destruction respecte encore moins les normes intellectuelles et morales. La lutte contre l'intelligence et contre la liberté de la science ne procède nullement d'un sentiment d'infériorité, mais de la réflexion consciente. La libre initiative, tout ce qui a fait jusqu'à présent la grandeur et la puissance créatrice du genre humain, il doit l'éliminer. Au cours de cette révolution, rien n'est moins tolérable que l'individu créateur, la personnalité morale ou la véritable communauté. Ce qu'il ne peut dominer, il doit le détruire, ce qu'il ne peut s'intégrer ou asservir, il doit l'exterminer. » *ibid.*, p.128.

Il contribue ainsi à l'élaboration d'une mise en équivalence relativement consensuelle aujourd'hui bien que de nombreuses polémiques perdurent au sujet de cet auteur et de la fiabilité de ses témoignages. Toutefois, son ouvrage ne met pas véritablement en perspective l'usage du vocable « nihilisme » dans cette configuration politique, pas plus qu'il ne propose une thématisation de la question du nihilisme.

<sup>17</sup> Il est vrai que le nom d'« Auschwitz » est utilisé, encore trop souvent, comme un véritable signe-adhérent, comme s'il suffisait de le prononcer pour penser ce qui s'est effectivement produit dans ce camp, ou comme s'il suffisait de recourir à l'injonction éthico-politique du devoir de mémoire pour en finir avec la possibilité de l'Etat totalitaire, envers négatif de la démocratie libérale. Les historiens contemporains nous rappellent à la mesure en procédant à sa réinscription dans un espace et une chronologie déterminée. Le travail d'Annette Wieviorka est de ce point de vue précieux notamment dans *Auschwitz, La mémoire d'un lieu*, Paris, Hachette Littératures, Pluriel histoire, 2007.

<sup>18</sup> Souche-Dagues Denise, *Nihilismes*, Paris, P.U.F, 1996, p. 3.

En abordant à notre tour la question du nihilisme, nous nous inscrivons, semble-t-il, dans une approche devenue classique, à la suite de l'œuvre de Nietzsche (et de sa discussion par Heidegger notamment) pour le volet métaphysique<sup>19</sup>, d'H. Arendt ou de L. Strauss pour le volet politique<sup>20</sup>. Il s'agirait de porter un diagnostic sur le mouvement de fond de la modernité en clarifiant ce dont le nihilisme marque l'avènement tant pour la métaphysique que pour la politique, s'il est avéré qu'il constitue bien le trait dominant de l'époque moderne, si tant est qu'avec lui, la fin de la modernité se trouve scellée. La singularité de notre recherche résiderait simplement dans une lecture croisée au cours de laquelle nous dégagerions comment et pourquoi métaphysique et politique subirent, tour à tour, et chacune sur leur mode propre, l'épreuve du nihilisme. C'est ainsi que le nihilisme deviendrait un objet de pensée pour nous. Son avènement historique le ferait entrer dans l'ordre du pensable, comme si son effectivité levait tout doute sur la possibilité d'une pensée et d'une pratique nihiliste mais aussi, de manière redoublée, sur la vanité d'une pensée pensante du nihilisme.

En abordant le nihilisme sous l'angle de ses relations troublantes avec la métaphysique et la politique, il semble difficile d'écarter un diagnostic sur ce moment de crise dans l'histoire de la culture occidentale. Nous ne souhaitons pourtant pas donner à notre recherche la forme d'une variation strictement thématique sur la mort de Dieu et ses héritages métaphysiques et politiques. Sans contester le statut de philosophème auquel le nihilisme a accédé, sans nier ses apports, de préférence au concept de sécularisation par exemple<sup>21</sup>, pour penser le mouvement de fond de la modernité, nous soutenons que cet usage même requiert un éclaircissement du statut et des modalités prises par un penser nihiliste au regard de la tradition métaphysique et politique, susceptible de renouveler le diagnostic lui-même.

L'épreuve du nihilisme présente, en première approche, une dimension passive et limitée dans un temps historique donné. Elle s'est imposée plutôt qu'elle n'a été délibérément recherchée par la métaphysique et par la politique. Or, même si cette épreuve les apparente, elles se rejoignent, de manière plus radicale, dans leur combat contre le nihilisme. Leurs projets respectifs sont hétérogènes : la métaphysique prend en vue l'être en tant qu'être ou l'être divin pour le connaître<sup>22</sup>, là où la politique a affaire à la contingence des affaires humaines dans lesquelles elle cherche à introduire ordre et stabilité de façon à maintenir les conditions d'une coexistence pacifique durable. Tout les distingue : leur objet, le régime de vérité visée, le discours mais aussi le mode de résolution des problèmes posés. Pourtant, ne s'emploient-elles pas, l'une et l'autre, à écarter ou, faute de mieux, contrecarrer puis réduire tout nihilisme ?

A défaut de partager un même projet, une communauté d'intérêt les réunit, les installant dans une connivence inattendue. Le nihilisme est ce contre quoi toutes

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Nietzsche I*, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>20</sup> Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Quarto Gallimard, 2006.

Strauss Leo, *Nihilisme et politique*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2004.

<sup>21</sup> Jean-Claude Monod fait bien le point sur cette entente de la modernité comme processus de sécularisation dans *La querelle de la sécularisation. Théologie philosophique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>22</sup> L'équivocité foncière de la préposition *méta* a été largement commentée au cours de la tradition tout comme l'indétermination originelle du concept même de métaphysique. J.-L. Marion fait bien le point sur cette question et soutient que l'indétermination la constitue en propre dans un article intitulé : « La science toujours recherchée et toujours manquante » dans *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris, Vrin, 1999.



les ressources doivent être mobilisées tant sur le terrain spéculatif que pratique. Sur la longue durée, métaphysique et politique s'évertuent à repousser ce qu'elles identifient à leur négation destructrice ou à leur contradictoire, ce qui indique déjà une forme de présence. Jamais répertorié dans une typologie philosophique ou politique, il n'est pas pour autant sans impact sur la formulation de leurs projets respectifs et leurs mises en œuvre. A ce titre, ne les éprouve-t-il pas l'une et l'autre dès leurs commencements, au sens où elles se posent en lui opposant une résistance et s'éprouvent elles-mêmes dans leur capacité à lui résister ? Comment échapper au nihilisme ? Tel est le défi que la métaphysique et la politique se doivent de relever.

La question est commune et présente une consonance technique dans la mesure où il s'agit de déterminer de quels procédés chacune dispose pour parer à cette éventualité et faire obstacle à son surgissement. Le défi initial est ainsi susceptible d'une double entente : dans sa version métaphysique, il devient : « Comment garantir la possibilité de dire et connaître l'être ou l'être divin ? », dans sa version politique, il devient : « Comment garantir la possibilité de vivre ensemble dans la paix ? ». Cette double interprétation ne gomme pas la singularité des projets mais elle indique, dans les deux cas, une approche unilatérale et biaisée du nihilisme. Le penser consiste à définir comment il peut être vaincu ou, tout au moins, contenu. Péril majeur dont elles auraient à se garder plus que tout, métaphysique et politique se rejoignent donc non seulement dans leur épreuve mais dans leur combat et leur entente même du nihilisme. En ce sens, elles sont déjà aux prises avec lui dès qu'elles cherchent comment il convient de s'y prendre pour que, ni la pensée spéculative, ni l'action, ne s'y abandonnent ou n'y soient abandonnées.

Loin d'être un impensé de la tradition, le nihilisme possède, au contraire, un statut constant, celui d'une figure repoussoir contre laquelle il faut se dresser. Toujours susceptible de s'abattre sur la pensée ou l'action, métaphysique et politique s'y opposent au nom de leur propre sauvegarde. Il en va de leur identité et du succès de leur entreprise. Elles se constituent dans cette expérimentation toujours refusée puisqu'elle équivaut, de leurs points de vue, à leur suppression. Le nihilisme cumule ainsi tous les griefs si tant est qu'il fait peser, sur la spéculation comme sur l'action, la perspective de leur dissolution. Présent à l'horizon de la pensée sur un mode purement négatif sur le plan logique : « penser le rien » ou « penser le non-être », c'est ce qui est impensable autrement dit « ce qui ne peut être pensé ». Si quelque chose peut en être dit ou pensé, c'est précisément que rien ne pourra en être dit ou pensé, aussi, est-ce en pure perte qu'une expérience de pensée serait tentée car elle reviendrait à « ne rien penser du tout », selon la formule bien connue des sophistes.

Cette négation se double d'un interdit sur le plan moral. Pourquoi « penser le rien » ou « penser le non-être » est-il « ce qui ne doit pas être pensé » ? Cette expérience de pensée opèrerait une néantisation de la pensée comme du champ du réel dont rien n'assure qu'elle serait réversible et créatrice. Tout incite à croire qu'elle serait, au contraire, sans relève. Face à une telle menace, il faut tenir pour assuré que l'être est seul dicible et connaissable, il faut tenir pour assuré qu'un monde commun est toujours possible, dans la paix et la sécurité. Le *logos* n'est-il pas ce qui se posa en s'opposant au nihilisme tant sur le terrain gnoséologique que politique, dès son émergence en Grèce ancienne<sup>23</sup> ? Dès lors, même si le vocable

---

<sup>23</sup> Le *logos* serait une ressource pour parer à la menace du nihilisme sur le terrain politique et sur le terrain gnoséologique. La formule aristotélicienne *zoon politikon* peut ainsi être rappelée.

« nihilisme » ne fait son apparition sur la scène philosophique qu'à la fin du dix-huitième siècle<sup>24</sup>, le penser nihiliste ne travaille-t-il pas la philosophie, dès ses commencements ?

Ainsi, lorsque Parménide, instruit par la déesse, tranche en faveur de la première voie, la seule qui soit chemin de vérité et débouche sur la présence même du réel, il repousse conjointement « la voie du non-être ». Il formule les deux voies de recherche à penser dans une alternative : la première « [...] qu'il y a et que non-être il n'y a pas/ est chemin de persuasion car celle-ci accompagne la vérité », la seconde « [...] qu'il n'y a pas et qu'il est nécessaire qu'il n'y ait pas » est « un sentier dont on ne peut rien apprendre.<sup>25</sup> » Or, *il y a* et en cela même *il n'y a pas rien* ; de plus penser, c'est toujours penser l'être. Inversement, seul l'être est pensable. S'engager dans la première voie, c'est, dans le même mouvement, écarter la seconde. Cependant, Parménide n'en juge pas moins utile d'exhorter le disciple à se détourner de cette seconde voie : elle est ce dans quoi il *ne faut pas* s'engager car elle ne débouche sur rien. S'y engager, serait-ce s'engager dans la voie du nihilisme ? L'avènement du nihilisme à l'époque moderne pourrait-il alors provenir d'un oubli de l'avertissement parménidéen ?

L'introduction tardive du vocable « nihilisme » suggère que ce qu'il désigne n'est devenu véritablement un objet de pensée qu'à partir de l'époque moderne. Or, elle indique en réalité qu'il ne peut plus être abordé de biais, autrement dit pour savoir comment ne pas y céder. Son imminence *force* à l'envisager comme tel et dispose à une rencontre toujours repoussée. Nous serions alors aux prises avec ce qui a été continuellement refusé, en pure perte. Nous serions installés dans ce que la métaphysique et la politique n'ont eu de cesse de conjurer, en vain. Curieux renversement de perspective où le nihilisme s'impose comme sujet de méditation pour la pensée de l'être ou de l'être divin et comme butée pratique pour le maniement des choses humaines alors que l'une et l'autre se sont consolidées

---

Selon H. Arendt, elle recueille la doxique grecque plutôt qu'elle ne témoigne d'une thèse originale. L'homme est plus que tout autre animal, à un plus haut degré, un animal politique parce qu'il partage le *logos*. Cette inscription dans le contexte grec souligne une connivence inaugurale dont le *logos* est empreint.

<sup>24</sup> Même si nous n'avons pas le projet d'écrire une histoire philosophique du vocable, nous pouvons rappeler que son entrée en scène est traditionnellement située dans la *Lettre à Fichte* de Jacobi, datée du 21 mars 1799. Selon M. Cohen-Halimi, cette histoire s'ouvre en réalité quelques années auparavant avec Anacharsis Cloots. Elle repère une occurrence dès 1792 dans *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*. « La république des droits de l'homme, à proprement parler, n'est ni théiste, ni athée ; elle est nihiliste. L'invocation du législateur à je ne sais quel fantôme suprême est un hors d'œuvre absurde ; [...] c'est ouvrir la boîte de Pandore. » *Ecrits révolutionnaires 1790-1794*, Paris, Champ libre, 1979, p.1042. Un double mouvement de négation est opéré à propos de la République : elle n'est ni athée ni théiste, elle est dite nihiliste. Elle doit se départir de toute référence à Dieu. Pensé comme une libération, ce dégageant sera au contraire stigmatisé par Jacobi.

Entre les mains de Jacobi, ce vocable sert très clairement à disqualifier son adversaire. Il traite de « nihilisme » l'idéalisme absolu de la théologie ou de la philosophie pré-critique : « Sincèrement, cela ne m'offusquerait pas, mon cher Fichte, que vous ou quelque autre veuillez taxer de chimérisme ce que j'oppose à l'idéalisme, que je traite de nihilisme. » *Lettre sur le nihilisme*, Paris, Editions Flammarion, 2009, p. 70.

Selon M. Cohen-Halimi, ce vocable lui sert à dénoncer le rationalisme négateur de Dieu. Il disqualifie ce geste de libération à l'égard de Dieu et l'interprète comme producteur de néant : « "Nihilisme" devient donc avec Jacobi le terme servant à vilipender les rationalistes qui cachent leur athéisme, à désigner l'adversaire des chrétiens. Il prend sur lui tout le legs d'adversité du "déisme". Il est le mot qui nomme autant qu'il opère la démystification des rationalistes athées. » *L'histoire cachée du nihilisme*, p. 45.

<sup>25</sup> *Le poème. Fragments*, Fr.2, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1996.

contre lui (si tant est que la tradition se laisse bien rassembler autour d'une opposition dans laquelle il a le statut d'une figure repoussoir). Rien n'assure pourtant qu'une échappée du nihilisme ne sera pas tentée sans une *expérimentation* du penser nihiliste, tant il est admis qu'elle recèle le péril majeur.

Il importe alors de comprendre comment un tel retournement a été possible. Métaphysique et politique subirent-elles le nihilisme à la manière d'une force exogène, qui exerça son empire sur elles et les domina, malgré elles, ou bien, concoururent-elles, et dans quelle mesure, chacune sur son mode propre, à leur mutuelle mise à l'épreuve ? Le nihilisme relève-t-il de leur ultime possibilité, toujours écartée ou entravée, dont la fin de la modernité apporterait l'expérimentation tant redoutée ? Toute épreuve présente une dimension révélatrice permettant de jauger la solidité, la résistance et la valeur de ce qui est mis à l'épreuve. Dans cette perspective, l'avènement historique du nihilisme peut servir à mesurer celles de la métaphysique et de la politique et à déterminer, par contraste, si quelque chose en elles a résisté.

Ainsi, comme cette crise n'est, selon nous, pas dissociable de ce qui se trame de longue date, à savoir ce combat dans lequel le penser nihiliste joue le rôle d'un repoussoir, nous ne pouvons faire comme s'il n'était qu'une donnée purement historique, réductible à son contexte d'émergence moderne. C'est bien la lutte qu'il a suscitée et le jeu d'évaluations qu'elle suppose qui doivent être reconstitués pour comprendre ce que signifie véritablement « l'épreuve du nihilisme » pour la métaphysique et pour la politique. Qui veut poser la question du nihilisme aujourd'hui doit adopter un plan large afin d'examiner la tournure prise par ce combat et les formes de son dénouement. C'est ainsi que nous espérons comprendre en quoi consiste un penser nihiliste et ce qu'il constitue pour le développement de la pensée tant spéculative que pratique.

Loin d'être un détour superflu ou égarant, cette recension est une voie longue susceptible de nous enseigner comment le nihilisme a pu devenir le trait dominant de la modernité. Elle seule peut nous aider à dégager ce que marque l'avènement historique du nihilisme pour la métaphysique et pour la politique et, de surcroît, si et comment une sortie de crise s'avère possible. Cette recension prendra la forme d'une variation dans le destin historial de la philosophie au cours de laquelle seront étudiés des itinéraires ou des gestes déterminants de ce point de vue. Elle prend d'emblée une tournure rétrospective présentant le risque de relire le destin de la philosophie à l'aune des résultats de son histoire. C'est pourquoi, notre étude ouvre, de manière plus ample, une discussion sur la possibilité même d'une narration ou d'une reconstruction narrative de type philosophique.

Se situer dans l'héritage de l'interdit parménidéen fournit, semble-t-il, un antidote efficace contre un nihilisme sans dénomination mais non sans effet de sorte que tout serait désamorcé dès les commencements philosophiques. Le parricide platonicien accompli dans le *Sophiste* rompt avec cet héritage : accorder une forme de présence au non-être et suspendre la connivence entre être et pensée libèrerait-il les conditions d'un penser nihiliste ? Notre hypothèse de recherche est que la menace du nihilisme va prendre consistance avec l'émergence du scepticisme pensant. La forme prêtée au nihilisme peut fort bien ne pas en relever. C'est précisément cette affinité tronquée ou truquée, si elle est avérée, qui nous semble digne d'attention. Il importe, surtout dans ce cas, de savoir à quoi tient une présentation nihiliste du scepticisme et ce qu'elle signifie au regard de la dynamique de la pensée.

Dès l'Antiquité, le scepticisme subira de nombreuses attaques en raison du défi qu'il est censé avoir lancé à toute philosophie constituée : « Peut-on seulement dire et connaître l'être » ? Accusé de ruiner l'assentiment et, par voie de conséquence, de compromettre aussi bien l'établissement d'une *epistémê* que la possibilité de l'action, le scepticisme est considéré comme une voie sans issue, ne débouchant sur rien. Il est au sens propre une non-voie. Jugé décalé voire dangereux pour s'y entendre dans le maniement des affaires humaines, il fut bien souvent mis au ban de la conduite des affaires communes. Dans la mesure où il pointe le désaccord structurel de la politique, à savoir celui relatif aux notions communes et à leur naturalité, le scepticisme ne serait-il pas imputable ou, du moins, partie prenante dans le déclin général de la cité antique ? S'opposer au scepticisme pensant reviendrait alors à se garder du nihilisme et à garantir, de ce fait, les prétentions de la métaphysique comme de la politique.

Ainsi, le scepticisme pensant campe une figure philosophique rejetée aux marges ou purement et simplement exclue, au nom de la préservation de l'identité philosophique. Une telle éviction présuppose qu'il est sa contradictoire et qu'il ne saurait être intégré sous peine de la dissoudre. Tout grief dont le nihilisme est l'objet. Ainsi Aristoclès écrivait-il dans *De la philosophie* : « Il ne faut même pas appeler philosophie une argutie qui ruine les principes du philosopher<sup>26</sup>. » Il reproche aux pyrrhoniens : « [...] d'adopter une position qui, parce qu'elle nie les principes sans lesquels il n'y a pas de philosophie possible, n'est pas une position philosophique<sup>27</sup>. » Cette objection fera école au cours des siècles. Victor Cousin soutient de manière tout aussi tranchée : « Le scepticisme est l'adversaire, non pas seulement de telle ou telle école philosophique, mais de toutes.<sup>28</sup> ». Henri Hude insiste, à son tour, sur la nécessité d'un choix de « niveau un » entre scepticisme et métaphysique, choix aussitôt écarté dans la mesure où philosopher revient à développer une métaphysique, ce qui stipule symétriquement l'éviction du scepticisme :

On n'a jamais affaire en philosophie à des sceptiques, mais seulement à des métaphysiciens. La seule attitude raisonnable pour le sceptique, c'est le silence<sup>29</sup>.

Ainsi, chaque génération de penseurs serait prise dans un dilemme, étant entendu qu'il n'est pas possible de philosopher et de penser en sceptique. Elle serait sommée de choisir, ou plus exactement sommée de combattre le

---

<sup>26</sup> Aristoclès est un philosophe aristotélien du premier siècle après J-C cité par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*. Il développe une critique du pyrrhonisme reprise dans le livre XIX, chap. 18.

<sup>27</sup> M. Conche consacre un long développement à ces extraits du *De la philosophie* d'Aristoclès dans son ouvrage *Pyrrhon ou l'apparence*. Selon lui, « Il faut remarquer ici que les critiques d'Aristoclès, en particulier celles qui visent le *logos* sceptique, dans leur fond ne sont pas nouvelles. Elles sont une reprise, une répétition des critiques qu'Aristote avait adressées, environ trois siècles et demi plus tôt, dans les livres Γ et K de la *Métaphysique*, à ce que l'on peut appeler le scepticisme prépyrrhonien. Nous sommes donc renvoyés à ces textes où Aristote pose les principes de la pensée, ou les règles fondamentales d'une pensée qui pense, c'est-à-dire qui ne pense pas rien, mais qui pense ce qui est : le principe de contradiction, le principe du tiers exclu. » *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1994, p.69. Les principes de non contradiction et de tiers-exclu sont logico-ontologiques. Or, celui qui les conteste s'ampute de toute possibilité de dire et penser l'être.

<sup>28</sup> Des *Pensées* de Pascal, *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, 1842.

<sup>29</sup> *Prolégomènes*, Paris, Editions Universitaires, 1991, p.18.

scepticisme, au nom de la philosophie dont il compromettrait la possibilité. Opinion dominante dont Hegel se faisait l'écho sans en partager le bien-fondé :

Tel qu'il apparaît, ce Scepticisme est certes quelque chose de tout à fait imposant. En tout temps, et aujourd'hui encore, le scepticisme a passé pour le plus terrible adversaire de la philosophie, il a passé pour invincible [...] L'individu se déciderait pour ainsi dire ou pour lui, ou pour une philosophie dogmatique positive<sup>30</sup>.

A ce titre, il n'est pas sans intérêt de rappeler le contexte polémique dans lequel le vocable « nihilisme » surgit sous la plume de Jacobi. Par un jeu d'affinités dont il est possible de se demander s'il n'est pas truqué, il reprend tout le legs accusatoire contre le scepticisme à l'époque moderne et le reconfigure. Il mobilise la mise en équivalence scepticisme=athéisme puis, par un jeu de glissement successif, présente la philosophie rationaliste comme une vaste entreprise de déréalisation et de néantisation. Aussi discutable soit-il, son usage du vocable « nihilisme » souligne combien il sert à disqualifier l'adversaire en introduisant clairement cette dimension d'évidement dont il est accusé :

Il y a dans l'arsenal de Jacobi comme une espèce d'antiphrase permanente, glissée dans la pensée philosophique, qui retourne la rigueur philosophique sur et contre elle-même. Le spinozisme, par exemple, initialement présenté par Jacobi comme l'accomplissement conséquent, exemplaire et éclatant du rationalisme, est en réalité le synonyme caché ou indicible du scepticisme, de l'athéisme, et finalement du néant ou d'une terrible opération de néantisation, que résumera bientôt l'introduction du vocable « nihilisme »<sup>31</sup>.

L'histoire de la métaphysique est, par ailleurs, marquée par la présence sourde et montante du scepticisme à l'époque moderne. Sous la forme d'un argumentaire que des penseurs n'hésiteront pas à maximaliser, à la manière de Descartes dans sa négation méthodique<sup>32</sup>. Sous la forme d'un procédé méthodologique, à travers la pratique de l'isosthénie qu'un Pascal n'hésitera pas à retourner contre les pyrrhoniens<sup>33</sup>, de la « méthode sceptique » utilisée par Kant<sup>34</sup> ou encore de l'Ephexis dont Nietzsche effectue l'éloge<sup>35</sup>. Présent de manière tenace sous la forme d'un défi sur lequel s'ouvre la modernité et avec lequel elle ne cessera d'être aux prises. Dans son *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, R. Popkin soutient que la Réforme déclenche une querelle décisive pour la

---

<sup>30</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome IV, Paris, Vrin, 1971, p. 759.

<sup>31</sup> *L'histoire cachée du nihilisme*, p.34. Elle accorde à ce titre une attention justifiée à la polémique que Jacobi entretient avec Kant. Selon elle la disqualification que le vocable signifiera contre la philosophie de Fichte infuse avec Kant. Il en usera à titre préparatoire contre Kant avec lequel il entretient un rapport complexe : « L'épisode durant lequel Jacobi s'attaque au nom de Kant prétend en capter la force avant d'en dénoncer toutes les prétendues faiblesses, est certainement le plus révélateur de l'identité de Jacobi et le plus important pour la compréhension de l'usage du vocable "nihilisme". Tourné contre Fichte (1799), "le nihilisme" est d'abord forgé contre Kant qu'il servira à attaquer de manière très violente dans la nouvelle préface que Jacobi écrit, en 1815, à son David Hume et la croyance, préface destinée à "servir d'introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur." » *L'histoire cachée du nihilisme*, p.39. Il cherche à capturer sa philosophie mais en même temps il la dénoncera en l'accusant d'évider la connaissance. Kant retirerait aux facultés « leur puissance autonome de connaissance pour les vouer chacune à une existence fantômale. » *ibid.*, p.41.

<sup>32</sup> Nous étudierons sa mise en œuvre dans le chapitre 3.

<sup>33</sup> Nous y reviendrons à plusieurs reprises au cours du chapitre 4.

<sup>34</sup> Nous l'étudierons dans le chapitre 5.

<sup>35</sup> Nous y ferons référence au cours du chapitre 6.

modernité, celle du critère correct du savoir religieux<sup>36</sup>. Décisive à un double titre : pour la diffusion de la tradition sceptique d'une part, pour la formulation des problèmes philosophiques modernes d'autre part. Popkin montre comment cette crise, d'abord religieuse va, en intégrant l'argumentaire sceptique, s'étendre à tous les domaines du savoir, comment la crise d'abord localisée dans le champ théologique, se diffuse hors de cette sphère au point que rien ne semble lui échapper. L'apport de sa démarche est double puisqu'il dégage comment la crise devient « une crise pyrrhonienne<sup>37</sup> » et en quoi les positions des uns et des autres sont tributaires de leur discussion du scepticisme. Nous retenons de son approche que la « crise pyrrhonienne », ses soubresauts et ses tentatives de dénouement peuvent être un fil conducteur pour aborder la modernité<sup>38</sup>.

Nous avançons quant à nous que la modernité s'ouvre sur un défi de type sceptique dont nous trouvons la formulation ramassée dans les *Essais* : Où est-il possible d'asseoir sa créance-confiance en matière de jugement ? A quelle instance l'accorder<sup>39</sup>? Cette question présente à l'évidence une portée

---

<sup>36</sup> Pendant des siècles, toute proposition qui se conformait à la tradition de l'Eglise, du pape et des conciles était tenue pour vraie. Luther s'en remet à une autre instance, la conscience, et définit un « nouveau critère du savoir religieux : est vrai ce que la conscience est obligée de croire en lisant l'Écriture sainte. » » comme le souligne C. Larrère dans sa présentation de *l'Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Paris, PUF, 1995, p.35. Or, pour trancher le désaccord entre Luther et la tradition romaine, il faut disposer d'un critère : « En opposant la conscience à l'autorité de l'Eglise, la réforme protestante met en cause les fondements traditionnels de la foi et oblige à trancher entre les critères ainsi multipliés. [...] Le problème ne se pose pas de justifier la validité de la norme du vrai savoir tant qu'il existe un critère incontestable. En revanche, dans le contexte d'une révolution intellectuelle, comme celle dont il est question ici, le simple fait de poser le problème risque de mener à une crise pyrrhonienne insoluble à mesure que les diverses manœuvres de Sextus Empiricus, sont explorées et comprises. Luther avait ouvert la boîte de Pandore à Leipzig : voilà qui allait avoir des conséquences d'une portée considérable, à la fois dans le domaine théologique et sur l'ensemble du territoire intellectuel de l'homme. » *ibid.*, p.36.

<sup>37</sup> « Née de disputes théologiques, la question du critère de vérité se posa bientôt au savoir naturel pour mener à la *crise pyrrhonienne* du début du XVII<sup>e</sup> siècle. » *ibid.*, Chapitre 1, La crise intellectuelle de la Réforme, p.33.

<sup>38</sup> Il ne se livre pas simplement à un repérage au sujet de la transmission et appropriation du scepticisme ancien ni à une histoire de la déchristianisation qui affecte la modernité mais il cherche à dégager l'arrière plan de la pensée moderne. Comme le souligne F. Brahami dans un article intitulé « L'articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans *l'Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, de Richard H. Popkin » : « [...] ce travail montre que les penseurs sceptiques, bien que tenus pour des *minores*, furent, par leur nombre et par la puissance du défi qu'ils jetèrent sur la scène culturelle, très importants. Bien mieux, la façon dont Popkin présente le scepticisme moderne montre qu'il tend à en faire le principe et le moteur de la pensée moderne en général, parce que selon lui le scepticisme a constitué le défi majeur qu'eurent à relever les philosophes tant aristotéliens que cartésiens, en échouant à chaque fois. Dès lors, pour Popkin, le scepticisme ne peut plus être tenu pour une composante parmi d'autres de l'Age classique, mais constitue la tradition de pensée dans laquelle et à partir de laquelle la modernité se constitue comme telle. » *Revue de synthèse*, 4<sup>e</sup>S. n<sup>os</sup> 2-3, avr.-sept. 1998, p.295.

<sup>39</sup> Nous ne disons pas que Montaigne crée ce problème, mais il le mène à la formulation, autrement dit il énonce ce avec quoi la pensée est aux prises à l'époque moderne.

« Ce que je tiens aujourd'hui, et ce que je crois, je le tiens, et le crois de toute ma croyance ; tous mes outils et tous mes ressorts empoignent cette opinion, et m'en répondent, sur tout ce qu'ils peuvent : je ne saurais embrasser aucune vérité ni conserver avec plus d'assurance, que je fais cette-ci. J'y suis tout entier ; j'y suis vraiment : mais ne m'est-il pas advenu non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mêmes instruments, en cette même condition, que depuis j'ai jugé fausse ? Au moins faut-il devenir sage à ses propres dépens. Si je me suis trouvé souvent trahi sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fausse, et ma balance inégale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux

gnoséologique et c'est de ce point de vue que les stratégies anti-sceptiques sont d'ordinaire mises en œuvre. Mais elle ne s'y réduit pas. En effet, dès que l'instance en fonction de laquelle tout était passé au crible, mesuré et accrédité n'est plus reconduite sans examen ou dès que surgissent plusieurs instances revendiquant une telle compétence, suite en particulier au schisme chrétien, alors la question se pose, de manière générale, de savoir si et à quoi il faut accorder sa créance-confiance<sup>40</sup>. C'est autour de cette question, dont la pensée montainienne assure la formulation, que se sont organisés les débats philosophiques modernes. La pensée moderne est aux prises avec une interrogation sceptique. La question matricielle de la modernité est bien de type sceptique.

Dans une telle configuration, l'avènement historique du nihilisme prend un relief singulier. Avec la mort de Dieu, la perte de toute assise semble définitivement consacrée. Or, elle peut être interprétée, dans une version maximalisée, comme une ultime forme de scepticisme, assurant son triomphe définitif sur le dogmatisme, ou dans une version plus modérée, comme une retombée du défi sceptique avec lequel la modernité fut aux prises. Ainsi, la mise en équivalence scepticisme=nihilisme ne peut être tenue pour mineure sous prétexte qu'elle ne relèverait que d'une querelle sémantique et n'engagerait qu'une rectification conceptuelle, à la marge. Elle mérite d'être passée au crible de l'histoire de la métaphysique et de la prise de pouvoir des mouvements totalitaires car elle contribue à brouiller non seulement la compréhension du mouvement de fond de la modernité mais aussi de ce qui entretient la dynamique de la pensée.

Même si le combat contre le nihilisme prit la tournure d'une opposition au scepticisme dès l'Antiquité, même si le défi que la modernité dut assumer fut bien de type sceptique enfin, si la fin de la modernité se trouve bien scellée avec la thématique de la mort de Dieu, rien n'assure qu'il n'y a pas eu méprise sur l'adversaire et que ce combat n'a pas, contre toute attente, concouru à l'avènement de ce qui devait être repoussé. La tradition de l'exclusion du scepticisme opère, en effet, sur fond d'un double jeu d'assimilation : de la métaphysique au dogmatisme et du nihilisme au scepticisme. Comme ce double jeu infiltre l'approche même des relations entre métaphysique et nihilisme, le clivage dogmatisme /scepticisme serait censé recouper le clivage métaphysique/nihilisme. Ces identifications ont soutenu le combat contre le nihilisme et la lecture de sa relation à la métaphysique, mais rien ne nous autorise à les tenir pour légitimes et opératoires. La métaphysique est-elle identifiable au dogmatisme ? Le scepticisme pensant est-il véritablement un mode de penser nihiliste ?

Tant qu'un flottement persiste à ce niveau, il s'avère bien délicat de porter un diagnostic sur la crise subie par la modernité, *a fortiori*, d'avancer des propositions susceptibles de ménager une sortie de crise. Dans cette optique, nous ne cherchons ni à renverser une approche du nihilisme où domine la disqualification, ni à réhabiliter un mode de pensée ou une pratique sceptique mais nous refusons de reconduire leur assimilation sans examen, tant elle est adossée à une axiologie et assortie d'un fort correctif moral dont rien ne légitime la diffusion. En conséquence, sans durcir d'entrée de jeu la distinction entre scepticisme et nihilisme, nous nous proposons de montrer que l'assimilation n'a de sens et n'est au bout du compte

---

autres ? N'est-ce pas sottise, de me laisser tant de fois piper à un guide ? » *Essais*, Livre II, chap. XII, Paris, La pochothèque, 2001, p.874.

<sup>40</sup> La concurrence entre les confessions religieuses, la concurrence entre science et religion mais aussi entre pouvoir politique et autorité religieuse entrent en ligne de compte.

opérateur que si les formes anciennes et modernes prises par le scepticisme constituent autant de précédents nihilistes et si, inversement, la crise qui scelle la fin de la modernité tant d'un point de vue métaphysique que politique est interprétable en régime sceptique. Nous procéderons à cet effet en trois temps.

Dans un premier moment, nous tenterons de clarifier *la relation* entre dogmatisme et scepticisme. Dans cette optique, nous accorderons notre attention à des typologies philosophiques dans lesquelles ils sont traditionnellement répertoriés. Elles livrent une disposition des philosophies qui fait apparaître un clivage voire une opposition incompressible entre dogmatisme et scepticisme qui structure l'histoire de la métaphysique. Existe-t-il un dualisme irréductible entre dogmatisme et scepticisme ou bien une forme de connivence est-elle à l'œuvre, à travers leurs tensions mêmes ? Une variation sur le scepticisme, de ses commencements grecs jusqu'à ses usages et appropriations modernes, nous permettra d'établir leurs points d'apparement sans minimiser leurs divergences. Si le scepticisme n'est identifiable à un penser nihiliste qu'au prix d'une décision discutabile voire tendancieuse et si la métaphysique n'est, à son tour, réductible à un dogmatisme qu'au prix d'une sévère amputation, alors la question est aussitôt relancée de savoir en quoi consiste un penser nihiliste et ce que signifie l'avènement historique du nihilisme au regard de la métaphysique.

En défendant la cause de Dieu dans le cadre de la métaphysique, la raison s'emploie à relever le défi sceptique moderne et à empêcher qu'il ne débouche sur un nihilisme. « Le Dieu véracé » a joué le rôle d'une véritable forteresse dans cette entreprise, comme la métaphysique cartésienne en livre la leçon exemplaire. Toutefois, comment, indépendamment de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu acquise grâce à la raison, être assuré que ce que la raison dicte a un fondement de vérité ? Le cercle Dieu/raison présent dans le raisonnement cartésien indique combien le découplage entre la recherche de la vérité et la question de Dieu créerait un précédent redoutable. Se dégager de ce cercle présente le risque de céder au nihilisme, le reconduire celui de céder au dogmatisme.

Nous étudierons, dans un deuxième moment, deux itinéraires philosophiques qui tentent de s'extraire du cercle Dieu-raison : le tribunal de la raison kantien et l'examen nietzschéen de la véracité. Leur critique de la métaphysique nous aidera à clarifier comment la métaphysique a pu devenir le terrain d'une crise dont l'avènement du nihilisme marquera le point d'orgue. Dans le droit fil de ces actes philosophiques, nous espérons comprendre en quoi le nihilisme constitua non seulement une épreuve *pour* la métaphysique mais une mise à l'épreuve *de* la métaphysique. En effet, le nihilisme produit-il, à la manière d'une cause efficiente, la fin de la métaphysique ou bien peut-il être une ultime retombée de la manière selon laquelle elle s'est employée à relever le défi sceptique moderne, cherchant, par là, à enrayer le déploiement du nihilisme ? Si tel est le cas, il faudra dégager comment la métaphysique a pu contribuer à l'avènement de ce dont elle était censée se garder plus que tout. Ainsi, le nihilisme résulte-t-il d'une intensification du scepticisme, d'un hyper-scepticisme en quelque sorte ou bien, tout au contraire, d'un raidissement de la pensée, oublieuse du scepticisme et de sa tension interne ?

Dans un troisième et dernier moment, nous nous intéresserons à la mise en place d'Etats totalitaires, tant il est admis qu'avec eux, le nihilisme s'impose comme un processus auquel, de proche en proche, aucun pan de la réalité n'a réussi à échapper. Ce qui se noue en politique n'est-il que la répétition de ce qui s'est d'abord joué dans le champ métaphysique ? Quand l'anéantissement de tout monde commun devient le trait dominant d'une politique, il semble requis d'avancer



l'hypothèse qu'une « politique nihiliste » devient une réelle possibilité. Comment cela a-t-il été possible et dans quelle mesure est-ce pensable ? Si une négation destructrice *du* politique est encore une modalité de la politique, il importe alors de dégager ce que marque cette crise inédite de la politique. Crise du sens est-il convenu d'admettre, mais que convient-il d'entendre par là et dans quelle mesure un dénouement est-il envisageable ?

Au terme de notre itinéraire, la question se posera de savoir s'il est possible de se relever de l'expérimentation d'une politique nihiliste. La vieille alternative métaphysique dogmatisme/scepticisme ne semble plus d'aucun secours. Un double effort de dégagement serait nécessaire. S'ébauchera alors une discussion sur le statut du scepticisme dans un « au-delà du nihilisme ». Faut-il s'en détourner en raison de la compromission avec la barbarie dont il garde l'empreinte ? Ou bien la réintroduction du scepticisme, tant sur le terrain philosophique que pratique, peut-elle contribuer, sans nous le promettre, à une sortie de crise (là où sa stigmatisation a pu concourir, pour une part, à l'avènement du nihilisme) ? En présentant le scepticisme sous des traits nihilistes, la pensée se serait ainsi amputée de ce qui en préserve la dynamique par l'espace de jeu maintenu avec son objet.



## Première partie

# EXAMEN DU RAPPORT ENTRE DOGMATISME ET SCEPTICISME





## Introduction

L'expérience de la vie semble attester l'existence d'un lien entre un dogmatisme spontané de l'esprit et son renversement en scepticisme. La plupart des hommes ont tendance à tenir pour bonnes les positions qu'ils adoptent. En dépit du flottement dans lequel ils se trouvent sur les raisons d'une telle confiance, elles les orientent, tant dans leur jugement que dans leur conduite. Ils disposent d'une mise en forme et en sens du monde, préférant sans doute cela à un état d'indécision qu'ils redoutent et fuient tant il révèle leur dénuement. Une telle tendance ne manifeste-t-elle pas un mode de pensée dogmatique ? Hume décrit ce dogmatisme spontané et mentionne le parti pris unilatéral dans lequel les hommes s'enferment sous le double jeu de l'imagination et du désir :

Les hommes, pour la plupart, sont naturellement portés à être affirmatifs et dogmatiques dans leurs opinions ; comme ils voient les objets d'un seul côté et qu'ils n'ont aucune idée des arguments qui servent de contrepoids, ils se jettent précipitamment dans les principes vers lesquels ils penchent, et ils n'ont aucune indulgence pour ceux qui entretiennent des sentiments opposés<sup>41</sup>.

Par ignorance mais aussi par négligence et haute estime d'eux-mêmes, les hommes tranchent de manière arbitraire, sans prendre en vue la pluralité des possibles. A ce titre, la position adoptée est bien un dogme au sens de ce qui paraît bon et constitue un décret ou un arrêt pris à la faveur d'une apparence. Si une disposition au questionnement est bien inhérente à la vie de l'esprit, elle se mue d'ordinaire en l'adoption confiante d'opinions unilatérales.

Toutefois, les aléas des événements, les affects éprouvés et les opinions tour à tour admises mettent aux prises avec la contradiction. Le désaccord récurrent entre ce qui était attendu et ce qui arrive, l'opposition des affects, entre autres l'espoir et la crainte, occasionnent troubles et instabilité de sorte que la confiance relative en ce qui était tenu pour bon est entamée et vacille. Subissant leurs doutes comme un tourment, les hommes basculent ainsi d'une confiance présomptueuse et précipitée à une défiance tout aussi excessive. De telles épreuves modifieront, réorienteront ou révéleront le destin d'un individu. La littérature a su prendre en vue ce rapport entre le dogmatisme spontané et son renversement en scepticisme. Des figures littéraires ont pu incarner un tel basculement.

Ainsi en est-il, selon nous, du personnage éponyme du roman de Gontcharov, *Oblomov*. A travers l'exaltation de sa passion naissante pour Olga, nous mesurons combien Oblomov croit à sa relation et tient pour vrai qu'avec une telle épouse, il pourra mener une vie sans trouble, dans l'ancien domaine familial d'Oblomovka. Comment comprendre alors son renoncement à ce mariage, son retrait hors de l'agitation humaine et sa mort dans des conditions misérables ? Une goutte d'amertume a suffi à empoisonner son bonheur. Jetant un regard rétrospectif sur sa vie, il fut saisi par l'abîme existant entre cet amour et le type d'homme qu'il était devenu<sup>42</sup>. Dès qu'il pensa que l'amour d'Olga ne pouvait être qu'une erreur, étant

---

<sup>41</sup> *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, G-F, 1983, p. 243.

<sup>32</sup> « Le poison agit fort et vite. Il parcourut en pensées toute sa vie : pour la centième fois le repentir et le regret tardif du passé lui serra le cœur. Il s'imagina ce qu'il serait maintenant s'il avait avancé avec vigueur, combien sa vie aurait été plus remplie s'il avait été actif, enfin il se demanda ce qu'il était maintenant, comment Olga avait pu et pouvait l'aimer et pourquoi. » *Oblomov*, Paris, Le livre de poche, 1988, p. 341.

donné qu'il était devenu un être sans vie ni activité, cette image a opéré comme un poison dont il subit les tourments, jusqu'à l'écriture de la lettre de rupture et même au-delà<sup>43</sup>. Son renoncement à ce mariage indique, sans nul doute, sa faiblesse mais aussi un certain atavisme. Elle révèle, en tout cas, dans quelle mesure il était un terrain propice à un tel revirement. Oblomov désire être heureux, mais sa relation avec Olga est au-delà de ses forces. Bien que sa lettre de rupture manifeste sa lucidité et sa générosité envers elle<sup>44</sup>, elle nous livre finalement ce qui préside à l'impossibilité de ce mariage :

[...] moi, je dois désormais retrouver ce calme, ennuyeux, et ensommeillé, mais bien connu de moi, car je ne saurais plus naviguer dans la tempête<sup>45</sup>.

Oblomov se retire peu à peu du monde non par aigreur, ressentiment à l'égard du temps ou sentiment de la vanité de toute chose mais plutôt parce qu'il attache une valeur suprême à l'absence de trouble à laquelle il sacrifie tout. Toute sa vie, il ne cessera d'écarter et de fuir ce qui menace sa tranquillité : déménager, sortir, voyager, se marier. Serait-ce son éducation<sup>46</sup> qui lui aurait rendu tout cela insupportable ? « [...] le conte s'étant mêlé à sa vie, inconsciemment il déplore que le conte ne soit pas la vie et la vie un conte.<sup>47</sup> »

Gontcharov a été soupçonné de dépeindre un type d'homme nihiliste à l'instar de ses contemporains russes ou français<sup>48</sup>. Or, son roman ne propose ni une exploration de la dimension psychologique du nihilisme comme *Madame Bovary* ni une exploration de sa dimension morale et de ses retombées politiques comme *Pères et fils*. Oblomov renonce, il est vrai, à ce dont il espérait tout. Sa vie s'étiolle petit à petit mais au lieu d'en pâtir, il s'en satisfait car, à la différence d'Emma, il

---

<sup>43</sup> « N'était-ce pas une erreur ? Cette idée lui traversa l'esprit, comme un éclair qui le frappa en plein cœur et le brisa. Il gémit. "Une erreur ! Oui... Voilà ce que c'est !" murmura sa conscience. "Je vous aime, je vous aime, je vous aime", retentit soudain dans sa mémoire, mais à peine son cœur commença-t-il à se réchauffer qu'il se glaça de nouveau. Ce "Je vous aime" d'Olga, prononcé à trois reprises, qu'était-ce ? Une interprétation erronée, un chuchotement malicieux d'un cœur encore oisif ; ce n'était pas de l'amour, mais un pressentiment de l'amour. » *ibid.*, p. 341-342.

<sup>44</sup> « J'aurais dû dès le début vous dire sévèrement : "Vous vous êtes trompés, celui que vous avez attendu, celui dont vous avez rêvé n'est pas devant vous, attendez, il viendra, et vous vous réveillerez, dépitée et honteuse de vous être trompée, mais ce dépit et cette honte me feront mal", voilà ce que j'aurais dû vous dire si mon esprit était plus perspicace et mon âme plus vigoureuse, si enfin j'avais été plus sincère ... » *ibid.*, p. 345

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.347.

<sup>46</sup> Gontcharov raconte comment la nourrice d'Oblomov, à moins que ce ne soit la légende, « [...] évite soigneusement dans son récit toute réalité, au point que celui dont l'imagination s'imprègne de ces histoires, en demeure esclave jusqu'à la fin de ses jours. » *ibid.*, p.163.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>48</sup> Gontcharov se défend d'une telle accusation et selon Jean Catteau, préfacier d'*Oblomov*, il combattra énergiquement le nihilisme dans un autre roman intitulé *Le ravin*. Il est à noter par ailleurs que ceux qui se présentent comme des nihilistes n'ont de cesse de dénoncer « l'oblomoverie » de leurs contemporains. « S'attaquant à ce mal russe, Dobrolioubov fait de l'oblomoverie une catégorie visant à rendre intelligible un comportement social lié à une époque et à un régime politique déterminé. L'oblomoverie c'est la fainéantise propre à une classe sociale, une aboulie collective. Lénine usera de ce terme, qui, dorénavant, appartient à la langue russe pour flétrir les épigones du populisme, les mencheviks, les libéraux que même le grand souffle de la révolution n'avait pu faire disparaître. A partir du personnage d'Oblomov, Dorolioubov avait étendu l'oblomoverie à toutes les belles âmes plus fécondes en discours qu'en actes, diagnostiquant des symptômes d'oblomoverie chez les héros romantiques chers au cœur des Russes, pour ne citer que l'Eugène Onéguine (dans le poème du même nom) de Pouchkine et le Petchorine (*Un Héros de notre temps*) de Lermontov. » W. Bannour, *Les nihilistes russes*, préface, p. 9.

aspire à vivre sans attente. Se retirer du jeu du monde pour ne pas subir de tracasseries, repousser loin de soi toute attente d'événement pour ne pas être la proie de l'agitation. L'expérience d'un temps qui passe sans que rien ne se passe, vidé de tout affairément, ne sera pas repoussée car tenue pour ennuyeuse mais, au contraire, recherchée et jugée enviable. De plus, à la différence du type d'homme que campe Bazarov, Oblomov ne s'inscrit dans aucun combat, ne revendique aucune opposition à la morale, tant une telle initiative serait susceptible de le troubler. Il croit encore à la valeur de la tranquillité.

Ainsi, Gontcharov ne livre pas un portrait de l'homme nihiliste à la manière de ses contemporains mais il narre comment, insensiblement, un basculement s'opère de la confiance spontanée à la défiance. Le lien entre le dogmatisme spontané de l'esprit et son retournement en scepticisme est particulièrement saillant ici. Il resterait à déterminer si l'attachement oblomovien à la tranquillité n'est pas le symptôme d'une vie décadente, témoignage d'une vie en laquelle la vitalité s'amenuise, se réduit comme peau de chagrin par asthénie de la volonté<sup>49</sup>. Nous relevons une proximité polémique avec le type nihiliste présent dans la littérature du dix-neuvième siècle mais, aussi bien, les conditions d'une possible différenciation. Il importe désormais d'examiner si le lien aperçu entre dogmatisme et scepticisme dans leur mode spontané perdure lorsque l'un et l'autre se présentent comme des positions principielles.

Le dogmatisme métaphysique n'est pas réductible à l'adoption arbitraire d'une opinion mais il consiste en une triple confiance : dans l'être, dans le *logos* et dans la connaissance. Il se tient dans l'assurance selon laquelle l'être est dicible et connaissable par le *logos*<sup>50</sup>. Le scepticisme pensant, quant à lui, ne saurait être rabattu sur l'épreuve de troubles de nature psychologique ou même identifié à une posture du renoncement. Victor Brochard souligne combien le scepticisme pensant se distingue de ce scepticisme « [...] qui nie toute vérité, en vertu de la disposition de l'esprit humain à aller toujours d'un extrême à l'autre comme un pendule qui ne

---

<sup>49</sup> Il est vrai qu'une étrange proximité apparaît avec la présentation du type nihiliste proposée par Nietzsche : « Un nihiliste est un homme qui juge que le monde, tel qu'il est, ne devrait pas exister, et que le monde, tel qu'il devrait être, n'existe pas. » *La volonté de puissance*, T.II, § 6, Gallimard, Coll. « Tel », 1995, p.11.

<sup>50</sup> « Dogme » est emprunté au latin *dogma* « doctrine, thèse » spécialement en latin chrétien, lui-même emprunté au grec « *dogma* » signifiant « ce qui paraît bon » (avec une idée de convenance, de conformité, d'adaptation), d'où « opinion » et en particulier « doctrine philosophique, décision, décret, arrêt. »

« Dogmatique » est emprunté au latin *dogmaticus*, transcription du dérivé grec tardif, forgé à partir du grec *dogmatikós* qui signifie, premièrement, « qui concerne l'exposition d'une doctrine », et deuxièmement « qui se fonde sur des principes ».

« Dogmatiser » est emprunté, dès le Moyen Age, au latin ecclésiastique *dogmatizare*, dérivé de *dogma*. *Dogmatizo* signifie 1/soutenir une opinion d'où en général juger, décider, déclarer ; 2/enseigner comme une doctrine ; 3/décréter ou soumettre à un décret.

Il importe de prendre la mesure de l'axiologie et des connotations péjoratives dont l'usage de ces vocables a été affublé au cours de l'histoire, en particulier dès le XVII<sup>e</sup> siècle au sens où est dogmatique « ce qui est affirmé avec autorité ». Kant ressaisira ces infléchissements en distinguant un simple procédé d'exposition dogmatique du dogmatisme lui-même.

« La Critique n'est pas opposée à un procédé dogmatique de la raison dans sa connaissance pure en tant que science [...] mais elle est opposée au dogmatisme, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant avec une connaissance pure (la connaissance philosophique) tirée de concepts d'après des principes tels que ceux dont la raison fait usage depuis longtemps sans se demander comment ni de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme est donc la marche dogmatique que suit la raison pure sans avoir fait *une critique préalable de son propre pouvoir*. » *Critique de la raison pure, Préface de la seconde édition*, Paris, PUF, « Quadrige », 1986, p. 26.



trouve pas du premier coup son point d'équilibre<sup>51</sup>. » Le vocable « scepticisme » n'existe pas en grec ancien, même s'il combine une racine et un suffixe grec. Il est forgé à partir du terme grec *skeptomai* qui signifie d'abord « regarder attentivement, considérer, observer » puis au sens figuré « examiner, méditer, réfléchir » et enfin « se préoccuper de, avoir souci de ». Ce vocable est présent dans le lexique bien avant que des philosophes aient été désignés, ou se désignent eux-mêmes, comme sceptiques :

Il existe bien un groupe de penseurs qui se sont appelés eux-mêmes *skeptikoi*, entre autres appellations ; mais lorsqu'ils voulaient désigner leur école (une école où on n'enseignait rien), ils utilisaient le mot de *skepsis*, dont la terminaison évoque une activité, et non une doctrine. Le sceptique ne professe pas un système, le scepticisme, il pratique une activité, la *skepsis*<sup>52</sup>.

Aux yeux des philosophies établies en écoles, le scepticisme, tel qu'il s'est historiquement diffusé dès le quatrième siècle avant Jésus-Christ, se présente comme un défi, porteur d'une mise à l'épreuve. Qu'est-ce qui nous assure que l'être est connaissable et dicible par le *logos* ? Telle est la question qui émerge avec le scepticisme. Or elle sonne, du point de vue des dogmatiques, non pas comme une suspension mais comme une suppression de leur présupposé fondamental, justifiant la marginalisation ou l'éviction hors du philosophique<sup>53</sup>. En première approche, aucun caractère commun ne peut décidément être trouvé entre le dogmatisme et le scepticisme dans la mesure où le second procède, au moins, à la suspension de l'assurance du premier, assurance selon laquelle l'être est connaissable et dicible. Les dogmatiques et les sceptiques s'accorderaient alors simplement pour récuser toute forme d'appareillage. Ils n'ont, d'ailleurs, eu de cesse d'afficher leur différence et leur nécessaire séparation.

Avec l'émergence du scepticisme, la menace nihiliste prend véritablement corps. Ainsi seraient justifiées toutes les accusations dont le scepticisme est l'objet. D'Épictète<sup>54</sup> à Aristoclès jusqu'à des contemporains comme Henri Hude, l'éviction s'opère sur fond d'un présupposé fondamental adossé à une axiologie : il ne se peut d'être sceptique et philosophe. Les sceptiques, quant à eux, font preuve d'une extrême vigilance pour ne pas discourir et penser à la manière dogmatique, *a fortiori* lorsqu'ils présentent leur propre recherche. Tout penseur sceptique rencontre des difficultés pour nommer la disposition sceptique, sous peine d'opérer un usage assertorique du langage, usage dont il se défend pourtant, car il tomberait

---

<sup>51</sup> *Les sceptiques grecs*, Paris, Le Livre de poche, 2002, p.16.

<sup>52</sup> *Le savoir grec*, article « Scepticisme », Paris, Flammarion, 1996, p.1001.

La *skepsis* désigne : 1/La perception par la vue d'où l'observation, la surveillance ; 2/au sens figuré : l'examen ou la réflexion avec une indication de minutie et de soin pris à sa réalisation.

<sup>53</sup> Cf. introduction générale.

<sup>54</sup> Le scepticisme se réfute lui-même : « Même ceux qui parlent contre la vérité sont obligés d'user de propositions véritables et évidentes. Peut-être peut-on tirer de là la meilleure preuve de l'existence de l'évidence : que son contradicteur se trouve forcé de se servir d'elle. [...] Quelle est la différence entre ces Sceptiques et qui donc ? ceux qui se disent Académiciens : " Hommes, disent ceux-ci, donnez votre assentiment à cette proposition que nul ne donne son assentiment ; croyez-nous, personne ne croit à rien." » *Entretiens II, XX* dans *Les Stoïciens*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, p. 937.

L'aveuglement aux conséquences de leurs principes est aussi pointé mais la nécessité de l'action en est le démenti le plus cinglant. L'alternative est radicale : il faut ne plus être sceptique ou se pendre : « Si je me mettais d'accord avec trois ou quatre camarades, je le briserais et je le forcerais à se pendre ou à changer. » *ibid.*, p. 940.

ainsi sous le coup d'une auto-contradiction<sup>55</sup>. C'est pourquoi, dès l'ouverture des *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus indique qu'il va relater sur le mode de la chronique et décrire plutôt qu'asserter et prescrire :

De rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment<sup>56</sup>.

Le penseur sceptique cherche à adopter un mode d'exposition et d'écriture censé déjouer les pièges du langage présents dans son usage commun et/ou philosophique, initiant un style philosophique intégrant par avance la variabilité des perspectives et l'incomplétude. Une telle annonce rompt avec la belle assurance des philosophies constituées en écoles puisqu'il s'agit d'apprendre à parler et à penser sans dogmatiser. Cultivée par les uns comme par les autres, la différenciation entre les dogmatiques et les sceptiques ne prouve cependant pas qu'ils n'entretiennent aucune relation. Leur effort mutuel pour se distinguer les uns des autres n'en est-il pas déjà un aspect ?

Dogmatisme et scepticisme sont, de fait, traditionnellement associés au sein de typologies philosophiques. Ce ne sont pas deux figures absolument indépendantes, subissant des variations historiques de manière endogène, mais elles sont co-présentes et interagissent dans le cadre de typologies bipartites voire tripartites. Le clivage dogmatisme/scepticisme peut bien être interprété comme celui du philosophique et du non-philosophique en mode dogmatique, mais dogmatisme et scepticisme n'en demeurent pas moins relatifs l'un à l'autre. Que ces typologies soient postérieures à l'avènement d'une voie sceptique ne signifie d'ailleurs pas qu'avant le quatrième siècle, aucune philosophie n'ait présenté un caractère dogmatique. De la même manière, cela ne veut pas dire que des précédents sceptiques ne pourraient être repérés.

Une typologie philosophique est censée répertorier et classer la pluralité des philosophies mais elle permet aussi de les stabiliser, de fixer leur identité et leur différence. Ce procédé est utilisé par des pyrrhoniens, comme Sextus Empiricus, mais il est aussi adopté par Augustin ou encore par Montaigne et Pascal puis repris par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Le critère retenu pour opérer la distribution n'est toutefois pas homogène selon les auteurs puisqu'il peut être de nature morale ou gnoséologique en fonction de la question tenue pour prééminente, à savoir celle du souverain bien ou celle de la recherche de la vérité.

---

<sup>55</sup> Montaigne relève cette difficulté : « Je vois les philosophes pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception du monde en aucune manière de parler : car il leur faudrait un nouveau langage. Le nôtre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies. De façon que quand ils disent, je doute, on les tient incontinent à la gorge, pour leur faire avouer qu'au moins assurent et savent-ils cela, qu'ils doutent. » *Essais*, livre XII, p. 821.

<sup>56</sup> Dans ce passage sur lequel s'ouvrent les *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus distingue deux actes de langage, le premier est dogmatique (*diabebaioumai*, affirmer fortement, affirmer énergiquement) et le second est sceptique (*appagello*, apporter une réponse, annoncer). Cette double entente est indissociable du style philosophique sceptique. Elle est particulièrement importante dans la mesure où les *Esquisses pyrrhoniennes* se placent sous cette clause d'auto-relativisation. Barbara Cassin souligne à juste titre l'importance de cet *hapax* chez Sextus Empiricus dans la mesure où il est une modalité d'énonciation de l'œuvre en son entier. Dans un article intitulé « L'histoire chez Sextus Empiricus », elle fait apparaître les difficultés que le lecteur rencontre pour articuler cet usage favorable et la critique radicale dont l'histoire est l'objet. *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990, p.123-138.

La convocation et la disposition des philosophies retenues en sont tributaires. Aussi, nous ne passerons pas en revue toutes les typologies philosophiques admises, mais nous nous inscrirons dans des configurations où des philosophies dites dogmatiques et sceptiques sont inventoriées puisque nous cherchons à élucider leur relation.

Dans l'ouverture des *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus opère une variation selon un critère gnoséologique. Les philosophies sont répertoriées en fonction des résultats obtenus dans la recherche de la vérité :

En ce qui concerne les objets de recherche philosophique eux aussi, certains ont déclaré qu'ils avaient découvert le vrai, d'autres ont nié qu'il puisse être saisi, d'autres cherchent encore.

En réalité, ce sont les interprétations données par les différents philosophes à propos des résultats obtenus dans la recherche de la vérité qui justifient l'inventaire :

Ainsi pensent l'avoir trouvé ceux qu'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote et d'Épicure, les stoïciens et quelques autres ; ont soutenu qu'il concerne les choses insaisissables les partisans de Clitomaque et de Carnéade et les autres académiciens ; continuent de chercher les sceptiques<sup>57</sup>.

La tripartition sextusienne « dogmatisme, académisme, pyrrhonisme » décline les trois versions du traitement d'une même question : « Peut-on découvrir la vérité ? ». Elle rassemble les options majeures en matière de théorie de la connaissance. Pour les uns, il est non seulement probable mais assuré que la vérité puisse être découverte puisqu'ils estiment y être parvenus. Pour les autres, l'insuccès de leur quête les dispose à soutenir que la vérité se dérobe toujours à leurs prises. Enfin, il y a ceux qui persévèrent dans la recherche, sans se prononcer sur le caractère définitivement impossible ou possible de sa découverte. Le clivage dogmatique/sceptique coïnciderait avec la bipartition dogmatique/pyrrhonien si l'appellation « sceptique » est réservée à la seule voie pyrrhonienne<sup>58</sup> ou bien avec la tripartition dogmatique/académique/pyrrhonien, si une double tradition sceptique est admise et fondue dans l'appellation « sceptique »<sup>59</sup>.

Montaigne s'inscrit complètement dans le sillage de Sextus Empiricus en reprenant à son compte le critère gnoséologique et la distribution tripartite :

Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce point, ou qu'il dit, qu'il l'a trouvée, ou qu'elle ne se peut trouver, ou qu'il en est encore en quête. Toute la philosophie est départie en ces trois genres. Son dessein est de chercher la vérité, la science, et la certitude<sup>60</sup>.

L'ensemble des philosophies se répartit selon ces trois genres :

Les Péripatéticiens, Epicuriens, Stoïciens et autres, ont pensé l'avoir trouvée. Ceux-ci ont établi les sciences, que nous avons, et les ont traitées, comme notices certaines. Clitomachus, Carneades et les Académiciens, ont désespéré de leur quête ; et jugé que la vérité ne se pouvait concevoir par nos moyens. La fin de ceux-ci, c'est la faiblesse et humaine ignorance. Ce parti a eu la

---

<sup>57</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, I, [2] et [3].

<sup>58</sup> L'appellation « sceptique » est appliquée par Sextus Empiricus, de manière stricte, aux pyrrhoniens, distingués des Académiciens.

<sup>59</sup> Nous ne nous prononçons pas, dès à présent, sur la question de la double tradition sceptique ni sur celle de la vraie tradition sceptique. Ce problème sera abordé plus précisément au cours du chapitre 2.

<sup>60</sup> *Essais*, Livre II, chap. XII, p. 782

plus grande suite et les sectateurs les plus nobles. Pyrrhon et autres sceptiques ou Epéichistes [...] disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité ; [...] <sup>61</sup>.

Dans les deux cas, il appert que la bipartition dogmatique/sceptique est solidaire d'une approche gnoséologique du questionnement philosophique. La légitimité d'une reconduction de la tripartition « dogmatique, académique, pyrrhonien » sous une bipartition du type « dogmatique, sceptique » ne peut être discutée dès à présent. Nous relevons simplement que cette typologie se présente comme une constante de la tradition sceptique et plus généralement, de toute philosophie admettant une inhérence du scepticisme dans la pensée philosophique, ce qui ne saurait nous surprendre si le dogmatisme se marque à l'éviction du scepticisme hors de la philosophie ou, tout du moins, à un positionnement à ses marges. De telles classifications ne laissent pourtant rien filtrer sur la nature de la relation entre dogmatisme et scepticisme puisque les philosophies sont simplement juxtaposées.

Dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, Pascal reprend, semble-t-il, la typologie susdite. Comme Sextus ou Montaigne en leur temps, il adopterait la position d'arbitre, traditionnellement dévolue au penseur sceptique depuis Pyrrhon, comme Timon nous l'indiquait dans les *Silles* <sup>62</sup>. Or, même s'il opère sur fond d'un tel héritage, il ne se contente pas de s'inscrire dans son sillage puisqu'il donne une lecture dualiste de cette typologie. La relation entre les philosophies dogmatiques et sceptiques se spécifie par antonomase dans l'opposition entre le stoïcien Epictète et le pyrrhonien Montaigne présentés comme « [...] les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde [...] » <sup>63</sup> Pascal expose les termes d'un clivage rationnellement déterminé dont une constante anthropologique constitue le pivot ou l'ancrage : le désir de bonheur et de vérité. Comment une telle attente peut-elle être mise en œuvre et à quoi aboutit-elle, hors la foi et la grâce divine, autrement dit sous la seule conduite de la raison ?

Deux raisonnements sont envisageables :

[...] on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir : ou qu'il y a un Dieu, et lors il y place son souverain bien ; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable <sup>64</sup>.

La question du souverain bien appelle un critère moral alors que la recherche de la vérité appelle un critère gnoséologique. Dans la première hypothèse, la distribution augustinienne serait susceptible d'être mobilisée par Pascal <sup>65</sup>. Dans le

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> « O vieillard, ô Pyrrhon, comment et d'où as-tu trouvé moyen de te dépouiller  
De la servitude des opinions et de la vanité d'esprit des sophistes ?  
Comment et d'où as-tu dénoué les liens de toute tromperie et de toute persuasion ?  
Tu ne t'es pas soucié de chercher à savoir quels sont les vents

Qui dominant la Grèce, d'où vient chaque chose, et vers quoi elle va. »  
Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 65, Le livre de poche, 1999,

p.1102.

<sup>63</sup> Le terme secte est emprunté au latin *secta* « manière de vivre », « ligne de conduite politique » ou « école philosophique » et il dérive de *sequi* : suivre. Au dix-septième siècle, il désigne une école au sens d'un « groupe de personnes qui professent la même doctrine ».

<sup>64</sup> *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 296.

<sup>65</sup> Selon V. Carraud, « [...] c'est la lettre à Dioscore qui constitue le véritable fil conducteur de la pensée pascalienne du conflit des philosophies. » *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p.174. Dans cette lettre, Augustin opère une distribution selon un critère moral, relativement à la question du souverain bien, proposant une tripartition entre épicurisme, stoïcisme et platonisme. Où

second cas, celle véhiculée par Montaigne. Or, si l'axe est bien la question du souverain bien et conséquemment du bonheur, la distribution reprise n'est pas celle d'Augustin mais celle des pyrrhoniens via Montaigne, considéré par Pascal comme *le* représentant du pyrrhonisme. Comme sa classification des philosophies s'opère en fonction de ce que la raison *peut* atteindre, par ses propres forces, tout en statuant sur le souverain bien, ne faut-il pas avancer que Pascal croise la typologie d'héritage pyrrhonien avec le critère moral augustinien, reconfigurant ce double héritage ? L'exposé des raisonnements des uns et des autres fera apparaître leur irréductible contrariété. L'argument pyrrhonien de la contradiction entre les philosophies dogmatiques sera ainsi appliqué par Pascal au pyrrhonisme lui-même, procédant à un retournement dont il est familier. S'il existe une tension et une contradiction, elle n'est pas *entre* les dogmatiques (stoïcien et épicurien par exemple) comme le pointait Sextus Empiricus, mais entre les dogmatiques *et* les sceptiques.

Avec cette bipartition, susceptible d'être convertie en une tripartition si une double tradition sceptique est admise, Pascal ne se contente pas de reconduire ou de reproduire un répertoire des sectes déjà élaboré par Sextus Empiricus, puis repris par Montaigne mais il formule avec netteté leur irréductible relativité et contrariété. Dans les *Pensées*, l'opposition entre dogmatisme et scepticisme est explicitement thématisée dans les termes d'un *combat* dans lequel chacun serait sommé de prendre parti :

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement, ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme<sup>66</sup>.

Pascal constate, plutôt qu'il ne se félicite ou déplore, l'existence de deux camps. Il décrit comment ces deux armées se font face et luttent par le biais d'arguments dans l'espoir de vaincre l'ennemi. Les hommes seraient sommés d'adhérer à l'un ou à l'autre parti, étant entendu que se ranger dans le camp des dogmatiques, c'est simultanément rejeter celui des pyrrhoniens et inversement. Chacun serait captif d'une alternative exclusive de laquelle il ne pourrait se dérober car, ne pas prendre position serait une manière de se rallier au camp des pyrrhoniens : « Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neutralité est l'essence de la cabale. » Ne pas être contre eux, c'est finalement être *avec* eux de sorte que les pyrrhoniens gagnent sur les deux tableaux : quand on prend parti pour eux ou quand on refuse de prendre parti :

---

faut-il situer le souverain bien ? « Il faut nécessairement le mettre ou dans le corps ou dans l'esprit, ou en Dieu, ou en deux de ces trois choses, ou en toutes. » Cet extrait de la lettre à Dioscure est convoqué par V. Carraud ainsi : « La typologie augustinienne des philosophies, telle qu'elle se présente dans la *lettre à Dioscure*, répond donc aux trois attitudes possibles face à la question du souverain bien : corps, esprit, Dieu. » *ibid.*, p.184.

<sup>66</sup> L.131. lorsqu'il étudie l'usage de l'isosthénie dans ce grand fragment, B. Sève, remarque que Pascal privilégie la bipartition plutôt que la tripartition : « [...] dans son premier jet, Pascal avait évoqué trois sectes : dogmatistes, pyrrhoniens, néo-académiciens : c'est tout simplement la tripartition montaignienne, laquelle vient elle-même de l'ouverture des *Esquisses pyrrhoniennes* ; Pascal raye ensuite dans son manuscrit toute allusion aux néo-académiciens. » « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? », *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF Débats, 2000, p.126. L'hésitation entre tripartition et bipartition est tributaire de la discussion de l'existence d'une double tradition sceptique ou de la vraie tradition sceptique. Or, cette question n'est pas, selon Sève, repérable chez Pascal.

Qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux : en quoi paraît leur avantage. Ils ne sont pas pour eux-mêmes, ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout sans s'excepter<sup>67</sup>.

Inscrit dans la philosophie, le pyrrhonisme est, de fait, engagé dans le combat, même si le penseur devenu sceptique aux dires de Sextus Empiricus se croit « hors de la mêlée », la suspension sceptique s'apparentant de son point de vue à une méta-suspension. La description pascalienne du combat est adossée à une entente du philosophe car, loin d'être une simple « antithèse symbolique » comme le soutient H. Gouhier<sup>68</sup>, cette contrariété est, selon Pascal, constitutive du philosophe. Aussi, sa typologie ne cherche pas tant à épuiser toutes les modalités du philosophique qu'à pointer son incompressible dualité. Soit l'on est dogmatique, soit l'on est pyrrhonien, sans autre perspective possible ou sans qu'une alliance productrice de paix soit envisageable *au niveau philosophique*. Adversaires déclarés, dogmatiques et pyrrhoniens n'ont, en effet, rien en commun si ce n'est le fait de s'opposer de manière insurmontable.

Relatifs l'un à l'autre dans cette lutte permanente, ils sont prisonniers d'un schéma dualiste qu'ils ont eux-mêmes accrédité, sans jamais parvenir à le formuler avec autant de tranchant que ne l'a fait Pascal. Sa typologie est porteuse d'une approche dramatisée de la scène philosophique qui a incubé sous la pression des deux camps, sans jamais venir à la formulation<sup>69</sup>. Son originalité réside dans la disposition des matières et non dans l'invention, au sens que Cicéron lui donnait dans *De oratore*. Les raisons et les arguments n'ont pas besoin d'être nouveaux pour être originaux mais pour s'en saisir, il faut se donner des *lieux*. Si la typologie pascalienne est originale, ce n'est pas au sens où elle invente quelque chose mais au sens où elle formule avec netteté la contrariété du philosophe et dispose les philosophies selon ce clivage.

Il est à noter que le scepticisme se ressaisit, entre autres, à travers cette lutte contre le dogmatisme, identifié à une véritable maladie. Le propos sextusien présente ainsi une dimension polémique :

Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption (*oïesis*) et la précipitation (*propeteia*) des dogmatiques<sup>70</sup>.

Inversement, les philosophies constituées cherchent à se maintenir *contre* les sceptiques en les accusant de saper l'édifice de la connaissance, de réduire à l'inaction pratique et de se contredire, fortifiant, quant à elles, une approche nihiliste du scepticisme. Avec sa typologie, Pascal ne fonde donc pas un lieu philosophique mais il propose une disposition des philosophies qui deviendra un lieu.

Cette tension ou déchirement interne à la raison le deviendra au dix-huitième siècle avec la bipolarisation de la scène métaphysique, en particulier avec la discussion kantienne de la métaphysique de Wolff. Dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant reprend cette typologie dualiste et la

---

<sup>67</sup> *Pensées*, L.131.

<sup>68</sup> « D'abord, il organise l'histoire de la philosophie autour d'une antithèse symbolique : Epictète et Montaigne "représentent les deux plus grandes sectes du monde" [...] » H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1971, p. 93.

<sup>69</sup> A ce titre, Pascal jouerait un rôle analogue à celui joué par Leibniz pour le principe de raison suffisante selon le mot d'Heidegger. Pascal remonte à la raison des effets et ne se contente pas de la seule description. Selon lui, ce combat entre deux camps trouve son origine dans une ignorance commune : celle de la double condition de l'homme. Notre étude de *l'Entretien avec monsieur de Sacy* au cours du chapitre 4 permettra de le préciser.

<sup>70</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre III, 32 [208], p. 523.

thématique du conflit en soulignant qu'il débouche tantôt sur le triomphe des dogmatiques, tantôt sur celui des sceptiques, étant admis que la victoire des uns équivaut à la défaite des autres. Ces victoires successives, temporaires par nature, rythment toute l'histoire de la métaphysique. D'abord « [...] sous le règne des dogmatiques », puis sous le règne des sceptiques, « [...] espèces de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre », aucune position stable et durable n'a jamais pu être établie, de sorte que la métaphysique lui apparaît comme un champ de ruines suscitant, en son siècle, désintérêt et indifférentisme alors même que l'on ne saurait « [...] affecter de l'indifférence par rapport à des recherches dont l'objet ne peut être indifférent à la nature humaine<sup>71</sup> ». Toujours compromise par cette guerre intestine entre les deux sectes, la paix passe-t-elle la métaphysique ? Est-elle un projet impossible en site métaphysique ? La question de la pacification entre les deux partis revient toujours, mais elle n'est, à l'évidence, pas résolue par la métaphysique.

Cette incursion dans les typologies philosophiques dominantes fait apparaître une tension entre dogmatisme et scepticisme. Comme elle trouve son expression sur la scène métaphysique, l'examen de leur rapport annonce celui de la métaphysique elle-même. Existe-t-il un dualisme irréductible entre dogmatisme et scepticisme de sorte que l'un ne se distingue pas simplement de l'autre mais s'y oppose diamétralement ? Ou bien sont-ils unis par un apparemment plus secret, non plus deux pôles contradictoires ou contraires, mais deux moments nécessaires et conjoints d'une même dynamique ? Sans occulter ou atténuer l'existence d'une tension, nous établirons qu'elle n'exclut pas une forme de connivence puisqu'elle se déploie sur fond d'un apparemment. Au gré de notre parcours, nous chercherons à quoi tient une telle connivence car, si elle est avérée, elle permettrait de démarquer le scepticisme d'un nihilisme et favoriserait une entente dynamique de la métaphysique. Tel est l'axe selon lequel nous mettrons en crise la double mise en équivalence entre, d'une part, nihilisme et scepticisme et, d'autre part, métaphysique et dogmatisme.

Comme le rapport entre dogmatisme et scepticisme se présente sur le mode d'une tension récurrente, son examen requiert, en première approche, la revue de toutes les phases de ce combat au cours de l'histoire de la métaphysique. De l'opposition entre Stoïciens et Académiciens, jusqu'aux attaques contemporaines d'un Henri Hude<sup>72</sup>, nous devrions préciser les termes et l'issue de ces batailles successives. En lieu et place d'un inventaire dont l'exhaustivité s'avérerait à la fois difficile à atteindre et peut-être vaine, nous proposons d'examiner deux itinéraires philosophiques singuliers, celui de Platon dans le *Sophiste* et celui de Descartes dans le *Discours de la méthode*. Selon leur mode propre, ils mettent en effet en crise le dualisme orthodoxe par la relation entretenue avec le scepticisme. De plus, par les ébranlements qu'ils font subir à la tradition philosophique et ce qu'ils instaurent, ils contribuent, pour le premier, à libérer les conditions philosophiques du questionnement sceptique, pour le second, à orchestrer une autosuppression du scepticisme qui se veut théoriquement productrice. Cette prise en charge du défi sceptique moderne par un recours à l'argumentaire sceptique créera un précédent digne d'attention.

---

<sup>71</sup> *Critique de la raison pure*, p. 6.

<sup>72</sup> « Le sceptique n'est en aucune façon un homme qui cherche, c'est un homme qui ne cherche plus. Etre vaincu, s'est s'avouer vaincu. Etre sceptique, c'est désespérer de la recherche, et y renoncer. » *Prolégomènes*, p.18.

C'est ce que nous chercherons à établir en dégageant, dans un entre-deux, ce qui singularise l'émergence d'une voie sceptique. Au terme de ce parcours, il nous sera possible de réexaminer la typologie pascalienne dont nous reconnaissons la dette dans notre hypothèse de recherche. Pascal inscrit résolument le scepticisme dans la philosophie qu'il ne réduit pas au dogmatisme, mais sa typologie dualiste exprime-t-elle la vérité de leur rapport ? Bien plus, par l'entente du philosophe qu'elle enveloppe, n'est-elle pas porteuse d'une nouvelle unilatéralité dont Pascal se défend pourtant et à laquelle il prétend échapper<sup>73</sup>?

---

<sup>73</sup> Dans son *Entretien avec Monsieur de Sacy*, il montre bien comment Epictète et Montaigne connaissent, l'un la grandeur sans l'impuissance et l'autre, l'impuissance sans la grandeur tout en attribuant l'une et l'autre à un même sujet : la nature. Or, seule la foi nous enseigne que la grandeur relève de la grâce et la faiblesse de la nature, de sorte que, sans le mystère du péché originel, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes : quel que soit son caractère incompréhensible, nous le sommes pour nous même davantage sans lui qu'avec lui. Mais alors, serait-ce l'homme sans Dieu qui est pris dans cette guerre ouverte entre les deux camps ? Cette opposition irréductible au niveau philosophique ne pourra l'être qu'à un niveau supérieur de sorte que les deux philosophies dominantes sont enfermées dans leur unilatéralité respective.





# Chapitre I

Le parricide dans le *Sophiste* :  
un moment sceptique ?



Envisager, même à titre interrogatif, le parricide dans le *Sophiste* de Platon sous l'angle du scepticisme semble d'entrée de jeu anachronique voire inadéquat philosophiquement. Dans l'introduction de son ouvrage *Les Sceptiques grecs*, Victor Brochard nous mettait d'ailleurs en garde : « Il serait ridicule de chercher des traces de scepticisme chez Platon et Aristote.<sup>74</sup> » Par un jugement tranché, il nous dissuade de toute tentative de ce type en donnant immédiatement ses raisons :

Quelle affinité peut-il y avoir entre les sceptiques et ces grands philosophes qui, dans toutes leurs œuvres, parlent avec une si fière confiance des choses en soi, de l'être en tant qu'être, du bien, absolu et immuable ? Jamais il ne leur est venu à l'esprit qu'on pût vivre dans le doute et s'en contenter ; et on les aurait bien surpris si l'on eut exprimé devant eux les formules du pyrrhonisme<sup>75</sup>.

Il n'existe, à première vue, rien de commun entre le scepticisme pensant, tel qu'il s'est développé dès le quatrième siècle avant Jésus-Christ, et les philosophies constituées de Platon et d'Aristote. Bien plus, une véritable dualité, sur fond de rupture, se dessine entre les uns et les autres. Ces philosophies reposaient sur une triple confiance : en l'être, en la connaissance, dans le *logos*. Cette triple confiance exprime l'assurance selon laquelle l'être est dicible et connaissable par le *logos*. Cela peut définir ce qui sera identifié par les sceptiques anciens comme du dogmatisme -le dogmatisme philosophique ne consistant pas en la position arbitraire d'une opinion mais plutôt en cette triple confiance. Or, n'est-ce pas cette confiance, plus précisément l'assurance de pouvoir dire ce qu'est l'être, de pouvoir savoir ce qu'est l'être que les sceptiques mettent en crise jusqu'à la nier aux yeux des dogmatiques ? Comme le rapport entre dogmatisme et scepticisme est traditionnellement pensé, à travers l'histoire de la métaphysique, sur le mode du combat, Platon étant rangé dans le premier camp, il s'avérerait bien discutable d'adopter notre perspective. Ce dualisme entre philosophie platonicienne d'une part, et scepticisme d'autre part, invaliderait toute hypothèse du type de celle que nous formulons.

Il importe de souligner malgré tout que la philosophie platonicienne n'est jamais retenue pour exemplifier le dogmatisme dans les typologies philosophiques, à la différence du stoïcisme ou de l'aristotélisme par exemple. Bien plus, lorsque Sextus Empiricus cherche à la ranger dans sa distribution tripartite, il se fait d'abord l'écho d'une controverse ancienne à son sujet :

Pour ce qui est de Platon, les uns ont dit qu'il était dogmatique, d'autres qu'il était aporétique, d'autres qu'il était d'un certain point de vue aporétique et d'un autre dogmatique<sup>76</sup>.

La question n'est donc pas le fait d'une élaboration rétrospective anachronique mais elle est bien inscrite dans les débats contemporains à l'émergence du scepticisme. Sextus, il est vrai, tranche en soutenant que Platon : « [...] s'éloigne du caractère distinctif du scepticisme en ce qu'il dogmatise » ce qui le conduira, *in fine*, à le ranger sous l'appellation de dogmatique. Nous ne pouvons pas négliger, par ailleurs, l'orientation prise par l'Académie sous la direction d'Arcésilas puis de Carnéade. Renouant avec la dialectique socratique et une approche unitaire du questionnement philosophique après sa mise en forme scolaire par Xénocrate et Polémon, ne ressaisissent-ils pas des traits sceptiques

---

<sup>74</sup> *Les sceptiques grecs*, introduction, chapitre 2, p. 42.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Esquisses pyrrhoniennes* I, 33 [221], p.181.

dont cette philosophie était porteuse ? Bien plus, ne renouent-ils pas avec le platonisme ?

The New Academy, as it was later called, claimed as a matter of course that it was returning to the true spirit of Platonism after the dogmatic slumbers of the preceding century ; and for a further two hundred years the Academy remained sceptical, providing in its two leading figures – Arcesilaus and Carneades – thinkers of remarkable power and subtlety<sup>77</sup>.

Dès lors, afin d'éviter toute méprise, il importe de préciser les termes de notre projet. Notre visée n'est pas de trouver dans la philosophie platonicienne des éléments accréditant l'hypothèse selon laquelle le platonisme serait une préfiguration de la voie sceptique ou Platon le précurseur du scepticisme<sup>78</sup>. Nous proposons plutôt de porter notre attention sur un moment philosophique singulier et décisif au sein de la philosophie platonicienne, mais aussi pour la pensée philosophique en général : le parricide dans le *Sophiste*. Qu'est-ce qui s'accomplit ici ? Nous tenterons de comprendre si et dans quelle mesure Platon ouvre une voie inédite en se faisant parricide. La traque du sophiste ne peut se poursuivre que grâce à lui. Cet acte se révélera salvateur en ce qu'il permettra tout à la fois de débusquer le sophiste et de préserver la possibilité de la connaissance dialectique mise en péril, selon Platon, par Parménide et ses devanciers. De ce point de vue, tout scepticisme semble décidément à écarter. La possibilité de connaître n'est-elle pas maintenue, la possibilité de dire l'être n'est-elle pas solidement établie ?

Néanmoins, même si le projet d'un savoir total est non seulement reconduit mais préservé grâce au parricide, qu'advient-il en réalité de la triple confiance en l'être, en la connaissance et dans le *logos* ? Qu'advient-il de cette connivence entre *logos* et vérité, pensée et être telle qu'elle pouvait exister pour Parménide, le parricide s'entendant d'abord à son endroit ? Pour lui, cette connivence se pose et s'impose comme la seule voie, la voie du non-être étant une impasse. Or, même si la triple confiance n'est pas suspendue à l'issue du parricide, rien ne prouve qu'elle n'ait pas subi aucun ébranlement ou réaménagement. C'est dans cette perspective que nous nous demanderons si et jusqu'où le parricide dans le *Sophiste* a partie liée avec le scepticisme. Nous interrogeant tour à tour sur l'acte du parricide, sur la voie ouverte par son entremise et sur ses implications, nous mettrons à l'épreuve la pertinence du dualisme initial selon lequel toute philosophie serait dogmatique ou sceptique.

---

<sup>77</sup> Julia Anna et Barnes Jonathan, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985, p.14.

<sup>78</sup> Cette question est traitée notamment par Anna Julia dans un article intitulé « Plato the Skeptic », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n°95, 1990. Carlos Lévy lui répond dans « Platon, Arcésilas, Carnéade, Réponse à J. Annas », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n°95, 1990.

# I Le parricide est-il un acte sceptique ?

## 1- Dans quel contexte le parricide intervient-il ?

Le *Sophiste* s'ouvre sur une rencontre : Théodore se rend à un rendez-vous pris avec Socrate en compagnie d'un étranger originaire d'Elée. Présenté comme un disciple de Parménide et de Zénon, philosophe lui-même, Socrate l'interroge à propos de la réputation et de l'appellation admise dans sa cité au sujet du sophiste, du philosophe et du politique. L'engageant à démêler s'il s'agit ou non de trois genres distincts, l'Etranger tranche immédiatement en soutenant qu'ils y sont tenus pour différents. En revanche, il souligne l'extrême difficulté de « [...] définir clairement ce qu'ils sont, un par un, ce n'est point petite affaire ni besogne aisée<sup>79</sup> ». Prenant d'entrée de jeu une tournure dialectique, le dialogue amplifie ce trait en devenant exercice dialectique à part entière lorsque les protagonistes décident de chercher ce qu'est le sophiste.

Ne s'accordant que sur son nom, c'est-à-dire sur son appellation et peut-être la réputation qu'elle peut véhiculer, ils pourraient en revanche discorder au sujet de son *ergon* propre : « [...] la fonction que vise en lui ce nom pourrait bien n'être, en chacun de nous, qu'une notion toute personnelle.<sup>80</sup> » Or, c'est précisément son œuvre propre et ce en quoi il excelle qu'il importe de discerner afin d'obtenir un accord véritable. Non pas que son appellation ne dévoile rien à son sujet, mais elle n'est ni prééminente, ni auto-référentielle. Penser comme il convient le rapport entre l'appellation et l'*ergon* ne fait-il pas, au plus haut point, partie de l'exercice dialectique ? Comme la tâche s'annonce rude, l'Etranger propose d'user d'un paradigme, celui du pêcheur à la ligne. Procédant par divisions comportant tris, séparations et exclusions successives, les protagonistes estiment avoir réussi à dégager l'aptitude propre du pêcheur à la ligne<sup>81</sup>. Si leur succès se marque à l'ajustement entre le nom et la fonction, ce n'est pas l'appellation qui fait l'aptitude ou qui constitue l'œuvre propre du pêcheur à la ligne. Elle est ici clairement pensée comme une copie de la façon d'opérer qui a été dégagée. Rassérénés par leur succès, ils s'engagent dans une traque du sophiste.

Le sophiste s'avère bien plus difficile à débusquer que le pêcheur à la ligne. Animal ondoyant, se montrant tantôt sous un aspect tantôt sous un autre, il s'échappe et se dérobe à leur prise en raison même de la pluralité de ses aspects. Tantôt il est tenu pour « un chasseur intéressé de jeunes gens riches<sup>82</sup> », tantôt il est tenu pour « un gros négociant dans les sciences à usage de l'âme<sup>83</sup> ». Mis en présence de cette pluralité d'appellations, l'Etranger fait l'épreuve d'un certain embarras, décelant « une apparence où il n'y a rien de sain ». Toutefois, la cinquième tentative de définition permet mieux que les précédentes de le cerner : il

---

<sup>79</sup> *Sophiste*, Paris, Les belles lettres, 1969, 217b, p. 302.

<sup>80</sup> 218c.

<sup>81</sup> L'Etranger la récapitule en 221b.

<sup>82</sup> 223b.

<sup>83</sup> 224b.

a été appelé *antilogikon*, habile dans le maniement de la contradiction<sup>84</sup>. S'il revendique une telle habileté en tout domaine et se prétend apte à rendre maître en antilogie, en quoi cette habileté consiste-t-elle au juste ?

Il n'est pas simplement capable de produire un argument contraire face à son interlocuteur ou de le réfuter, quel que soit son domaine de compétence. Il se montre apte à faire paraître toute chose comme même et autre à travers le jeu de sa parole tout en semblant savoir de quoi il parle. Cela nous donne à penser que le *logos* est susceptible d'être manié selon une technique de ce type. Plus radicalement, la parole n'a pas pour œuvre propre, pour un sophiste, de mettre en présence de ce dont elle parle, c'est plutôt l'objet extérieur qui est, tel qu'il est réputé, désigné par la parole comme le soutient clairement Gorgias lui-même : « Le *logos* ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se manifeste dans le *logos*<sup>85</sup>. »

Gorgias dénie ici tout caractère ontologique du langage. Même si l'être existait et s'il était connaissable – ce qu'il récuse –, il ne serait pas dicible et exprimable par le langage. Cela n'est d'ailleurs pas un aveu d'impuissance ou de faiblesse pour Gorgias, mais un indice de sa puissance :

[...] le discours est un tyran très puissant ; cet élément matériel d'une extrême petitesse et totalement invisible porte à leur plénitude les œuvres divines : car la parole peut faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie, accroître la pitié<sup>86</sup>.

Gorgias fait confiance au langage : il permet de trancher, au moment opportun, en emportant l'adhésion des interlocuteurs grâce à son œuvre de persuasion<sup>87</sup>. Cependant, comme le sophiste ne peut être omniscient, ne se montre-t-il pas apte à produire un faux-semblant de science universelle par le jeu de la parole ? En cela, il est un faiseur de simulacres. Qu'il semble savant sans l'être, ne signifie pas exactement qu'il soit ignorant. Le sophiste ne sait pas tout ce dont il traite, mais dans chaque cas, il produit un effet persuasif qui, en retour, assure sa réputation de savant universel. La sophistique a une certaine efficacité, celle d'un art du simulacre. Telle est précisément sa *dunamis* propre frappant d'étonnement l'Étranger<sup>88</sup>.

Toutefois, une telle définition les met dans l'embarras. En effet, soutenir que le sophiste semble tout savoir sans être savant, soutenir qu'il profère des discours sans dire toujours vrai, revient à admettre la réalité du faux et à présupposer que les non-êtres sont. Or, c'est ce qui, depuis Parménide, a été posé et pensé comme l'impossibilité même :

L'audace d'une pareille assertion est qu'elle suppose être le non-être : point de fausseté possible, en effet, sans cette condition. Or le grand Parménide, mon enfant, aux enfants que nous

---

<sup>84</sup> 232b.

<sup>85</sup> Gorgias, *Du non-être ou de la nature*, B III, dans *Les écoles présocratiques*, Edition établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1991, p. 705.

<sup>86</sup> *Eloge d'Hélène*, § 8, *ibid.*, p. 711.

<sup>87</sup> Ainsi en est-il, par exemple, à propos d'Hélène, ravissante et ravie : est-elle coupable ou non-coupable ? Gorgias se pose comme celui qui va réhabiliter Hélène, en lui rendant justice contre la tradition. Son discours est une réfutation au cours de laquelle il étudie tour à tour les diverses forces susceptibles de rendre raison de sa conduite (destin, décrets des dieux, nécessité, force, discours persuasif, désir). Or, elles ont toutes en commun de lui ôter toute responsabilité : toutes la montrent non-coupable, donc elle est bien non-coupable ; telle elle est dite, telle elle est.

<sup>88</sup> « Qu'est-ce donc qui peut donner à la sophistique cette prestigieuse puissance ? » *Sophiste*, 233a.

étions alors, l'attesta sans trêve ni répit, en prose comme en vers : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être ; de cette route de recherche écarte plutôt ta pensée. » De lui donc nous en vient le témoignage<sup>89</sup>.

Ce qui a été dégagé comme l'*ergon* propre du sophiste est absolument incompatible avec l'ontologie de Parménide admise par l'Etranger. La traque du sophiste se heurte donc à un obstacle et elle installe, malgré eux, les protagonistes dans une aporie prenant la forme d'un dilemme. Soit ils poursuivent la chasse du sophiste, mais alors il faut mettre à la question la thèse de Parménide et devenir parricide, soit ils la reconduisent, mais il faut renoncer à débusquer le sophiste et lâcher prise face à ses attaques. Il n'est pas possible de maintenir la position de Parménide, c'est-à-dire de conserver une adhésion résolue à celle-ci, et d'expliquer par où il y a une pratique sophistique.

C'est pourquoi, prendre la voie de recherche dont le maître n'a cessé de nous détourner constitue bien un acte audacieux tant Parménide est tout à la fois « vénérable et redoutable.<sup>90</sup> » Platon tranche et prend la résolution de ne pas lâcher prise, quitte à devenir parricide. Il s'agit bien de discerner, coûte que coûte ce qui rend possible cette pratique sophistique même au prix d'un parricide. Contre toute attente, une alliance pour le moins surprenante se dessinerait ici entre la sophistique et l'éléatisme, alors même que Gorgias n'a cessé de combattre ce dernier. Est-elle fortuite ou bien est-elle l'expression d'un terrain commun décelé par Platon dans sa traque du sophiste ? Pour comprendre le geste platonicien et sa portée, il importe de clarifier ce que soutient Parménide et de quelle voie il nous détourne.

## 2-Examen de la position de l'Eléate.

La première référence à Parménide que nous avons déjà mentionnée conjugait une impossibilité et une exhortation : « Non, jamais, tu ne plieras de force les non-êtres à être ; de cette route de recherche écarte plutôt ta pensée.<sup>91</sup> » Que des non-êtres soient est pour Parménide une impossibilité absolue : jamais cela ne sera et jamais cela ne sera pensé sous le joug du *logos*. Cette voie ne sera jamais voie de vérité et de persuasion. Toutefois, il recommande à son disciple de ne pas s'y laisser entraîner, envisageant par là-même cette éventualité. Il ne nie pas que cette voie puisse être empruntée, mais il récuse qu'elle soit chemin de vérité. Quelle force peut nous y conduire ? Le vers 3 du fragment 7 nous l'indique : « [...] et que l'habitude très experte ne te mène pas de force sur cette voie ».

Pris sous l'influence de l'habitude et capté par elle, le disciple pourrait admettre que des non-êtres soient. Parménide envisage ici une lutte entre l'habitude et le *logos* où il s'agit d'opposer toute la puissance de la raison à la force

---

<sup>89</sup> 237a.

<sup>90</sup> « Parménide m'apparaît tel le héros d'Homère, à la fois vénérable et redoutable. Il m'a été donné de le voir, alors que j'étais encore jeune, et lui était déjà fort vieux et me paru avoir une profondeur géniale. » *Théétète*, 183 e.

<sup>91</sup> 237a. Il s'agit des vers 1 et 2 du fragment 7 du *Poème*.



de l'habitude. Toutefois, quelle que soit sa force, elle ne pourra jamais la supplanter définitivement. La confiance et l'assurance de la prééminence du *logos*, indissociable de la vérité, sont indéniablement affirmées. La connivence immédiate entre le *logos* et la vérité nous permet de comprendre pourquoi le *logos* et le faux s'excluent mutuellement et dans quelle mesure Parménide se tient dans cette triple confiance en l'être, en la connaissance et dans le *logos*. Ainsi, il incombe au disciple de discerner et de juger « par la raison la réfutation polémique » au lieu de ne rien trancher et de se laisser mener par les ficelles de l'habitude.

Ainsi, de quelle voie de recherche Parménide détourne-t-il son disciple ? Pour le comprendre, mettons en regard les divers fragments. Nous pourrions penser qu'il le détourne, une nouvelle fois, de cette seconde voie « dont on ne peut rien apprendre » envisagée dans le fragment 2, vers 5 et 6 :

[...] l'autre qu'il n'y a pas et qu'il est nécessaire qu'il n'y ait pas : celle-là, je te le montre, est un sentier dont on ne peut rien apprendre.

Elle est reprise au fragment 6, vers 1 et 2 :

Il faut dire et penser l'étant être ; car il y a être, et rien il n'y a pas : cela oui, je commande, moi, de le méditer.

En effet, dans le fragment 2, deux voies de recherche seulement sont pensables. Comme elles s'excluent mutuellement, trancher en faveur de l'une revient à refuser l'autre. Instruit par la déesse comme l'enseigne l'allégorie, Parménide ne peut que trancher en faveur de la première voie. Ceci n'est pas la décision arbitraire d'un individu mais ce qui s'impose, cette voie seule menant ou débouchant sur la présence même du réel. La seconde voie n'est pas fiable, elle est sans issue, ne mène à rien. La voie du non-être est une non-voie.

En effet, même si nous divergeons à propos de ce qu'il y a, nous nous accordons et convenons qu'*il y a*. Ainsi, il n'y a pas quelque chose à côté de l'être, de degré de l'être au non-être, l'être épuise tout ce dont il est possible de parler et ce qu'il est possible de penser. Etre et non-être sont des contradictoires absolus. Il n'y a pas à se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien mais plutôt à penser l'être même. Cette connivence immédiate entre penser et être est décisive pour notre propos, connivence immédiate plutôt qu'identité : l'être est pensable, penser c'est toujours penser l'être.

...Car le même est à la fois penser et être<sup>92</sup>.

C'est le même penser et la pensée qu'il y a<sup>93</sup>.

Tant que cette connivence est tenue et maintenue alors tout risque de nihilisme est annulé, si tant est qu'il relève bien de la seconde voie.

Mais s'agit-il de cette seconde voie dans ce fragment 7 ? Il est ici question des *non-êtres* c'est-à-dire d'une pluralité, d'une diversité et non du *non-être*. De plus, il est question d'une voie où l'habitude très experte peut entraîner ; cette voie ne serait-elle pas celle « [...] sur laquelle errent les mortels qui ne savent rien, têtes-doubles » dont il est question dans le fragment 6, vers 4 et 5 ; voie, dont

---

<sup>92</sup> Fragment 3.

<sup>93</sup> Fragment 8, vers 35.

Parménide nous dit qu'il faut se détourner, ne la confondant pas avec la seconde<sup>94</sup> ? Les mortels se laissent emporter sur cette voie, ils sont dans l'impossibilité de trancher. Ahuris et hébétés, ils ne comprennent rien à ce qu'ils voient et entendent, ils se conduisent en étant orientés par une pré-compréhension de l'être et du non-être. Ils les prennent pour des contraires alors que ce sont des contradictoires : « L'être et le n'être pas sont réputés le même et non le même. » Les mortels sont polarisés sur *ce qu'il y a* : telle ou telle chose, un arbre, de l'eau etc. Cela dure et comme tout ce qui dure, ne dure qu'un certain temps. Tantôt il y a ceci, tantôt il n'y a plus rien ; le même est puis n'est plus. De ce fait, les mortels croient qu'être et non-être sont et ne sont pas le même, qu'ils se succèdent alternativement, comme des contraires (le jour et la nuit par exemple). Ce faisant, que font-ils sinon attribuer une certaine réalité à des non-êtres ? Même s'ils ne le théorisent pas, leur conduite indique qu'ils admettent implicitement que les non-êtres sont. Ils ne comprennent pas *qu'il y a*.

Ainsi, dans cet extrait du fragment 7 cité par Platon, Parménide nous détourne de la troisième voie où errent les mortels sous le joug de l'habitude, reconnus dans l'errance à la mesure même de la raison. En conséquence, quand Platon brave l'interdit parménidéen, dans quelle voie s'engage-t-il ? Celle du non-être, voie sans issue, celle de l'habitude, voie de l'errance où cheminent les mortels, ou faut-il admettre qu'il ouvre une autre voie ? Si oui, laquelle et sous l'emprise de quelle force le fait-il ?

### 3-En quoi consiste le parricide ?

Platon se voit forcé d'accomplir un parricide c'est-à-dire, d'abord, de mettre à l'épreuve la thèse de Parménide. Une certaine violence s'exerce à son endroit et cela, contre toute attente, de la part d'un disciple. Le terme *basanizo* signifie « examiner à fond, torturer » indiquant que ce qui a toujours été admis va être sondé, quitte à malmener ce qui était posé comme inébranlable.

Le premier examen de la thèse de Parménide fera apparaître un net décalage entre son espoir initial et son issue. Confiant en la thèse du maître, l'Etranger supposait qu'elle manifesterait d'elle-même son bien-fondé : « Mais l'aveu le plus clair en serait livré par l'assertion elle-même si peu qu'on la mît à l'épreuve.<sup>95</sup> » Or, l'examen les installe dans une contradiction intenable. D'un côté, le non-être est dit impensable, ineffable, imprononçable, mais d'un autre côté, celui qui le réfute ne lui attribue-t-il pas quelque être en le disant tel ? Par ailleurs, l'impossibilité d'un entrelacement effectif entre l'être et le non-être est admise.

---

<sup>94</sup> « D'abord, en effet, de cette voie de recherche [2.5-8], je te détourne, mais ensuite de cette autre aussi sur laquelle errent les mortels qui ne savent rien, têtes-doubles. Car l'irrésolution guide, dans leur poitrine, une pensée errante ; ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, stupéfaits, foules incapables de décision, par qui l'être et le n'être pas sont réputés le même et non le même : d'eux tous, le chemin revient sur lui-même. » Fragment 6  
<sup>95</sup> 237b.

Cependant, quand nous disons quelque chose de faux, ne pensons-nous pas et ne disons-nous pas que des non-êtres sont ?

Cela même, en effet, nous contraint d'assembler l'être au non-être en maintes formules, alors que nous venions de convenir que c'est là l'impossibilité la plus absolue<sup>96</sup>.

Alors que l'examen devait permettre de lever l'aporie initiale, il installe en elle de manière durable. Le second examen est annoncé comme une mise à la question de la thèse de Parménide mais il adopte une méthode diaporématique en passant en revue la plupart des positions sur l'être prises par les devanciers<sup>97</sup>. Il prend la forme d'une confrontation, d'un face-à-face mettant en relief la force égale des arguments des tenants du mobilisme et de l'immobilisme par exemple. L'issue de cette revue n'est pas le triomphe et l'éviction corollaire de l'une des deux thèses mais tout au contraire l'installation dans l'aporie. Cette pratique de l'examen mettant à jour la force égale des arguments et débouchant sur la suspension de toute adhésion à leur égard ne présente-t-elle pas un caractère sceptique ?

Au Livre I, 4, [10] des *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus étudie le face-à-face de raisonnements opposés et son issue :

Nous ne prenons pas « raisonnements opposés » dans tous les cas au sens de l'affirmation et de la négation, mais simplement dans le sens de raisonnements en conflits.

L'opposition des raisonnements ne se réduit pas à une opposition déterminée, l'un posant ce que l'autre récuse, mais elle concerne plus amplement tout rapport conflictuel entre des propositions. Elle est pensée comme un combat de positions se contrebalançant :

Nous appelons « force égale » l'égalité selon la conviction et la non-conviction, de sorte qu'aucun des raisonnements en conflits n'ait préséance sur un autre parce qu'il serait plus convaincant.

Aucun argument n'est plus convaincant que les autres, aucune position n'emporte, plus que l'autre, l'adhésion. Dans l'impossibilité de trancher, de se résoudre à adopter telle position plutôt que telle autre, le penseur sceptique suspend son assentiment. Or, à l'issue de cette recension des positions des devanciers, l'Etranger souligne combien leurs âmes sont « pleines d'une égale confusion » par rapport à l'être et au non-être :

Or il se peut très bien que, par rapport à l'être, nous ayons l'âme pleine d'une égale confusion, et que nous, qui nous affirmons si parfaitement à l'aise en ce qui le concerne, qui prétendons comprendre ceux qui l'énoncent et ne rien entendre à l'autre terme, nous en soyons au même point en ce qui concerne l'un et l'autre<sup>98</sup>.

Pour l'Etranger, nous avons toujours déjà admis nous comprendre au sujet de l'être. Or, l'être est ce qui les jette dans le plus extrême embarras. « L'être » ferait-il partie des notions les plus obscures, alors même que les devanciers l'ont tenu pour dicible et connaissable par le *logos*<sup>99</sup>? De telles réserves rompent avec

---

<sup>96</sup> 241b.

<sup>97</sup> Il débute en 241d.

<sup>98</sup> 243c.

<sup>99</sup> Telle est précisément la raison pour laquelle certains penseurs dogmatisent selon Sextus Empiricus : « [...] un dogme est l'assentiment donné à une chose déterminée parmi les choses

leur belle assurance et invitent à se défier de ce qui, depuis toujours, était bien compris. Il nous faut « [...] constater, au dépens de tous, que, pas plus de l'être que du non-être, ce n'est affaire aisée de dire ce qu'il est.<sup>100</sup> » D'un même geste, Platon se démarque de tous ses devanciers qu'il fédère autour d'une même assurance immédiate : celle de pouvoir dire ce qu'est l'être. Ils s'y tiennent, y sont installés depuis toujours. Il se pose et se pense comme celui qui, le premier, ne prétend pas immédiatement dire l'être, mais affirme l'extrême difficulté d'un tel projet. C'est de ce point de vue que cet examen présente un caractère sceptique à l'égard de la tradition philosophique. De plus, c'est moins l'embarras platonicien à propos du non-être que son embarras à propos de l'être qui est, selon nous, à retenir pour penser les conditions d'émergence d'un scepticisme philosophique.

La revue des devanciers se clôt avec l'examen d'un combat agitant depuis le fond des âges deux camps, les fils de la terre et les amis des Idées. Les uns soutiennent que seul ce qui peut être enlacé à pleines mains a une réalité, les autres soutiennent, au contraire, que seules les Formes sont réelles. Cette confrontation de positions opposées et conflictuelles va encore accroître les réserves initiales et conduire l'Étranger à suspendre l'adhésion à toutes les positions passées en revue. Il s'agit de n'accorder son assentiment ni aux uns ni aux autres car, pas plus les uns que les autres, n'ont préséance. Mais une fois ces réserves admises, comment ne pas conclure à la vanité d'un tel projet ?

Par ceux qui prônent, soit l'un, soit même la multiplicité des formes, *ne point* se laisser imposer l'immobilité du Tout ; à ceux qui, d'autre part, meuvent l'être en tous sens, *ne point* même prêter l'oreille<sup>101</sup>.

La traque du sophiste était suspendue à la mise à l'épreuve de la thèse de Parménide. Platon l'engage afin de mettre en lumière par où il y a sophistique. Au moins comme épreuve de la suspension de toute adhésion à la thèse éléatique, le parricide présente un caractère sceptique. En tant qu'épreuve de la suspension de tout assentiment aux positions des devanciers, le parricide est un acte sceptique. La suspension de toute adhésion aux positions sur l'être est bien un résultat, la seule issue de l'examen censé nous permettre de lever l'aporie initiale. La confiance immédiate en la possibilité de dire ce qu'est l'être est ébranlée à l'issue d'un examen qui présente des traits sceptiques. Toutefois, cette confiance est-elle définitivement suspendue voire abolie ? Bien que Platon fasse ici preuve d'audace en défiant tous ses devanciers et en rompant avec leur belle assurance, ouvre-t-il une voie sceptique par cet acte inaugural ?

---

obscuras qui sont objets de recherche pour les sciences. » *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 7, [13], p. 61.

<sup>100</sup> 245 e.

<sup>101</sup> 249 c.

## II La voie ouverte par le parricide est-elle de type sceptique ?

Si Platon se pense comme celui qui, le premier, affirme l'extrême difficulté de dire ce qu'est l'être, il se présente dans le même mouvement comme celui qui combattra, jusqu'au bout, toute abolition d'une *epistêmê* :

Or, s'il est quelqu'un que l'on doit combattre avec toutes les forces du raisonnement, c'est celui qui abolit la science (*epistêmê*), la pensée claire (*phrônesis*) ou l'intellect (*noûs*), quelque thèse qu'il prétende affirmer à ce prix<sup>102</sup>.

Avec une telle déclaration, tout renoncement à la constitution d'une *epistêmê* est à écarter. Bien plus, l'ambition d'établir une telle connaissance est clairement revendiquée. Par ailleurs, une ferme disqualification de la misologie est prononcée. Qui est visé dans ce plaidoyer, autrement dit contre qui faut-il déployer toutes les ressources du *logos* ? Une telle déclaration pourrait être rapprochée de celle que fera ultérieurement Aristote lorsqu'il dénoncera ceux qui n'admettent pas le principe de non-contradiction ou cherchent une démonstration du principe lui-même<sup>103</sup>. Or nous savons qu'Aristoclès mobilisera cette objection dans sa contestation du caractère philosophique de la position sceptique. Doit être combattu celui qui détruit les principes du philosophe or, les principes du penser sceptique en relèvent. L'adversaire visé dans le *Sophiste* peut-il être un penseur sceptique pré-pyrrhonien ? Une telle déclaration frappe par son caractère tranché mais comme une véritable ambiguïté persiste au sujet des raisons et des implications mêmes de ce combat, l'adversaire désigné reste difficile à cerner.

### 1-Trancher en faveur de l'*epistêmê* est-ce combattre le risque du scepticisme ?

Sans équivoque, Platon affirme ici la prééminence de la science, de la pensée claire et de l'intellect. En cela, Platon ne rompt ni avec ses prédécesseurs ni avec sa propre voie, bien que les termes dans lesquels il pense cette prééminence ne soient pas strictement les mêmes que ceux des anciens. Pour ses devanciers, tels Héraclite et Parménide, la prééminence de la science s'entend contre l'impuissance et l'errance corollaire de l'opinion des nombreux et des têtes doubles. D'un côté, celui qui écoute le *logos* ou juge selon la raison persuasive, de l'autre, tous ceux qui se laissent conduire par la force de l'habitude sur le chemin qui rebrousse sur lui-même. Héraclite et Parménide enseignent à se défier de ce à quoi nous avons toujours cru et sur lequel nous établissons nos jugements (le témoignage des sens par exemple) alors même qu'ils manifestent une pleine confiance dans le *logos* sous l'égide duquel ils se placent. Ils apparaissent comme des « co-ouvriers du vrai » contre la foule du plus grand nombre. La prééminence

---

<sup>102</sup> 249 c.

<sup>103</sup> *Métaphysique*, Γ et K, 5-6, Paris, Vrin, 1981.

de la science est pensée dans les termes d'un dualisme, celui du savoir et de l'ignorance, excluant par-là même tout intermédiaire ou médiation dans le processus de connaissance.

Avec Platon, cette prééminence s'inscrira dans une compréhension graduée et hiérarchisée des activités de l'âme comme l'enseigne le paradigme de la ligne<sup>104</sup>. L'*epistêmê* se distingue bien de la *doxa* et lui est hiérarchiquement supérieure, mais l'une et l'autre se subdivisent en deux espèces. La proportion de clarté fonde la plus ou moins grande prééminence de l'activité de l'âme envisagée. Ainsi la *noêsis*, excellence propre de l'intellect, se situe au sommet de cette échelle dans la mesure où elle est la plus claire de toute. Platon ne soutient pas que l'activité de l'intellect seul est le bien suprême : l'intellect ne s'auto-affecte pas et ne peut rien se rendre intelligible s'il ne remonte jusqu'au Bien. Cela ne provient pas du fait qu'il ne pourrait accomplir son *ergon* propre ou que les réalités intelligibles ne le seraient pas.

Tout comme le soleil est principe de visibilité et principe de vision, le Bien est principe d'intelligibilité et d'intellection sans être ni l'intellect, ni la pensée claire, ni la science. Pour autant, ne tiendraient-ils pas tous leur prééminence de sa connaissance – le Bien leur conférant la stabilité ? Dès lors, affirmer la prééminence de la science, ce n'est pas tant repousser, comme son pôle contradictoire, la *doxa*, mais plutôt établir une gradation dans le processus de connaissance depuis l'*eikasia* jusqu'à la *noêsis*. Des intermédiaires et des médiations entre l'ignorance et le savoir sont pensés. Le dualisme entre savoir et ignorance ne recoupe plus le dualisme entre *epistêmê* et *doxa* comme c'était le cas pour les devanciers.

Dans le *Sophiste*, même si l'Étranger fait l'expérience de l'aporie, émet de sérieuses réserves sur possibilité de dire ce qu'est l'être et suspend sa confiance à l'égard des thèses des anciens, il ne discutera jamais la nécessité et la légitimité de défendre l'*epistêmê*, la pensée claire et l'intellect. Qui serait susceptible de discuter leur prééminence ou de concourir à leur négation ? Cela n'est-il pas le grief récurrent que les dogmatiques mobiliseront contre les sceptiques, accusés de mettre à bas l'édifice du savoir et de détruire l'assentiment avec la suspension ? Platon s'oppose-t-il à un philosophe sceptique pré-pyrrhonien et au nihilisme auquel est censé conduire son scepticisme ?

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'émergence du scepticisme a pris la forme d'un défi auprès des écoles philosophiques constituées dans la mesure où le scepticisme suspend l'assurance de pouvoir asserter sur l'être et dire ce qu'il est. Quels que soient les écarts entre les deux traditions qui ont historiquement revendiqué l'appellation de scepticisme, la nature de leurs tensions réciproques et le bien fondé de l'exclusion de l'Académie, au nom de la pureté du scepticisme, nous pouvons soutenir, à ce moment de notre recherche, que ni les Académiciens ni les Pyrrhoniens ne feront de la défense de l'*epistêmê* la défense par excellence, celle à laquelle tout autre devrait être subordonnée. Les uns comme les autres refuseront d'accorder qu'il faut, avant tout, combattre celui qui menace la science.

---

<sup>104</sup> *La République*, Livre VI, 511<sup>e</sup> et suivants. Socrate invite ses interlocuteurs à contempler la ligne en son entier et ses divers segments. Celle-ci donne à penser une continuité du visible (première section) à l'intelligible (deuxième section) mais aussi dans l'activité de l'âme appréhendant tour à tour ces réalités. En même temps, comme elle est segmentée, elle donne à penser des écarts et des différences qui sont, en réalité, autant de degrés. Quel est le principe de cette gradation ?

« Au plus haut degré, la saisie intellectuelle (*noêsis*), au second, la pensée médiane (*dianoia*), au troisième, la certitude sensible (*epistis*), au quatrième, l'imagination (*eikasia*) ».

Pour eux, c'est précisément celui qui prétend avec assurance asserter sur l'être et le connaître qui doit être combattu. Dès lors, si les sceptiques ne reconduisent pas le présupposé platonicien, ne sont-ils pas la cible de cette mise en garde et ne donnent-ils pas prise à l'accusation de nihilisme ?

L'émergence d'une voie sceptique peut être pensée à l'aune de ce qu'elle identifie comme un véritable danger, le dogmatisme. Le tenant pour une « maladie » dont il incombe de se préserver et de guérir, le scepticisme se comprend lui-même dans ce combat comme « remède » d'un mal rongeur l'âme humaine. La double métaphore du médecin et de la maladie deviendra une thématique constante de la littérature sceptique. Si le dogmatisme est identifiable à cette défense sans condition de l'*epistémé* et si le scepticisme consiste dans sa suspension, alors s'explique l'interprétation dualiste de leurs rapports : deux camps luttant l'un contre l'autre.

Pour autant, rien ne permet de conclure que cette opposition est celle de la science et de l'ignorance. Accusé de saper l'édifice du savoir par les dogmatiques, le scepticisme condamne-t-il à l'ignorance ? Indéniablement, le scepticisme a pu apparaître comme une véritable menace à l'endroit de toute philosophie constituée. Il présente une dimension corrosive dans la mesure où il refuse de reconduire sans examen cette défense de l'*epistémé*, mais est-il pour autant un asile de l'ignorance, justifiant sa disqualification voire son éviction hors du philosophe ?

La défense prônée par l'Etranger nous conduit à écarter l'hypothèse selon laquelle le parricide ouvrirait une voie sceptique mais rien ne permet de conclure que l'adversaire est bien le philosophe sceptique pré-pyrrhonien. L'accusation est portée, en réalité, contre Parménide et la tradition philosophique. Comme nous l'enseigne l'étude de la *gigantaumagía*, la menace provient de leurs thèses mêmes. Le rapport que Platon entretient avec la tradition est donc ambivalent : il se situe dans sa lignée tout en contribuant à un véritable ébranlement de la confiance dont elle est l'objet. Comme elle se révèle plus dangereuse qu'il ne paraît à celui qui cherche à dégager par où il y a sophistique, Platon fait preuve ici d'audace et de violence à son égard. C'est pourquoi, même si l'Etranger n'ouvre pas une voie sceptique par le parricide, les raisons dernières de sa défense de l'*epistémé* s'ancrent bien dans une épreuve sceptique vis-à-vis de la tradition philosophique. Même si l'Etranger s'écarte de toute voie sceptique, l'action corrosive du scepticisme se déploie, contre toute attente, dans cet extrait du *Sophiste*.

Cela nous donne à penser en quel sens le scepticisme est inhérent au mouvement même de la pensée philosophique. Le dilemme initial auquel Platon se trouvait confronté, peut être reformulé dans les termes suivants : ou bien comprendre les choses elles-mêmes, ou bien reconduire sans examen la tradition philosophique. Ce dilemme, tranché par Platon dans les termes que nous savons, n'est-il pas celui dans lequel, toujours et encore, la pensée philosophique se trouve prise ? Le scepticisme comme épreuve serait ce moment, inhérent à la pensée philosophique, où la décision est prise d'examiner les choses elles-mêmes, fut-ce au prix d'une rupture avec la tradition. Une fois l'adversaire identifié, toute l'ambiguïté de cette défense platonicienne n'est pas encore levée. Défendre à tout prix la science, y compris contre la tradition philosophique, ne conduit-il Platon à penser l'être d'une manière telle qu'il en devienne connaissable et intelligible ?

## 2 - En quel sens et dans quelle mesure la défense de l'*epistêmê* est-elle ambiguë ?

Eriger la défense de l'*epistêmê* en défense suprême signifie qu'il importe au plus haut point de sauver sa possibilité et, simultanément, de rejeter toute ontologie y contrevenant. Ce qui prime désormais, ce n'est plus la confiance en telle ou telle position sur l'être, mais en amont, la préservation de la possibilité de la science. L'Étranger semble se garder de toute inclination dogmatique (y compris à l'égard de son maître) : aucune thèse ne bénéficie, par principe, d'un assentiment inattaquable. Toutefois, se donner pour règle que toute thèse ruinant la connaissance *doit* être, pour cela même, combattue est assez équivoque. Cela implique-t-il que sera cherchée la thèse permettant, à rebours, à l'intellect de se rendre intelligible l'être et à l'être d'être intelligible ?

Si tel est le cas, Platon détermine l'être en fonction des attendus de la connaissance. Pour la sauver, il règle l'être sur ce qui la rend possible en retour. Ceci ne serait pas tant le résultat de sa recherche que la manière dont il poserait le problème et en chercherait la solution. Telle nous semble être l'analyse menée par Joseph Moreau dans *Réalisme et idéalisme chez Platon*<sup>105</sup>. Selon lui, l'attitude initiale de Platon est celle de l'idéalisme en ce qu' « [...] il part de la réflexion sur la connaissance », et en tire sa théorie de l'être. Il souligne, à juste titre, que Platon repousse tout à la fois le réalisme du sensible des fils de la terre et le réalisme de l'intelligible des amis des Idées dans la mesure où ils mettent tous en péril la science. Platon dégage par-là même la *dunamis* propre à l'acte de connaissance et la passivité corollaire de ce qui est connu<sup>106</sup>.

C'est pourquoi il chercherait : « Comment [donc] faut-il entendre l'être pour satisfaire à toutes les exigences de la réflexion sur la connaissance ?<sup>107</sup> » Il ajoute, à propos de la dialectique, qu' « [...] elle s'efforce de préciser comment doit être envisagé l'être pour que l'activité intellectuelle soit<sup>108</sup> ». Si nous interprétons son projet et sa recherche en ces termes, Platon ne serait-il pas prisonnier d'un diallèle ? Il présupposerait que l'être est connaissable et que les critères de la connaissance nous livreront les déterminations de l'être. Or, les déterminations de l'être obtenues ne sont-elles pas celles de l'être connaissable ? Si Platon envisage l'être « [...] en telle sorte qu'il ne tienne pas en échec l'activité de la pensée », il introduirait dans l'être les déterminations susceptibles, justement, de ne pas la mettre en échec.

Platon cherche-t-il l'ontologie qui rendra en retour possible la connaissance ? De fait, les thèses examinées ruinent la connaissance. L'ontologie éléate, en comprenant l'être et le non-être comme des contradictoires absolus et en affirmant

---

<sup>105</sup> Ce point est particulièrement abordé dans le chapitre 2 intitulé « La connaissance et l'être ».

<sup>106</sup> En effet, les uns comme les autres abolissent la possibilité du savoir. Les fils de la terre le font parce que l'acte de connaître ne peut porter sur ce qui est en perpétuel devenir ; les amis des Idées y conduisent parce que chaque Idée, étant une, immobile, et séparée de tout autre, elle ne peut être sujet d'action et de passion. Or, la connaissance est un acte supposant la passivité de ce qui est connu c'est-à-dire de la forme dès lors, l'intelligible ne peut être connu et l'intellect ne peut rien connaître.

<sup>107</sup> *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, PUF, 1951, p. 32.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.13.



l'impossibilité que des non-êtres soient et soient pensés conduit par ailleurs à admettre l'inexistence du faux. Elle fait ainsi le jeu du sophiste de manière inattendue puisqu'elle empêche qu'il ne soit débusqué. Cependant, si les thèses admises ne réussissent pas à préserver la connaissance, ne serait-ce pas parce qu'elles n'engagent pas une connaissance de ce qu'est l'être ? Réciproquement, si une thèse garantit la connaissance, elle le fera parce qu'elle sera une science de l'être. Toute thèse qui ruine la science atteste, par là-même, qu'elle n'est pas une science de l'être.

Dès lors, si une thèse est à combattre, ce n'est pas tant parce qu'elle ruine la science que parce qu'elle ne dit pas et ne pense pas ce qu'est l'être. Si nous interprétons en ces termes la volonté affichée par l'Etranger, nous n'évacuons pas, de manière définitive, toute ambiguïté mais nous n'accordons pas, par principe, que Platon engage sa recherche dans les termes suivants : comment doit-on entendre l'être *pour* qu'il soit intelligible, *afin* qu'une *epistémé* soit possible<sup>109</sup> ? Qu'il découvre son ontologie en menant un examen des conditions de la connaissance, que la thèse dégagée sur l'être garantisse la connaissance, ne prouve pas, pour autant, qu'elle ait été façonnée à dessein. A ce propos, il faut rendre justice à Joseph Moreau puisqu'il admet que l'idéalisme platonicien : « [...] n'exclut pas pour autant la transcendance de l'être mais [...] au contraire la suppose<sup>110</sup> ».

Platon ne renonce pas au projet de dire ce qu'est l'être, pas plus qu'il ne suspend son assentiment à ce sujet. Affirmant sa résolution de préserver et de rétablir une *epistémé* contre la tradition philosophique, il n'ouvre pas une voie sceptique par le parricide. Toutefois, par l'ébranlement qu'il fait subir à la tradition et son assurance immédiate à ce sujet, il consiste bien en une épreuve sceptique. Elle n'est pas un résultat dans lequel il s'agirait de s'établir mais une médiation par laquelle et à partir de laquelle une nouvelle thèse sera cherchée puis établie. Ceci nous donne à penser le scepticisme comme *moment* de la pensée philosophique et non pas seulement comme *voie* à part entière, celle de la suspension de toute défense de la science. Etudiant tour à tour comment une nouvelle thèse est trouvée et ce qu'elle instaure, nous comprendrons en quel sens l'ontologie du *Sophiste* est l'accomplissement total du parricide, et nous dégagerons ses implications, éventuellement sceptiques.

---

<sup>109</sup> En revanche, ceci est certainement la question de Kant : « Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. » *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1<sup>re</sup> édition 1944, 11<sup>e</sup> édition 1986, p.19.

<sup>110</sup> *Réalisme et idéalisme*, p. 52.

### III L'accomplissement total du parricide et ses implications (sceptiques) ?

L'Etranger et Théétète cheminent bravement et s'emploient toujours à débusquer le sophiste. Si l'ordre d'exposition du dialogue est suivi, que découvrent-ils et comment y parviennent-ils ?

#### 1- Les données du problème.

Le point de départ de leur recherche relève d'un constat à teneur interrogative : « [...] comment il peut se faire que nous désignons une seule et même chose par une pluralité de noms<sup>111</sup> ». Ainsi « un homme » est tout aussi bien dit bon, grand, musicien, etc. A une même réalité, correspond une multiplicité de noms : comment l'un peut-il en même temps être multiple et, réciproquement, le multiple, un ? Ce paradoxe ne manquerait pas d'être relevé par les sophistes, se régaland de telles oppositions et les maniant avec habileté dans les termes d'une contradiction. Par-delà leurs divergences, Gorgias et Antisthène s'accorderaient, en effet, pour dénier une visée ontologique au discours en raison même d'une adhérence totale entre le mot et l'être<sup>112</sup>. En vertu de quoi, « [...] ils prennent plaisir à ne point permettre de dire que l'homme soit dit bon mais seulement que le bon soit dit bon et l'homme homme<sup>113</sup> ». Dire que l'homme est bon, c'est dire qu'il est autre chose que lui-même. A ce compte-là, le discours ne devient-il pas purement tautologique ? Si rien d'autre que le bon ne peut être dit bon, et ainsi de toutes choses, puis-je encore dire quelque chose, à l'exception de l'identité d'une chose à elle-même ? En rabattant l'être sur le mot, la conception sophistique du discours ne nous réduirait-elle pas au silence ?

Il est vrai que, pour les sophistes, le discours n'exprime rien en dehors de lui-même et ne conduit à rien d'autre qu'à lui-même<sup>114</sup>. Cela n'est pas un indice de faiblesse en ce que tout discours, pour autant qu'il s'accompagne de persuasion, a une efficacité sur celui à qui il s'adresse. Les sophistes polarisent leur intérêt sur la dimension intersubjective du discours et sont ravis par sa *dunamis* propre. Pour cela, ils ne sauraient accorder que l'adhérence totale du mot et de l'être réduit l'homme au silence. Toutefois, n'est-ce pas ce que nous donne à penser Platon à travers son examen ? Plus à fond, pour des raisons diamétralement opposées et dans des termes très différents, les sophistes seraient conduits, comme pouvait l'être l'Eléate, à des énoncés tautologiques. Pour Parménide, il ne pouvait s'agir de

---

<sup>111</sup> 251a.

<sup>112</sup> Pour Antisthène « tout discours est dans le vrai ; car celui qui parle dit quelque chose ; or, celui qui dit quelque chose dit l'être, et celui qui dit l'être est dans le vrai » (Proclus, *Cratylum*, 429b, chap.37). Pour Gorgias, le discours est lui-même un être, il ne révèle rien si ce n'est lui-même.

<sup>113</sup> 251c.

<sup>114</sup> Ceci autorisait Pierre Aubenque à soutenir que : « [...] le langage est pour eux une réalité en soi qui fait corps avec ce qu'elle exprime, et non un *signe* qu'il faudrait dépasser vers un *signifié*, non pas donné mais problématique – ce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose signifiée. » *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition 1962, coll. « Quadrige », 1991, p.100.

rabattre l'être sur le mot, mais plutôt d'affirmer une connivence immédiate entre le *logos* et l'être, la pensée et l'être. Même si les sophistes récuseraient avec force toute convergence avec Parménide, leur conception du langage n'est-elle pas en connivence avec l'ontologie éléate alors même qu'elle pense la réfuter ? Serait-ce ce que découvre Platon tout au long du *Sophiste* ?

Prenant acte des objections massives des sophistes, Platon ne se dérobe pas : d'un même geste, il rassemble la sophistique et toute la tradition philosophique tout en s'en séparant. Platon veut s'adresser à « [...] tous ceux qui, n'importe en quel temps, n'importe en quel sens, dissertèrent à propos de l'être<sup>115</sup> ». Ainsi, il ne cherche ni à proposer une nouvelle thèse sur l'être, ni à s'opposer, par ce biais, à cette alliance surprenante de la sophistique et de la tradition philosophique. Il expose plutôt de manière magistrale les données du problème ontologique, et non pas ceux du problème de la connaissance. Il ouvre un passage inédit avec l'exposition du problème ontologique : le premier, il ne prétend pas dire ce qu'est l'être, mais examiner les données du problème de l'être. Trois questions sont successivement formulées et adressées « [...] à tous ceux avec qui nous venons de tenir dialogue ». Elles rassemblent et épuisent toutes les formes de *koïnônia*<sup>116</sup> :

Nous sera-t-il interdit d'unir l'être au repos et au mouvement, aussi bien que d'unir l'une à l'autre aucunes choses qui soient, et, les regardant, au contraire, comme inaliables, comme incapables de participation mutuelle, les traiterons-nous comme telles en notre langage ? Ou bien les mélangerons-nous toutes ensemble en les supposant capables de s'associer mutuellement ? Ou, enfin, dirons-nous que les unes ont ce pouvoir, et les autres, non<sup>117</sup> ?

Platon ne pose pas le problème d'une manière dualiste : soit rien ne se mélange à rien, soit tout se mélange à tout. Dans les termes d'une contradiction absolue, l'une poserait ce que l'autre récuserait : si l'une était vraie alors l'autre serait nécessairement fausse. Il adjoint une troisième possibilité : certaines réalités ont ce pouvoir, d'autres non. Examinant tour à tour ces trois thèses du point de vue de leurs implications, il montrera l'impossibilité de l'inexistence de toute *koïnônia* comme d'une *koïnônia* illimitée et il dégagera la nécessité de la troisième possibilité. Certains genres circulent à travers tous les autres et permettent une mutuelle combinaison, impossible sans eux. Pourquoi ceci est-il nécessaire ? Quels sont les genres qui circulent à travers tous<sup>118</sup> ?

---

<sup>115</sup> 251c

<sup>116</sup> Le vocable *koïnônia* désigne l'action d'avoir en commun, de partager ou de participer à quelque chose ou encore la communauté de quelque chose.

<sup>117</sup> 251d

<sup>118</sup> Dans *La République*, Platon mettait l'accent sur la participation du sensible à l'intelligible qui va de pair avec une séparation entre les Idées : « Chacune prise en soi est une ; mais, comme elles apparaissent partout mélangées aux actions, aux corps, et entre elles-mêmes, chacune d'elles a des aspects multiples ». *Œuvres complètes*, Tome VII, Livre V, (476 a), Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 92. Que chaque Idée soit une, immuable et séparée atteste de son caractère idéal : son identité va de pair avec sa séparation de toute autre Idée. Dans le *Sophiste*, Platon opère un déplacement de point de vue. Il envisage le rapport entre les Idées et va montrer que leur entrelacement (*sumplokê*), permis par la communauté de certains des genres, préserve la connaissance dialectique : c'est sur fond d'un tel entrelacement que tout est intelligible.

## 2- Examen de la position découverte.

Si rien ne se mélange à rien alors le mouvement n'a plus part à l'*ousia*, pas plus que le repos : ni l'un ni l'autre ne sont. Or, au sein de la tradition philosophique, quelle que soit la thèse sur l'être adoptée, les uns attribuent l'être au mouvement, les autres au repos. Ils présupposent tous une *koinônia*, quel que soit le contenu même de leur position. Quant aux sophistes, même s'ils rabattent l'être sur le mot, ils reconnaissent que dire, c'est toujours dire quelque chose. Même l'énoncé tautologique « l'homme est un homme », ne dira rien si l'être ne peut être attribué à rien. Ainsi, tous sont forcés de reconnaître l'impossibilité de ce que rien ne se mêle à rien : voilà ce que tous présupposent sans l'avoir explicitement thématiqué. Platon met ainsi à jour ce sur fond de quoi la tradition philosophique se déployait, sans jamais l'avoir pris en vue. Toutefois, ceci signifie-t-il que tout se mélange à tout ?

Si tel était le cas, alors le repos serait mouvement et réciproquement le mouvement repos de sorte que tout se confondrait avec tout. Le mouvement ne serait plus lui-même, pas plus que le repos. Dès lors, comme l'une des trois hypothèses est nécessaire et que « [...] les deux premières, précisément, se sont révélées impossibles [...] Quiconque veut répondre correctement ne peut donc soutenir que la dernière.<sup>119</sup> » Que les genres présentent une communauté mutuelle ne signifie pas que tous ont ce pouvoir de circuler à travers tous les autres et de les relier. C'est ce que Platon nous donne à penser par le biais d'une analogie avec les voyelles :

Mais les voyelles, assurément, se distinguent des autres lettres en ce qu'elles circulent comme un lien à travers toutes ; aussi, sans quelqu'une d'elles, est-il même impossible que les autres se combinent une à une<sup>120</sup>.

Tout comme les voyelles sont ce sans quoi les autres lettres ne sauraient se combiner, certains genres ont ce pouvoir et font tenir ensemble ce qui serait impossible sans eux. S'engageant dans une étude des grands genres, que découvrent-ils alors même qu'ils s'exercent à la dialectique ?

Nous avons retenu de ce qui précède que le mouvement ne peut être le repos et réciproquement. L'être se mêle à chacun (car le mouvement et le repos sont) sans être pourtant ni l'un ni l'autre. Ils sont trois, chaque genre est le même que soi tout en étant autre que les deux restants. Le même se dit du rapport à soi tandis que l'autre se dit relativement à quelque chose ou par rapport à quelque chose. Le même et l'autre ne sont ni le repos, ni le mouvement, ni l'être, mais bien deux genres différents circulant, comme l'être, à travers tous et se compénétrant mutuellement. Ainsi, le mouvement est, mais il *n'est pas* l'être c'est-à-dire qu'il est autre chose que l'être. De plus, le mouvement est le même et il n'est pas le même : comment est-ce possible et pensable ? N'y a-t-il pas là une contradiction absolue ? Il est le même dans son rapport à soi mais, sa participation à l'autre, le fait être différent du même. Il est autre chose que le même. Nous découvrons que chaque genre est envisageable dans son rapport à lui-même et par rapport à tous les

---

<sup>119</sup> 252e.

<sup>120</sup> 253a.

genres qu'il n'est pas. Qu'est-ce que cela ? C'est le non-être : « Autour de chaque forme, il y a donc multiplicité d'être, infinie quantité de non-être.<sup>121</sup> ».

Le non-être, c'est chaque genre pris du point de vue de tout ce qu'il n'est pas, de tous les autres genres. Mais alors, quel rapport existe-t-il entre l'être et le non-être ? Le non-être n'est pas le contradictoire de l'être comme le soutenait Parménide, il n'est pas davantage son contraire, comme l'admettaient implicitement les mortels cheminant sur cette troisième voie sous la force de l'habitude : il est autre chose que l'être. Toutefois, le non-être n'est pas l'autre, bien qu'il s'y laisse « localiser ». Il est une opposition déterminée, celle d'une partie de l'autre et d'une partie de l'être :

Ainsi, à ce qu'il me semble, quand une partie de la nature de l'autre et une partie de celle de l'être s'opposent mutuellement, cette opposition n'est, s'il est permis de le dire, pas moins être que l'être lui-même ; car ce n'est point le contraire de l'être qu'elle exprime ; c'est, simplement, autre chose que lui<sup>122</sup>.

De chaque fraction de l'autre qui s'oppose à une fraction de l'être nous disons : « c'est cela le non-être ». Platon ouvre ici une voie inédite en ce qu'il ne s'engage ni dans la seconde voie rejetée par Parménide comme une voie sans issue, ni dans la troisième, celle des têtes-doubles. La négation n'est ni contradiction, ni contrariété, mais relation d'altérité et de différence. L'être est mais il n'est pas les autres genres, le non-être est, « il est un genre déterminé parmi les autres genres ». Entre être et non-être, il y a opposition déterminée et apparemment. C'est de ce point de vue que le parricide est totalement accompli à l'égard de l'éléatisme. En même temps, c'est ce qui permet de déloger le sophiste et d'expliquer par où il y a une sophistique. Est-ce pure coïncidence si cela réussit grâce au parricide ?

Platon nous fait comprendre que l'opposition entre être et non-être n'exclut pas une forme d'apparemment ; or, c'est précisément cela qui rend possible la sophistique. Il n'est pas fortuit que, d'un même geste, il se fasse parricide et déloge le sophiste. Ceci ne saurait nous surprendre dans la mesure où, pour Parménide comme pour Gorgias, être et non-être sont des contradictoires<sup>123</sup>. C'est ce qui scellait l'alliance improbable entre l'éléatisme et la sophistique. Bien qu'ils récussent tous deux une telle parenté, c'est sur fond d'une entente commune du *rapport* être/non-être, que se comprend le dilemme initial de l'Étranger et l'issue finale du dialogue. Contre toute attente, l'allié le plus solide du sophiste se trouve être la tradition éléate. Mettre à la question cette dernière (et à travers elle la tradition philosophique) permet de dégager ce qui rend possible la sophistique. Plus à fond, ceci aboutit au dégagement de ce qui présidait tant à un *logos* sophistique, qu'à un *logos* philosophique, car c'est de cette articulation entre les formes que nous est né le *logos*. Toutefois, cette découverte n'a-t-elle pas pour effet en retour de reconfigurer l'entente même du *logos* et de la pensée ?

---

<sup>121</sup> 256e.

<sup>122</sup> 258 a.

<sup>123</sup> « D'ailleurs si le non-être est, l'être ne sera pas : car ces notions sont contradictoires : si l'être est attribué au non-être, le non-être sera attribué à l'être. » Gorgias, B III, dans *Les écoles présocratiques*, p. 702.

### 3 - Quelle entente du *logos* est ouverte ?

Platon relie explicitement l'existence du discours à la combinaison entre les idées. Celui-ci provient de leur entrelacement car sans lui, le discours serait non seulement menacé mais réduit à néant : « C'est la plus radicale manière d'anéantir tout discours que d'isoler chaque chose de tout le reste ; car c'est par la mutuelle combinaison des formes que le discours nous est né.<sup>124</sup> ». A nouveau, Platon a-t-il établi la nécessité d'une *koïnônia* déterminée entre les grands genres pour sauver le discours ? Modèle-t-il son ontologie de telle sorte qu'elle ne ruine pas la possibilité du discours, ou bien, dévoile-t-il ce sans quoi il n'y a pas de discours ?

Tant que cette opposition et cet apparentement entre être et non-être, même et autre, n'ont pas été mis à jour alors le discours ne peut être qu'un dire du même, un dire vrai. Platon va montrer, contre Parménide et Antisthène que le *logos* est quelque chose d'autre qu'un dire du même ou de l'un, et qu'il est à *la fois* dire de l'un et du multiple, du même et de l'autre, vrai et faux. A partir de 261d, il engage un véritable examen de la proposition et du jugement. C'est bien de la formulation inédite du problème ontologique que procède cet examen et non l'inverse. Tout discours est tout d'abord un entrelacement, une articulation entre des verbes et des noms et non pas une juxtaposition ou une énumération. Un discours n'est pas un agrégat ou un amoncellement de mots. La liaison minimale d'un nom et d'un verbe est nécessaire, articulation en deçà de laquelle un discours n'existe pas. Celui-ci n'a pas pour oeuvre propre de nommer seulement mais plutôt d'entrelacer, de combiner des éléments séparés qui, sans cela, resteraient isolés.

Qui plus est, tout discours porte sur quelque chose : il affirme ou nie quelque chose à propos de quelque chose. La proposition n'est pas autoréférentielle. Loin de rabattre l'être sur le mot, Platon souligne qu'elle est toujours arrimée à quelque chose. La structure de la proposition est dégagée dans sa dimension ontologique. Mais en même temps, elle n'est pas, par nature, c'est-à-dire toujours et nécessairement, vraie. Elle peut tout à fait énoncer comme « autre ce qui est même et, comme étant, ce qui n'est point ». Tout autant d'entrelacements qui manifestent la réalité du faux, arrimée à une sorte de présence singulière, celle du non-être. Le discours n'exclut pas, à titre de pôle contradictoire, le faux, mais il le contient comme une possibilité d'entrelacement.

Platon entame ici, de manière significative, la confiance dans le *logos*. Il ébranle la connivence immédiate entre *logos* et vérité telle qu'elle existait pour Parménide et déjoue la confiance sophistique en un *logos* autoréférentiel, montrant, contre Antisthène et Gorgias, que le discours dit toujours quelque chose à propos de quelque chose, qu'il est « affirmation et négation » à propos de quelque chose. En cela, le discours ne s'épuise pas dans sa fonction de désignation ou de dénomination. C'est de ce point de vue que le parricide peut présenter des implications sceptiques. Si le faux a indéniablement une réalité, qu'est-ce qui nous assure alors que le *logos* peut être vrai ? Cette défiance vis-à-vis du *logos* dans son aptitude à dire l'être est éminemment sceptique. Mais jusqu'où peut-elle mener celui qui en témoigne ? Peut-elle le conduire à renier une telle prérogative, à céder à la misologie ?

---

<sup>124</sup> 259 e.

#### 4 - Quelle entente de la pensée est ouverte ?

Ce qui a été découvert, à savoir que le non-être a une sorte de présence, l'a été au gré d'un exercice dialectique. L'ontologie finale préserve la possibilité de l'*epistêmê* mise en danger par la tradition philosophique en ce qu'elle découvre ce qui fait tenir ensemble les genres et en même temps les différencie, ce en vertu de quoi il est possible de juger et de discourir. Pour autant, la pensée dialectique instaure-t-elle ou même prouve-t-elle l'articulation et la communauté des genres entre eux ? N'est-ce pas plutôt ce sur fond de quoi la dialectique elle-même est possible ?

Dans le *Phèdre*, Platon nous enseigne que le bon dialecticien est celui qui est amoureux « [...] de ces divisions et de ces rassemblements, en vue d'être capable de parler et de penser.<sup>125</sup> » Il sait discerner et diviser de manière juste, sans rompre les articulations naturelles et il sait porter son regard sur l'unité du multiple. Grâce au *Sophiste*, nous comprenons que le bon dialecticien est celui qui sait, parce qu'il se l'est rendu intelligible, qu'il existe une *koïnônia* et quels sont les genres qui font le lien. Il sait que le rapport entre être et non-être n'est ni contradiction ni contrariété mais opposition et apparemment. La négation est porteuse d'un caractère productif, et non pas vide, elle est altérité et différence. Tel est précisément l'aspect qu'ignore le sophiste. Habile dans le maniement de l'antilogie, il étale les oppositions, en joue par le jeu des appellations et fait paraître toute chose tantôt comme même tantôt comme autre et ceci, n'importe comment, pourvu que cela ait une efficacité :

Mais montrer que le même est autre, n'importe comment ; l'autre, même ; le grand, petit ; le semblable, dissemblable, et prendre son plaisir à étaler perpétuellement ces oppositions dans les arguments, ce n'est point là de la vraie critique : ce n'est manifestement, que le fruit hâtif d'un tout premier contact avec le réel<sup>126</sup>.

Le sophiste manie l'opposition sous la forme du dualisme massif de la contradiction et fait varier ses positions sans autre visée que l'effet persuasif, ne discernant pas que l'opposition n'exclut pas un apparemment. Il mélange sans discernement, faisant paraître que le même est autre dans le dessein d'emporter la conviction. S'il pense et discourt ainsi, c'est qu'il est prisonnier d'une compréhension contradictoire du rapport entre être et non-être. Mais cela même est rendu possible par la communauté des genres dont il ignore tout. Ce qui est découvert ici, à savoir ce rapport singulier entre être et non-être, même et autre est ce sous le joug de quoi est la pensée. Penser, c'est aussi bien rassembler et séparer et, plus à fond, poser et s'opposer à ce qui a été posé tout en comprenant l'antithèse comme apparemment plutôt que comme contradiction absolue. Se dégage alors une dynamique de pensée au sein de laquelle l'épreuve de la négation, conçue comme opposition et apparemment, s'avérera décisive pour la philosophie dans son histoire même.

---

<sup>125</sup> 266 b.

<sup>126</sup> 259 d.

## Conclusion

Le parricide est un acte sceptique au sens où il constitue une mise à l'épreuve et une suspension de toute adhésion à l'éléatisme et à la tradition philosophique. Bien qu'une inhérence du scepticisme puisse être admise dans le développement de la pensée platonicienne, la voie ouverte par le parricide n'est pourtant pas de type sceptique. Orientée par la défense sans condition de l'*epistémé*, elle réussit à en préserver la possibilité *par* ses découvertes. Sa dimension inédite tient à ce qu'elle reconnaît une sorte de présence au non-être, celui-ci n'étant ni le contradictoire de l'être, ni son contraire mais autre chose que lui. Opposition et apparemment, opposition comme apparemment entre être et non-être les rendent dicibles et pensables. Ainsi se trouve dénouée l'alliance paradoxale de l'éléatisme et de la sophistique.

Toutefois, bien que le parricide ne débouche pas sur une voie sceptique, il a des implications sceptiques : il a pour effet notable d'entamer la confiance dans le *logos* tout autant que la connivence immédiate entre penser et être telle qu'elle existait pour Parménide. Tant qu'existe une confiance absolue en l'être, en la connaissance, et dans le *logos*, toute voie sceptique est impossible. Mais dès qu'il n'y a plus connivence immédiate entre penser et être, *logos* et vérité, qu'est-ce qui nous assure que l'être est connaissable, que la raison peut savoir et asserter sur l'être, que le *logos* est vrai ? S'interroger en ces termes marque l'émergence du scepticisme philosophique.

Bien que l'assurance de pouvoir dire et savoir ce qu'est l'être ne soit pas ruinée, la voie ouverte par le parricide n'annule plus la possibilité du scepticisme. Le parricide libère la possibilité philosophique du questionnement sceptique. Ce qui était rendu impossible avant le parricide ne l'est plus après. Faut-il le penser comme un gain pour la vie de l'esprit ou comme une perte, comme le diagnostiquent les adversaires du scepticisme dans la mesure où il rend consistante la menace nihiliste ? Sans nous prononcer encore à ce sujet, nous pouvons au moins soutenir que le parricide platonicien est, au sens propre, une libération car l'interdit parménidéen enfermait dans le discours tautologique : « L'être est » et bloquait la dynamique de la pensée.

A l'issue du parricide, Platon nous enseigne que l'opposition entre être et non-être cache un apparemment plus secret dont il appartient à la pensée dialectique de discerner la nature et de la dire. La pensée est elle-même sous l'égide de cette articulation qu'elle cherche à connaître. Nous ne soutenons pas que Platon prend en vue le rapport entre dogmatisme et scepticisme mais plutôt qu'il dégage le présupposé ontologique ou la structure ontologique de leur articulation. Toutefois, la pensée peut l'oublier et se pétrifier en positions dualistes exclusives, expressions d'une unilatéralité. Serait-ce cet oubli qui rythme toute l'histoire de la métaphysique et qui, faisant retomber la pensée dans un dualisme sans nuances, la bloquerait dans un rapport conflictuel entre dogmatisme et scepticisme ? Serait-ce cet oubli qui préside à cette assimilation récurrente du scepticisme à un nihilisme ?





## Chapitre II

### L'émergence d'une voie sceptique



Bien que la triple confiance en l'être, en la connaissance et dans le *logos* soit reconduite à l'issue du parricide, l'ébranlement et les réaménagements qu'elle subit libèrent désormais la possibilité du questionnement sceptique. Il advient, selon nous, comme une ultime retombée de cette voie inédite ouverte par Platon à l'issue d'une épreuve sceptique à l'égard de la tradition philosophique, éléate en particulier. Le parricide platonicien libère les conditions philosophiques du scepticisme pensant. Sous cet angle, l'orientation ultérieure prise par l'Académie ne serait pas une simple donnée d'histoire de la philosophie mais prendrait un relief proprement philosophique.

Procédant à l'examen des philosophies constituées en écoles, les sceptiques anciens n'ont eu de cesse de dénoncer leur précipitation et leur prévention comme une expression de leur dogmatisme<sup>127</sup>. Si le scepticisme se pense lui-même comme un résultat, seule issue de la recherche philosophique, les dogmatiques le tiennent, au contraire, pour une impasse théorique et pratique de sorte qu'il cristallise le combat contre le nihilisme tant d'un point de vue gnoséologique que moral voire politique. Dès lors, qu'est-ce qui singularise l'émergence d'une voie sceptique pour susciter des jugements si contrastés tant sur sa nature que sur sa valeur ?

Le conflit des interprétations sur le scepticisme atteste, malgré tout, de l'adhésion tacite à une typologie dualiste dans laquelle toute philosophie serait, de fait, enserrée. Consécutive à la formation d'une tradition sceptique, elle fut accréditée par les uns et les autres, l'un étant toujours pour l'autre l'adversaire et la figure repoussoir, une sorte d'« épouvantail philosophique ». Pris dans les filets de cette interprétation, ont-ils dégagé la singularité du scepticisme ? Sans écarter la manière dogmatique et sceptique de comprendre de quoi le scepticisme marque l'avènement, nous nous demanderons si elles ne s'enferment pas dans l'unilatéralité de leur point de vue.

La difficulté rencontrée s'accroît si l'histoire et les avatars de la transmission de la double tradition sceptique, tradition et héritage pyrrhonien d'une part, tradition et héritage académicien d'autre part, ne sont pas négligés. Au gré des vicissitudes de la transmission, ce fut tantôt l'une, tantôt l'autre qui reçut la dénomination de sceptique, et incarna cette tradition pour les autres écoles<sup>128</sup>. Dès l'Antiquité, la question de leur rapport ne manqua pas de se poser au point de devenir un lieu commun. Aulu-Gelle s'en fait l'écho :

Mais c'est une vieille question traitée par de nombreux écrivains grecs que de savoir s'il y a une différence entre les philosophes pyrrhoniens et les académiques et quelle est son importance<sup>129</sup>.

Philosophes et historiens de la philosophie sont eux-mêmes pris dans cette double tradition et ses méandres. A charge pour eux de démêler les filiations, de discerner les transformations voire les trahisons. Nous savons, par la doxographie

---

<sup>127</sup> Bien qu'il fût admiré par Epicure, Pyrrhon se détourna de la compagnie de ses contemporains dialecticiens. Timon, son familier, parodiait Homère avec le récit d'une joute mettant aux prises les différentes sectes philosophiques dogmatiques, joute que Pyrrhon contemple de manière impassible. Ce fut un élève particulièrement virulent comme nous le signale Diogène Laërce : « Il y a trois livres de *Silles*, dans lesquels, de son point de vue de sceptique, il injurie et brocarde tous les dogmatiques sous formes de parodies. » *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre IX, 111.

<sup>128</sup> La mise au point effectuée par J.P. Dumont dans *Le scepticisme et le phénomène* (Paris, Vrin, 1995) est précieuse de ce point de vue.

<sup>129</sup> *Les nuits attiques*, Livre XI, V, 6, Les Belles lettres, 2002, p. 8.

de Diogène Laërce, que Timon s'est violemment opposé à Arcésilas, fondateur de la Moyenne Académie<sup>130</sup>. En même temps, il s'adonne à son éloge dans *Le banquet funéraire d'Arcésilas*. Au-delà de l'anecdote, Sextus Empiricus s'est attaché à distinguer le pyrrhonisme de l'Académie<sup>131</sup>, pourtant, ne soutient-il pas, contre toute attente, à propos d'Arcésilas « [...] que sa voie et la nôtre n'en font presque qu'une.<sup>132</sup> » ?

L'ambiguïté se retrouve parmi les historiens de la philosophie. Ainsi, V. Brochard reprend les deux héritages en insistant d'entrée de jeu sur la « dualité de leur origine<sup>133</sup> » tout en concluant que « les deux écoles ne diffèrent que comme les espèces d'un genre<sup>134</sup> ». Voilà contre quoi Jean-Paul Dumont nous met en garde tout au long de son ouvrage *Le scepticisme et le phénomène*. Prenant acte de cette double tradition, il nous confronte à la nécessité d'un choix, au lieu de privilégier ce qui relève, selon lui, d'un parti pris de confusion : « [...] il s'agit en matière de scepticisme historique comme en fait de scepticisme tout court, de choisir entre Cicéron et Sextus Empiricus, entre l'Académie d'Arcésilas et l'empirisme de Pyrrhon.<sup>135</sup> » Renoncer à trancher reviendrait à accepter le « parti-pris de confusion », ce qui compromettrait notre projet de dégager ce qui singularise le scepticisme<sup>136</sup>.

Néanmoins, trancher dans les termes proposés consiste à exclure l'une des deux traditions au profit de l'autre, présupposant qu'elles ne peuvent être maintenues ensemble et que l'une ne relève pas du scepticisme alors qu'elle a pu être tenue pour telle. En somme, il reviendrait au même de chercher ce qui singularise la voie sceptique et de chercher la véritable tradition sceptique. J.-P. Dumont tranche en montrant que la tradition philosophique a opéré un contresens philosophique historique, sous l'influence de Cicéron, en privilégiant l'Académie au détriment des Pyrrhoniens<sup>137</sup>. Concédant que ce contresens a pu se révéler

---

<sup>130</sup> « On dit qu'un jour, ayant vu Arcésilas traverser la place des Cercopes, il lui dit : "Qu'est-ce que tu fais là, toi, à l'endroit où nous sommes, nous autres hommes libres ?" » Livre IX, 114, p.1142.

<sup>131</sup> Dès l'ouverture, la tripartition de la philosophie en fait état mais cette démarcation se poursuit dans une confrontation spécifique, au cours de laquelle il explique ce qui les sépare. (Livre I, 33 intitulé "En quoi le scepticisme diffère de la philosophie académique" et plus particulièrement le [226].)

<sup>132</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 33 [232], p.189.

<sup>133</sup> Il remarque qu'Arcésilas a fréquenté Pyrrhon mais que « [...] si Pyrrhon n'eut pas existé, la Nouvelle Académie aurait été à peu près ce qu'elle a été. » *Les sceptiques grecs*, Livre II, chap.1, p.111.

<sup>134</sup> « Mais si, négligeant la forme extérieure de l'argument, on va au fond des choses, il faut bien reconnaître que les deux théories reviennent au même. Ni l'une ni l'autre n'accorde à l'esprit humain le pouvoir de connaître le vrai : et c'est là l'essentiel. Disons, si l'on veut, que les deux écoles ne diffèrent que comme les espèces d'un genre. » *ibid.*, Livre IV, chap. 4, p. 394.

<sup>135</sup> *Le scepticisme et le phénomène*, p.101.

<sup>136</sup> « En résumé, les interprétations successives qu'a connues la tradition sceptique, nous placent devant un choix : il faut décider qui, du nihilisme acataleptique des Académiciens ou du phénoménisme pyrrhonien, appartient à la véritable tradition sceptique. » *ibid.*, p.95.

<sup>137</sup> Les *Premiers académicos* sont un des filtres par lequel toute la tradition va interpréter le scepticisme antique. Dumont souligne, à juste titre, le parti pris de Cicéron lorsqu'il présente la Nouvelle Académie comme incarnation de la tradition sceptique. Qui plus est, il tient la filiation pyrrhoniennne pour éteinte. Augustin s'inscrit dans cette lecture filtrée puisque, pour lui, les Académiciens sont les sceptiques.

Dans le *Contra académicos*, la question de la possibilité de découvrir la vérité constitue le fond de la discussion entre les élèves d'Augustin puis entre Augustin et son ami, censé défendre le parti des Académiciens. Augustin resserre l'éventail des réponses possibles, non sans écarter toute référence expresse à une troisième voie, celle du pyrrhonisme, et en présentant la position des

productif pour la philosophie, il ne peut toutefois transiger avec une tradition falsifiée. Il ne suffit pas de maintenir une différence entre pyrrhonisme et académisme, il faut séparer le scepticisme de l'Académie : la seule véritable tradition sceptique est celle du pyrrhonisme, l'Académie relevant, selon Dumont, du nihilisme.

Or, sans accepter un parti-pris de confusion, sommes-nous mis en demeure de trancher d'emblée par l'exclusion de l'une des deux traditions, au nom de la vérité ou de la pureté du scepticisme, dont Dumont admet qu'il n'est d'ailleurs pas assignable à un nihilisme ? Au lieu de privilégier l'une des deux traditions, nous proposons de prendre en vue leur tension. Notre tentative de démarcation entre scepticisme et nihilisme prend ainsi tout son relief au regard de la double tradition sceptique elle-même et de ses interprétations. En effet, soit cette tension exprime le clivage du scepticisme et du nihilisme, comme le soutient Dumont, et l'exclusion de l'Académie est légitime, à condition toutefois de montrer 1/que le pyrrhonisme seul est un scepticisme 2/ que l'académisme est un nihilisme. Soit cette tension exprime un clivage inhérent au scepticisme mais alors, leur différence comme leur opposition, s'opéreraient-elles sur un fond commun les démarquant *conjointement* de tout nihilisme ?

---

Académiciens comme celle des sceptiques. Sous l'influence de Cicéron, l'appellation sceptique s'applique exclusivement à la tradition de l'Académie. Sa présentation de l'académisme expose les deux volets de leurs thèses : « Les Académiciens soutiennent, d'une part, que les hommes ne peuvent parvenir à la science des vérités qui relèvent de la philosophie, – Carnéade refusait en effet de s'occuper du reste – et, d'autre part, que l'homme peut cependant être sage et que tout le devoir du sage, comme tu l'as exposé toi aussi Licentius, au cours de cette discussion, consiste en la recherche de la vérité. » *Dialogues philosophiques IV, Contra Academicos*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1948, p. 81.

Il en résulte que le sage ne doit donner son assentiment à rien. Subissant des attaques réitérées sur le risque d'inertie et de transgression des devoirs à laquelle le sage académicien est condamné, ils admettent le vraisemblable ou le probable comme principe de conduite. Dans la troisième section du livre deuxième, la présentation est plus nette. Pour Augustin, ce ne sont pas des penseurs qui ne croient en rien : ils ne soutiennent pas que la vérité n'existe pas ou qu'il ne faut pas la chercher ou encore y consentir mais qu'il leur paraît probable qu'on ne peut la trouver. « Mais, pour le moment, entre eux et moi le désaccord se ramène à ceci qu'il leur paraît probable qu'on ne peut trouver la vérité, alors que je crois probable qu'on peut la découvrir. Car ou bien l'ignorance du vrai m'est particulière, si les Académiciens usent de feinte, ou bien, à coup sur, elle nous est commune, à eux et à moi. » *Ibidem*, p.101.

Dans la première section du livre troisième, un récapitulatif ouvre la discussion sur le rôle de la fortune pour un sage : « En effet, tous les philosophes ont estimé que leur sage avait trouvé la vérité ; les Académiciens ont professé que le sage devait déployer les plus grands efforts à la découvrir et qu'en fait, il y mettait tout son soin mais que la vérité, étant soit caché loin des regards, soit confuse et indiscernable, il n'avait, pour diriger sa vie, qu'à suivre ce qui se présentait comme probable et vraisemblable. » *ibid.*, p.115. Le nœud de la polémique est la relation que le sage académicien entretient avec sa sagesse.

# I Pyrrhon et le pyrrhonisme

L'existence de précédents philosophiques en matière de scepticisme a été bien souvent commentée. Diogène Laërce souligne, par exemple, combien les précurseurs sont nombreux, d'Homère à Platon :

Cette école, disent certains, a commencé avec Homère, puisque sur les mêmes sujets, plus que personne, il se prononce tantôt ainsi, tantôt autrement, et ne dogmatise en rien de façon déterminée dans sa manière de se prononcer. Ensuite, les formules des Sept Sages, disent-ils, sont des formules sceptiques, par exemple, le « Rien de trop », ou le « Caution appelle malédiction », qui signifie que si l'on donne sa caution fermement et avec conviction, la malédiction s'ensuit<sup>138</sup>.

Selon lui, une approche philosophique sceptique se laisserait reconnaître à un type de *logos* intégrant une pratique de l'opposition sur le mode du contre-balancement. A l'appui de cette appréciation, il mentionne une expression dont la postérité sceptique est avérée : « *ou mallon* » « pas plus » ou « pas plutôt ». Notre étude du parricide nous a permis de repérer des traits sceptiques dans la manière selon laquelle Platon se rapporte à la tradition, ou prend en charge les questions philosophiques, sans pour autant conclure qu'il fut le précurseur du scepticisme ou un « philosophe sceptique ». Ce contre quoi nous met d'ailleurs en garde Sextus Empiricus de manière générale en disant que « [...] même si Platon, lui aussi s'exprime de manière sceptique, quand comme ils le disent, il se livre à l'exercice, il ne sera pas sceptique pour cela.<sup>139</sup> » Il ne suffit pas, pour être un sceptique, de parler quelquefois comme un sceptique, un penseur cesse de l'être dès qu'il prononce une affirmation dogmatique. Dès lors, la question revient toujours : qu'est-ce que le scepticisme ? Qu'est-ce qu'être sceptique ?

## 1-Examen de l'appellation même de « sceptique ».

Le scepticisme n'est pas une école au sens traditionnel du terme. Il ne s'agit pas de prendre une position (relativement à l'être, la connaissance ou encore l'obtention du bonheur), de l'établir et de la fixer dans une doctrine afin d'en assurer la diffusion et la promotion<sup>140</sup>. Aussi il est inapproprié de chercher à reconstituer le *curriculum* philosophique sceptique en prenant pour modèle celui du stoïcisme ou de l'épicurisme. Il consiste plutôt en une « voie philosophique » comme le suggère

<sup>138</sup> *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre IX, 71, p.1108.

<sup>139</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33, [223], p.183.

<sup>140</sup> Le vocable *hérésis* désigne 1/l'action de prendre quelque chose (une ville par exemple), 2/un choix : au sens général, un choix par un vote, par une magistrature, 3/ une préférence d'où la recherche de quelque chose (le pouvoir par exemple), l'étude de quelque chose, la préférence pour une doctrine (au sens philosophique, religieux, médical littéraire). En ce dernier sens, il s'agit d'établir une position ou de marquer son choix philosophique en se rangeant à une doctrine.

le vocable *agôgè*<sup>141</sup>. Le scepticisme offre une manière de s'orienter relativement aux problèmes philosophiques plutôt qu'il ne se fixe ou ne s'établit dans une position doctrinale. Sextus Empiricus ne rejette pas toute appartenance à une école mais il explique que le scepticisme ne peut être appelé école, secte, que si « [...] une école est la voie qui suit un raisonnement déterminé en accord avec l'apparence<sup>142</sup> » ou encore « [...] une école qui, se réglant sur le phénomène, prend pour guide une certaine raison<sup>143</sup>. » Passage que Hegel commente en ces termes :

Sextus dit : le Scepticisme n'est pas une hérésie, le choix de certains dogmes, il n'est qu'une *agogè*, il est une hérésis extérieure seulement au sens large ; il est plutôt une direction pour vivre droitement, pour penser juste, – et non pas la préférence de certains dogmes, – une direction pour mener au scepticisme<sup>144</sup>.

Ainsi s'explique pourquoi, celui qui cherche à dégager ce qui singularise l'avènement du scepticisme, peut, tout comme les protagonistes du *Sophiste*, faire l'expérience d'un certain embarras dès qu'il prend en vue la pluralité des appellations censées y rapporter, la pluralité des figures philosophiques censées le camper. Qu'il s'agisse de Diogène Laërce<sup>145</sup> ou de Sextus Empiricus<sup>146</sup>, plusieurs appellations sont en effet mobilisées pour le caractériser : chercheuse, suspensive, aporétique, pyrrhonienne<sup>147</sup>. De même, plusieurs penseurs sont dénombrés : Pyrrhon, Arcésilas, Carnéade, Enésidème, Agrippa, ou encore Sextus Empiricus. Cette double variation n'est toutefois pas anodine : elle est le pendant d'une philosophie qui ne peut être dite et pensée, en particulier par ceux qui s'en réclament ou en usent, sur le modèle traditionnel de l'école.

Ainsi, Pyrrhon, considéré par la postérité comme le « fondateur du scepticisme grec », n'affiche pas plus l'ambition d'établir une école, au sens traditionnel du terme, que le souci de camper « le type sceptique »<sup>148</sup>. Le statut de Pyrrhon est singulier. Ce n'est pas un scholarque à la manière de Platon, d'Aristote

---

<sup>141</sup> Ce terme désigne « l'action de transporter quelque chose » au sens où l'on apporte quelque chose ou l'on amène ou emmène quelqu'un mais aussi « l'action de conduire, de diriger, de guider quelque chose » en tous les sens du terme, autrement dit aussi bien pour un animal, une armée, les affaires humaines ou un raisonnement.

<sup>142</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 8, [17], p. 63.

<sup>143</sup> *Ibid.*, I, 17.

<sup>144</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome IV, p. 767.

<sup>145</sup> La notice consacrée à Pyrrhon et à Timon se trouve au Livre IX, 61-116. Les diverses appellations sont inventoriées en 69-70 : « Tous ces gens ont été appelés pyrrhoniens du nom de leur maître, mais aussi aporétiques, sceptiques, et encore éphectiques et zététiques, du nom de leur doctrine, si l'on peut dire. »

<sup>146</sup> « Ainsi la voie sceptique est appelée aussi “chercheuse” du fait de son activité concernant la recherche et l'examen ; “suspensive” du fait de l'affect advenant à la suite de sa recherche chez celui qui examine ; “aporétique” soit, comme disent certains, du fait qu'à propos de tout elle est dans l'aporie et recherche, soit du fait qu'elle est incapable de dire s'il faut donner son assentiment ou le refuser ; “pyrrhonienne” du fait qu'il nous semble que Pyrrhon s'est approché du scepticisme d'une manière plus consistante et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé. » *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 3 [7].

<sup>147</sup> Lambros Couloubaritis établit un parallèle entre ces deux textes dans un article intitulé « *La problématique sceptique d'un impensé : la skepsis*. » Il soutient que la différence tient à ce que Diogène « [...] explicite les dénominations du courant sceptique en renvoyant au sens courant de la philosophie, tandis que Sextus renvoie directement à l'*agogè* sceptique ». *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990, p.9-28.

<sup>148</sup> A son retour de l'expédition conduite par Alexandre, il ouvre ce que Conche nomme « un centre de discussion » à Elis vers 322.



ou de Zénon. Il ne prétend pas enseigner une doctrine et ne cherche pas à établir une tradition, pourtant, il devient, rétrospectivement, le point d'ancrage et la référence du scepticisme au point que les dénominations « sceptique » et « pyrrhonien » vont se confondre à l'époque moderne. Les générations postérieures le considèreront, à l'instar de Sextus Empiricus, comme celui qui « [...] s'est approché du scepticisme d'une manière plus consistante et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé<sup>149</sup> ». Comme le souligne P. Pellegrin, dans son introduction des *Esquisses Pyrrhoniennes* :

[...] avec Pyrrhon, les tendances diffuses du scepticisme grec *s'incarnent* en une manière de philosophe qui ne quittera plus la scène intellectuelle antique<sup>150</sup>.

Etre pyrrhonien revient ainsi à se conduire à *la manière de Pyrrhon* et non pas à adopter les dogmes physiques, logiques ou éthiques qu'il aurait admis. Pyrrhon n'a pas été le fondateur du scepticisme et il n'a pas soutenu de dogme mais celui qui se conduit comme lui est désigné comme « pyrrhonien ». Cette appellation est, à l'origine tout au moins, une dénomination rétrospective, utilisée tout autant par les familiers que par les détracteurs. Il importe alors de clarifier pourquoi Pyrrhon s'est approché, comme nul autre avant lui, du scepticisme.

## 2-L'indifférence d'équilibre pyrrhonienne

Parmi les trois sources principales dont nous disposons, à savoir Timon, Sextus Empiricus et Diogène Laërce, Pyrrhon est, de manière constante, salué pour sa conduite, plus précisément, pour sa pratique de l'indifférence<sup>151</sup>. Mais que recouvre ce vocable ? Comme nous pouvons l'inférer à partir du témoignage de Timon fourni par Aristoclès de Messine, l'adjectif *adiaphoros* est utilisé, dans son acception pyrrhonienne, pour répondre à une double interrogation : que sont les choses par nature ? Quelle disposition adopter à leur égard<sup>152</sup> ?

---

<sup>149</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 3, [7], p. 55. Le superlatif « plus consistante » traduit le grec *somatikotéron* qui signifie littéralement « qui a plus de corps ».

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>151</sup> « De fait, son indifférence aux affaires des autres lui attira beaucoup d'émules ; c'est pourquoi Timon s'exprime ainsi à son sujet dans le *Python* et dans les *Silles* :

« Voici ô Pyrrhon, ce que mon cœur se languit d'entendre :

Comment fais-tu donc, étant homme, pour mener si aisément ta vie dans la tranquillité/ seul parmi les hommes, leur servant de guide à la façon d'un dieu ? » Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 64-65.

<sup>152</sup> Aristoclès a écrit dix livres dont Eusèbe a conservé des fragments dans sa *Préparation évangélique*. Le fragment concerné est situé au livre XIV, 18, 1-5.v. Dans ce fragment, Timon est censé rapporter les propos de Pyrrhon à ce sujet.

« Il est avant tout nécessaire de mener une recherche sur notre propre connaissance. En effet, si nous sommes ainsi faits que nous ne connaissons rien, ce n'est pas la peine d'examiner le reste. Il s'en est trouvé parmi les anciens, eux aussi, qui l'ont déclaré, et Aristote a argumenté contre eux. Pyrrhon d'Elis lui aussi a défendu cette position avec force. Il n'a lui-même rien laissé par écrit, mais son élève Timon dit que quiconque veut atteindre le bonheur doit considérer ces trois

## Que sont les choses par nature ?

Selon lui, Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes (*adiaphora*), non évaluables (*astahmèta*), indécidables (*anèpikrita*).

Dans le contexte, l'indifférence s'applique aux choses elles-mêmes et non pas à un état subjectif<sup>153</sup>. Toutefois, une double interprétation de cette indifférence des choses peut être proposée, indice de son ambiguïté. En un premier volet, elle peut être entendue comme un prédicat de la totalité de la réalité et faire signe vers l'indéterminabilité des choses. Les choses sont « indifférenciées » autrement dit rien n'introduit une si délicate différence entre les choses que les choses puissent se démarquer franchement les unes des autres<sup>154</sup>. L'indifférence est une non-différence *entre* les choses. En un second volet, l'indifférence des choses peut signifier que les choses sont « indifférenciables » par nous, ou pour nous ou relativement à nous, autrement dit que nous ne « sommes pas en mesure de découvrir des différences significatives entre les choses » comme l'écrit P. Pellegrin<sup>155</sup>, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne peuvent pas en présenter en soi ou en elles-mêmes. Etant donné nos capacités cognitives, nous ne sommes pas en mesure de saisir de différences significatives entre les choses, au cas où il en existerait. Dans cette seconde version, nous nous prononçons moins sur ce que sont les choses que sur notre rapport à elles, aussi bien pour les saisir que pour les évaluer : c'est de notre point de vue qu'elles se présentent comme également indifférentes.

Une triple entente de l'indifférence est donc envisageable : ontologique, gnoséologique et axiologique. Toutefois, la difficulté rencontrée porte moins sur sa signification que sur son champ d'extension : est-elle un prédicat de la totalité de la réalité ? Si le premier axe est retenu, la réponse de Pyrrhon est bien ajustée à la question posée mais il faut reconnaître qu'elle énonce une thèse ontologique puisqu'il se prononce sur l'être même des choses et non pas simplement sur ce

---

questions : premièrement, que sont les choses par nature ? deuxièmement, comment devons-nous être disposés à leur égard ? enfin, qu'en résultera-t-il pour ceux qui ont cette attitude ? »

<sup>153</sup> Il importe de bien démarquer l'indifférence pyrrhonienne non seulement de l'indifférence de sens commun mais aussi de l'Indifférence stoïcienne. L'indifférence n'est pas envisagée ici d'un point de vue psychologique au sens où un homme ne témoigne d'aucun affect particulier envers quelque chose ou quelqu'un (ni affection, ni émotion ou intérêt pris au sort d'autrui). La thématique de l'indifférence chez les Stoïciens s'inscrit dans une typologie des biens et des maux par nature relevant de la morale. Les Stoïciens distinguent les biens, les maux et « les choses indifférentes ». Tout ce qui est utile à la vertu est un bien par nature, tout ce qui est nuisible un mal, tout ce qui n'est ni le vice ni la vertu est indifférent (par exemple la santé). A côté de cette morale parfaite à laquelle s'adonne le sage seul, la morale moyenne ou appliquée introduit une autre entente des indifférents : « tout ce qui ne met en mouvement ni l'impulsion ni la répulsion ».

Ainsi avoir un nombre pair ou impair de cheveux est indifférent d'un point de vue axiologique et pragmatique : ceci m'importe peu, ceci n'a aucun impact si j'en ôte un ou pas. Le vocable ne s'applique pas à un trait ou une disposition de la volonté mais il désigne un prédicat signalant une absence en termes axiologique voire pragmatique dans l'objet de sorte qu'il ne déclenche ou ne suscite aucune inclination de la part de l'agent : avoir un nombre pair ou impair de cheveux est indifférent. Il désigne une classe de réalités et non la réalité toute entière. Ce n'est pas en ce sens que la développe Pyrrhon.

<sup>154</sup> Si une absence de découplage est admise entre le plan ontologique et logique, alors nous ne pourrions jamais les différencier de manière cognitive, ou même, prendre parti à leur sujet en terme de valeur. En revanche, si une logique et une axiologie ne sont plus indexées sur la nature des choses elles-mêmes alors cette perspective pourrait être maintenue.

<sup>155</sup> Pellegrin expose cette double entente dans son introduction aux *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 23.

qu'elles paraissent. Selon M. Conche, leur être est précisément de ne pas en avoir. La réponse est donc claire : les choses n'ont pas de nature du tout. La notion d'être se trouve dissoute et la bipolarité être/apparence, ordinairement induite, révoquée<sup>156</sup>. L'apparence n'est pas apparence « pour » ou apparence « de » quelque chose mais apparence tout court<sup>157</sup>. Si un tel axe interprétatif est privilégié, alors Pyrrhon ne développe-t-il pas un nihilisme ontologique ?

M. Conche en convient tout à fait puisque c'est en ces termes mêmes qu'il conduit son interprétation, sans chercher en rien à disqualifier la philosophie de Pyrrhon<sup>158</sup>. Il lui attribue par ailleurs un nihilisme gnoséologique et moral. Toutes les distinctions introduites aussi bien d'un point de vue cognitif qu'axiologique perdent leur ancrage ontologique. Les valeurs (esthétiques, morales, juridiques etc.) ne sont pas indexées sur l'être et ne peuvent l'être<sup>159</sup>. Selon lui, le pyrrhonisme fait apparaître la nihilité des valeurs : le pyrrhonisme n'accuse pas les valeurs admises d'être sans valeur, auquel cas il faudrait en élaborer d'autres, mais il les frappe toutes d'une égale nullité<sup>160</sup>. Or, découvrir que les valeurs ne sont pas indexées sur l'être, est-ce retirer toute valeur aux valeurs ? Bien plus est-ce vider la notion de valeur de son contenu ? Cette entente pyrrhonienne de l'indifférence donne prise à une reconstruction nihiliste mais elle repose sur un parti-pris, celui selon lequel la neutralisation pyrrhonienne de la notion de valeur participe à sa négation.

Dans la seconde version de l'indifférence, la réponse apportée par Pyrrhon semble décalée mais elle indique qu'elle n'est à comprendre *que* d'un point de vue gnoséologique et axiologique. Etant donné nos facultés de connaissance, nous ne pouvons pas saisir ce qui différencie les choses, si effectivement quelque chose le permet, ou au contraire, que rien ne les différencie, si effectivement il en est ainsi. Par suite, nous ne pouvons pas peser et décider de leur valeur ou pas, en tranchant de manière assurée, comme l'indique le « non pesables, non décidables ». De rien,

---

<sup>156</sup> « Cependant, la découverte de la nihilité des valeurs n'est qu'un premier pas. Car les valeurs sont frappées de nullité non en tant que valeurs [...], mais en tant qu'elles nous obligent à prononcer l'être. Il ne s'agit donc qu'un cas particulier de la critique générale de l'être. » *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF/ Perspectives critiques, 1994, p. 95.

<sup>157</sup> « L'interprétation classique a constamment attribué à Pyrrhon la distinction du phénomène et de l'être, celle-là même que, par la notion de non-différence dans les choses, il a voulu, précisément annuler. » *ibid.*, p.98.

« Le pyrrhonisme ne confond pas le phénomène et l'apparence, et la distinction de l'apparent et du caché n'est pas pyrrhonienne. Car la non-différence dans les choses [...] signifie l'abolition de leur "être" et la résolution en apparences. » *ibid.*, p.101.

<sup>158</sup> « Si le nihilisme ontologique de Pyrrhon correspond exactement à ma propre pensée [...] » *ibid.*, note 2 p. 93. La radicalité du pyrrhonisme tient, selon Conche, au fait qu'il s'attaque au présupposé de toute la métaphysique occidentale à savoir à l'idée d'être (le fait qu'il y a des étants). Si l'interprétation de Conche est suivie alors il faudrait admettre qu'il ne se contente pas de souligner l'extrême difficulté d'un tel projet, à la manière de Platon dans le *Sophiste*, mais qu'il l'annule en biffant la notion d'être et la bipolarité conceptuelle être – apparence. Ainsi il se marginalise par rapport aux philosophies dominantes. Mais le rien pyrrhonien n'est pas le néant comme opposé à l'être ou le non-être combiné à l'être dans le devenir : « Le rien pyrrhonien n'est ni le néant pur, ni le non-être. On peut l'appeler, d'un mot qui ne se trouve pas dans le texte d'Aristoclès mais qui est employé par Timon dans les *Indalmoi, to phainomenon*, l'apparence. Entendons : l'apparence pure et universelle, non l'apparence-*de*, ni l'apparence-*pour*. » *ibid.* p.111.

<sup>159</sup> « Contrairement à tout ce qu'ont pensé les Platoniciens, la recherche du fondement n'a, dans le domaine des valeurs et de la conduite humaine, aucun sens. Il n'est pas possible d'établir en droit une quelconque différence entre le bien et le mal. Les coutumes et les opinions des Perses valent les coutumes et les opinions des Grecs. Le « bien » des uns vaut autant, ou aussi peu, que le « bien » des autres. » *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 92.

<sup>160</sup> « Car les valeurs sont frappées de nullité non en tant que valeurs mais en tant qu'elles nous obligent à prononcer l'être » *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 95.

nous n'affirmerons qu'il est bon ou mauvais, bon et mauvais, ni bon ni mauvais par nature ; nous ne nous prononçons pas plus sur la valeur des choses senties ou pensées que sur leur absence de valeur. En conséquence, encore une fois, nous nous prononçons moins sur ce que sont les choses en elles-mêmes que sur notre relation à elles, dès lors que nous cherchons à les saisir et les évaluer.

Ne pas saisir et ne pas décider de la valeur de vérité ou de la valeur tout court des choses ne revient pas nécessairement à poser qu'elles n'en ont pas mais peut simplement témoigner d'un retrait du jeu même de la saisie et de l'évaluation de la part du locuteur. Une neutralisation de la notion de valeur plutôt que sa négation. L'interprétation privilégiée par M. Conche fortifie une reconstruction nihiliste du pyrrhonisme au prix d'une approche unilatérale, foncièrement discutable de l'indifférence puisqu'elle évacue complètement son équivocité. Même si l'indifférence pyrrhonienne se prête à une telle interprétation, pourquoi considérer qu'elle est exclusive de toute autre ? L'équivocité foncière de l'indifférence pyrrhonienne mérite d'être maintenue, au moins à titre méthodologique, pour progresser dans notre recherche.

La suite du raisonnement prend la forme d'une inférence pratique puisque deux conséquences sont tirées de la réponse pyrrhonienne, comme l'indique la répétition de « pour cette raison »<sup>161</sup>. Etant donné qu'il n'existe pas, ou qu'il n'est pas possible d'établir, de différences significatives entre les choses, étant donné nos capacités cognitives, comment se conduire ? Comment se rapporter à elles de manière à ne pas être perpétuellement troublés et agités ?

Pour cette raison, nos sensations et nos opinions ne nous donnent ni la vérité ni la fausseté. Pour cette raison, il ne faut en rien leur faire confiance, mais il nous faut être sans opinion, sans inclination, inébranlables, en disant à propos de chaque chose en particulier pas plus qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou à la fois qu'elle est et n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas.

L'indifférence est pensée ici comme disposition générale de la volonté mais elle est à nouveau susceptible d'une double entente. Selon un premier axe, l'indifférence est le reflet, dans la volonté humaine, de l'indifférence ontologique de la réalité, comme le soutient Conche. Elle est le pendant de l'indéterminabilité du monde à la manière d'une homologie de structure entre ce que sont les choses et la manière selon laquelle elles peuvent être saisies<sup>162</sup>. En vertu du caractère isosthénique de la réalité, seule une disposition adoxastique est appropriée comprise comme abstention de jugement<sup>163</sup>. Pyrrhon est indifférent à tout (à la distinction entre vertu et vice, bien et mal, juste et injuste) pour autant que tout est

---

<sup>161</sup> Pellegrin suggère que l'inférence n'est pas tant de Pyrrhon lui-même que de Timon. « [...] Pyrrhon, nous rapporte Timon, avait dit que les choses étaient indifférentes, non évaluables, indécidables, et de cette déclaration *Timon* tire deux conséquences qui n'avaient pas été formulées par Pyrrhon : d'abord que nos sensations — ou nos sens — et nos opinions ne nous donnent de renseignements ni vrai ni faux sur les choses. Cette thèse peut bien être la cause du fait que les choses sont indifférentes, mais n'ayant pas été formulée par Pyrrhon, elle est tirée par Timon de l'affirmation de Pyrrhon sur les choses indifférentes, non évaluables, indécidables. Ensuite, résultat de la première conséquence, il ne faut pas faire confiance à nos sensations et à nos opinions et être "sans opinion, sans inclination, inébranlables." » *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 24.

<sup>162</sup> « Ce que Pyrrhon a voulu mettre en question, c'est l'idée d'être, qui, pour Aristote, paraît aller de soi. Mais, en vertu de la corrélation de la pensée et de l'être, s'il y a désaccord sur la question de l'être, il y a désaccord aussi sur la pensée et les principes de la pensée. » *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 71.

<sup>163</sup> « La disposition fondamentale de Pyrrhon est le non-jugement, en ce sens que la sphère du jugement est abandonnée de manière totale et définitive comme lieu de la vérité. » *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 107.

indifférencié. Dans cette hypothèse, le scepticisme de Pyrrhon est bien porteur d'un nihilisme ontologique qui s'accompagne d'un nihilisme moral et gnoséologique.

Selon le second axe, si l'indifférence s'entend relativement à nos capacités cognitives et à leur incapacité de pencher d'un côté *plutôt que* d'un autre, la disposition adoxastique consiste alors en une suspension du jugement en présence d'un désaccord indécidable. Il convient en termes logiques de ne rien affirmer ou nier, en termes axiologique de ne rien préférer ou abhorrer en vertu de la force égale des positions. C'est ainsi que l'entendront ceux qui, l'instar de Sextus Empiricus, se réclameront de l'héritage de Pyrrhon. L'*epokhê* n'est pas délibérément souhaitée mais elle s'impose comme un résultat, seule issue de l'examen des positions admises. Interprétation avérée mais fautive selon Conche, elle tronquerait l'approche pyrrhonienne de l'indifférence<sup>164</sup>.

L'indifférence pyrrhonienne se matérialise dans l'usage de l'expression *ou mallon*<sup>165</sup>, considéré par Marcel Conche comme « la formule clé du pyrrhonisme »<sup>166</sup>. Or, même si sa vertu thérapeutique contre le dogmatisme peut être saluée, l'usage de cette expression ne va-t-il pas produire des effets pervers du point de vue de l'action par la neutralisation de la notion de valeur qu'il suppose ? La notion de « valeur » suggère que tout n'est pas pris dans un contre-balancement au gré duquel tout se présente de manière égale ou indifférente<sup>167</sup>. Introduire la considération de la valeur revient à admettre non seulement que x se démarque de y mais qu'une hiérarchie peut être établie entre eux supposant un tri, une sélection ou du moins un classement selon un critère. Ainsi attribuer de la valeur à une personne ne revient pas simplement à la démarquer des autres mais à l'estimer *par rapport* aux autres et *de préférence* aux autres. La considération de la valeur revient à privilégier x *plutôt qu'y* là où le pyrrhonien ne privilégie, semble-t-il, pas plus x que y.

Dans cette configuration, comment trier, établir des préférences et, par suite, motiver ses choix pour agir ? Le risque de réduction à l'inaction se profile inmanquablement. Bien plus, comment à terme serait-il possible d'éviter le nivellement ou l'égalisation en termes axiologiques entre les actes, entre les paroles ? Les risques de l'éclectisme et du relativisme ne peuvent être écartés. En outre, si rien ne vaut par nature plus qu'autre chose alors, à terme, tout se vaut et rien ne vaut. La perspective d'un nihilisme se profilerait derrière le scepticisme, raison pour laquelle il a pu camper cette figure repoussoir de la tradition philosophique. Le point d'ancrage des attaques contre le scepticisme ancien est bien cette pratique de l'indifférence. C'est en elle que se situe le nœud de la polémique. De plus, nous comprenons maintenant qu'il n'est pas nécessaire de

---

<sup>164</sup> En s'appuyant sur ses prédécesseurs, il soutient que l'introduction de l'*epokhê* suppose élaborée une théorie volontariste de l'assentiment tributaire des Stoïciens.

<sup>165</sup> Ceci constituerait la « matrice sceptique s'étendant au métalangage du logicien », elle pourrait être formulée ainsi selon Pellegrin : « la disjonction, la contradiction, l'exclusion sont indécidables » *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 25. Ainsi je n'ai pas plus le droit de dire : le miel est doux *ou* amer, doux *et* amer, ni doux *ni* amer mais aussi la guerre est un bien *ou* un mal par nature, un bien *et* un mal par nature, *ni* un bien *ni* un mal par nature, *etc.*

<sup>166</sup> Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, p.7.

<sup>167</sup> Valeur est issu de *valorem*, accusatif du latin classique *valor, valoris*, « valeur » qui a donné l'italien « *valore* », l'espagnol « *valor* » dérivé de *valere* (valoir). Les premières occurrences du vocable « valeur » indiquent un double sémantisme : « ce qu'une personne est estimée pour son mérite, ses qualités » d'où l'importance de cette personne mais il s'emploie aussi à propos de la qualité, de l'intérêt d'une chose « avoir valeur », « être propre à un certain usage » d'où le caractère mesurable de quelque chose.

privilégier une version ontologique de l'indifférence et de soutenir une indéterminabilité du monde pour que le scepticisme se trouve pris dans des apories relatives à l'action. L'admission voire la préconisation de l'indifférence de la volonté est déjà, comme telle, porteuse de dangers du point de vue l'action aussi bien en termes moraux que politiques. Mais c'est bien l'entente élargie de l'indifférence qui donne le mieux prise à une présentation nihiliste du scepticisme dont il faut convenir qu'elle ne rime pas nécessairement avec sa disqualification.

Sur quoi une disposition pyrrhonienne débouche-t-elle ?

Ce qui en résultera pour ceux qui se comportent effectivement ainsi, disait Timon, c'est d'abord l'usage parcimonieux de la parole, ensuite l'imperturbabilité, et, selon Enésidème, le plaisir. Voici les points principaux de ce qu'ils disent.

La réponse explicitement attribuée à Timon réside dans un « usage parcimonieux de la parole ». L'*aphasia* est une dissolution corrélative de l'être et du discours selon M. Conche. Elle est un non-discours : le fait de ne pas dire l'être ou « en disant ce qui est, de dire le néant de ce qu'on dit <sup>168</sup> ». Mais elle peut être aussi entendue comme le développement d'un usage non assertorique du langage <sup>169</sup>. L'imperturbabilité autrement dit l'*ataraxia* (absence de troubles) et l'*apathéia* (insensibilité totale) sont par ailleurs trouvées <sup>170</sup>. L'indifférence pyrrhonienne présente ainsi une issue éthique bénéfique au sens où elle laisse espérer, sans le promettre de manière assurée, d'être délivré du trouble et de l'agitation dans lesquels ne manquent pas de jeter attentes vaines, désordre des affaires humaines, absence de stabilité et d'unité du monde dans lequel ces Grecs anciens sont inscrits. La conduite de Pyrrhon en porte témoignage, rien de plus, rien de moins. C'est bien pour et par cette conduite des choses de la vie qu'il s'est approché du scepticisme et que peut être dit « pyrrhonien » celui qui se conduit comme lui, comme l'indique l'épithaphe inscrite sous la statue de Ménécès, disciple de Pyrrhon :

C'est moi Ménécès le Pyrrhonien, qui trouve toujours d'égale valeur tout ce qu'on dit et qui ait établi chez les mortels la voie de l'ataraxie.

Pyrrhon n'a pas cherché à dégager les principes de sa conduite pour les enseigner. Il n'a pas non plus élaboré un argumentaire censé justifier discursivement pourquoi il adopta cette conduite plutôt qu'une autre. Qui plus est, il n'a pas tenté de se garantir contre les objections que ne manquait pas de soulever l'indifférence d'équilibre du point de vue d'une logique de l'action. Ce n'est ni un dialecticien ni un théoricien du pyrrhonisme. Or, les Académiciens, Arcésilas et Carnéade, comme ceux qui se réclameront de son héritage, Enésidème et Sextus Empiricus, s'engageront, quant à eux, dans cette voie en constituant une batterie argumentative et en pensant les conditions d'articulation entre scepticisme et action.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.128

<sup>169</sup> Selon Eratosthène, Pyrrhon aurait dit « [...] qu'il fallait affronter les vicissitudes d'abord par les actes, dans toute la mesure du possible et à défaut, par la parole. » D. Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 66.

<sup>170</sup> « Celui-là est heureux qui vit jusqu'à la fin sans trouble et, comme Timon l'a dit, dans un état de tranquillité et de calme [...] » *Œuvres choisies de Sextus Empiricus, Contre les moralistes*, 141, Paris, Aubier Montaigne, 1948, p.128.

Une telle orientation peut d'ailleurs être interprétée comme un éloignement préjudiciable du pyrrhonisme. M. Conche ne cesse de mettre en garde contre les méprises auxquelles une reconstruction sextusienne de la philosophie de Pyrrhon a donné lieu. Selon lui, l'interprétation phénoméniste du pyrrhonisme est classique mais fautive. Elle laisse échapper l'originalité de la pensée pyrrhonienne. Une telle précaution est méthodologiquement précieuse mais elle s'accompagne du parti-pris selon lequel « la philosophie de l'apparence pure » d'un Pyrrhon nous livrerait le scepticisme dans toute sa pureté. Pourquoi les variantes postérieures seraient-elles à minorer, y compris dans leurs glissements ou modulations ? Dans quelle mesure ne sont-elles pas révélatrices, tout au contraire, de la plasticité du scepticisme et de la pluralité de ses modes d'être ?

## II Comment un sceptique décrit-il le scepticisme ?

Afin de dégager le lien entre les différentes appellations censées caractériser le scepticisme, nous proposons de les confronter dans le cadre de l'examen sextusien des principes puis de la fin du scepticisme<sup>171</sup>. Cet examen prend la tournure d'un récit des commencements philosophiques d'un penseur devenu sceptique. D'apparente simplicité, nous aurons à déterminer son statut : simple autobiographie, histoire d'un esprit sceptique ou venue au scepticisme de l'esprit ? Au cours de l'avancée de cette chronique proto-sceptique, nous montrerons que la triade *isostheneia/epokhê/ataraxia* permet, selon Sextus, de décrire le scepticisme.

### 1- Examen sextusien des principes et de la fin du scepticisme.

L'examen des principes s'ouvre sur une annonce : « Nous disons que le principe causal du scepticisme est l'espoir d'obtenir la tranquillité ». Sans ambiguïté, Sextus Empiricus relie le scepticisme à un espoir dont il admet non seulement la présence mais auquel il confère un statut primordial puisqu'il est « son principe causal ». L'espoir préside au scepticisme, étant tout à la fois ce dont il provient et ce qui le commande. Cette genèse peut dérouter dans la mesure où le scepticisme est traditionnellement disjoint de tout espoir voire tenu pour incompatible avec son expression : voie sceptique et espoir s'excluraient mutuellement. Vivre en sceptique reviendrait à ne plus espérer ou à renoncer à tout espoir, justifiant son assignation à un nihilisme. La voie sceptique se singulariserait par la perte théorique et pratique de tout espoir en ce qu'elle ruinerait la recherche de la vérité et réduirait à l'inaction.

Cette interprétation s'inscrit dans un héritage de rejet et de condamnation, adossé à l'axiologie des adversaires des sceptiques. Mais, de manière étonnante, la tradition sceptique elle-même pourrait accréditer une telle exclusion réciproque *a fortiori* lorsqu'elle se réclame de Pyrrhon, « [...] ce mortel avec lequel nul homme ne peut rivaliser<sup>172</sup> » comme l'écrit Timon. Le fait d'espérer quelque chose présuppose, en effet, qu'un parti soit pris, car tenu pour préférable, à l'égard du futur. Espérer, c'est déjà avoir tranché parmi l'éventail des possibles à venir en privilégiant x plutôt qu'y. A travers cette visée, le sujet formule, au moins le souhait, voire la demande impérieuse, que x se produise et se produise ainsi plutôt qu'autrement. A ce titre, l'espoir présuppose un jugement de valeur et un engagement, plus ou moins intense, du sujet à travers la croyance que le fait d'espérer inclut. Qui plus est, que ce qui est espéré soit rationnellement déterminé ou confusément représenté, cela dispose à une attente confiante à son égard<sup>173</sup>. Telle est précisément l'attitude dont

<sup>171</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 6 et Livre I, 12.

<sup>172</sup> Ce fragment des *Silles* est cité par Léon Robin dans *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944, p. 30.

<sup>173</sup> En première approche, l'étymologie ne nous met pas sur la piste d'aucune convergence lexicologique entre « espérer », forgé à partir du latin *sperare*, et « attendre » forgé à partir du latin



Pyrrhon se déprend selon l'expression de Brochard : « Seul, Pyrrhon n'attend rien, n'espère rien, ne croit à rien<sup>174</sup> ». Si, ne rien espérer revient à ne croire en rien et si, cette disposition éthique singularise la conduite pyrrhonienne, alors la voie sceptique consiste bien dans l'éviction de tout espoir de sorte que l'objection des dogmatiques serait recevable et l'assignation du scepticisme à un nihilisme bien difficile à démentir. Dans cette configuration, comment concilier une conduite pyrrhonienne avec l'annonce initiale selon laquelle l'espoir d'obtenir la tranquillité est principe causal du scepticisme ? Une contradiction n'est-elle pas perceptible entre la disposition pyrrhonienne, dont Sextus Empiricus se réclame, et l'examen qu'il conduit du principe du scepticisme ?

L'objection d'auto-contradiction peut être levée à condition de mener une étude plus fine de ce qui est espéré, selon Sextus, par le penseur sceptique. Ce qui est espéré consiste en l'obtention d'un état dans lequel l'atemoiement et l'oscillation perpétuelle de l'âme ne seraient plus subis. Tenue pour préférable, à ce titre visée et attendue avec une relative confiance : « La tranquillité est l'absence continue de tourment et le calme de l'âme<sup>175</sup> ». Il s'agit de s'installer dans le calme en lieu et place du trouble. Or, le fait d'espérer quelque chose n'entretient-il pas ce trouble au plus haut point<sup>176</sup> ?

Dans le livre III de l'*Ethique*, Spinoza se livre à un examen des affects et il souligne que « Cet état de l'esprit, qui naît de deux affects contraires s'appelle un flottement de l'âme (*fluctuatio animi*)<sup>177</sup> ». Ce flottement résulte de la coprésence de deux affects contraires qui font osciller entre moments de joie et moments de tristesse. En effet, espoir et crainte sont conjoints à un point tel qu' « [...] il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance »<sup>178</sup>. Car, l'espoir d'obtenir quelque chose s'accompagne de la représentation de ce qui contrarie sa réalisation. Plus je me le figure, plus je le crains, et plus je le crains, plus je me le figure. Cette mutuelle vivification de la crainte et de l'imagination souligne son intrication avec les affects contraires de sorte que l'attente de quelque chose est rythmée par une alternance de moments de joies et de tristesses.

Comme la crainte et l'espoir naissent toujours de l'idée de quelque chose sur laquelle nous avons des doutes, notre imagination accroît tour à tour l'une et l'autre. Ainsi, l'attente est fondamentalement attente d'un accord entre nos espoirs et le cours des événements par lequel nous devenons dépendants de ce qui ne dépend pas de nous et de nos affects, à un point tel que nous sommes perpétuellement troublés. L'expérience récurrente du désaccord entre ce qui arrive et nos espoirs peut d'ailleurs accroître ce trouble. Dès lors, comme l'espoir entretient le trouble de l'âme, ne faut-il pas ne plus espérer pour ne plus être troublé ? Etant donné l'atemoiement dans lequel jette l'espoir, ne faut-il pas se délier de cet affect passif

---

*attendere*. Pourtant, le latin *expectare* donne à penser, si ce n'est une identité, tout au moins une parenté entre attente et espoir. *Expecto*, as are : 1/attendre, 2/compter sur, souhaiter, espérer, 3/réclamer, avoir besoin 4/être réservé à. L'attente est susceptible de degrés : elle peut varier de la simple expectative à la réclamation insistante en passant par le souhait. L'attente est investie par l'espoir et ce, non pas à titre d'affect passif, toujours conjoint à la crainte, mais plutôt comme un mobile actif susceptible de la dynamiser en la soustrayant à la pure passivité.

<sup>174</sup> *Les sceptiques grecs*, p. 86.

« Pourtant il vit comme ceux qui croient et espèrent [...] Ce n'est ni un pessimiste ni un égoïste, il s'estime heureux et veut partager avec autrui le secret du bonheur qu'il croit avoir trouvé. » *Ibidem*, p. 87.

<sup>175</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 4 [10], p. 59.

<sup>176</sup> *Tarakhé* signifie agitation et trouble.

<sup>177</sup> *Ethique*, III, Proposition 17, scholie, p. 231.

<sup>178</sup> *Ethique* III, définition des affects, 13, explication, p. 313.

si l'en est, pour ne plus être troublé ? L'espoir d'obtenir la tranquillité serait en réalité celui de se libérer du cycle des affects passifs<sup>179</sup>.

Il est remarquable qu'un sceptique tienne l'espoir d'obtenir la tranquillité pour le principe et la cause du scepticisme, toutefois, cet espoir n'est pas spécifiquement sceptique. Que cela soit confusément visé par Oblomov ou clairement affirmé par les philosophes stoïciens et épicuriens<sup>180</sup>, cet espoir est partageable par d'autres hommes. Oblomov fuit comme le pire des maux tout ce qui peut occasionner un quelconque trouble. Il s'abandonne à la situation qui se trouve la plus propice à sa tranquillité, non pas par un effort ou une connaissance du jeu des affects, mais plutôt par atavisme familial et faiblesse personnelle.

Mais, ce qui s'opère pour lui d'une façon passive relève d'un effort et d'une activité dans les philosophies hellénistiques. Ainsi L. Robin dit de Pyrrhon qu'il n'est pas « [...] indifférent par paresse et passivement apathique<sup>181</sup>. » De plus, l'entente de la tranquillité a été sévèrement dévaluée puisque rabattue sur le bien être. Or, pour les philosophes hellénistiques, la tranquillité est cet état dans lequel l'âme ne subira plus d'agitation, ne sera plus le théâtre de déchirement intérieur et de tension, mais connaîtra harmonie et unité<sup>182</sup>. Elle consiste en la stabilité de l'âme tout entière. A ce titre, elle est suffisante de telle sorte que celui est délivré du trouble n'est une charge ni pour lui-même ni pour les autres.

Ainsi, les sceptiques, tout comme ceux qu'ils combattent, se rejoignent, par delà leur opposition, dans la recherche d'une même fin, mettant à jour un accord de fond au sujet de la fin prééminente. La tranquillité est toujours recherchée pour elle-même, terme et couronnement d'une architectonique des fins humaines. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel souligne à juste titre que toutes ces philosophies (stoïcisme, épicurisme et scepticisme) ont un but commun à savoir la liberté de l'esprit comme *ataraxia* :

[...] cette liberté de l'esprit qui est impassibilité, indifférence, imperturbabilité, *ataraxie*, inébranlabilité, égalité de l'esprit en lui-même qui ne pâtit de rien, ne s'attache à rien, est le but commun de toutes ces philosophies, - si désolante que soit l'idée que l'on se fait du Scepticisme et si basse celle que l'on se fait de l'Epicurisme<sup>183</sup>.

Si tel est bien le but commun, alors sceptiques et dogmatiques manifestent un même espoir et se tiennent dans une même assurance, celle selon laquelle la tranquillité est le bien propre de l'âme. Les sceptiques croient en la valeur de la tranquillité et tiennent pour préférable de la trouver plutôt que d'être la proie du trouble. S'ils espèrent l'acquérir et cherchent les remèdes des troubles vécus, c'est parce qu'ils sont intimement persuadés qu'elle seule est suffisante en ce qu'elle procure la stabilité de l'âme. C'est pourquoi, l'opposition entre dogmatiques et

---

<sup>179</sup> Le texte grec n'emploie qu'un seul vocable pour désigner l'espoir (*elpis*) mais nous nous permettons d'utiliser la distinction spinoziste entre « affect passif » et « affect actif » afin de distinguer entre l'espoir toujours conjoint à la crainte et l'espoir d'obtenir la tranquillité.

<sup>180</sup> Dans la *Lettre à Pythoclès*, Epicure rappelle que : « Notre vie, en effet, n'a pas besoin de déraison et d'opinions vides mais de se dérouler sans troubles » *Lettres et Maximes*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », p.193.

<sup>181</sup> *Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 22.

<sup>182</sup> « Car c'est pour cela que nous faisons tout : afin de ne pas souffrir et de n'être pas troublés. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller comme vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. » Epicure, *Lettres et Maximes, Lettre à Ménécée*, p. 221.

<sup>183</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome IV, 2<sup>e</sup> division, p. 637.

sceptiques ne saurait supprimer ou occulter une forme d'apparement quant à l'espoir et à la fin prééminente. La découverte d'une telle connivence rend discutable une interprétation nihiliste du scepticisme si le nihilisme se marque, précisément, à la perte théorique et pratique ou à l'absence d'attachement à cette valeur même. Cependant, cette connivence rend d'autant plus énigmatique l'annonce sextusienne selon laquelle « [...] le principe causal du scepticisme est l'espoir d'obtenir la tranquillité ». Pourquoi et dans quelle mesure cet espoir serait-il, de manière privilégiée, le principe causal du scepticisme ? Que présuppose une telle annonce sur la relation entre dogmatisme et scepticisme ?

## 2- La résolution traditionnelle du problème théorico-pratique.

Dans un premier moment, Sextus Empiricus se livre à une description de l'expérience de la vie mettant l'homme aux prises avec la contradiction :

En effet, les hommes bien nés, troublés par l'irrégularité des choses, et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait donner plutôt leur assentiment [...] <sup>184</sup>.

Le caractère irrégulier des événements et l'embarras éprouvé pour déterminer à quoi il faut accorder son assentiment causent le trouble perpétuel de l'âme. La question revient toujours pour « les hommes bien nés » : comment l'âme peut-elle échapper, de manière durable, à ce tourment dont elle est captive alors même que, ne pouvant échapper à la contingence, les hommes sont susceptibles de donner leur assentiment à tort ? La résolution de ce problème récurrent n'a rien d'original et d'inédit : les hommes bien nés : « [...] en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient la tranquillité par la distinction du vrai et du faux. <sup>185</sup> » Cette résolution est la manière la plus traditionnelle de penser la mise en œuvre de cette visée pratique : la tranquillité. La recherche de la vérité s'inscrit sans ambiguïté au sein de ce projet dont elle est la condition de réalisation.

La recherche de la vérité n'est pas posée comme prééminente mais elle acquiert une primauté dans la mesure où elle permettrait d'obtenir la tranquillité. Les hommes bien nés sont conduits par une précompréhension du lien entre recherche de la vérité et tranquillité. Ils se tiennent, en dernière instance, dans l'assurance selon laquelle l'être est connaissable et dicible par le *logos*. En cela, une triple confiance est présupposée : l'*epistêmê* est seule apte à nous procurer la tranquillité, une *epistêmê* est possible, l'être est connaissable par le *logos*. Le premier niveau de confiance manifeste l'assurance selon laquelle la stabilité propre à l'*epistêmê* peut seule produire celle de l'âme tout entière <sup>186</sup>. En ce qu'elle soustrait l'âme aux contradictions des opinions, étant elle-même assentiment à une connaissance ferme et immuable, elle peut lui procurer une stabilité de même

---

<sup>184</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 6 [12], p. 59.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> Le radical *ste-* ou *sta-* qui se retrouvera en latin dans *stabilitas* souligne le fait de poser ou de rester de façon constante. Dans l'ordre de la connaissance (*epistêmê*), la science implique une telle stabilité.

nature<sup>187</sup>. Le deuxième niveau de confiance témoigne d'un arrêt sur la question de la recherche de la vérité : les hommes bien nés tiennent pour assurés qu'elle est accessible et qu'il existe un critère de vérité. Le troisième niveau de confiance pose le caractère apparié du *logos* et de l'être. Or, n'est-ce pas précisément cette triple confiance que les sceptiques dénoncent comme précipitée et prévenue, comme l'expression du dogmatisme ? N'est-ce pas vis-à-vis d'elle que Sextus Empiricus n'émet pas simplement des réserves mais suspend son assentiment ?

Ainsi, Sextus Empiricus tomberait dans une auto-contradiction que les dogmatiques n'ont cessé de dénoncer. D'un côté, il annonce que l'espoir d'obtenir la tranquillité est le principe causal du scepticisme, d'un autre côté, la voie sceptique se singulariserait par la suspension de l'assurance sur laquelle cet espoir s'établit de manière traditionnelle. Comment le scepticisme peut-il se penser à travers un tel espoir et se singulariser par la suspension de l'assurance sur laquelle il prospère ? Tant que le problème est posé en ces termes, l'objection est imparable. Si, en revanche, ce qui était tenu pour assuré se révélait n'être qu'une illusion, le dogmatisme consistant précisément à persister dans ce jeu des apparences, alors le scepticisme reste-t-il une voie minée par une auto-contradiction ? Si nous mettons en regard l'examen des principes et celui consacré à la fin du scepticisme, il devient difficile de maintenir l'accusation d'auto-contradiction :

Les sceptiques, donc, espéraient *aussi* acquérir la tranquillité en tranchant face à l'irrégularité des choses qui apparaissent et qui sont pensées, [...]<sup>188</sup>

Une nouvelle fois, Sextus Empiricus insiste sur le fait que le penseur sceptique, comme tout autre homme bien né, espérait acquérir la tranquillité et tenait pour vrai que l'*epistêmê* lui permettrait de l'obtenir. Rien ne distingue par nature un chercheur sceptique de tout autre chercheur. Il n'est pas l'expression d'une physiologie particulière qui le disposerait à l'irrésolution, il n'est inapte à trancher par nature ou encore hébété comme pouvaient l'être les « têtes doubles » d'après Parménide. La recherche philosophique trouve son ancrage dans cette expérience troublante de l'irrégularité des choses, de la contradiction des affects et des opinions, expérience sur fond de laquelle se forme cet espoir de ne plus être troublé. Celui-ci prospère sur des assurances théoriques et pratiques, pour un futur sceptique comme pour tout autre chercheur. Dans cette configuration, comment s'explique la suspension ultérieure de telles assurances, autrement dit, pourquoi un chercheur devient-il sceptique ?

---

<sup>187</sup> C'est ainsi que, pour les Stoïciens, sera sage celui qui donnera son assentiment à ce qui est clairement et distinctement saisi. La science, poing fermé solidement tenu, selon la métaphore zénonienne, produit l'*ataraxia* ; elle ne peut que l'accompagner étant elle-même stabilité.

<sup>188</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L. I, 12 [27], p.71.

### 3-La triade *isostheneia/epokhê/ataraxia* permet de décrire le scepticisme

Les commencements philosophiques sont l'objet d'une épreuve déceptrice : un net décalage apparaît entre ce qui était visé (trancher afin de n'être plus troublé) et ce qui est expérimenté à savoir l'impossibilité présente de trancher :

Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; [...] <sup>189</sup>

Quelles impressions sont vraies ? Quelles impressions sont fausses ? A de telles questions plusieurs réponses opposées sont possibles. Pour certains, les Epicuriens, toutes les impressions sont vraies, pour d'autres, les Platoniciens, aucune impression n'est vraie en elle-même, pour d'autres encore, les Stoïciens, seules certaines impressions sont vraies. Ainsi, il suffit de commencer à philosopher, de chercher un critère entre ces impressions pour découvrir l'existence d'un désaccord à ce sujet. L'apprenti philosophe n'est pas en mesure de le trancher c'est-à-dire d'adopter telle position plutôt que telle autre. En effet, il est affecté de telle sorte qu'aucune ne lui paraît emporter plus que l'autre l'adhésion.

L'isosthénie est l'affect présent de celui qui reconnaît la force égale des opinions en présence. C'est en cela que ce désaccord portant sur les opinions au sujet des impressions lui paraît indécidable (*anepikritos*<sup>190</sup>). Que faire en présence d'un désaccord indécidable (*diaphônia anepikritos*) ? Il serait précipité et présomptueux de trancher alors qu'il n'est pas possible, en l'état actuel, de le faire. Epicuriens et Stoïciens s'accordent pour dénoncer l'*oïesis* et la *propétéia* comme obstacles à la connaissance vraie. Toutefois, n'y cèdent-ils pas lorsqu'ils affirment, les uns, que toutes les impressions sont vraies, les autres, que seules certaines le sont ? La seule issue du désaccord reconnu n'est-elle pas de suspendre son assentiment ?

Sans ambiguïté un lien existe et est pensé entre la *diaphônia anepikritos* et l'*epokhê* puisque Sextus écrit : « [...] étant incapable de décider, il suspendit son assentiment<sup>191</sup> ». Comme elle succède à l'épreuve de la *diaphônia* que rien ne laissait présager, l'*epokhê* ne peut être présentée comme un postulat logique ou un dogme pratique. Elle n'est pas délibérément recherchée mais plutôt subie si bien qu'elle s'impose comme un résultat, seule issue de l'examen des positions admises. L'*epokhê* consiste à ne rien affirmer ou nier relativement aux opinions portées sur les impressions, ni en terme de véracité, ni en terme de prévalence. Elle est au sens propre une suspension : « La suspension de l'assentiment est l'arrêt de la pensée du fait duquel nous ne rejetons ni nous ne posons une chose<sup>192</sup>. »

C'est parce qu'il existe un désaccord indécidable entre les opinions relatives aux impressions et que l'apprenti philosophe le découvre, qu'il suspend son

<sup>189</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L. I, 12 [26], p. 69.

<sup>190</sup> Notons la parenté étymologique entre *epikritos* (décidable), *krinein* (juger) et *kritêrion* (critère).

<sup>191</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 12 [26], p. 69.

<sup>192</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4, [10], p. 59.

assentiment. Sa mise à jour ne signifie pas sa production mais sa reconnaissance comme indécidable. Il était toujours déjà là, sans avoir été pris en vue sous toutes ses facettes. Prisonniers de leurs positions, les uns comme les autres ne décelaient pas qu'ils s'y tenaient, malgré eux. La suspension de l'assentiment fait ressortir le caractère unilatéral de leurs positions, même si tous tiennent pour assurés qu'il existe un critère de vérité grâce auquel une *epistêmê* peut être constituée. Or, s'il existe un désaccord indécidable à propos des opinions relatives aux impressions, n'est-ce pas, de manière plus radicale, en raison d'un désaccord de fond au sujet du critère de vérité ?

Sextus fait état de ce qu'une *epistêmê* n'est pas trouvée alors même qu'elle était censée procurer la tranquillité. Il narre comment ce qui était l'assurance immédiate de tout chercheur, futur sceptique y compris, se révèle n'être qu'un espoir, autrement dit ce qui est tenu pour préférable et attendu mais pour lequel des doutes subsistent. Le dogmatisme consiste alors à poser avec assurance ce qui est simplement espéré là où le scepticisme, refusant ce glissement, suspend cette assurance. Le scepticisme la met en crise, en somme il ne la reconduit plus. En cela, il advient bien sur fond de dogmatisme et Sextus se livre en réalité à un récit proto-sceptique. Que devient alors l'espoir inaugural présidant conjointement au dogmatisme et au scepticisme ? Si l'*epistêmê* n'est pas trouvée, ne faut-il pas désespérer de s'installer dans l'*ataraxia* si bien que la voie sceptique serait cette impasse théorique et pratique dénoncée par les dogmatiques ?

Dans le troisième et dernier moment du récit enchâssé dans l'examen des principes et de la fin du scepticisme, Sextus relie sans équivoque possible *epokhê* et *ataraxia* :

Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement (*tukhikôs*)<sup>193</sup>.

Ni menace ni obstacle, la première est ce qui conduit à la seconde. Elle ne compromet pas la tranquillité de l'âme mais s'y montre propice alors même que l'*ataraxia* était dogmatiquement conjointe à l'*epistêmê*. Comment comprendre ce retournement surprenant ? A vrai dire, peu d'explications sont fournies, et il ne peut s'agir de les inventer. Sans ambiguïté un lien est établi, mais il n'est présenté ni comme une nécessité causale, ni comme une nécessité logique ou une obligation éthique, comme l'emploi, à deux reprises, de l'adverbe *tukhikôs* le confirme. La tranquillité accompagne l'*epokhê* mais sur quel mode et pourquoi. Comme le souligne Jean-Paul Dumont, l'une a trait à l'activité dianoétique, alors que l'autre concerne l'âme tout entière :

Il est très clair, bien qu'on ne le remarque pas assez et même parfois pas du tout, que l'attitude suspensive concerne exclusivement l'activité dianoétique. [...] L'*epokhê* consiste à ne rien poser et à ne rien abolir, elle concerne seulement le jugement ou la *dianoia*. L'*ataraxia* au contraire concerne la totalité de l'âme<sup>194</sup>.

Un tel rappel renforce les difficultés interprétatives plutôt qu'il ne les lève car, qu'est-ce qui, dans l'*epokhê*, peut produire la tranquillité de l'âme tout entière ? Se retenir de juger, c'est, entre autres, ne pas poser que ceci est bon ou mauvais par nature, ni bon ni mauvais ou encore bon et mauvais. Comme il le thématise dans

<sup>193</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, 12 [26], p. 71.

<sup>194</sup> *Le scepticisme et le phénomène*, p.179-180.

son examen éthique<sup>195</sup>, Sextus souligne qu'il existe un désaccord entre les diverses écoles<sup>196</sup> au sujet du bien et du mal : pour les uns, il consiste dans le plaisir, pour d'autres, dans la vertu, pour d'autres encore, dans l'absence de douleur. Cependant, elles admettent toutes implicitement l'existence de biens et de maux naturels. Rien ne permet de l'affirmer car, si tel était le cas, pourquoi un tel désaccord à ce sujet ? L'argument du concordisme universel peut être retourné contre ses défenseurs de manière assez efficace. Or, selon Sextus, cette assurance dogmatique est précisément ce qui entretient le trouble de l'âme : « En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans un trouble continuel<sup>197</sup>. »

Suit une description du trouble occasionné par le cycle des espoirs passifs. En effet, si j'espère acquérir quelque chose que je tiens pour bon par nature, je vais tout aussitôt me figurer les entraves à son obtention et craindre qu'elles m'empêchent de l'obtenir. Et si je l'acquiers, ne vais-je pas craindre d'en être dépossédé ou de le perdre ? Réciproquement, si je crains de subir quelque chose que je tiens pour mauvais par nature, je vais espérer ne pas le subir ; si je le subis effectivement, ma souffrance ne va-t-elle pas être redoublée par l'opinion qu'il est mauvais par nature ? L'oscillation (vécue et imaginée) entre espoir et crainte est entretenue par l'opinion selon laquelle il existe un bien et un mal par nature<sup>198</sup>. Bien et mal sont des notions extrinsèques et non pas intrinsèques ; elles ne sont tenues pour telles que sous l'effet de la précipitation et de la prévention.

Or, celui qui suspend son jugement relativement à une typologie des biens et des maux naturels trouve ce qu'il espérait, à savoir la fin du cycle des espoirs passifs. Voilà ce qui libère de ce cycle et procure à l'âme tout entière la tranquillité ; voilà le remède au trouble. C'est précisément lorsque le sceptique ne cherche plus ce remède et cesse de croire qu'il réside dans l'*epistêmê* qu'il fait l'expérience de la tranquillité. Tout se passe comme si sa poursuite, à travers les assurances théorico-pratiques sur lesquelles son espoir s'était édifié, était le véritable obstacle à son obtention, comme si la quête effrénée de la tranquillité empêchait l'âme de l'expérimenter. C'est en s'installant dans l'*epokhê* que le sceptique trouva, contre toute attente, la tranquillité.

Sextus recourt alors à une analogie au gré de la quelle il cherche à décrire cette relation déroutante entre *epokhê* et *ataraxia*. Il suggère que ce qui arriva au penseur sceptique est analogue à ce qui arriva au peintre Apelle. Celui-ci cherchait à peindre l'écume d'un cheval, n'y réussissant pas, il jeta non sans dépit son éponge contre le tableau, renonçant ainsi à son but initial. Or, l'écume du cheval apparue alors même qu'elle n'était plus recherchée. De manière analogue, le sceptique espérait atteindre la tranquillité et cherchait à l'obtenir par l'*epistêmê*. Ne

---

<sup>195</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L. III, 22 et *Contre les moralistes* [150-161].

<sup>196</sup> Ce désaccord existe plus généralement entre les hommes. Sextus relate la proposition suivante de Crantor (un Académicien, admirateur d'Homère et d'Euripide) : « Si nous imaginions, dit-il, un grand théâtre commun à tous les Grecs, et si chacun des biens devait y venir et concourir pour le premier prix, nous serions forcés tout de suite de percevoir la différence entre les biens. » *Œuvres choisies de Sextus Empiricus, Contre les moralistes*, 52, p.110-111. La richesse se présente la première et fait son propre éloge. Comme un seul homme, les Grecs lui donnent le premier prix. S'avance ensuite le plaisir, la santé, le courage et à chaque fois les Grecs assemblés se tournent vers le nouvel arrivant et l'élisent. Cette procession des biens débouchera, malgré tout, sur une hiérarchisation dont le sommet sera le courage, suivi de la santé, du plaisir et de la richesse.

<sup>197</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 12, [27], p. 71.

<sup>198</sup> « Ainsi le trouble dû à l'opinion au sujet d'un mal en tant que mal est quelquefois plus grand que celui qui résulte du soi-disant mal lui-même. » *Contre les moralistes*, 160, p. 132.

la trouvant pas, il suspendit son assentiment et préjugea du même coup que l'*ataraxia* lui était refusée. Or, il fit l'expérience du contraire : la tranquillité s'ensuivit alors même qu'elle n'était plus attendue, comme par surcroît, elle accompagna la suspension de l'assentiment.

Le récit sextusien des commencements philosophiques du penseur sceptique fait clairement ressortir la triade *isostheneia/epokhê/ataraxia* :

Les sceptiques, donc, espéraient aussi acquérir la tranquillité en tranchant face à l'irrégularité des choses qui apparaissent et qui sont pensées, et, étant incapables de faire cela, ils suspendirent leur assentiment. Mais quand ils eurent suspendu leur assentiment, la tranquillité s'ensuivit fortuitement, comme l'ombre suit un corps<sup>199</sup>.

Dans cette reprise finale, Sextus introduit une seconde analogie qui réactive les difficultés signalées plutôt qu'elle ne les lève définitivement. Ainsi, comme il ne peut y avoir d'ombre sans un corps, il ne peut y avoir d'*ataraxia* sans *epokhê*. L'analogie dispose à penser le lien en termes de nécessité causale mais l'usage de l'adverbe « fortuitement » conduit, à nouveau, à écarter cette perspective ou plutôt à annuler la perspective d'une stricte nécessité susceptible de devenir un dogme logico-éthique. Quel est l'intérêt d'une telle opération ?

Elle permet d'insister sur la dimension d'expérience singulière qui installe un penseur dans le scepticisme<sup>200</sup>. La tranquillité s'offre au penseur devenu éphectique, elle lui échoit alors même que tout espoir de l'obtenir s'évanouissait. Il en porte témoignage au sens où il en fait état mais aussi au sens où il se porte garant, d'une certaine manière, de ce qu'il avance. Néanmoins, il ne saurait franchir le pas et céder au dogmatisme en posant une équation du type *epokhê=ataraxia*. C'est pour cela que Sextus ne prétend pas plus ici qu'ailleurs énoncer dans un dire assertorique ce qu'est le scepticisme mais en établir la chronique à la manière d'un historien<sup>201</sup>.

Intégrant alors les objections des dogmatiques proférées, en particulier, à l'endroit de Pyrrhon pour qui l'insensibilité totale et l'ataraxie étaient la fin, il reconnaît que le sceptique, comme tout homme, subit les affections imposées par la nécessité. Ainsi, il n'est pas en son pouvoir de ne pas avoir faim ou soif, mais il reste en son pouvoir de modérer cette affection en s'abstenant d'y ajouter l'opinion selon laquelle ceci constitue un mal naturel voire le pire des maux. Un sceptique subit des affects et ne récuse pas leur influence pas plus qu'il ne nous exhorte à nous constituer une « citadelle intérieure ». La métriopathie ne consiste pas en un exercice de persuasion destiné à nier l'affect mais bien en un exercice

---

<sup>199</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 12, [29], p. 71.

« Comme fin, les sceptiques nomment la suspension du jugement, que la libération des troubles suit comme son ombre, comme le disent les partisans de Timon et d'Enésidème » Diogène Laërce, L. IX, 106-107.

<sup>200</sup> S. Marchand insiste bien sur cet aspect dans un article intitulé « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? » : « Le pyrrhonisme cherche ainsi à intégrer dans son projet philosophique la limite des moyens rationnels pour atteindre le bonheur et faire droit au caractère évanescent et imprévisible du bonheur. Le pyrrhonisme fait donc fond sur un fait ou une expérience qui échappe en partie à la compréhension : elle est singulière et dépend de conditions objectives et subjectives particulières. » *Revue de métaphysique et de morale, Le scepticisme. Aux limites de la question*, Paris, PUF, Janvier-Mars 2010-N°1, p.125-139.

<sup>201</sup> La clause de relativisation énoncée dès l'ouverture des *Esquisses pyrrhoniennes* prend toute son importance ici : « [...] pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment. » p. 53.



thérapeutique destiné à montrer qu'il n'est pas mauvais ou bon par nature mais relativement, exercice grâce auquel le trouble présent n'est pas accru. De ce point de vue, il lève l'équivocité de la version pyrrhonienne originelle et opère un infléchissement dans ce dédoublement de la fin sceptique entre « [...] la tranquillité en matières d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous ».

Le futur sceptique espérait se libérer du trouble et tenait pour assuré que l'*epistêmê* pouvait l'y conduire, rejoignant, sur ce point, les dogmatiques. Contre toute attente, l'issue pratique espérée survient dans la suspension de l'assentiment alors que pour les Stoïciens par exemple, c'est de l'assentiment à une représentation compréhensive conduisant à la science, que provient la stabilité de l'âme. Ce qui était tenu pour une condition apparaît désormais comme un obstacle. Plus radicalement, s'abstenir de reconduire l'assurance selon laquelle l'être est connaissable, permet de trouver la paix de l'âme alors même qu'elle était censée résulter de l'*epistêmê*. Le scepticisme participe ainsi à un renversement complet de l'articulation traditionnelle entre *epistêmê* et *ataraxia*.

Le scepticisme fait apparaître que le dogmatisme contribue au trouble de l'âme par cela même qui est censé l'en libérer. Il revient donc au même de soigner le trouble de l'âme et de soigner le dogmatisme car ce qui, de manière tenace, l'entretient est la présomption selon laquelle des biens et des maux naturels existent, un critère de vérité permet d'établir une connaissance ferme et assurée. Devenir sceptique, c'est comprendre dans quelle mesure l'espoir d'obtenir la tranquillité pouvait s'établir sur des assurances théoriques et pratiques contestables. Cet espoir est le fond sur lequel dogmatisme et scepticisme se déploient mais la singularité de l'orientation sceptique réside dans le fait qu'elle est espoir de guérir du dogmatisme. L'usage de la double métaphore du médecin et de la maladie s'impose donc clairement dès les commencements sceptiques :

Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption et la précipitation des dogmatiques<sup>202</sup>.

L'espoir d'obtenir la tranquillité manifeste dans quelle mesure le scepticisme s'apparente et s'oppose au dogmatisme mais aussi en quel sens il n'est pas reconductible à un nihilisme dans le texte sextusien. Nous comprenons désormais qu'un sceptique accorde au *logos* une fonction thérapeutique, *a fortiori* vis-à-vis des affections éprouvées relatives aux opinions (l'argent, la gloire, etc.<sup>203</sup>). Suspendre la confiance vis-à-vis du *logos* dans sa prétention ontologique ne fait pas sombrer le sceptique dans la misologie. Il manifeste ici sa confiance dans un usage thérapeutique du *logos*, aspect par lequel il se démarque du nihiliste mais aussi du sophiste qui reconnaît, quant à lui, une efficacité décisionnelle au discours. Comme le suggère Pierre Pellegrin à la fin de son introduction des *Esquisses pyrrhoniennes* :

L'une des principales séductions de la voie sceptique, c'est peut-être aussi, dans la cacophonie des certitudes dogmatiques, de laisser espérer sans promettre<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L.III, 32, [280], p. 523.

<sup>203</sup> Reconnaître, par exemple, que la richesse n'est pas plus un bien qu'un mal en soi permet de demeurer sans trouble en sa présence comme en son absence. Comme telle, elle n'est ni nuisible ni bonne absolument, mais l'opinion que nous en avons peut au plus haut point faire obstacle à l'ataraxie.

<sup>204</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 45.

## Conclusion

Le statut du récit enchâssé dans l'examen des principes et de la fin du scepticisme s'avère difficile à déterminer mais décisif pour notre recherche. Sextus nous donne à penser non pas simplement comment il est devenu sceptique ou comment un chercheur devient sceptique mais dans quelle mesure le scepticisme n'advient que sur fond de dogmatisme. Il n'est ni un postulat logique, ni un dogme pratique, mais ce qui procède d'assurances théorico-pratique mises en crise puis suspendues<sup>205</sup>. Devenir sceptique, c'est comprendre dans quelle mesure elles étaient contestables. Nous ne soutenons pas que Sextus thématise un apparentement entre dogmatisme et scepticisme. Cependant, il admet qu'ils appartiennent à une même histoire et à un même processus puisqu'il pense leur relation en termes dynamiques, contrairement aux dogmatiques, qui, eux, ne l'envisagent qu'en termes statiques, ceux d'une juxtaposition.

L'espoir d'obtenir la tranquillité préside à cette dynamique dont le scepticisme est le résultat. Il est ce qui les apparente en dépit de leur différence. Ainsi, leur opposition n'exclut pas une forme de connivence et leur articulation. Ce qui en tient lieu est une constante anthropologique de nature affective (l'espoir) orientée vers une fin : l'*ataraxia*. Cet espoir manifeste un impensé commun au dogmatisme et au scepticisme, à savoir la tranquillité comme bien propre de l'âme. Mais en même temps, il montre dans quelle mesure le scepticisme ne relève pas d'un nihilisme. Désespérer de tout, y compris de la tranquillité, n'accorder de valeur à rien, pas même à l'*ataraxia*, telle nous semble être en effet la marque d'un penser nihiliste. Il n'en reste pas moins vrai que ce qui affleure dans ces passages est aussitôt occulté par la thématique du conflit entre les deux camps et la typologie dualiste que Sextus contribue à accréditer.

Ce récit met au premier plan l'attitude suspensive comme résultat. La triade *isostheneia/epokhê/ataraxia* permet de décrire le scepticisme mais elle ne saurait être transposée en une équation du type *isostheneia=epokhê=ataraxia* se substituant à l'équation d'héritage socratique *epistêmê=vertu=bonheur*. Or, qu'elle soit de tradition pyrrhonienne ou académicienne, c'est bien par l'appellation de « voie suspensive » que toutes deux s'annoncent et sont identifiées par les autres écoles. Diogène dit de Pyrrhon qu'il introduit en philosophie « l'insaisissabilité et la suspension du jugement »<sup>206</sup>, et d'Arcésilas qu'« il se garda de toute assertion en raison des oppositions auxquels se prêtent tous les discours<sup>207</sup> ». L'une et l'autre débouchent sur l'*epokhê* de sorte que l'appellation de « voie suspensive » pourrait leur convenir à toutes deux. Est-ce à partir d'elle que les autres appellations trouvent leurs significations ? Si les Pyrrhoniens et les Académiciens conviennent que l'*epokhê* survient sur fond d'un désaccord indécidable entre parties de forces

---

<sup>205</sup> Il s'agit de la triple confiance selon laquelle 1° l'*epistêmê* est seule apte à produire l'*ataraxie*, 2° une *epistêmê* est possible (il y a un critère de vérité), 3° l'être est connaissable et dicible par le *logos*.

<sup>206</sup> Diogène Laërce, Livre IX, 61.

Cette affirmation de Diogène est, il est vrai, très discutée, notamment par Robin dans *Pyrrhon et le scepticisme grec*, pour déterminer si Pyrrhon est bien à l'origine de la notion d'*epokhê*.

<sup>207</sup> « En ayant fini avec les Anciens, Colotès se tourne vers les philosophes de son temps, sans en citer aucun par son nom. [...] il a l'intention, je présume, de réfuter les Cyrénaïques en premier, ensuite l'Académie d'Arcésilas. Car c'étaient là ceux qui suspendaient leur jugement sur toutes choses. [...] » *Les philosophes hellénistiques*, III, p.12 (Plutarque, *Contre Colotès*, 1120C)

égales, ils divergent malgré tout sur l'interprétation de ce désaccord indécidable voire sur la question de l'*ataraxia*. Une tension existe à ce sujet entre les deux traditions. Il importe donc d'affiner notre étude de la triade *isostheneia/epokhê/ataraxia* pour déterminer si cette tension exprime le clivage du scepticisme et du nihilisme, ce qui légitimerait l'exclusion de l'Académie de la tradition sceptique, comme le réclame J.-P. Dumont, ou bien si elle est inhérente au scepticisme lui-même.

### III De quoi l'*epokhê* résulte-t-elle ?

L'épreuve de la suspension de l'assentiment n'est pas réservée au seul penseur sceptique. A travers sa traque du sophiste, Platon pratique une *epokhê* au regard de toute la tradition philosophique, éléate en particulier. De même, pour un stoïcien, le sage ne peut donner son assentiment à une représentation fautive, sa sagesse consiste précisément à refuser de le donner : la suspension est la réponse stoïcienne préconisée à l'égard de ce qui n'est pas clairement saisi<sup>208</sup>. Si elle est pratiquée par des philosophes traditionnellement rangés dans le camp des dogmatiques, ceci ne serait-il pas un indice de la présence et de l'influence du scepticisme en toute pensée philosophique ? Cela mettrait en évidence les limites d'une typologie dualiste au sein de laquelle toute philosophie serait soit dogmatique, soit sceptique. Inversement, la pratique de l'*epokhê* permettrait de dégager la singularité d'une voie sceptique. Elle intervient toujours sur fond d'une isosthénie accompagnant un désaccord *indécidable*, mais le constat d'un désaccord à partir duquel s'opère la suspension de l'assentiment suffit-il à caractériser la recherche sceptique ? Qu'est-ce qui singularise la pratique sceptique de l'*epokhê* ?

#### 1- Examen du lien entre *diaphônia anepikritos* et *epokhê*.

Le plus souvent, ce sont des hommes qui sont en désaccord et qui s'opposent à travers les opinions auxquelles ils croient et les conduites qu'ils adoptent. Sous le jeu d'affects contraires, du désir et de l'imagination, ils entrent en conflit avec leurs semblables et avec eux-mêmes. Cette épreuve du désaccord occasionne des troubles et peut se révéler un obstacle tant à la paix civile qu'à la tranquillité de l'âme. Tout désaccord ne débouche pas sur un conflit, il peut reposer sur des quiproquos et peut être dénoué grâce au jeu de la parole. Un vrai désaccord suppose, toutefois, des positions en présence qui, tout en s'excluant mutuellement, prétendent toutes être vraies.

Comme le fait apparaître Sextus dans le récit que nous avons étudié, l'existence d'un tel désaccord a conduit l'apprenti philosophe à pratiquer l'*epokhê* et à devenir sceptique. Il n'avait pas décidé par avance d'une telle attitude mais il y fut contraint en raison du conflit entre des opinions relatives aux impressions. Après avoir passé en revue les opinions admises, il ne peut que constater l'impossibilité présente de trancher en vertu de l'isosthénie dont il est affecté. Ce lien entre *diaphônia anepikritos* et *epokhê* est indiqué dans la caractérisation sextusienne du scepticisme :

Le scepticisme est la faculté de mettre face à face (*antithetike*) les choses qui apparaissent (*phainoménon*) aussi bien que celles qui sont pensées (*noumenon*), de quelque manière que ce soit,

---

<sup>208</sup> Dans les *Premiers Académiques*, Cicéron relève un accord à ce sujet entre Arcésilas et Zénon : « Arcésilas est de l'avis de Zénon, quand il pense que la grande force du sage, c'est de se garder d'être surpris et d'être trompé. » *Les Stoïciens*, p. 218.

capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité.<sup>209</sup> »

Le scepticisme consiste en une exposition et un parcours discursif de toutes les modalités d'opposition entre phénomènes et noumènes. Or, « [...] du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés [...] », nous sommes pris dans des désaccords indécidables dont la seule issue sera l'*epokhê*. A nouveau, c'est bien sur fond de désaccord indécidable qu'elle s'opère. Toutefois, d'un côté, elle résulte de ce qui a été décelé, à savoir un désaccord particulier, alors que, d'un autre côté, elle provient d'un parcours discursif et d'un examen des oppositions. Ces deux interprétations sont-elles conciliables ? Si, dans le premier cas, l'*epokhê* apparaît bien subie et donne à penser un lien temporel, dans le second cas, ne serait-elle pas provoquée et délibérément recherchée donnant à penser un lien logique ?

Pour démêler cette difficulté, il importe de comprendre le statut du désaccord entre les opinions relatives aux impressions évoqué dans ce récit. Est-ce un désaccord principiel sous lequel toutes les autres formes de désaccord se laisseraient reconduire ? Dans ce cas, les tropes recenseraient tous les désaccords particuliers et seraient la justification discursive *a posteriori* de l'*epokhê*, étendue, d'entrée de jeu, à tout ce qui est objet de désaccord. Ou bien, est-ce un désaccord *parmi* d'autres, initiant l'*epokhê*, sans être pour autant son unique raison d'être ? Dans ce cas, les tropes recenseraient toutes les oppositions dans lesquelles le chercheur tomberait par rapport aux phénomènes et aux noumènes si bien qu'au lieu de lever la suspension inaugurale, ce parcours l'y installerait de manière durable.

Dans le récit sextusien, les diverses opinions relatives aux impressions s'opposent tout en étant incompatibles, mais elles présupposent l'existence d'un critère de vérité. Pour certains, Epicuriens et Stoïciens, l'impression peut même servir de critère. Or, à travers les dix tropes systématisés par Enésidème et recueillis par Sextus Empiricus, que comprenons-nous au sujet des impressions ? Elles sont, ou paraissent, comme il serait préférable de le dire, relatives au sujet qui juge (tropes 1, 2, 3 et 4), à l'objet jugé (7, 10) et à leur combinaison (5, 6, 8 et 9). Ainsi, par exemple, du fait de la différence entre les hommes (trope 2), entre les sens (3) et les circonstances, les mêmes choses peuvent apparaître totalement différentes voire opposées. Selon l'état du sujet qui juge, malade ou bien portant, éveillé ou en sommeil, les impressions à propos d'une même réalité peuvent différer. C'est pourquoi, rien n'autorise à soutenir que telle impression est vraie ou fautive, *a fortiori* que toute impression est vraie ou fautive dans la mesure où celui qui est affecté l'est ainsi plutôt qu'autrement. Rien n'autorise à inférer quelque chose sur la nature même des choses jugées, mais il est toujours possible de faire état de son affect présent :

---

<sup>209</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L.I, 4 [8]. Jean-Paul Dumont fait remarquer que cette définition recueille l'héritage de la tradition pyrrhonienne qui constitue le trésor de l'école sceptique. Il insiste notamment sur le fait que l'opposition entre phénomènes et noumènes ne doit pas être comprise comme celle des réalités sensibles et des réalités intelligibles mais plutôt comme celle des représentations formées par l'imagination et les concepts. Le phénomène, identifié par Timon à la sensation, deviendra sous l'influence et l'opposition au stoïcisme, une image ou une représentation relative à l'imagination, formée à partir de l'impression. D'où sa proximité possible avec l'affect.

[...] nous ne pourrions pas dire ce que chaque objet réel est selon sa nature, c'est-à-dire purement et simplement, mais seulement ce qu'il paraît être relativement à quelque chose. Il s'ensuit que nous devons suspendre notre assentiment à propos de la nature des choses<sup>210</sup>.

Chacun peut bien dire ce qu'il éprouve et comment tel objet lui apparaît mais il n'est pas pour autant en mesure de saisir ce qu'il est et de trancher de manière implicite le désaccord entre les opinions portant sur les impressions. Procéder de la sorte reviendrait à utiliser l'impression comme un signe indicatif permettant de saisir ce qui est non manifeste, caché, obscur (comme si l'impression de douceur du miel pouvait en manifester la nature). Se retenir de céder à une procédure sémiologique qui permet de cheminer du connu à l'inconnu ou du manifeste au caché, c'est encore un aspect central de l'*epokhê*.

En outre, rien n'autorise à présupposer ou bien à conclure que toute impression est vraie ou fausse, autrement dit, à attribuer le statut de critère à une impression. Ainsi, le désaccord au sujet des opinions relatives aux impressions est bien un désaccord particulier initiant l'*epokhê*, mais il est porteur d'un désaccord de fond au sujet du critère de vérité, de son existence et de sa nature. Si le chercheur disposait d'un critère pour trancher ce désaccord particulier, il ne suspendrait pas son assentiment. Toutefois, disposer d'un tel critère suppose le désaccord au sujet du critère déjà tranché. Celui-ci ne l'étant pas, comment prétendre trancher celui relatif aux impressions sans céder à la précipitation, ou bien encore sans présupposer ce qu'il faudrait justement prouver ?

Circuler à travers toutes les formes d'opposition entre phénomènes et noumènes ne permet pas de lever la suspension initiale, au contraire, l'argumentaire sceptique y installe de manière durable. Ainsi, une nuance peut bien être apportée entre les commencements philosophiques d'un penseur sceptique et sa persistance dans la voie sceptique. Le scepticisme n'expose pas les données du problème ontologique, comme a pu le faire Platon dans le *Sophiste*, mais celles du problème gnoséologique : pour trancher un désaccord quelconque, il faut disposer d'un critère, or il existe un désaccord indécidable au sujet du critère. Est-il possible de trancher quelque désaccord que ce soit ? Telle est la question qui prend la forme d'un défi auprès de toutes les philosophies qui prétendent justement disposer d'un tel critère. Les dogmatiques ont pu accuser les sceptiques de trouver ce qu'ils ont délibérément provoqué : par l'efficacité discursive, ils légitimeraient une attitude suspensive qu'ils auraient posée par principe. Pour évaluer le bien fondé de telles condamnations, il importe de clarifier le statut de l'argumentaire sceptique.

## 2- Quel est le statut de l'argumentaire sceptique ?

Les tropes supposent et mettent en œuvre un usage discursif de la raison qui conduit paradoxalement à suspendre l'exercice de la *dianoïa*. Comment est-il possible de recourir à un exercice discursif et d'exhiber des arguments rendant nécessaire la suspension de cet exercice même<sup>211</sup> ? L'opposition des *logoi* est ici

<sup>210</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14[140], p. 131.

<sup>211</sup> Analysant l'expression « mode de la suspension », Dumont souligne que « [...] l'*epokhê* est obtenue par le recours à des arguments, c'est-à-dire par l'exercice d'une activité dianoétique. La

pensée comme un rapport conflictuel de propositions se contrebalançant. A tout contenu déterminé est opposé son autre, de sorte que ce qui été tenu pour « en soi » se montre relatif à « quelque chose d'autre que lui ». Lorsqu'il examine chacun des modes, Sextus se livre à l'examen d'exemples communs. La même tour peut apparaître carrée quand elle est proche, ronde quand elle est loin. En raison de la différence de distance, de lieu et de l'acuité visuelle, cette tour apparaît tantôt même tantôt autre mais elle ne peut être dite ronde ou carrée, ronde et carrée *etc.* Nous pouvons simplement avancer qu'elle apparaît tantôt ainsi, tantôt autrement : « [...] pour toute assertion que l'on fait, l'assertion opposée est également valide [...] »<sup>212</sup>. Ainsi, le rapport entre le sujet jugeant et l'objet jugé ne peut pas être occulté dans sa relativité. La force de l'argumentaire sceptique réside dans la mise en évidence de l'unilatéralité de chaque position paradoxalement tenue pour l'expression d'un absolu. Et telle est bien, selon Hegel, la vertu de ces modes caractérisés comme « un art de mettre en évidence la contradiction »<sup>213</sup>.

Si les tropes d'Enésidème sont plutôt dirigés contre le dogmatisme de sens commun, ceux d'Agrippa portent plutôt sur l'usage discursif de la raison et sur les contradictions dans lesquelles elle peut tomber<sup>214</sup>. Lorsqu'elle cherche à prouver quelque chose, elle peut être prise dans des pièges logiques comme la régression à l'infini (2), la démonstration à partir de postulats (4) et le diallèle (5). Comment user de la discursivité et exhiber des arguments qui suspendent toute confiance en elle ? Malgré la mise en garde platonicienne, le sceptique serait en train de sombrer dans la misologie et tomberait sous le coup des contradictions qu'il dénonce. Ainsi, qu'est-ce qui nous assure que le sceptique ne déploie pas un argumentaire discursif à partir d'une posture intellectuelle de suspension et qu'il ne procède pas, dogmatiquement, à la défense de son parti-pris ? Plus radicalement, cet argumentaire ne se déploie-t-il pas sur fond d'un présupposé ontologique où la catégorie du relatif s'avérerait essentielle, lointaine retombée de l'ontologie du *Sophiste* selon laquelle l'être est relation, le non-être doté d'une forme de présence ?

Le parcours des tropes et l'analyse des expressions sceptiques aident à préciser quel rapport le sceptique entretient avec le *logos*. Il suspend l'assurance selon laquelle la raison est capable de savoir ce qu'est l'être. Cependant, il n'est pas misologue dans la mesure où il recourt à l'exposé discursif, exhibe la contradiction des procédures logiques contre lesquelles il doit lui-même se

---

*zétésis*, c'est-à-dire la recherche ou l'enquête, est une recherche qui use d'arguments et qui fait appel à l'instrument de la raison. De même le développement du scepticisme dialectique sous l'impulsion d'Agrippa, et l'entreprise de Sextus Empiricus multipliant les arguments, ne sont pas en contradiction avec la suspension de l'entendement, puisque la recherche d'arguments vise essentiellement à trouver l'argument exactement approprié, ni trop faible, ni non plus trop fort, et propre à arrêter le jugement, sans le relancer aussitôt sur la voie d'une autre assertion dogmatique. » *Le scepticisme et le phénomène*, p.179-180.

<sup>212</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. IV, première section, p. 777.

<sup>213</sup> Les tropes « [...] sont des tours caractéristiques, des formes caractéristiques, qui sont appliquées à tout pensé et à tout senti pour montrer qu'il n'est pas *en soi*, mais seulement dans sa relation à un autre, de telle sorte qu'il paraît donc lui-même dans un autre, et laisse paraître cet autre en lui-même, si bien que finalement, ce qui est ne fait que paraître[...] » *ibid.*, p. 778.

<sup>214</sup> Le premier mode dit « du désaccord » fait état de ce que « nous découvrons qu'à propos de la chose examinée il s'est trouvé, aussi bien dans la vie quotidienne que parmi les philosophes, une dissension indécidable qui nous empêche de choisir quelque chose ou de le rejeter, nous menant finalement à la suspension de l'assentiment. » *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 15 [164], p.141. Sextus Empiricus reprend ce mode mais en même temps ne souligne-t-il pas de manière régulière que l'*epokhê* s'étend seulement aux objets de recherche des dogmatiques ?

prémunir. L'ambition sceptique est, en effet, de promouvoir un usage non dogmatique du *logos*, y compris dans la recension d'arguments débouchant sur la suspension de sa prétention ontologique.

En effet, les formules sceptiques s'auto-appliquent au sens où elles ne sont jamais des assertions prétendant saisir (*katalambanein*) la nature des choses jugées mais plutôt des annonces. Lorsque Sextus analyse la formule « toutes choses sont insaisissables », il souligne qu'il faut entendre qu'elles apparaissent ainsi, sans qu'il se prononce sur leur caractère définitivement insaisissable mais simplement sur l'affect présent. Cette auto-application des formules sceptiques engage un usage thérapeutique du *logos*. De plus, l'annonce sceptique est elle-même prise dans le jeu des contre-balancements. Si l'argumentaire sceptique va à l'encontre de l'argumentaire dogmatique, il ne le pose pas comme étant plus fort :

Mais il faut savoir que nous ne proposons pas d'affirmer que le critère de la vérité n'existe pas, ce qui serait dogmatique. Mais puisque les dogmatiques estiment qu'ils ont établi avec une certaine plausibilité qu'il existe un critère de la vérité, nous leur avons opposé des arguments qui semblent être plausibles (*pithanoteroi*), n'assurant ni qu'ils sont vrais, ni qu'ils sont plus plausibles que les arguments contraires, mais en concluant à la suspension de l'assentiment du fait de la force de conviction apparemment égale de ces arguments et de ceux venants des dogmatiques<sup>215</sup>.

Toutefois, étaler de telles oppositions pourrait, à l'instar du sophiste, être le « fruit hâtif d'un premier contact avec la réalité ». Manier l'opposition sous toutes ses formes, faire varier ses points de vue, est bien une pratique sophistique. L'argumentaire sceptique s'y apparente-t-il de sorte que l'émergence d'une voie sceptique ne serait pas séparable de la sophistique ?

Au sein de la tradition pyrrhonienne et de la tradition académicienne, nous pouvons distinguer entre une argumentation unilatérale et une argumentation bilatérale ou multilatérale. Les arguments rapportés à Enésidème sont plutôt l'expression d'une attaque unilatérale tout comme ceux qui sont attribués à Arcésilas, présupposant qu'il n'y a aucune raison d'adopter une position dogmatique sur quelque problème que ce soit. En revanche, Carnéade comme Sextus défendent les diverses positions qu'ils adoptent tour à tour. Cette manière de procéder a été notamment celle de Carnéade lors de son ambassade à Rome, au côté de Diogène de Babylone et de Critolaos, en 156-155 av. Jésus-Christ :

Quand [Carnéade] fut envoyé en ambassade à Rome par les Athéniens, il discourt longuement sur la justice en présence de Galba et de Caton le Censeur, les plus fameux orateurs du temps. Mais le lendemain, il renversa son exposé par un exposé en sens contraire, et réfuta la justice qu'il avait louée la veille, non certes avec le sérieux d'un philosophe, dont le sentiment doit être ferme et stable, mais à la manière d'un exercice oratoire qui argumente pour et contre [...]<sup>216</sup>.

Carnéade se montre apte à faire paraître la justice comme même et autre à travers le jeu de sa parole. A ce titre, n'est-il pas cet expert en antilogie dont il est question dans le *Sophiste* ? Nous savons que Carnéade a été accusé de mettre à bas la justice et de jeter le trouble à Rome, ce qui l'a conduit à un départ précipité. Carnéade blâme-t-il la justice comme certains ont pu le croire ? Pour déterminer si l'argumentaire sceptique est sophistique, mettons au clair le statut de l'opposition.

Alors que le sophiste la manie dans les termes massifs de la contradiction, elle est pour un sceptique contre-balancement. Par son second discours sur la

<sup>215</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L.II, 7, [79], p. 245.

<sup>216</sup> Lactance, *Institutions divines*, V, 14, 3-5 cité par Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, III, p. 15.



justice, Carnéade ne cherchait pas tant à emporter l'adhésion de l'auditoire en la faisant apparaître blâmable « [...] qu'à montrer que ses défenseurs n'avaient rien de certain ni de ferme à exposer sur la justice.<sup>217</sup> » Loin de trancher contre la justice, après avoir fait basculer l'auditoire au moment opportun, son double exposé déploie deux points de vue antithétiques et de forces égales ne nous permettant pas plus de trancher pour elle que contre elle. Cela ne nous dispose pas plus à conclure à sa toute puissance qu'à son absence de valeur, mais à suspendre notre assentiment à son sujet. Contre les sophistes, Académiciens et Pyrrhoniens s'accorderaient sur le statut donné à la mise en opposition engageant un rapport bien différent au discours et à sa finalité.

Dans la mesure où Gorgias et Antisthène dénie toute visée ontologique au langage, nous pourrions à juste titre croire qu'ils sont pour cela même des sceptiques. En effet, Académiciens et Pyrrhoniens suspendent l'assurance selon laquelle l'être est connaissable par le *logos*. Toutefois, ils suspendent tout autant la confiance en un discours apte à trancher le désaccord. Ce n'est pas le cas des sophistes qui manifestent, au contraire, une pleine confiance dans son pouvoir de lever les contradictions et les troubles de l'âme qui lui sont consécutifs : si le discours ne supprime pas la contradiction, il permet cependant de trancher, ce qui pacifie l'âme et l'apaise alors même qu'elle était tiraillée<sup>218</sup>.

Pour Gorgias, la réfutation fera d'elle-même son chemin et débouchera, au moment opportun, sur une position tranchée. S'il affirme nettement l'indépendance d'une science du discours (par rapport au savoir dialectique), il ne suspend en rien l'assurance selon laquelle, conjoint à la persuasion, le discours permettra d'emporter la conviction<sup>219</sup>. Bien qu'il manie l'opposition sur le mode de la contradiction, les arguments déployés n'apparaîtront pas finalement de forces égales, de sorte qu'une décision sera formée. Il admet implicitement un critère, le *kairos*, ce moment opportun dont il faut savoir se saisir<sup>220</sup>. En conséquence, ce qui est, c'est ce qui a été tranché selon ce critère. Par leur confiance en la puissance décisionnelle du discours, les sophistes ne sont donc pas plus sceptiques que nihilistes, comme ils ont pu en être accusés.

L'opposition et le désaccord sont exposés et parcourus par les sophistes comme par les sceptiques : étalés par les premiers pour réussir à trancher selon le moment opportun et ainsi lever le trouble de l'âme, ils sont, pour les seconds, manifestation d'un contre-balancement débouchant sur l'impossibilité présente de décider. Si pour les uns comme pour les autres, le discours n'est ni immédiatement, ni par des médiations en connivence avec l'être, il est une puissance ouvrière de décision pour les sophistes, assurance que les sceptiques ne partagent pas. Pyrrhoniens et Académiciens s'entendraient donc pour reconnaître que l'*epokhé*

---

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> Ceci est particulièrement bien montré par G. Romeyer Dherbey : « A ces âmes malades de la vie, l'homme de l'art rhétorique vient apporter le remède du discours apaisant, du discours dont la puissante architecture logique ne laisse subsister que le bon côté des choses, refoule le mauvais [...] Le langage médecin est donc guérisseur et salvateur. Il ne supprime pas la contradiction, parce qu'elle est réelle donc insurpassable, mais il la pacifie au niveau linguistique qui est le sien en réalisant l'éviction d'un des contraires et en le maintenant à l'extérieur » *Les sophistes*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1995, p. 42.

<sup>219</sup> « celui qui faisait l'illusion était plus juste que celui qui n'y réussissait pas, et celui qui acceptait l'illusion plus sage que celui qui ne l'acceptait pas. » *Les écoles présocratiques*, Gorgias, fragment B.23, p. 727.

<sup>220</sup> « La réalité est contradictoire et la poésie de l'illusion soustrait l'homme au déchirement en privilégiant l'un des contraires par un parti pris unilatéral ; or ce choix de l'un des deux contraires n'est point arbitraire et gratuit : il est fait selon le *kairos*. » *Les sophistes*, p. 50.

survient sur fond d'un désaccord indécidable entre parties de forces égales. Mais, ils divergent dans l'interprétation de ce désaccord indécidable. Ce point de tension est-il celui par lequel passe le clivage entre scepticisme et nihilisme ?

### 3- Une double entente de la *diaphônia anepikritos*.

L'expression même de *diaphônia anepikritos* recèle une ambiguïté lexicologique relevée par J. Barnes dans un article intitulé « La *diaphônia* pyrrhonienne »<sup>221</sup>. Cet adjectif est construit à partir du verbe *epikrito*, je décide, de la terminaison *-tos* et du préfixe privatif *a* d'une manière assez commune dans la langue grecque. Il rappelle que la terminaison *-tos* est ambiguë comme l'avaient déjà remarqué Aristote et Galien dans la mesure où l'adjectif construit « [...] pourra disposer d'une signification modale ou d'une signification non modale. » Dans le cas présent, *epikritos* peut tout autant signifier "qui est décidé" ou "qui peut être décidé", *anepikritos* peut signifier "qui n'est pas encore décidé" ou "qui ne peut pas être décidé". » Cette ambiguïté n'a jamais été tranchée par les traducteurs de Sextus. Ils interprètent toujours *anepikritos* par indécidable « qui ne peut pas être décidé », ce qui met l'accent sur l'universalité et la nécessité d'une impossibilité logique et conceptuelle. Or, elle pourrait tout autant être traduite, dans le texte sextusien, par « non décidé » comme le suggère Barnes. Un tel choix serait plus approprié au propos sextusien et justifierait, de manière plus nette, la démarcation avec l'Académie.

Dans le récit précédemment examiné, Sextus souligne, en effet, qu'en raison de la force égale des arguments, le penseur est affecté de telle sorte qu'il n'est pas en mesure de décider en faveur de l'un ou de l'autre. Il ne se prononce pas sur le caractère définitivement impossible d'un tel acte, sur le caractère définitivement insaisissable des choses jugées, mais se retient de toute assertion en raison de l'affect éprouvé. Ne désespérant toutefois pas d'y parvenir, il n'affirme ni ne nie quelque chose à propos de ce qui entre en dissension. Tel axe interprétatif de *l'anepikritos* semble ajusté à la tradition pyrrhonienne<sup>222</sup> et corroboré par la manière même dont Sextus la distingue de celle de la Nouvelle Académie. Celle-ci ne l'interpréterait-elle pas comme « ce qui ne peut être définitivement tranché » ? Si la tension entre les deux traditions s'ancre dans cette ambiguïté lexicologique, essayons de préciser sa nature afin de mesurer si elle légitime l'exclusion de l'Académie hors du scepticisme.

Lorsqu'il s'attache à dégager ce qui distingue les Académiciens des sceptiques, Sextus nous livre simultanément son usage de la *katalépsis* (action de saisir, d'atteindre) et celui qu'il attribue à la Nouvelle Académie :

---

<sup>221</sup> Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, *Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Genève-Lausanne-Neuchâtel, n°15, 1990, p. 97-106.

<sup>222</sup> Dans l'ouvrage qu'il écrit à son frère, afin de lui procurer un résumé des *Discours pyrrhoniens* d'Enésidème, Photius déclare que « [...] d'une manière générale, le Pyrrhonien ne détermine rien, pas même cela que rien n'est déterminé. » *Les philosophes hellénistiques*, III, p. 63.

Les membres de la Nouvelle Académie, même s'ils disent que toutes les choses sont insaisissables, diffèrent sans doute des sceptiques d'abord justement en disant que toutes les choses sont insaisissables (en effet ils assurent cela, alors que le sceptique s'attend à ce qu'il soit possible que telle chose soit saisissable), ensuite, de manière obvie, dans la distinction des biens et des maux<sup>223</sup>.

Quand Sextus Empiricus use de cette expression, il souligne qu'il ne prétend pas que la nature de ces objets de recherche soit insaisissable, mais il fait simplement état de son affect présent, ne préjugant en rien de l'impossibilité définitive de cette saisie : « Je suppose que jusqu'à maintenant, je n'ai saisi aucune de ces choses du fait de la force égale des opposés.<sup>224</sup> » Ceci confirme notre interprétation de l'*anepikritos* dans le texte sextusien. Comment Sextus situe-t-il la position de l'Académie, et dans quelle mesure cette interprétation est-elle recevable ? Dire que les choses sont insaisissables consiste, selon Sextus, à asserter, non pas sur leur nature même mais sur leur capacité à être connue. Le « dogmatisme négatif » ou le « méta-dogmatisme » des Académiciens expliquerait pourquoi le désaccord indécidable est interprété comme « ce qui ne peut être définitivement tranché ».

C'est de ce point de vue que les raisons conduisant à l'*epokhê* divergeraient, justifiant aux yeux de Sextus<sup>225</sup> la séparation entre scepticisme et Académie et, aux yeux de J.-P. Dumont, l'exclusion pure et simple de celle-ci au nom de son nihilisme<sup>226</sup>. En effet, affirmer le caractère absolument insaisissable des choses en désaccord ne manifeste-t-il pas un parti-pris nihiliste au sens où il est présupposé qu'elles n'ont pas de réalité et que, quand bien même, elles en auraient une, le *logos* serait impuissant à la saisir et à la dire ? Dès lors, à quoi bon persister dans la recherche de la vérité ? Si telle est bien la ligne interprétative des Académiciens, alors la tension entre Pyrrhoniens et Académiciens recouperait le clivage entre le scepticisme et le nihilisme.

Renoncer à la recherche de la vérité, non pas simplement par découragement mais par misologie et par épuisement de toute confiance en l'être pourrait relever d'un mode de penser nihiliste. En première approche, il ne consiste pas en une simple défiance et suspension de l'assurance selon laquelle l'être est connaissable et dicible à la manière du pyrrhonisme mais en une négation destructrice de la triple confiance (en l'être, en la connaissance, et en le *logos*) autrement dit en une négation destructrice du dogmatisme. Loin de ne rien croire et de persévérer dans la recherche de la vérité, le nihiliste est celui qui ne croit plus en rien, pas même en la valeur de la recherche. Rien n'est et ne peut être connu, rien n'a de valeur, pas même la tranquillité. Le nihilisme prend ainsi une dimension ontologique, gnoséologique et morale. Or, une telle attitude correspond à la présentation habituelle de la Nouvelle Académie dont Lucullus se fait l'écho dans les *Premiers Académiques*, en conformité avec un contexte accusatoire assez marqué :

---

<sup>223</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 33, [226], p.185.

<sup>224</sup> Livre I, 25, [200], p.167.

<sup>225</sup> En cela, Sextus reprend à son compte la position d'Enésidème (telle que nous la connaissons par Photius) pour qui « [...] les partisans de l'Académie sont dogmatiques, en ce qu'ils posent certaines choses sans hésitation et en rejettent certaines autres sans ambiguïtés. [...] C'est pourquoi les partisans de Pyrrhon, en ne déterminant rien, demeurent totalement irréprochables, alors que les membres de L'Académie, dit-il, ont les mêmes comptes à rendre que les autres philosophes. » *Bibliothèque*, Photius, 169b 18-170 b3, cité dans *Les philosophes hellénistiques*, III, p. 63.

<sup>226</sup> *Le scepticisme et le phénomène*, Livre I, conclusion : un choix nécessaire, p. 95.

N'est-ce pas, alors que les doctrines philosophiques les plus importantes étaient constituées, qu'a paru Arcésilas, qui, comme Tibérius Gracchus vint pour troubler le repos dans la meilleure des républiques, vint pour détruire la philosophie établie et pour se retrancher dans l'autorité de ceux qui avaient dit que rien ne pouvait être su ni compris<sup>227</sup> ?

Cicéron s'est employé, d'entrée de jeu, à rectifier ce qui, selon lui, relève d'une caricature de l'Académie. Il distingue ceux qui renoncent définitivement à la recherche de la vérité par épuisement, de ceux qui la poursuivent, en dépit de leurs échecs, sans pour autant manifester l'assurance des dogmatiques. L'attitude des Académiciens s'apparente-t-elle aux premiers (les nihilistes) ou aux seconds (les sceptiques) ?

Et certes notre cause est facile puisque nous voulons découvrir la vérité sans aucune controverse et que nous la cherchons avec le plus grand soin et le plus grand zèle. En effet, le chemin de la connaissance est obstrué par bien des difficultés ; il y a dans les choses mêmes tant d'obscurité et dans nos jugements tant de faiblesse que des penseurs très anciens et très savants ont désespéré, non sans raison, de pouvoir découvrir ce qu'ils désiraient ; pourtant ils n'ont pas été découragés. Pour nous, nous n'abandonnerons pas par fatigue le travail de recherche ; et nos discussions n'ont d'autre but, en faisant parler et en écoutant l'une et l'autre partie que de faire apparaître et de faire ressortir ou bien la vérité ou bien ce qui en est le plus près possible ;[...]<sup>228</sup>

Arcésilas et Carnéade se sont rudement opposés, le premier, à Zénon et, le second, à Chrysippe au point que L. Robin présente leurs recherches comme une « dialectique anti-stoïcienne » aussi bien offensive que défensive. Les uns comme les autres ont intégré leurs objections mutuelles dans le développement de leur pensée<sup>229</sup>. Cette opposition structure les débats historiques et oriente l'héritage jusqu'à l'entrée d'Antiochus<sup>230</sup> dans l'enceinte de l'Académie. Elle se cristallise sur deux questions étroitement liées, celle du critère de la vérité et celle de la nature du sage. Dans les *Premiers Académiques*, Cicéron fait état de cette opposition à travers son dialogue avec Lucullus, élève d'Antiochus (partisan des Stoïciens intégré à l'Académie). Les Stoïciens se tiennent dans l'assurance qu'il existe un critère de vérité. Ils expliquent ce qu'est ce critère et dans quelle mesure il en est vraiment un. Les Académiciens, prenant appui sur les expériences humaines dont ils font état (témoignage des sens, confusion du rêve et de la veille, etc.) et sur le désaccord des philosophes quant à la nature du critère, refusent de reconduire l'assurance stoïcienne. Qu'est-ce qui garantit l'existence d'un critère de vérité ? Qu'est-ce qui assure qu'en donnant l'assentiment à une représentation, nous ne le donnons pas, quelquefois, à tort ?

Les uns et les autres conviendraient de ce que la sagesse consiste précisément à retenir son assentiment comme il convient. Comme le dit Cicéron : « Je m'abstiens de donner mon assentiment à une chose que j'ignore ». Un stoïcien pourrait faire sienne cette proposition. En revanche, il soutiendrait que le sage accorde toujours et nécessairement son assentiment à une représentation vraie, présupposant par là qu'il existe une différence spécifique entre représentation vraie et fautive, et qu'il n'existe pas de degré entre savoir et ignorer de sorte que le sage ne saurait conjecturer. Un type de représentation assure celui qui la possède de la

---

<sup>227</sup> *Premiers Académiques*, Livre II, V, p. 194.

<sup>228</sup> *Premiers Académiques*, Livre II, III, p.190-191.

<sup>229</sup> « S'il n'y avait point eu de Chrysippe, il n'y aurait point eu de Carnéade » Diogène Laërce, IV, 62.

<sup>230</sup> Antiochus d'Ascalon a eu pour maître Mnésarque (un stoïcien) et Philon de Larisse (un académicien qui eut Cicéron pour disciple).

légitimité de son assentiment : la représentation compréhensive. Tel est le présupposé que les Académiciens refusent de reconduire<sup>231</sup>. Ils vont mener un examen de la représentation compréhensive tenue pour critère de vérité.

Tout homme a le pouvoir d'accorder ou de refuser son assentiment. Dans la métaphore zénonienne, celui-ci constitue le moyen terme entre la sensation (une main ouverte) et la compréhension (le poing fermé). La représentation compréhensive (*phantasia katalêptikê*) est d'un type tel qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'est pas. Conforme à l'objet représenté, celle-ci procure la garantie que les objets réels sont perçus comme ils sont ; elle porte en elle-même son évidence et donne lieu à la compréhension, sans être elle-même la compréhension.

Par ses caractères, elle est un critère de vérité, mais qu'est-ce qui garantit que cette représentation est bien conforme à l'objet représenté dans la mesure où, c'est par elle, que nous avons connaissance de l'objet ? La raison met à l'épreuve et compare les représentations. Leur accord et leur fixité dans le temps attestent de ce que la représentation est bien une représentation compréhensive. Si aucun obstacle n'ébranle cet ordre et cette fixité, c'est parce qu'elle est bien conforme à l'objet représenté. Selon Ogereau, pour un stoïcien, « [...] la concordance et la fixité des représentations ne lui paraissent explicables que par leur conformité à un objet réel<sup>232</sup>. » Cet accord des représentations dans le temps est-il un critère du vrai, ou bien seulement du bien fondé des représentations elles-mêmes ?

Les Académiciens ne nient pas la stabilité et l'accord des représentations dans le temps, mais ils refusent d'admettre qu'ils ne peuvent être et être pensés qu'en raison d'une conformité à la chose représentée. Il est présomptueux de prétendre avoir saisi ce qu'est une chose du seul fait qu'aucun obstacle n'a rompu et mis à bas cette stabilité et cette fixité. Ils décèlent dans ce critère représentationnel un simple critère formel comme le soulignera Hegel lorsqu'il caractérisera le critère stoïcien : « [...] le critère déterminant est seulement l'identité formelle du penser, le fait qu'il trouve un accord<sup>233</sup>. » Ainsi, les Académiciens n'anéantissent pas le savoir absolu, mais ils font plutôt apparaître que tel n'est pas le résultat auquel les Stoïciens ont abouti, indiquant par-là même que ce n'est pas rien, mais autre chose et moins qu'un savoir absolu. Cicéron l'interprète ainsi :

Nous ne vous enlevons pas la lumière ; simplement, les choses que vous dites « être perçues et comprises », nous disons que, pourvu qu'elles soient probables, elles « paraissent » l'être<sup>234</sup>.

De ce point de vue, l'examen critique de la représentation compréhensive n'abolit pas quelque chose car ceci supposerait qu'il existait préalablement. Il conclut plutôt à un nonaccès au savoir absolu. Les Académiciens ne prétendent pas avoir saisi que les choses sont par nature insaisissables, échappant en cela à l'accusation de « dogmatisme négatif » ou de « méta-dogmatisme » dont Sextus sera l'initiateur. Cette accusation serait justifiée s'ils avaient présenté comme une connaissance l'énoncé selon lequel « toutes choses sont inconnaissables ». Ceci reviendrait à admettre au moins qu'elles sont saisissables comme insaisissables autrement dit qu'elles ne sont pas complètement insaisissables ! Or, leur démarche argumentative consiste à mener à son terme la logique stoïcienne pour manifester qu'elle n'est pas productrice d'un savoir absolu. Comme le formulera à juste titre

<sup>231</sup> Augustin reprend bien les termes de la discussion dans le *Contra Academicos*.

<sup>232</sup> *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, chap. 5, Encre marine, 2002, p.171.

<sup>233</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome II, p. 659.

<sup>234</sup> *Premiers Académiques*, II, 32, p. 235.

Augustin, il leur paraît probable que la vérité ne peut être connue, que rien ne peut être connu avec certitude. Mais ils ne soutiennent pas que la vérité n'existe pas ou que cette notion est vide de sens ou bien encore qu'il ne faut pas vouloir la vérité et lui donner son assentiment. Même si Augustin cherche à confondre les Académiciens, il ne cède pas à une présentation nihiliste et tente de leur rendre justice de ce point de vue<sup>235</sup>.

Conclure à l'*epokhê* à partir de ce nonaccès au savoir absolu est discutable, mais ceci fait-il pour autant des Académiciens des nihilistes ? La suspension ne procède pas d'un présupposé ontologique nihiliste, pas plus qu'elle n'aboutit à ce résultat. Il n'est pas question de résorber l'écart entre Pyrrhoniens et Académiciens : bien qu'ils combattent tous deux le dogmatisme et s'installent dans l'*epokhê* sur fond de désaccord indécidable, nous avons montré leur divergence dans l'interprétation même de ce dernier. Ce clivage n'est toutefois pas celui du scepticisme et du nihilisme. Ce clivage s'opère sur fond d'une communauté dont L. Robin souligne l'importance dans la conclusion de son ouvrage *Pyrrhon et le scepticisme grec* :

Si pourtant on considère ce qui résulte en fait des deux attitudes ainsi opposées, on est autorisé à se demander si elles n'impliquent pas une communauté foncière : les doutes du sceptique n'aboutissent-ils pas toujours à affirmer la nécessité de la « suspension du jugement », de cette *epokhê* qui, en l'espèce, représente probablement l'apport le plus considérable de la Nouvelle Académie<sup>236</sup> ?

S'il faut ne rien croire en vertu des raisons avancées, s'agit-il pour autant de récuser le phénomène ? Alors que l'attitude nihiliste consiste en un épuisement de toute croyance, ne rien croire, est-ce encore « croire aux phénomènes » ? Comme l'issue n'est pas l'obtention d'un savoir absolu, il serait tentant de conclure que les Académiciens détruisent tout assentiment, comme les Stoïciens les en ont accusés. Se retenir de donner son assentiment, est-ce le détruire ? Tout assentiment nous est-il refusé, y compris d'un point de vue pratique<sup>237</sup> ?

---

<sup>235</sup> Pour lui, le nœud du problème est le rapport du sage à la sagesse : comment le sage peut-il l'être, s'il ne donne son assentiment à rien, pas même à sa sagesse ? Ou bien il faut avouer que la sagesse n'est rien, ou bien que le sage, si elle est quelque chose, lui donne son assentiment.

<sup>236</sup> *Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 232.

<sup>237</sup> Cicéron rend hommage à Carnéade en ces termes : « [...] je partage l'avis de Clitomaque, écrivant que Carnéade a supporté un travail d'Hercule en retirant de nos âmes l'assentiment, c'est-à-dire l'opinion et les affirmations hasardeuses [...] » *Premiers académiques*, XXXIV, 108, p. 237.

### III L'action « talon d'Achille » du scepticisme ancien ?

Suspendre son jugement, ne rien croire, non pas pour des motifs arbitraires ou selon des postulats logiques mais en raison d'un désaccord de fond au sujet du critère de vérité, telle nous semble être la singularité de la voie sceptique. Dans la mesure où une *epistémé* n'est pas trouvée alors même qu'elle était censée nous procurer la tranquillité, tout espoir de l'obtenir ne se trouve-t-il pas ruiné ? Si tel était le cas, l'espoir d'obtenir la tranquillité se révélerait un faux espoir et la voie sceptique nous vouerait au trouble. Les dogmatiques n'ont pas manqué de surenchérir en demandant quel profit l'homme pourrait bien retirer de l'*epokhé* : comment régler et conduire sa vie en l'absence de tout critère de vérité ?

Aborder le scepticisme sous l'angle de sa viabilité revient à l'envisager selon un double point de vue. La viabilité de quelque chose s'entend au sens propre pour parler de l'état de développement du fœtus, du fait qu'il est apte à poursuivre son processus de croissance. Envisagée ici au sens figuré, il s'agit de savoir si le scepticisme est apte à durer, est apte à poursuivre son processus de croissance dans le temps autrement dit s'il est ou non un type proprement philosophique, susceptible d'engendrer une filiation et une tradition. Mais la viabilité de quelque chose est aussi à entendre du point de vue de la circulation des biens et des personnes. La viabilité désigne « l'état d'une voie carrossable ». Le scepticisme est-il effectivement une voie praticable ou bien une voie qui ne mène à rien, ne débouche sur rien ? Une impasse du point de vue du simple déploiement de la vie et de sa conduite. Un sceptique peut-il seulement vivre, peut-il seulement vivre son scepticisme ?

S'interroger en ces termes, c'est d'emblée jeter la suspicion sur une telle possibilité en présupposant que ce type philosophique n'en est pas vraiment un ou que cette voie n'en est pas vraiment une. Entre les mains des Stoïciens par exemple, cette thématique est censée confondre le scepticisme. Elle se retrouve en effet à travers un double chef d'accusation : celui de réduction à l'inaction et celui de contradiction. Le sceptique ne pourrait y faire face qu'en renonçant à son scepticisme. Ces deux objections sont rassemblées par Sextus Empiricus :

Par conséquent l'on ne doit faire aucun cas de ceux qui s'imaginent qu'il est réduit à l'inaction ou à la contradiction ; il serait réduit à l'inaction parce que, la vie entière consistant à poursuivre une chose et à en fuir une autre, l'homme qui ne poursuit ni ne fuit rien, est comme une plante ; et il serait réduit à la contradiction, parce que, s'il tombe au pouvoir d'un tyran et se trouve forcé de faire quelque chose d'inexprimable, ou bien, il ne se soumettra pas à l'ordre qui lui est donné mais il choisira une mort volontaire, ou bien pour éviter les supplices il fera ce qui lui est commandé et il ne sera plus de la sorte – comme le dit Timon – « sans désir et sans répugnance » : il choisira une chose et repoussera l'autre, ce que font justement ceux qui soutiennent avec confiance qu'il existe quelque chose à fuir et quelque chose à désirer<sup>238</sup>.

Si un pyrrhonien se laisse reconnaître à sa pratique de l'indifférence d'équilibre, comment fait-il face à tout ce qui arrive et lui arrive ? Si la voie sceptique est une voie suspensive, comment le penseur devenu sceptique peut-il encore échapper à l'irrésolution et à l'indécision préjudiciable dans l'ordre de la conduite ? Le scepticisme serait par ailleurs grevé par une contradiction interne en étant contraint soit de réintroduire un critère *pour* agir, soit d'admettre son décalage voire

<sup>238</sup> *Contre les moralistes*, (162-165), p.132.

son caractère contre-productif pour faire face à l'urgence de l'action et s'y entendre dans le maniement des affaires humaines, ce qui, dans les deux cas, reviendrait à déposer l'agent sceptique. Il importe donc de comprendre si et comment les sceptiques répondent au problème de l'action en régime d'incertitude.

## 1-La voie suspensive est-elle viable ?

Pyrrhoniens et Académiciens sont d'ordinaires accusés du même grief à savoir rendre la vie impossible. L'inaction est, au dire de Plutarque par exemple, une véritable gorgone agitée par les Stoïciens, afin de détourner de la voie sceptique<sup>239</sup>. Ce trait, censé mettre à terre le sceptique, sera lancé avec une telle constance qu'il apparaîtra à Augustin y recourant à son tour « [...] déjà usé, il est vrai, et tout rouillé, mais si je ne m'abuse, d'une extrême efficacité : qui n'approuve rien ne fait rien.<sup>240</sup> » En faisant preuve d'une indifférence d'équilibre à la manière de Pyrrhon ou en étant installés dans l'*epokhê* à la manière des Pyrrhoniens ou des Académiciens, comment serait-il encore possible d'agir et de faire face à tout ce qui arrive? La voie sceptique ne compromet-elle pas *ipso facto* toute action et réciproquement, l'urgence et les exigences propres de l'action ne rendent-elles pas intenable la voie sceptique ? Chacun serait pris dans un dilemme qu'il serait sommé de trancher : si je suis sceptique, alors je suis contraint de renoncer à agir, si je veux agir, alors j'abandonne la voie sceptique.

Pris entre deux renoncements dans la mesure où il serait impossible d'être sceptique et d'agir, sacrifiant toujours l'un au profit de l'autre, nous serions sommés de trancher entre scepticisme et action. Toutefois, le problème est-il bien posé ? Tel qu'il est formulé, il présuppose que nous pouvons renoncer à agir. Ce qui de fait est impossible. L'homme est inscrit dans de multiples réseaux de causalité (naturelle et historique, politique et sociale, etc.), il ne peut pas ne pas subir, par exemple, la nécessité naturelle et les interactions avec autrui. De plus, il ne peut pas repousser ou différer *sine die* son action, il lui faut adopter une conduite plutôt qu'une autre, ce qui suppose délibération entre des possibles à venir, élection selon un critère débouchant sur des choix et des engagements aussi bien à titre individuel que collectif.

Dès lors, au nom de la nécessité de l'action et de ses exigences, ne faut-il pas sortir de cette indifférence d'équilibre ou se dégager de l'*epokhê* facteur d'irrésolution pratique ? A défaut de se contredire, le scepticisme serait intenable d'un point de vue pratique et nous conduirait par conséquent à l'abandonner d'un point de vue théorique<sup>241</sup>. Hume bien plus tard décèlera dans l'action « la grande

---

<sup>239</sup> Les Stoïciens les accusent alors de tout confondre et de nous priver de tout critère, aussi bien pour connaître que pour agir : « La suspension du jugement sur toutes choses n'a pas non plus été ébranlée par ceux qui se sont acharnés contre elle avec des traités et des discours interminables. Mais les Stoïciens ayant finis par lui opposer, comme une Gorgone "l'accusation d'inactivité" [...] » Plutarque, *Contre Colotés*, 1122 cité dans *Les philosophes hellénistiques*, T.III, p. 28.

<sup>240</sup> *Contra academicos*, p.179

<sup>241</sup> Sextus se fait l'écho de cette véritable gorgone dogmatique à travers l'hypothèse selon laquelle un sceptique, sous le joug d'un tyran, serait forcé d'accomplir quelque chose d'abominable :



destructrice du pyrrhonisme<sup>242</sup> » engageant une réfutation naturaliste de ce qu'il tient pour un scepticisme outré, là où Victor Brochard décèlera le « talon d'Achille du scepticisme<sup>243</sup> ». Dès lors, au nom de la nécessité de l'action et de ses exigences, il faudrait se détourner de la voie suspensive. Pour autant, sommes-nous enfermés dans le dilemme initial ? Si l'homme ne peut renoncer à agir, la voie suspensive doit-elle pour autant être écartée au nom de son incompatibilité avec l'action ?

Les sceptiques n'ont pas ignoré ni éludé cette difficulté. Les témoignages sur Pyrrhon ne nous donnent pas trace d'un argumentaire censé déjouer de telles accusations. Nous avons déjà souligné l'absence de visée dialectique. Comment faire face à tout ce qui arrive ? Une indifférence d'équilibre est de mise. En revanche, par delà leurs divergences, Pyrrhoniens et Académiciens s'accordent pour reconnaître que l'action requiert un critère en fonction duquel peut être repoussée ou recherchée telle ou telle chose. Ils ne récusent pas l'exigence d'un critère selon lequel sera trié ce qui est à rechercher ou à fuir. Admettant à la fois la nécessité et l'utilité d'un critère *pour vivre*, ils esquissent dans quelle mesure leur propre voie est compatible avec l'action. Elle ne stipule pas un renoncement, de toute façon impossible, à l'action. De leur propre aveu, il s'agit de savoir *comment* il est possible de vivre en étant sceptique autrement dit *comment* le sceptique peut vivre son scepticisme.

Que rechercher ? Que repousser ? Ces questions ne cessent d'assaillir le sceptique comme tout autre homme. Brochard dit à propos d'Arcésilas qu'« [...] il avouait que la vie pratique exige un critérium<sup>244</sup> ». Sextus lui aussi le reconnaît sans ambiguïté :

il est nécessaire que celui qui philosophe de façon aporétique ne soit pas absolument sans activité et sans action dans les choses de la vie, il doit tout au contraire posséder un critère qui lui permette de poursuivre ou d'éviter des choses<sup>245</sup>.

De ce point de vue, ils intègrent les objections des dogmatiques. Le scepticisme procède par assimilation des objections plutôt que par éviction. En adoptant la variation et la pratique de l'opposition sur le mode du contre-balancement, il déjoue l'enfermement dans l'unilatéralité d'un point de vue y compris de celui qu'il est censé adopter. La difficulté initiale n'est, semble-t-il, que repoussée, ressurgissant à nouveau par cette acceptation d'un critère pour agir. Comment soutenir qu'il faut suspendre son jugement en raison d'un désaccord non décidé ou indécidable au sujet du critère et admettre la nécessité et la légitimité d'un critère pour vivre ? Pour parer à la difficulté pratique et penser les conditions d'une compatibilité entre voie suspensive et activité, le scepticisme n'est-il pas miné par une contradiction interne au sujet du critère ? Si tel est le cas, il faudrait, encore une fois, se détourner d'une voie auto-contradictoire, incapable d'articuler vie et pensée.

---

soit il n'obéit pas, mais alors il choisit volontairement la mort plutôt que la vie, soit il obéit pour éviter la torture, mais alors il choisit encore une conduite afin d'en éviter une autre. Dans les deux cas de figures, il agit et il établit une préférence alors qu'il s'en défend d'un point de vue théorique.

<sup>242</sup> *Enquête sur l'entendement humain*, chap. XII, p. 241.

<sup>243</sup> « La nécessité de vivre et les exigences de la vie pratique ont toujours été la grande difficulté qu'ont rencontrée les sceptiques : c'est le talon d'Achille du scepticisme » *Les sceptiques grecs*, p. 136.

<sup>244</sup> *Les sceptiques grecs*, p. 123.

<sup>245</sup> *Contre les logiciens*, I, 29-30

D'un même geste, Sextus déjoue ces accusations de réduction à l'inaction et de contradiction interne en montrant dans quelle mesure le dilemme initial est surmontable : il dégage un critère à propos duquel il n'existe pas de désaccord possible. Cela peut surprendre dans la mesure où c'est la *diaphônia anepikritos* au sujet du critère de vérité qui nous installe dans l'*epokhê*. Sextus réintroduit-il subrepticement une des positions en conflit, au nom des exigences de l'action ? En réalité, le critère exhibé n'est pas un critère de vérité mais un critère d'action. Sextus mobilise en effet une double entente du critère :

On parle du critère en deux sens : celui que nous prenons pour nous convaincre de l'existence ou de la non-existence de quelque chose - de celui-là nous parlerons dans la réfutation que nous lui consacrerons - ; et celui qui concerne l'action : en nous y attachant, dans le cours de notre vie, nous ferons telles choses et ne ferons pas telles autres, et c'est celui-là dont nous parlons à présent. Ainsi disons-nous que le critère de la voie sceptique est la chose apparente, appelant ainsi virtuellement son impression ; se trouvant en effet, dans une affection et un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche<sup>246</sup>.

Il ne s'agit pas d'asserter sur la nature des choses et de se prononcer, de manière prescriptive, sur ce qu'il faut accomplir en fonction d'une typologie des biens et des maux naturels mais de se laisser conduire par ce à propos de quoi il n'y a pas de désaccord possible. Si les dogmatiques s'opposent entre eux, ce n'est pas tant à propos du phénomène que de son interprétation, ainsi Sextus remarque qu'« [...] à propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle, sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît qui fait l'objet d'une recherche.<sup>247</sup> ».

Les dogmatiques sont forcés de reconnaître que la réalité apparaît telle ou telle mais ils s'opposent lorsqu'ils prétendent dire et savoir si ce qui apparaît est tel qu'il apparaît. En effet, ils utilisent l'impression comme un signe indicatif permettant de saisir ce qui est non manifeste, caché, obscur (de l'impression de douceur, on ne peut inférer avec assurance ce qu'est le miel). Ce n'est donc pas le phénomène comme tel mais ce qui est dit à son sujet qui relèverait pour Sextus de ce qui est obscur (*adêlos*). Les sceptiques s'opposent aux dogmatiques vis-à-vis de cette prétention à l'égard du phénomène, à cette inférence du connu vers l'inconnu par le biais de signes indicatifs. En dégageant le phénomène comme critère de la vie (et non de vérité), la voie suspensive ne condamne pas à l'inaction et elle ne tombe pas sous le coup de l'objection de la contradiction performative. Par ailleurs, nous mesurons que l'*epokhê* possède un champ d'extension limité : elle ne s'étend pas à tout sans exception mais porte sur les choses obscures.

Ne rien croire sur un plan épistémologique, et croire au phénomène sur un plan pratique reviennent au même pour un sceptique. D'où la formule de Brochard : « C'est ne rien croire que de ne croire qu'au phénomène<sup>248</sup> ». Les objections des dogmatiques sont déjouées mais leur récurrence indique qu'ils « [...] ne comprennent pas que le sceptique ne vit pas suivant une théorie philosophique (car en ce qui concerne celle-ci il reste sans agir), mais en ce qui concerne l'observation non philosophique de la vie il est capable de désirer certaines choses et d'en fuir d'autres.<sup>249</sup> ». Le sceptique ne vit pas conformément à une doctrine philosophique

---

<sup>246</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 11, [21], p. 67.

<sup>247</sup> *Ibid.*, Livre I, 11, [22] p. 67.

<sup>248</sup> *Les sceptiques grecs*, p. 373

<sup>249</sup> *Contre les moralistes*, 165, p.132.

qui serait la doctrine de l'indifférence d'équilibre ou de la suspension de l'assentiment mais il prend l'expérience et la vie comme guide non-philosophique :

Donc en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs<sup>250</sup>.

Ce dédoublement entre une pratique de l'examen et une conformité extérieure à ce qui est établi deviendra une constante philosophique du scepticisme, raison pour laquelle il est d'ordinaire apparenté à un conservatisme d'un point de vue politique. A ce moment de notre recherche, nous pouvons reconnaître qu'il présente des traits conservateurs dans la mesure où il concourt au maintien de ce qui est posé, établi et participe de fait à la stabilisation des affaires humaines par ce biais. Le scepticisme présente une intention conservatoire mais il serait prématuré d'affirmer qu'il est hostile à toute action réformatrice.

S'attacher aux choses apparentes en se laissant conduire par elles revient à observer les règles de la vie quotidienne *sans soutenir d'opinions* à leur sujet autrement dit sans produire une typologie des biens et des maux ou réintroduire un critère de vérité de manière détournée<sup>251</sup>. Les impressions sont relatives mais elles ont une évidence et une force à laquelle nul n'échappe. Que le phénomène soit compris comme sensation ou comme image relative à cette sensation, d'où sa proximité avec l'affect, le sceptique se laissera guider par lui. Qui ne s'accorde, au moins tacitement, avec une telle règle de vie ? Tout homme, pour autant qu'il n'est pas trop imprudent ou avide, suit cette règle de vie.

Toutefois, que signifie « suivre » dans le cas présent ? Cette observation des règles de la vie quotidienne suppose une persuasion de la part de celui qui les adopte. Le mode et le degré de persuasion donnés à une impression sont-ils identiques dans les deux traditions ? La réponse apportée à une telle question exprime leur point de tension et justifie leur séparation. En effet, lorsque Sextus s'interroge pour savoir dans quelle mesure l'Académie se distingue de la tradition pyrrhonienne, il expose le mode et le degré de persuasion relatif à l'impression. Si les uns et les autres se disent persuadés (*peithesthai*) par le phénomène, ils ne le sont pas de la même manière et au même degré.

## 2- Une double entente de la persuasion relative au phénomène.

Sextus livre une double entente de la persuasion qui consiste soit à « [...] ne pas résister mais suivre simplement sans forte inclination ni penchant » soit à « [...] donner son assentiment à quelque chose selon une volonté ferme à la suite d'un choix et en quelque sorte d'une sympathie<sup>252</sup> ». Dans le premier cas, il s'agit de céder, d'une façon relativement passive, alors que dans le second cas, la persuasion s'opère d'une manière active. Elle suppose un tri et une hiérarchie entre les impressions selon un critère défini. Le premier mode caractérise l'attitude pyrrhonienne alors que le second concernerait, selon Sextus, l'attitude académique.

<sup>250</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, L I, 11, [23], p. 69.

<sup>251</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, LI, 11, [23] p. 69 ; L. III, 168-238 ; *Contre les moralistes*.

<sup>252</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, LI, 33, [230], p.189.

Il est vrai qu’Arcésilas et Carnéade admettent l’un le raisonnable (*eulogon*), l’autre l’impression convaincante (*pithané fantasia*), et motivent ainsi discursivement leur assentiment à telle impression plutôt qu’à telle autre<sup>253</sup>. La différence repérée par Sextus entre une persuasion passive et active semble justifier la séparation entre les deux traditions. Cependant, ne se méprend-il pas lorsqu’il accuse les Académiciens de soutenir des opinions et, par-là même, de se contredire voire de sombrer dans les travers du dogmatisme<sup>254</sup>?

Arcésilas, et surtout Carnéade, reprennent à leur compte des éléments de la doctrine stoïcienne qu’ils combattent, mais le critère de l’action retenu n’est en rien un critère de vérité par lequel une saisie de la nature de l’objet serait obtenue. Ils ne posent pas que l’impression d’une corde est une impression cognitive conforme à l’objet même car ils ne prétendent pas se prononcer sur la nature de l’objet de l’impression. Il ne s’agit pas de réintroduire la représentation compréhensive comme critère du vrai *pour* des exigences pratiques. L’impression convaincante motive la conduite, elle est habituellement fiable d’un point de vue pratique parce que, la plupart du temps, elle est vraie. Arcésilas ne dit pas que c’est la raison pour laquelle elle paraît vraie.

Tout comme l’interprétation de la *diaphônia anepkritos*, le mode et le degré de persuasion relatifs au phénomène distinguent et opposent les deux traditions. Avec les réserves que nous venons de formuler, la critique sextusienne est recevable. Mais, ne fait-elle pas apparaître simultanément que les Académiciens ne sont pas des nihilistes, ce qui invalide leur exclusion de la tradition sceptique au nom de sa vérité ou de sa pureté ? Sextus leur reproche de manifester un degré de persuasion intime trop grand, d’accorder une plus grande valeur à certaines impressions, autrement dit de maintenir, même de manière subjective, un critère de valeur en lieu et place d’une neutralité axiologique.

Or, ce reproche permet de repousser l’accusation de nihiliste, dans la mesure où celui-ci n’accorde de valeur à rien pas même relativement à la préservation de l’action. Si un reproche peut être adressé aux Académiciens, ce serait celui de témoigner d’une certaine confiance en la raison pour choisir notamment l’impression convaincante, ce qui les découvre comme *trop peu sceptiques* plutôt que comme de dangereux nihilistes<sup>255</sup>. L. Robin s’attachera d’ailleurs à restaurer le crédit de Carnéade et soulignera que sa philosophie n’est

---

<sup>253</sup> Dans les *Premiers Académiques*, Cicéron reprend l’exemple fameux de l’impression donnée par une corde au fond d’une grotte. Etant donnée la pénombre, je peux avoir l’impression que c’est un serpent. Je vais m’approcher et tâter à l’aide d’un bâton ce qui gît là. Je mettrai face à face ces impressions, je les confronterai au cours du temps. Ce tri et cette mise en relation ne relèvent-ils pas d’une action discursive ? Ainsi, l’impression qui m’apparaît vraie fortement, ne sera ébranlée par rien et sera analysée en détail, sera l’impression convaincante sur laquelle je me réglerais.

<sup>254</sup> « [...] les Pyrrhoniens, en maintenant l’aporie sur toute thèse proposée, observent complètement la cohérence et n’entrent pas en contradiction avec eux-mêmes, alors que les Académiciens n’ont pas eu conscience qu’ils entraient en contradiction avec eux-mêmes. Car en même temps poser certaines choses et en nier d’autres sans ambiguïté, et en même temps affirmer en général que les choses ne sont pas saisissables, introduit ce que l’on reconnaîtra comme un conflit ; en effet, comment est-il possible, alors que l’on sait que telle chose est vraie et telle autre fautive, de rester encore dans l’aporie et dans le doute, et de ne pas clairement choisir ceci et rejeter cela ? » Ce propos est attribué à Enésidème par Photius, *Bibliothèque* cité dans *Les philosophes hellénistiques*, p. 63-64.

<sup>255</sup> Nous rejoignons l’interprétation hégélienne sur ce point dans *La relation du scepticisme avec la philosophie*, Paris, Vrin, 1986.

rien d'autre qu'une philosophie du bon sens, « une doctrine du juste milieu », ce qui n'en fait pas l'extrémiste qu'on a pu dire<sup>256</sup>.

## Conclusion

Comme le scepticisme fait apparaître la mutuelle relativité des positions dogmatiques et s'oppose à leur prétention ontologique, à travers l'examen du problème de la connaissance, il a pu être considéré comme une entreprise nihiliste. Nous ne pouvons nier que l'indifférence d'équilibre pyrrhonienne donne prise à une telle approche et que la figure de Pyrrhon se prêtera à un tel destin, comme en témoigne la tradition du commentaire elle-même. Nous n'avons pas minimisé les apories relatives à l'action dans lesquelles installe la pratique de l'*epokhê* commune aux Pyrrhoniens et aux Académiciens. Toutefois, tout se passe comme si la postérité pyrrhonienne cherchait à lever l'ambiguïté inaugurale de l'indifférence d'équilibre.

Le récit sextusien des commencements philosophiques nous dissuade d'opérer une telle assimilation. Il suggère, en effet, que dogmatisme et scepticisme sont pris dans une même dynamique à laquelle préside une constante anthropologique, l'espoir d'obtenir la tranquillité. Cet espoir est en même temps ce qui les oppose dans la mesure où la tranquillité de l'âme est trouvée dans la suspension des assurances dogmatiques. L'émergence d'une voie sceptique se singularise donc non pas par la négation destructrice de la triple confiance, caractéristique du dogmatisme, mais par la suspension de l'assurance selon laquelle l'être est connaissable et dicible. C'est en ce sens qu'elle ne peut être identifiée à un nihilisme.

Au cours de notre étude, l'importance de reconnaître la pluralité des figures et des appellations reliées au scepticisme ancien s'est imposée. Celui-ci se décline en plusieurs variantes dont nous avons montré qu'elles n'étaient pas toutes immédiatement identifiées comme telles, voire ne se pensaient pas en ces termes. Le scepticisme constitue toutefois une voie philosophique à part entière dont les tensions internes ne sauraient d'ailleurs être résorbées ou minimisées. Ainsi en est-il du clivage entre pyrrhonisme et académisme. Il est, selon nous, pensable en régime d'intériorité au sein de la tradition sceptique plutôt qu'en régime d'extériorité. En effet, Pyrrhoniens et Académiciens divergent dans l'interprétation de la *diaphônía anepikritos* tout comme dans celle du mode et degré de persuasion relatifs au phénomène. Mais ce différend ne justifie ni un choix ni une exclusion au nom de la préservation de la véritable tradition sceptique. Trop peu sceptiques aux yeux des Pyrrhoniens, les Académiciens ne sont pas pour autant des nihilistes.

Nous avons montré comment les Pyrrhoniens et les Académiciens reprennent à leur compte la question de la viabilité du scepticisme. Ils ne se défont pas et cherchent à lever les objections de réduction à l'inaction et d'auto-contradiction en découplant la question de la conduite de la vie de celle de la recherche de la vérité. Ils proposent une double entente du critère par laquelle ils

---

<sup>256</sup> « La Nouvelle Académie est une doctrine du juste milieu : elle remplace la science par une sorte d'équivalent ; elle donne en morale des préceptes de conduite, et assigne un but à la vie humaine. » *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Livre IV, chap. 4, p. 402.

aménagent les conditions de viabilité de leur scepticisme. Bien qu'ils refusent de déduire ou d'adosser une théorie de l'action à une doctrine philosophique dont ils se gardent, par ailleurs, d'être les promoteurs, ils ne sont pas réduits à l'inaction. En pensant le scepticisme comme une *agôgê* et en reconnaissant dans la vie un guide non-philosophique de la conduite, le pyrrhonisme ancien livre les linéaments d'une théorie de l'action dépourvue de visée normative<sup>257</sup>.

Dogmatiques et sceptiques conviendraient de ce que voie sceptique et *epistêmê* ne se conjuguent pas. Les premiers le dénoncent, les seconds y voient l'expression de l'affect d'isosthénie. Or, le scepticisme se montre-t-il totalement inopérant dans la recherche de la vérité ? C'est ce que nous proposons de discuter maintenant en menant une étude du *Discours de la méthode*. Le statut que le scepticisme tient dans cette œuvre est à ce point singulier qu'il nous permettra de poursuivre notre évaluation du dualisme traditionnel entre dogmatisme et scepticisme. Les appropriations du scepticisme à l'époque moderne le mettent particulièrement en crise. Les sources sceptiques anciennes (Diogène Laërce, Cicéron, Sextus Empiricus) vont être explorées et se prêter à des appropriations très contrastées<sup>258</sup>. Le rapport au scepticisme ancien n'est ni uniforme, ni homogène à l'époque moderne. D'une extrême bigarrure au point qu'il a pu servir des causes antagonistes<sup>259</sup>, des usages du scepticisme se dessinent au gré desquels il acquiert une fonction, y compris celle de répondre au défi sceptique moderne, comme en témoigne son appropriation cartésienne dans le *Discours de la méthode*.

---

<sup>257</sup> « Ceux qui raisonnent ainsi ne comprennent pas que le sceptique ne vit pas suivant une théorie philosophique (car en ce qui concerne celle-ci il reste sans agir), mais en ce qui concerne l'observation non philosophique de la vie il est capable de désirer certaines choses et d'en fuir d'autres. Et quand il sera poussé par un tyran à commettre une action défendue, il choisira peut-être ceci et évitera cela, par suite de la prénotion due à ses lois et coutumes ancestrales ; et par comparaison avec le dogmatique il endurera certainement un tourment plus facilement parce qu'il n'a pas, comme lui, une opinion qui s'ajoute à la souffrance actuelle. » *Contre les moralistes*, chap.V, 165-166, p.132-133.

<sup>258</sup> Il est utile de rappeler que les œuvres de Sextus Empiricus vont être traduites en latin et ainsi bénéficier d'une plus large audience. Henri Estienne propose une traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562 et Gentien Hervet, secrétaire du cardinal de Lorraine, une traduction des œuvres complètes en 1569. Au sujet de cette double traduction, l'article d'Emmanuel Naya peut être consulté : « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes* : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup>*, p. 48-101.

<sup>259</sup> Popkin montre bien combien il a pu, tour à tour, servir la cause des catholiques et celle des protestants.



## Chapitre III

Présence et statut du scepticisme dans le  
*Discours de la méthode*





Envisager le *Discours de la méthode* sous l'angle du scepticisme peut être immédiatement jugé inadéquat philosophiquement ou délibérément polémique. Inadéquat philosophiquement, tout d'abord, dans la mesure où Descartes s'inscrit sans ambiguïté dans un combat contre le scepticisme. N'ignorant ni le scepticisme antique, pyrrhonien et académicien<sup>260</sup>, ni « la crise pyrrhonienne » consécutive à la réforme<sup>261</sup>, il tient le scepticisme pour un véritable danger en ce qu'il conduirait à saper l'édifice de la connaissance ou, tout au moins, à se satisfaire de probabilités<sup>262</sup>. Loin de le minimiser, Descartes prend au sérieux le défi sceptique moderne et cherche à le relever plutôt qu'il ne cherche à se positionner par rapport au scepticisme ancien.

Où asseoir sa créance ? Telle est la question montainienne avec laquelle Descartes est continuellement aux prises. Ce n'est pas la capacité des choses à être connues qui est en discussion mais la capacité de connaître les choses à connaître. Avec elle, ce n'est pas le caractère connaissable des choses qui vient au premier plan mais le lieu d'ancrage de la créance et de la confiance dans l'ordre du jugement. Ceci nous donnerait à penser que le scepticisme repositionne le débat philosophique à l'époque moderne. Relativement à la double tradition du scepticisme ancien, ce repositionnement serait à comprendre moins comme une rupture que comme un déplacement de point de vue, voire une rétrocession aux conditions d'exercice du jugement. En tout cas, il ne consiste pas en un alignement sur le scepticisme grec par le vacillement dont il est porteur à l'époque moderne.

Le titre même de l'œuvre, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, ainsi que le projet cartésien esquissé à la fin de la première partie, « [...] apprendre à distinguer le vrai du faux pour marcher avec assurance dans cette vie et voir clair en mes actions », n'ont, à première vue, aucun caractère commun avec la double tradition sceptique. Ils annoncent si ce n'est un contre-programme sceptique tout au moins une tentative pour relever le défi sceptique moderne et soigner ce qui prend la forme d'une

---

<sup>260</sup> « [...] encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les Sceptiques et Académiciens touchant cette matière ... » *Méditations métaphysiques, Réponses aux secondes objections*, [203], Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition 1956, 9<sup>e</sup> édition, coll. « Quadrige », 1986, p. 154.

<sup>261</sup> Popkin développe cet aspect dans les chapitres 14 et 15 de son *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*. Pour une présentation du contexte de réception et de redécouverte du scepticisme ancien dont Descartes est le contemporain, il est possible de se reporter à G. Paganini, *Skepsis, Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008, p. 229-253.

<sup>262</sup> A. Baillet nous raconte l'épisode de la conférence donnée par Chandoux chez le Nonce du Pape, Monsieur de Bagné en 1628-29. « Chandoux fit un grand discours pour réfuter la manière d'enseigner la philosophie qui est ordinaire dans l'école. Il proposa même un système assez suivi pour la philosophie qu'il prétendait établir, et qu'il voulait faire passer pour nouvelle. L'agrément dont il accompagna son discours imposa tellement à la compagnie qu'il en reçut des applaudissements presque universels.

Il n'y eut que M. Descartes qui affecta de ne pas faire éclater au dehors les signes d'une satisfaction qu'il n'avait pas effectivement reçue du discours du sieur de Chandoux. Le cardinal de Bérulle qui était de l'assemblée s'aperçut de son silence. Ce qui le porta à lui demander son sentiment sur ce qu'il venait d'entendre, et qui avait paru si beau à la compagnie. » Selon Baillet, Descartes regrette que les meilleurs esprits de son temps se laissent séduire par un discours qui réduit le vrai au vraisemblable et qui nous laisse nous contenter d'opinions probables. Qui plus est : « Il ajouta que lorsqu'on a affaire à des gens assez faciles pour vouloir bien se contenter du vraisemblable, comme venait de faire l'illustre assemblée devant laquelle il avait l'honneur de parler, il n'était pas difficile de débiter le faux pour le vrai, et de faire réciproquement passer le vrai pour le faux à la faveur de l'apparent ». *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Editions de La Table Ronde, 1946, p. 70-71.

véritable maladie<sup>263</sup>. En effet, Descartes affirme ici sa confiance en la raison, confiance dans son aptitude à constituer un savoir pour autant qu'elle sera conduite de manière droite, admettant que toute créance peut et doit être établie à son niveau.

En outre, dans la quatrième partie du *Discours*, Descartes prétend jouer un rôle décisif à l'égard du scepticisme car il se présente comme celui qui, le premier, le réfuta. A partir de la découverte d'une première certitude dont il considère que « [...] toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler<sup>264</sup> », un critère de vérité et un fondement inébranlable du savoir sont dégagés. En cela, le *Discours de la méthode* serait non seulement le récit d'un combat mais celui d'une victoire sur le scepticisme<sup>265</sup>. La seule question digne d'intérêt serait alors : comment Descartes parvient-il à l'évincer ? Présent dans cette œuvre sur un mode négatif, il serait l'adversaire combattu puis définitivement vaincu, son statut serait celui d'une figure repoussoir. Si le *Discours* devait être rangé dans un camp, en vertu de la typologie dualiste pascalienne, ce serait dans celui du dogmatisme.

Mais alors, s'interroger, comme nous le proposons, sur la présence du scepticisme dans le *Discours de la méthode* ne consisterait-il pas à renouer avec la tradition dogmatique orthodoxe selon laquelle Descartes a assuré le triomphe du scepticisme ? La réception du *Discours de la méthode* puis celle des *Méditations métaphysiques* furent rythmées par une véritable polémique au cours de laquelle Descartes fut accusé d'être un sceptique. En France, Pierre Petit et le Père Bourdin, à Utrecht, Voetius et Schoock, ont soutenu que Descartes avait établi le scepticisme, de façon durable voire irréversible, constituant en cela un véritable danger pour la philosophie et la religion<sup>266</sup>.

Selon eux, la philosophie cartésienne déboucherait sur le scepticisme en rendant impossible le projet de connaissance et en mettant en péril la pratique elle-même. Le scepticisme ne serait pas ce contre quoi lutte le *Discours de la méthode* et ce dont il triomphe, mais ce qui s'impose comme son unique résultat, d'où la dénonciation sans appel de ces lecteurs. Dès lors, s'interroger sur la présence et le statut du scepticisme nous confronte à une alternative exclusive : est-il présent à titre d'adversaire combattu puis vaincu, comme le soutient Descartes, ou bien est-il le résultat de l'itinéraire cartésien, comme le croient les dogmatiques ?

Deux remarques s'imposent à l'examen de cette alternative. Premièrement, dans ces deux hypothèses, le scepticisme a le statut d'une figure repoussoir, ce contre quoi tous les combats sont menés, confortant une présentation à l'accent

---

<sup>263</sup> G Paganini souligne bien que le scepticisme devient pour Descartes une véritable maladie « [...] et le symptôme du manque de certitude qui affecte le sujet dépourvu d'un savoir fiable. » *Skepsis Le débat des modernes sur le scepticisme*, p. 235.

<sup>264</sup> *Discours de la méthode*, IV, p. 89.

<sup>265</sup> « En répliquant, Descartes ne choisit pas de minimiser la gravité du défi sceptique, il en révèle même tout le potentiel dangereux, tout en revendiquant le mérite d'être le premier à repousser définitivement l'attaque sceptique. » G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, p. 242.

<sup>266</sup> « Personne n'était alors plus élevé et considéré dans l'Université d'Utrecht que ce Voetius. Il était le premier des professeurs en théologie, et le principal ministre ou pasteur de la ville. [...] abandonnant ce qui était du ressort de la philosophie, contre quoi il ne lui était ni sûr ni honnête de s'élever, il se réduisit à ramasser ce qui pourrait se rapporter à la théologie dans le *Discours de la méthode* de M. Descartes pour en faire la matière de ses censures, et tâcher par ce moyen de faire bannir de l'Université sa philosophie comme pernicieuse à la religion protestante et au repos des Etats des Provinces-Unies [...] Cette calomnie, dans laquelle il a toujours persisté depuis, consistait à faire passer M. Descartes pour un athée ; [...] » *Vie de Monsieur Descartes*, p.136-138.

nihiliste. Le chaînon manquant de la mise en équivalence entre scepticisme et nihilisme à l'époque moderne pourrait bien être l'accusation d'être le masque de l'athéisme. Deuxièmement, à l'issue de ses publications, Descartes n'a pas seulement subi l'attaque de dogmatiques mais aussi celle de sceptiques<sup>267</sup>. Condamné tour à tour par les uns et les autres, cette double attaque nous indique que les deux camps ne se reconnaissent décidément pas dans cette nouvelle philosophie.

Sceptique pour les dogmatiques, dogmatique pour les sceptiques, de quoi la philosophie cartésienne marque-t-elle l'avènement pour susciter des attaques si violentes de part et d'autre ? Voie inclassable, insituable dans la typologie dualiste, l'héritage dogmatique et sceptique la rejette, mettant en crise le schéma traditionnel des deux camps. Selon nous, la raison de ce rejet est à chercher dans la présence et le statut singulier du scepticisme dans le *Discours de la méthode*. Telle est notre hypothèse de recherche, ne s'inscrivant d'ailleurs en rien dans un héritage de rejet et de condamnation de la philosophie cartésienne.

Certes, Descartes cherche à relever le défi sceptique moderne et il déploie à cet effet une stratégie anti-sceptique, mais faut-il pour autant en conclure que le scepticisme n'est qu'une figure repoussoir dans le *Discours de la méthode* ? Comment comprendre dans cette configuration son recours à l'argumentaire sceptique ? De plus, que cette œuvre, selon son auteur, ne s'abîme pas dans le scepticisme, ne prouve pas qu'il ne soit pas en acte dans son itinéraire ; réciproquement, qu'il soit en acte ne prouve pas que le projet cartésien ait échoué. Dès lors, le scepticisme est-il, et dans quelle mesure, en acte *et* producteur dans le *Discours de la méthode* ?

Penser la présence singulière du scepticisme dans cet itinéraire nous permettra de progresser dans notre réévaluation de la typologie dualiste pascalienne. D'ordinaire, lorsqu'un lecteur traite du scepticisme dans cette œuvre, le moment métaphysique de la quatrième partie est retenu. Nous l'étudierons mais notre étude ne s'y cantonnera pas. En nous attachant aussi bien au récit de formation de la fin de la première partie qu'à la morale par provision de la troisième partie, nous nous demanderons en quoi ces trois moments manifestent, selon leur mode propre, la présence du scepticisme et quel statut ils lui confèrent. C'est ainsi que se poursuivra notre essai de démarcation entre penser sceptique et penser nihiliste.

---

<sup>267</sup> Popkin précise que ces attaques proviennent essentiellement de l'Evêque pyrrhonien Huet et de Gassendi dans *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, chap. 15, p. 258.

# I Le *Discours de la méthode* : histoire sceptique d'un esprit ou histoire d'un esprit sceptique ?

## 1-Examen du statut et du projet du *Discours de la méthode*

L'ouverture du *Discours de la méthode* manifeste à quel niveau son auteur entend situer son propos : celui du bon sens commun et de son bon usage pratique. Non sans quelque ironie pour certains, il concède à l'opinion commune que « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...] »<sup>268</sup> et décèle un accord tacite à ce sujet. Qu'ils soient doctes ou ignorants, les hommes conviennent de ce que la puissance de bien juger est une, universelle et également répartie<sup>269</sup>. Cette congruence entre opinion commune et tradition philosophique ne laisse en rien préjuger de ce que tous les esprits l'exercent toujours au niveau de sa puissance réelle, qu'ils ne cèdent ni à la précipitation, ni à la prévention : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. » Apprendre à exercer sa puissance de bien juger au niveau de sa puissance réelle semble être le ressort de la méthode. Elle ne sera rien d'autre que cet exercice juste et droit du bon sens.

En outre, Descartes prend soin de préciser quel statut il confère à son discours et dissuade son lecteur de le considérer comme un traité ou un exposé doctrinal écrit *more geometrico*, contrairement à ce que le titre pouvait laisser présager. Ni traité, ni doctrine, il aura le statut d'une représentation. Il s'agit de rendre comme présent l'itinéraire de sa vie ou, plus précisément, les chemins dans lesquels il fut engagé ou qu'il ouvrit de sa propre initiative :

Mais je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir<sup>270</sup>.

Qu'il soit pris dans son sens matériel ou figuré, un tableau est quelque chose de statique voire de figé<sup>271</sup>. Si un geste, un déplacement ou même des scènes successives peuvent être peintes, une image fixe permet-elle de ressaisir l'itinéraire d'une vie, réalité proprement dynamique ? L'inadéquation foncière entre ce qui est

---

<sup>268</sup> *Discours de la méthode*, p. 44.

<sup>269</sup> Dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, L. Brunschwig remarque à juste titre que l'ouverture du *Discours de la méthode*, le situe sous « le parrainage de Montaigne » pour sa détermination du bon sens et la motivation teintée d'ironie : « On dit communément que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens. [...] car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué. » *Essais*, II, XVII, 442. Descartes ne cite expressément Montaigne que dans la correspondance avec le Marquis de Newcastle lors du débat sur les bêtes-machines. Mais une référence tacite court dans le texte cartésien en particulier dans le *Discours*.

<sup>270</sup> *Discours de la méthode*, p. 47.

<sup>271</sup> Un tableau désignait d'abord un panneau servant de cible et portant des inscriptions ou images, puis une toile sur laquelle on peint quelque chose, et enfin, l'unité du support et de ce qui est représenté.

à représenter et le moyen d'y parvenir pourrait justifier pourquoi Descartes précise, quelques lignes plus loin, qu'il propose cet écrit « [...] comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable [...] »<sup>272</sup> dont il espère que chacun pourra retirer quelques profits sans en subir aucun dommage. Ainsi, il se fera conteur plutôt que peintre et fera œuvre de récit. Un récit suppose une mise en intrigue entre des événements dans le temps, ce que ne peut permettre un tableau. Dès lors, comment comprendre ce récit dont il est à la fois l'auteur et l'objet ?

A première vue, il s'agit d'une autobiographie, comme tant d'autres, au cours de laquelle un individu relate, en la reconstituant, la succession de tous les épisodes par lesquels il est devenu celui qu'il est. Récit du moi dans son individualité empirique, il ménage toujours sa part de risque, par le double jeu de l'imagination et de la mémoire. Bien qu'il présente une tournure autobiographique, le récit cartésien ne s'y épuise pas. Descartes ne se contente pas de relater ses études puis ses voyages et les diverses rencontres de sa vie. Le *Discours de la méthode* serait-il alors la réalisation de la promesse faite à Guez de Balzac en 1628 d'écrire un jour « l'histoire de son esprit »<sup>273</sup> ? Si promesse est tenue ici, un tel projet recèle une ambiguïté : il présuppose que son esprit a une histoire, autrement dit qu'il n'existe pas, par principe, d'incompatibilité entre le devenir historique et la réalité d'un esprit.

Dans cet écrit, Descartes nous livre ses pensées qui, sans être exposées selon un ordre systématique, ne se présentent pas sous la forme d'un amas ou d'un agrégat. Pas plus marqué par l'absence d'ordre que l'ordre des raisons, « [...] il y procède avec une simplicité enfantine » comme le remarque Hegel. Il livre « [...] le récit de ses pensées dans leur succession »<sup>274</sup>. Il les reconstitue selon l'ordre temporel de leur émergence de sorte qu'il ne les sépare pas du contexte dans lequel il les a pensées. F. Alquié souligne que Descartes « [...] pour nous livrer ses pensées croit nécessaire de nous entretenir de leur histoire »<sup>275</sup>. Il est en somme réducteur d'opposer un ordre historique et un ordre logique dans cette perspective.

Comme tout récit, l'histoire de ses pensées est à la fois une et multiple. Rythmée par une pluralité de pensées constituant, par les oppositions et les revirements qu'elles expriment, autant de péripéties, elle est l'histoire d'une pensée prééminente à partir de laquelle les autres prennent signification et sous laquelle elles peuvent être reconduites. Quelle est cette pensée qui les accompagne toutes ? Elle affleure dès sa jeunesse, comme le suggèrent deux occurrences présentes à la fin de la première partie :

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pource qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre<sup>276</sup>.

Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie<sup>277</sup>.

---

<sup>272</sup> *Discours de la méthode*, p. 48.

<sup>273</sup> Dans une correspondance du 30 mars 1628, Balzac, à qui Descartes avait adressé un éloge *Des Lettres*, évoque ce souvenir ancien : « Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'*Histoire de votre esprit*. Elle est attendue de tous nos amis, [...] Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air, à considérer vos prouesses contre les Géants de l'Ecole, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses, etc. » Adam et Tannery, I, Additions, p.570, 22.

<sup>274</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome VI, p. 1389.

<sup>275</sup> *Descartes*, Paris, Hatier-Boivin, 1956, p. 9.

<sup>276</sup> *Discours de la méthode*, p. 48.

Descartes attribue de la valeur aux lettres et manifeste de l'attention à leur égard dans la mesure où elles portent la promesse, selon ses précepteurs, de l'aider dans la conduite de la vie. Devenu docte, il se trouve « [...] embarrassé de tant de doutes et d'erreurs » qu'il ne semblait avoir retiré d'autre profit que de découvrir « de plus en plus [son] ignorance<sup>278</sup> ». L'étude des lettres ne l'aidera pas à marcher avec assurance en cette vie. Bien qu'il reconnaisse leur utilité comme exercice<sup>279</sup>, elles se révèlent impuissantes à ce niveau. A l'issue de sa formation, il quitte le collège de la Flèche et étudie dans « le grand livre du monde ».

L'expérience s'avère à nouveau déceptrice, au regard d'un désir d'autant plus puissant qu'il reste insatisfait : celui d'« [...] apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie. ». Sans ambiguïté, Descartes affirme que ses attentes à l'égard de l'avenir s'y trouvent rassemblées. Apprendre à exercer sa raison au niveau de sa puissance réelle, apprendre à séparer, démêler, comme il convient, le vrai du faux afin de ne pas les prendre l'un pour l'autre n'est rien d'autre que la méthode. Mais cet exercice droit de la raison s'inscrit dans un projet pratique auquel il est subordonné. Il constitue sa fin dernière relativement à laquelle la recherche de la vérité trouve sa raison d'être : cette dernière en reçoit sa pleine justification tout en étant rendue nécessaire pour sa réalisation.

L'histoire de son esprit est unifiée par son projet. Comment espérer se garder de l'errance s'il n'apprend pas à distinguer le vrai du faux ? Comment se prémunir contre les atermoiements, propices aux regrets et aux remords, si la raison n'est pas exercée de manière droite ? Comment, sans cela, œuvrer à la conservation de la santé, du mieux qu'il est possible, santé qui « [...] est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie<sup>280</sup> » ? Descartes est intimement persuadé que seule la distinction du vrai d'avec le faux peut l'aider à marcher avec assurance dans cette vie et jamais il ne rétrocedera en-deçà de cette assurance. En cela, il manifeste une triple confiance : confiance en l'existence d'un critère de vérité, confiance dans l'aptitude de la raison à le découvrir et enfin dans l'efficacité pratique de cette découverte. Les chemins dans lesquels il fut pris, puis ceux dans lesquels il s'engagea, ne lui donnèrent guère satisfaction de ce point de vue. A travers ses déceptions et ses revirements, nous tenterons de comprendre si l'histoire singulière de cet esprit peut être disjointe du processus de développement d'un esprit en général. L'histoire de cet esprit nous instruit-elle sur la dynamique propre du penser ?

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>279</sup> « Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices, auxquels on s'occupe dans les écoles » p. 49.

<sup>280</sup> *Discours de la méthode*, VI partie, p.127.

## 2-Un récit sceptique de formation.

Nous proposons de confronter le récit cartésien de formation à celui des commencements philosophiques de Sextus Empiricus<sup>281</sup>. Ce parallèle pourrait surprendre mais l'un et l'autre, dans leur formation, empruntent des chemins semblables. Ce sont des érudits, connaissant les diverses disciplines enseignées et les écoles philosophiques dont ils sont à la fois les héritiers et les contemporains, mais ce sont aussi des hommes formés par l'expérience, dotés d'une bonne connaissance des mœurs et des lois étrangères. Comme Sextus, Descartes inscrit la recherche de la vérité dans une visée pratique. Sextus espérait en effet, que l'*epistémé* lui procurerait l'*ataraxia*, présupposant que sa stabilité propre donnerait stabilité à l'âme en son entier. Quant à Descartes, il espérait s'installer dans un état de contentement intérieur et tenait pour assuré qu'il y parviendrait grâce à la recherche de la vérité. L'un comme l'autre n'ont pas trouvé ce qu'ils espéraient, comme ils s'y attendaient.

Descartes fait l'expérience d'un net décalage entre son espoir initial, suscité et entretenu par ses précepteurs, et l'issue de sa formation. A l'attente confiante succèdent une véritable insatisfaction et une défiance. De quoi Descartes fait-il l'expérience ? Est-il en proie à un simple trouble psychologique ? Si tel était le cas, il oscillerait entre opinions et doctrines philosophiques opposées. Or, mis en présence d'une multiplicité de disciplines sans ordre ni fondement, d'une pluralité de doctrines opposées, il ne trouve guère de quoi s'assurer. La philosophie est le terrain d'un désaccord généralisé car « [...] il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse [...] »<sup>282</sup>. Aucune position stable et durable n'est établie, aucune doctrine n'est plus convaincante qu'une autre de sorte que ce jeune docte est dans l'impossibilité présente de trancher ce qui est en discussion, laissant peser un désaccord de fond au sujet du critère de vérité. Ne pouvant accorder son assentiment à telle opinion plutôt qu'à telle autre, il ne peut que suspendre son jugement. Cette expérience ne présente-t-elle pas un caractère sceptique ?

Si nous confrontons cette expérience au récit sextusien portant sur les commencements philosophiques, nous sommes frappés par la convergence de vue de ces deux auteurs. Conduit par l'espoir d'obtenir l'*ataraxia* grâce à l'*epistémé*, le jeune apprenti philosophe tomba dans un désaccord dès lors qu'il chercha quelles impressions étaient vraies, quelles impressions étaient fausses. Etant incapable de le trancher en raison de la force égale des parties en présence, il suspendit son jugement. Ni hésitation, ni posture pratique ou postulat logique, la suspension survient sur fond de désaccord indécidable identifié comme tel. Le scepticisme

---

<sup>281</sup> Montaigne prit connaissance du scepticisme ancien grâce aux traductions latines des œuvres de Sextus mais aussi par le biais de Diogène Laërce et de Cicéron. Descartes, lecteur de Montaigne, a donc un accès direct ou indirect à ce *corpus*. G. Paganini fait bien le point sur les sources sceptiques de Descartes dans *Skepsis Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, 2008, p. 231-241.

<sup>282</sup> Dans une lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 il écrivait : « Mais pour les opinions et les maximes des philosophes, aussitôt qu'on les dit, on ne les enseigne pas pour cela. Platon dit une chose, Aristote en dit une autre, Epicure une autre, Télésio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini et tous les novateurs disent certaines diverses choses. Qui de tous ces gens là enseigne à votre avis, je ne dis pas moi, mais qui que ce soit qui aime la sagesse ? ».



s'empare d'un esprit qui examine, observe avec attention ce désaccord indécidable. N'est-ce pas ce qui est subi et narré par Descartes ? Si le scepticisme est bien présent ici, il l'est à titre d'épreuve de la suspension du jugement : il est ce qui s'impose à ce jeune esprit dès lors qu'il prend en vue le désaccord indécidable entre les diverses doctrines philosophiques<sup>283</sup>. C'est ce que suggère Y. Belaval lorsqu'il souligne que « [...] l'histoire des sectes est pour l'élève une leçon de pyrrhonisme<sup>284</sup> ».

Si Descartes cesse de donner sa créance et sa confiance à la tradition philosophique à l'issue de sa formation, les chemins dans lesquels il s'engage au gré de ses voyages ne lui donneront pas plus matière à s'assurer. Son étude du « grand livre du monde » lui donne l'occasion de renforcer sa défiance. Mais elle s'avère porteuse d'un gain, obtenu par surcroît plutôt qu'escompté : une amorce de libération du dogmatisme, en particulier axiologique. En effet, comme Montaigne avant lui, Descartes relève combien nous naturalisons nos coutumes et traditions. Au prix d'une identification entre nature et culture, nous admettons que tout ce qui n'y est pas conforme est contre nature ou déraisonnable<sup>285</sup>. Lecteur avisé de Montaigne, il le rejoint lorsqu'il prend en vue sa propre expérience. Il souligne combien chaque culture est tenue pour spontanée, immédiate, nécessaire par ceux qui l'adoptent alors qu'elle présente une contingence incontestable. Se déprendre de ses anciennes croyances, sans sombrer pour autant dans l'éclectisme, telle est la volonté cartésienne affichée à l'issue de ses voyages :

[...] en sorte que le plus grand profit que j'en retirais, était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison<sup>286</sup>.

Il ne renvoie pas dos-à dos toutes les coutumes en soutenant leur inutilité ou illégitimité, mais il fait état de l'unilatéralité dans laquelle elles enferment celui qui adhère totalement à elles, au point de se les incorporer. Tout tient au degré de persuasion et au seuil de l'assentiment. Or, ne pas céder à la tyrannie de l'exemple et de la coutume, sans pour autant les révoquer dans la conduite des affaires humaines, est là encore un apport sceptique. Sous un double point de vue,

---

<sup>283</sup> « Dans la première partie du *Discours* l'examen public de l'enseignement donné au collège de La Flèche répond, trait pour trait, à la critique de la pédagogie qui était en honneur au collège de Guyenne. Sous la même apparence de respect, c'est la même finesse de raillerie à l'égard du dogmatisme de l'école, en commençant par la "présomption", péché mignon des théologiens. Montaigne dénonçait la curiosité indiscrete qui s'attaque au "Saint livre des sacrés mystères de notre créance... Ce n'est pas l'étude de tout le monde, c'est l'étude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle." (I, LVI, 407.) » Brunschwig, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1942, p. 98.

<sup>284</sup> *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1960 ; réed. Coll. « Tel », 1976, p. 96.

<sup>285</sup> « De vrai, parce que nous les humons avec le lait de notre naissance, et que le visage du monde se présente en cet état à notre première vue, il semble que nous soyons nés à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles. Par où il advient, que ce qui est hors les gonds de la coutume, on le croit hors les gonds de la raison : Dieu sait combien déraisonnablement le plus souvent. » *Essais*, Livre I, chapitre XXII, p.176.

<sup>286</sup> *Discours de la méthode*, p. 57.

philosophique et culturel, Descartes narre une épreuve sceptique vis-à-vis de la tradition.

### 3-Quel est le statut de cette épreuve sceptique ?

Ce récit a une dimension individuelle et empirique. Tout homme eût-il suivi les mêmes chemins que Descartes, n'eût pas nécessairement fait l'expérience de la suspension du jugement, se satisfaisant des disputes entre les doctes ou croyant à la supériorité de sa propre culture. En première approche, les chemins suivis par le jeune Descartes sont ceux par lesquels un esprit devient sceptique. Le scepticisme est en acte dans la mesure où il advient sur fond d'un désir prééminent, resté insatisfait. L'ordre de ses pensées est bien un ordre de succession, mais les états d'esprit successifs du jeune Descartes manifestent, plus radicalement, la dynamique propre du penser. Ils sont révélateurs du fait que penser est un processus intégrant une épreuve sceptique. Toutefois, l'histoire sceptique de cet esprit est-elle l'histoire d'un esprit définitivement sceptique ?

Cette épreuve sceptique joue un rôle majeur puisqu'elle inaugure une réorientation de la conduite cartésienne. En effet, Descartes prend « la résolution d'étudier en lui-même ». Ce retour à soi n'est pas pure introspection psychologique : il caractérise le moment méditatif où l'esprit revient à lui-même, au lieu d'être capté par l'affairement quotidien. Vu l'épreuve sceptique et le projet cartésien, l'alternative est simple : ou bien il faut renoncer définitivement à chercher la vérité, au risque d'errer perpétuellement, de ne rien trouver pour s'assurer, ou bien il faut maintenir ce projet, mais alors il faut se résoudre, non pas seulement à suspendre son assentiment vis-à-vis de toutes les anciennes opinions, mais à les « rejeter », les « ôter » pour réaliser le projet initial. Descartes prend la résolution de se défaire de toutes ses anciennes opinions pour les réévaluer, ou les rejeter définitivement, à l'issue de ses méditations de l'hiver 1619-1620. Une telle résolution l'inscrit-elle dans le camp des sceptiques ?

Son récit ne fait pas état d'un long dilemme. S'il veut réaliser son projet, tel est le seul chemin à suivre :

[...] pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison<sup>287</sup>.

Descartes ne s'aventure pas dans une mise en œuvre immédiate de sa résolution. Il intègre ses risques, ce qui le conduit tant à la différer qu'à se prémunir d'un point de vue théorique et pratique. Ajourner n'est pas renoncer. La résolution cartésienne requiert la mise au point d'une méthode pour trier les opinions et la dotation d'une morale pour se conduire. Cette morale procède du risque calculé des conséquences *pratiques* de la résolution spéculative. En effet, celle-ci fait courir le risque d'être toujours irrésolu : comment ne pas l'être dans mes actions alors que je le serai dans mes jugements s'interroge Descartes. La morale par provision est la

---

<sup>287</sup> *Discours de la méthode*, p. 62.

réponse cartésienne à ce problème traditionnel de l'articulation entre théorie et pratique en régime d'incertitude. Examinant tour à tour le contexte dans lequel Descartes fut conduit à la forger et les maximes dont elle se compose, nous nous demanderons si cette morale par provision est une morale sceptique.

## II La morale par provision est-elle une morale sceptique ?

### 1-Examen du problème dont la morale par provision propose la solution.

Descartes prend la résolution de rejeter toutes ses anciennes opinions. Dans une lettre de mars 1638, il note que son lecteur n'eût pas manqué de formuler des réserves à l'égard d'un tel projet :

On m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement dans les mœurs.

Légitime, l'objection est anticipée : comment agir et bien vivre si aucune créance ne peut être accordée à quelque jugement que ce soit ? Cette question sonne comme une condamnation du projet spéculatif cartésien. Descartes serait pris dans un dilemme : s'il maintient le projet spéculatif, alors il est voué à une irrésolution pratique, porteuse d'inactivité et d'errance, s'il veut s'en préserver alors il doit renoncer à son projet spéculatif. Autrement dit, il ne peut, à la fois, maintenir son projet spéculatif et agir, condamné à choisir toujours l'un au détriment de l'autre.

Or, Descartes ne cesse d'insister sur l'urgence de l'action, sur le fait que nous ne pouvons surseoir indéfiniment nos décisions tout en admettant qu'il est vain et dangereux d'attendre une certitude métaphysique pour se résoudre à agir. Il n'abdique pourtant pas face aux difficultés rencontrées. Il mesure d'autant mieux les risques encourus d'un point de vue pratique immédiat qu'il ne préconise pas à tout un chacun de le suivre<sup>288</sup>. Il les prend en considération sans que ce paramètre stipule l'abandon de la résolution spéculative. Et cela, d'autant plus qu'elle trouve sa raison d'être dans une lutte contre l'irrésolution pratique.

Sa morale par provision sera précisément ce qui permettra de lever le dilemme initial et fera ressortir dans quelle mesure il était un faux problème<sup>289</sup>. Indéniablement, l'irrésolution dans les jugements s'accompagne d'une oscillation entre raisons et directions contraires dans la conduite, d'où le risque d'être perpétuellement troublé, le risque d'errer. Pour autant, l'absence de critère de vérité pour les jugements signifie-t-elle que le sujet est dépourvu de tout critère pour agir ? Critère de vérité et critère d'action sont-ils identiques ? Poser le problème

---

<sup>288</sup> « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doive suivre ; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. A savoir, de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leur jugement, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées. [...]. Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures. » *Discours de la méthode*, II, p. 64-65.

<sup>289</sup> « [...] ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part. » *Discours de la méthode* III, p. 76.

sous la forme d'un dilemme indépassable ne revient-il pas à confondre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique ?

Une distinction est introduite par Descartes entre les mœurs et la recherche de la vérité, entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité, distinction qu'il ne cessera de marteler dans ses réponses aux objections que suscitera sa philosophie<sup>290</sup>. La morale par provision exprime une séparation entre les deux ordres mais elle établit en même temps les conditions de leur articulation. Sa raison d'être est de prémunir contre l'irrésolution pratique et les troubles que peut engendrer la résolution spéculative.

Bien plus, elle est la condition de possibilité *pratique* de cette résolution spéculative : comment pourrais-je vaquer à la recherche de la vérité si je suis totalement démuné du point de vue de ma conduite ? La locution « par provision », en usage au dix-septième siècle, signifie « en attendant » c'est-à-dire provisoirement, d'une manière qui ne représente pas une solution définitive. Ainsi, cette morale est constituée pour deux raisons : 1/ dans l'attente d'une morale définitive, annonçant son réexamen éventuel 2/ durant l'attente, autrement dit pendant la mise en œuvre de la résolution spéculative. La morale par provision est ainsi une solution provisoire, susceptible d'être revue, de l'articulation entre spéculation et action en régime d'incertitude.

Il est remarquable que l'objection motivant par avance l'élaboration de cette morale par provision constitue une objection traditionnelle du dogmatisme contre le scepticisme. Les sceptiques, nous l'avons vu, n'ont pas ignoré ce problème. Véritable « talon d'Achille », ils s'accordent à reconnaître la nécessité et l'utilité d'un critère à partir duquel telle ou telle chose peut être repoussée ou recherchée. Qu'ils soient Pyrrhoniens ou Académiciens, ils disent ne pas confondre activité et recherche philosophique en distinguant critère de vérité et critère d'action. A travers sa position du problème, les objections que son projet suscite et sa tentative de conciliation, Descartes s'inscrit semble-t-il dans l'héritage de la double tradition sceptique. Il nous reste à examiner si le critère retenu et le contenu même de ses maximes présentent des traits sceptiques.

## 2-Le critère de l'action est-il un critère sceptique ?

Composée de trois maximes ordonnées à une même fin, à savoir la production d'un contentement intérieur aussi solide que possible, cette morale procède en première approche d'un héritage des philosophies hellénistiques (épicurienne, stoïcienne, sceptique) dans la mesure où la recherche d'un état de stabilité constituait leur fin commune. Mais ces trois préceptes ou règles générales de conduite répondent à une autre interrogation : à quoi faut-il accorder sa créance en l'état actuel du projet ? Par quoi faut-il se laisser persuader pour vivre le plus sainement avant et pendant la mise en œuvre de la résolution spéculative ? Examinons en détail le contenu de ces maximes afin d'évaluer leur héritage.

---

<sup>290</sup> « Au reste, je vous prie de vous souvenir que, touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. » *Réponses aux secondes objections*, [246], p.169.

La première maxime atteste d'emblée la séparation entre l'ordre de l'action et celui de la méditation métaphysique. En effet, Descartes préconise de suivre ce qui est en usage en matière de lois, de coutumes et de religion<sup>291</sup>. Se donner un tel précepte suppose une persuasion passive car il s'agit de céder, sans s'opposer ou résister, et de se conformer à ce qui est admis dans la communauté humaine à laquelle on appartient, autrement dit d'adopter ce qui apparaît ici et maintenant comme juste et bon. Est-ce par pur conformisme ou par une indifférence suspecte, peu compatible avec un attachement sincère aux institutions, en particulier religieuses, que Descartes prône une telle attitude ?

Plus radicalement, notre philosophe n'oublie-t-il pas les enseignements retirés à l'issue de ses voyages, ne renie-t-il pas son engagement d'alors d'apprendre « [...] à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume » ? Si tel est le cas, il procéderait à la manière de Sextus Empiricus qui, après avoir fait état de la variété et de la relativité des cultures conduisant à l'*epokhê* dans le dixième trope relatif aux questions éthiques<sup>292</sup>, préconise de « suivre les lois et coutumes de son pays<sup>293</sup> » ? N'y a-t-il pas contradiction à, d'une part, reconnaître l'impossibilité présente de s'assurer, en raison de l'irrégularité des lois et des coutumes et, d'autre part, à préconiser de suivre telle règle de vie plutôt que telle autre ?

Pour Sextus Empiricus, suivre les lois et coutumes de son pays ne revient en aucun cas à se prononcer sur leur nature et sur leur valeur. Il ne s'agit pas d'accorder qu'elles sont des normes absolues et inébranlables de la conduite, mais de se laisser guider par elles, afin de ne pas être réduits à l'inaction. Sans soutenir d'opinion à leur sujet, pas même sur leur utilité, le sceptique post-pyrrhonien ne réintroduit pas subrepticement un critère de vérité mais il prend acte de la variabilité des choses humaines<sup>294</sup>. D'une manière analogue, Descartes relève, à la fin de l'exposé de sa première maxime :

[...] à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état [...] j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, pource que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle<sup>295</sup>.

S'il se situe dans la même perspective que la tradition pyrrhonienne, ne s'en écarte-t-il pas quand il ajoute qu'il faut suivre « [...] les opinions les plus modérées,

---

<sup>291</sup> « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance [...] » *Discours de la méthode*, III, p. 76.

<sup>292</sup> « De plus, ce mode nous a aussi permis de mettre en évidence une telle irrégularité parmi les choses que nous ne pourrions pas dire ce qu'est l'objet réel selon sa nature, mais ce qu'il paraît être selon tel mode de vie, telle loi, telle coutume et chacune des autres catégories. » *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14, [163], p.141.

<sup>293</sup> « Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; [...] ». *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 11[23], p. 69.

<sup>294</sup> « Et le sceptique, voyant une telle irrégularité dans les choses, d'une part suspend son assentiment concernant l'existence de quelque chose de bon ou de mauvais par nature et, d'une manière générale, de quelque chose que la nature commande de faire, s'abstenant sur ce point aussi de la précipitation dogmatique, et d'autre part suit sans soutenir d'opinion les règles de la vie quotidienne, et pour cette raison demeure sans affect dans les matières d'opinion et modère ses affects dans ce qui s'impose à lui. » *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 24, [235], p. 497.

<sup>295</sup> *Discours de la méthode*, Troisième partie, p. 78.

et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.<sup>296</sup>» Se laisser conduire par les lois et les coutumes admises supposait une persuasion passive alors qu'un tri, une sélection et une hiérarchie entre les opinions seraient ici à opérer selon un principe de modération, supposant une persuasion active. Cette différence dans le mode et le degré de persuasion était précisément, pour Sextus, ce qui distinguait tradition pyrrhonienne et académicienne et ce qui, comme nous l'avons montré, exprime une tension interne au scepticisme ancien.

Une telle tension travaille-t-elle la première maxime de la morale par provision ? Descartes nous invite à donner notre assentiment, non pas à une opinion quelconque, mais à retenir celle qui apparaît la plus modérée, expression d'un bon sens commun. Voilà ce qui est préférable et assure d'agir pour le mieux, en l'état actuel du projet spéculatif. Or, tel est le critère que retient Arcésilas pour suivre telle impression plutôt que telle autre. Le raisonnable fait de cette proposition académique une expression du juste milieu à titre de bon sens commun. Traversée par cette tension interne au scepticisme ancien, la première maxime s'inscrit bien dans un héritage sceptique.

La deuxième maxime indique combien ce qui prime est la fermeté et la résolution dans l'action :

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées<sup>297</sup>.

De notre point de vue, l'irrésolution résulte de l'oscillation perpétuelle entre des opinions contraires. L'action fait naître des doutes or cette hésitation entre plusieurs possibles peut se révéler paralysante en ce qu'elle fait obstacle à toute résolution de la volonté et produit, par voie de conséquence, une irrésolution dans l'action. Adoptant tantôt une opinion tantôt une autre, chacun suit aujourd'hui ce que hier il tenait pour mauvais par nature. Troublé par les affects contraires (espoir et crainte), agité par des regrets, nul ne parvient à éprouver un contentement durable. Dès lors, étant donné l'urgence de l'action et ses nécessités, le pire étant, en l'absence d'opinions indubitables, de rester irrésolu, qu'est-il préférable de faire ?

Descartes formule ici les données du problème pratique tout en proposant une règle de conduite :

Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables;[...]<sup>298</sup>.

Une telle proposition peut surprendre dans la mesure où elle suppose un inflexionnement du projet initial affiché par Descartes. Ne se contente-t-il pas, maintenant, d'opinions probables alors que, dès l'épisode avec Chandoux, il les rejetait ? En réalité, il ne renonce pas à la recherche de la vérité ni ne rabat celle-ci au niveau du probable, mais il maintient la séparation entre l'ordre spéculatif et celui de l'action. Ne disposant pas d'une certitude métaphysique, il se règle sur l'opinion la plus probable pour agir, ce qui suppose discrimination et hiérarchie, soit un

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>297</sup> *Discours de la méthode*, III, p. 78.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 79.

exercice de la discursivité. Il ne soutient pas que le probable constitue un critère de vérité mais que ce dernier suffit, par provision, comme critère de l'action.

Cette persuasion active de l'agent selon le probable n'est-elle pas un lointain héritage de l'impression convaincante de Carnéade, reprise par Cicéron sous la forme de l'impression plausible ? L'impression convaincante est capable de nous persuader et de motiver une action : elle apparaît vraie fortement, elle n'est ébranlée par rien, et elle est analysée en détail. Si nous en usons quotidiennement, Carnéade ne soutient pas pour autant qu'elle est toujours et nécessairement vraie. Descartes n'opère pas, lui non plus, un tel glissement. Si nous nous laissons persuader par l'opinion la plus probable, nous avons conscience que cela relève d'une certitude pratique et non pas d'une certitude métaphysique<sup>299</sup>. Néanmoins, Descartes ne se démarque-t-il pas de la tradition académique par le rapport que l'agent entretient avec l'opinion elle-même ?

En effet, il souligne que « [...] suivre les opinions les plus probables est une vérité très certaine » et il poursuit en ces termes :

[...] et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer, se trouve telle<sup>300</sup>.

Cette maxime entérine la différence entre spéculation et action, elle introduit même une rupture puisqu'il s'agira de faire *comme si* le douteux était vrai d'un point de vue pratique alors qu'il s'agira de faire *comme si* le douteux était faux d'un point de vue spéculatif<sup>301</sup>. N'est-elle pas extrême et bien peu conforme à la première maxime qui préconisait, elle, de suivre les opinions les plus modérées ?

Descartes justifie sa proposition en recourant à une analogie : celle des voyageurs égarés en forêt. S'ils ne cessent de changer de chemin, tournoient d'un côté et de l'autre, ils risquent de revenir sur leurs pas et de tourner en rond. Au lieu d'osciller ainsi au risque de s'égarer dangereusement, il est préférable de prendre une direction et de :

[...] marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir [...]<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> Dans les *Principes de la philosophie*, IV<sup>e</sup> Partie, § 205 et 206, l'auteur distingue deux sortes de certitudes. « La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celles des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses [...] L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou la faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. » *Œuvres philosophiques*, Tome III, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989, p. 522-525.

<sup>300</sup> *Discours de la méthode*, Troisième partie, p. 79.

<sup>301</sup> Descartes le relève au début de la quatrième partie en ouvrant l'exposé métaphysique : « J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelque fois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ;[...] » p. 88.

<sup>302</sup> *Discours de la méthode*, p. 79.



Ce n'est pas ce qui a conduit sur ce chemin ou ce chemin lui-même qui prime mais plutôt la manière dont l'agent s'y rapportera, une fois qu'il s'y sera engagé : le suivre jusqu'à son terme, s'y tenir d'un pas ferme et assuré. De manière analogue, en présence d'opinions de forces égales, ce n'est pas le contenu de l'opinion suivie, les raisons et circonstances qui nous y ont décidés mais la manière selon laquelle nous nous y rapporterons qui nous protégera ou non de l'irrésolution. L'opinion suivie peut bien être douteuse ou se révéler fautive, l'avoir suivie ne sera ni une faute ni une erreur car il était préférable de s'y conformer plutôt que de rester irrésolu et d'osciller entre opinions de forces égales. L'usage que nous faisons d'une opinion, même douteuse, nous protège de l'irrésolution d'un point de vue pratique.

Descartes découvre une vérité très certaine : elle ne concerne en rien le contenu même des opinions mais le rapport que l'agent entretient avec ses opinions dans l'action<sup>303</sup>. En dernier ressort, la volonté, pour autant qu'elle reste ferme et résolue, imprimera à l'action ses caractères et la soutiendra, bien que l'opinion soit douteuse. Il existe un rapport de proportionnalité entre la fermeté et la résolution de la volonté et celle de la conduite. Descartes se tient dans l'assurance selon laquelle de la vigueur de la volonté dépendra celle de la conduite. La certitude est du côté de la volonté et non pas du côté de l'opinion à laquelle elle donne son adhésion. Cette certitude que la volonté a d'elle-même est-elle de nature morale ou métaphysique ? A ce moment du *Discours de la méthode*, elle est de nature morale mais en même temps, Descartes ne fait-il pas, déjà, l'expérience métaphysique de la liberté de la volonté ?

Ainsi, il nous appartient et il nous incombe de régler notre conduite dans la mesure où cette fermeté et cette résolution de la volonté sont, au plus haut point, en notre pouvoir. Qui plus est, comme la manière dont nous nous rapportons à nos opinions d'un point de vue pratique peut constituer un véritable obstacle tant à notre contentement intérieur qu'à la spéculation, Descartes découvre combien la modification de ce rapport peut nous délivrer des troubles. Il manifeste, à ce titre, sa confiance en la volonté même s'il n'en détermine pas la nature. Si le critère cartésien de l'action présente des traits sceptiques, en revanche l'attitude préconisée vis-à-vis des opinions et la confiance en la volonté qu'elle suppose ne paraissent pas être celles d'un penseur sceptique.

Le rôle décisif de la volonté et sa découverte métaphysique se confirme dans la troisième maxime, portant sur les obstacles et les conditions du contentement intérieur :

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> Dans les *Réponses aux secondes objections*, il fera référence au *Discours de la méthode* dans les termes suivants : « Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelque fois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer et après cela ne la pas croire moins fermement, tant que nous ne voyons point de raisons au contraire, que si nous l'avons choisie pour des raisons certaines et très évidentes, ainsi que je l'ai déjà expliqué dans le *Discours de la méthode*. » p.169.

<sup>304</sup> *Discours de la méthode*, p. 80.

La fortune, le désir, l'ordre du monde peuvent apparaître comme autant d'obstacles dans cette perspective. En raison des aléas des événements et de la multiplicité de nos désirs, nous subissons des troubles que nous entretenons par le jeu de l'imagination et des affects. Sommes-nous voués à ce trouble eu égard à notre inscription dans l'ordre du monde et à notre expérience du désir ? Descartes propose un principe de conduite susceptible de réussir une conciliation entre nos désirs et l'ordre du monde : il s'agit de contracter l'habitude de croire « qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées<sup>305</sup> ». Ainsi, par exemple, désirer la santé durant une maladie est habituel : qui peut se satisfaire d'un état d'affaiblissement, de douleur et de peine ? Chacun a tendance à se figurer autrement qu'il n'est, or plus le malade espère être en bonne santé, plus il craint son état présent et à venir, accroissant toujours un peu plus son trouble. Dès lors, ce désir n'est-il pas un obstacle à un contentement intérieur ? Faudrait-il ne plus désirer être en bonne santé pour ne plus être troublé ?

Descartes ne nous enjoint pas, tant s'en faut, de nous résigner à la maladie. S'il n'est pas en notre pouvoir d'acquérir la santé de cela seul que nous la désirons, nous pouvons, au moins, ne pas accroître notre maladie par des regrets et des faux espoirs. Il n'est pas question de renoncer à recouvrer la santé mais plutôt de modifier nos pensées enveloppées dans nos désirs de sorte que la maladie ne nous vouera pas au trouble. Il n'est pas en notre pouvoir de ne pas être affecté et de ne pas souffrir, mais nous pouvons ne pas aggraver notre état par l'opinion que la maladie est un mal absolu, nous disposant ainsi à nous figurer être en bonne santé. C'est sous cet aspect qu'un héritage sceptique est perceptible. Le désir d'être en bonne santé, pas plus que le désir en général, ne sont mauvais par nature et, de fait, obstacles à notre contentement. Mais la pensée qui les accompagne, étant donné l'ordre des choses présentes, peut le devenir. A travers cette maxime, nous ne comprenons pas parfaitement la nature de la volonté, mais nous mesurons combien la volonté de croire que rien n'est entièrement en notre pouvoir, si ce n'est nos pensées, confirme cette expérience métaphysique de la liberté de la volonté.

---

<sup>305</sup> De l'aveu de son auteur, cette proposition est inspirée du stoïcisme antique. Cependant, elle ne saurait être tenue pour un énoncé dogmatique. S'il faut s'en persuader par un exercice répété et par un effort de volonté, il ne dispose pas en cela d'une certitude métaphysique, la résolution spéculative n'étant pas encore mise en œuvre.

## Conclusion

La morale par provision permet d'échapper, dans la mesure du possible, à l'irrésolution pratique, obstacle à l'activité et au contentement mais aussi obstacle pratique sur lequel pouvait buter la spéculation. Agir, faire en sorte que la vie reste raisonnable durant le temps que l'on s'adonnera à la recherche de la vérité, voilà ce que doit permettre cette morale par provision.

La morale cartésienne recueille, jusque dans ses tensions internes, l'héritage sceptique. La position du problème dont elle est la solution, la distinction entre critère de vérité et critère d'action, la fin espérée (le contentement) et le critère retenu (un principe de modération, de juste milieu) en sont autant d'aspects. Cependant, elle s'en écarte à un double titre : 1/ par la manière dont l'agent se rapporte à ses opinions 2/ par le rôle et la confiance dont elle témoigne à l'égard de la volonté, volonté dont la fermeté et la résolution imprimeront leurs marques à la conduite.

Si Descartes a accepté d'ajourner l'examen et la révocation de toutes ses anciennes opinions, en suivant les plus modérées et les plus probables, comme si elles étaient vraies, il ne l'a fait que pour continuer à s'instruire. La volonté de distinguer le vrai d'avec le faux pour marcher avec assurance en cette vie ne l'a pas quitté. Il ne s'interdira pas une révision ou un réexamen de sa morale à l'issue de l'épreuve métaphysique du doute, à la différence des sceptiques anciens, Pyrrhoniens ou Académiciens<sup>306</sup>. Le caractère inédit de la résolution spéculative cartésienne et ses résultats sont maintenant à prendre en considération.

---

<sup>306</sup> Ce réexamen s'opérera à travers la correspondance avec la Princesse Elisabeth et notamment la lettre du 6 août 1645. Resterait à déterminer si ceci conduit à un reniement et à un abandon de la morale du *Discours* ou simplement à un ajustement des maximes au niveau de la raison (établie et connue grâce à la résolution spéculative).

### III Examen de la résolution spéculative et de ses résultats.

L'ouverture de l'exposé métaphysique réaffirme la séparation entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Descartes procède à un renversement de la maxime prééminente de la morale par provision selon laquelle il faut faire *comme si* le douteux était vrai. Ce renversement ne peut être interprété comme un reniement des acquis antérieurs, ou comme un revirement dans la voie suivie, car il confirme, au contraire, la dualité des approches et leur nécessaire articulation :

[...] mais pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable<sup>307</sup>.

Cette nouvelle règle, « faire comme si le douteux était faux », est indissociable de la recherche de la vérité et de sa mise en œuvre. Elle préside à la mise en place d'une épreuve, par laquelle et à l'issue de laquelle, Descartes pourra discerner si quelque chose reste en sa créance qui fût entièrement indubitable. Cette épreuve, véritable expérimentation mise en place pour répondre au défi sceptique moderne, permettra de dégager si quelque chose résiste et donne prise à la créance. Ce roc, toujours recherché sans avoir jamais été trouvé, pourra-t-il être dégagé pour bâtir l'édifice du savoir ? Le lecteur pourrait juger superflue une telle entreprise. Avec la première règle de la méthode, Descartes ne disposait-il pas, déjà, d'un critère de vérité grâce auquel pouvaient être contrecarrées non seulement les deux tendances du dogmatisme, précipitation et prévention<sup>308</sup>, mais aussi levées les raisons de douter avancées par le scepticisme ?

Lue intégralement, cette première règle requiert l'expérimentation susdite en ce qu'il faut : « [...] ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, *que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*<sup>309</sup> ». Le critère du vrai, à savoir l'évidence, serait sans efficace si nous négligions *quelques* raisons de douter c'est-à-dire si nous ne les prenions pas en vue dans toute leur extension et leur compréhension. En effet, nous pouvons tout à fait nous juger incapables de douter de quelque chose parce que nous ne l'avons jamais examiné ou parce que nous n'avons pas envisagé les raisons de douter dans leur universalité. C'est pourquoi, selon Henri Gouhier, « Il s'agit de monter un dispositif tel que l'évidence s'y trouve soumise aux plus hautes pressions possibles<sup>310</sup> ». Cette expérimentation appartient à titre d'épisode à l'histoire de cet esprit mais n'est-elle pas, plus radicalement, un moment nécessaire du développement d'un esprit ? Pour qui cherche la vérité, il s'avère nécessaire, *une fois en sa vie*, de se livrer à une telle épreuve, faute de quoi il ne pourra jamais être assuré de rien. Dans une telle configuration, comment concilier cette

<sup>307</sup> *Discours de la méthode*, IV, p. 88.

<sup>308</sup> « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention » *ibidem*, p. 39.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>310</sup> *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1<sup>re</sup> édition 1962, 4<sup>e</sup> édition 1999, p. 25.

affirmation avec les précautions prises par Descartes lorsqu'il ne préconise pas à quiconque de le suivre<sup>311</sup> ?

Cette résolution ne convient pas à la plupart des esprits qui, en raison d'une forte présomption ou d'une trop grande docilité, seraient engagés dans des chemins sur lesquels ils risqueraient de rester égarés définitivement. Par la nature de l'action entreprise mais aussi par son issue, au cas où rien ne résisterait et ne donnerait prise à la créance, Descartes prend une décision dont l'audace peut être saluée ou, au contraire, la démesure décriée. Si elle s'avère, malgré tout, nécessaire, ne conviendrait-elle qu'à un esprit conduit par une volonté affermie par les règles de la méthode et par les maximes de la morale par provision, volonté susceptible d'être renforcée, et non pas anéantie, par l'épreuve métaphysique de l'abdication généralisée ? Ne serait-elle ajustée qu'à un esprit résolu à exercer sa raison au niveau de sa puissance réelle « [...] pour bien se conduire et marcher avec assurance en cette vie » ?

## 1- La résolution spéculative est-elle un acte sceptique ?

D'emblée, Descartes émet quelques réserves au sujet de l'accueil probable de ses premières méditations « [...] si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut être pas au goût de tout le monde<sup>312</sup> ». De fait, la méditation cartésienne suscitera étonnements et objections tant de la part d'esprits sceptiques que des plus dogmatiques. Dans les *Cinquièmes objections*, Gassendi s'interrogera : à quoi bon tenir le douteux pour faux<sup>313</sup> ? Cela n'est d'ailleurs pas la marque d'une attitude sceptique qui consiste plutôt à suspendre son assentiment en présence du douteux ou à reconnaître le probable comme tel. A ce titre, Descartes se démarquerait nettement de la double tradition sceptique. Le Père Bourdin, quant à lui, objectera à Descartes qu'il nous fait courir le péril extrême de sombrer dans les ténèbres. S'il n'y a rien dont nous ne puissions douter, bien plus, en vertu de l'assimilation, si tout ce qui est douteux doit être tenu pour faux, alors il n'y a rien qui soit certain<sup>314</sup>. Cette expérience de pensée d'un scepticisme maximalisé porterait la promesse d'une issue nihiliste. Elle confirmerait la justesse d'un combat réactivé à l'époque moderne, si tant est qu'il est bien le masque de l'athéisme.

A cela, Descartes répond invariablement qu'il veut provoquer une épreuve aussi extrême afin de lever, d'une manière ultime et définitive, toute raison de douter. Contre ses détracteurs dogmatiques, il s'agit de montrer que le triomphe du

---

<sup>311</sup> Cf. note n°284.

<sup>312</sup> Dans une lettre au Père Vatier du 22 février 1638, il indique que c'est sur l'insistance de son libraire qu'il accepta de publier la quatrième partie du *Discours* : « je me suis résolu de l'y joindre que sur la fin et lorsque le libraire me pressait ».

<sup>313</sup> « N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours et ces nouveautés ? » *Cinquièmes objections*, p. 226.

<sup>314</sup> « Si nous réputons pour faux ce qui est douteux, il nous faudra assurer le contraire, qui ne sera pas moins douteux ; et nous serions rejetés de négation en négation » *Septièmes objections*, p. 290

scepticisme provient d'un combat stérile, à l'instar de celui mené dans les écoles entre les thèses, ou de l'indifférence affichée à son égard. Il importe donc de prendre au sérieux le défi sceptique moderne et de radicaliser l'argumentaire sceptique car c'est en le déployant jusqu'à son terme qu'il sera possible de savoir s'il est réfutable ou bien si tout est indécidable<sup>315</sup>. Tel est le parti pris par Descartes et le risque qu'il accepte de courir pour marcher avec assurance en cette vie.

En première approche, Descartes ne s'engage pas dans une voie inédite puisqu'il déploie un argumentaire s'apparentant à l'argumentaire traditionnel du scepticisme. Il n'initie pas ce parcours discursif, cette variation des raisons qui installe dans la suspension du jugement et la justifie. Il recueille l'héritage sceptique dans sa double tradition à travers les tropes ou modes de la suspension. Non sans faire état de quelque aversion à l'égard de cet argumentaire, il reconnaîtra, sans équivoque, la nécessité de se l'approprier, s'il veut mener à bien son projet :

[...] Ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout, et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les Sceptiques et Académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une méditation toute entière ; [...]<sup>316</sup>.

Dans le *Discours de la méthode*, toutes les formes d'opposition ne sont pas passées en revue à la manière de Cicéron ou de Sextus Empiricus. Notre auteur s'attache plutôt à dégager trois grands types de raisons puisés dans l'expérience humaine<sup>317</sup>. Elles sont tour à tour énumérées, sans produire l'intensité dramatique des *Méditations métaphysiques* dans lesquelles chaque objection à l'endroit d'une raison de douter requiert l'entrée en scène d'une nouvelle, produisant « [...] un effet de vertige et de sidération » sur le lecteur, comme ne manque pas de le souligner D. Kambouchner. L'expérience nous instruit que le témoignage des sens peut être trompeur<sup>318</sup>, que les procédures logiques de la raison peuvent se montrer non valides<sup>319</sup>, que les mêmes pensées nous venant en rêve et éveillé, nous pouvons les confondre<sup>320</sup>. Ces trois types d'arguments ne sont en rien originaux puisqu'ils constituent l'armature de l'argumentaire sceptique.

Le premier argument, présent par exemple chez Enésidème dans le trope 3, expose qu'en raison des diverses constitutions des sens, il n'est pas possible de se

---

<sup>315</sup> « [...] la réponse au scepticisme impliquait pour Descartes aussi la prise en considération de ses exigences et de son défi, dans un rapport constructif où le sceptique se présente comme un allié à convoquer et à utiliser, pas seulement un ennemi à vaincre. » G. Paganini, *Skepsis*, p. 339.

<sup>316</sup> *Réponses aux secondes objections*, p.154. Cette déclaration prend la forme d'un aveu plutôt que celle d'une revendication de filiation.

<sup>317</sup> L'expérience est l'origine commune de ces raisons dans le *Discours de la méthode* alors que l'hypothèse du Dieu trompeur dans les *Méditations métaphysiques*, sera tirée d'une « *vetus opinio* ».

<sup>318</sup> « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fut telle qu'ils nous la font imaginer. »

<sup>319</sup> « Et pource qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. » p. 88.

<sup>320</sup> « Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. » p. 89.

prononcer sur ce qu'est l'objet perçu. Plus globalement, l'irrégularité et la variation empêchent la décision si bien que rien n'autorise à croire que les qualités sensibles sont les propriétés mêmes des choses. Dès lors, qu'est-ce qui assure que nous pouvons avoir confiance en nos sens pour savoir ce qu'est une chose ? Hobbes fera le reproche à son auteur de ne rien écrire que de bien usé, ce dont Descartes conviendra d'ailleurs :

[...] le doute concernant les choses sensibles est un lieu commun de philosophie. J'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses aussi vieilles<sup>321</sup>.

Le deuxième argument se présente plutôt comme une appropriation des tropes d'Agrippa, auteur d'une recension des procédures logiques dans lesquelles la raison peut entrer en contradiction avec elle-même (diallèle, régression à l'infini, pétition de principe). Si la raison peut être prise dans des pièges logiques, pourquoi ne lui accorderait-on pas notre créance à tort ? L'autorité de la raison se voit ainsi contestée, la confiance ancienne suspendue.

Quant au troisième argument, il reprend l'expérience de l'indistinction des pensées en rêve et durant la veille particulièrement bien exposée par Cicéron dans les *Premiers académiques*. Cicéron soutient que le problème n'est pas de savoir si *a posteriori*, nous ne confondons pas le rêve et l'éveil mais si, alors même que nous rêvons, nous n'accordons pas notre assentiment à nos représentations avec autant de confiance que lorsque nous sommes éveillés<sup>322</sup>. A nouveau, qu'est-ce qui nous assure que nous n'accordons pas notre confiance à nos pensées à tort ? L'argumentaire cartésien s'inscrit, en première approche, dans un héritage sceptique tant par le contenu avancé que par sa visée : lutter contre la précipitation et la prévention dogmatique. D'où sa dimension thérapeutique. Toutefois, n'en opère-t-il pas une appropriation inédite ? Bien plus, la visée thérapeutique ne s'applique-t-elle pas désormais au scepticisme lui-même<sup>323</sup> ?

Descartes s'attache à épuiser toutes les raisons de douter puisqu'il s'agit de recenser « tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute ». Il affiche une volonté d'exhaustivité qui n'était pas celle des sceptiques anciens dans la mesure où l'exposé discursif des tropes n'était présenté ni comme un savoir absolu ni comme un exposé universel, faute de quoi il tomberait sous le coup de ce qu'il prétendait combattre<sup>324</sup>. Répertorier et au besoin inventer une hypothèse permettant de maximaliser le doute, telle est la singularité de la démarche cartésienne. L'hypothèse du rêve joue ce rôle dans le *Discours de la méthode*. Elle

---

<sup>321</sup> Troisièmes objections, p.186.

<sup>322</sup> « On ne demande pas en effet quel souvenir ils en ont, une fois réveillés ou passés l'accès de folie, mais quelle a été leur vision dans l'accès même ou dans le rêve, alors qu'ils étaient mus par elle. » *Les Stoïciens*, Tome I, p. 228.

<sup>323</sup> G. Paganini remarque à juste titre que Descartes opère un retournement de la double métaphore du médecin et de la maladie présente dans le *corpus* sceptique. « Les rapports de correspondance bi-univoque qui s'étaient établis dans le scepticisme ancien (et dans sa reprise par Estienne) entre les termes respectifs des deux couples scepticisme-dogmatisme, santé-maladie, sont tout à fait retournés par Descartes, auquel revient le mérite, ou pour mieux dire la responsabilité d'avoir défini le scepticisme comme un malaise dont il faut absolument sortir et avec lequel on ne peut paisiblement cohabiter. » *Skepsis*, p. 236.

<sup>324</sup> « Afin que nous ayons une vue plus exacte de ces oppositions, je vais exposer les modes qui mènent à la suspension de l'assentiment, en ne donnant d'assurance ni sur leur nombre ni sur leur force ; car il est possible qu'ils soient de mauvais aloi, et qu'ils soient plus nombreux que ceux dont il va être question. » *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 13, [35], p. 75.

diffère en cela de l'hypothèse du rêve formulée par Cicéron. L'hypothèse du rêve maximalise l'assimilation du douteux au faux : étant donné que j'ai fait l'expérience que mes pensées durant le rêve peuvent être les mêmes qu'éveillé et que, celles que j'ai en rêves ne sont que des illusions, qu'est-ce qui m'assure que toutes les pensées ne sont pas du même ordre que les illusions des songes ?

Traditionnellement, l'argumentaire sceptique conduit à suspendre son jugement. L'examen et le parcours discursif ne créent pas un désaccord indécidable mais exposent les diverses oppositions où affleure à chaque fois un désaccord de fond au sujet du critère de vérité. Le penseur sceptique refuse d'affirmer ou de nier quelque chose au sujet de la nature de ce qui est en discussion ou bien il souligne que ce qui a été établi ne relève pas d'un savoir absolu. Telle n'est pas l'issue de l'argumentaire cartésien.

Pour chaque raison passée en revue, la résolution est prise d'assimiler le douteux au faux. Par un acte du libre arbitre ou de la puissance d'élire, Descartes s'engage à ne tenir aucun compte de la différence entre douteux et faux. Il prend le parti de résorber cet écart et de faire *comme si* l'un était l'autre. Par trois fois, il va, de manière délibérée, tenir le douteux pour faux. Le lexique de la volonté ponctue l'exposé de chaque raison de douter (« je voulais supposer », « je rejetais comme faux », « je me résolus de feindre »). Dans la continuité de la morale par provision, cet usage de la volonté la révèle coextensive à sa liberté. Le rôle de la volonté n'est donc pas simplement repérable dans la décision initiale mais dans l'inventaire des raisons de douter puisqu'il s'accompagne d'une affirmation constante de son pouvoir.

Or, avec l'hypothèse du rêve, aucune pensée n'échappe et ne résiste à l'emprise du doute : je vais faire comme si toutes mes pensées étaient fausses<sup>325</sup>. Je veux penser que tout ce que j'ai pensé et pense actuellement est faux. Je ne m'abstiens pas seulement d'y accorder mon adhésion, mais quel que soit le contenu de mes pensées, je m'y rapporte comme à quelque chose de faux et je les rejette. Avec l'hypothèse du rêve, toutes les pensées sont donc tenues pour fausses, le fait qu'elles portent sur une réalité sensible ou mathématique n'entre plus en ligne de compte. Cette mise en scène d'une tromperie généralisée est tout à fait décisive.

C'est de ce point de vue que Descartes se démarque de la double tradition sceptique en radicalisant le scepticisme. Jean Laporte<sup>326</sup> et Henri Gouhier<sup>327</sup> insistent sur les deux moments inhérents à la résolution spéculative : celui de la recherche méthodique des raisons de douter et celui de l'assimilation du douteux au faux. H. Gouhier soutient à juste titre que : « Le doute n'est méthodique qu'en devenant négation<sup>328</sup> ». Comment comprendre cet écart vis-à-vis du scepticisme tel qu'il s'est historiquement constitué ? En ne s'installant pas dans la seule suspension du jugement, Descartes accomplit-il un scepticisme intégral ? Pour réfuter le scepticisme, fallait-il l'accomplir au-delà même de son histoire ?

---

<sup>325</sup> « Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes » p. 89.

<sup>326</sup> *Le rationalisme de Descartes*, p. 14

<sup>327</sup> *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 26

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 30.



## 2- La résolution cartésienne ouvre-t-elle à un scepticisme intégral ?

Au moment où je ne tiens pour rien la différence entre douteux et faux, au moment où je fais *comme si* toutes mes pensées étaient fausses, quelque chose résiste-t-il à cette feinte généralisée ? Quelque chose s'impose à mon esprit attentif comme étant indubitable, quelque chose résiste et reste en ma créance<sup>329</sup>. Nier toutes ses pensées en les tenant pour fausses, ce n'est pas se nier soi-même mais se poser comme étant quelque chose et non pas rien. Quoi que je pense, quand bien même je penserais que toutes mes pensées sont fausses, il ne peut pas se faire que cette puissance de feindre ne soit rien. Au moment où cette puissance de feindre est à son apogée, elle s'assure d'elle-même comme étant quelque chose et non pas rien. Descartes estime avoir épuisé toutes les raisons les plus extraordinaires de douter, mais cela même débouche sur une première certitude. Au moment où s'accomplit un scepticisme intégral, tel qu'il ne s'est jamais historiquement pensé et réalisé, il débouche sur sa propre suppression avec la découverte d'une certitude<sup>330</sup>.

Que suis-je moi qui suis certain que je suis ? Examinant avec attention ce que je suis, je comprends que je peux bien feindre que toutes mes pensées sont fausses mais je ne peux pas tenir pour faux qu'il y a une puissance présente de feindre. Je peux bien feindre que tout est faux mais cela même m'assure que je suis quelque chose en tant que puissance de feindre. Ainsi, par exemple, je pense que j'ai un corps, qu'il y a un monde extérieur mais je fais comme si tout cela était faux. La réalité du monde extérieur et la certitude sensible sont bien niées mais cette puissance présente de feindre ne peut pas être séparée de moi et je ne peux pas me séparer d'elle. Etre pour moi, c'est précisément être cette puissance actuelle de feindre. Ce « je » qui résiste au scepticisme radicalisé n'est pas un « moi » de nature empirique engagé dans la pratique et porteur d'une histoire, il n'est pas plus « l'homme » comme union de l'âme et du corps mais une substance dont toute la nature est de penser. En cela, le *Discours de la méthode* est le récit sceptique d'un esprit, mais il est en même temps le récit au cours duquel la substance pensante se découvre comme telle. La certitude d'être et d'être une substance pensante advient sur fond d'une épreuve sceptique volontairement radicalisée.

Qui plus est, cette certitude à double entente porte avec elle la marque du critère de vérité :

Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être : je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> « Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose ». Quatrième partie, p. 89.

<sup>330</sup> « Le dispositif est monté de telle façon que le scepticisme soit affranchi des scepticismes historiques : la négation méthodique du second temps assure cette épuration. » *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 37.

<sup>331</sup> *Discours de la méthode*, p. 91.

Comme l'enseignait déjà la première règle de la méthode, la clarté et la distinction sont bien les marques de l'idée vraie mais la négation méthodique lui donne désormais toute son efficacité. Découvrir une première certitude à l'issue d'un scepticisme intégral revient à disposer d'un critère de vérité alors que, traditionnellement, l'existence d'un désaccord au sujet du critère de vérité installait dans le scepticisme. Le scepticisme s'élimine de lui-même en nous procurant un critère de vérité : il est donc moteur et producteur dans la recherche de la vérité pour un esprit fini. Du point de vue d'un esprit infini et parfait, il n'est pas requis à titre d'expérimentation pour assurer les conditions d'une créance/confiance en matière de jugement.

Contrairement à ce que soutiennent les dogmatiques et laissent entendre les sceptiques, tout scepticisme n'est pas incompatible avec une certitude philosophique. Par son usage du scepticisme, Descartes met bien en crise le dualisme traditionnel des deux camps et il dévoile dans quelle mesure cette typologie conduit à manquer ce que sont penser et chercher la vérité. En reconnaissant que la négation méthodique est un moment inhérent à la recherche de la vérité, il inscrit le scepticisme dans le développement du penser, sans pour autant en faire son résultat. Dans les septièmes *Réponses aux objections*, Descartes rétorquera au Père Bourdin :

[...]il ne voit pas que l'abdication ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose, comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est familière, en tant que sceptiques, n'ont jamais rien conçu clairement ; car, du moment qu'ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d'en douter, et d'être en cela sceptiques<sup>332</sup>.

Aux dires de Descartes, les sceptiques ne le furent jamais assez pour cesser de douter. Même s'ils ont contribué à déjouer les prétentions dogmatiques et à exhiber l'unilatéralité de leur position, ils en produisirent une nouvelle en s'installant dans l'*epokhé*. En devenant sceptique d'une manière démesurée, comme aucun penseur sceptique ne le fut jamais avant lui, Descartes montre que le scepticisme n'est pas ce dans quoi l'esprit s'abîme mais ce qui aboutit à une certitude métaphysique. Au moment où il est le plus radical, il se réfute lui-même en se révélant producteur : il s'abolit parce qu'il est producteur, voilà ce qui scelle sa réfutation, mais il se révèle producteur parce qu'il a été radicalisé. Cette autosuppression du scepticisme est décisive pour la pensée. Ce n'est pas tant Descartes qui réfute le scepticisme que le scepticisme qui se réfute lui-même, pour autant que le risque ait été pris de le radicaliser. Descartes nous enseigne comment le scepticisme s'élimine par lui-même en devenant producteur.

Ainsi, l'image du purgatif ne s'applique pas seulement aux formules sceptiques mais au penser sceptique lui-même. C'est pour cela que l'abbé François Para du Phanjas a pu écrire :

Avant Descartes, il y avait eu des sceptiques, mais qui n'étaient que sceptiques : Descartes a appris à son siècle l'art de faire naître du scepticisme la certitude philosophique<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> p. 295.

<sup>333</sup> Cet admirateur de Descartes lui rend ainsi hommage dans sa *Théorie des êtres insensibles, ou cours complet de métaphysique, sacrée et profane, mise à portée de tout le monde*, publiée en 1779 (I, p. XX). Il est cité par Popkin dans son *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, p. 227.

Mais si Descartes a pu l'enseigner à son siècle, ne serait-ce pas parce qu'il a lui-même été à l'école du pyrrhonisme *via* Montaigne ? Comme le note L. Brunschwig : « Descartes entreprend de répondre à Montaigne, ses conclusions lui donnent tort sur tous les points ; mais c'est après s'être mis à son école, après avoir tout accepté de lui.<sup>334</sup> » C'est parce qu'il fut son élève en ces matières qu'il chercha à relever le défi sceptique moderne, et qu'il le fit en mobilisant les arguments sceptiques jusqu'à déceler leur dimension productive sur le plan spéculatif. D'où la singularité du geste cartésien dans son rapport au scepticisme.

La découverte d'une première certitude métaphysique et celle d'un critère de vérité suppriment, à première vue, toute raison de douter. Dans cette perspective, le retour de l'hypothèse du rêve, à la fin de la quatrième partie, ne saurait manquer de dérouter le lecteur :

Car, d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ?<sup>335</sup>

Tout conduit à penser que la négation méthodique se révèle, au bout du compte, impuissante dans la mesure où une raison de douter resurgirait inéluctablement : le scepticisme renaîtrait perpétuellement de ses cendres. Dès lors, ce doute peut-il être écarté et le défi sceptique moderne définitivement relevé ? Si rien ne le permet, alors les dogmatiques avaient raison de craindre une expérimentation aussi radicale car elle était sans relêve. La solution cartésienne tournerait court. Le défi sceptique moderne n'aurait pas été relevé, plus encore, le scepticisme s'imposerait désormais comme la seule issue de la pensée philosophique.

### 3- Un ultime assaut du scepticisme ?

Après l'exposé métaphysique conduisant aux preuves de l'existence de Dieu<sup>336</sup>, Descartes se situe à nouveau au niveau du bon sens commun qu'il s'emploie à persuader de l'existence de Dieu. Il soutient que, quelles que soient les vertus de notre esprit, rien ne saurait éliminer ce doute de manière définitive, à l'exception du présupposé selon lequel Dieu existe :

Et que les meilleurs y étudient, tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu<sup>337</sup>.

S'agit-il de postuler que Dieu existe dans le dessein de résister à un ultime assaut sceptique ? Si Descartes nous enjoint ici d'admettre l'existence de Dieu, il

---

<sup>334</sup> *Pascal et Descartes lecteurs de Montaigne*, p.114.

<sup>335</sup> *Discours de la méthode*, p. 98.

<sup>336</sup> Après l'épreuve du doute et de la négation méthodique, l'esprit découvre, en s'inspectant lui-même, qu'il n'est pas tout parfait et il décèle, en même temps, la présence de l'idée de perfection dont il ne saurait être la cause. Cette idée de parfait atteste de l'existence effective d'un être parfait dont elle est l'effet. Qui plus est, seule l'idée du parfait enveloppe en elle l'existence nécessaire si bien que, par ce biais encore, je suis certain que Dieu ne peut pas ne pas exister. Car, c'est une plus grande perfection d'exister que de manquer à l'existence.

<sup>337</sup> *Discours de la méthode*, p. 98.

faudrait convenir qu'il cède à une tendance dogmatique. A l'inverse, serait-ce l'ignorance de l'existence de Dieu qui établit le scepticisme de manière durable, en dépit de l'expérimentation susdite ? Dans cette seconde hypothèse, Descartes relierait le scepticisme à la finitude de l'esprit humain et soulignerait que seule la certitude métaphysique de l'existence de Dieu permet de relever le défi sceptique moderne. Une telle entreprise requiert, en dernière instance, de s'engager dans la défense de la cause de Dieu<sup>338</sup>. La démonstration rationnelle de l'existence de Dieu est donc une pièce maîtresse dans la tentative cartésienne, confirmant si besoin est, que ce défi n'a pas simplement une portée gnoséologique mais métaphysique.

La première règle de la méthode énonce que l'on ne doit recevoir pour vrai que ce qui est clairement et distinctement perçu. La négation méthodique donne son efficence à cette règle et montre sa fécondité par la découverte d'une première certitude, scellant l'autosuppression du scepticisme. Toutefois, qu'est-ce qui assure que tout ce qui est clairement et distinctement perçu est toujours et nécessairement vrai, autrement dit que ce qui est clairement et distinctement perçu hier est toujours vrai aujourd'hui ? Si rien ne garantit que ces certitudes sont toujours et nécessairement conformes à la réalité, alors le scepticisme ne peut être définitivement écarté. Ces certitudes peuvent bien en être pour un esprit fini, mais sont-elles pour autant des vérités d'un point de vue absolu ?

Au moment où je ne tiens pour rien la différence entre faux et douteux, je ne sais si Dieu existe, quel est l'auteur de mon être et ce que je suis. Mais pour autant que je suis attentif, je ne peux pas nier que je suis en tant que je feins que toutes mes pensées sont fausses. Par une inspection de l'esprit, je sais clairement et distinctement que je suis, puis ce que je suis, cependant comme mon attention est limitée et ma mémoire sujette à défaillances, qu'est-ce qui m'assure que ce dont je suis certain aujourd'hui sera encore vrai demain ? L'évidence actuelle s'impose comme indubitable mais l'évidence remémorée tombe sous le coup du doute :

Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies<sup>339</sup>.

L'irréel du présent indique un angle rétrospectif sous lequel nous mesurons qu'un esprit fini peut bien parvenir à une certitude métaphysique, tout en ignorant que Dieu existe, mais *il ne pourra jamais être assuré* que c'est une vérité tant qu'il n'est pas métaphysiquement certain de cette existence. Seule l'existence d'un Dieu parfait et véracé, comme auteur de mon être et de tout ce qu'il y a de réel et de vrai

---

<sup>338</sup> Pourquoi défendre la cause de Dieu ? Auprès de qui ? Quel est l'adversaire : le libertin ou un athée plus ou moins masqué ? Le sceptique ? Les lettres de Descartes établissant le lien entre les méditations métaphysiques et la défense de la cause de Dieu sont nombreuses. Dans la Lettre à Huygens du 31 juillet 1640, il écrit : « Et il me semble que je suis obligé d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traité, qui regarde la gloire de Dieu, que mon humeur ne me permettrait d'en avoir, s'il s'agissait d'une autre matière. » Adam et Tannery, III, p.103, 15. Dans la Lettre au Père Gibieuf du 11 novembre 1640, il écrit encore : « [...] c'est la cause de Dieu que j'ai entrepris de défendre, [...] ». A.T., III, p.238, 5. Dans la Lettre à Mersenne datée du novembre 1640, il écrit : « L'importance est en ceci que, puisque je soutiens la cause de Dieu, on ne saurait rejeter mes raisons, si ce n'est qu'on y montre du paralogisme, ce que je crois être impossible, ni les mépriser si ce n'est qu'on en donne de meilleures, à quoi je pense qu'on aura assez de peine. » A.T., III, p. 240. Les commentateurs se sont demandés s'il était question de défendre la cause de la religion seule. Selon nous, il s'agit de relever le défi sceptique moderne, ce qui peut inclure une défense de la cause de la religion (comme le suggère la dimension prudente de la dédicace des *Méditations métaphysiques*) mais ce n'est pas sa seule visée.

<sup>339</sup> *Discours de la méthode*, p. 99.

en moi, peut garantir que mes certitudes sont des *vérités*. Si Dieu est Dieu c'est-à-dire infini et parfait, alors ce qui est certain aujourd'hui sera toujours vrai demain. C'est pourquoi, tant que la certitude métaphysique de l'existence de Dieu ne sera pas acquise, le scepticisme ne pourra être définitivement levé pour un esprit fini tel que le mien. Seule cette certitude peut lui retirer toute raison de douter car c'est bien *pour lui* que de telles raisons surgissent.

Il était primordial de vouloir cultiver un scepticisme radicalisé c'est-à-dire d'accepter la finitude de notre esprit pour être certain, grâce à notre lumière naturelle, de l'existence de Dieu et garantir ainsi, rétrospectivement, toute certitude. Voilà ce que n'avaient pas compris les dogmatiques comme les sceptiques. Telle est la raison pour laquelle Descartes attache tant d'importance aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu : il ne suffit pas d'en être moralement persuadé, il faut en être métaphysiquement certain, grâce à notre lumière naturelle, à partir de l'examen de l'idée native de Dieu en l'esprit.

Dès lors, ce n'est pas le fait de rêver qui est source d'erreur (car je peux très bien être éveillé et mal juger), mais ce à quoi j'accorde ma créance et ma confiance, aussi bien en rêve que durant la veille. La question revient donc toujours de savoir à quoi il faut accorder sa créance. Durant la négation méthodique, l'autorité des sens puis celle de la raison furent successivement révoquées. Comment comprendre alors l'affirmation cartésienne selon laquelle : « [...] soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison.<sup>340</sup> » Hors de son contexte, un tel énoncé apparaît comme un postulat dogmatique. Or, si tout doit être établi et réexaminé au niveau de la raison, ce n'est pas par décret arbitraire mais bien par une connaissance de la nature et de la valeur de la raison :

Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela<sup>341</sup>.

A l'issue d'un scepticisme radicalisé, la raison n'est pas désavouée ou reconduite à son impuissance : son autorité se trouve restaurée grâce à l'acquisition de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu. Cette certitude légitime les droits de la raison et garantit bien, en dernier ressort, ses justes prétentions. Tant que cette certitude ne sera pas acquise, l'autorité de la raison restera dogmatiquement posée. L'originalité du geste cartésien est donc d'avoir légitimé les prétentions de la raison à l'issue d'un scepticisme intégral.

Cependant, la certitude métaphysique que Dieu existe et que les notions premières en proviennent n'est-elle pas solidaire de l'activité même de la raison ? Qu'est-ce qui garantit que ce que la raison nous dicte a un fondement de vérité indépendamment de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu acquise, elle-même, grâce à la raison<sup>342</sup>? Nous décelons ici une mutuelle assurance : Dieu se

---

<sup>340</sup> *Discours de la méthode*, p.100.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>342</sup> L'entente de la certitude métaphysique mérite d'être rappelée. « L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou la faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. » *Principes de la philosophie*, IV<sup>e</sup> Partie, § 205 et 206, p. 522-524.

porte garant, rétrospectivement, des droits de la raison mais la raison permet, en amont, de s'assurer de l'existence de Dieu. Bien que Descartes reconnaisse en la certitude de l'existence divine la garantie suprême, sa méditation métaphysique n'est-elle pas prise dans un diallèle ? Avec une telle interrogation, retrouvons-nous ce qu'il est convenu de nommer « la question du cercle cartésien » ?

Dès leur publication, le *Discours de la méthode* puis les *Méditations métaphysiques* ont suscité la polémique car les lecteurs ont dénoncé, entre autres, le cercle dans lequel serait pris le raisonnement cartésien. Descartes passerait de la certitude de l'existence du moi à celle de l'existence de Dieu en les tenants, tour à tour, pour premières<sup>343</sup>. Il lui a été aussi objecté qu'il n'est pas possible de s'engager dans une négation méthodique et de savoir ce qu'est « penser », « être », « certitude », ce qui est pourtant supposé par la découverte de la première certitude<sup>344</sup>.

Loin de minimiser de telles accusations, Descartes les prend en considération et il apporte invariablement la même réponse. A tous ceux qui l'accusent de présupposer ce qu'il veut découvrir ou de prouver l'existence de Dieu par celle du *cogito* et réciproquement, il précise sans ambiguïté qu'il a exempté les notions primitives de sa négation méthodique : « Mais je n'ai nié que les préjugés et non point les notions comme celles-ci, qui se connaissent sans aucune affirmation ou négation<sup>345</sup>. ». La négation méthodique ne s'applique qu'aux propositions et non pas aux notions simples<sup>346</sup> qui composent notre pensée, *a fortiori* aux trois notions primitives que sont la pensée, l'étendue, et leur union. Mais de quel droit bénéficieraient-elles d'un tel régime d'exception ?

Descartes les en préserve parce que ce sont les pensées à *propos de quelque chose* qu'il va feindre de tenir pour fausses. Ainsi, par exemple, il pense avoir un corps mais il va faire comme si cela était faux, autrement dit comme s'il n'était pas effectif qu'il ait un corps, mais la négation de l'existence de ce corps laisse intacte la notion même d'étendue. C'est au niveau du jugement d'existence que s'opère la négation généralisée de sorte que l'accusation traditionnelle de diallèle est déjouée. Les notions primitives sont ce sur fond de quoi se déploie la

---

<sup>343</sup> L'objection formulée à partir du *cogito* est présente dans les Secondes objections (recueillies par le R. P. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes) : « (Sur II,7 et V,13,14) En troisième lieu, puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe : il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense ... » p.161.

L'objection de circularité à partir de l'existence de Dieu est formulée par Arnauld dans les Quatrièmes objections : « (Sur V, 13 à15) il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que *nous sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe.*

Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies. » p. 219.

<sup>344</sup> « Pour être certain que vous pensez et que vous êtes, il faudrait d'abord savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence. » Sixièmes objections, p. 270.

<sup>345</sup> Lettre à Clerelier du 12 janvier 1646, [558], dans laquelle il répond aux nouvelles objections ou *Instances* de Gassendi.

<sup>346</sup> *Œuvres philosophiques*, III, *Principes de la philosophie*, première partie, article 10, Classiques Garnier, p. 96.

négation méthodique, non son objet même<sup>347</sup>. Plus à fond, la notion même de vérité n'est pas discutée par Descartes et soumise à la négation méthodique. Ce qui est d'ailleurs concédé par des lecteurs qui refusent pourtant de reprendre sa stratégie argumentative<sup>348</sup>. Ainsi, le polémique ne se serait poursuivie au fil du temps qu'au prix d'une négligence à l'endroit des réponses cartésiennes ou d'une surinterprétation contre laquelle J.-L. Marion, par exemple, n'a de cesse de mettre en garde<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Il est remarquable que les sceptiques eux-mêmes ne nient jamais de telles notions mais se sont refusés à établir des jugements d'existence. Ainsi, Sextus Empiricus souligne la différence entre la saisie et la conception : « En effet, le sceptique n'est pas, je pense, condamné à se passer de la conception qui naît à partir de ce qui lui tombe passivement sous le sens et des raisons qui lui apparaissent d'une manière évidente, cela n'impliquant absolument pas l'existence de ce qui est conçu. [...] De là le fait que celui qui suspend son assentiment demeure dans sa disposition sceptique aussi bien en menant une recherche qu'en concevant quelque chose ». *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre II, 1 [10], p.203.

<sup>348</sup> Henri Hude reconnaît volontiers que Descartes ne doute pas de la notion de vérité en présupposant qu'elle est dénuée de toute signification. Raison pour laquelle il considère d'ailleurs que son usage du doute ne contre pas un scepticisme radical mais modéré. « Il existe deux degrés dans le scepticisme : le scepticisme modéré et le scepticisme radical. Le scepticisme modéré se laisse bloquer et retourner par les argumentations cartésiennes : le *dubito* se transforme en *cogito* et une métaphysique s'ensuit. Le scepticisme radical est celui qui pousse encore plus loin et ne se croit pas atteint par les argumentations cartésiennes. Il discute l'idée même de vérité, le je, la pensée, et s'ensevelit lui-même dans la ruine complète de toute raison et de tout être. » *Prolegomènes*, chapitre cinquième, I, p.143.

<sup>349</sup> *Lire Descartes aujourd'hui*, « La "règle générale" de vérité. *Meditatio* III, AT VII, 34-36 », Actes publiés par Olivier Depré et Danielle Lories, Editions Peeters Louvain, Paris, 1997.

Son point de départ est l'aporie couramment admise par les critiques sur la règle d'évidence. La règle d'équivalence entre évidence (subjective) et vérité (objective) doit assurer sa propre vérité grâce à la véracité divine. La démonstration rationnelle d'un Dieu véracé s'appuiera sur la règle de l'évidence, règle devant, à son tour, être assurée par cette même véracité divine. Il nous alerte sur l'inflation du commentaire sur le prétendu « cercle cartésien » et le défaut d'arguments textuels susceptibles de le justifier.

*A contrario*, il note le silence sur les réelles difficultés présentes dans le texte cartésien. Il avance l'hypothèse que « [...] la "sur-théologisation épistémologique" - caractéristique du commentarisme moderne-, non seulement suscite une difficulté là où il ne s'en trouve guère, mais surtout dissimule les difficultés que Descartes en réalité affronte. » p.174. Selon lui, la véritable difficulté à propos de la règle d'équivalence évidence/vérité n'est pas théologique mais épistémologique. « Le poids de la difficulté ne porte pas sur "Dieu" ou sur ce qui en tient lieu, mais sur l'esprit humain dans l'exercice de ses facultés intellectuelles. Il ne s'agit pas de "véracité" mais d'attention. » p.185.

Nous en convenons tout à fait mais le traitement de ce problème passe par la thématique du Dieu véracé. Pour Descartes, le problème est bien épistémologique (la fiabilité de nos facultés). Il ne rencontre pas la thématique de la véracité divine à partir d'un problème théologique et ne cherche pas à élaborer une théorie des attributs de Dieu. Il discute bien la question de l'ancrage de la confiance/ créance au niveau du jugement. Mais, il n'en reste pas moins vrai que la règle de l'évidence requiert ce détour jusqu'au Dieu véracé. J.-L. Marion lui-même concède que pour valider extrinsèquement l'évidence mathématique, il faut en passer par une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. (p. 197.)

## Conclusion

Descartes accorde toute son attention au défi sceptique moderne. Au lieu de combattre le scepticisme de manière exogène, il s'approprie l'argumentaire sceptique dont il décuple la portée dans le cadre de la négation méthodique. Il prend le parti de le radicaliser en provoquant l'expérimentation qu'il juge à la mesure du défi qu'elle est censée l'aider à relever. Et cela, afin de trancher de manière nette si quelque chose donne prise à la créance et résiste. Sa stratégie est bien celle d'une instrumentalisation du scepticisme dans la mesure où il s'agit de faire « de l'ennemi un allié et de l'obstacle un organe<sup>350</sup> ». Elle n'est pourtant pas un simple jeu de l'esprit auquel l'homme de cabinet se livrerait sans aucune retombée sur sa conduite<sup>351</sup>. La résolution de se défaire de toutes ses anciennes opinions et de faire comme si le douteux était faux est à ce point vertigineuse qu'elle requiert, en amont, une volonté affermie par l'exercice de la méthode et soutenue par les règles de la morale par provision. C'est ainsi que Descartes tire tous les enseignements de la leçon de scepticisme que lui donnèrent l'étude des lettres et celle du « grand livre du monde ».

Grâce à son dispositif de négation méthodique, Descartes dégage la dimension productrice du scepticisme puisqu'une première certitude est acquise. Quelque chose résiste à cette entreprise de négation généralisée et donne prise à la créance. La solution sceptique est écartée, mais le défi sceptique est-il pour autant relevé ? Descartes ne confond pas *le défi* sceptique avec lequel la pensée moderne est aux prises avec *la solution* sceptique des doutes de la raison. En effet, trouver une première certitude, autrement dit sortir de la solution sceptique, ne signifie pas encore avoir tranché la question de l'instance à laquelle la créance/confiance doit être accordée. Pour l'établir, il faut s'engager dans la défense de la cause de Dieu, car seule la certitude métaphysique de l'existence d'un Dieu véracé peut nous assurer de la valeur de vérité et de la réalité des idées.

La méditation cartésienne nous apprend donc à distinguer : le défi sceptique moderne ou la question sceptique (Où peut-on encore asseoir sa créance et sa confiance ?) l'argumentaire sceptique (dont Descartes décuple la portée dans le cadre de sa négation méthodique) et la solution sceptique (ne rien croire). Elle atteste de l'inhérence du scepticisme dans le penser philosophique et confirme sa dimension productrice. Toutefois n'entretient-elle pas une forme de dogmatisme à travers une mutuelle assistance entre Dieu et la raison ? Nous formulons une telle hypothèse dans la mesure où nous repérons une circularité dans le raisonnement cartésien. Nous ne souhaitons pourtant pas réactiver la vieille querelle du « cercle cartésien ». Nous cherchons plutôt à renouer avec l'examen de la cause de Dieu, tel qu'il a été mené dans le cadre d'une critique de la métaphysique. Une double

---

<sup>350</sup> Nous empruntons cette formule à C. Denat et à C. Etchegaray dans un article intitulé « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne » figurant dans le numéro 1 de janvier 2010 de la *Revue de métaphysique et de morale* intitulé : *Le scepticisme. Aux limites d'une question*. Elles l'utilisent pour caractériser la stratégie d'instrumentalisation du scepticisme à l'époque moderne.

<sup>351</sup> « [...] le doute, tel que Descartes le reprend, se révèle néanmoins une expérience sérieuse et grave, tout au contraire de la thèse (très répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Voltaire à Hume jusqu'à Diderot) selon laquelle le doute radical ne serait qu'un phénomène artificiel et impossible à soutenir en dehors du « cabinet » du philosophe : beaucoup plus un jeu d'esprit qu'un raisonnement profond. » G. Paganini, *Skepsis*, p. 240.



entente de la critique est alors possible : il s'agit de s'interroger sur les prétentions de la raison et sur son succès présumé pour relever le défi sceptique moderne. Qu'est ce qui nous assure que tout doit être établi à son niveau, indépendamment de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu ? Il s'agit d'interroger l'effectivité de cet attribut divin : et si Dieu n'était pas véracé ?

Mais, avant d'entrer dans une critique de la métaphysique, nous avons à dégager les apports de notre examen de la relation entre dogmatisme et scepticisme. Le dualisme philosophique masque plutôt qu'il ne révèle la vérité de leur relation en tant qu'elle est opposition sur fond d'apparement. Notre étude de la typologie binaire dont Pascal assura la formulation pourrait se limiter à cette découverte. Une telle conclusion nous conduirait toutefois à couper le lien unissant cette typologie et son contexte d'énonciation. Par un tel geste, nous occulterions le lieu d'ancrage de cette typologie et présupposerions que Pascal, lui-même, ne la discute à aucun moment. L'inscription dans le *corpus* pascalien s'impose moins comme un détour auprès d'un débiteur que comme un parachèvement de notre examen. Nous ne pouvons faire comme si la pensée pascalienne n'avait joué aucun rôle à ce niveau. Qui plus est, elle nous permettra de varier notre approche de la prise en charge du défi sceptique avec lequel la modernité est aux prises incluant paradoxalement un usage du scepticisme. Ce qui nous permettra de progresser pour savoir si les formes prises par le scepticisme moderne relèvent ou ne relèvent pas d'un penser nihiliste.

## Chapitre IV

### Un réexamen de la typologie dualiste en site pascalien

*De l'Entretien avec Monsieur de Sacy aux Pensées*



Dans la *Préface* pour le *Traité du vide* du 12 juillet 1651, la philosophie est la grande absente de la bipartition épistémologique entre, d'une part, les sciences des objets naturels et, d'autre part, les sciences des objets non naturels. Dressée en fonction de l'objet à connaître, cette typologie de la connaissance ne répertorie pas la philosophie. Aucun rôle ne lui est dévolu : ni celui de fonder l'édifice du savoir, ni celui de connaître les principes de la connaissance. Dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, en revanche, la philosophie s'impose d'emblée à titre de thématique de l'échange<sup>352</sup>. Connu pour son anti-philosophisme, Sacy entreprend, malgré tout, son pénitent sur le terrain philosophique. Une telle entrée en matière pourrait surprendre dans la mesure où la philosophie passe pour une occupation mondaine, suspecte sinon condamnable à Port-Royal. Saint-Cyran ne disait-il pas :

Il est vrai qu'il faut s'accommoder à la faiblesse des autres, mais il semble que le vrai moyen de guérir les esprits blessés par la philosophie n'est pas de philosopher avec eux, mais de s'élever par-dessus eux par une raison nourrie et fortifiée dans la lumière de la foi, de l'Écriture et de la piété devant laquelle il est impossible que la philosophie subsiste<sup>353</sup>.

Selon son secrétaire, Fontaine, Sacy a pour habitude de proportionner son discours aux ressources de son interlocuteur<sup>354</sup>. Reconnu philosophe par l'entourage de Port-Royal, Pascal ne renie pas cette appellation mais la fait sienne à la fin de l'entretien<sup>355</sup>. La philosophie n'est pas à entendre dans son acception restreinte de « philosophie naturelle » puisqu'il ne sera pas question de ses travaux de physicien mais de ses lectures philosophiques :

M. Pascal lui dit que ses livres les plus ordinaires avaient été Epictète et Montaigne, et il lui fit de grands éloges de ces deux esprits<sup>356</sup>.

Pascal est censé livrer un sommaire de doctrines ou, tout au moins, ressaisir de manière magistrale leurs philosophies puisque tel est son fonds. Or ces deux philosophes représentent selon lui « [...] les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde<sup>357</sup> ». Les commentateurs n'ont pas manqué de s'en étonner tant les deux écoles auxquelles ils sont rattachés ne sont plus dominantes au milieu du dix-septième siècle, même si l'une et l'autre ont connu un regain d'intérêt, dès le seizième et jusqu'au début du dix-septième<sup>358</sup>. De plus, dans un contexte de discussion de la philosophie cartésienne, pourquoi Pascal ne

---

<sup>352</sup> Nous n'entrons pas dans toutes les polémiques suscitées par cet entretien. Nous renvoyons en particulier au travail de P. Courcelle pour son étude philologique dans *L'Entretien de Pascal et Sacy Ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1960.

<sup>353</sup> Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint Cyran*, Paris, Vrin, 1962, p. 523.

<sup>354</sup> « La conduite ordinaire de M. de Sacy, en entretenant les gens, était de proportionner ses entretiens à ceux à qui il parlait. S'il voyait par exemple M. Champaigne, il parlait avec lui de la peinture. S'il voyait M. Hamon, il l'entretenait de la médecine. [...] Tout lui servait pour passer aussitôt à Dieu, et pour y faire passer les autres. Il crut donc devoir mettre M. Pascal sur son fonds, de lui parler des lectures de philosophie dont il s'occupait le plus. Il le mit sur ce sujet aux premiers entretiens qu'ils eurent ensemble. » *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 292.

<sup>355</sup> « Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Sacy, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; [...] » *ibid.*, p. 296.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>358</sup> « Il y a eu un néo-stoïcisme vivant et bien représenté dans la première moitié du siècle ; mais il est déjà désuet dans les années 1650 ; de même, l'on ne peut pas dire que le scepticisme traditionnel soit la doctrine la plus importante en 1655, même s'il compte des représentants à tout le moins non négligeables. » V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 76.

mentionne-t-il jamais Descartes lui-même ? Avec l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, Pascal reconduit, semble-t-il, une typologie philosophique relativement admise, répertoriant le dogmatisme et le scepticisme<sup>359</sup>.

En réalité, loin de dresser, à la manière de ses devanciers, un inventaire des sectes, il décèle ce qui constitue, selon lui, la contradiction foncière du philosophe. Il l'interprète de manière dualiste en proposant une version dramatisée de la scène philosophique qui s'imposera, à terme, comme un lieu commun. La thématique du combat entre les deux philosophies est introduite comme un *effet* de l'hypothétique union entre dogmatisme et scepticisme. Résultat prévisible d'une fausse alliance, elle équivaudrait à une autosuppression de la philosophie. Aucune conjugaison productrice de paix ne peut être escomptée en site philosophique. Dans les *Pensées*, la thématique du combat sera maintenue mais elle caractérisera d'emblée *la relation* entre les deux sectes apportant la confirmation que la paix, à défaut d'être un projet impossible, passera toujours la philosophie, inapte à tenir ses promesses en la matière. Le discrédit de la philosophie se profile donc à l'arrière-plan de cette version pascalienne de la typologie bipartite.

Avec elle, Pascal se démarque, pourtant, d'une tradition de la disqualification du scepticisme, aussi bien dans son versant théologique que philosophique. Dans le premier cas, il est condamné par rejet global de la philosophie ou par soupçon d'être le masque de l'athéisme. Dans le second cas, il est expulsé hors de la philosophie car il serait une modalité du *non-philosopher*. Contre une telle filiation aux accents dogmatiques, Pascal inscrit sans équivoque le scepticisme dans la philosophie mais ce faisant, l'irréductible contrariété du philosophe ressort avec d'autant plus d'éclat. La philosophie est le sujet d'une contradiction dont elle ne peut se délivrer qu'en consentant à se désavouer. Impuissante à accorder ce qui n'est pas de soi accordant, elle est aux prises avec ce qui l'installe dans son ordre et lui signifie son incomplétude, sans pouvoir en rendre raison de manière ultime. Sommée d'avouer son impuissance et sa vanité, elle n'est pourtant pas déclarée inutile par Pascal puisque l'*Entretien* fixera les règles d'un bon usage de la lecture philosophique.

Nous pourrions, malgré tout, nous étonner d'une telle approche de la philosophie de la part d'un penseur qui témoigne d'une pratique réelle du scepticisme et d'une fixation de son usage, deux axes peu conciliables avec une disqualification globale de la philosophie. Son appropriation de l'argumentaire traditionnel des sceptiques mais aussi son recours à l'opposition sur le mode du contre-balancement ne sauraient être négligés. La « double lecture », pratiquée et préconisée dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, est, entre autres, représentative du rôle dévolu à l'isosthénie pyrrhonienne<sup>360</sup>. Qui plus est, le scepticisme se prête à des usages. Il s'impose comme une arme de combat contre le dogmatisme axiologique qui infiltre les questions politiques<sup>361</sup> mais aussi contre le dogmatisme métaphysique. Il fait éclater la vanité et l'impuissance de la raison quand elle se pose comme capable de tout connaître selon ses seules forces.

---

<sup>359</sup> Nous avons repéré sa présence chez Sextus Empiricus puis Montaigne (cf. Chapitre 1, Introduction.)

<sup>360</sup> B. Sève va jusqu'à soutenir dans un article intitulé « Anthithèse et isosthénie chez Pascal » que : « L'ensemble de l'*Entretien* doit en réalité être lu comme une gigantesque isosthénie : au-delà des occurrences explicites, il y a la structure même du texte, le si spectaculaire examen parallèle des philosophies d'Épictète et de Montaigne, ce que H. Gouhier appelle leur "antithèse symbolique" (1971, p.93). » *Hermès 15*, Paris, CNRS Editions, 1995, p.108.

<sup>361</sup> L'assurance de la naturalité des lois instituées ou des grandeurs établies passe par la naturalisation de la coutume.

Pascal n'écrit-il pas que : « Le pyrrhonisme est le vrai<sup>362</sup> » ? Sa vérité réside, à première vue, en ce que la raison avoue, elle-même, son impuissance à connaître et à accéder au vrai et au souverain bien. Le pyrrhonisme s'avère utile à titre de préparation évangélique<sup>363</sup> et Pascal sait gré à Montaigne d'en avoir usé de la sorte<sup>364</sup>. Pour ces raisons, Pascal ne se range-t-il pas, *de fait*, aux côtés des sceptiques ? Mais alors, comment concilier, vu son clivage, cette inscription dans la philosophie et sa disqualification de la philosophie, laissant obérer un positionnement hors de la philosophie, voire la convocation d'une instance extra-philosophique ?

Les difficultés rencontrées pour situer le point de vue du promoteur de cette typologie dualiste sont d'autant plus redoutables que son rapport au scepticisme est lui-même ambivalent. Dans une pensée censée ouvrir *L'apologie de la religion chrétienne* sous l'intitulé : « Lettre pour porter à rechercher Dieu. », Pascal, reproduisant le discours d'un libertin, s'interroge dans les termes suivants :

Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discourt de cette manière ? Qui le choisirait entre les autres pour lui communiquer ses affaires ? Qui aurait recours à lui dans ses afflictions ? Et enfin à quel usage de la vie on le pourrait destiner<sup>365</sup> ?

Le propos de Pascal est pour le moins tranché : à quel usage de la vie pourrait-on destiner le scepticisme ? En amplifiant ses potentialités, le libertin s'est approprié l'argumentaire sceptique, mais il nous rend la foi enviable tant sa misère est avérée. Il suffit de le laisser longuement discourir pour qu'elle éclate et rende superflue toute réfutation. Rien ne l'affaiblit plus et ne crédite plus le christianisme que son indifférence. L'ataraxie et la sérénité ne sont pas coextensives à sa pratique du pyrrhonisme. Ainsi, ce n'est pas pour leur usage du scepticisme mais plutôt pour leur assurance selon laquelle l'indifférence relative à la religion porte la promesse de l'ataraxie que les libertins sont dénoncés par Pascal. Comment peuvent-ils vivre « [...] dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante, et qui les touche de si près.<sup>366</sup> » ? Reconnu inutile et pernicieux, car inapproprié à cette matière qu'est la conduite de la vie, le scepticisme tomberait sous le coup d'une disqualification sans appel.

Dès lors, est-il encore possible d'accorder l'usage pascalien du scepticisme et sa disqualification ? Comment, plus généralement, concilier ses approches contrastées du scepticisme et son désaveu global de la philosophie, accompagnant la typologie dualiste présente dès *l'Entretien avec M. de Sacy* ? Nous ne saurions oublier le principe herméneutique avancé par Pascal pour

---

<sup>362</sup> L. 691.

<sup>363</sup> Cette « instrumentalisation apologétique du pyrrhonisme » selon l'expression de B. Sève n'est pas propre à Pascal mais se retrouve en particulier chez Erasme et Montaigne. Elle constitue une des lignes du pyrrhonisme dans le texte pascalien, celle du scepticisme chrétien auquel il donne, selon lui, une « fonction militaire » comme le souligne ce fragment des *Pensées* :

« Conversation :

Grands mots à la religion : je la nie.

Conversation :

Le pyrrhonisme sert à la religion. » L.658.

<sup>364</sup> « C'est dans cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils s'assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture ; et c'est de là encore qu'il foudroie plus vigoureusement l'impiété horrible de ceux qui osent assurer que Dieu n'est point. » *ibid.*, p. 294.

<sup>365</sup> L. 427.

<sup>366</sup> L.428.

interpréter la Bible et, plus largement, le propos d'un auteur dans un fragment intitulé *Contradiction* :

On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires ; pour entendre le sens d'un auteur il faut accorder tous les passages contraires. [...] Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout<sup>367</sup>.

Comme le souligne à juste titre H. Bouchilloux, « [...] l'auteur qui a énoncé ce principe herméneutique généralisable à tous les ouvrages avait assurément trop de bon sens pour qu'on puisse supposer, en lui appliquant son propre principe, qu'il n'a pas de sens du tout.<sup>368</sup> » Au lieu de durcir la tension repérée entre ces passages contraires, il nous appartient de chercher si, et dans quelle mesure, peuvent être accordés ses approches du scepticisme et le désaveu de la philosophie, à l'arrière-plan de sa typologie dualiste. Refuser son approbation et frapper de discrédit la philosophie, est-ce ne plus philosopher, *renoncer* à philosopher ou bien est-ce « philosopher vraiment » mais alors, en quel sens ? Pour tenter d'accorder ce qui n'est pas immédiatement accordant dans la pensée pascalienne, nous avançons l'hypothèse qu'il nous faut clarifier ce qui préside à ce désaveu de la philosophie à l'arrière plan de sa typologie dualiste, autrement dit où il convient de situer le point de vue du locuteur.

En première approche, son entente du philosopher est déposée dans cette typologie. La pensée philosophique est prise en tenaille entre dogmatisme et scepticisme. Si Pascal mène une critique de la philosophie en mode sceptique, alors il faudrait convenir qu'il s'inscrit dans la philosophie, vu sa typologie. Pascal, penseur sceptique, la déploierait dans un régime d'intériorité<sup>369</sup>. Une telle interprétation a prévalu, en particulier au cours du dix-neuvième siècle, avec Victor Cousin, Emile Saisset<sup>370</sup> et Francisque Bouillier<sup>371</sup>, comme le soulignent à juste titre les commentateurs contemporains<sup>372</sup>. Si « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher<sup>373</sup> », alors philosopher reviendrait, pour Pascal, à être sceptique<sup>374</sup>. Une telle interprétation minimise toutefois l'usage bien hétérodoxe de

---

<sup>367</sup> L. 257.

<sup>368</sup> Pascal, Paris, Vrin, 2004, p.10.

<sup>369</sup> « Penser la critique pascalienne de la philosophie comme scepticisme, c'est nécessairement la penser *interne* à la philosophie : le scepticisme peut critiquer la philosophie, en nier l'utilité, en contester les acquis, en ruiner les fondements, sans en sortir. Le scepticisme ne saurait constituer une issue hors de la philosophie. Pascal, pour refuser la philosophie, n'aurait alors aucun besoin d'un point de vue, ou d'un point d'appui, transcendant à la philosophie. » *Pascal et la philosophie*, p.38.

<sup>370</sup> *Le scepticisme. Enésidème, Pascal, Kant. Etudes pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865.

<sup>371</sup> *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome I, chap. XXV.

<sup>372</sup> V. Carraud souligne que ces trois auteurs admettent que Pascal est philosophe et adversaire de la philosophie dogmatique, autrement dit sceptique, avec plus ou moins de nuances (p. 28 à 38).

<sup>373</sup> L.513.

<sup>374</sup> Une formule voisine est repérable chez Aristote : « Ne pas philosopher, c'est encore philosopher » *Protreptique*, fragment 2, éd. Ross, p. 27-29. Montaigne y fait référence : « Un ancien, à qui on reprochait, qu'il faisait profession de la Philosophie, de laquelle pourtant en son jugement, il ne tenait pas grand compte, répondit que cela, c'était vraiment philosopher. » *Essais*, p.796. La note 6 de cette même page mérite d'être reprise : « Cette histoire est peut-être une adaptation d'un mot de Diogène rapporté par Diogène Laërce, VI, 64, trad. A. Traversari : "Dicente quodam, cur nihil sciens philosopharetur, etsi, inquit, philosophiam simulo, hoc ipsum, philosophari est." ("A quelqu'un

l'argumentaire et de l'isosthénie sceptique opéré par Pascal puisqu'il retourne le scepticisme contre lui-même, débouchant sur un désaveu final de toute philosophie.

Dans la mesure où sa critique de la philosophie débouche sur une sortie hors du champ de la philosophie constituée pour celui de la théologie, ne faut-il pas alors avancer que Pascal se situe, d'emblée, dans une extra-territorialité philosophique à partir de laquelle s'expliquerait la disqualification finale du scepticisme pour la conduite de la vie, mais aussi sa production même d'une typologie philosophique dualiste, porteuse d'un désaveu de la philosophie ? Sa critique de la philosophie serait menée, certes, non pour ses retombées nocives en théologie mais pour son impuissance à accorder ses propres contrariétés. Mais dans cette configuration, comment comprendre, non plus alors son usage singulier du scepticisme, mais le statut qui lui est reconnu ? Le pyrrhonisme ne sera, en effet, pas congédié dans les *Pensées* mais maintenu pour autant qu'il reste dans son ordre<sup>375</sup> :

Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. [...] Pyrrhonien, géomètre, chrétien : doute, assurance, soumission<sup>376</sup>.

Au lieu de trancher d'emblée, en prenant parti dans ce conflit des interprétations pour déterminer quelle instance préside à sa critique de la philosophie, au risque de maintenir une ambiguïté délicate, nous émettons l'hypothèse que la typologie dualiste pourrait non seulement ne pas exprimer la vérité du rapport entre dogmatisme et scepticisme, comme nous avons essayé de le montrer au cours de notre étude antérieure, mais *a fortiori*, ne pas épuiser l'entente pascalienne du philosophe. Pascal promouvrait-il une entente du philosophe qui ne se laisserait pas reconduire à la typologie dont il dégage les contours, après une longue période d'incubation historique ? Si vraiment philosopher consiste à « se moquer de la philosophie », Pascal prend-il ses distances avec une typologie dont il a assuré la formulation et le succès ? Si, comme nous en formons l'hypothèse, ce qui est à l'œuvre dans sa pensée n'est pas reconductible au schéma dualiste, alors nous pourrions trouver, dans la pensée pascalienne elle-même, une justification *philosophique* supplémentaire de notre réévaluation, entamée bien en amont.

Dans cette perspective, le fragment intitulé *Soumission*, rentrant sous la rubrique *Soumission et usage de la raison*, nous paraît particulièrement décisif. De manière tranchée, Pascal écarte trois variantes de l'excès ou trois fausses ententes du point fixe. Tout établir au niveau de la raison, autrement dit tout assurer comme démonstration, serait l'expression de l'insoumission des prétendus esprits forts ; douter de tout, autrement dit tout révoquer en doute, serait le fait d'un scepticisme outré ou maximalisé ; se soumettre en tout, ne juger de rien et ne jamais suspendre son jugement serait porteur d'une obéissance aveugle, confinant à la superstition, une soumission désordonnée à tout et en tout domaine. Trois versions de l'excès sont ainsi déclinées : la première relève du dogmatisme

---

qui disait que Diogène philosophait sans rien savoir, il répondit : Même si je simule la philosophie, cela même est philosopher." »

<sup>375</sup> B. Sève s'attache à comprendre ce statut : « Quelle est donc la place propre du pyrrhonisme, celle où il peut être dit vrai ? Et quelle fonction cette vérité pyrrhonienne peut-elle avoir par rapport à la vérité tout court ? » Pascal. *Qu'est-ce que la vérité ?*, « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les *Pensées* de Pascal. », Paris, PUF Débats philosophiques, 2000, p.116.

<sup>376</sup> L.170.



métaphysique, la deuxième d'un pyrrhonisme outré, la troisième d'une dévotion trop zélée. Ce qui prime pour Pascal n'est donc pas de démontrer, douter ou se soumettre mais de *savoir* démontrer, douter, se soumettre *où il faut*.

Cette triade, pyrrhonien, géomètre, chrétien, peut être immédiatement rattachée à la théorie hiérarchisée des ordres<sup>377</sup> mais elle engage tout autant une entente de la justice et, *a contrario*, de la tyrannie qui infiltre toute la pensée pascalienne puisqu'elle fonctionne dans le champ épistémologique, moral, politique ou théologique. La confusion et la permutation des ordres des matières étaient des thématiques repérées dès la *Préface* pour un *Traité du vide* et dénoncées comme une source de trouble et d'injustice. Il soulignait alors un désordre de l'époque et une double perversion des ordres : pratiquer la théologie comme une science du raisonnement<sup>378</sup> et pratiquer la physique comme une science de l'autorité<sup>379</sup>. On ne règne légitimement que dans son ordre propre. « La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre.<sup>380</sup> » Dès lors, il importerait de comprendre ce que recouvre cette triade, plus précisément, si elle est porteuse ou non d'une re-détermination du philosophe par Pascal.

Ainsi, nous proposons de clore notre réévaluation de la typologie dualiste en nous inscrivant dans le *corpus* où elle vient à la formulation. Nous reconstituerons tout d'abord son contexte d'émergence dans le cadre de l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*. La question directrice de cet entretien n'est pas de savoir si la philosophie est le vrai ou quelle philosophie est la vraie mais si, étant admis sa bipolarité, elle peut, et dans quelle mesure, s'avérer utile<sup>381</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas la philosophie mais *la lecture des philosophes* qui constitue le véritable fil conducteur de l'*Entretien*. La pratique de la lecture philosophique n'est pas frappée d'une interdiction car tenue pour nocive ou stérile mais elle n'est pas pour autant recommandée à quiconque et à n'importe quelles conditions. En quoi et à quoi lire les philosophes peut-il, au bout du compte, s'avérer utile<sup>382</sup>?

---

<sup>377</sup> « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre. » L. 308.

<sup>378</sup> L'affaire saint Ange. « En effet la "nouvelle philosophie" de Saint Ange (1637, *La conduite du jugement naturel*; 1642, *Discours sur l'alliance de la raison et de la foi*) traite de la théologie comme si elle était une science du raisonnement, par preuves et démonstrations des mystères, comme ceux de l'Incarnation et de la Trinité. » *Pascal et la philosophie*, p.58.

<sup>379</sup> La lettre au P. Noël du 29 octobre 1647. « Inversement mais semblablement, le P. Noël traite de la physique comme s'il s'agissait de la théologie. » *ibid.*, p. 59.

<sup>380</sup> L. 58.

<sup>381</sup> Dans cet entretien, la philosophie n'est pas, de prime abord, objet d'une accusation ou d'une disqualification. Elle n'est pas constituée en une figure repoussoir dont il s'agirait de se détourner par principe. En ce sens, Pascal se démarque d'un héritage théologique qui se défie de la philosophie pour ses retombées néfastes en théologie. V. Carraud montre bien que la généalogie de l'hérésie menée par Jansénius n'est pas reconduite par Pascal. La philosophie ancienne en serait à l'origine. L'hérésie ne serait qu'« une philosophie en théologie ». Si une théologie procède de la philosophie, elle est hérétique. Pélage est un pélagien parce qu'il a fait de la philosophie, en l'occurrence du stoïcisme, en théologie. Pascal ne reconduit pas cette généalogie philosophique de l'hérésie écartant tout usage de la philosophie. *Pascal et la philosophie*, p.173 à 179.

<sup>382</sup> L'enjeu est bien de réhabiliter, si ce n'est la philosophie, tout du moins son usage auprès de celui qui la tient pour inutile et pernicieuse. Si une réhabilitation est tentée auprès d'un adversaire aussi virulent, elle n'est pas séparable d'une visée ou d'un projet à partir duquel elle trouverait son

La prise en considération de la philosophie procède, en tout cas, d'un habile retournement ou maniement du philosophe structurellement contradictoire dont nous aurons à déterminer la source et les retombées<sup>383</sup>. La paix ne peut être garantie que par le recours à l'Évangile dans la mesure où il enseigne, seul, l'art d'accorder les contrariétés. Pascal mène ainsi une critique *théologique* du dualisme philosophique dans le cadre de *L'Entretien*. Mais, pour conclure à l'impuissance matricielle de la philosophie, ne faut-il pas déjà l'avoir engluée dans la contradiction et avoir posé qu'elle est inapte à assumer ce travail de la contradiction ? Ce qui préside à l'impossible pacification des philosophies serait alors le point aveugle de sa typologie. Enfin, nous chercherons si, dans les *Pensées*, Pascal érode l'entente du philosophe présente dans cette typologie et dans quelle mesure il s'en écarte. L'enjeu n'est pas tant de savoir si la pensée pascalienne relève ou non de la philosophie que de savoir si cette pensée mène une critique *sur un mode philosophique*, et non pas seulement *théologique*, du dualisme philosophique dont elle a magistralement dégagé les termes.

---

sens. Pourquoi lire les philosophes ? Selon Henri Gouhier, *l'Entretien* met en place un « dispositif apologétique » (p.90) dans lequel la philosophie est enserrée ; ce serait ce qui la légitime et la rend tolérable. *Blaise Pascal. Commentaires*, chapitre 2, Paris, Vrin, 1971, p. 67-125. Or, si la dimension apologétique ne peut être écartée, l'apologie est-elle le véritable sujet de *l'Entretien* ?

<sup>383</sup> Au cours de l'entretien, Sacy compare la philosophie à du poison que le « médecin philosophe » Pascal, serait capable de préparer de telle façon qu'il devienne un remède. La philosophie serait donc un *pharmakon*.

## I- Un exposé des deux philosophies antagonistes.

L'Entretien s'ouvre sur une double série d'exposés régie par un « schéma dualiste<sup>384</sup> » puisque Pascal procède tour à tour à un inventaire favorable et réprobateur des philosophies d'Epictète puis de Montaigne. Le principe de son double exposé est à chercher dans la typologie bipartite formulée à l'issue de sa reprise critique de Montaigne, typologie qui s'avèrera, au bout du compte, bien plus qu'une classification commode des sectes philosophiques puisqu'elle ressaisit la tension constitutive du philosophe. Chaque philosophie sera envisagée dans son rapport à elle-même sur le mode d'un contre-balancement, premier volet d'une pratique pascalienne de l'isosthénie pyrrhonienne<sup>385</sup>.

La présentation de la philosophie d'Epictète s'avère assez sommaire et exclusivement centrée sur les dogmes moraux. Epictète est digne d'éloge au regard de « sa connaissance des devoirs de l'homme », connaissance en fonction de laquelle il tient pour assuré que rien n'est hors de son pouvoir en ces matières. Mais, telle est précisément la raison qui le rend blâmable : ne témoigne-t-il pas de *présomption* en posant que ce que l'homme doit, il le peut ou que ce qu'il peut une fois, il le peut toujours ? Sa méconnaissance de l'impuissance humaine contrebalance sa connaissance des devoirs. La présentation de Montaigne consiste, quant à elle, en une variation sur son pyrrhonisme à la fois comme arme de combat contre le dogmatisme métaphysique et contre l'athéisme. Le scepticisme de Montaigne dispose à se tourner vers Dieu et Pascal convient de ce qu'il a, en lui-même, une vertu apologétique. Mais, si Montaigne a bien connu « l'impuissance » dans laquelle l'homme se tient naturellement, dans quelle mesure ceci ne le conduisit-il pas à assigner l'homme à sa faiblesse, entretenant désespoir moral et lâcheté, ignorant tout de sa possible grandeur ? Sa connaissance de l'impuissance humaine est contrebalancée par une morale de païen.

Pascal s'attache à dégager l'anthropologie implicitement admise par les deux philosophes. Elle est déclinable selon un triple point de vue : savoir ce qu'est l'homme, d'où il vient et ce qu'il peut devenir. En ce sens, elle n'est pas séparable d'une morale or ni celle d'Epictète ni celle de Montaigne, *a fortiori* leur assemblage, ne livreront la morale parfaite. En effet, l'anthropologie philosophique est commandée par le binôme grandeur/ faiblesse, binôme dont elle ne saisit, à chaque fois, qu'un des termes<sup>386</sup>. La pratique du contre-balancement fait ressortir l'unilatéralité des deux anthropologies philosophiques. La grandeur créditée est

---

<sup>384</sup> L'expression est utilisée par Henri Gouhier dans *Blaise Pascal. Commentaires*.

<sup>385</sup> Nous rejoignons B. Sève sur ce point : « Là où il y a rapport de forces entre deux positions ou conceptions opposées, et rapport de forces indécidable, alors il y a pratique pyrrhonienne. » *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, p. 122. Dans un second moment, le contre-balancement sera pratiqué *entre* les deux philosophies dominantes en insistant sur les effets de symétries mettant en évidence la force égale des positions admises selon la raison.

<sup>386</sup> Ce binôme se retrouvera dans *La Conférence à Port-Royal* et dans les *Pensées* sous la forme grandeur/misère. Est-ce une simple reconduction de l'opposition augustinienne entre *dignitas* et *miseria* ? L'homme est dépourvu de tout par nature (nature déchue après le péché), sa dignité lui vient de la seule élection divine. Trait constant de la rhétorique de l'apologétique chrétienne, elle se distingue de la distinction renaissante entre dignité/indignité. L'homme doit sa dignité non à sa nature mais à la présence de la raison déliée du principe divin. Quelle entente lui donnera Pascal ? La grandeur de l'homme tient dans la grandeur non de sa pensée comme telle, comme le soutiennent les Stoïciens ou Descartes, dans la pensée de sa misère.

celle de « la connaissance des devoirs » dont le revers est la présomption de celui qui se tient pour capable de les accomplir. La faiblesse est reliée à « l'impuissance de l'homme » faisant ressortir la vanité de la raison dont le revers est la disposition à la paresse et au désespoir. Même si Pascal ne statue pas d'emblée sur l'impuissance des philosophes à produire *une* anthropologie, l'exposé doctrinal prend la tournure d'une reconstruction où les traits distinctifs du dogmatisme et du pyrrhonisme sont à ce point accusés, qu'ils ne peuvent, *in fine*, y prétendre. Quel est le point de vue qui préside à cette double reconstruction du dogmatisme et du pyrrhonisme ?

## 1- Epictète, le représentant du dogmatisme<sup>387</sup>.

Pascal ne reconstitue pas le *curriculum* philosophique stoïcien mais il retient essentiellement le traitement de la question des devoirs. En reprenant dans un premier volet une série d'*excerpta* et de *testimonia* extraits du *Manuel*, il va justifier l'acribie dont il crédite Epictète parmi la cohorte des philosophes. Epictète « [...] est un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme.<sup>388</sup> » Dans un second volet, Pascal relève un glissement, indice d'une *présomption*, quant à la capacité d'action de l'homme. Il intervient dans le cours de son sommaire doctrinal pour souligner combien Epictète aurait pu être adoré pour sa connaissance des devoirs de l'homme « [...] s'il avait aussi bien connu son impuissance<sup>389</sup> ». Il oppose à la connaissance des devoirs ce qu'il a manqué en l'homme. D'où une anthropologie tronquée en raison d'une approche unilatérale et partielle de l'homme. Si cette philosophie protège de l'argument de la raison paresseuse en montrant à l'homme que tout pouvoir ne lui est pas retiré, elle se perd en une philosophie de la présomption.

La connaissance des devoirs de l'homme relève, en première approche, de la morale<sup>390</sup>. La morale n'est pas, pour les Anciens de manière générale et pour les Stoïciens en particulier, une doctrine du devoir. Dépourvue de portée déontologique, elle répond à la question formulée par Socrate dès le *Gorgias* :

---

<sup>387</sup> Epictète serait cité d'après une traduction de l'*Entretien* publiée en 1609 par Jean Goulu.

<sup>388</sup> *Œuvres complètes*, p. 292.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>390</sup> Dans la distribution de la connaissance philosophique héritée de Xénocrate que reprennent les Stoïciens, la morale est cette partie de la philosophie qui enseigne non ce que l'homme reçoit de la nature, mais ce que l'homme *peut* et *doit* devenir étant donné ce qui lui est donné par nature. Par l'effet des puissances physiques, l'homme est un être de *logos* mais rien n'assure que tout homme mènera une vie sous l'égide de la raison. Une double discipline est donc requise comme relais de la nature, à savoir la logique (Comment raisonner ?) et la morale (Comment agir de manière raisonnable ?). Théorie de l'action portant sur les biens et les maux, la morale n'est pas pensable et praticable indépendamment des deux autres parties de la philosophie mais elle peut être exposée, fût-ce par provision, sans mentionner ni utiliser les principes physico-théologiques sur lesquels elle repose, en dernière analyse. Axe qui prévaut dans le stoïcisme impérial mais aussi dans son appropriation moderne. Axe qui prévaut dans le sommaire pascalien puisqu'il ne prend pas la voie longue vers la vertu mais nous livre, en choisissant des extraits du *Manuel*, un abrégé en ces matières.

comment faut-il vivre pour bien vivre<sup>391</sup> ? L'idéal moral ne prend ni la forme d'une loi ni celle d'un impératif s'imposant au sujet sur le mode du commandement. La morale trouve dans la nature son fondement et sa norme en fonction de laquelle il convient de penser la fin même d'une vie humaine. Ainsi en est-il pour les Stoïciens, comme en témoigne la triple formulation de la fin : « Vivre en accord » selon Zénon, « Vivre en accord avec la nature » selon Cléanthe, « Vivre en accord avec la nature et sa nature » selon Chrysippe. Les Stoïciens n'ont donc pas élaboré une doctrine *du* devoir compris comme obligation inconditionnée et absolue s'imposant au sujet et en lui mais ils ont traité avec finesse la question *des devoirs* de l'homme, en tant que membre de la communauté politique, humaine voire citoyen du monde. C'est ce qui est, semble-t-il, salué par Pascal<sup>392</sup>.

La connaissance des devoirs se décline en plusieurs volets pour les Stoïciens<sup>393</sup> mais, selon Pascal, elle trouve sa formulation prééminente et décisive dans le rapport à Dieu :

Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice ; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très grande sagesse [...]<sup>394</sup>

Le premier devoir de l'homme, au sens de celui par lequel il convient de commencer et celui auquel tous les autres sont subordonnés, est de connaître Dieu et de l'aimer, de reconnaître sa volonté en toutes choses et de la suivre. Se tenir dans cette tension vers Dieu et attention à Dieu permet, en effet, de faire face à tout ce qui arrive, sans être la proie du trouble, et de bien user de tous les biens de ce monde, sans s'y attacher. Pascal salue en Epictète un philosophe qui dégage l'homme de la double dépendance du désir et de ce qui ne dépend pas de nous, le délivrant d'un régime de dispersion dans les choses futures et contingentes que sont les biens extérieurs, tout en mettant en avant la dimension d'exercice spirituel par le rôle de la réitération.

---

<sup>391</sup> « En effet, ne vois-tu pas que le sujet dont nous sommes en train de discuter est justement la question qu'un homme, aussi peu de raison ait-il, devrait prendre le plus au sérieux ? Quel genre de vie faut-il avoir ? » Paris, Flammarion, 1987, (500d), p. 255.

« Non, ce qu'on doit plutôt chercher à savoir, c'est de quelle façon on doit vivre sa vie pour quelle soit la meilleure possible, [...] » (512e)

<sup>392</sup> Pascal témoigne ici d'une lecture du *Manuel* avec des citations à l'appui.

<sup>393</sup> Zénon a introduit la notion de *kathékonta* : « ce qui convient, ce qu'il faut faire au sens où cela est ajusté, approprié *relativement à la nature* ». Il ne déploie pas une entente strictement humaine du devoir mais l'étend à tout être vivant. L'entente du devoir n'est pas reliée à la perspective d'une dette, d'un tribut dont il faut s'acquitter relativement à ce qui a été contracté antérieurement, tribut dont l'homme serait tenu pour comptable. Il est à penser plutôt comme une inscription dans un ordre de choses voire dans l'ordre même, un ajustement, une appropriation à l'ordre de la nature. Mais ceci requiert : 1/ la connaissance de cet ordre et la reconnaissance de ce que rien ne manque ni de cause ni de fin (la physique) 2/ l'assentiment accordé à tout ce qui advient, assentiment précédant l'action (la logique comme théorie des conditions de l'assentiment).

Cicéron reprendra ce concept à la suite de Panétius, qui dans son traité sur le devoir, reformule ainsi la fin de la vie humaine : « vivre conformément aux dispositions dont nous a doués la nature » détachant la condition humaine de l'ordre cosmique. Une double entente du devoir est aménagée : le devoir parfait (action droite, *perfectum officium*, *katorthoma*) et le devoir moyen (*medium officium*, *kathekon*). Les devoirs sont d'essence sociale et juridique et ils déterminent, dans la vie la plus quotidienne, les impératifs qui résultent de nos dispositions mais aussi de toutes les situations de la vie en société.

<sup>394</sup> Cette reformulation de la connaissance des devoirs sera reprise pour clore l'exposé : « Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre. » *Œuvres complètes*, p. 293.

L'espoir prééminent du stoïcisme, comme de toute philosophie hellénistique, est, en effet, d'installer dans l'ataraxie et de délivrer de l'agitation dans laquelle les hommes sont jetés en raison de leurs attentes vaines à l'égard du cours des événements. Comment convient-il d'articuler les tendances humaines et le cours des événements afin de ne plus être en proie à l'agitation ? Dans quelle disposition se tenir, quelle disposition adopter à l'endroit de tout ce qui arrive et nous arrive pour mener une vie bonne et heureuse ? A ce titre, la huitième proposition du *Manuel* est particulièrement significative et Pascal y fait référence :

Vous ne devez pas, dit-il, désirer que ces choses qui se font se fassent comme vous le voulez ; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent comme elles se font.

Epictète prend acte de l'attente commune, à savoir « vouloir que tout ce qui arrive se conforme à nos désirs », tout en nous dissuadant de la reconduire puis il nous recommande un mode d'attente consistant en son retournement pur et simple, faisant ressortir le caractère parénétiq ue de la morale pour les Anciens. A un mode d'attente passif, facteur de troubles et de dépendances, dont l'expérience dément constamment le caractère raisonnable, il oppose la seule attente raisonnable : « vouloir tout ce qui arrive tel que cela arrive ». Cette résolution s'étend à toute la vie et à tout ce qui advient, elle ne saurait être admise puis révoquée dès que ce qui arrive ne s'accorde plus à ce qui est espéré.

Donner son assentiment à tout ce qui advient ne signifie pas plus le refuser que se laisser traîner en laisse par le destin. Il s'agit bien de coopérer à tout ce qui advient, *pour ce qui dépend de nous*, car, l'accepter et y adhérer revient à le causer, *pour ce qui dépend de nous*. Donner son assentiment manifeste la connaissance et la reconnaissance du partage entre ce qui dépend de nous et n'en dépend pas avec, au premier chef, le pouvoir de donner ou de retenir l'assentiment. Ainsi, il appartient à chacun de consentir au rôle qui lui est dévolu, à l'image d'un personnage de comédie. Ce qui prime n'est pas le rôle échu mais le fait de savoir le jouer comme il convient<sup>395</sup> : « C'est votre fait de jouer bien le personnage qui vous est donné ; mais, de le choisir, c'est le fait d'un autre. »

Mais tout se passe comme si la connaissance de ce qui doit être accompli conjuguée à la *volonté* de l'accomplir pouvait être, sans exception, convertie en *capacité d'action*. Le stoïcien postule non seulement que rien ne saurait y faire obstacle d'un point de vue étranger mais que l'homme dispose, *par nature*, de toutes les ressources pour y parvenir : la capacité de connaître Dieu, la capacité de donner ou retenir son assentiment suffisent pour agir toujours de manière droite. Pascal procède en deux temps dans l'exposé du volet réprobateur<sup>396</sup>. Tout d'abord, il reprend le clivage d'Epictète entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, délimitant le champ d'extension de la volonté, puis il opère un dédoublement d'inspiration cartésienne entre l'esprit et la volonté, présentés comme deux puissances qui permettent d'affirmer le caractère absolu de la liberté.

Il dépend de l'homme de développer, par ses propres forces, l'activité de la raison présente en lui<sup>397</sup>. Il dépend de lui de la développer jusqu'à son terme et de

---

<sup>395</sup> Une telle proposition trouvera un écho dans les recommandations données au jeune duc de Chevreuse dans les *Trois discours sur la condition des Grands*.

<sup>396</sup> Les extraits retenus sont puisés dans *Les Entretiens*.

<sup>397</sup> « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot

s'accomplir par là même. La vertu est condition déterminante et suffisante de la vie heureuse, elle n'est affaire ni de durée, ni des circonstances, ni d'une puissance exogène. A ce titre, l'homme peut vivre dans la compagnie du divin. Par une dotation naturelle, il dispose de tous les moyens requis pour s'acquitter de ses devoirs. Son autosuffisance tient à ce que la nature ne peut pas assigner une fin dont les moyens manqueraient. Aucun écart ou disproportion n'est envisageable à ce niveau. Il lui appartient donc de se rendre maître de ses dispositions naturelles pour atteindre la félicité : « [...] il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin.<sup>398</sup> » Relativement à ce qui ne dépend pas de nous, il dépend de nous de ne pas en être dépendants, or la nature nous a dotés de tous les moyens pour ne pas le devenir. Il faut donc considérer ce qui est libre et œuvrer à le devenir<sup>399</sup>.

Pascal reprend, dans un second temps, la distinction cartésienne entre l'esprit et la volonté et la substitue à la volonté stoïcienne. Le primat et l'indépendance de la volonté sont identifiés par Descartes dès la morale par provision<sup>400</sup>. Le rôle décisif de la volonté y était affirmé puisqu'il s'agissait de contracter un pli et de regarder tout ce qui se produit, sous un certain biais, afin d'obtenir un contentement durable. En prenant l'habitude de croire qu'« [...] il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées », Descartes renoue effectivement avec un héritage stoïcien, justifiant cette reconstruction pascalienne. Philosophe absent de l'exposé des philosophies antagonistes, il est aggloméré ici à l'argumentaire du stoïcien, ce qui le situerait, de fait, aux côtés des dogmatiques puisqu'il conclut avec Epictète de la liberté de la volonté à la perfection. Toutefois, « la présence clandestine<sup>401</sup> » du contemporain par excellence ne saurait être négligée, sans être surdéterminée, premier indice du statut singulier de sa philosophie, comme notre étude antérieure du *Discours de la méthode* a tenté de le montrer.

La présomption stoïcienne culmine dans le tableau du sage comme compagnon de Dieu. Il peut et doit être tracé avec précision pour fournir un modèle aux hommes : sa disposition intérieure est la vertu, ses actes sont toujours conformes à la nature, ses visées sont toujours celles d'un objet conforme à la nature. En lui, sont identifiées sagesse, vertu et ataraxie. Il n'a pas d'opinion, ne se trompe sur rien et donne toujours son assentiment de manière ferme et inébranlable de sorte qu'il agit toujours de manière droite. L'homme peut ainsi atteindre le souverain bien *par ses propres forces* et rien ne saurait y faire obstacle dans la mesure où ses ressources naturelles seront déployées jusqu'à leur terme. Une telle approche témoigne de ce que l'impuissance de l'homme est totalement manquée. *A contrario*, elle présuppose une confiance démesurée en la volonté de l'homme et en ses propres forces. Pascal admet implicitement un écart ou une disproportion incompressible entre ce qui est dépeint avec le tableau du sage stoïcien et les ressources dont l'homme dispose. Il reprend ici un grief récurrent à

---

toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres. » *Les Stoïciens*, II, Gallimard, coll. « Tel », 1997, p.1111.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>399</sup> « L'homme pour qui tous les moyens de vivre heureux ne dépendent que de lui seul, sans être rattachés à la chance ou à la malchance d'autrui, et par suite soumis aux fluctuations d'une destinée étrangère, celui-là s'est assuré la méthode de vie la meilleure. » Cicéron, *Tusculanes*, V, XII, 36.

<sup>400</sup> Cf. première partie, chapitre trois.

<sup>401</sup> *Pascal et la philosophie*, p. 82-87.

l'endroit de cette philosophie, à savoir son caractère impraticable, rejoignant sur ce point le Descartes de la première partie du *Discours de la méthode*<sup>402</sup>.

La philosophie stoïcienne est une philosophie de l'accord et de la consonance entre le monde et l'homme : accord de soi à soi pour autant que l'homme est accordé au *cosmos*, sachant qu'il porte en lui le *cosmos* en miniature. A un optimisme cosmique descriptif, le monde est beau et bon, est adjoind un optimisme moral normatif : l'homme peut, par ses forces naturelles, s'accomplir et atteindre le souverain bien<sup>403</sup>. Dans le contexte de l'*Entretien*, ce serait cette entente de la sagesse humaine et son assimilation à une sagesse divine (ou son concept de perfection) qui témoignerait d'une approche unilatérale de l'homme, justifiant la reconstruction critique du dogmatisme stoïcien<sup>404</sup>. Il resterait alors à retrouver l'instance qui préside à cette intervention réprobatrice de Pascal dans son entente de la *présomption*.

Quelques éléments percent ici de la singularité d'un art divin, seul apte à enseigner la grandeur et la faiblesse de l'homme, toute chose dont le stoïcisme est incapable. Le volet réprobateur a, en effet, débuté par un discours sur Dieu étranger à Epictète :

J'ose dire qu'il mériterait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance, puisqu'il fallait être Dieu pour apprendre l'un et l'autre aux hommes<sup>405</sup>.

Discours sur l'homme excessif tant il a porté loin sa gloire mais aussi discours parcellaire, enfermé dans l'unilatéralité de son point de vue, en vertu de l'emprise de la présomption, le stoïcisme est un discours univoque sur l'homme. Par suite, ceci ne justifie-t-il pas son classement ultérieur dans la *libido dominandi*<sup>406</sup> ? Une critique théologique de la philosophie stoïcienne serait ainsi entamée dès l'*Entretien*. La présomption serait à comprendre dans un contexte théologique comme un synonyme de « l'orgueil ». Le syntagme « superbe diabolique » semble

---

<sup>402</sup> « [...] je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue. Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide. » p. 52.

« Ce que les stoïques proposent est si difficile et si vain. » *Pensées*, L. 144.

<sup>403</sup> Nous reprenons les termes de l'analyse proposée par Victor Goldschmidt dans *Le système stoïcien et l'idée du temps* : « Mais dans le stoïcisme, un tel optimisme, physique (ou cosmique) et, en tant que tel, *descriptif* a pour corollaire un optimisme moral qui, lui, peut être appelé *normatif*. Ce qui, à l'égard du monde, n'est qu'une constatation se traduit, appliqué à la vie humaine, par une exigence. » Paris, Vrin, 1998, p.71-72.

<sup>404</sup> A la décharge du stoïcisme, il faut souligner que le moyen et le stoïcisme impérial vont ajouter au tableau du sage, seul auteur possible d'une action droite, une typologie des devoirs offrant une morale moyenne ou appliquée destinée au plus grand nombre, pour parer à l'objection d'inanité de leur morale. Une casuistique, une parénétiq ue et un art de la consolation prendront le relais de ce tableau du sage. Il est remarquable que Pascal prenne acte de la pluralité des devoirs, de la dimension d'exercice et de discipline requise et enseignée avec le *Manuel* mais, en même temps, c'est bien le tableau du sage qui cristallise les objections.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>406</sup> Une autre typologie philosophique est présente dans les *Pensées*. En L.145, trois sectes sont répertoriées correspondant aux trois concupiscences. Pascal y concentrera ses attaques sur le stoïcisme tant il est animé par la *libido dominandi*, orgueil qui constitue le fond de toutes les concupiscences. Il est l'effet en philosophie du péché d'orgueil. Les principes sont des « principes d'une superbe diabolique » en ce qu'ils disposent à se complaire dans l'orgueil relativement à sa *propre capacité d'action*. Or, il est selon l'Écriture la source du péché.



le confirmer<sup>407</sup>. La cause du péché originel serait instituée en principe par le stoïcisme d'où le caractère diabolique de l'entreprise<sup>408</sup>. La reconstruction polémique d'Epictète serait donc ancrée dans une extra-territorialité philosophique, celle de la théologie.

Or, par son examen de la présence et du statut de la présomption, l'intervention de Pascal ne s'accompagne-t-elle pas, en réalité, du renfort clandestin de Montaigne, comme le font remarquer P. Courcelle<sup>409</sup> puis V. Carraud<sup>410</sup> ? Diagnostiquée comme une pathologie proprement humaine, elle est, selon Montaigne, « notre maladie naturelle et originelle<sup>411</sup> » nous disposant à nous apparier à Dieu ou à apparier Dieu à nous. L'homme sent son néant mais sa présomption est telle qu'il se place au faite et au couronnement de la création. *A contrario*, il n'hésite pas à « faire passer la divinité<sup>412</sup> » par son étamine. Pour Montaigne, les philosophes dogmatiques sont particulièrement affectés par cette pathologie à laquelle n'échappe pas le stoïcisme<sup>413</sup>. Même s'il reconnaît sa dette à son égard, il le tient pour exemplaire en la matière.

Or, la *propétéia* est identifiée par les Stoïciens comme un obstacle à la connaissance. Toutefois, n'y cèdent-ils pas, à leur tour, en soutenant avec assurance que le pouvoir de l'homme est tel que rien ne peut entraver l'accomplissement des devoirs de sorte qu'il deviendrait à l'égal de Dieu ? Le stoïcisme est, de manière exemplaire, l'expression d'une arrogance humaine à double entente : arrogance à se poser comme capable d'atteindre le souverain bien en le situant dans la vertu pratiquée par elle-même, arrogance à s'égaliser au divin par la possession de la raison<sup>414</sup>. Non seulement le stoïcien n'échappe pas à la maladie dont pâtit l'humanité en général mais il l'a contractée de manière paradigmatique. L'argument de la présomption comme pathologie du dogmatisme n'a rien d'inédit. En l'accusant à son tour de céder à ce dont il se défend pourtant,

---

<sup>407</sup> Le substantif « la superbe » est emprunté au latin classique *superbia* signifiant « orgueil, fierté, hauteur, insolence ». V. Carraud analyse ce syntagme en ces termes : « *Ecclésiastique*, 10, 13 : " *Initium peccati superbia*". Ce rapprochement est fait par Malebranche dans sa critique de Sénèque : "L'esprit de Sénèque est un esprit d'orgueil et de vanité. Ainsi, puisque l'orgueil, selon l'Écriture, est la source du péché, *Initium peccati superbia*, l'esprit de Sénèque ne peut être l'esprit de l'Évangile ni sa morale s'allier avec la morale de Jésus-Christ [...]" (*De la recherche de la vérité* II, III, IV, « De l'imagination de Sénèque ») » note n°2, p 208.

<sup>408</sup> « Connaître son propre pouvoir et s'y complaire : Sénèque fait de la source de la déchéance le principe de sa morale, il fait de la cause du malheur la voie d'accès au bonheur. L'inversion théorique propre au stoïcisme consiste à faire du péché originel, source de tous les maux, le principe du souverain bien : le pire méconnu devient le meilleur. » V. Carraud, p. 159. Il cite saint Augustin dans la *lettre 118 à Dioscure* : le premier péché, « c'est de se plaire dans sa propre puissance, puisque c'est se plaire dans quelque chose d'inférieur à celle de Dieu qui est au-dessus de la sienne. »

<sup>409</sup> « L'on n'a jamais remarqué que ces paroles reposent sur deux passages de l'*Apologie de Raimond de Sebond*, notamment l'un sur Epictète, que Pascal détourne d'ailleurs légèrement de son sens : Montaigne louait Epictète d'avoir reconnu que la présomption est le propre de l'homme ; Pascal, lui, assure qu'Epictète en personne n'échappe pas à la loi générale ; car sa philosophie pêche par sa présomption. » *ibid.*, p.90.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p.82.

<sup>411</sup> *Essais*, LII, chap. XII, p 710.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 822

<sup>413</sup> « Les Péripatéticiens, Epicuriens, Stoïciens et autres, ont pensé l'avoir trouvée. Ceux-ci ont établi les sciences, que nous avons, et les ont traitées, comme notices certaines. »

<sup>414</sup> Cette arrogance engage une entente de la place de l'homme dans le *cosmos* en vertu de sa parenté avec le divin : l'adhésion à la thèse de la finalité externe, telle qu'elle est exposée par Cicéron dans *De natura deorum* L.II, est particulièrement importante (la thèse de l'homme comme fin dernière de toute chose).

le propos pascalien s'inscrirait dans la lignée des philosophes médecins sceptiques. Il mènerait donc une critique du dogmatisme stoïcien ancrée dans la philosophie, plus précisément dans le scepticisme.

La critique de la philosophie stoïcienne se déploie sur fond d'un double héritage, augustinien et pyrrhonien. D'où l'incertitude sur l'instance en fonction de laquelle s'opère l'entente de la présomption et, de manière plus générale, la critique pascalienne des philosophies, à l'arrière plan de la typologie dualiste. Qui plus est, Pascal ne révoque pas la philosophie stoïcienne en prohibant sa lecture puisqu'il proposera au contraire, au terme de cet entretien, une « théorie de la double lecture » dont il offre, dès à présent, un aperçu. Comment « bien lire » Epictète ? Il faut doubler cette lecture de celle de Montaigne<sup>415</sup>. Ce procédé de la double lecture relève, en première approche, d'une appropriation de l'isosthénie pyrrhonienne, confirmant l'inscription dans le champ de la philosophie constituée. Mais le point de vue qui préside à cet usage comme son résultat sont-ils le fait d'un pyrrhonien ?

## 2-Montaigne, « un pur pyrrhonien »<sup>416</sup>.

Cet entretien manifeste une lecture attentive de Montaigne au service d'une discussion constante dont la dimension polémique sera accentuée dans *Les pensées*. Si Pascal le reprend parfois à la lettre sans le citer, en particulier sur les questions politiques<sup>417</sup>, ce n'est pas nécessairement pour dire la même chose que lui ou pour le ressaisir au même niveau<sup>418</sup>. « Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même manière. » prévenait-il dans la seconde section de *De l'art de persuader*. De même n'écrit-il pas dans les *Pensées* : « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois. »<sup>419</sup>

Montaigne est, pour lui, l'un des deux représentants des sectes philosophiques figurant dans sa typologie bipartite. Non seulement, il le fait entrer dans sa distribution dualiste des philosophies mais il campe selon lui *le type* même du philosophe pyrrhonien<sup>420</sup>. Il est à remarquer que Montaigne se défend de tout attachement exclusif et définitif à quelque école que ce soit tant celle-ci résulte, le plus souvent, d'une captation à son insu ou enrôlement sous le jeu des circonstances. Par ailleurs, il observe que l'« On couche volontiers les dits d'autrui à la faveur des opinions qu'on a préjugées en soi [...] »<sup>421</sup> diagnostiquant par

---

<sup>415</sup> De ce point de vue, il faudrait mesurer la différence de traitement dans *Les pensées* où le propos de Pascal se fait plus tranchant : il retient essentiellement le second volet de l'exposé et la tension/opposition au pyrrhonisme pour montrer la vanité et l'impuissance de la philosophie : relativement à la question du souverain bien, de la connaissance de l'homme et du statut du divertissement.

<sup>416</sup> Pascal citerait Montaigne d'après une édition des *Essais* de 1652.

<sup>417</sup> Le premier moment du fragment 60 est assez représentatif.

<sup>418</sup> Le schème de la raison des effets sera appliqué au pyrrhonisme dans le second moment du fragment 60 par exemple.

<sup>419</sup> L.689.

<sup>420</sup> Pour Sextus Empiricus, les représentants du dogmatisme sont « [...] les partisans d'Aristote et d'Epicure, les stoïciens et quelques autres [...] ». Il en est de même pour Montaigne : « Les Péripatéticiens, Epicuriens, Stoïciens et autres [...] » *Essais*, p. 782.

<sup>421</sup> *Essais*, p. 704.

avance une pathologie à laquelle son propre texte pourrait bien ne pas échapper. La lecture pascalienne serait-elle une lecture prévenue, dans la mesure où, pour lui, Montaigne est un *pur* pyrrhonien ?

Dans son exposé, il procède à une variation sur son pyrrhonisme puis à une reconstruction fictive de « l'homme Montaigne ». Il réitère en cela le geste de Montaigne dans *L'apologie de Raymond Sebond* et se calque sur son exposé<sup>422</sup>. D'où deux régimes de questions : 1/En quoi est-il *pur pyrrhonien* ? 2/ Pourquoi son pyrrhonisme dégénère-t-il d'un point de vue pratique de sorte que se trouve justifiée sa disqualification pour la conduite de la vie ? Par sa pratique du doute et la réactivation du défi sceptique relatif au problème de la connaissance, il est « un pur pyrrhonien » pour Pascal.

Montaigne a vu l'homme tel qu'il est et non tel qu'on le voudrait être mais sachant ce qu'il est, à savoir un être marqué du sceau du manque et de la privation, il retient ce qu'il *ne* peut faire de sorte qu'il encourage à la paresse. Son anthropologie est une anthropologie de la misère qui débouche sur une morale du désespoir. Henri Gouhier soutient ainsi que Pascal coupe le lien unissant sa morale et son anthropologie en opérant « [...] un usage anti-humaniste de son anthropologie.<sup>423</sup> » Quel point de vue préside alors à ce double exposé, brisant l'unité de cette philosophie ?

Pour Pascal, Montaigne n'est pas simplement le représentant d'un camp, il est aussi celui qui véhicule un argumentaire dont il se saisira dans son opposition à la dogmatique stoïcienne. Bien plus, en dramatisant la tension, il fourbit des armes contre le dogmatisme, au-delà même de celles dont Montaigne fut effectivement l'auteur, en le relisant avec Descartes, lui-même lecteur avisé de Montaigne. Pourquoi recourir à l'argumentaire cartésien dans la reconstruction du pyrrhonisme montaignien ? Philosophe décidément inclassable, présent tantôt aux côtés des dogmatiques stoïciens, tantôt aux côtés des sceptiques, qui est, au bout du compte, Descartes pour Pascal ?

Cette clandestinité récurrente dans le texte pascalien ne saurait être négligée, *a fortiori* dans le cadre de la réévaluation de la typologie dualiste que nous proposons. Cette présence sur fond d'absence conforte rétrospectivement notre étude privilégiée du *Discours de la méthode*<sup>424</sup> et elle donne du crédit à notre inscription dans le *corpus* pascalien pour parachever cette réévaluation. Si la philosophie cartésienne n'est pas, officiellement, exposée et rangée dans un camp, est-ce à elle que Pascal se confronte de manière privilégiée, en particulier pour son

---

<sup>422</sup> Celui-ci s'était d'abord attaché à dégager la singularité de la voie pyrrhonienne en vertu de sa distribution des philosophies : « De façon que la profession des Pyrrhoniens est, de branler, douter, et enquérir, ne s'assurer de rien, de rien ne se répondre. » *Essais*, Livre II, chap.XII ? p. 783. « Ils se servent de leur raison, pour enquérir et pour débattre : mais non pas pour arrêter et choisir. » *ibidem*, p.786. Puis, il avait reconstruit un Pyrrhon fictif en s'attachant à décrire la conduite de sa vie tout en dénonçant les caricatures dont il a été l'objet : « Ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de vie farouche et inassociable, attendant le heurt des charrettes, se présentant aux précipices, refusant de s'accommoder aux lois. Cela est enchérir sur sa discipline. Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche : il a voulu se faire homme vivant, discourant, et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ses pièces corporelles et spirituelles, en règle et droiture. » *ibid.*, p. 787.

<sup>423</sup> Nous mesurerons combien l'anthropologie est, pour lui, indissociable d'une christologie au cours du récapitulatif des philosophies dominantes, ressaisies dans leur mutuelle relativité et unilatéralité.

<sup>424</sup> Première partie chapitre 3. Nous avons montré le caractère inclassable d'une philosophie ferrailant avec les dogmatiques et les sceptiques orthodoxes par la présence et le statut qu'y tient le scepticisme.

traitement du scepticisme ? Les difficultés déjà repérées pour situer le point de vue du locuteur se confirment dans cette double reconstruction du pyrrhonisme de Montaigne

Avant d'engager un exposé où seront examinés la nature et l'usage du doute montaignien, Pascal prend soin de rappeler combien le projet de Montaigne n'invalide pas son attachement à la religion catholique<sup>425</sup>. Il démarque ainsi soigneusement son observation des lois et coutumes de son pays de ses recherches, dédoublement constant dans la tradition sceptique<sup>426</sup>. Son projet requiert, en effet, la suspension de tout recours et considération de la révélation. L'homme sera abordé sans les lumières de la foi et sans intervention de la grâce. Pascal livre une formulation teintée de cartésianisme : « Mais comme il voulut chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi [...] ». Une telle question rejoint la pensée prééminente de Descartes affleurant dès sa jeunesse, comme l'histoire de son esprit nous l'a enseigné<sup>427</sup>. Dès l'ouverture de cet exposé, nous repérons la présence du philosophe sous les traits du type pyrrhonien alors que celui-ci n'est jamais ouvertement situé ou convoqué. Dès lors, si un tel compagnonnage persiste, de quoi est-il l'expression ? Pascal mène-t-il une lecture cartésienne de Montaigne ? Inversement, assimile-t-il le cartésianisme à un pyrrhonisme ?

Le doute montaignien n'est pas à envisager comme un trouble subi par la conscience psychologique consistant en une hésitation toujours susceptible d'être levée. Il désigne l'impossibilité dans laquelle se trouve l'esprit d'accorder sa créance et sa confiance à une opinion plutôt qu'à une autre dès lors qu'il ne néglige pas l'expérience récurrente de la piperie. Dès qu'elle est prise en considération, la question ne peut pas ne pas surgir de savoir quelle assurance nous avons de ne pas être, à nouveau, voire toujours, le jouet des apparences ?

Ce que je tiens aujourd'hui, et ce que je crois, je le tiens, et le crois de toute ma croyance ; tous mes outils et tous mes ressorts empoignent cette opinion, et m'en répondent, sur tout ce qu'ils peuvent : je ne saurais embrasser aucune vérité ni conserver avec plus d'assurance, que je fais cette-ci. J'y suis tout entier ; j'y suis vraiment : mais ne m'est-il pas advenu non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mêmes instruments, en cette même condition, que depuis j'aie jugé fausse ? Au moins faut-il devenir sage à ses propres dépens. Si je me suis trouvé souvent trahi sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fausse, et ma balance inégale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois, plus qu'aux autres ? N'est-ce pas sottise, de me laisser tant de fois piper à un guide<sup>428</sup> ?

---

<sup>425</sup> Montaigne remarquait que « [...] l'on *naît* chrétien comme l'on naît périgourdin » soulignant par là que chacun devient chrétien à *cause de sa* naissance et non à cause d'un don de Dieu. Pascal le plagie en ces termes : « [...] étant né dans un Etat chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier. » *Essais*, p. 293.

<sup>426</sup> Comme nous l'avons indiqué dans notre étude de la morale par provision, ce dédoublement est préconisé et pratiqué par Descartes : l'observation des lois et coutumes de son pays, dont l'observation de la religion fait partie, est affirmée sans équivoque.

<sup>427</sup> Cf. première partie, chapitre 3 : « [...] j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie. » La recherche de la vérité et la distinction du vrai d'avec le faux requièrent un exercice droit de la raison dont la finalité n'est pas strictement spéculative. Elle obéit à une visée pratique lui conférant rétrospectivement sa légitimité. Descartes ne rétrocedera jamais en deçà de cette assurance selon laquelle il faut vouloir la vérité *pour* se garder de l'errance et de l'agitation dans la conduite de la vie. A ce titre, l'élaboration et l'adoption d'une morale parfaite sont bien requises à la seule lumière de la raison.

<sup>428</sup> *Essais*, p. 874.

Si, comme l'écrit Pascal, « Il met toutes choses dans un doute universel et si général [...] », alors le doute n'est pas subi de manière passive. Il n'est pas pour autant activement recherché et résolu à la manière cartésienne. Dans le cas de Montaigne, dès que le doute s'empare de l'esprit, il s'impose avec une puissance et un champ d'extension tel qu'il prive de toute attache. En ce sens, douter revient à ne rien croire, à ne pas disposer « d'une assiette<sup>429</sup> ». Pascal décrit le mouvement perpétuel dans lequel l'esprit est jeté dès lors qu'il commence à douter<sup>430</sup> : « [...] son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos ; [...] ». Recourant à la figure géométrique du cercle, il en déconstruit l'usage dominant puisque ce n'est pas le centre, point fixe du cercle, inscrivant dans le champ lexical de la stabilité et de la certitude qui est retenu, mais le roulement perpétuel, introduisant le champ lexical de l'instabilité, coextensif à l'incertitude.

Une incertitude qui s'emporte elle-même relativement à ce qui se présente comme matière d'évaluation, facteur d'indécision du point de vue de la conduite. Il ne présente aucune fin si ce n'est lui-même puisqu'il s'autoalimente. Tout ce qui était jusqu'à présent objet d'adhésion se voit frappé d'un coefficient d'incertitude que rien ne semble en mesure de lever. Rien ne résiste à sa puissance corrosive, tout est emporté dans son orbe, y compris ce doute lui-même, d'où son caractère vertigineux. Le doute montaignien ne débouche donc sur aucun point d'appui susceptible de délivrer du trouble et de l'agitation.

De ce point de vue, Pascal démarque cette pratique du doute de son usage cartésien. En effet, si Descartes s'approprie l'argumentaire sceptique et le maximalise dans son entreprise de « négation méthodique », il n'en reste pas moins vrai que cette négation généralisée répond à une *volonté* de certitude et débouche sur une première certitude. Au moment où il atteint son paroxysme, il s'auto-supprime en se révélant producteur d'un point de vue spéculatif. Sa maximalisation s'impose comme l'instrument d'une sortie hors du scepticisme. C'est le trait de génie de Descartes : au moment où je fais comme si tout ce que j'ai pensé, pense et penserai était faux, je ne peux pas douter qu'il y a là une puissance présente de feindre.

L'originalité de cet usage est d'avoir établi les prétentions de la raison à l'issue d'un scepticisme intégral. Mais la fidélité au scepticisme est une fidélité de l'infidélité puisqu'elle provoque son éviction. Il n'est ni maintenu ni conservé car il s'agit bien, pour Descartes, d'épuiser, une fois dans sa vie, de manière ultime et dernière, toutes les raisons de douter. Descartes n'est pas un pur pyrrhonien, ce qu'est bien Montaigne aux yeux de Pascal. La collusion initialement repérée entre les deux philosophes ne devrait donc pas être sur-interprétée. Pascal n'assimile pas la pratique montaignienne du doute à sa version cartésienne, pas plus qu'il ne rabat cette dernière sur du pyrrhonisme.

Pascal introduit alors un double régime d'opposition en fonction duquel il spécifie le pyrrhonisme de Montaigne : « [...] s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce

---

<sup>429</sup> A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, le mot est sémantiquement lié à « asseoir » au sens figuré (dérivé du latin *assedere*) :

1-il désigne la position d'une ville puis le fait d'installer quelque chose solidement, d'où une position ferme

2-il désigne une manière d'être assis pour les humains et la « position du cavalier sur sa monture »

3-enfin, il désigne au figuré un état de l'esprit, une façon d'être.

<sup>430</sup> Montaigne reconnaît peindre le passage et non l'être y compris pour lui-même et pense l'âme comme un flux.

qu'il ne veut rien assurer. » Sa singularité consisterait à renvoyer dos à dos dogmatisme et académisme, la tradition de l'Académie s'apparentant de ce point de vue à un « dogmatisme négatif » ou à un « méta-dogmatisme ». Il ne se contenterait pas de répertorier les trois axes de traitement de la question de la vérité à la manière de Sextus Empiricus mais s'inscrirait lui-même dans une opposition aux dogmatiques et aux Académiciens. Or, si Montaigne reprend effectivement la distribution de Sextus Empiricus en retenant le critère gnoséologique, il adjoint, il est vrai, une considération d'ordre moral, la vanité, puisqu'il commente ainsi le jugement des pyrrhoniens :

[...] Ceux-ci jugent, que ceux-là qui pensent l'avoir trouvée, se trompent infiniment ; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie, en ce second degré, qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre. Car cela, d'établir la mesure de notre puissance, de connaître et juger la difficulté des choses, c'est une grande et extrême science, de laquelle ils doutent que l'homme soit capable<sup>431</sup>.

La présomption est le fait des dogmatiques de manière paradigmatique, comme l'exposé sur Épictète nous l'a enseigné, mais les Académiciens n'échappent pas, dans une moindre mesure, à cette maladie mortelle en niant que quelque chose puisse être su<sup>432</sup>. Montaigne considère donc que la tradition de l'Académie, dans la mesure où elle se prononce sur le caractère insaisissable des choses et retient le critère de la vraisemblance n'est pas indemne de tout dogmatisme<sup>433</sup>. L'argument de la contradiction entre les philosophies est bien avancé par Montaigne pour faire ressortir la singularité du pyrrhonisme mais il l'applique avant tout aux philosophies dogmatiques :

Vaut-il pas mieux demeurer en suspens que de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produites ? Vaut-il pas mieux suspendre sa persuasion, que de se mêler à ces divisions séditeuses et querelleuses<sup>434</sup> ?

Refusant de trancher ou de prendre position, le pyrrhonien suspend son jugement en vertu du désaccord indécidable au sujet du critère. Ainsi se dessine la figure du penseur sceptique situé « hors de la mêlée ». Montaigne fait sienne une telle position et reconduit le pyrrhonisme ancien :

Qu'irais-je choisir ? Ce qu'il vous plaira, pourvu que vous choisissiez. Voilà une sottise réponse : à laquelle pourtant il semble que tout le dogmatisme arrive : par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons<sup>435</sup>.

Toutefois, il s'en distingue en ce qu'il s'emploie à faire avouer leur scepticisme à toutes les philosophies constituées plutôt qu'à durcir leur dogmatisme ou à accentuer les traits de leurs différences en les inscrivant dans des contradictions irréductibles<sup>436</sup>. Tel serait au contraire l'axe adopté par Pascal, y

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.782.

<sup>432</sup> Nous avons souligné le jeu de réductions et d'assimilations dont la position des Académiciens est l'objet, en particulier de la part des pyrrhoniens.

<sup>433</sup> « Mais comment se laissent-ils plier à la vraisemblance, s'ils ne connaissent le vrai, Comment connaissent-ils la semblance de ce, de quoi ils ne connaissent pas l'essence ? » *ibid.*, p. 873. L'argument était déjà celui de saint Augustin dans *Contra Académicos*.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 785.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 785.

<sup>436</sup> « Voilà comment, des trois générales sectes de Philosophie, les deux font expresse profession de dubitation et d'ignorance : et en celle des dogmatistes, qui est troisième, il est aisé à

compris à l'égard de Montaigne. Il n'hésite pas à durcir les traits de son pyrrhonisme au point d'en faire « le » représentant de cette tradition philosophique, pour mieux faire apparaître la force égale des arguments entre les deux philosophies antagonistes. Car si une confrontation n'est pas effectivement menée dans ce qui se présente comme un exposé, les données de la contradiction ne sont-elles pas minutieusement collectées et, au besoin, accentuées pour ressaisir, ultérieurement, la raison d'une pacification impossible ?

Comme Sextus<sup>437</sup> ou Montaigne<sup>438</sup> avant lui, Pascal fait état des difficultés rencontrées par tout pyrrhonien pour dire son doute, sous peine d'opérer un usage assertorique du langage dont il se défend pourtant. Il tomberait ainsi sous le coup d'une accusation d'auto-contradiction : « Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit en assurant au moins qu'il doute. » L'enjeu est bien de déjouer le piège tendu par le langage tant dans son usage commun que philosophique tout en produisant un usage thérapeutique du *logos*. La solution résiderait dans une double entente de la proposition héritée de Sextus Empiricus : la première prend la forme d'une annonce ou d'un compte rendu d'une part alors que la seconde consiste à assurer fortement (*diabebaioumai*). Les formules sceptiques s'auto-appliquent au sens où elles ne prétendent pas saisir la nature des choses mais sont des annonces ou des narrations à propos de ce qui s'impose au sujet. Ainsi, la suspension du jugement n'est pas un dogme mais elle est liée à l'affect de l'isosthénie, comme notre étude du récit sextusien nous l'a enseigné. De ce point de vue, les formules sceptiques sont indissociables de la métaphore du purgatif dont Montaigne se fait l'écho :

Quand ils prononcent, J'ignore, ou, Je doute, ils disent que cette proposition s'emporte elle-même quant et quant (en même temps que) le reste : ni plus ni moins que la rhubarbe, qui pousse hors les mauvaises humeurs, et s'emporte hors quant et quant elle-même<sup>439</sup>.

Montaigne ajoute aussitôt : « Cette fantaisie est plus sûrement conçue par interrogation : Que sais-je ? comme je la porte à la devise d'une balance<sup>440</sup>. » En adoptant une tournure interrogative pour nommer sa disposition pyrrhonienne, il ne

---

découvrir, que la plupart n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude, que nous montrer jusques où ils étaient allés en cette chasse de la vérité, *quam docti fingunt magis quam norunt* [que les savants imaginent, plus qu'ils ne la connaissent]. » p. 789. Les dogmatiques s'avancent masqués sur la scène du monde : « Pourquoi, non Aristote seulement, mais la plupart des philosophes, ont-ils affecté la difficulté, si ce n'est pour faire valoir la vanité du sujet, et amuser la curiosité de notre esprit, lui donnant où se paître, à ronger cet os creux et décharné ? » Le double jeu des philosophes s'explique aussi par leur volonté de ne pas provoquer d'agitation ou de troubles sociaux et politiques, autrement dit par la valeur qu'ils accordent à la paix publique.

<sup>437</sup> Comment parler des phénomènes sans pour autant verser dans le régime dogmatique ? Une chronique purement factuelle qui n'excède pas l'affect éprouvé. « [...] de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment. » *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 1, [4], p.53.

<sup>438</sup> Montaigne prête une attention particulière à ce problème parce que saint Augustin a voulu montrer qu'en donnant au doute une portée universelle, la contradiction est inéluctable. *De civitate Dei*, XI, 26 « Je vois les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aucune manière de parler : car il leur faudrait un nouveau langage. Le nôtre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies. De façon que quand ils disent, Je doute, on les tient incontinent à la gorge, pour leur faire avouer, qu'au moins assurent et savent-ils cela, qu'ils doutent. » *Essais*, p. 821.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 821.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 821. Il fait référence à la devise frappée sur sa médaille en 1576.

tombe pas sous la coupe d'une logique de l'assertion (affirmative ou négative). Cette question entretient un mouvement incessant de contre-balancement au lieu de fixer de manière définitive qu'il en est ainsi plutôt qu'autrement. Tel est bien l'apport retenu par Pascal :

[...] ne voulant pas dire : « Je ne sais », il dit : « Que sais-je ? » dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les contradictoires se trouvent dans un parfait équilibre : c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien<sup>441</sup>.

Pascal retrouve le vocabulaire du pyrrhonisme ancien pour décrire celui de Montaigne avec l'isosthénie, cet affect éprouvé en raison de l'égalité de force des représentations ou des apparences ou des raisonnements. La triade *isosthenia/epokhê/ataraxia* serait donc susceptible d'être mobilisée, comme notre étude du récit sextusien nous l'a enseigné<sup>442</sup>. Or, même si Pascal recourt au registre de l'isosthénie, il n'est question ni de l'*epokhê* ni de l'*ataraxia* mais d'une variation infinie et d'un glissement perpétuel de certitudes démasquées en certitudes démasquées. Parmi toutes les appellations appliquées au scepticisme, ce ne serait pas celle de « voie suspensive » qui conviendrait le mieux pour Montaigne, comme le scepticisme ancien en témoigne, mais plutôt celle de « voie de l'examen » :

Il y détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa créance<sup>443</sup>.

Le procédé montaignien consiste à passer en revue les opinions admises jusqu'à faire ressortir l'inanité d'une prétention : asseoir sa créance et sa confiance en quelque chose de manière définitive. L'instrument lui-même et sa prétention à juger est atteinte. L'examen dispose à formuler la question suivante : où peut-on asseoir sa créance en vertu de la force égale des apparences ? Comment établir des raisons d'adhérer mais aussi qu'est-ce qui peut légitimer, plus généralement, le fait d'accorder sa créance à quelque chose ? La raison est visée dans la mesure où c'est à son niveau que toute créance était accordée et mesurée par les dogmatiques. La capacité de donner sa créance et sa confiance est ainsi foncièrement ébranlée.

Cette variation fait vaciller l'assise de la créance ordinaire, libérant le défi le plus radical du scepticisme. En ce sens, Pascal ne confond pas, à juste titre, le pyrrhonisme dont il crédite Montaigne avec celui de Sextus Empiricus. Si comme lui, Montaigne fait voir que les apparences sont égales de part et d'autre, il s'en démarque nettement puisque, au lieu de suspendre son jugement sur le caractère saisissable ou non des choses en vertu de l'affect d'isosthénie, il reconnaît ne plus savoir « où asseoir sa créance.<sup>444</sup> » Ainsi, Pascal repère dans le texte de Montaigne

---

<sup>441</sup> *Œuvres complètes*, p. 293.

<sup>442</sup> Première partie, chapitre 2 « Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement. » *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, 12, [26].

<sup>443</sup> *Œuvres complètes*, p. 293.

<sup>444</sup> Selon F. Brahami, Montaigne substitue l'asthénie à l'isosthénie, ce qui engage une autre entente de l'examen : « La *sképsis* - l'examen - ne porte plus sur les représentations, elle atteint la prétention même du jugement à pouvoir, en droit, juger. Alors que dans le scepticisme ancien, la



ce qui constitue, selon nous, une formulation du défi sceptique moderne. Or, c'est précisément le vacillement dont le scepticisme est porteur à l'époque moderne qui alimente sa mise en accusation et fortifie son assimilation à un nihilisme. Au lieu d'interroger le caractère saisissable de l'être par le *logos*, comme le fait le scepticisme ancien, le scepticisme moderne interroge, en effet, l'existence et la nature de l'instance à laquelle il convient d'accorder sa créance/confiance en matière de jugement. Dès lors, s'il ne devient plus possible d'asseoir sa créance en rien et si rien ne donne plus prise à la créance, comment échapper encore au nihilisme ? Bien plus, comment ne pas accuser le scepticisme de l'avoir favorisé ?

La mise en équivalence entre scepticisme et nihilisme à l'époque moderne reposerait alors sur un glissement. Ne pas savoir où asseoir sa créance, ce n'est pour autant trancher qu'aucune assise n'existe. Qui plus est, dans le texte montanien, la prégnance de l'adhésion à l'opinion présente est fort bien énoncée :

Toutefois, que la fortune nous remue cinq cents fois de place, qu'elle ne fasse que vider et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans notre croyance, autres et autres opinions, toujours la présente et la dernière c'est la certaine, et l'infaillible. Pour cette-ci, il faut abandonner les biens, l'honneur, la vie, et le salut, et tout, [...]<sup>445</sup>

C'est ce balancement continu entre l'irruption d'un questionnement sur l'assise de la créance et l'adhésion à l'opinion présente qui mérite d'être retenu dans l'essai montanien. Il serait à porter au crédit d'une philosophie instruite par le scepticisme.

Après avoir exploré un exemple de réduction des assurances dogmatiques sur le terrain juridique et dégagé ce qui préside au mode d'écriture des *Essais*<sup>446</sup>,

---

mise en balance était la condition d'un éventuel jugement, le catalogage rend suspecte la capacité de l'esprit à garder la représentation telle qu'elle est. Or, s'il n'y a pas d'isosthénie, il ne peut y avoir d'*epokhê*, car l'âme ne peut plus rester en équilibre à égale distance de ses représentations. » *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997, p. 68.

Dans *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, B. Sève remarque que la triade *isosthenia/epokhê/ataraxia* n'est pas reprise de manière intégrale par Montaigne mais qu'une pratique de l'isosthénie est bien réelle. Il n'y renonce pas, au moins comme arme de combat. Peut-être F. Brahami veut-il dire alors, selon lui, que Montaigne renonce à « l'isosthénie résultative ». Nous soulignons pour notre part que l'absence ou la présence de cette triade ne peut servir de critère pour caractériser le scepticisme moderne ou repérer le scepticisme dont une philosophie serait empreinte.

<sup>445</sup> *Essais*, p. 875.

<sup>446</sup> Il est généralement admis qu'en multipliant les lois, les différends entre les hommes sont susceptibles de se réduire. En vertu de la disproportion entre la loi et le cas, la variété des cas qui se présentent ne pourra jamais être résorbée de manière définitive de sorte que le législateur a beau subdiviser, spécifier, séparer, il ne parviendra pas à parcourir et à épuiser la totalité de la série des cas présents et à venir.

Qui plus est, multiplier les lois présente le risque de renforcer les difficultés d'interprétations, réelles à l'époque de Montaigne, loin d'être levées à l'époque de Pascal. Au lieu de réduire les litiges, la prolifération des lois pourrait les réactiver. « Les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse », « les obscurités se multiplient par le commentaire ». Tout magistrat rencontre des cas de litiges où des instances concurrentes entrent inmanquablement en conflit pour dire le droit. Le droit traverse à l'époque de Montaigne une crise de grande ampleur. Trois instances entrent en concurrence pour dire le droit : le droit romain, le code Henri III et le droit coutumier des provinces.

Or, pour arbitrer ces différends, le magistrat invoque très souvent l'équité ou une justice naturelle fondée en droite raison. Ce recours ne fait, selon Montaigne, qu'ajouter à la confusion, conduisant à introduire une instance nouvelle. Point de vue partagé par Pascal, pour qui, ces partisans d'une justice naturelle éternelle en fonction de laquelle les lois devraient être écrites, peuvent se révéler « les plus injustes à contre-biais ». Montaigne ne fait pas partie de ces frondeurs qui, au nom d'une justice éternelle, sont prêts à bouleverser les états mais il dénonce la vanité et la

Pascal accentue les effets de contraste en opposant l'état d'esprit de ce pyrrhonien « [...] cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est [...] » à la vigueur du combat mené contre les hérétiques<sup>447</sup> et contre les athées<sup>448</sup>. Il retient la valeur apologétique de son pyrrhonisme, sensible en particulier dans *l'Apologie de Raymond Sebond*<sup>449</sup>. Après avoir salué le projet de Sebond, Montaigne repère, en effet, deux ordres d'objections que suscita sa *Théologia naturalis*<sup>450</sup>. La première avance que la vérité chrétienne, issue de la révélation, n'a que peu à gagner à chercher ou à accepter le soutien de la raison humaine ; la seconde soutient que les arguments avancés par Sebond sont d'une extrême faiblesse. La réponse à ces deux objections oriente toute l'apologie mais elle n'est pas tant une défense de Sebond qu'une thématization propre à Montaigne.

Contre les premiers, dévots trop zélés témoignant d'un excès de piété, il veut montrer que le recours à la raison n'est pas préjudiciable à la foi. Il lui reconnaît le privilège exclusif de permettre d'embrasser « [...] vivement et certainement les hauts mystères de notre Religion.<sup>451</sup> ». Mais, en même temps, quel usage plus honorable pourrions-nous faire de la raison, outil naturel donné par Dieu, si ce n'est celui d'accompagner la foi ? Il s'agit « [...] d'accommoder encore au service de notre foi, les outils naturels et humains, que Dieu nous a donnés.<sup>452</sup> » Il n'est pas question de substituer la raison à la foi ou de rivaliser avec la foi mais de la mettre

---

faiblesse d'opinions qui s'imposent et dominant, au point d'être des certitudes politiques ou juridiques. Ainsi les juges et les avocats manient à merveille le recours en appel afin de renverser demain ce qui a été tranché aujourd'hui « Les avocats et les juges de notre temps, trouvent, à toutes causes, assez de biais pour les accommoder où bon leur semble. » p. 902.

Ce recours entache l'unité et la stabilité de la justice établie et ne témoigne de rien d'autre si ce n'est d'une habileté dans le maniement de la confusion entourant la loi. Contre une telle surcharge interprétative susceptible d'obscurcir le sens d'un discours, il est préférable de le « prendre selon la première apparence » et, de manière générale, de faire varier son point de vue, comme en témoigne son génie libre.

<sup>447</sup> « [...] il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils s'assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture ; [...] » Ces hérétiques qui croient connaître seuls le véritable sens de l'Écriture sont sans nul doute les protestants. Dans l'ouverture de l'apologie, il fait allusion aux nouveautés de Luther.

<sup>448</sup> « [...] il foudroie plus vigoureusement l'impiété horrible de ceux qui osent assurer que Dieu n'est point. » Il peut s'agir des libertins spirituels prétendant renverser les fondements de la foi chrétienne au nom de la raison. (L'anonyme *Colloquium heptaploèmes*, dont on découvrira qu'il est œuvre de Jean Bodin, s'applique à montrer que les mystères de la religion ne sont pas conformes aux lois de la raison.)

<sup>449</sup> Ce texte se donne comme une apologie d'un ouvrage que Montaigne a traduit du latin au français à la demande de son père : *Théologia naturalis ou Liber creaturum* de R. Sebond. L'ouvrage fut offert par Bunuel à son père avec comme dessein de combattre le protestantisme. Sa traduction fut imprimée avant sa mort en 1569. D'origine catalane, Sebond a fait ses études à Toulouse où il devint prêtre séculier, professeur de médecine et de théologie puis recteur de l'université. Son ouvrage rencontra du succès et se répand en France au 16<sup>e</sup> siècle. De 1502 à 1541, il n'est disponible que dans des éditions françaises.

<sup>450</sup> « Sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend par raisons humaines et naturelles, d'établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion Chrétienne. En quoi, à dire la vérité, je le trouve si ferme et si heureux, que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument-là ; [...] » *Essais*, p.693. Son ouvrage a un but apologétique en affichant la prétention de fonder les vérités premières de la religion sur la raison naturelle. Elle fait une place importante aux raisons sensibles et entend tirer de l'expérience la plus simple et la plus universelle le devoir d'amour de la créature envers le créateur. Le but affiché est de combattre l'athéisme rationaliste.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 694.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 694.

au service de la foi, sans pour autant poser que la foi vient de nous, ou que, par la raison seule, nous atteindrons la sagesse divine<sup>453</sup>.

Toutefois, les arguments de Sebond peuvent être déployés sans la foi. Que répondre aux athées rationalistes qui objectent leur extrême faiblesse ? C'est ce second réseau d'objecteurs qui est particulièrement retenu par Pascal dans son exposé<sup>454</sup>. Pour Montaigne, les arguments de Sebond ne sont pas plus faibles que d'autres, il est d'ailleurs impossible que la raison humaine en découvre de meilleurs. D'où un développement thématique sur l'impuissance et la vanité des prétentions de la raison en général.

Au lieu de reprendre les arguments les uns après les autres, en cherchant à chaque fois un argument plus fort, il déplace le point de vue : est-il possible d'objecter quelque chose à Sebond ? Il rétrocede à la question de la possibilité d'objecter quelque chose avec la raison. C'est précisément cette rétrocession que retient Pascal, rétrocession caractéristique du scepticisme moderne et du débat philosophique dont il sera le contemporain. La question du lieu ou de l'instance à laquelle il faut accorder sa créance et confiance est bien devenue la question prééminente, y compris pour Pascal.

Alors qu'il a adopté le ton de l'admonestation à l'égard des dévots zélés, Montaigne se situe délibérément dans une perspective de combat<sup>455</sup> dont Pascal fait bien état<sup>456</sup>. Il ne reprend pas les armes de l'adversaire mais s'applique à le désarmer à son propre péril :

Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie, et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil, et l'humaine fierté : leur faire sentir l'inanité, la vanité, et dénéantise de l'homme : leur arracher des poings, les chétives armes de leur raison : leur faire baisser la tête et mordre la terre, sous l'autorité et révérence de la majesté divine<sup>457</sup>.

Un véritable programme est ici formulé. Il s'agit de faire sentir le néant de l'homme pour restaurer l'autorité divine dans sa splendeur contre les divinisations de l'homme, témoignages de sa présomption : « Car Dieu ne permet pas qu'un autre que lui porte ses pensées. » Comme l'objecteur refuse l'autorité scripturaire au nom de la raison, il ne peut s'agir de l'invoquer. Il faut donc recourir à un *argumentaire rationnel des capacités de la raison*, ce dont le scepticisme est porteur. Le scepticisme est ainsi une véritable arme de combat et une voie appropriée au service de cette fin. L'enjeu est de remettre l'homme à sa place de créature finie pour l'obliger à reconnaître la transcendance divine. Montaigne s'oppose ainsi à tous ceux qui tolèrent, favorisent ou proclament l'insoumission de la raison à l'égard de l'autorité divine. Il s'attaque non pas à la raison servante ou auxiliaire de la foi mais à *la superbe* de la raison, se posant comme autorité souveraine, capable d'acquérir, par ses propres forces, des certitudes. De ce point

---

<sup>453</sup> « [...] mais toujours avec cette réserve, de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle dépende, ni que nos efforts et arguments puissent atteindre à une si supernaturelle et divine science. » *ibid.*, p. 695

<sup>454</sup> « [...] et les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation, et abandonnés à leurs lumières naturelles, toute foi mise à part, il les interroge de quelle autorité ils entreprennent de juger de cet Etre souverain qui est infini par sa propre définition, eux qui ne connaissent véritablement aucunes choses de la nature ! » *Œuvres complètes*, p. 294.

<sup>455</sup> « Il faut secouer ceux-ci un peu plus rudement : car ils sont plus dangereux et plus malicieux que les premiers. » *Essais*, p. 704.

<sup>456</sup> « Il foudroie plus vigoureusement [...] » écrit Pascal.

<sup>457</sup> *Essais*, p. 704.

de vue, Pascal ne le rejoint-il pas, lui qui n'a eu de cesse de dénoncer la présomption stoïcienne dans l'accomplissement des devoirs ?

Pascal porte à son actif d'avoir interrogé les athées rationalistes sur leurs principes et d'avoir discuté la confiance usuelle à l'endroit des notions communes ou axiomes. Si nous nous abstenons des secours de la foi et de la révélation, comment faut-il aborder l'homme ?

Considérons donc pour cette heure, l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et dépourvu de la grâce et de la connaissance divine, qui est tout son honneur, sa force et le fondement de son être. Voyons combien il a de tenue en ce bel équipage<sup>458</sup>.

Adoptant la perspective préconisée par ces objecteurs, Montaigne les interroge donc sur les principes qui commandent et légitiment leur négation de l'existence d'un être infini : « Il leur demande sur quels principes ils s'appuient ; il les presse de les montrer. » Pascal reconstitue de manière détaillée l'examen mené mais il introduit subrepticement l'argumentaire cartésien en recourant à l'hypothèse du Dieu trompeur et à la fiction du malin génie<sup>459</sup>. La relecture cartésienne de Montaigne se confirme, même si l'usage des raisons de douter ne débouche pas sur la même issue que dans le texte cartésien. Pourquoi ce recours clandestin à Descartes ?

Si nous nous abstenons des secours de la foi et de la lumière de la révélation, qu'est-ce qui nous assure, encore, que nous avons en nous les principes du vrai ? Rien ne nous en assure plus.

[...] et puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Etre tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire ; montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables et que si l'un est ou n'est pas, s'il est incertain ou certain, l'autre est nécessairement de même<sup>460</sup>.

En première approche, une permutation est pensée : si Dieu est incertain alors le vrai l'est aussi ; si le vrai est incertain, alors Dieu l'est aussi. En réalité, c'est la première formule qui est reconduite mais elle est équivoque. Admettre que Dieu et le vrai sont inséparables peut signifier : 1/ que Dieu et le vrai sont réciproques autrement dit que le vrai est une propriété de Dieu et que Dieu est le vrai. La réversibilité entre Dieu et le vrai est envisagée du point de vue de Dieu ; l'accent est mis sur la connaissance de Dieu : non pas la connaissance que nous avons de Dieu mais ce que Dieu connaît, y compris sa connaissance de lui-même. 2/ que la notion de vérité et la volonté de vérité sont indissociables de l'existence d'un Dieu lui-même véracé. La convertibilité des transcendants en Dieu serait alors la

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>459</sup> Cette reconstruction de la mise à la question des principes sur lesquels s'appuient les athées rationalistes consiste en une énumération susceptible d'être ordonnée selon quatre thématiques d'un développement inégal :

- l'âme
- l'intelligence des animaux
- les principes de la connaissance et les notions ou axiomes communes
- l'incertitude des diverses sciences

La troisième et la quatrième sont deux versions d'une maximalisation des raisons de douter grâce à l'hypothèse du Dieu trompeur (diallèle avec le concept d'être, insuffisance de la preuve des principes par le consentement général) et grâce à l'hypothèse du rêve. Nous les retiendrons en priorité.

<sup>460</sup> *Œuvres complètes*, p. 294.

garantie de la recherche humaine de la vérité. L'accent est alors mis sur cette recherche et sur ses conditions de possibilité. En fait, le succès et l'échec de la recherche de la vérité sont totalement indexés sur les attributs de Dieu, plus exactement, sa véracité.

Nous avons souligné combien la véracité divine était devenue un attribut décisif dans le cadre de la métaphysique cartésienne. Elle est une pièce maîtresse dans le dispositif mis en place pour relever le défi sceptique moderne. Le travail de Descartes est exemplaire en ce sens : il faut opérer ce détour jusqu'au Dieu vérac pour établir les certitudes au rang de vérités et lever, de manière définitive, toute raison de douter. Or, toutes les raisons de douter n'ont pas été épuisées par Montaigne et les pyrrhoniens. C'est pourquoi, Pascal glisse, à dessein, la maximalisation cartésienne, telle qu'elle opère dans son entreprise de « négation méthodique » avec l'opinion d'un Dieu trompeur et la fiction d'un auteur malfaisant de notre être, dans l'énoncé des raisons de douter montaignienne<sup>461</sup>. Ce recours à l'argumentaire cartésien n'est pas un détour anodin mais il prouve que Pascal s'emploie à radicaliser le pyrrhonisme de Montaigne sur le terrain non seulement gnoséologique mais métaphysique. C'est bien toute la puissance de l'argumentaire sceptique que cherche à formuler Pascal, or il n'en trouve pas l'expression dans le camp des sceptiques mais bien dans cette philosophie inclassable en laquelle ni les dogmatiques ni les sceptiques orthodoxes ne se sont d'ailleurs reconnus.

Cette reconstruction corrobore rétrospectivement les acquis de notre étude antérieure sur le *Discours de la méthode* : la singularité et la radicalité de l'appropriation cartésienne du scepticisme rendent raison du caractère inclassable de sa philosophie. Descartes fait fond sur la question montaignienne : « Où asseoir sa créance ? » mais il décuple la portée du défi sceptique moderne en forgeant l'hypothèse du rêve dans le *Discours de la méthode* puis celle du Dieu trompeur dans les *Méditations métaphysiques*. Or, en l'agglomérant tour à tour au stoïcien Epictète et au pyrrhonien Montaigne, Pascal brouille les lignes de partage de sa propre typologie et favorise sa discussion. La place accordée à Descartes dans cette double reconstruction des types philosophiques est, certes, plus décisive dans le cas du pyrrhonisme mais avérée dans les deux cas puisqu'il est situé tantôt aux côtés des dogmatiques, tantôt aux côtés des sceptiques. Tout se passe comme si cette typologie n'épuisait pas les modalités du philosopher ou était à ce point prévenue qu'elle écartait, par avance, toute philosophie cherchant à assumer le travail de la contradiction en intégrant le scepticisme.

La « présence clandestine » de Descartes n'a pas toujours été commentée et prise au sérieux alors même qu'elle n'est ni fortuite ni fantaisiste<sup>462</sup>. Descartes renforce Montaigne par sa maximalisation des raisons de douter mais Pascal coupe la négation méthodique de son résultat de sorte qu'il tronque l'usage cartésien du

---

<sup>461</sup> Elles interviennent dans ce texte avant que Pascal ne les répète dans les *Pensées* : « Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en (ce) que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains selon notre origine. » L.131

<sup>462</sup> « [...] l'étonnement de trouver du Descartes sous le nom de Montaigne, indéniablement légitime, laisse muets les commentateurs d'ordinaire sagaces et prolixes. » V. Carraud, p. 83. Dans la note 2 de la même page, il recense ces divers silences ou interprétations peu convaincantes des commentateurs les plus avertis.

pyrrhonisme. *A contrario*, il prête à Montaigne un argumentaire dont il n'est pas l'auteur, tout en conservant le caractère insoluble et improductif de son doute :

La présence de Descartes sous Montaigne se caractérise par l'outrepassement du doute sceptique par le doute méthodique, en son hypothèse la plus performante. Descartes est désapproprié de son discours, au profit de Montaigne ; Montaigne est désapproprié de son scepticisme au profit d'un scepticisme hyperbolique<sup>463</sup>.

Par ce double tour de passe-passe, Pascal fait à nouveau entrer clandestinement Descartes sur la scène philosophique. G.Rodis-Lewis explique en ces termes la clandestinité : « [...] où Montaigne est muet, Descartes est appelé en renfort, sans être pourtant nommé, car Pascal refuse la réponse à la philosophie.<sup>464</sup> » V. Carraud tient pour « [...] assurément insuffisant de dire que Pascal "refuse la réponse à la philosophie" pour justifier l'appel clandestin à la *Meditatio* I, quand, précisément, Pascal convoque les philosophies.<sup>465</sup> » Nous le rejoignons complètement sur ce point. Pour lui, la clandestinité s'explique par l'ambivalence de Descartes<sup>466</sup>. Pour nous, il faut la combiner avec le dualisme philosophique dont Pascal est tributaire.

Descartes pourrait figurer *officiellement* dans les deux camps : il n'y figure pas pour son usage singulier du scepticisme mais surtout parce qu'une telle présence conduirait Pascal à réviser la bipartition dualiste dont il a formulé les termes. Le faire entrer dans les deux camps reviendrait à admettre que le dualisme n'est ni opératoire ni légitime pour répondre des philosophies constituées. Descartes est relégué dans la clandestinité parce que sa philosophie ne *peut* être reconduite dans *un* des partis (ce qui est vrai du point de vue cartésien), parce qu'elle ne *doit* pas apparaître dans les deux, faute de rendre obsolète la dualité (ce qui est vrai du point de vue pascalien). Sa présence clandestine dans le texte de l'*Entretien* conforte les apports de notre chapitre précédent au cours duquel nous avons montré que la philosophie de Descartes était irréductible au dualisme, (Pascal sera d'ailleurs forcé de lui reconnaître un statut unique dans les *Pensées*) et elle accrédite l'hypothèse selon laquelle Pascal est susceptible de mener une critique *philosophique* du dualisme dont il est pourtant le promoteur.

L'examen montaignien passe en revue toutes les sciences, dont la géométrie, considérée comme la mieux assurée. Si la géométrie tombe sous le coup du doute, quelle science y échappera<sup>467</sup>? De proche en proche, le doute s'étend à tous les domaines où des certitudes sont admises et escomptées :

---

<sup>463</sup> Carraud, *Pascal et la philosophie*, p. 86.

<sup>464</sup> *L'œuvre de Descartes*, Paris, 1971, p. 230.

<sup>465</sup> Carraud, *Pascal et la philosophie*, p. 87.

<sup>466</sup> « La raison de la clandestinité du recours à la *Meditatio* I nous paraît être l'ambivalence de Descartes. En effet, Descartes, à cause du doute méthodique hyperbolique, peut figurer sous le chef du scepticisme de Montaigne ; mais, d'autre part, il est certain qu'aux yeux de Pascal, Descartes offre le modèle, comme Epictète, d'une pensée de la grandeur : non seulement en raison des thèmes indéniablement stoïciens de sa morale, mais surtout comme pensée de la grandeur de la pensée. C'est donc en fait sous les deux partis antagonistes que Descartes aurait pu apparaître. Dans un cas, ses thèses ressemblent à celles d'Epictète, dans l'autre il renforce anonymement le scepticisme de Montaigne ; [...] Pouvant figurer dans les deux camps, Descartes n'apparaît explicitement dans aucun. » p. 87.

<sup>467</sup> Montaigne étend le doute à la géométrie faute de voir en elle une science dont la portée est phénoménale et non essentielle. Dans *De l'esprit de géométrie* et en L 109, L110, Pascal souligne qu'il n'est pas besoin de savoir ce que sont les choses impossibles à définir pour s'entendre sur la signification terminologique et sur les notions communes ou axiomes.

[...] de telle sorte qu'on demeure convaincu que nous ne pensons pas mieux à présent que dans quelque songe dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et pendant lequel nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel<sup>468</sup>.

Pour Montaigne, le fait d'apparier la vie à un songe s'impose comme le résultat du glissement d'incertitudes en incertitudes plutôt que comme une hypothèse censée maximaliser les raisons de douter. Si Montaigne donne effectivement raison à ceux qui ont apparié la vie à un songe, il ne le fait pas nécessairement pour les mêmes raisons qu'eux. Ce n'est pas la thématique de l'irréalité de la vie qui vient au premier plan mais celle de la continuité entre les deux états que sont la veille et le sommeil. Le sommeil et la veille ne sont ni des contraires ni des contradictoires car « Nous veillons dormant, et veillant dormons.<sup>469</sup> » Si chacun convient d'avoir des pensées en rêve ou, les mêmes pensées en rêve et durant la veille, il doit aussi convenir que « [...] notre veiller n'est jamais si éveillé, qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes.<sup>470</sup> »

La question n'est pas, pour Montaigne, de savoir si, pendant que nous dormons ou rêvons, nous n'accordons pas notre assentiment à nos pensées avec autant d'assurance que durant la veille<sup>471</sup> mais si, durant la veille, nous sommes jamais totalement ou parfaitement éveillés :

[...] pourquoi ne mettons-nous en doute, si notre penser, notre agir, n'est pas un autre songer, et notre veiller, quelque espèce de dormir<sup>472</sup>?

En somme, est-il possible d'établir un partage ou une frontière étanche entre la veille et le sommeil, ou bien, toutes nos pensées s'inscrivent-elles dans le spectre du sommeil, comme autant de seuils, rendant impossible, tout du moins improbable, une présence à soi et au monde lucide ? Au lieu de se demander ce qui distingue nos pensées durant la veille et durant le sommeil, Montaigne avance l'hypothèse qu'elles relèvent toutes du sommeil, à plus ou moins de degré<sup>473</sup>.

Au terme de sa variation, Pascal dégage à quoi et en quoi le pyrrhonisme s'avère utile, exhibant, par provision, les apports de sa lecture. Il sert à humilier la raison en lui découvrant son impuissance et sa vanité, autrement dit son arrogance

---

<sup>468</sup> *Œuvres complètes*, p. 294.

<sup>469</sup> *Essais*, p. 921.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 922.

<sup>471</sup> Telle était la question de Cicéron dans les *Premiers Académiques*.

<sup>472</sup> *Essais*, p. 922.

<sup>473</sup> De ce point de vue, il préparerait le terrain à une double hypothèse. Dans le *Discours de la méthode*, l'hypothèse du rêve forgée pour maximaliser les raisons de douter par Descartes : qu'est-ce qui nous assure que toutes nos pensées ne sont pas telles que les illusions de nos songes ?

Mais, nous trouverions aussi une version pascalienne de l'hypothèse du songe dans les *Pensées*, L 803. Que se passerait-il si nous rêvions toutes les nuits la même chose ? Nous finirions par adhérer sans réserve à ce que nous sommes rêvant au point que nous serions plus frappés par ce que nous vivons en rêve que durant la veille. Toutefois, ceci se produirait s'il n'y avait toujours une délicate différence, variation ou discontinuité d'un rêve à l'autre ou dans un même rêve.

« Mais parce que les songes sont tous différents et que l'un même se diversifie, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité qui n'est pourtant pas si continue et égale qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n'est rarement comme quand on voyage et alors on dit : il me semble que je rêve ; car la vie est un songe un peu moins inconstant. » Au lieu d'opposer massivement la discontinuité du songe à la continuité de la veille, Pascal rejoint Montaigne plutôt que Descartes en affirmant que la vie durant la veille est « un songe un peu moins inconstant » que le songe lui-même.

lorsqu'elle se juge capable de connaître le vrai et le bien par ses propres forces, la conduisant à égaler l'homme au divin. D'où un double mouvement : elle est destituée du rang prééminent auquel elle s'est placée de son propre chef et elle est ravalée au même rang que les bêtes, voire menacée d'être rétrogradée en deçà, si elle s'y oppose. Voici en quoi consiste son usage : « [...] remarquer sa faiblesse avec une humilité sincère, au lieu de s'élever par une sotte insolence.<sup>474</sup> »

Pascal en conviendrait : la force de la raison réside dans l'aveu de sa propre limitation. Si « le pyrrhonisme est le vrai », sa vérité réside, en premier lieu, en ce que la raison avoue, elle-même, son impuissance à connaître et à accéder au vrai et au souverain bien<sup>475</sup>. Le pyrrhonisme présente ainsi l'homme « nu et vide » admettant sa faiblesse naturelle, délivrée de toute vanité à l'endroit de la science humaine, tout disposé à accueillir et à recevoir la grâce de Dieu et loger en soi la science divine. Il prépare l'homme à la révélation tant il a rabattu les prétentions de la raison humaine.

Par son ampleur et sa précision, par le style adopté et l'éloge final, l'exposé de Pascal ne peut manquer d'alerter Sacy sur les risques que de telles lectures font peser sur ce nouveau converti. Dans quelle mesure ne fait-il pas sien le point de vue de son auteur ? Non sans avoir salué son habileté, Sacy proteste contre l'enthousiasme dont son pénitent fait preuve envers ce pyrrhonien et s'oppose à sa fréquentation pour deux arguments majeurs. Le premier porte sur ce qui préside à son pyrrhonisme : Sacy le soupçonne de ne pas provenir d' « [...] un grand fonds d'humilité et de piété. » Il pourrait en prendre le masque ou en être une contrefaçon<sup>476</sup>. Le second porte sur l'inutilité de contribuer au renouveau du scepticisme et, plus généralement, sur la nocivité des philosophies<sup>477</sup>.

---

<sup>474</sup> *Œuvres complètes*, p. 294.

<sup>475</sup> Mais dans quelle mesure le pyrrhonisme ne se sert-il pas de l'impuissance de la raison pour combattre toute certitude ? Quand le pyrrhonisme ne se contente plus d'humilier la raison mais combat toute certitude, ne sort-il pas de son ordre ? Cette objection n'est pas développée dans le volet réprobateur de *l'Entretien* mais elle sera envisagée dans les *Pensées*. Contre le pyrrhonisme, il faudra reconnaître que le cœur est une instance par laquelle des vérités peuvent être acquises. Il déroge à son ordre propre en statuant sur l'incertitude de toutes nos connaissances.

<sup>476</sup> Nous remarquons la proximité, au moins sémantique, entre « humilier » et « humilité ». « Humilier » vient du latin ecclésiastique : *humiliare* qui signifie rabaisser, rendre humble. Au 12<sup>e</sup> siècle, il prend le sens de « abaisser la tête ou le front avec soumission », sens aujourd'hui disparu, et le sens religieux de « rendre humble ». Mais il présente aussi un sens profane, « abaisser quelqu'un de manière outrageante ou avilissante ». Puis, il prend le sens plus banal de « couvrir de honte, de confusion ». L'*humiliatio* désigne l'action d'abaisser et au sens figuré l'action d'humilier par mortification. Elle relève d'une sémantique religieuse : elle désigne le fait de s'humilier devant Dieu.

L'humilité est un sentiment, celui de sa faiblesse, de son impuissance ou de sa misère ontologique. L'humilité consiste pour l'homme à sentir son néant, l'indignité de sa nature en se dépouillant de tout ce que l'orgueil recouvre. L'humilité reconduit l'homme à lui-même et le fait se connaître comme néant. Mais qu'est-ce qui distingue alors le pyrrhonien du chrétien ? Tous deux n'ont-ils pas le même sentiment de la misère de l'homme ? Rien ne nous assure que l'humiliation de la raison en mode pyrrhonien procède de la piété et dispose à la piété. Les jansénistes distinguent nettement la pratique de l'humilité de l'humiliation de l'homme et mettent en garde contre un abaissement disproportionné de l'homme. « L'humilité chrétienne est aussi éloignée de la bassesse que de l'orgueil. » *Lettres inédites de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de saint Cyran* par Annie Barnes, Paris, Vrin, 1962. Rabaisser l'homme en le situant au même niveau que les bêtes peut procéder d'une bassesse d'esprit ou d'un plaisir pris à réduire l'homme au même niveau que les autres créatures.

Mais, ceci peut aussi bien être le masque de l'orgueil ou de l'amour propre de celui qui sait son impuissance et sa vanité sans pour autant s'humilier devant Dieu. « Il ne suffit pas pour une âme d'avoir connaissance de ses maux pour être humble ; mais il faut encore que Dieu les lui fasse



A l'exemple de saint Augustin<sup>478</sup>, ce nouveau converti doit se détourner de ses anciennes lectures. La conversion augustinienne devrait servir de modèle au pénitent si tant est vrai ce que dit Augustin : « *Non intratur in veritatem, nisi per caritatem.*<sup>479</sup> » En convenir revient à en tirer toutes les conséquences : à quoi bon maintenir la lecture des philosophes ? Pascal reprend pourtant la main en saluant, à nouveau, le rôle de Montaigne dans le combat contre le dogmatisme. Mais il lui reproche immédiatement de s'être fourvoyé par la conduite de vie adoptée. En ce sens, il prétend se dégager de toute collusion éventuelle avec le type pyrrhonien, non sans poursuivre sa pratique de l'opposition sur le mode du contre-balancement, à l'intérieur de la pensée du bordelais. La question du point d'ancrage de cette pratique pascalienne de l'isosthénie et de son résultat revient toujours.

Montaigne a bien connu « l'impuissance » dans laquelle l'homme se tient naturellement grâce à un auto-examen de la raison dont le pyrrhonisme est porteur. Mais cela le conduit à assigner l'homme à sa faiblesse, entretenant désespoir moral et lâcheté, ignorant tout de sa possible grandeur :

De ce principe, dit-il, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et considérant combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres ; et demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur les sujets de peur d'y enfoncer en appuyant ; et prendre le vrai et le bien sur la première apparence, sans les presser, parce qu'ils sont si peu solides que, quelque peu qu'on serre la main, ils s'échappent entre les doigts et les laissent vides<sup>480</sup>.

La mise en accusation de Montaigne dans l'*Entretien* ne se situe pas sur le terrain gnoséologique<sup>481</sup> ou politique<sup>482</sup>. L'attaque se concentre ici sur les règles de

---

sentir. ». Si l'humilité consiste à sentir son néant et reconduit l'homme à lui-même, elle n'est pas séparable, pour un chrétien, de la conversion comme anéantissement en Dieu et son médiateur. Elle provient du cœur et non pas d'une pratique de l'examen et d'un usage du doute. Pour un pyrrhonien, elle consiste à se saisir comme néant au terme d'une variation orchestrée par la raison alors que, pour un chrétien, elle est indissociable du sentiment du péché originel et dispose à la repentance et à la pénitence.

<sup>477</sup> « On pardonnerait à ces philosophes d'autrefois qu'on nommait académiciens, de mettre tout dans le doute. Mais qu'avait besoin Montaigne de s'égayer l'esprit en renouvelant une doctrine qui passe maintenant aux Chrétiens pour pure folie. » p. 295. Comment peut-il accorder quelque attention à la pratique du doute ? A quoi sert l'esprit si on en use si mal ? Sacy se place sous l'autorité de saint Augustin dont le rapport privilégié avec le scepticisme est avéré. Augustin s'est en effet servi du doute des Académiciens pour lutter contre l'hérésie des manichéens, comme Montaigne prétend s'en servir contre les protestants, mais, à la différence de ce philosophe, sa conversion l'a conduit à rejeter toute philosophie humaine. « Depuis qu'il fut à Dieu, il renonça à ces vanités qu'il appelle sacrilèges. » Sacy dénonce le plaisir pernicieux des philosophies humaines comparées à des viandes dangereuses : le cœur croit être plein de ce dont il devrait être vide, bien plus, de ce qui le vide à l'image de viandes imaginaires. La « *libido sciendi* » ne parvient qu'à épuiser et masque la béance du cœur humain en prétendant la combler.

<sup>478</sup> *Confessions*, VIII. La crise déterminante a été provoquée par le récit de son ami Ponticianus. Il lui raconte la vie sainte menée par des moines et à leur exemple Augustin renonce aux plaisirs du monde pour s'anéantir en Dieu.

<sup>479</sup> *Contra Faustum*, 32, 18.

<sup>480</sup> *Œuvres complètes*, p. 295.

<sup>481</sup> Or, la question ne peut manquer de se poser : dans quelle mesure l'humiliation de la raison à laquelle le pyrrhonisme participe ne dépouille-t-elle pas la raison de toute autorité et de toute attribution d'un point de vue de la connaissance, au point qu'elle serait contrainte de se soumettre en tout ? Désavouer la raison, est-ce dissoudre toute certitude ? Ne faut-il pas réfuter le discours sceptique sur l'incertitude des principes ? L.109 et L.110 sur le statut des indéfinissables et des indémonstrables.

conduite adoptées autrement dit sur la morale de l'homme décrite sur un mode épicurien. La disqualification du pyrrhonisme s'opère ici relativement à ses effets pour la conduite de la vie individuelle<sup>483</sup>. Pascal reconnaît qu'il reprend effectivement l'héritage pyrrhonien : il « [...] suit le rapport des sens et les notions communes » tout en étant adoxique, il se conforme aux lois et aux coutumes de son pays, non pas parce qu'il les tient pour bonnes et justes comme le croit le peuple, mais parce qu'elles sont lois et coutumes. Il évite les occasions de troubles et sacrifie tout à cette tranquillité en opposant une caricature de la vertu stoïcienne à la vertu folâtre. Pascal repère l'impensé du pyrrhonisme à savoir l'espoir d'obtenir « la tranquillité et la commodité », espoir prééminent dont nous avons montré qu'il constituait une constante anthropologique apparentant dogmatisme et scepticisme. Mais la manière dont Montaigne y répond, entretient, selon lui, l'ignorance et l'incuriosité qui sont « [...] deux doux oreillers pour une tête bien faite [...] » Il n'est pas anodin de noter que les libertins érudits, dont La Mothe Le Vayer, s'inscriront dans cet héritage. C'est sans nul doute cette dérive insensible vers une libération des mœurs repérée chez Montaigne que Pascal récuse sans ambiguïté dès *l'Entretien* et qu'il approfondira dans cette pensée censée ouvrir *L'apologie de la religion chrétienne* sous l'intitulé « Lettre pour porter à rechercher Dieu. » Dans la figure du libertin, ne serait-ce pas ce qu'il dénoncera ?

### 3-Conclusion

En saluant ces deux philosophes pour ce qu'ils ont connu en l'homme, puis en faisant apparaître que l'un manque ce que l'autre décèle, Pascal ne se contente pas d'exposer leurs positions mais il introduit une pratique de l'isosthénie pyrrhonienne où la force égale des positions en présence s'impose. Bien plus, il les reconstruit de telle manière que leur antagonisme devient patent. L'anthropologie philosophique présente une structure duelle : anthropologie de la grandeur *ou* anthropologie de la misère. A ce titre, elle est grevée par un double péril auquel elle ne peut que céder : la présomption *ou* la lâcheté ; la superbe *ou* le désespoir.

Au gré de notre étude, nous avons insisté sur le double jeu d'interprétations qui préside à cette reconstruction. Il s'avère délicat de trancher d'emblée sur le point de vue du locuteur : sceptique, dans la critique d'Epictète et l'exposé sur Montaigne, ou extra-philosophique, à savoir théologique, dans la réprobation d'Epictète puis de Montaigne. Le récapitulatif des deux philosophies antagonistes permettra-t-il de lever toute indécision à ce sujet ?

Reconnue structurellement impuissante à accorder les contrariétés de l'homme, incapable de livrer *une* anthropologie, la philosophie sera déboutée de

---

<sup>482</sup> Ce n'est pas non plus pour sa genèse de l'ordre établi ne remontant pas à la raison des effets que des attaques sont formulées ou que des accusations sont portées quant à un usage public du pyrrhonisme, comme ce sera le cas dans les *Pensées* en L. 525. Bien qu'une tension puisse être repérée dans le *corpus* pascalien à ce sujet puisque Pascal se demande si le peuple est susceptible de cette doctrine, la réponse la plus constante est que le peuple ne peut obéir aux lois que s'il les croit justes. D'où la pédagogie de la « piperie » dans L.60.

<sup>483</sup> « Les défauts de Montaigne sont grands. Il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre. » Dire la mort inexistante revient à ruiner les réquisits de la théorie pascalienne du divertissement.

ses prétentions au profit de la sagesse divine, art d'accorder ce qui n'est pas immédiatement accordant. Mais alors, en fondant l'anthropologie dans une christologie, Pascal ne lève-t-il pas, du même coup, le voile sur l'instance qui préside à son désaveu de la philosophie ? Si Pascal mène une critique de la typologie dualiste, elle serait d'origine théologique et non sceptique.

La présence clandestine de la philosophie cartésienne nous fournit pourtant, comme par provision, les linéaments d'une révision philosophique, et non pas seulement théologique, de la typologie dualiste pascalienne. Elle brouille les lignes de partage et engage une entente du philosophe qui n'est pas répertoriée dans sa typologie, ce dont Pascal convient implicitement, par la clandestinité dans laquelle il la relègue. Dès lors, une critique philosophique du dualisme perce-t-elle dans le texte pascalien ?

## II La pacification : un projet impossible en site philosophique.

Pascal applique le schème de la raison des effets et livre le principe de sa typologie bipartite où la tension entre les philosophies se spécifie par antonomase dans celle entre Epictète et Montaigne présentés comme les représentants « [...] des deux plus célèbres sectes du monde.<sup>484</sup> » Les effets de symétrie sont accentués par le procédé de la double lecture entre une philosophie de la grandeur *sans* la faiblesse, de la faiblesse *sans* la grandeur. Même si Pascal ne ressaisit pas explicitement ce procédé comme une pratique de l'isosthénie pyrrhonienne, celui-ci en relève par sa structure. Pour autant, ne s'en démarque-t-il pas par ses résultats ?

Pour Sextus Empiricus, l'espoir d'obtenir la tranquillité est au principe de cette *dunamis skeptiké* qui consiste en la mise en opposition des phénomènes et/ou des raisonnements<sup>485</sup>. Il est en réalité espoir de se libérer du dogmatisme identifié à une pathologie humaine auprès de laquelle l'isosthénie présente une vertu thérapeutique. L'*epokhê* en présence d'un désaccord indécidable s'accompagne « [...] fortuitement de l'ataraxie ». Pascal, quant à lui, s'attache à retourner la pratique de l'antilogie<sup>486</sup>, du diallèle ou du trope du relatif<sup>487</sup> *contre* les pyrrhoniens, consacrant l'impuissance de la philosophie *en son ensemble*. Cette appropriation du procédé pyrrhonien ne débouche donc pas sur l'*epokhê* sceptique mais sur un constat d'échec de la philosophie, inapte à garantir la paix.

Au cours d'un exercice de double lecture, une herméneutique des contrariétés est engagée. Elle s'achève dans un retournement des philosophies dominantes, toutes deux dépossédées de la vérité au profit de la théologie. L'échec des philosophies constituées provient d'un discours de l'un et du même se déclinant en deux volets : ignorance des deux états de l'homme d'où deux approches tronquées, unilatérales disposant à traiter la nature de l'homme soit comme « saine et sans besoin de réparateur » pour le stoïcien soit comme « infirme et irréparable » pour le pyrrhonien ; entente univoque du sujet assigné au sujet ontologique en lieu et place de la dualité du sujet théologique. Le fonds théologique de l'*Entretien* émerge peu à peu, mais de manière plus décisive, n'assistons-nous pas à un glissement insensible du philosophique au théologique par lequel pourraient être levées les difficultés interprétatives relatives au statut même du locuteur<sup>488</sup> ?

---

<sup>484</sup> *Œuvres complètes*, p. 296. Il admet que l'inséparabilité entre Dieu et le vrai est tout autant celle de Dieu et du bien : « [...] on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir : ou qu'il y a un Dieu, et lors il y place le souverain bien ; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable. »

<sup>485</sup> « Le scepticisme est la faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité. » *Esquisses Pyrrhoniennes*, Livre I, 4 [8].

<sup>486</sup> « Raison des effets.

« Renversement continué du pour au contre. » L. 93.

<sup>487</sup> « Cette secte se fortifie par ses ennemis plus que par ses amis, car la faiblesse de l'homme paraît bien davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent. » L. 34.

<sup>488</sup> « Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Sacy de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement ; [...] » p. 296.

La dérive du philosophique au théologique est-elle à comprendre comme une sortie hors de la philosophie, ce qui signifierait que Pascal se situait initialement en régime d'intériorité ou bien doit-elle être pensée comme une confirmation de l'inscription inaugurale dans la théologie ? Le style de la digression, faire voir partout et revenir toujours au même, ne saurait être négligé et il nous conduit à avancer l'hypothèse que la visée pourrait bien être extra-philosophique, comme si tout avait été disposé de telle sorte que l'éviction de la philosophie s'impose comme la seule issue. En conséquence, il importe d'être attentif au changement de registre pour dégager l'instance présidant à la disqualification de la philosophie, à l'arrière-plan de la typologie dualiste. Si le procédé utilisé s'apparente à du pyrrhonisme, Pascal s'en démarque par le résultat obtenu mais faut-il y voir la preuve que l'instance dans laquelle s'ancre, d'emblée, cette pratique est, elle, théologique ?

## 1- Examen de la source des erreurs philosophiques et de leurs retombées morales.

Contre l'avis de Sacy, mettant en avant le peu d'utilité des lectures philosophiques en général, de celle de Montaigne en particulier, voire leur dangerosité pour un chrétien, Pascal demande l'autorisation de pratiquer sa double lecture jusqu'à son terme, avant d'en fixer les règles dans un volet conclusif. A quoi la lecture des philosophes peut-elle être utile pour un chrétien ? A rien d'autre si ce n'est à comprendre que les philosophes se sont éloignés de la sagesse divine sans jamais cesser de la figurer :

J'ai un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres sont arrivés à quelque conformité avec la sagesse véritable qu'ils ont essayé de connaître<sup>489</sup>.

En remontant à la raison des effets décrite dans la double série d'exposés précédente, il dégagera les apports et les manques symétriques des deux anthropologies antagonistes, non sans indiquer le double péril auquel elles disposent : présomption et paresse.

Le double portrait tronqué de l'homme et l'incapacité des philosophes à livrer une morale parfaite est un signe qui cache sa cause ou plutôt la raison de ses effets<sup>490</sup>. Qu'est-ce qui préside aux approches partielles et univoques de la philosophie tout en lui échappant ? La source de l'erreur est commune. Pascal dégage ce qui les apparente en dépit de leur opposition ou plutôt en raison de leur opposition<sup>491</sup>. Cette sémiologie des erreurs philosophiques marque la véritable émergence d'un registre théologique dans l'*Entretien* avec la considération de deux

---

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>490</sup> Le schème de la raison des effets sera précisé dans la liasse V des *Pensées*, en particulier en L.136. Après avoir trouvé la cause de nos malheurs qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre, il en cherche les raisons : « [...] j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près. »

<sup>491</sup> « Le pyrrhonisme est analysé dans son lien contradictoire et cependant intime avec le dogmatisme. » B. Sève, « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les *Pensées* de Pascal », p.125

états de l'homme. A ce titre, elle est censée nous aider à lever les ambiguïtés repérées sur le statut du locuteur. Les philosophes s'enlisent dans un discours unilatéral et s'y épuisent parce qu'ils n'ont pas su que « [...] l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création ; [...] ».

Comment doit être pris le concept d'état dans cette citation ? Le vocable « état » traduit le latin *status*. Il ne fait pas référence à une situation hypothétique celle de « pure nature » dans laquelle l'homme serait remis à sa propre sagesse et conduit à s'achever par ses propres forces mais à deux états « réels ». Dans ce texte, une pensée successive de deux états dans ou de la nature humaine est donc proposée. Un usage historique de ce concept serait opéré<sup>492</sup>. Ainsi les Stoïciens comme les Pyrrhoniens ont méconnu la césure du péché originel. Si l'homme reste incompréhensible aux philosophes, si le déchiffrement de l'énigme homme est un déchiffrement raté, cela tient essentiellement à ce qu'une clé manquait : la doctrine du péché originel au centre de la théologie augustinienne<sup>493</sup>.

Mais alors, comment les philosophes appréhendent-ils l'homme vu leur méconnaissance de la césure du péché originel ? Pascal livre un double portrait où les effets de symétrie mettent en évidence combien l'un connaît ce que l'autre manque. Mais il ne fait que ressaisir à un niveau supérieur ce qui avait déjà été esquissé dans la double série d'exposés sur Epictète et Montaigne. La sémiologie permet de dégager ce qui restait caché par les effets et de comprendre pourquoi chaque exposé présentait un volet favorable et réprobateur. Deux modalités de l'erreur philosophique sont déclinées dans les deux discours partiels et univoques sur la nature de l'homme. Ne pas savoir qu'il y a deux états de l'homme autrement dit que l'état dans lequel l'homme se tient n'est pas celui dans lequel il a toujours été, les conduit à considérer la nature de l'homme soit « [...] comme saine et sans besoin de réparateur [...] » soit « [...] comme nécessairement infirme et irréparable [...] ». Deux approches antithétiques de la nature sont données qui témoignent d'une vue unilatérale sur l'homme. Pascal relit l'élaboration de ces deux

---

<sup>492</sup> Nous renvoyons au travail minutieux de V. Carraud sur ce point p.126 à 130.

Dans la lettre à Monsieur et Madame Périer de 1651, la doctrine des deux états était déjà esquissée. Dans les *Ecrits sur la grâce*, il affirme dans le premier écrit : « [Les disciples de saint Augustin] considèrent deux états dans la nature humaine : L'un est celui auquel elle a été créée dans Adam, saine, sans tache, juste et droite, sortant des mains de Dieu, duquel rien ne peut partir que pur, saint et parfait ; L'autre est l'état où elle a été réduite par le péché et la révolte du premier homme, et par lequel elle est devenue souillée, abominable et détestable aux yeux de Dieu. »

Dans le second écrit, il expose la doctrine de saint Augustin qui « [...] distingue les deux états des hommes avant et après le péché et a deux sentiments convenables à ces deux états. » Ceci semble clair : la même nature admet deux états : état de l'homme avant le péché originel, état de l'homme après le péché originel. La même nature admet deux états. Une pensée successive de deux états dans la nature humaine qui se retrouvera dans les *Pensées* L. 131, L.149.

<sup>493</sup> Dans la *Genèse*, il était fait état d'une confiance mutuelle entre Dieu et l'homme à la création du monde. L'homme se tient dans cette confiance : il bénéficie des fruits du jardin, il est bienheureux et ne connaît pas la maladie, le labeur, la peine et la mort. Toutefois, un interdit pèse sur lui et sa transgression aurait pour châtiment la mort. Entrant peu à peu dans une défiance à l'égard de la parole de Dieu, Adam et Eve désobéissent. Mais, ils auraient pu ne pas désobéir. Ils n'y sont pas inclinés par une nécessité de leur nature dont la responsabilité incomberait, en dernier ressort, à Dieu lui-même.

Dans l'*Epître aux Romains*, saint Paul fait une allusion au texte biblique : Adam a fait entrer dans le monde la mort et le péché, V, 12-21. Mais il revient à saint Augustin de fixer l'expression : il désigne l'état de péché dans lequel se trouve tout homme, du fait de son origine à partir d'une race pécheresse. Tout homme est marqué par le péché originel qui se propage, par la génération charnelle et la convoitise. Alors qu'il y avait une subordination de l'amour de la créature à l'amour de Dieu avant le péché, après le péché autrement dit, dans l'état présent de l'homme, il y a une indépendance. La concupiscence n'est plus réglée par l'amour de Dieu.

anthropologies en fonction de leur point aveugle : une double entente de l'état de l'homme.

Comment les philosophes procèdent-ils selon lui ? Pascal introduit le binôme grandeur/misère pour spécifier les acquis et les manques des deux philosophies : Epictète « [...] remarquant quelques traces de sa première grandeur, et ignorant sa corruption [...] », Montaigne « [...] éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, [...] ». Mais il lui donne une signification théologique, ce que les concepts mobilisés n'avaient pas pour les philosophes. Epictète aurait décelé dans l'état de l'homme à présent des signes d'une « première grandeur », celle de l'état de l'homme à sa création mais il ne sent pas son néant. Pascal lui reproche de dépeindre l'homme en fonction de ce qu'il doit être et de poser que tout ce qu'il doit, il le peut, résorbant ainsi tout écart ou toute disproportion entre être, devoir être et pouvoir. C'est bien ce que fait Epictète. Il prend l'homme tel qu'il devrait être et tient ce qu'il doit être pour ce qu'il est. Ne sentant pas le néant de l'homme à présent, il est mené « au comble de la superbe ». Si Pascal interprète ce mouvement d'un païen comme un dépistage, ceci ne signifie pas qu'il a été mené à son terme mais simplement que l'état de l'homme à présent dispose de « [...] quelques traces de la première grandeur [...] » et qu'une autre entente de la grandeur est envisageable, après l'épreuve de la césure.

Quant à Montaigne, s'il est vrai que son pyrrhonisme le dispose à sentir « le néant de l'homme », il le conduit à river l'homme à « la misère présente » dans la mesure où il ignore tout de « sa première dignité ». Il ne décèle, en effet, aucune marque ou trace de « sa première grandeur » dans son état présent mais, sentant l'inanité et l'impuissance de l'homme, il les tient pour irrémédiables. A quoi tient le néant de l'homme ? « A sa finitude » répond Montaigne, là où Pascal rectifierait « à sa déchéance<sup>494</sup> ». En vertu de sa méconnaissance des deux états, le Bordelais ne parvient pas à déchiffrer que le désir de vérité et de bonheur perpétuellement insatisfait en est la marque la plus saillante puisqu'il nous fait sentir d'où nous sommes tombés tout en nous punissant de ce qui a été commis.

Il n'est en attente d'aucune consolation ou remède pour combler la misère ontologique. D'où son désespoir de parvenir à quelque bien par ses propres forces. L'homme sent le manque d'être de sa condition et pressent qu'elle ne peut pas ne pas être ou être autrement. Comment pourrait-elle être d'ailleurs annulée ou supprimée ? La misère d'une condition en manque d'être afflige l'homme et le fait d'autant plus souffrir qu'elle lui est rendue présente. Il pâtit d'être ce qu'il est mais, comme il ne peut pas en être autrement, il en est réduit à subir, de manière passive, sa lente mais certaine suppression, endurant la maladie, la souffrance et finalement la mort sans que rien ne puisse le consoler dans de telles épreuves. La seule conduite à adopter serait d'assister impuissant à sa propre fin : l'attentisme serait de mise<sup>495</sup>.

Le binôme misère/grandeur a semble-t-il une signification théologique pour Pascal : la grandeur est coextensive à l'innocence et la misère est coextensive à la

---

<sup>494</sup> L'homme connaît l'inquiétude à cause du désir : « il veut et il ne peut, il veut le vrai et le bien, mais il ne peut les obtenir par lui-même ; il ne peut pas ne pas désirer de les obtenir. » Or, l'homme ne tire aucun enseignement de cet écart entre ce que désire l'homme et ce qui lui est effectivement donné.

<sup>495</sup> Dans les *Pensées*, Pascal dépeindra en un tableau saisissant l'image de la condition humaine. Il nous invite à imaginer des prisonniers condamnés à mort « [...] dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables. » Ils se regardent les uns les autres « avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. » Ce fragment sera étudié au cours de la deuxième partie dans le chapitre VI.

chute. Mais en même temps, il suggère que la grandeur ne s'y épuise pas. En quoi résiderait une « seconde grandeur » ? D'une pensée de deux états successifs d'une même nature, ne passe-t-on pas à une double entente de la nature : celle de la « première grandeur » ou de « la première dignité » et « celle de la misère présente » ou de « la corruption », seconde nature ? Nous avons bien sûr à distinguer l'entente philosophique de la nature de l'entente théologique de la nature. La première est duelle et disjonctive quant au contenu, saine ou infirme mais univoque ; la seconde est unitaire et plurivoque avec la pensée de deux états.

Quelles sont les retombées morales de cette méconnaissance des deux états ? Délier ou mettre à part ces deux états est constitutif de l'erreur philosophique mais ce discours philosophique de l'un et du même produit des effets en retour sur la conduite de la vie, effets repérés dans les deux volets réprobateurs de l'examen précédent. Pascal insiste sur le double péril auquel tout homme est soumis sans le secours de la grâce d'un point de vue moral : présomption et lâcheté. En quoi la grandeur persuade-t-elle la présomption, la misère la lâcheté<sup>496</sup> ? Pascal maintient une double entente de l'état de la nature de l'homme et ne conclut pas à deux natures de l'homme même si un flottement était perceptible. Toutefois, l'usage des deux états est-il le même qu'au début du texte ? Que signifie : il fallait les « connaître *ensemble* pour voir toute la vérité » ?

En première approche, il faut connaître la succession des deux états dans la nature de l'homme, autrement dit ne pas résorber la cassure introduite avec le péché en confondant les deux états mais ceci peut aussi faire signe vers une simultanéité : leur co-présence ? Un autre usage du concept d'état serait introduit dont l'usage historique serait au principe. La pensée successive de deux états dans la nature de l'homme est à l'origine d'une pensée de *deux états simultanés et contradictoires de l'homme* que les philosophes sacrifient toujours. La philosophie échoue à dire la duplicité de l'homme, la dualité des états contraires unis dans l'homme présent : autrement dit grandeur et faiblesse.

Les échecs des philosophes proviennent d'une entente univoque de l'état de l'homme, que ce soit d'un point de vue historique ou anhistorique. Dans quelle mesure ne faut-il pas prêter attention à la fois à ces « traces toutes vides » d'une première grandeur et « sentir le néant » qu'est l'homme ? Ainsi en est-il du désir de bonheur et de vérité, présent en tout homme, mais dont rien n'a pu assurer la satisfaction. Or, ni les dogmatiques ni les sceptiques ne parvinrent à déchiffrer la signification de cette constante anthropologique. Vraies d'un certain point de vue, les connaissances philosophiques sont fausses d'un autre point de vue parce que ni les uns ni les autres ne pénètrent la raison des effets. Or, une telle méconnaissance est pernicieuse d'un point de vue moral : l'homme sans la foi et la grâce est présomptueux ou livré à l'agitation.

---

<sup>496</sup> Tels sont les deux écueils développés dans les *Pensées* :

« Sans ces divines connaissances qu'ont pu faire les hommes sinon ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente. Car ne voyant pas la vérité entière ils n'ont pu arriver à une parfaite vertu, les uns considérant la nature comme incorrupte, les autres comme irréparable, ils n'ont pu fuir ou l'orgueil ou la paresse qui sont les deux sources de tous les vices, puisqu'il ne peut sinon ou s'y abandonner par lâcheté, ou en sortir par l'orgueil. » L. 208

« La misère persuade le désespoir.

L'orgueil persuade la présomption.

L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu. » L.352.



## 2-Pourquoi la philosophie est-elle incapable de soutenir le travail de la contradiction ?

Dans un premier temps, Pascal ne se contente pas de rassembler les traits caractéristiques des deux philosophies dominantes mais il les met face à face en pratiquant une opposition sur le mode du contre-balancement, aussi bien en régime d'intériorité que d'extériorité. A ce titre, il use d'un procédé pyrrhonien sur un mode descriptif ou constatatif, comme nous l'avons indiqué dès le premier moment. Mais, en inscrivant le pyrrhonisme dans le face à face, il en propose une version remarquable puisque le pyrrhonisme est pris dans le contre-balancement alors que, jusqu'alors, il s'en croyait exempté<sup>497</sup>.

Le stoïcisme est une philosophie de la grandeur comme connaissance des devoirs mais elle est contrebalancée par une méconnaissance de l'impuissance disposant à céder à la présomption. Le pyrrhonisme est une philosophie de l'impuissance humaine mais elle est contre-balancée par une morale de la lâcheté. Terme à terme, ce qui fait la force du stoïcisme fait la faiblesse du pyrrhonisme et vice versa. D'où une situation d'équilibre entre les positions en présence productrice d'une indécidabilité. Sans ambiguïté, la philosophie est constitutivement isosthénique pour Pascal alors que, pour Sextus Empiricus, ce trait s'entendait des philosophies dites dogmatiques. Sur quoi débouche cette pratique pyrrhonienne dans le texte de l'*Entretien* ?

Pascal avance l'hypothèse que la morale parfaite pourrait être obtenue par une combinaison des deux philosophies dominantes. Les contrariétés pourraient être accordées au niveau philosophique à condition de parer à l'erreur du stoïcisme par la vérité sentie par le pyrrhonisme et inversement. En prélevant et en combinant la vérité de l'un et de l'autre, ne peut-on pas espérer connaître la vérité tout entière et produire ainsi une morale parfaite ? Une telle hypothèse présuppose l'existence d'une troisième position qui parviendrait, elle, à tenir la tension soit en décelant la complémentarité des deux autres, soit en surmontant leurs contradictions dans une philosophie inédite délivrée d'une approche unilatérale de l'homme. Une correction mutuelle des erreurs doctrinales par intégration des vérités de l'autre partie serait donc possible, ce qui signifierait que l'équilibre ou la neutralisation des thèses présenterait une fin.

Tout le problème réside dans le fait que ce que l'une établit, à savoir la certitude et la grandeur de l'homme, l'autre le nie en soutenant le doute et sa misère. Or, pour Pascal, ces opposés ne sont pas conciliables au niveau philosophique. Non seulement le pyrrhonisme ruine les faussetés du dogmatisme et le dogmatisme celles du pyrrhonisme mais ils détruisent leurs vérités respectives. Aussi bien sur le terrain gnoséologique que moral, elles sont impuissantes à accorder leurs contradictions propres et mutuelles. Poussées à leur terme, elles s'entredétruiroient. La thématique du combat entre les philosophies est introduite comme un *effet* de la tentative d'union censée, pourtant, apporter la conciliation. La guerre ouverte ne caractérise pas encore *la relation* entre les dogmatiques et les pyrrhoniens, comme ce sera le cas en L.130, mais le résultat d'une pseudo-alliance ou d'une alliance impossible. La vérité n'est pas plus dans l'une *ou* dans l'autre que

---

<sup>497</sup> Le contre-balancement est pratiqué entre les philosophies dogmatiques.

dans l'une *et* l'autre. Ni ambivalente ni assemblage des discours philosophiques, la vérité n'est pas à chercher en philosophie.

La philosophie n'est pas apte à tenir les promesses dont elle est porteuse quant à la découverte de la vérité et à l'acquisition du souverain bien. Terrain de tensions qui lui sont inhérentes, entretenues de manière endogène, elle s'y épuise de sorte que la pacification s'avère un projet incessible en site philosophique. Tenter une combinaison entre les deux philosophies antagonistes rimerait avec l'autodestruction de la philosophie : « [...] au lieu de cette paix, il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale [...] » De ce point de vue, le temps n'est ni facteur de progrès ni facteur d'unité. L'histoire de la philosophie est hantée par la répétition du même, aucun différentiel facteur de nouveauté ou de progrès ne saurait être escompté. Sous l'apparence dynamique que lui donne la pluralité des positions, l'histoire de la philosophie est en fait statique ou vouée à l'immobilisme, bloquée dans une impasse<sup>498</sup>. « [...] ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, [...] » Dès lors, la question se pose de savoir si la paix est un projet impossible ou bien s'il *pass*e la philosophie humaine dans son double volet dogmatique et sceptique.

### 3-Du désaveu du dualisme philosophique à l'affirmation de la sagesse céleste.

A l'anéantissement nécessaire de la parole philosophique, Pascal oppose la *subsistence* de la parole divine recueillie dans l'Évangile. En quoi la vérité de l'Évangile permet-elle seule d'accorder les contrariétés ? Pourquoi la pacification est-elle, au bout du compte, un projet philosophique intenable mais une réalité théologique ? Il fallait être Dieu pour connaître conjointement les devoirs *et* l'impuissance nous disait, comme en passant, Pascal lors de l'amorce de l'exposé réprobateur d'Épictète. Ce qui était incompatible dans la sagesse humaine ne l'est plus dans la sagesse céleste, il appartient à Dieu seul d'accorder les contrariétés<sup>499</sup>. Il importe donc de laisser parler Dieu, comme le rappellera la prosopopée de la sagesse divine, enseignant pourquoi la religion chrétienne seule est la véritable religion<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> Nous rejoignons complètement l'analyse de B. Sève : « Or cette histoire est immobile ou plutôt bloquée : ni les dogmatiques ne peuvent vaincre les sceptiques, ni les sceptiques les dogmatiques. [...] Jamais le scepticisme ne sera vaincu, jamais le dogmatisme ne sera vaincu. [...] L'isosthénie des attitudes fondamentales interdit à l'histoire *de la philosophie* d'être une véritable *histoire* de la philosophie, elle est sans progrès ni régression, sans innovation véritable. » « Antithèse et isosthénie chez Pascal », p.111.

<sup>499</sup> « La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices, non pas en chassant l'un par l'autre par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre par la sagesse de l'Évangile. » L.208.

<sup>500</sup> « N'attendez- point, dit-elle, ô hommes, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. [...] C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-même les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-même que vous trouverez ni la vérité ni

Pourquoi réussit-elle ce dont la philosophie est incapable ? Pascal recourt à nouveau au schème de la raison des effets et parachève l'examen de la source des erreurs des philosophies présidant à leur échec. Ce faisant, il dégage le point de vue à partir duquel tout ce qui est contraire peut devenir accordant, tout peut tenir ensemble. Les contraires ne s'annulent pas mais sont des effets dont, seule, la Révélation nous donne la raison. Ainsi s'accomplit cette dérive insensible vers le « [...] centre caché de toutes les sciences particulières<sup>501</sup> » en vertu du principe de digression. « Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet [...] au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents [...] »

La philosophie échoue dans sa tentative de produire *une* anthropologie parce qu'elle présuppose l'homme comme *un* sujet. Elle croit que l'homme est un suppôt ou une substance : elle pose qu'il est un et le même dans le temps. L'erreur des philosophes est de prendre le sujet du discours pour un sujet ontologique. La sagesse divine enseigne, sous l'unité du sujet philosophique, la dualité du sujet théologique dont Jésus-Christ est le modèle. Les philosophes placent les contraires dans un unique sujet, la nature, tenue soit pour « saine et sans besoin de réparateur » soit pour « infirme et irréparable » alors que la parole divine enseigne à les placer dans la grâce et dans la nature.

Ce dédoublement du sujet permet de résoudre l'énigme de l'homme et d'installer dans la paix, en lieu et place d'un combat dont le terme prévisible serait l'anéantissement de la philosophie. Mais il opère sur fond d'une re-détermination du concept de nature. A la fin de cet extrait, Pascal oppose le concept de nature à celui de la grâce : « tout ce qu'il y a d'infirmes » est à rapporter à la nature. Que désigne la nature ici si ce n'est l'état présent de l'homme ? De ce point de vue, quelle différence avec le pyrrhonisme ? Le pyrrhonisme attribue légitimement l'infirmité à la nature mais il ne sait pas pourquoi cela est vrai. La dualité du sujet théologique permet seule de penser conjointement la grandeur et la faiblesse et permet de comprendre pourquoi ceci est porteur d'une re-détermination du binôme grandeur/faiblesse : la grandeur dans la grâce et la faiblesse dans la nature. Telle est l'union que Dieu enseigne et dont il est l'auteur.

La théologie rend raison de la duplicité de l'homme en exhibant la duplicité de l'homme-Dieu. La christologie rend raison de deux états de la nature de l'homme et de deux sujets alors que le discours philosophique est celui de l'univocité (un état, un sujet) Seule une christologie peut dire la duplicité constitutive de l'homme. Au dogme de la trinité, il substitue celui de la nature double de Jésus-Christ. Dès *l'Entretien*, le statut de Jésus-Christ apparaît donc primordial puisqu'il est pensé comme un centre de perspective. A la méconnaissance philosophique de la césure du péché originel répond la méconnaissance de la césure christique. Elle deviendra, pour Pascal, la clé de l'Écriture mais aussi de la réalité. Pensé comme centre de perspective et non pas fondement, Jésus-Christ est la raison de toutes choses<sup>502</sup>. A ce titre, ne constitue-t-il pas ce point indivisible en fonction de quoi

---

le bien. Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire. Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est (*votre véritable état*). » L. 149.

<sup>501</sup> « La théologie n'est pas seulement une science particulière, la science de Dieu, elle est le centre caché de toutes les sciences particulières. On ne peut demeurer dans une science sans dériver vers ce qui en constitue le centre. Cela vaut pour la géométrie ; cela vaut pour la philosophie. » H. Bouchilloux, *Pascal*, p. 108.

<sup>502</sup> « Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux clefs de cette religion : Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses. » L. 449.

tout tient ensemble pour Pascal ? Seule la religion chrétienne, parce qu'elle enseigne le double état de l'homme, sa double nature, dont la double nature du Christ est le modèle, élève sans emplir d'orgueil et humilie sans conduire à céder au désespoir<sup>503</sup>.

Pascal reconnaîtra volontiers dans les *Pensées* que le mystère du péché originel échappe au contrôle de la raison mais « [...] sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.<sup>504</sup> » Si la doctrine du péché originel est précieuse et doit être admise puis maintenue, ce n'est pas seulement pour ce qu'elle enseigne mais pour le gain de sens dont elle est porteuse. Celui-ci est incommensurable et il ne saurait entrer en balance avec rien d'autre. Sans lui, l'homme reste pour lui-même une énigme dont il supportera le poids à l'aide du divertissement, le rendant encore plus misérable. Avec lui, il gagne son intelligibilité et les remèdes pour supporter une condition en manque d'être. En effet, il donne conjointement une signification et une orientation à la souffrance. Pénitence dont il faut s'acquitter eu égard à la faute originelle, elle est aussi la voie de l'innocence à retrouver.

Pascal feint de s'excuser de « [...] s'emporter ainsi dans la théologie [...] » alors que son sujet était la philosophie. Ce n'est pas tant une « excuse rhétorique<sup>505</sup> » qu'une théorisation du passage insensible du philosophique au théologique, témoignage non pas d'un saut ou d'une brutale éviction de la philosophie mais d'un déplacement imperceptible et inévitable vers ce qui constitue « le centre de toutes les vérités ». La théologie a donc un statut épistémologique unique : centre mais en même temps n'est-elle pas toutes les sciences ? La vérité du christianisme : centre de toutes les vérités mais aussi toutes les vérités réconciliées en lui de sorte que « je ne vois pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la suivre<sup>506</sup> ».

Un terme est mis à l'isosthénie par une instance extra-philosophique. Par son résultat, elle révoque les prétentions et les prérogatives de la philosophie constituée. Cette issue n'est pas sans poser problème et les commentateurs l'ont bien souvent souligné. Sous couvert d'isosthénie, ne conviendrait-il pas mieux de parler d' « [...] une iso-asthénie ou égale faiblesse "des doctrines humaines" sur l'homme » comme le suggère Martine Pécherman<sup>507</sup> ? L'isosthénie s'applique à la relation entre les deux doctrines présumées de forces égales. Mais, comme ni l'une ni l'autre, bien plus ni l'une avec l'autre, ne peuvent dire la duplicité de l'homme, Pascal ne souligne-t-il pas leurs faiblesses égales plutôt que leurs forces

---

<sup>503</sup> Il revient au même de se demander ce que peut l'homme sans la révélation que ce qu'il peut sous la seule conduite de la raison. « Car s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignorent la corruption de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans la superbe et s'ils reconnaissent l'infirmité de la nature ils en ignorent la dignité, de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité mais c'était en se précipitant dans le désespoir. » L.208.

<sup>504</sup> L. 131.

<sup>505</sup> *Commentaire*, p. 96.

<sup>506</sup> La digression pratiquée ici sera-t-elle confirmée en L. 298 ? L'ordre digressif et projectif apparente ce discours à celui de la Bible qui ne procède pas par démonstration et principe. Dans ce fragment intitulé : l'ordre, contre l'argument que l'Écriture n'a pas d'ordre, il précise quel ordre est celui de l'Écriture « Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours. »

<sup>507</sup> « La vérité, destination morale de l'homme dans les *Pensées* » Pascal. *Qu'est-ce que la vérité ?*, p.142.

égales ? Un déplacement du point de vue serait perceptible puisqu'elles ne seraient plus envisagées l'une par rapport à l'autre mais relativement à leur visée commune : livrer une anthropologie et proposer une morale parfaite. Une telle approche ne trahit-elle pas le point d'ancrage en fonction duquel la philosophie a toujours déjà été abordée ? La Révélation chrétienne est censée nous faire sortir de l'unilatéralité dans laquelle sont enfermées les deux philosophies humaines dominantes. Mais, dans quelle mesure ce dualisme structurel ne témoigne-t-il pas d'un parti pris théologique sur l'histoire de la philosophie ?

#### 4- Le point de vue théologique : point aveugle de la typologie pascalienne ?

A première vue, la théologie s'impose comme la seule issue face à la neutralisation des forces philosophiques et leur nécessaire suppression. Si l'on suit l'ordre d'exposition, cet art tout divin par lequel Pascal prétend se dégager de l'unilatéralité philosophique et échapper au régime de destruction auquel elle est condamnée, s'impose dans une sortie extra-philosophique salutaire. Le dogme chrétien ou « la vérité de l'Évangile » permet d'accorder les contrariétés. Comme notre étude a cherché à l'établir, deux lignes de forces interprétatives concurrentes sont présentes dans cet entretien : la première d'ordre pyrrhonienne, la seconde, augustinienne.

Le recours à l'isosthénie corrobore la première mais le fonds notionnel convoqué et l'issue accèdent à la seconde. B. Sève remarque à juste titre le caractère paradoxal de cette sortie : « [...] anti-isosthénique dans son contenu (rejet du scepticisme isosthénique), elle est isosthénique dans sa structure (renvoi dos à dos du dogmatisme et du scepticisme)<sup>508</sup> ». Et de rappeler l'interprétation proposée par Martial Guérout<sup>509</sup> : « On peut donc parler, comme le fait M. Guérout, d'un "scepticisme absolu", d'un scepticisme au second degré, qui ne peut être dépassé que par un "dogmatisme supérieur" (celui de la théologie du péché originel entendu de la manière la plus brutale).<sup>510</sup> » La totalisation échappe à la philosophie et ne peut être obtenue que par un retournement du pyrrhonisme contre la dualité philosophique au profit d'un dogmatisme théologique.

Au terme de notre étude, nous ne pouvons manquer de nous interroger sur la manière dont la philosophie a été présentée. Pour conclure à l'impuissance de la philosophie, ne faut-il pas déjà lui avoir retiré toute possibilité d'assumer le travail de la contradiction ? Le point de vue théologique n'est-il pas ce qui préside à cette pratique de l'isosthénie où dogmatisme et pyrrhonisme apparaissent nécessairement de forces égales et antithétiques ? Si Pascal se tient dans l'assurance selon laquelle la philosophie est structurellement marquée par un dualisme induisant l'équilibre, n'est-ce pas parce que, du lieu où il se situe, elle ne peut lui apparaître autrement ?

---

<sup>508</sup> « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en-deçà », p.117.

<sup>509</sup> *Histoire de la philosophie*, T I, Paris, Aubier, 1984, p.202.

<sup>510</sup> « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en-deçà », p.117.

La situation apparente est : une isosthénie préalablement établie nous oblige à changer de terrain, à passer de l'esprit à la charité. Mais c'est en réalité du point de vue de la charité que le dogmatisme et le pyrrhonisme peuvent apparaître comme étant de force égale, et également impuissants<sup>511</sup>.

Pour conclure à la vanité du projet philosophique, il faut avoir toujours déjà tranché au profit de la Révélation. La philosophie ne peut se présenter que sur un mode dualiste à qui l'envisage selon ce point de vue. Ainsi s'expliquerait pourquoi Pascal privilégie la bipartition et non la tripartition et recourt à la pratique de l'isosthénie. Une typologie bipartite a le mérite de sceller la contradiction ; la pratique du contre-balancement présente celui d'enserrer la philosophie dans une opposition dépourvue de perspective de conciliation à son propre niveau. La philosophie n'est constitutivement contradictoire que dans la mesure où elle y a été préalablement réduite<sup>512</sup>.

La position du problème ne s'en trouverait-elle pas alors biaisée ? Si tout est disposé de sorte que la philosophie se présente comme inapte à répondre de sa tâche propre, alors la solution esquissée dans l'*Entretien* ne prouve rien d'autre que le lieu d'ancrage de la convocation des philosophies. Si cette pratique pascalienne de l'isosthénie est bien enchassée dans un « dispositif théologique<sup>513</sup> » ou « un dispositif apologétique<sup>514</sup> » alors elle ne plaide pas en faveur d'une critique de la philosophie sur un mode sceptique mais bien en faveur d'une disqualification théologique de la philosophie. Nous pourrions ainsi mettre un terme à notre indécision initiale. Pascal ne s'en remet pas au « Dieu des philosophes et des savants » mais au « Dieu d'Abraham et de Jacob ». Au Dieu fonctionnel, il oppose le Dieu d'amour et de consolation qui ne peut être connu sans Jésus-Christ. Or, dans quelle mesure ceci ne lui sert-il pas, entre autres, pour fixer le scepticisme dans son ordre et ainsi le désarmer ? B. Sève conclut en ces termes son étude sur la vérité du pyrrhonisme :

Si Pascal ne s'inquiète nullement de donner toute sa force à un scepticisme dont il ne méconnaît pas les dangers qu'un siècle de scepticisme chrétien avait surabondamment mis en lumière, c'est qu'il le constitue et l'enferme dans une isosthénie enracinée dans une théologie, et depuis cette théologie, à l'abri, donc. Le pyrrhonisme est abrité, c'est-à-dire aussi contenu et désarmé<sup>515</sup>.

La solution pascalienne trahit une position du problème tronquée ou biaisée puisque le scepticisme serait, en droit, rendu inoffensif par un point de vue surplombant de type théologique. Dans une telle configuration, la place et la fonction du pyrrhonisme demeurent foncièrement ambiguës : comment comprendre, notamment, la reconnaissance d'un lieu propre au pyrrhonisme dans les *Pensées* ? Est-ce parce qu'il a été préalablement enserré dans son ordre que Pascal se permet un tel maintien ou bien est-ce parce que ce dogmatisme supérieur de type théologique ne lui permet pas d'en finir complètement avec toute philosophie ?

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p.134

<sup>512</sup> Pour rendre raison de l'oscillation pascalienne de la tripartition vers la bipartition, B. Sève avance en réalité deux raisons : le génie antithétique de Pascal qui « exige des dualités bien frappées » et « la logique argumentative de l'isosthénie » *ibid.*, p.126.

<sup>513</sup> Cette expression est empruntée à B. Sève dans l'article cité précédemment.

<sup>514</sup> Cette expression est empruntée à H. Gouhier dans *Commentaires*.

<sup>515</sup> « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en-deçà », p.135.

### III -« Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.»

Désavouée sur le terrain de la vérité au profit de la théologie, la philosophie est-elle délaissée ou abandonnée par la pensée pascalienne ou bien celle-ci en relève-t-elle en quelque façon ? V. Carraud souligne le caractère ambigu de cette question étant donné la triple entente possible du verbe « relever ». Se demander si la pensée pascalienne relève de la philosophie revient, à première vue, à se demander si elle fait fond sur la philosophie et ressortit d'une philosophie. L'examen de la typologie dualiste mené dans notre étude de l'*Entretien* nous conduirait à répondre par la négative. La pensée de Pascal n'est pas susceptible d'être fixée dans sa propre typologie. Mais notre question peut aussi bien signifier « [...] la pensée pascalienne relève-t-elle de la philosophie comme on se relève d'une maladie ou d'une épreuve, c'est-à-dire comme on en sort ? » Dans ce cas, « relever de » équivaldrait à « sortir de » ce qui suppose qu'elle en provient tout en se présentant comme une échappée salutaire hors de son orbe.

Notre étude de l'*Entretien* nous dispose à privilégier cet axe interprétatif : si elle en relève, c'est au sens où elle procède d'une sortie hors de la philosophie constituée, dans son double volet dogmatique et sceptique, vers la théologie. Mais « relever », employé en un sens non transitif, peut aussi signifier « se lever, par une assomption propre, jusqu'à son propre relief.<sup>516</sup> » Dans quelle mesure ce sens n'est-il pas pertinent ici ? La critique pascalienne de la philosophie s'accompagne-t-elle d'une négation et disqualification définitive de tout philosophe ou bien est-elle porteuse d'une re-détermination de la tâche philosophique elle-même ? Avec une telle question, il ne s'agit pas de savoir si la pensée pascalienne se constitue en un système philosophique mais plutôt si Pascal mène un travail de type philosophique dès l'*Entretien* puis dans les *Pensées*, qui fait apparaître comme inopérant le clivage dualiste dans lequel il a capté la philosophie constituée.

#### 1- L'exercice de la double lecture comme modalité du philosophe.

Comment bien lire les philosophes ? Contre un postulat de dangerosité, il s'agit de dégager les règles du bon usage de la lecture philosophique. La « théorie de la double lecture », pratiquée puis préconisée par Pascal, est une lecture par contre-balancement ou contrepoids recueillant l'entente pyrrhonienne de l'opposition. L'*Entretien* offre bien un échantillon de cette pratique dont Pascal reconnaît non seulement la possibilité mais l'utilité pour autant qu'elle est bien codifiée : « [...] ces lectures doivent être réglées avec beaucoup de soin, de discrétion et d'égard à la condition et aux mœurs de ceux à qui on les conseille.<sup>517</sup> »

---

<sup>516</sup> « Pascal est sans doute le premier à employer en français « relever » non transitivement : "Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever [...]" L.200 » V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, p. 10.

<sup>517</sup> *Œuvres complètes*, p. 297.

De ce point de vue, « se moquer de la philosophie » consisterait-il à s'exercer à cette double lecture des philosophies antagonistes ?

Dans sa version sextusienne, l'isosthénie en présence d'un désaccord indécidable débouche sur l'*epokhê* et elle s'accompagne de l'ataraxie alors même qu'elle n'était plus escomptée. Dans sa version pascalienne, la pratique de l'isosthénie débouche sur une nouvelle position, celle de la Révélation, et elle est présentée « comme un art de troubler ». Ceci introduit une dissymétrie remarquée par B. Sève : « L'isosthénie pyrrhonienne produit fortuitement l'ataraxie, l'isosthénie pascalienne produit nécessairement le trouble.<sup>518</sup> » En effet, la lecture d'Epictète trouble le repos de « [...] ceux qui le cherchent dans les choses extérieures [...] » autrement dit qui placent le souverain bien dans ce qui est hors d'eux ou ce qui ne dépend pas d'eux. La lecture de Montaigne trouble le sommeil dogmatique de ceux qui « [...] hors la foi, se piquent d'une véritable justice,[...] ». Les lectures philosophiques ont une vertu déstabilisatrice : leur principal mérite est de confondre le lecteur de sorte qu'il se retrouve sans assiette. Toutefois, comme chacune entretient le vice dont l'autre détourne, elles doivent être lues *conjointement*, non pour donner la vertu, mais tout au moins neutraliser leurs vices respectifs.

C'est pourquoi, il ne revient pas à la philosophie constituée de fixer les conditions de son usage. Il n'appartient pas plus aux dogmatiques qu'aux pyrrhoniens d'établir comment ils doivent être lus. La bonne lecture leur échappe tant ils sont prisonniers de l'unilatéralité dont la stagnation de l'histoire de la philosophie est le signe flagrant. Pascal se pose comme compétent pour prescrire comment il faut lire les textes philosophiques pour sortir de cette situation de blocage, présupposant que ni les uns ni les autres ne savent bien se lire. Le pyrrhonisme ne bénéficie-t-il pas, malgré tout, d'un traitement privilégié par le procédé retenu ? Les lectures philosophiques seront admises, voire recommandées, pour autant qu'un traitement isosthénique leur sera administré :

Il me semble seulement qu'en les joignant ensemble elles ne pourraient réussir fort mal, parce que l'une s'oppose au mal de l'autre : non qu'elles puissent donner la vertu, mais seulement troubler dans les vices : l'âme se trouvant combattue par ces contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ses raisonnements ni aussi les fuir tous<sup>519</sup>.

Ainsi, l'isosthénie est justiciable dès l'*Entretien* d'une double entente : descriptive et prescriptive. Pascal ne l'emploie pas seulement pour constater les contrariétés philosophiques mais il en recherche les effets en lui attribuant un rôle efficace dans l'acheminement vers la vertu<sup>520</sup>. A la différence de Sextus, ce n'est pas l'espoir de trouver l'ataraxie qui préside à cet usage mais l'assurance du trouble provoqué. La pratique de la double lecture ne produit pas une oscillation permanente entre les contraires (présomption et paresse) mais une situation d'équilibre qui les neutralise pour celui qui en est le sujet<sup>521</sup>. Il resterait à clarifier pourquoi Pascal cherche délibérément à créer une telle situation. La double lecture pourrait réactiver notre désir de bonheur et de vérité dont les philosophies constituées ne peuvent assurer la satisfaction. L'utilité des lectures philosophiques serait, en ce sens, toute négative. Elles rendraient disponibles pour accueillir la

---

<sup>518</sup> p.124.

<sup>519</sup> *Œuvres complètes*, p. 297.

<sup>520</sup> Cet emploi retrouve une dimension déjà exploitée par Sextus Empiricus.

<sup>521</sup> « Je ne souffrirai point qu'il repose en l'un ni en l'autre afin qu'étant sans assiette et sans repos... » L.464.



révélation : « Lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes qui travailleront celui qui le recherche.<sup>522</sup> ».

La fin de l'*Entretien* ne laisse aucun doute sur l'usage acceptable de la lecture philosophique et le passage insensible du philosophique au théologique. En faisant de la question de son utilité la question prééminente, la philosophie est déboutée de ses prérogatives traditionnelles. La lecture des philosophes n'est pas abandonnée ou prohibée mais reléguée au stade de préparation à l'accueil de la révélation. « Vraiment philosopher » reviendrait en ce sens à exhiber l'impuissance des philosophies constituées. Se « moquer de la philosophie » consisterait à pratiquer cet exercice de double lecture qui entérine, toujours et à nouveau, l'échec de la philosophie, engluée dans la contradiction.

La visée apologétique donne son relief à cet exercice dont la conférence dite à Port-Royal apportera la confirmation. L'apologiste se sert de la philosophie pour tenir une promesse dont elle se croyait seule garante. Comment les philosophes peuvent-ils prétendre fournir vérité et consolation aux hommes alors qu'ils ignorent leur véritable bien comme leurs véritables maux ? Pascal insiste sur la vanité de la promesse philosophique à la fois comme témoignage de présomption et de vacuité. La philosophie ne présente pas une vertu consolatrice, ce qui constitue aux yeux de Pascal un trait rédhibitoire. Mais il faut savoir bien en user pour qu'elle soit utile à la thérapeutique que constitue la vraie religion, thérapeutique dont l'homme a besoin. Un tel diagnostic peut-il tenir lieu de philosophie, si une telle dénomination peut encore être appliquée à la pensée de Pascal ? Bien plus, l'entente proprement pascalienne du philosophe s'épuise-t-elle dans cette détermination toute négative ?

2 - « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. »

Comme nous l'avons déjà souligné, le fragment 170 intitulé *Soumission*, rentrant sous la rubrique XIII *Soumission et usage de la raison*, nous paraît particulièrement important. « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. » B. Sève rappelle que cette proposition du fragment 170 remplace une formule raturée par Pascal : « Il faut avoir ces trois qualités, pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis. » Dans le cadre de son article, il ne mène pas de véritable confrontation entre les deux versions bien qu'il commente la formule retenue. Or, il n'est pas sans intérêt, pour comprendre le point de vue du locuteur et savoir si une détermination positive du philosophe est présente dans le *corpus* pascalien, de chercher ce qui peut justifier cet abandon de la formule initiale.

Les deux fragments ont en commun d'être écrits au présent : il n'est pas ici le temps de la description mais celui de la prescription ou de l'injonction énonçant sans équivoque ce qui doit être « possédé » ou « accompli ». Un point de vue normatif est adopté mais rien, dans la première formule, ne perçoit sur ce qui habilite un tel énoncé. Pourquoi faudrait-il avoir ces trois qualités ? Pourquoi pas une

---

<sup>522</sup> L.4.

quatrième ? Pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ? La seconde version lève de telles incertitudes en livrant ce qui préside et justifie cette triade :

Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison.

Sous cet angle, le gain de sens est net. Elle livre ce qui unifie cette triade et pense les conditions d'articulation entre les trois principes alors que la première version les juxtaposait. Qu'est-ce qu'« entendre la force de la raison » ? Ce fragment livre, selon nous, une formulation de l'entente pascalienne de ce qu'est « vraiment philosopher ». Philosopher consiste de manière relativement admise à céder à « la force de la raison », autrement dit au moins, à se laisser conduire par elle voire à tout établir à son niveau. Mais « vraiment philosopher » consiste, selon Pascal, à savoir « ce qui fait la force de la raison » et à penser en conséquence. Entendre la force de la raison ne revient pas plus à lui accorder une confiance aveugle qu'à la soumettre sans réserve ou lui refuser toute prétention dans la recherche de la vérité. Ainsi, il importe que la raison se soumette pour autant qu'elle juge qu'elle le doit. Les conditions de résolution des contradictions de la raison passent la matrice rationnelle dogmatisme/scepticisme et lui sont incommensurables, mais ceci ne signifie pas que la raison doit être démise ou contrainte à se soumettre au christianisme, sans juger qu'elle le doit :

Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre<sup>523</sup>.

La triade pyrrhonien, géomètre, chrétien pourrait être comprise en mode dynamique. Tel un processus orienté et finalisé dont le point de départ serait le doute et le terme la foi chrétienne, elle reconstituerait les trois moments rythmant l'histoire d'un esprit, dans la lignée d'un Descartes promettant à Balzac une « histoire de son esprit ». L'ordre serait celui de la découverte ou un ordre des raisons reconstituées *a posteriori*. Une telle interprétation proposerait une approche dialectisée des deux philosophies dominantes qui s'achèverait dans une sortie hors de la philosophie puisqu'elle céderait le terrain à la religion chrétienne ; une autre instance lui succéderait et se substituerait à elle. La théorie des contrariétés recevrait ainsi une interprétation dialectique dans la pensée pascalienne.

Or, dans les deux versions, la dimension temporelle est gommée puisque les trois positions considérées (pyrrhonien/doute, géomètre/assurance, chrétien/soumission) sont à adopter *conjointement* et non pas *successivement*. Par suite, aucune ne présente un caractère transitoire donc provisoire, elles ne sont pas appelées à se substituer l'une à l'autre dans le cadre d'un processus orienté et finalisé. Leur conservation et leur permanence sont affirmées sans ambiguïté. L'interprétation dialectique évince, au bout du compte, le scepticisme au profit du christianisme alors qu'un statut lui est réservé dans ce fragment 170. Ceci présuppose qu'il est possible d'être à *la fois* pyrrhonien, géomètre et chrétien, qu'il est possible de douter, assurer et se soumettre en même temps. Or, dans quelle mesure la pratique du doute peut-elle se conjuguer avec l'assurance et la

---

<sup>523</sup> L. 174.

soumission<sup>524</sup>? Ne sont-elles pas exclusives l'une de l'autre ? Comment pourraient-elles être combinées ou adoptées *dans le même temps et sous le même rapport* par le même sujet ?

La seconde formule lève l'équivocité sur le paramètre temporel puisqu'elle précise *comment* on peut être à la fois pyrrhonien, géomètre et chrétien. Il ne s'agit pas d'adopter des positions différentes selon les temps et de les faire varier en fonction de ce paramètre, mais de s'inscrire dans des lieux ou des rapports différents entretenus avec ces lieux. Si tel n'était pas le cas, il ne serait pas possible d'être *en même temps* pyrrhonien, géomètre et chrétien. C'est ce qu'admet Pascal puisqu'il soutient que c'est à cette seule condition que l'on entend précisément « la force de la raison ». B. Sève commente ainsi : « On peut, on doit être à la fois, mais pas sous les mêmes rapports, ni au même lieu, pyrrhonien, géomètre et chrétien. <sup>525</sup> ». Dans ce fragment, Pascal ne narre pas, en la reconstituant, l'histoire de son esprit pas plus qu'il ne reconstruit l'histoire de tout esprit. Le temps n'est pas facteur d'écart et de différence, y compris pour la vie de l'esprit. L'altérité et la différence ne sont pas dépendantes d'un processus de substitution ou d'un dépassement de type dialectique.

A première vue, aucune hiérarchisation n'est établie entre les trois positions : elles ne sont pas classées et subordonnées l'une à l'autre si bien qu'aucun critère gnoséologique ou même moral ne saurait être avancé pour justifier l'ordre dans lequel elles sont énoncées et disposées. Avons-nous affaire à une simple énumération puisque tout ne peut être dit en même temps ou bien une axiologie perçoit-elle, malgré tout, derrière cette linéarité ? Dans la première version, l'accent est mis sur les trois positions présentées comme « des qualités » dont il faut disposer. Il est décisif de les « avoir » toutes et de les mettre en œuvre conjointement, sans en sacrifier ou en privilégier aucune.

En revanche, dans la seconde version, les qualités passent au second plan et se présentent plutôt comme des dispositions ou des attitudes qui sont subordonnées donc relatives à « un savoir » du lieu où il convient de les exercer. « Il faut *savoir* douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. » La répétition d'un adverbe de lieu « où » et non pas d'un adverbe de temps « quand » confirme que ces trois positions « [...] se situent non dans le temps, mais dans l'espace, dans un espace existentiel autant qu'argumentatif. <sup>526</sup> ». Ce qui prime n'est pas de saisir le moment opportun pour les déployer mais de savoir les exercer *dans leur ordre propre*. Ainsi, il ne suffit pas de les posséder car rien n'assure celui qui en est dépositaire qu'il entendra « la force de la raison ».

Cette triade pourrait faire signe vers une certaine disposition des matières : des ordres de réalités hétérogènes requérant des dispositions appropriées. La théorie des trois ordres serait à convoquer et nous aurions à comprendre dans quelle mesure l'inversion ou la permutation, le glissement ou la confusion des ordres seraient porteurs d'injustice. Ce qui expliquerait une conservation du scepticisme avec une fixation de son champ de compétence, écueil dans lequel tombait l'approche dialectisée de la triade. Pascal repousse, en effet, le dogmatisme en écartant ceux qui assurent « tout comme démonstration », il se démarque de la pratique sceptique « doutant de tout » et dénonce la dévotion trop

---

<sup>524</sup> Douter : ne rien assurer, pas plus A que non A, en rien se soumettre ; assurer : ne plus douter et ne pas se soumettre ; se soumettre : ne plus douter et ne pas assurer. Trois versions de l'incompatibilité si le principe de contradiction est suivi.

<sup>525</sup> B. Sève, *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, p.116.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 116.

zélée « en se soumettant en tout ». Trois variantes de l'excès ou d'un pseudo point fixe engageant une entente de la justice et, *a contrario*, de la tyrannie. Le « désir de dominer universel et hors de son ordre » guette celui-là même qui témoigne des trois qualités répertoriées. S'il importe d'appropriier la disposition au lieu, Pascal admet-il pour autant la juxtaposition de vérités hétérogènes auxquelles répondent des dispositions hétérogènes ? Qu'est-ce qui permettra de s'y inscrire, si ce n'est ce point haut en vertu duquel on doute où il faut, assure où il faut, se soumet où il faut ?

Or le doute, rattaché au pyrrhonisme, et l'assurance, au dogmatisme, ces deux doctrines philosophiques étant elles-mêmes renvoyées dos à dos dans l'*Entretien*, au profit d'une instance théologique, ne seraient-elles pas réhabilitées car tenues pour compatibles ou conciliables dans ce fragment des *Pensées* ? Un revirement complet dans la pensée pascalienne serait alors à souligner. Rien ne permet de le soutenir puisque les deux doctrines humaines sont prises dans une guerre ouverte dont toute l'histoire de la philosophie porte la trace par l'immobilisme et la stagnation dont elle est l'objet, comme le confirme le fragment 135.

Par conséquent, nous avançons l'hypothèse que cette compatibilité entre la doctrine du doute et celle de l'assurance ne peut être comprise, dans le contexte des *Pensées*, que si on admet que Pascal se délivre du dualisme philosophique dont il est le promoteur par sa pensée de la justice. Maintenu dans son approche de l'histoire de la philosophie constituée, il s'en écarte par sa pensée de la justice comme « entente de la force de la raison ». Il érode ainsi son approche binaire du philosopher dans laquelle il a préalablement capté toute la philosophie constituée.

La question revient toujours de savoir quel est ce point de vue par lequel tout tient ensemble, ce point de vue qui relie tous les ordres et les maintient chacun dans leur registre. Quel est ce point indivisible qui fait douter où il faut, se soumettre où il faut et démontrer ce qui convient ? Ce qu'a donné la perspective à la peinture à savoir un point indivisible qui soit le véritable lieu, qu'est-ce qui le procurera à la morale et à la recherche de la vérité ? « La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera ?<sup>527</sup> » Ce point serait celui à partir duquel s'ordonnent ses approches contrastées du scepticisme et ce qui préside à une critique de la philosophie dont sa typologie dualiste ne serait, au bout du compte, qu'un aspect. Dans son entente du point fixe, Pascal livre-t-il une entente du philosopher qui fissure sa propre typologie philosophique alors même qu'il cherche à relever le défi sceptique moderne ?

### 3-Vers une critique philosophique de la typologie dualiste ?

Cette typologie dualiste est à ce point binaire qu'elle exclut toute philosophie qui chercherait à assumer le travail de la contradiction ou qui jouerait le jeu du scepticisme, sans être pour autant reconductible sous sa bannière. Ainsi, une philosophie qui intègre un usage du scepticisme, lui reconnaît une fonction ou le tient pour inhérent au développement de l'esprit ne pourrait entrer dans cette distribution pascalienne. Ce n'est, par exemple, qu'au prix d'une sévère réduction

---

<sup>527</sup> L.21.

que la pensée de Montaigne a été retenue pour exemplifier le pyrrhonisme. Dans l'introduction de son ouvrage *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, B. Sève refuse de reconduire sans plus d'examen l'énoncé selon lequel la philosophie de Montaigne serait le scepticisme, tant il s'apparente selon lui à un présupposé discutable. Or, la reconstruction pascalienne est tenue pour exemplaire en ce domaine :

Le strict parallélisme qu'établit Pascal entre Epictète et Montaigne dans *L'Entretien avec M. de Sacy* exprime bien cette essentialisation sceptique de Montaigne : Epictète est « le dogmatique », Montaigne est « le sceptique<sup>528</sup> ».

Nous ajouterions volontiers que la lecture dualiste pascalienne a contribué à fortifier cette approche de Montaigne sceptique si ce n'est à la produire. Avec Pascal et après lui, la pensée de Montaigne est le plus souvent convoquée quand il s'agit de fournir une forme pure et non hybride ou mitigée de scepticisme. Qui plus est, elle infiltre la tradition du commentaire des *Essais*. « Cette lecture est soit explicitement soutenue, comme chez Marcel Conche, soit sous-entendue, comme une donnée qui va de soi et que l'on ne se sent plus tenu d'interroger.<sup>529</sup> ». Le travail de B. Sève est précieux de ce point de vue car son projet ne se donne pas pour fin la réfutation du pyrrhonisme de Montaigne, mais sa discussion en ce qu'il propose une « [...] libération de la pensée de Montaigne qui déborde en amont et en aval le scepticisme ».

Le sens à donner à ce départage et les limites de cette formule même sont bien dégagés dans la conclusion de son ouvrage. Cette pensée pense toujours sur fond de scepticisme ; le pyrrhonisme est la toile de fond de la pensée montaignienne sans en être pour autant la forme<sup>530</sup>. Le scepticisme est maintenu en permanence mais l'incapacité d'assurer sa créance de manière définitive n'équivaut pas à la suspension de la pensée, caractéristique du scepticisme ancien. En faisant comme si tel était le cas, Pascal occulte ou gomme la singularité de l'indifférence montaignienne et ne se garde pas d'une lecture prévenue contre laquelle se posait par avance Montaigne.

De plus, comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, ni la philosophie cartésienne ni la pensée pascalienne ne sont situables dans cette typologie. Pascal en conviendrait en quelque façon puisqu'il relègue Descartes dans la clandestinité, dans le contexte de *L'Entretien*, et se démarque constamment lui-même des philosophies constituées. Ni pur dogmatique ni pur pyrrhonien, Descartes ne peut être rangé dans un des partis. Mais sa philosophie ne doit pas être pour autant officiellement répertoriée dans les deux partis, ou classée hors de cette typologie, car ce geste reviendrait à admettre soit que sa pensée ne ressortit pas à la philosophie soit que la typologie dualiste n'est pas opératoire. Or, si Pascal tient Descartes pour un philosophe, c'est tout à la fois pour sa métaphysique identifiée à du dogmatisme et pour son usage du scepticisme. Comment pourrait-il le fixer dans sa propre typologie ?

Nous avançons l'hypothèse que Descartes comme Pascal promeuvent une

---

<sup>528</sup> *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p.12.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>530</sup> « Le scepticisme fonctionne chez Montaigne comme un fond, un fond indispensable au déploiement de ce qu'il y a de non sceptique dans sa pensée. » *ibid.*, p. 352. « La difficulté de la localisation du scepticisme chez Montaigne est que la pensée montaignienne, même quand elle pense "au-delà" de lui et sans penser à lui, pense toujours sur fond de scepticisme. Dire que la pensée est en éveil, c'est dire aussi que la pensée peut à tout instant se retourner vers le scepticisme. » *ibid.*, p.359.

double entente du philosophe irréductible au dualisme par la présence et le statut dévolu au scepticisme. En effet, quelles que soient leurs divergences, ils répondent au défi sceptique moderne, dont ils trouvent la formulation dans les *Essais*, en faisant fond sur le scepticisme. Descartes s'inscrit dans une discussion constante avec Montaigne. La question avec laquelle il est continuellement aux prises est bien : à quoi peut-on accorder sa créance et sa confiance ? A quel niveau la situer ? Pour Pascal, cette question se déploie dans une recherche du point fixe ou du véritable lieu. Ni l'un ni l'autre ne minimisent la force de l'argumentaire sceptique et ne méconnaissent les dangers dont il est porteur<sup>531</sup>. Ils le prennent au sérieux et n'hésitent pas à l'instrumentaliser non sans admettre que tel est le seul moyen de le désarmer.

Alors qu'avec Descartes la maximalisation du scepticisme libère les conditions d'une abolition *définitive* des raisons de douter, avec Pascal, un statut permanent lui est reconnu au prix d'une prudente délimitation. Pour Descartes, le caractère théoriquement producteur du pyrrhonisme porte l'assurance de son éviction alors que, pour Pascal, « le pyrrhonisme est le vrai » au sens où une vérité locale du pyrrhonisme est admise. L'un et l'autre répondent donc au défi sceptique moderne en reprenant à leur compte l'argumentaire sceptique, soit pour instruire son autosuppression, soit pour instruire sa délimitation. En cela, ils inscrivent le scepticisme dans le mouvement de la pensée sans pour autant l'essentialiser.

Ainsi, nous ne soutenons pas que Pascal élabore une philosophie critique comme mise en crise du dualisme orthodoxe, mais nous trouvons, dans sa présentation clandestine de la pensée cartésienne<sup>532</sup>, et dans sa propre pensée de la justice, les linéaments d'une critique *philosophique* possible du dualisme dont il a, paradoxalement, assuré la promotion et la diffusion. La position pascalienne n'est à ce titre comparable à nulle autre : ce n'est ni celle d'un métaphysicien ou d'un dogmatique, ni celle d'un sceptique, mais ce n'est pas non plus celle d'un théologien ou d'un simple apologiste de la religion chrétienne. Tout tient à l'interprétation de la relation aménagée entre philosophie et théologie comme en témoignent les discussions encore actuelles.

Pour les uns, Pascal opère l'inscription de la philosophie dans la théologie, pour les autres, comme H. Bouchilloux, il concourt à l'inscription de la théologie dans la philosophie. Selon elle, la position de Pascal est originale en un triple sens : par rapport à Montaigne : « [...] il ne faut pas en rester avec Montaigne à l'autocritique de la raison ne débouchant sur rien. » autrement dit à un pur pyrrhonisme ; par rapport à saint Augustin : « [...] il ne faut pas en rester avec saint Augustin à la justification de la foi par la raison ne débouchant que sur l'intelligence de la foi par la raison. » ; par rapport à Descartes : « [...] il ne faut pas en rester avec Descartes à la constitution d'une philosophie dont le principe entraîne la relégation de la théologie hors de la philosophie. » Son originalité réside en ceci : « [...] il faut, au contraire, contre Descartes, œuvrer à la constitution d'une

---

<sup>531</sup> « Pour Descartes comme pour Pascal, le scepticisme est une arme intellectuelle dangereuse et très efficace, dont le mode d'emploi détermine étroitement le moment où le philosophe ou l'apologiste vont en faire usage. Confondre les libertins et l'orgueil de la raison sans Dieu (Pascal) ou pousser le doute à bout pour buter, enfin, sur l'indubitable (Descartes), c'est user du scepticisme comme d'un instrument d'occasion et qui ne doit servir qu'une fois. Le scepticisme est d'avance maîtrisé dans le statut instrumental qui lui est conféré. » B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, p. 358

<sup>532</sup> Rien n'autorise l'identification du cartésianisme au pyrrhonisme de Montaigne et Pascal moins que quiconque ne le fera alors même qu'il adopte la typologie dualiste.

philosophie dont le principe entraîne l'inscription de la théologie dans la philosophie.<sup>533</sup>» Ce principe est Jésus-Christ et le point haut est celui de la charité.

## Conclusion

Notre incursion dans la pensée pascalienne était censée nous aider à resituer le contexte d'énonciation de la typologie dualiste dont Pascal fut le promoteur et à comprendre ce qui, à ses yeux, en légitimait la formulation. Le lieu d'ancrage de son approche dramatisée de la scène philosophique s'avère difficile à déterminer. Dès *l'Entretien*, sa typologie est indissociable d'une disqualification de la philosophie constituée et donne à penser une situation de blocage dont la pensée est captive. Privilégier une critique en régime d'intériorité, de type sceptique, conduit à faire peu de cas de son usage bien hétérodoxe de l'isosthénie et de son issue ; privilégier une critique en régime d'extériorité, de type théologique, rend délicate l'interprétation du statut reconnu par Pascal au scepticisme, notamment dans les *Pensées*. Au lieu de trancher d'emblée, nous avons délibérément maintenu ces deux axes et nous comprenons maintenant, qu'il n'était, ni opératoire, ni légitime de privilégier l'un au détriment de l'autre.

En effet, Pascal mène une double critique de cette typologie dualiste : théologique et philosophique. Dans *l'Entretien*, la pratique de l'isosthénie pyrrhonienne structure son exposé<sup>534</sup>, mais sa révocation des philosophies constituées prend une tournure ouvertement théologique, puisque la vérité de l'Évangile seule permet d'accorder les contrariétés philosophiques. La solution de ses apories échappe à la philosophie : elle lui est refusée en vertu de la position même du problème dont la théologie est censée apporter la solution. La sortie hors du giron de la philosophie constituée n'est, en réalité, qu'une mise à jour de ce qui a présidé à sa destitution. Par ailleurs, *l'Entretien* développe une entente du philosopher, entente toute négative comme pratique de la double lecture. Dans les *Pensées*, Pascal maintient cette typologie dualiste, mais il entame sa discussion par la clandestinité dans laquelle il relègue la pensée cartésienne et par sa propre pensée de la justice.

L'hommage appuyé rendu à Montaigne repose, en dernier ressort, sur l'assurance donnée, par la foi seule, de la réversibilité entre Dieu et la vérité, permettant ainsi de garantir la volonté de vérité : « [...] puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables ». Pour Pascal, seule la connaissance par la voie du cœur pourra nous ôter ce doute et nous montrer la vanité de l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Le « Dieu d'amour et de consolation » préserve seul du nihilisme moral et gnoséologique et non pas le « Dieu des philosophes et des savants ». Pascal reprochait à Descartes de confondre les ordres : pourquoi chercher à prouver métaphysiquement que Dieu existe et qu'il est véracé ? Pourquoi vouloir établir au niveau de la raison, dans l'ordre de l'esprit, ce qui relève du cœur et de l'ordre de la charité ? C'est de son point de vue un manque criant de sagesse. Tout établir comme démonstration

---

<sup>533</sup> p.107

<sup>534</sup> « [...] le renvoi dos-à-dos des deux philosophies rivales est la conséquence, en même temps que l'indice, de la rigoureuse isosthénie qui gouverne ce texte. » Sève, « Antithèse et isosthénie chez Pascal », p.108.

constitue d'ailleurs une variante de l'injustice ou de la tyrannie. Alors que Descartes dérobe à la théologie ses prérogatives sur la question de Dieu pour les octroyer à la métaphysique, Pascal, lui, retire à la métaphysique toute légitimité pour statuer sur cette question.

Mais de manière minimale, un accord de fond se dessinerait entre Descartes et Pascal pour soutenir qu'il est impossible de relever le défi sceptique moderne, et par voie de conséquence d'échapper au nihilisme, si la question de la vérité est découplée de celle de Dieu. Même si une divergence profonde est perceptible dans l'interprétation de cette solidarité et dans la voie suivie pour y parvenir, ils en conviennent tous deux. Il n'est pas possible et pensable de disjoindre la question de la vérité de celle de Dieu. Tous deux opèrent donc sur fond d'une inséparabilité entre Dieu et le vrai dont ils ne répondent pas. C'est la découverte de ce point aveugle qui justifiera un examen des droits de la raison, dans le cadre du tribunal de la raison kantien, et un examen de la véracité, dans le cadre de la généalogie nietzschéenne.



## Conclusion de la première partie

Notre examen du rapport entre dogmatisme et scepticisme ne cherchait pas à gommer les différences entre des positions philosophiques à ce point divergentes qu'elles ont pu passer pour contradictoires. Il n'était pas non plus question d'atténuer leur tension, dans une alliance précaire, ou de céder à de l'éclectisme. En prenant en considération les typologies philosophiques au sein desquelles elles sont traditionnellement associées, nous cherchions à savoir si leurs tensions épuisaient la vérité de leur rapport ou bien si elles se conjuguèrent avec une forme de connivence. Dans la mesure où dogmatisme et scepticisme interagissent sur la scène métaphysique, notre examen annonçait celui de la métaphysique elle-même.

Au terme de ce premier moment, il apparaît que dogmatisme et scepticisme sont unis par un apparemment plus secret qui, loin d'atténuer ou de détruire leur tension, en fixe au contraire le déploiement. La typologie dualiste s'est imposée à la suite de sa formulation pascalienne comme une interprétation de leur rapport, mais elle le masque plutôt qu'elle ne le révèle, tant ce qui les oppose et les unit fédère l'histoire de la métaphysique. La métaphysique est le terrain d'une tension complice entre dogmatisme et scepticisme c'est-à-dire entre l'assurance selon laquelle l'être est dicible et connaissable et la suspension de cette assurance. Une telle approche appelle un éclaircissement du statut du scepticisme et de ce qui préside à son articulation avec le dogmatisme.

Le scepticisme appartient, à titre d'épreuve, à la dynamique propre du penser et singulièrement du penser philosophique. Au moins comme suspension de toute adhésion à ce qui est immédiatement tenu pour vrai, la pensée comprend une épreuve sceptique. Dans la mesure où la pensée philosophique est toujours et encore prise dans le dilemme suivant : examiner les choses elles-mêmes ou reconduire la tradition philosophique, elle comprend en elle un moment sceptique. Comme en témoignent l'itinéraire du *Sophiste* et celui du *Discours de la méthode*, l'expulsion du scepticisme hors de la philosophie n'est ni possible ni souhaitable. Ces deux itinéraires nous fournissent ainsi les linéaments d'une critique philosophique du schéma dualiste selon lequel toute philosophie serait soit dogmatique soit sceptique.

Le scepticisme constitue au demeurant une voie philosophique à part entière dont l'émergence et la redécouverte à l'époque moderne conforteront l'adoption d'une typologie dualiste, après une longue période d'incubation historique. Elle s'impose comme un lieu commun, suite à sa formulation pascalienne, même si nous avons montré comment Pascal, lui-même, s'en départit par son entente de la justice et la clandestinité dans laquelle il est forcé de reléguer la philosophie cartésienne. Considéré par les dogmatiques comme une impasse, le scepticisme ne procède pas d'un égarement sur la voie du non-être dont Parménide exhortait à se détourner parce qu'elle ne débouchait pas sur la présence en elle-même. Il nous est apparu comme une retombée de celle ouverte par Platon à l'issue du parricide. Alors que dans le *Sophiste* les conditions philosophiques d'un questionnement sceptique se trouvent réunies, dans le *Discours de la méthode* se trouvent orchestrées celles d'une autosuppression du scepticisme théoriquement productrice.

Ce double examen confirme le caractère partiel d'une typologie dualiste où dogmatisme et scepticisme sont enfermés dans une opposition stérile, mais il permet tout autant de mettre en perspective une interprétation nihiliste du

scepticisme. Le dualisme rationnel dogmatisme/scepticisme procède d'un double régime d'oubli, oubli de l'articulation entre être et non-être (comme l'enseigne le *Sophiste*) mais aussi oubli de soi de la pensée au sujet de ce qui la vivifie. D'un triple point de vue, ontologique, anthropologique et logique, dogmatisme et scepticisme sont pris dans une tension mutuelle qui se conjugue avec une forme de connivence. Raison pour laquelle le scepticisme n'est pas un nihilisme, raison pour laquelle le nihilisme ne consiste peut-être pas en une simple négation du dogmatisme, comme nous l'avons nous-mêmes admis jusqu'alors, mais celle de son fonds commun avec le scepticisme.

L'opposition et apparemment entre être et non-être préside ontologiquement à l'articulation du dogmatisme et du scepticisme. Celle-ci en est l'expression du point de vue de la pensée ; lorsqu'elle l'oublie, cette dernière se fige en figures unilatérales. En outre, ce qui préside à cette dynamique de la pensée d'un point de vue anthropologique est une constante de nature affective, l'espoir d'obtenir la tranquillité. Impensé du scepticisme, l'attachement à la tranquillité est ce qui l'oppose et l'apparente au dogmatisme, faisant ressortir combien il n'est pas un nihilisme. Enfin l'*epokhê* tout comme la négation méthodique ne portent pas sur les notions elles-mêmes mais sur la saisie prétendue de l'être et sur le jugement d'existence qui en découle. Sous cet aspect encore, leur opposition se déploie sur un fond notionnel commun.

A ce moment de notre recherche, nous reconnaissons que la mise en équivalence nihilisme=scepticisme peut trouver un point d'ancrage dans la philosophie de Pyrrhon lui-même, à travers sa pratique de l'indifférence. De plus, l'*epokhê*, commune aux Pyrrhoniens et aux Académiciens, entretient l'équivocité en ce domaine et suggère une telle affinité. Toutefois, même si nous laissons ouverte cette question au sujet de Pyrrhon, nous soutenons que le scepticisme grec, dans sa double filiation pyrrhonienne et académicienne, n'est pas identifiable à un nihilisme. Il consiste en une suspension de la triple confiance en l'être, le *logos* et la connaissance, caractéristique du dogmatisme. De plus, comme en témoigne le défi auquel il confronte la modernité, le scepticisme est porteur de vacillement relatif à l'assise de la créance et de la confiance. Or, son appropriation cartésienne ou encore sa localisation pascalienne nous enseignent que son usage peut concourir, précisément, à repousser une issue nihiliste, contrairement à ce qu'affirment ses détracteurs dogmatiques.

Dès lors, en prenant pour cible le scepticisme dans son combat contre le nihilisme, la raison ne prend-elle pas le risque de minorer voire d'oublier une tension de la pensée qui entretient sa dynamique ? Nous aurons à déterminer si et dans quelle mesure la crise sur laquelle s'achève la modernité procède d'un tel oubli. Si le scepticisme ancien et ses usages modernes ne peuvent être interprétés comme autant de précédents nihilistes et si la métaphysique n'est pas réductible à un dogmatisme alors l'approche de l'avènement historique du nihilisme ne s'en trouve-t-elle pas renouvelée ? La tentation est grande de l'interpréter soit comme un ultime assaut de scepticisme, soit comme l'ultime retombée du défi sceptique moderne. Est-ce en prendre la mesure que de penser l'avènement historique du nihilisme en termes sceptiques ?

A ce moment charnière de notre parcours, nous avons à mettre en perspective une interprétation sceptique du nihilisme. Il importera de clarifier si l'avènement du nihilisme consacre la victoire définitive du scepticisme sur le dogmatisme ou bien s'il indique, en creux, l'échec de toutes les tentatives menées en métaphysique pour relever le défi sceptique moderne. Ainsi, le

nihilisme constitue-t-il une variante hyper-sceptique de l'opposition au dogmatisme ou bien se situe-t-il en deçà d'elle, par sa négation de toute tension et articulation entre dogmatisme et scepticisme ? Il ne s'agirait plus simplement d'émettre des réserves quant à la possibilité de dire et de savoir ce qu'est l'être (le parricide) ou de suspendre cette assurance (la voie sceptique), ou même de nier de manière délibérée tous les préjugés (la négation méthodique cartésienne) mais de nier l'être même, la raison et leurs garanties mutuelles. Ne plus se tenir dans l'assurance, non seulement de la raison et du savoir mais de l'être même constitue-t-il une ultime forme de scepticisme ou bien un tel acte en fait-il sortir ? Une telle négation inscrite encore dans une opposition sceptique au dogmatisme ou bien ne suppose-t-elle pas déjà dissoute l'opposition et l'apparement entre dogmatisme et scepticisme ?





# DEUXIEME PARTIE

## CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE

ET

## TRAVERSEE DU NIHILISME

De l'examen du cercle Dieu-raison à la thématique de la mort de Dieu



## Introduction

Tant que la pensée se tient dans l'assurance de l'existence d'un Dieu vérace alors tout semble sauvegardé d'un point de vue spéculatif. Véritable forteresse, le Dieu vérace fut le biais par lequel la métaphysique cartésienne chercha à relever le défi sceptique moderne en évitant qu'il ne débouche sur un nihilisme. D'ordinaire assez peu enclin à des élans de cartésianisme, Nietzsche nous invite à réviser notre jugement sur cet usage du « Dieu vérace » :

C'est faire tort à Descartes que de qualifier de frivole son recours à la véracité de Dieu. En fait, c'est seulement si l'on admet un Dieu moral analogue à nous, que la « vérité » et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. Abstraction faite de ce Dieu, il est permis de se demander si l'illusion ne fait pas partie des conditions même de la vie<sup>535</sup>.

Cet hommage rendu à Descartes par l'un des annonciateurs de la mort de Dieu ne manque pas d'intérêt. La véracité de Dieu peut s'entendre d'un triple point de vue : ontologique, gnoséologique et moral. Mais quelle que soit l'entente privilégiée, la véracité de Dieu consiste en ce qu'il pose toute chose dans l'être, en ce qu'il ne découple pas la création du monde et la création des idées<sup>536</sup>. Elle peut être reliée à sa bonté (comme le fait saint Thomas) à sa justice (comme le fait Leibniz) ou à sa toute puissance (comme le fait Descartes). Toutefois, c'est bien dans le cadre de la métaphysique cartésienne qu'elle devient un attribut décisif pour relever le défi sceptique moderne. Le travail de Descartes est exemplaire : il faut opérer ce détour jusqu'au Dieu vérace pour établir les certitudes au rang de vérités et lever, de manière ultime, toute raison de douter. La question philosophique de Dieu n'est pas strictement celle de son existence mais aussi celle de sa véracité.

Descartes décèle, selon Nietzsche à juste titre, que la recherche humaine de la vérité ne peut être pensée et pratiquée indépendamment de l'affirmation de la véracité divine car elle seule confère au projet de connaissance une raison d'être maintenue et menée jusqu'à son terme. Dieu est, en effet, garant de la réalité de la vérité mais aussi de la légitimité de cette visée en tant qu'il n'introduit pas subrepticement un décalage incompressible entre l'ordre du réel et l'ordre des représentations du sujet de connaissance. Lui seul garantit l'accord final de la pensée et de l'être. A ce titre, Dieu n'a pas simplement une fonction épistémique pour Descartes mais bien un rôle moral dans la mesure où il préserve l'homme du désespoir. Que deviendrait en effet la volonté de vérité si Dieu n'était pas reconnu vérace ? En quoi une telle possibilité marquerait-elle un tournant dans le destin de la métaphysique ?

Si Dieu n'est pas garant de la différence entre vrai et faux, des attributs de l'idée vraie pas plus des conditions de l'assentiment ou bien encore s'il ne soutient pas la volonté de vérité d'un esprit fini mais l'égare continuellement dans cette voie, alors, rien ne nous assure plus que ce nous tenons pour évident l'est effectivement. La question « peut-on encore chercher la vérité ? » bien plus « faut-il encore la rechercher ? » ne peut manquer de se poser. Or, par contamination, comment cette double interrogation pourrait-elle échapper à une version nihiliste du type : « à quoi bon vouloir encore la vérité ? ». Dans une telle configuration, l'accent est mis sur la vanité de cette visée : elle s'impose à la manière d'une prétention de la raison

<sup>535</sup> *La volonté de puissance*, I, §106, p. 47.

<sup>536</sup> Alquié Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme*, chap. XII, p.240. Il est source commune de tout être et de toute pensée qui ne font qu'un en lui.



dénuée d'accréditation car elle a perdu l'instance de validation de ses acquisitions. Mais l'accent peut aussi être mis sur la vanité de la notion de vérité elle-même : vidée de toute signification, si rien ne permet plus de la démarquer de ce qui n'est pas elle, vidée de toute valeur, si la vérité ne vaut pas plus que son contraire, l'erreur, ou que tout autre chose. Mais alors, si la vérité n'avait pas la valeur absolue qui lui est reconnue, plus encore, si elle n'avait pas plus de valeur qu'autre chose ou pas de valeur du tout, alors, par extension, n'est-ce pas la valeur de toute valeur qui serait perdue ? Dans une telle configuration, comment échapper encore au nihilisme ?

Le recours cartésien à la véracité divine n'est pas un artifice sans efficace et de peu de prix. Il est ce qui corrobore la volonté de certitude et garantit en retour les acquisitions de la raison. Descartes n'a de cesse de le répéter : tant que la certitude métaphysique de l'existence d'un Dieu vérace ne sera pas acquise, alors le sujet ne disposera pas d'une science certaine<sup>537</sup>. Faudrait-il en conclure qu'il n'est posé que dans le dessein de sauvegarder la constitution d'un savoir ? A l'instar de Platon, soupçonné dans le *Sophiste* de modeler son ontologie en fonction des *réquisits* de l'*épistémê*, Descartes admettrait dogmatiquement un Dieu vérace pour parachever l'édifice du savoir. Sa position serait commandée par sa volonté de certitude. L'accusation peut être levée si l'ordre suivi dans ses méditations métaphysiques n'est pas oublié<sup>538</sup>. Descartes prend le risque d'entrer dans une négation méthodique sans rien en exempter par principe. Ainsi la proposition « Dieu existe » ne bénéficie d'aucun traitement de faveur. L'originalité du succès cartésien fut d'acquérir la certitude de l'existence de Dieu puis, de légitimer, en retour, les prétentions de la raison à l'issue d'un scepticisme intégral théoriquement producteur : c'est ce qui le démarque *in fine* d'un nihilisme et permet d'y échapper, tant d'un point de vue gnoséologique que moral.

Ainsi, la raison a semble-t-il tout à gagner à défendre la cause de Dieu. En effet, elle relève le défi sceptique moderne puisqu'elle dégage une instance à laquelle il faut accorder sa créance/confiance en matière de jugement. Comme tout doit désormais être établi à son niveau, elle sort réhabilitée de la négation méthodique. Enfin, elle enrayer le risque du nihilisme en assurant son auto-promotion. Pourtant, qu'est-ce qui garantit que ce que la raison dicte a un fondement de vérité, indépendamment de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu, certitude acquise grâce à la raison ? Nous pointons invariablement une mutuelle assistance entre la raison et Dieu dans le raisonnement cartésien si bien qu'il tomberait dans l'écueil du dogmatisme, faute d'interroger l'effectivité de cet attribut divin plutôt que l'autorité dont la raison est créditée.

Or, le *corpus* cartésien n'offre-t-il pas, si ce n'est la première, tout du moins une version de cette discussion de la véracité divine à travers l'hypothèse dite du

---

<sup>537</sup> *Principes de la philosophie*, I, §13. En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose, (p.98-99).

<sup>538</sup> Martial Guérout souligne que l'ordre suivi dans les méditations est bien l'ordre de l'invention, celui de la *ratio cognoscendi*. Il se détermine en fonction des exigences de notre certitude, enchaînement des conditions qui la rendent possible. Il ne saurait être confondu avec l'*ordo essendi*, ordre de la synthèse, qui s'institue entre les résultats de la science « celui selon lequel se disposent en soi les choses quant à leur dépendance réelle. » *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1975, p. 26. Ainsi, ce qui est premier dans l'ordre des choses, selon leur existence réelle, c'est Dieu mais Dieu n'est pas ce qui est connu en premier lieu, dans le cadre de la négation méthodique, bien que sa connaissance seule permette, en retour, de garantir la chaîne de certitudes comme des vérités.

« Dieu trompeur<sup>539</sup> » ? Absent du *Discours de la méthode*, cet examen semble mené tant dans les *Méditations métaphysiques* que dans *Les principes de la philosophie*. Dans la première œuvre, la représentation d'un auteur d'une tromperie universelle se dédouble en opinion d'un « Dieu qui peut tout » et en fiction d'un « mauvais génie », fiction absente de la seconde. Dans la tradition du commentaire, la tendance a consisté à superposer ces deux représentations ou à les confondre, comme s'il était toujours question du même sujet de la tromperie universelle. Sous l'impulsion des travaux de H. Gouhier<sup>540</sup> puis de M. Guérault, la distinction a été mieux établie dans le cadre de ce qu'il est convenu de nommer « un dyptique<sup>541</sup> ». Sans revenir sur la dualité des hypothèses, nous chercherons à restituer leur relation dans toute sa complexité, les difficultés interprétatives étant renforcées par le peu d'éclaircissements fournis par leur auteur.

Evoquée à deux reprises dans le mouvement de la négation méthodique, l'hypothèse d'un « Dieu qui peut tout » intervient *avant* et *après* la découverte de la première certitude. Descartes fait en effet état d'une *vetus opinio* celle selon laquelle « [...] il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis.<sup>542</sup> » Cette opinion est le noyau représentationnel de l'hypothèse dite du « Dieu trompeur ». Cette opinion familière coïncide, à première vue, avec la représentation traditionnelle d'un Dieu créateur tout puissant, infiniment bon, opinion présente dans la religion populaire. Le lecteur pourrait, à bon droit, se demander pourquoi Descartes retient cette opinion alors qu'il a pris la résolution de se défaire de toutes ses anciennes opinions pour mener à bien son projet. Cela pourrait apparaître comme une concession à l'égard de la religion populaire destinée à rassurer son lectorat. Mais pourquoi lui accorder non seulement de l'attention mais un tel crédit au point qu'elle devienne la pièce maîtresse de sa négation méthodique ?

En réalité, comme le remarque D. Kambouchner, le rappel de cette *vetus opinio* inscrit de plain pied dans la théologie et présente, de fait, une portée polémique. La toute puissance divine est affirmée dans le *Credo* mais elle est aussi la thématique dominante d'une querelle entre théologiens et philosophes au cours du XIV<sup>e</sup> siècle. Dieu peut tout faire, y compris nous mentir et ne pas avoir créé un monde, alors que nous en avons la représentation. Ce Dieu qui peut tout est ainsi celui de théologiens radicaux. Ainsi, Suarez évoque mais refuse un Dieu

---

<sup>539</sup> Nous pouvons repérer la présence d'une thématique voisine attribuée par Cicéron aux Académiciens dans les *Premiers Académiques*. Ils retournent l'argument de l'intervention divine contre leurs adversaires : « Car, disent-ils, puisque vous prétendez que certaines représentations sont envoyées par un dieu (comme celles qui apparaissent dans les songes ou bien se manifestent dans les oracles, les auspices et les entrailles des victimes, faits qu'admettent, disent-ils, les Stoïciens avec qui ils discutent), ils demandent comment un dieu qui peut rendre probables des représentations qui sont fausses, ne pourrait pas en faire autant de celles qui approchent beaucoup de la vérité, ou bien, s'il le peut, pourquoi il ne saurait également rendre probables celles qui, tout en étant distinctes de celles-là, en sont très difficilement distinguées, ou enfin, celles entre lesquelles il n'y a aucune distinction. » *Les Stoïciens*, Tome I, p. 209. Dans notre étude de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*, nous avons montré comment cette hypothèse serpente dans la reconstruction du pyrrhonisme de Montaigne. .

<sup>540</sup> *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, « Le mauvais génie et le Bon Dieu », p.113-196.

<sup>541</sup> Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, une discussion s'est, par ailleurs, engagée sur la part d'héritage scolastique de ce dyptique, notamment dans le cadre d'une confrontation avec Suarez, en raison de la connaissance dont Descartes témoigne de la *Disputatio*, IX. Dans l'article qu'il consacre à cette double thématique, E. Faye recense les diverses mises au point auxquelles l'histoire des interprétations des deux arguments du Dieu trompeur et du mauvais génie ont donné lieu. « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/1, Tome 126 - n°1, p.61-72.

<sup>542</sup> *Méditations métaphysiques*, I [9], p.31.

susceptible de proposer quelque chose de faux dont nous ne pourrions refuser l'assentiment<sup>543</sup>. En formulant cette hypothèse, Descartes prend donc le risque de se heurter à la censure des théologiens les plus zélés. Une telle opinion est tout à la fois « impie, paralogistique et improbable », impie car elle vide de son contenu la bonté divine, paralogistique car elle opère un passage à la limite et improbable car elle soutient que le créateur a façonné une créature en vue de sa tromperie. Dès lors, à quel usage la destine-t-elle et jusqu'à quel point la reprend-il à son compte ?

Cette hypothèse joue, à première vue, un rôle analogue à l'hypothèse du rêve dans le *Discours de la méthode*<sup>544</sup>. La première fois, elle contribue à maximaliser les raisons de faire comme si le douteux était faux<sup>545</sup>, la seconde fois, elle force Descartes à prouver rationnellement que Dieu est vérac pour élever les certitudes au rang de vérités<sup>546</sup>. La question du bien fondé d'une telle opinion dans le mouvement de la négation méthodique ne peut manquer de se poser. L'hypothèse du rêve ne suffisait-elle pas pour épuiser puis, lever, toutes les raisons de douter ? Répondre par la négative reviendrait à concéder que la négation méthodique mise en œuvre dans le *Discours de la méthode* est incomplète, grevée en quelque sorte par un doute qui serait susceptible de toujours resurgir. Une sorte de point aveugle que les œuvres postérieures pallieraient. Les acquis du *Discours* précédemment analysés s'en trouveraient alors rétrospectivement fragilisés, accréditant l'interprétation d'un F. Alquié distinguant entre « un doute de savant », celui du *Discours* et un « doute de métaphysicien », celui des *Méditations*. L'introduction de l'opinion du « Dieu trompeur » puis de la fiction du « malin génie » mais aussi la requalification de l'hypothèse du rêve sont-elles de nature à modifier le statut du doute et les acquis de la négation méthodique formulés dès le *Discours* ?

Il convient tout d'abord de relever que l'hypothèse du rêve n'a pas le même usage dans le *Discours* et dans les deux œuvres pré-citées. Dans le *Discours*, elle intervient dans un troisième temps, *in fine* et elle assure la maximalisation des

---

<sup>543</sup> Même si une proximité avec Suarez a été bien établie par E. Faye, il insiste sur l'importance de démarquer l'usage cartésien de l'usage suarézien. Le statut et le contexte ne sont pas superposables.

<sup>544</sup> Mais à la différence de l'hypothèse du rêve avancée dans le *Discours de la méthode*, les doutes suscités et entretenus ne sont pas naturels mais métaphysiques.

« Dans le *Discours*, c'est donc bien plutôt l'argument du rêve qui vient porter le doute à son acmé ; dans les *Méditations* comme dans *Les Principes* - et même, assez discrètement, dans *La recherche de la vérité* - l'argument suprême sera tiré de la représentation que nous avons de "l'auteur de notre origine" et de sa puissance. » Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques* de Descartes, p. 309. Il souligne que les raisons de douter dans les *Méditations métaphysiques* sont immédiatement impressionnantes dans le cadre du dispositif cartésien. Comment des arguments si usés peuvent-ils apparaître si forts ? Descartes majore leur portée en les assortissant d'artifices. Mais si leur portée est amplifiée dans le cadre de ce dispositif, il faut bien admettre qu'ils portent en eux une telle potentialité.

<sup>545</sup> « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. » Première méditation, [9], p.31.

<sup>546</sup> Dans la méditation troisième, Descartes reconnaît que la raison de douter suspendue à l'opinion d'un Dieu trompeur est bien ténue. « Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur ; car, sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. » [5], p.55. Dans *Les principes de la philosophie*, après la découverte d'une première certitude, la pensée s'inspecte elle-même mais elle rencontre toujours l'opinion selon laquelle : « L'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident » de sorte qu'elle ne peut « avoir aucune science certaine jusque à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée. » article 13.

raisons de douter disposant à faire *comme si* toutes les pensées étaient fausses. Rien ne nous assure de la réalité objective de nos idées. Rien ne garantit qu'elles sont vraies même si quelque chose est représenté. Dans les *Méditations métaphysiques* comme dans *Les principes*, elle occupe une position intermédiaire et joue le rôle d'une médiation entre l'expérience récurrente des erreurs dans les jugements établis sur le témoignage des sens et l'opinion d'un Dieu tout puissant. Qu'il n'existe pas de marque certaine de la différence entre le rêve et la veille fournit des raisons de douter *des natures composées* mais non pas *des natures simples* dont relèvent les vérités mathématiques par exemple :

Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude<sup>547</sup>.

L'hypothèse du rêve ne les relègue pas au rang de propositions douteuses ou incertaines. Il en est de même dans *Les principes de la philosophie* : qu'il n'existe aucune marque permettant de savoir, avec certitude, si les pensées qui viennent en songe sont plus fausses que les autres légitime le doute *relatif aux choses sensibles* mais non pas celui relatif aux propositions mathématiques. Dans les deux cas, c'est bien l'hypothèse d'un Dieu tout puissant qui s'appliquera aux vérités acquises par voie démonstrative en disposant à faire comme si tout ce qui est douteux était faux. Le doute va donc s'étendre à ce que l'argument du rêve laissait intact : les choses les plus générales (une terre, un ciel, *etc.*), les choses les plus simples et universelles et les vérités mathématiques. Cette variation de la signification et de l'usage de l'hypothèse du rêve dans le *corpus* invite à la prudence dès qu'elle est confrontée à l'opinion d'un « Dieu trompeur » puis à la fiction d'un malin génie en postulant que ce dyptique parachèverait ce que l'indistinction entre le rêve et la veille laisserait en attente.

Qu'avance Descartes avec une telle opinion et de quoi est-elle porteuse dans le processus de la négation méthodique ? L'argument tiré de la toute puissance divine s'avère producteur d'un doute aussi puissant qu'inattendu, doute à l'issue duquel tout se trouverait frappé d'incertitude. Cette opinion peut se décliner selon trois volets. Premièrement, *si* Dieu est tout puissant alors il peut très bien ne rien avoir créé, alors même qu'il a créé l'homme tel qu'il éprouve le sentiment qu'il existe une totalité de choses : un ciel, une terre, *etc.* Je peux très bien éprouver des sensations et des sentiments à propos des corps extérieurs en fonction desquels se forment des idées des choses corporelles sans qu'aucune chose corporelle n'existe.

Deuxièmement, en vertu de sa toute puissance, il peut faire ou, tout au moins, permettre toutes les erreurs dans lesquelles nous tombons : « [...] il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré [...] »<sup>548</sup> Si tel est le cas alors les vérités mathématiques tombent bien sous le coup du douteux et de l'incertain. Enfin, de manière plus générale encore, *si* Dieu existe en voulant ma propre tromperie, alors comment être assuré de quoi que soit en matière de jugement ? Si Dieu, nonobstant sa bonté, concourt ou permet que je me trompe quelquefois, pourquoi ne le ferait-il pas toujours ? Chaque fois que je pense quelque chose à

---

<sup>547</sup> *Méditations métaphysiques*, I [8], p. 30.

<sup>548</sup> *Méditations métaphysiques*, I [9], p. 31.

propos de quelque chose, rien ne m'assure que je pense juste et que je *peux* le faire si Dieu m'a créé tel que je me trompe toujours dans mes jugements.

Ainsi, cette opinion fournit une raison de douter de la fiabilité, autrement dit de la bonne constitution de nos facultés hypothéquant le projet de connaissance et la recherche de la vérité. Qu'est-ce qui m'assure alors de la réalité non seulement objective mais formelle de mes représentations ? L'hypothèse du rêve s'applique ainsi à la réalité objective des idées alors que l'hypothèse d'un Dieu trompeur s'étend à la réalité formelle des idées. Ainsi, cette opinion ancienne de la toute puissance divine présente une tournure particulièrement inquiétante dès que la bonté de Dieu est désolidarisée de sa puissance. C'est pourquoi la question prééminente ne sera pas tant, pour Descartes, de savoir si Dieu existe que de savoir s'il est effectivement trompeur, question ne prend pas tant un relief théologique qu'épistémologique et métaphysique.

Le récapitulatif des trois raisons de douter présent dans la sixième méditation [13] à [15] mérite d'être rappelé. Descartes expose tout d'abord l'expérience récurrente de l'erreur dans les jugements établis sur le témoignage des sens intérieurs ou extérieurs, expérience en vertu de laquelle se trouve ruinée « [...] toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. » Puis, c'est au tour de la créance en l'existence de quelques objets extérieurs en raison de la confusion toujours possible entre le rêve et la veille. Enfin, « [...] ne connaissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paraissaient les plus véritables.<sup>549</sup> » Il faut *vouloir* faire comme si les facultés de l'esprit étaient nativement viciées par leur créateur pour établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences<sup>550</sup>. Il faut vouloir s'installer dans cette feinte pour servir la volonté de certitude. Il existe une disproportion réelle entre l'incertitude sur l'origine de cette hypothèse et la certitude de ses effets en retour sur le concept de connaissance. Comme le souligne à juste titre D. Kambouchner :

[...] le moindre doute sur l'orientation de l'action divine -fût-il lié à la plus invraisemblable imagination métaphysique- aura sur notre connaissance (selon la puissance prêtée à notre action) l'effet le plus massif et le plus ravageur. C'est précisément pourquoi, comme Descartes ne se lassera jamais d'y insister, de la levée de ce doute dépend la possibilité de la science humaine toute entière, considérée dans son concept le plus authentique<sup>551</sup>.

Descartes marque alors un temps d'arrêt et modère son propos : « Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon ». Intégrant par avance les réticences et protestations de tous ceux qui repoussent, avec la dernière énergie, la perspective d'une incertitude intégrale, quitte à restreindre la toute puissance divine, Descartes opère une concession provisoire : « Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons en leur faveur que tout ce qui est dit d'un Dieu soit une fable.<sup>552</sup> » Un examen de la question de l'existence et de la nature de Dieu n'est pas engagé alors même qu'il semblait requis pour lever cette ultime raison de douter. Dans cette configuration, comment comprendre l'irruption du mauvais génie ? La concession sera-t-elle levée

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, p.116-117.

<sup>550</sup> Dans sa reconstruction du pyrrhonisme de Montaigne, nous avons souligné que Pascal glisse l'hypothèse cartésienne pour le maximaliser.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p.317. Secondes réponses, point 3.

<sup>552</sup> *Méditations métaphysiques*, I, [10].

sous couvert de différence avec la fiction d'un mauvais génie ? Cette fiction ne serait-elle qu'une re-formulation de cette opinion, sous une forme moins compromettante, ou bien existe-t-il deux versions d'un sujet de la tromperie universelle dans le texte des *Méditations* ?

Descartes choisit délibérément de cultiver la défiance et non pas la confiance dans ce processus de négation méthodique. Il affiche une volonté inébranlable de se défier de tout ce à quoi il a jusqu'alors adhéré, accordé sa créance, n'hésitant pas à se tromper lui-même en « [...] feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires » alors même qu'elles sont douteuses donc probables en un sens :

Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître<sup>553</sup>.

La figure du « mauvais génie » procède de cette culture de la défiance et elle contribue à l'entretenir jusqu'à la découverte d'une première certitude. C'est à partir d'elle qu'elle prend tout son sens dans le mouvement des *Méditations*. Vouloir croire en l'existence d' « [...] un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. » et non pas en l'existence « [...] d'un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité [...] » pour savoir s'il y a quelque chose de certain ou tout du moins savoir que rien n'est certain<sup>554</sup>. Appliquer son esprit à une telle pensée, au point de ne plus faire qu'un avec elle, afin de savoir si quelque chose résiste à cette entreprise de tromperie généralisée. Une telle résolution atteste de l'infini du libre arbitre mais requiert une forme d'attention et d'obstination dont Descartes reconnaît la pénibilité. La volonté de certitude doit ainsi se déployer en volonté de croire en « un mauvais génie » pour trouver la voie d'une possible satisfaction. Cette fiction est une construction destinée à maintenir la tension suscitée par l'inventaire des raisons de douter, à maintenir la pression sur les anciennes opinions, elle n'est pas une nouvelle raison de douter se substituant à celle du « Dieu trompeur »<sup>555</sup>. Cette fiction en prend le relais bien qu'elle ne se situe pas sur le même plan.

Dès lors, Descartes se contente-t-il de poser l'existence d'un pouvoir maléfique par lequel tout critère de vérité serait invalidé et la possibilité de connaître serait retirée au sujet ou bien va-t-il jusqu'à nier l'existence d'un Dieu vérac dans cette première méditation ? En première approche, la représentation du mauvais

---

<sup>553</sup> *Méditations métaphysiques*, I, [11], p.33.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>555</sup> Le clivage est nettement tracé par Henri Gouhier tant du point de vue de leur origine que de leur contenu : « L'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie sont deux pensées complémentaires mais distinctes ; car, pour qu'elles soient complémentaires, il ne faut pas que l'on puisse dire : "Un dieu trompeur ou un malin génie." La première naît d'un scrupule de l'intelligence ; elle est de nature métaphysique et disparaît lorsque la métaphysique démontre sa fausseté. La seconde est un procédé méthodologique, œuvre de la volonté et de l'imagination appliquées à l'invention d'une expérience ; elle disparaît lorsque l'expérience cesse. Le Dieu trompeur représente une existence possible dont je ne sais encore rien ; il est peut-être "le vrai Dieu confusément connu." Le malin génie est une création aussi artificielle qu'artificieuse, n'ayant aucune prétention à l'existence et dont l'essence n'a point de secret pour moi, puisque j'en suis l'auteur. Ni les intentions ni le contenu des deux pensées ne permettent de regarder l'une comme une variante de l'autre. » *Essais sur Descartes*, « Le mauvais génie et le Bon Dieu », p.162-163.

D. Kambouchner reconnaît la pertinence de cette rectification par rapport à une tradition de l'assimilation et relève combien il aurait été inconvenant de supposer un « Dieu méchant ». Toutefois, il s'emploie à restituer le caractère mouvant du paysage brossé dans la première méditation alors que Gouhier procède, selon lui, à un durcissement de leur différence.

génie lui permet de poser un sujet de la tromperie universelle de manière moins polémique et compromettante. Celle-ci s'apparente à un artifice rhétorique destiné à parer aux objections que soulèverait la transgression de l'identité entre l'être, le bien et le vrai en Dieu. Ainsi, une double représentation de la tromperie universelle est bien présente dans le texte cartésien mais elle n'est pas tant l'expression d'une dualité ontologique que d'une double dénomination prudentielle. La charge d'une tromperie universelle ne peut être reportée sans inconvenance à un Dieu tout puissant. En conséquence, le malin génie n'est que « [...] le nom ontologiquement et théologiquement peu compromettant que je donne au sujet de cette puissance ou de cette industrie<sup>556</sup> » susceptible de me tromper. C'est un artifice que le sujet du doute pose et qui est déposé au moment où l'instance par lequel il a été posé s'impose comme indubitable :

Mais il y a je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose<sup>557</sup>.

Toutefois, si une telle dualité n'avait qu'une fonction diplomatique pourquoi, au début de la troisième méditation, l'opinion du « Dieu trompeur » revient-elle au premier plan et éclipse-t-elle définitivement la fiction de mauvais génie ? Par ce geste, Descartes entame la convertibilité des transcendants : il fait *comme si* être souverain et être trompeur, autrement dit vouloir le faux, n'étaient pas contradictoires. Aussi tenue soit-elle, la raison de douter qu'elle produit requiert de traiter la question philosophique de la véracité divine, ce à quoi la fiction du malin génie ne dispose pas :

Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison que parce qu'il me venait en l'esprit que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. [...] Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur ; car, sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose<sup>558</sup>.

L'usage du doute cartésien tout comme l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'ont pas manqué d'entretenir les controverses et de susciter la désapprobation, tant de ceux qui admettent un usage du scepticisme que de ceux qui passent pour des dogmatiques. Parmi les plus connues celle de Huet, Hume ou encore Leibniz. Ainsi pour Huet, l'hypothèse du « Dieu trompeur » est productrice d'une crise incurable alors qu'elle était censée nous en délivrer. Huet reprend l'argument cartésien du Dieu trompeur mais il en tire une toute autre conclusion. Les raisons de douter fournies par cet argument sont si puissantes que seule la foi peut les lever. La raison ne peut le détruire si elle n'emprunte le secours de la foi<sup>559</sup>. Hume oppose,

---

<sup>556</sup> *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, p. 362.

<sup>557</sup> *Méditation seconde*, [4], p. 38.

<sup>558</sup> *Méditation troisième*, [4], [5], p. 55

<sup>559</sup> *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain I*, X, 86-88.

« Mais Huet, qui avait commencé par être cartésien hérite de l'argument du Dieu trompeur, et cet argument nouveau le contraint à dépasser le scepticisme lui-même dans le fidéisme. La force de l'argument cartésien est telle en effet que par lui le scepticisme atteint une puissance

quant à lui, la force de la nature à une telle entreprise : elle nous empêche de tomber dans de telles extravagances. Il dresse une typologie tripartite du scepticisme dans laquelle il range le cartésianisme pour son usage du doute à titre de « préservatif souverain contre l'erreur et la précipitation du jugement ». Il rejoint de manière inattendue le diagnostic du père Bourdin pour qui le doute cartésien serait une issue définitive pour celui qui s'y engagerait car il ne pourrait jamais en être délivré. La seule nuance à apporter tient à ce que cette pratique est, du point de vue de Hume, un projet impossible au sens où la nature nous force irrésistiblement à croire :

Donc le doute cartésien, si une créature humaine pouvait jamais y atteindre (et manifestement c'est impossible), serait entièrement incurable ; aucun raisonnement ne pourrait jamais nous conduire à un état d'assurance et de conviction sur aucun sujet<sup>560</sup>.

La discussion menée par Leibniz mérite d'être retenue : serait-ce en raison de son dogmatisme qu'il repousse un tel argument ? Dans son commentaire des *Principes de la philosophie*, il relève l'extraordinaire de cette machinerie. Il oppose à la résolution cartésienne de douter « une fois en sa vie » pour savoir s'il y a quelque chose de certain, un simple examen des degrés d'assentiment appropriés à la chose considérée. En n'exigeant pas en tous les domaines le même degré d'assurance, il introduit une logique du probable. Descartes aurait dû renouer avec la pratique des anciens géomètres qui se sont appliqués eux « [...] à démontrer les principes des sciences<sup>561</sup> » au lieu de produire une machinerie dispendieuse et génératrice de tensions. De plus, au lieu de révoquer en doute toutes les vérités mathématiques, pour la seule raison que chacun peut faillir et manquer un chaînon du raisonnement, il suffisait de préconiser une contre-épreuve et une variation des vérifications en admettant la « [...] faiblesse de l'esprit humain, effet du manque d'attention et de mémoire<sup>562</sup> ». Incurable, même si Descartes croit parvenir à la guérir avec un doute hyperbolique. Il suffit de prendre acte de la faiblesse de l'esprit pour que surgisse une raison de douter de la vérité des conclusions :

Tout raisonnement, - sans excepter le raisonnement cartésien, - quelles qu'en soient l'exactitude et la solidité, sera toujours exposé à ce doute, à quelque conclusion qu'on s'arrête au sujet d'un génie puissant et trompeur ou de la distinction entre le rêve et la veille<sup>563</sup>.

L'hypothèse du Dieu trompeur est, de ce point de vue, superfétatoire et extravagante. Pourquoi y recourir si ce n'est pour recueillir les applaudissements du vulgaire, produire « un effet théâtral » bien inutile et sans efficace ? Selon Leibniz, la supposition cartésienne est sans effet parce que *sans raison*. Elle ne « [...] saurait émouvoir personne, puisque la nature même de l'évidence s'y oppose et que les expériences et les succès de toute la vie témoignent du contraire.<sup>564</sup> » S'appliquer à penser que nous avons pu être créés pour nous tromper toujours ne produit qu'indifférence et placidité. Une telle pensée contrevient aux principes logiques de contradiction et de raison suffisante. Descartes peut bien la tenir pour

---

métaphysique absolue en même temps qu'intenable. » F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, P.U.F, 2001, p. 93.

<sup>560</sup> *Enquête sur l'entendement humain*, chap. XII, p. 232.

<sup>561</sup> *Opuscules philosophiques choisis, Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes*, Vrin, 1959, 2001, p. 33-35.

<sup>562</sup> *Ibid.*, sur l'article 5, p. 37.

<sup>563</sup> *Ibid.*, sur l'article 5, p. 37.

<sup>564</sup> *Ibid.*, sur l'article 13, p. 43.



opératoire dans le cadre de son dispositif, envisagée pour elle-même, rien ne la justifie.

Leibniz allègue deux réseaux de raisons qui la prive de tout fondement : le premier ressortit à une vérité de raison « la nature de l'évidence s'y oppose » et le second à une vérité de fait : « les expériences et les succès de toute la vie témoignent du contraire ». La notion de Dieu exclut qu'il soit un créateur voulant tromper sa créature ou que sa créature se trompe toujours et nécessairement à cause de lui. Dieu ne peut pas être Dieu et vouloir la tromperie car c'est en contradiction flagrante avec son être : la tromperie est un manque ou une privation or, il enveloppe en lui toutes les perfections et chacune à leur plus haut degré. Une analyse de la notion nous détourne d'emblée d'une telle hypothèse. De plus, adhérer à cette proposition revient à ne plus croire à la validité des principes de la raison. Les principes logiques eux-mêmes seraient faux, ce qui pour Leibniz est impossible. Or, nous ne pouvons pas ne pas y adhérer, même si nous ne les percevons pas toujours avec clarté et distinction. Ils entrent dans nos pensées dont ils font l'âme et la liaison et leurs sont aussi nécessaires que le sont nos muscles et nos os pour marcher. Nous ne pouvons pas penser quelque chose sans tenir que ce qui enveloppe une contradiction est faux et sans admettre qu'il existe une raison suffisante pour que ceci soit ainsi plutôt que le contraire.

Que la véracité de Dieu soit admise ou niée, il n'en reste pas moins vrai que nous sommes capables de saisir la vérité, pour autant que nous nous conformons aux principes de la raison. Même si nous sommes empiriques dans la plupart de nos entreprises de telle sorte que nous nous laissons guider par des ombres de raisonnements, nous ne sommes pas démunis face à ce dont nous n'avons jamais fait l'expérience. Nos calculs relatifs au futur ne sont pas toujours et nécessairement faux. Il suffit de constater qu'il n'existe pas un désaccord constant entre ce qui est prévu et ce qui se produit pour écarter la supposition cartésienne. Et même si notre vie n'était qu'un songe, une raison suffisante à la liaison régulière des apparences est bien présente. La régularité suffit d'un point de vue pratique : « [...] elle suffit pour que Dieu ne soit pas accusé d'être trompeur. » Ainsi, l'hypothèse du Dieu trompeur est un arsenal rhétorique destiné à frapper l'imagination plutôt qu'une proposition rationnellement établie : contradictoire et sans raison suffisante, elle ne peut justifier le doute.

A la décharge de Descartes, il importe de noter qu'il ne l'a jamais présentée autrement que comme tirée d'une opinion, connue « par ouï dire », convenant, à l'issue de la découverte d'une première certitude, que les raisons de douter qu'elle établit sont bien ténues :

Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique<sup>565</sup>.

Cette opinion fournit des raisons métaphysiques de douter dont la volonté s'empare et par lesquelles une maximalisation de la négation méthodique est opérée. Mais Descartes ne soutient jamais qu'elle lui ait été enseignée par la lumière naturelle. Cette opinion attestera, tout au contraire, d'une méconnaissance de la véritable nature de Dieu.

---

<sup>565</sup> *Méditations métaphysiques*, III, [5]. Le vocable « métaphysique » est utilisé à une seule reprise dans cette œuvre comme adjectif et de manière dévaluée.

Qui plus est, ce n'est pas tant cette hypothèse que ses retombées qui retiennent l'attention cartésienne. En effet, elle est à prendre en considération pour ses effets en retour sur la recherche de la vérité et non pas pour sa plausibilité. C'est relativement au risque qu'elle fait peser sur la recherche de la vérité qu'elle est digne d'attention. Tant qu'elle n'est pas complètement écartée, rien ne peut être tenu, de manière assurée, pour vrai. C'est pourquoi il faut, à la lumière de la raison, savoir si Dieu existe et s'il est véracé « [...] car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain de quelque chose. » De ce point de vue, dénoncer son recours au « Dieu trompeur » en le taxant de rhétorique ou de théâtral ne serait pas, aux yeux de Descartes, une objection prenant la mesure de son impact pour la recherche de la vérité.

Il est, en revanche, incontestable que Descartes glisse assez rapidement sur la preuve de la véracité divine, une fois que son existence a été établie à partir de l'idée du parfait en moi. L'idée de Dieu est l'idée d'un être « [...] qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection.<sup>566</sup> » Puis il ajoute, de manière elliptique : « D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.<sup>567</sup> » Un approfondissement intervient dans le cadre de la quatrième méditation et dans les réponses aux objections. Pourquoi Dieu ne peut-il tromper ou plus exactement me tromper ?

Dieu ne peut pas être Dieu *et* trompeur. La lumière naturelle nous instruit de la perfection de Dieu mais tout autant que la tromperie enveloppe une privation ou un défaut. Comme telle, elle ne peut être attribuée à Dieu sous peine de le faire déroger à sa propre perfection :

Car premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu<sup>568</sup>.

Apercevant par une inspection de l'esprit que vouloir tromper témoigne d'un manque ontologique ou ressortit au non-être alors que Dieu est le souverain être, l'hypothèse du Dieu trompeur peut être définitivement considérée comme dénuée de tout ancrage dans la nature des choses :

Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être vers lequel jamais le souverain Être ne se peut porter<sup>569</sup>.

Le traitement cartésien de la tromperie divine opère ainsi sur fond d'une reconduction tacite de la convertibilité des transcendants : *ens*, *verum*, *bonum*. Dieu étant le souverain être, il est aussi nécessairement la souveraine vérité et le souverain bien. En lui, ne peut se rencontrer quelque chose qui tende positivement à la fausseté. De ce point de vue, le Dieu de Descartes relève-t-il du « Dieu des philosophes et des savants » comme le syntagme pascalien semble le

---

<sup>566</sup> *Méditations métaphysiques*, III, [39], p. 79.

<sup>567</sup> *Méditations métaphysiques*, III, [40], p. 79.

<sup>568</sup> *Méditations métaphysiques*, IV, [3], p. 82.

<sup>569</sup> *Réponses aux sixièmes objections*, [608], p. 275.

supposer ? Le Dieu de Descartes n'est pas simplement « un dieu fonctionnel » mais il retrouve le Dieu de l'Écriture à travers cet attribut de la véracité. Pourtant, jamais Descartes n'utilise le consensus et l'autorité des théologiens comme un argument recevable en faveur de la véracité divine. La singularité de l'approche cartésienne de la véracité divine tient en ceci que la lumière naturelle l'enseigne, sur fond d'un scepticisme intégral, et non en vertu d'une pétition de principe ou d'une analyse notionnelle de Dieu.

Ce qui est connu par intuition pour Descartes, par la négation méthodique, sera connu par analyse de la notion de Dieu et conformité aux principes logiques pour Leibniz, ce qui rend inutile tout le dispositif de la négation méthodique et l'hypothèse du Dieu trompeur. Le résultat est au bout du compte le même : Dieu n'est pas trompeur et ne *peut* pas vouloir l'être, mais l'objection et la voie suivie par Leibniz dénote en fait une divergence notable au sujet du critère. Le critère de la véracité divine perd sa valeur pour Leibniz au profit de la vérité divine autrement dit de la vérité de l'être. Il n'en reste pas moins incontestable que la véracité divine légitime les acquisitions de la lumière naturelle tout en en relevant déjà. Nous retrouvons toujours ce cercle cartésien où perce une mutuelle assistance entre raison et véracité divine, même si la double entente de l'ordre, *ordo cognoscendi* et *ordo essendi* ne doit pas être négligée.

Ainsi, cet acte philosophique procédant à un examen de la véracité divine repose sur une feinte. Descartes opère en faisant *comme si* Dieu était trompeur. La volonté de certitude préside à cette mise en scène et c'est encore par un acte du libre arbitre que cette hypothèse, relayée par la fiction du malin génie, permet de maintenir la pression et de maximaliser les raisons de douter. Or, à l'issue de son diagnostic sur le recours cartésien au Dieu trompeur, Leibniz, comme incidemment, formule, pour la première fois et, à notre connaissance, pour la dernière fois, une remarque pour le moins décisive dans notre enquête :

Et si ce doute pouvait jamais s'élever avec raison, il serait à jamais insurmontable, et pour Descartes lui-même et pour tout autre philosophe : il leur ferait toujours obstacle, quelle que fût l'évidence de leurs assertions. Mais laissant de côté cet argument, il faut savoir que même si l'on nie Dieu, on ne le supprime pas<sup>570</sup>.

L'irréel du futur dénote qu'aucun philosophe passé ou présent n'a, selon lui, élevé *avec raison* de doute quant à la véracité divine. Leibniz lui-même admet que l'usage cartésien du Dieu trompeur ne rompt pas avec cette tradition. Il importe donc de démarquer les raisons de douter du Dieu véracé des raisons de douter fournies par l'opinion du Dieu qui peut tout, dans le texte cartésien. Se servir de cette opinion pour maximaliser le doute, ce n'est pas encore douter rationnellement de la véracité divine. Le geste cartésien n'en relève pas.

Or, à mots couverts, Leibniz suggère non seulement qu'une telle éventualité n'enveloppe pas une contradiction mais que, si ce possible devenait effectif alors, la raison ne pourrait plus rien entreprendre pour lever ce doute. Il serait ce sur quoi elle buterait de manière dernière et inexorable. Dans cette formule prospective, est annoncé ce qui se produirait si la raison avait une raison suffisante de soutenir que « être Dieu, c'est être trompeur » et non plus une raison bien ténue, comme c'était le cas pour Descartes. A la manière d'un calcul prédictif dans lequel serait pris en vue ce qui se produirait *si et seulement si* une raison raisonnable de douter de la

---

<sup>570</sup> *Opuscules philosophiques choisis, Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes*, p. 43.

véracité de Dieu s'élevait un jour, Leibniz donne corps à cette perspective. Si ce possible devenait effectif, alors il n'y aura plus de raison suffisante susceptible de contrebalancer, d'annuler ou plus radicalement de supprimer cette raison de douter.

Leibniz donne à penser non pas une histoire de la raison, comme le fera Kant dans la *Critique de la raison pure* mais une sorte de programme ou de programmation dans le développement de la raison, à l'instar de la monade. Il admet cette perspective à titre de perspective de la raison : elle n'est pas plus contraire à la raison que hors de la raison, sans être pour autant nécessaire dans son développement. Mais elle fait signe vers sa propre impossibilité, au moins d'un point de vue spéculatif. Pour Leibniz, elle porte la promesse d'un coup d'arrêt irréversible porté à la pensée philosophique au point qu'elle déboucherait sur une impasse pour la pensée. Il n'est pas de peu d'intérêt de relever que celui qui revendiquera, dans ses *Essais de Théodicée*, la défense de la cause de Dieu, est aussi celui qui décèle la possibilité d'une négation rationnelle de la véracité divine. Pressentir qu'elle serait une voie sans issue, ce n'est pas moins en admettre la possibilité.

Comment et pourquoi la raison peut-elle en venir à douter de la véracité divine au point de la nier ? Une négation rationnelle de la véracité divine suppose que ne soit plus reconduite la mutuelle assistance entre Dieu et la raison à l'œuvre dans le raisonnement cartésien. La reconduire au nom de la sauvegarde de la recherche de la vérité et/ou pour ne pas compromettre la conduite reviendrait à adopter une posture dogmatique et présenterait le risque de perdre ce qui fait la dynamique de la pensée, à savoir l'exhibition de ses propres présupposés et l'attention aux choses elles-mêmes. Une crispation de la raison sur ses prérogatives serait à craindre. Rétrocéder en deçà de ce cercle revient semble-t-il à s'en garder. Toutefois, un tel mouvement suppose un examen des droits de la raison et de Dieu lui-même. Si l'avertissement leibnizien est retenu, à l'instar de celui de Parménide en son temps, un risque inédit serait couru. Trop coûteux pour la pensée, il serait préférable d'abandonner ce projet car il mènerait à la faillite de la métaphysique.

Poser le problème en ces termes reviendrait à admettre que la pensée philosophique peut consentir à son propre blocage dans le dogmatisme. Le précédent platonicien du parricide nous enseigne qu'elle gagne plus qu'elle ne perd en prenant le risque de s'en dégager. Une telle position du problème supposerait, par ailleurs, que la métaphysique est solidement établie, à la manière d'une science constituée. Or, si la métaphysique est bien cette science toujours recherchée mais toujours manquante et si elle est, par ailleurs, le terrain d'une crise sans précédent, cet examen n'est-il pas, tout au contraire, la seule perspective qui s'impose ? Tel est le diagnostic qui conduit à mettre à l'examen le cercle cartésien. Il importe alors de comprendre ce retournement : comment et pourquoi la défense rationnelle de la cause de Dieu menée en métaphysique a pu déboucher sur une mise en examen de son auteur (la raison) et de son sujet (Dieu).

Nous étudierons deux itinéraires philosophiques qui cherchent, selon nous, à se dégager du « cercle cartésien » entre Dieu et la raison : « le tribunal de la raison » dans sa version kantienne et « l'examen de la véracité » tel que Nietzsche le mène dans sa généalogie de la volonté de vérité. L'un comme l'autre concourent, sur leur mode propre, à mettre en crise cette mutuelle assistance entre la raison et Dieu. Le premier se présente comme un examen des droits de la raison là où le second s'emploie à sonder les complexes de forces à l'œuvre dans la volonté de vérité, volonté de vérité dont le tribunal kantien lui-même procède. Engageant une

double entente de la critique de la métaphysique, ils ne sont pas dissociables de la crise dont elle est l'objet et d'un diagnostic partagé quant à son destin. Tous deux prennent acte du *hiatus* entre les prétentions de la raison dans le domaine métaphysique et ses réelles acquisitions. Mais cette convergence n'exclut pas des divergences de fond quant à leurs visées, l'interprétation même de la crise et son issue.

L'examen du cercle cartésien Dieu-raison inscrit de plain pied dans une critique de la métaphysique. Se donner ce lieu philosophique nous permettra, à un premier niveau, de mesurer si la défense rationnelle de la cause de Dieu, opérée dans le cadre de la métaphysique, était une réponse ajustée au défi sceptique moderne. A un deuxième niveau, une telle inscription nous permettra de mieux situer les gestes kantien et nietzschéen au regard de la thématique de la mort de Dieu. En effet, ils ont attisé une polémique dont l'arrière-plan est, dans les deux cas, la promotion contestable du nihilisme. De manière indirecte pour Kant à travers l'accusation d'entretenir un scepticisme masqué de l'athéisme<sup>571</sup>, de manière ouverte pour Nietzsche puisqu'il est accusé d'intensifier le nihilisme au lieu de chercher à l'extirper en sapant la confiance en la valeur de la morale et de la vérité<sup>572</sup>. Destituer la raison de ses prétentions métaphysiques puis déceler dans la culture de la véracité une volonté de néant participe-t-il, en quelque façon, à la mort de Dieu ? Enfin, cette inscription dans une critique de la métaphysique nous permettra de discuter la signification sceptique ou non de la crise avec laquelle la fin de la modernité se trouve scellée, confirmant combien il était nécessaire d'adopter un plan large pour tenter un diagnostic en ces matières.

---

<sup>571</sup> Le geste kantien est pour Jacobi notamment producteur de néant.

<sup>572</sup> Sa généalogie de la véracité est jugée dévastatrice pour l'édifice moral. Accusée de favoriser la diffusion du nihilisme, sa revendication de « premier penseur nihiliste de l'histoire » n'en serait que l'éclatante confirmation.

# Chapitre V

## Le tribunal de la raison



Le syntagme « le tribunal de la raison » présente une équivocité. Il suggère en effet la convocation d'un tribunal *par* la raison, tribunal dans lequel elle est censée tenir le rôle d'un juge. Toutefois, selon la cause débattue, la raison peut devenir partie prenante dans le procès lui-même à des titres divers : de simple témoin cité à comparaître, elle peut représenter les intérêts de la défense ou être accusée. Pour démêler la complexité de cet acte philosophique, il importe donc de comprendre dans quelle affaire la raison intervient et à quel titre elle le fait.

Si la cause jugée est la cause de Dieu, la raison intervient pour statuer sur ce qui a trop facilement été tranché au détriment de Dieu. Dans une théodicée, première version du tribunal de la raison, la raison prend l'initiative de débattre de la justice de Dieu. Bien peu d'éclaircissements sont fournis par Leibniz sur ce néologisme dont il est l'auteur dès 1696. Il peut signifier soit que la raison se juge apte à exposer la justice de Dieu<sup>573</sup>, soit qu'elle se juge apte à plaider la cause de Dieu<sup>574</sup>. Mais, qu'elle soit envisagée dans sa dimension discursive ou comme avocate de Dieu, la raison ne doute pas de l'assistance de Dieu, sous l'autorité duquel elle se place. Elle cherche ainsi à sortir de deux labyrinthes, celui de la liberté et celui du mal : comment concilier la providence divine et la liberté humaine ? Comment concilier la bonté divine et l'existence du mal ?

Dans son essai de 1791, intitulé *Sur l'insuccès de tous les essais philosophique de théodicée*<sup>575</sup>, Kant s'interroge sur le projet même d'une théodicée. Il soutient que la raison œuvre à sa tâche propre, la métaphysique, et s'emploie à en ménager la possibilité. Elle ne défend rien d'autre que sa propre cause à travers celle de Dieu. La raison revendique ainsi ses prérogatives métaphysiques et cherche à protéger l'instance dont elles dépendent. La théodicée est bien, pour Kant, l'expression la plus achevée du dogmatisme en métaphysique car, en dépit de son insuccès constant, la raison persévère dans son projet. Le dogmatisme en métaphysique ne saurait être rabattu sur sa version spontanée, comme nous l'avons à de multiples reprises souligné. Une double entente est présente dans le texte kantien : il désigne 1/ un procédé d'exposition, 2/ la démarche de la raison qui procède sans critique. Le dogmatisme désigne en ce cas cette confiance aveugle de la raison en son propre pouvoir, dans la connaissance par concepts des choses à connaître<sup>576</sup>. C'est pourquoi, il est bien difficile de déceler dans cet essai de théodicée leibnizien un premier ébranlement du cercle cartésien entre Dieu et la raison.

Une deuxième entente de ce syntagme peut être trouvée dans le *corpus* kantien lui-même. La raison convoque la tenue d'un tribunal dont elle sera

---

<sup>573</sup> Dans l'introduction des *Essais de Théodicée*, J. Brunshwig recense les rares éclaircissements apportés par Leibniz : « une Lettre à Burnet du 30 octobre 1710 (" Ces Essais de Théodicée, ou de la justice de Dieu... ")», une autre à Greiffencranz du 2 mai 1715 : "Théodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu", celles encore à Des Bosses du – janvier et du 5 février 1712. » *Essais de Théodicée*, Préface, Paris, G-F, 1969, p.11.

<sup>574</sup> « [...] on espère que la vérité [...] l'emportera toute nue sur tous les ornements de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme il faut ; et on espère d'y réussir d'autant plus que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes qu nous soutenons ici porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de volonté. » *ibidem*, p.39. Le titre exact pour l'abrégé méthodique de l'ouvrage publié simultanément en latin était : « *Causa dei asserta per justitiam ejus* ».

<sup>575</sup> *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1967.

<sup>576</sup> « Du reste, le dogmatisme de la Métaphysique, c'est-à-dire le préjugé d'avancer dans cette science sans une Critique de la raison pure [...] » *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 1<sup>re</sup> édition 1944, 2<sup>e</sup> édition 1986, p.24.



simultanément l'accusée puisque la cause de la raison sera jugée. Selon les préfaces aux deux éditions de la *Critique de la Raison Pure* datant de 1781 et 1787, cette convocation s'opère sur fond d'un constat relatif au destin de la raison. L'ouverture de la préface à la première édition prend une tonalité ouvertement dramatique puisqu'elle fait état du destin tragique de la raison humaine dans un genre de ses connaissances :

La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine<sup>577</sup>.

D'emblée, Kant mentionne un embarras coextensif à la nature de la raison. Il souligne, en effet, l'existence d'une disproportion, et non pas simplement d'un décalage, entre les questions de la raison, dans un genre de ses connaissances, et son pouvoir. Le caractère tragique de son destin ne tient pas simplement à cette incommensurabilité mais au fait qu'elle se présente comme nécessaire, alors même que ses questions sont l'expression de son intérêt supérieur. Si la raison ne peut pas se poser les questions dont elle ne peut assurer le traitement, alors même qu'elles cristallisent son intérêt le plus élevé, comment, à terme, ne pas désespérer de la raison ? Comment la raison pourrait-elle ne pas désespérer d'elle-même ?

Une telle entrée en matière tranche avec l'assurance dont les métaphysiciens ont pu faire preuve et la confiance dont ils ont témoigné envers la raison. Kant reprend, semble-t-il, une thématique traditionnelle du scepticisme, ou du moins attribuée au scepticisme, celle de l'impuissance de la raison humaine. L'extension du pouvoir de la raison est en cause : l'accent peut être mis soit sur la limitation de cette faculté soit sur la nature de ces objets. Mais dans les deux cas, comment accorder sa créance/confiance en la raison ? Bien plus, à quoi bon entreprendre quelque chose en ce domaine si la raison est toujours reconduite à son impuissance ?

De la première à la seconde édition, un infléchissement est perceptible : la dramatisation du destin de la raison passe au second plan, au profit d'une interrogation sur les conditions d'accès à la scientificité. La préface à la seconde édition s'ouvre sur une remarque préliminaire quant à la marche de la raison. A quoi se mesure le fait que la raison suive ou non la voie sûre de la science ? Il suffit pour cela de confronter les buts fixés et le résultat obtenu<sup>578</sup>. Ainsi, les progrès réalisés dans des disciplines telles que la logique, la physique et les mathématiques attestent de leur accès à la scientificité alors que la métaphysique, elle, reste empêtrée dans des querelles intestines qui la condamne à stagner, voire à errer, en revenant perpétuellement sur ses pas :

La métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts (et non pas, comme la Mathématique, en appliquant ses concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison doit être son propre élève, n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre de la science ; [...]<sup>579</sup>

---

<sup>577</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>578</sup> « Si, dans le travail que l'on fait sur des connaissances qui sont du domaine propre de la raison, on suit ou non la voie sûre d'une science, c'est ce qu'on peut juger bientôt d'après le résultat. » *ibid.*, p.15.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p.18.

Au lieu de tenir pour acquise l'impuissance matricielle de la raison dans un genre de connaissance, au risque d'accréditer l'accusation de scepticisme, Kant introduit la thématique de l'insuccès de toutes les tentatives menées en métaphysique, dans la lignée de l'introduction aux *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* :

Alors que toutes les autres sciences progressent sans arrêt, il semble presque ridicule que celle-ci, qui veut être la sagesse même et dont chacun consulte les oracles, piétine constamment sur place, sans avancer d'un pas<sup>580</sup>.

Kant ne se prononce donc ni sur le caractère définitivement inaccessible de sa visée, ni sur sa responsabilité dans cette affaire. La polémique suscitée par la publication de 1781 serait-elle à l'origine de cette rectification, indice d'un changement global d'approche du destin métaphysique de la raison ?

La correspondance permet au moins d'établir que Kant ne cherche pas à étouffer la polémique et à minorer la difficulté de ses recherches. L'une des raisons avancées pour justifier cette seconde édition est, bien au contraire, de lever les malentendus auxquels son œuvre a donné lieu<sup>581</sup>. Ainsi, il intègre l'accusation de scepticisme dont il se défend d'être le promoteur. L'angle d'attaque adopté dès l'ouverture peut être interprété comme un premier éclaircissement, censé enrayer ce soupçon officiel, dans la mesure où se prononcer sur l'impuissance de la raison peut être identifié à du scepticisme<sup>582</sup>. Faut-il pour autant en conclure que Kant adopte une nouvelle approche de la raison ou donne une nouvelle orientation à son œuvre, et ceci dès les *Prolégomènes*, censés fournir un plan et un fil conducteur pour pénétrer dans l'œuvre ? Nous avançons l'hypothèse de lecture qu'il s'attache à mieux dégager la visée salutaire de son tribunal de la raison et ainsi à répondre aussi bien à ceux qui ne voient en lui qu'un destructeur de la métaphysique, dans le

---

<sup>580</sup> *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1968, p. 8.

<sup>581</sup> « Vous me demandez si ma *Métaphysique* paraîtra bientôt. Je ne me risque plus maintenant à en promettre la publication avant deux ans. En attendant, si je demeure en bonne santé, paraîtra ce qui peut la remplacer pendant un certain temps, c'est-à-dire une nouvelle édition très remaniée de ma *Critique*, et cela sous peu (peut-être dans six mois) car mon éditeur, que je soupçonne de s'être hâté de vendre toute l'édition de ce livre, me sollicite de façon pressante. Je prendrai en considération toutes les erreurs d'interprétation ou même les obscurités qui sont parvenues à ma connaissance depuis la mise en circulation de cette œuvre jusqu'à présent. Pour cela, je supprimerai beaucoup de choses et j'en ajouterai d'autres, qui me permettront de mieux me faire comprendre. » Lettre à Johan Berhing du 7 avril 1786 dans *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 269.

« Je travaille en ce moment même, sur les instances de mon éditeur, à une deuxième édition de la *Critique* qui contiendra l'éclaircissement de différents passages, dont la compréhension incorrecte avait provoqué toutes les objections jusqu'alors apparues ; je déplore seulement que la lourde gestion académique, qui m'incombe ce semestre, ne prenne presque tout mon temps. Jusque-là je dois donc laisser passer tous les jugements erronés, parfois même malveillants ; leur force tombera d'elle-même, lorsque disparaîtra le prétexte de leurs fausses interprétations. » *ibidem*, Lettre à Ludwig Heinrich Jakob du 26 mai 1786, p. 276.

<sup>582</sup> La lettre de Johan Berhing datée du 21 septembre 1786 mentionne l'ordre ministériel « [...] qui interdisait pour cet hiver les leçons sur les traités kantien et chargeait en même temps la faculté de philosophie de faire un rapport, dans un délai de trois mois, sur ce qu'il fallait penser des écrits de Kant en général, étaient-ils en particulier une occasion de scepticisme, et minaient-ils ainsi la certitude de la connaissance humaine ? », *ibid.*, p. 286.

sillage de Mendelssohn<sup>583</sup>, qu'à ceux qui cherchent à le rallier à leur cause, à l'image de Jacobi<sup>584</sup>. En présence de ce véritable « champ de ruines » qu'est la métaphysique, il soutient qu'il importe de se demander, *une bonne fois*, si et jusqu'où la raison peut prétendre connaître indépendamment des ressources de l'expérience. Peut-on faire entrer la métaphysique dans la voie sûre de la science ? Telle est la question directrice de la *Critique de la raison pure*.

Nous étudierons cet acte philosophique selon un triple point de vue : sa visée, son arrêt et ses retombées, éventuellement divergentes ou contraires à ses attendus. En première approche, le tribunal de la raison vise l'établissement des droits de la raison, autrement dit son champ d'application légitime d'un point de vue spéculatif. De ce point de vue, son ambition ne peut être jugée foncièrement destructrice. Toutefois, la raison se voit refusée ce à quoi elle a toujours prétendu avoir accès : la connaissance de la chose en soi. Déclarée illégitime en raison de la structure *a priori* de la connaissance, comment un tel arrêt pourrait-il ne pas apparaître comme une restriction dommageable, voire comme une sévère amputation, si son intérêt supérieur s'exprime dans cette saisie ? Dès lors, l'arrêt du tribunal kantien n'est-il pas essentiellement destructeur pour la métaphysique, bien que telle n'ait pas été son intention ?

Au cours de notre étude, nous ne pourrions pas éluder la question de la partialité de son arrêt dans la mesure où la raison intervient à la fois comme juge et partie. Serait-ce une parodie de procès où domine un conflit d'intérêt ? De plus, même si l'affaire jugée concerne, au premier chef, la raison, la cause de Dieu n'est-elle pas encore débattue ? Le verdict présente des retombées pour la question philosophique de l'existence de Dieu, à travers la révocation des preuves dites *a priori*. Qui plus est, il peut tout à fait avoir entamé la créance-confiance en un Dieu moral, envers et contre les garanties kantienne. Ainsi, une restriction rationnelle de l'usage spéculatif de la raison peut-elle s'apparenter à une négation rationnelle de Dieu ? Tel serait le péril de cet examen kantien des droits de la raison.

---

<sup>583</sup> Dans la préface à ses *Morgenstunden* (L'Aurore), Mendelssohn utilise une expression qui aura un certain effet : « Kant qui réduit tout en poussière... ». Dans la lettre à M. Herz du 21 février 1772, les remarques auxquelles se livre Kant sur l'audience d'une œuvre indique qu'il a une ambition créatrice et non pas simplement destructrice. « Il semble qu'on ne trouve aucune audience avec des propositions purement négatives, l'on doit construire à la place de ce qu'on a renversé, ou du moins, quand on fait disparaître la chimère, rendre concevable dogmatiquement le pur examen de l'entendement, et en tracer les limites. » *ibid.*, p. 99.

<sup>584</sup> Kant ne prend pas parti, malgré l'insistance des berlinois, dans ce qu'il est convenu de nommer la Querelle du panthéisme. Or, Jacobi procède à des « opérations de brouillage » au sens où le refus kantien de s'inscrire dans la polémique est interprété comme une approbation. Dans sa lettre du 11 juin 1786, Johann Erich Bieste l'incite à désavouer publiquement son compagnonnage supposé avec Jacobi : « Cet homme violent, qui use de tous les moyens, vous a maintenant, à mon avis, entraîné, vous, très honorable ami, de la façon la plus indiscrete dans sa querelle ; pour la bonne cause et l'apaisement de vos contemporains vous semblez donc désormais d'autant plus contraint de vous expliquer sur ce sujet. » *ibid.*, p. 279.

En octobre 1786, Kant sortira de sa réserve et publiera dans le journal de Biester, la *Berlinische Monatsschrift*, un article intitulé : « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? ». Il dénonce le risque de la « *Schwärmerei* » qui se profile à l'horizon de la pensée de Jacobi et retourne l'accusation d'athéisme contre son instigateur.

Michèle Cohen-Halimi commente ainsi son geste : « Sous une forme plus cryptographique, Kant répond également à l'accusation d'athéisme - pas encore de nihilisme - par laquelle Jacobi entend disqualifier sa *Critique*, puisqu'il renverse implicitement la mise en équivalence jacobienne du rationalisme, du spinozisme et de l'athéisme par la mise en équivalence de l'enthousiasme, de la superstition et de l'athéisme, dont Jacobi se révèle être le grand débiteur. » *L'histoire cachée du nihilisme*, p. 49.

# I - Pourquoi établir un tribunal de la raison pure ?

## 1-Le destin métaphysique de la raison.

L'approche kantienne du destin métaphysique de la raison repose sur une entente téléologique de la métaphysique qui se décline, dans les deux préfaces, selon une triple entente : 1/ comme disposition naturelle, 2/ comme tâche propre de la raison, 3/ comme science toujours manquée<sup>585</sup>. Pouvoir des principes alors que l'entendement est le pouvoir des règles<sup>586</sup>, la raison est la faculté qui achève la connaissance en ce qu'elle recherche, pour un conditionné donné, la totalité des conditions ou l'inconditionné qui en achèvera la série<sup>587</sup>. Elle exige pour un conditionné donné la totalité absolue dans la série des conditions. Simple prescription logique ou principe transcendantal de la raison pure ? Kant souligne que la raison n'a de cesse de sortir des limites d'une expérience possible dans la mesure où elle vise la connaissance de l'inconditionné. Tel est précisément le champ dans lequel se déploient les recherches de la raison pure, sans être couronnées du succès escompté. En toute rigueur, la raison ne produit aucun concept mais elle affranchit les concepts de l'entendement des limites d'une expérience possible. Les idées transcendantales sont ces produits de la raison en lesquels s'exprime une disposition naturelle à la métaphysique :

Les idées de la raison sont des données incontournables que la raison rencontre en elle-même dès lors qu'elle entre en exercice ; les idées sont des êtres de pensée qui dépassent la pensée ; elles sont bien "des créations de la raison" sans être cependant les produits d'une activité délibérée ou arbitraire de la raison ; elles sont bien plutôt ce que la raison ne peut s'empêcher de penser, ne peut pas ne pas penser<sup>588</sup>.

Cette disposition se déploie selon trois orientations majeures :

---

<sup>585</sup> Ce n'est pas l'équivocité de la préposition *méta* qui est décisive pour Kant, bien que cela soit une vieille difficulté. Pour Kant, est métaphysique ce qui se situe « au-delà de la physique », « trans-physique » et non ce qui se situe après la physique.

<sup>586</sup> « Si nous disons de l'entendement qu'il est le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles, il faut dire de la raison qu'elle est la faculté de ramener les règles de l'entendement à l'unité au moyen de principes. » *Critique de la raison pure*, p. 256.

<sup>587</sup> Kant fait état de son embarras pour définir la raison et distingue entre un usage logique et un usage réel. Dans son usage logique, elle est caractérisée comme une faculté de conclure procédant par syllogismes. Dans son usage pur ou réel, elle tient que, si le conditionné est donné alors l'inconditionné doit l'être selon un lien synthétique : « [...] le principe propre de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en achèvera la série. Mais cette maxime logique ne peut être un principe de la *raison pure* qu'à la condition qu'on admette que si le conditionné est donné, soit aussi donné (c'est-à-dire contenue dans l'objet et dans sa liaison) toute la série des conditions subordonnées, série qui, par suite, elle-même, est inconditionnée. » *ibid.*, p. 259.

<sup>588</sup> A. M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, Ousia, 1984, p.14.

Ces inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont *Dieu, la liberté et l'immortalité*, et la science qui, avec tous ces procédés, n'a proprement pour but final que la solution de ces problèmes, se nomme la *Métaphysique*<sup>589</sup>.

Soutenir que la métaphysique existe à titre de disposition naturelle revient ainsi à admettre qu'elle est immanente au développement de la raison. Elle est inscrite en elle par la nature à la manière d'un principe actif de développement et elle répond à un besoin de la raison :

Et pourtant, dans un certain sens, cette *espèce de connaissance* doit être considérée comme donnée et la Métaphysique, quoiqu'elle ne soit pas réelle, en tant que science, l'est cependant en tant disposition naturelle (*metaphysica naturalis*). Car la raison humaine, sans y être portée par la simple vanité de savoir beaucoup, poussée par son propre besoin, poursuit irrésistiblement sa marche jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage expérimental de la raison ni par des principes qui en émanent. C'est ainsi que chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison s'est élevée jusqu'à la spéculation, il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique, et c'est pourquoi aussi il y en aura toujours une<sup>590</sup>.

Si de telles questions se posent en elle et s'imposent à elle en vertu d'un besoin fondamental, comment la raison pourrait-elle être accusée d'un tel état de fait ? « Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras<sup>591</sup>. » Immédiatement disculpée, la raison est, malgré tous ses efforts, dans une impasse. Ainsi, présenter la métaphysique comme une disposition naturelle de la raison conduit à écarter d'emblée l'hypothèse selon laquelle elle pourrait être supprimée. La métaphysique sera toujours présente, au moins à titre de disposition<sup>592</sup>. La cause jugée dans ce tribunal kantien ne peut donc être l'existence de la métaphysique comme disposition naturelle de la raison. De plus, quel que soit son arrêt, il ne pourra décréter sa suppression ou son éviction car ceci reviendrait à extirper le besoin fondamental de la raison dont elle est l'émanation.

Mais alors, qu'est-ce qui justifie la convocation d'un tribunal de la raison ? Quel est le point d'achoppement dans la recherche métaphysique ? Toute la difficulté tient au fait que la raison prétend répondre à de telles interrogations dont les idées sont l'expression, autrement dit elle se pose comme capable d'avancer en se servant de principes qui dépassent le champ d'une expérience possible. Elle prétend en effet connaître les objets auxquels renvoient les trois idées de la raison (l'âme, le monde et Dieu) alors même qu'ils ne s'inscrivent pas dans les limites d'une expérience possible, ces idées étant des concepts auxquels aucune intuition ne saurait correspondre. Dès lors, ce qui préside à la tenue de ce tribunal serait en même temps ce contre quoi il lutte : sa visée serait de guérir la raison de son dogmatisme. Si tel est le cas, qu'est-ce qui le distingue encore d'un scepticisme, dans la mesure où l'espoir de guérir l'humanité du dogmatisme est bien un espoir sceptique, comme nous avons pu l'indiquer ? Kant identifie-t-il la métaphysique au

---

<sup>589</sup> *Critique de la raison pure*, Introduction, p. 35.

« La métaphysique n'a pour objet propre de ses recherches que trois idées : Dieu, liberté et immortalité, de telle manière que le deuxième de ces concepts combiné avec le premier doit aboutir au troisième comme à une conséquence nécessaire. » *Critique de la raison pure*, p. 275.

<sup>590</sup> *Critique de la raison pure*, Introduction, p. 44.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>592</sup> « Que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, voilà à quoi on ne doit pas s'attendre, pas plus qu'à nous voir, pour ne pas toujours respirer un air corrompu, préférer suspendre complètement notre respiration. En tout temps donc il y aura dans le monde, bien plus, chez tout homme, tout particulièrement celui qui pense, une métaphysique que, faute d'un étalon, chacun se taillera à sa guise. » *Prolegomènes*, p.160.

dogmatisme, le projet critique se résume-t-il à sa lutte contre le dogmatisme, dans la lignée du scepticisme ?

## 2- La possibilité de la métaphysique en question.

La métaphysique, telle qu'elle a été systématisée par Wolff, mais aussi la distribution scolaire à laquelle elle a donné lieu, prétend recouvrir l'ensemble du savoir philosophique<sup>593</sup>. Elle témoigne d'une assurance foncière dans le pouvoir de la raison et dans la scientificité de sa démarche<sup>594</sup>. Or, lorsque la raison se sert de principes dépassant les limites de toute expérience, elle cède au dogmatisme et devient la proie de déchirements internes. Chaque fois que la raison a pris en charge de telles interrogations, elle s'est enfermée dans des contradictions internes irrésorbables. Kant ne se contente pas de les passer en revue, à la manière des sceptiques, jusqu'au point de constater une cacophonie philosophique. Il cherche leur condition de possibilité et la trouve dans une division de la raison avec elle-même. Les antinomies de la raison en sont l'expression la plus éclatante.

Ancré dans la nature de la raison, un tel phénomène mérite de retenir l'attention du philosophe selon Kant. La raison produit en effet le matériau qui entretient son dogmatisme et peut lui permettre de s'en extirper. Elle ne trouvera pas en autre chose qu'elle-même ce qui l'incitera à revoir son jugement sur ses supposées acquisitions métaphysiques. Elle n'aura pas à sortir d'elle-même ou à attendre d'une autre instance qu'elle tente d'élucider à quoi tient cette contradiction et si elle est résorbable. Il lui appartient donc d'instruire une enquête pour déterminer si cette division est ou non son résultat. Attentive à ses propres productions, comment la raison pourrait-elle, à terme, ne pas être tirée de son sommeil dogmatique ?

Cette production de la raison pure dans son emploi transcendant en est le phénomène le plus notable, celui qui, de tous, agit avec le plus d'efficacité pour réveiller la philosophie de son sommeil dogmatique et la décider à cette oeuvre laborieuse qu'est la critique de la raison<sup>595</sup>.

Le statut des antinomies dans l'émergence de la philosophie critique permet de préciser son rapport au scepticisme. Quand il reconstitue, si ce n'est « l'histoire de son esprit » à la manière cartésienne, du moins la genèse du projet critique, Kant avance de manière récurrente deux hypothèses : 1/les doutes humiens<sup>596</sup>, 2/les antinomies<sup>597</sup>. Au lieu d'exprimer une tension, elles indiquent, selon nous,

---

<sup>593</sup> *Wolff et la métaphysique*, Pierre-François Moreau et Jean-Marie Lardic (dir.), Archives de Philosophie, Janvier-mars 2002, Tome 65.

<sup>594</sup> Cette division de la métaphysique en Ontologie ou métaphysique générale et métaphysique spéciale (psychologie, cosmologie et théologie) est admise. Sa présence même au cœur de l'université indique que les métaphysiciens, moins que personne, doutent de la réalité de la métaphysique.

<sup>595</sup> *Prolégomènes*, p.120.

<sup>596</sup> « Je l'avoue franchement ; ce fut l'avertissement de *David Hume* qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. » *ibid.*, p.13.

<sup>597</sup> Dans une lettre à Garve du 21 septembre 1798, il reconnaît que les antinomies l'ont tiré de son sommeil dogmatique : « Ce n'est pas l'examen de la nature de Dieu, de l'immortalité etc. qui

combien le scepticisme se révèle décisif dans l'élaboration du projet critique à titre d'épreuve pour la pensée. Cette épreuve n'est pas un résultat : elle inaugure un autre rapport à la raison. Kant reconnaît l'inhérence du scepticisme à titre de moment dans « l'histoire de son esprit » mais il prend soin de préciser qu'il n'est pas ce dans quoi il s'est établi. Le questionnement critique émerge sur fond de scepticisme sans prétendre en être une modalité. A ce titre, il s'inscrit dans la variation que nous menons sur ces gestes philosophiques qui intègrent une dimension sceptique tout en cherchant à sortir d'une situation de blocage dans laquelle la pensée est enfermée.

En effet, alors que cette division de la raison avec elle-même est « [...] une situation qui réjouit le sceptique », elle « [...] doit provoquer la réflexion et l'inquiétude chez le philosophe critique.<sup>598</sup> ». Le sceptique trouve dans la matrice rationnelle ce qui justifie la suspension du jugement : l'impuissance de la raison à résorber ses propres contradictions. Le philosophe critique, quant à lui, ne fait que déceler et mettre en scène le contre-balancement incessant au plus intime de l'unité rationnelle. Il ne cherche pas à corroborer la solution sceptique du problème de la raison pure mais il soutient que le déploiement de la raison, dans l'usage de l'idée cosmologique, s'opère selon la pratique sceptique de l'opposition, pratique inscrite dans la raison pure. Les antinomies réfractent le procédé sceptique au plus intime de l'unité rationnelle.

Enfin, la scène métaphysique est, selon lui, le terrain d'un combat entre deux camps qui s'affrontent, sans jamais instaurer, de manière durable, la paix philosophique<sup>599</sup>. Kant adopte un point de vue philosophique sur la tradition. Ni description de l'histoire empirique des sectes, ni simple typologie des philosophies dominantes, il s'emploie à déchiffrer le sens de l'histoire de la métaphysique à travers la tension entre dogmatiques et sceptiques :

Au début sous le règne des dogmatiques, son pouvoir était despotique. Mais comme sa législation portait encore l'empreinte de l'antique barbarie, cette métaphysique tomba peu à peu, par suite de guerres intestines dans une complète anarchie, et les sceptiques, espèce de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre, rompaient de temps en temps le lien social<sup>600</sup>.

Cette thématique du conflit entre dogmatisme et scepticisme est maintenue dans la préface à la seconde édition :

Quant à l'accord de ses partisans dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble être plutôt une arène tout particulièrement destinée à exercer les forces des lutteurs en des combats de parade et où jamais un champion n'a pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable<sup>601</sup>.

Le scepticisme n'est pas expulsé de la métaphysique, ou rangé à ses marges, mais bien intégré dans cette approche dramatisée de la scène métaphysique.

---

a été mon point de départ, mais l'antinomie de la Raison Pure ; [...] c'est cette antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la Critique de la Raison pure elle-même afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la raison avec elle-même.» *Correspondances*, p.705.

<sup>598</sup> *Prolégomènes*, p.122.

<sup>599</sup> Dans notre étude de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy* de Pascal, nous avons souligné que la typologie pascalienne engage une approche dramatisée de la scène philosophique qui deviendra un lieu. Nous en trouvons ici la formulation.

<sup>600</sup> *Critique de la raison pure*, p.5.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p.18.

Toutefois, cette insertion même indique que l'examen de la division de la raison avec elle-même mené par le scepticisme pensant ne l'a pas guérie du dogmatisme, contrairement à son espoir prééminent. Les tentatives sceptiques ne furent pas couronnées de succès mais réactivèrent inlassablement la polémique. De plus, les sceptiques sont assimilés à une « [...] espèce de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre, [nomades qui] rompaient de temps en temps le lien social.<sup>602</sup> ». Cette occurrence semble véhiculer l'objection de leur dangerosité politique et constitue une présentation sous des traits nihilistes où les sceptiques sont considérés comme essentiellement destructeurs.

Toujours compromise par cette guerre intestine entre les deux sectes, la paix passe-t-elle la métaphysique ? Est-elle un projet impossible en site métaphysique ? La question de la pacification entre les deux partis revient toujours, mais elle n'est à l'évidence ni résolue par la métaphysique ni prise en charge par elle. Tout se passe, au contraire, comme si la raison négligeait ou feignait d'ignorer sa propre incurie en ce domaine :

Dans le moment même où la raison est définie par son aspiration métaphysique, par l'exigence, la tâche de penser le métaphysique, elle est caractérisée par la défaillance vis-à-vis de cette tâche. [...] La tâche de la raison semble bien se manifester tout d'abord dans cette défaillance de la raison vis-à-vis de sa tâche<sup>603</sup>.

Si la métaphysique a toujours subi des accès de crise, au gré des attaques des sceptiques, la crise devient désormais permanente alors même qu'elle se ressaisit comme une science constituée. Ce qui a pour nom « métaphysique » est dans un état de délabrement sans précédent alors que ses prérogatives sont fièrement affichées. La métaphysique se pense comme « reine des sciences », enseignée dans un cadre académique qui devrait lui donner une reconnaissance publique et une respectabilité, mais elle se montre, à qui veut voir ce qu'il y a à voir, la plus problématique qui soit. Kant ne prétend pas faire autre chose que déceler cette paradoxale position de la métaphysique. Au moment où la créance et la confiance de la raison en son propre pouvoir sont à leur paroxysme, son plus haut degré de problématicité a été atteint. Kant ne rend pas problématique la métaphysique, ce qui laisserait supposer qu'elle ne l'était pas dans sa phase pré-critique, mais il soutient qu'elle ne s'est jamais considérée comme telle, aujourd'hui moins que jamais.

Or, ce décalage constant entre la manière dont la métaphysique se pense et ses réelles acquisitions n'a rien de définitif pour Kant :

Aujourd'hui que l'on a (comme on le croit) tenté en vain toutes les voies, règnent le dégoût et l'entier *Indifférentisme*, qui engendrent le chaos et les ténèbres dans les sciences, mais qui sont cependant en même temps la source, ou du moins le prélude, d'une transformation prochaine et d'une renaissance (*Aufklärung*) de ces mêmes sciences, qu'un zèle maladroît a rendues obscures, confuses et inutilisables<sup>604</sup>.

Comme la croyance s'est imposée que tout a été tenté en métaphysique et que rien ne saurait plus être espéré en ce domaine, l'indifférentisme est devenu la tonalité dominante de l'époque. La seule issue serait d'assister au spectacle d'une raison déchirée dès lors qu'elle cherche à satisfaire son besoin prééminent autrement dit de renoncer définitivement à la métaphysique. La vanité de la

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>603</sup> A.M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 21.

<sup>604</sup> *Critique de la raison pure*, p. 6.



métaphysique serait ainsi établie. Or, ce climat même réunit les conditions propices à un examen inédit de la raison. Il est une occasion favorable pour tenter ce qui ne l'a jamais été. L'indifférentisme ambiant ne signe pas la fin de la métaphysique, de toute façon toujours manquée comme science constituée. Non seulement toutes les voies n'ont pas été explorées mais la seule qui s'impose n'a jamais été suivie. Il faut amorcer un examen inédit : la connaissance de soi de la raison. Elle reste la seule option crédible pour prendre la mesure de la crise dont la métaphysique est l'objet<sup>605</sup>. Option dont le scepticisme n'a pas été porteur selon Kant. L'indifférence :

[...] n'est évidemment pas l'effet de la légèreté, mais celui du jugement (*Urtheilskraft*) mûr d'un siècle qui ne veut pas se laisser bercer plus longtemps par une apparence de savoir ; elle est une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or, ce tribunal n'est autre chose que la *Critique de la Raison pure* elle-même<sup>606</sup>.

Ainsi, il n'est pas possible de désolidariser le tribunal de la raison pure de son contexte d'émergence. Ce tribunal ne pouvait-il être convoqué plus tôt ? Peu d'éléments sont fournis par Kant. Il vient à son heure, comme une ultime tentative pour instaurer la paix en métaphysique. Notre hypothèse est que le dogmatisme devait atteindre son complet développement : la raison devait désespérer à un point tel d'atteindre ses fins les plus hautes, pour qu'elle s'octroie, enfin, le droit de s'interroger sur ses prétentions légitimes et son envergure.

Ce geste philosophique recueille ainsi l'esprit d'une époque. Il est le fils de son siècle. « Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette<sup>607</sup>. » Mais il advient sur fond d'une longue tradition de l'occultation avec laquelle il devient urgent de rompre. Que pourrait encore alléguer la raison pour échapper à sa mise en examen ? La raison n'a rien à perdre puisque rien n'a jamais été établi de manière durable en métaphysique. Au contraire, la raison a, semble-t-il, tout à gagner à se connaître pour établir son champ d'extension légitime. Si la métaphysique ne peut pas supporter ce libre et public examen de sa possibilité alors, comment pourrait-elle encore bénéficier de quelque autorité et crédit ?

Alors que jusqu'à maintenant la raison allait de l'avant en sortant des limites d'une expérience possible, sans jamais s'interroger sur la légitimité de cette marche même, désormais, la question se pose de savoir si elle est y autorisée et au nom de quoi elle l'est. Telle est la signification donnée par Kant à sa critique :

Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer *indépendamment de toute expérience*, par conséquent la solution de la question de la possibilité ou

---

<sup>605</sup> Comme le souligne M. Puech, le diagnostic sur la crise de la métaphysique n'est pas inédit mais le remède préconisé l'est : « L'analyse kantienne de la crise de la métaphysique se distingue par la sévérité de son ton, mais elle n'est nullement le premier constat de crise dans la métaphysique allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle, [...] La *Critique de la raison pure* ne se distingue pas, à vrai dire, par ce constat de crise en lui-même, mais par la réponse qu'elle apporte au désarroi de la métaphysique, et qui est la découverte d'une voie nouvelle : "La voie critique demeure seule ouverte." » *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 342.

<sup>606</sup> *Critique de la raison pure*, p. 7.

<sup>607</sup> C'est une remarque de Kant dans une note p. 6.

de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites, tout cela suivant des principes<sup>608</sup>.

C'est bien la possibilité de la métaphysique qui est en question. C'est pourquoi Kant reformule sa question directrice en ces termes dans la préface à la première édition :

Toute la question que je soulève ici est simplement de savoir jusqu'à quel point je puis espérer arriver à quelque chose avec la raison, si me sont enlevés toute matière et tout concours venant de l'expérience<sup>609</sup>.

Un peu plus loin, il ajoute :

[...] la question capitale reste toujours de savoir : Que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la raison, indépendamment de l'expérience ? et non : Comment est possible le *pouvoir de penser* lui-même<sup>610</sup>?

Il ne s'agit pas de décrire comment la raison peut connaître mais bien de poser la question « *quid juris* ? » afin de savoir s'il est possible ou non d'installer la paix en métaphysique. Il faut parvenir à se prononcer soit sur les trois objets des questions de la raison pure, soit sur le pouvoir ou l'impuissance de la raison de rien juger vis-à-vis d'eux :

[...] il faut au contraire qu'il soit possible d'arriver en ce qui la regarde à la certitude ou de la connaissance ou de l'ignorance des objets, c'est-à-dire de se prononcer, ou sur les objets de ses questions, ou sur le pouvoir ou l'impuissance de la raison de rien juger par rapport à elle, et, par suite, ou d'étendre avec confiance notre raison pure, ou de lui poser des bornes déterminées et sûres. Cette dernière question, qui découle de problème général énoncé, pourrait fort justement se formuler ainsi : Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science<sup>611</sup>?

Il n'est donc pas question d'accroître les acquisitions de la raison, si ce n'est à l'égard d'elle-même. La cause jugée est bien la possibilité de la métaphysique comme science. Un auto-examen de la raison, de son pouvoir et de son champ d'application, indépendamment de tout recours à l'expérience, est projeté. L'introduction des *Prolégomènes* a le mérite d'afficher d'emblée cette intention dans son adresse au lecteur. Tous ceux qui s'occupent de métaphysique doivent cesser leurs investigations et se poser, une fois en leur vie, la question de savoir si « [...] une chose telle que la métaphysique est seulement possible. »

Que l'on démontre son propre savoir ou sa propre ignorance, il faut bien, une bonne fois, s'assurer de la nature de cette prétendue science, car on ne peut plus longtemps en rester sur ce pied-là avec elle<sup>612</sup>.

Mais, le traitement de cette affaire passe par un éclaircissement des raisons pour lesquelles la métaphysique n'existe *que* comme disposition naturelle autrement dit pourquoi la raison n'est jamais parvenue à soutenir sa tâche métaphysique et si elle peut seulement y parvenir un jour. C'est en ce sens que le geste kantien s'attaque à la métaphysique telle qu'elle prétend être établie à son

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>612</sup> *Prolégomènes*, p. 8.

époque. Il ne se prononce pas définitivement sur son impossibilité mais il émet des doutes sur sa possibilité, ce qui aux yeux des dogmatiques, est déjà une forme de destitution, comme il le remarque d'ailleurs dans les *Prolégomènes* :

Soulever la question de la possibilité d'une science, c'est supposer que l'on doute de son existence ; et un pareil doute est une offense pour ceux dont tout l'avoir peut-être consiste en ce prétendu trésor ; celui donc qui se risque à le manifester, peut s'attendre à ce qu'on résiste de toute part. Quelques-uns, ayant fièrement conscience de leur possession ancienne, tenue pour légitime en raison de circonstance même, le considéreront avec mépris, leur cahier de métaphysique en main ; d'autres qui ne s'aperçoivent que de ce qui est conforme à ce qu'ils ont déjà vu quelque part, ne le comprendront pas et tout demeurera ainsi quelque temps en l'état, comme s'il ne s'était rien passé qui fasse redouter ou espérer une transformation prochaine<sup>613</sup>.

Le tribunal de la raison kantien est bien un geste sceptique à l'égard du dogmatisme mais il ne cherche pas simplement à guérir la raison du dogmatisme. Le philosophe critique se situe en régime d'extériorité vis-à-vis du scepticisme lui-même. Il se présente comme « un législateur de la raison métaphysique », selon la belle expression de M. Puech, dont la tâche consiste à statuer non sur les faits de la raison mais sur ses droits afin de décider, de manière tranchée, de son champ d'application<sup>614</sup>. La convocation de ce tribunal ne procède pas d'un renoncement à la métaphysique puisque c'est au contraire pour statuer sur sa possibilité qu'il est édifié. Kant maintient ouverte la possibilité d'une métaphysique future délivrée du dogmatisme et de son opposition bloquante au scepticisme. Il ne serait donc pas celui qui cherche à précipiter la fin de la métaphysique, comme il a pu en être soupçonné. Sa convocation d'un tribunal de la raison ne rime pas avec la volonté d'en finir, une bonne fois, avec la métaphysique. Le geste kantien présente ainsi une visée salutaire et non destructrice pour la métaphysique.

### 3-La métaphysique : une science définitivement manquée ?

Science toujours recherchée mais toujours manquée, la métaphysique est la grande affaire de la raison qui se dérobe toujours à sa prise. En première approche, les deux préfaces s'appuient sur un même constat à propos du destin de la raison : la métaphysique existe à titre de disposition naturelle mais non pas comme science constituée. Nous avons souligné un déplacement de la première à la seconde édition, avec l'abandon de la thématique de l'impuissance au profit de celle de l'échec récurrent de la raison. La comparaison entre les deux préfaces menée par E. Weil l'explique par un changement de cible dans son lectorat :

En effet, la première *Préface* a affaire au dogmatisme, la seconde se tourne contre le scepticisme. Si, en 1781, Kant insiste sur l'absence de tout progrès et donc sur la valeur douteuse de la métaphysique, en 1787, il affirme, au contraire, la nécessité d'une telle science et parle d'objets « pour autant qu'ils sont pensés par la seule raison, et cela inévitablement »<sup>615</sup>.

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>614</sup> « L'objection critique porte le débat métaphysique devant un "tribunal de la raison pure", où le philosophe critique siège comme législateur de la raison métaphysique, et non comme métaphysicien. » *Kant et la causalité*, p. 345.

<sup>615</sup> *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1970, p.15.

Selon lui, en 1787, Kant ne se polarise plus sur le dogmatisme mais sur le scepticisme et tente ainsi d'éviter les collusions auxquelles la première édition a donné lieu, en particulier celle de détruire la métaphysique<sup>616</sup>. Avec E. Weil, nous convenons du fait que Kant cherche à se démarquer du scepticisme, de manière nette, dans la seconde préface mais, il se polarise moins sur le scepticisme que sur la dyade dogmatisme / scepticisme. En effet, d'une préface à l'autre, sa lutte contre le dogmatisme n'est pas abandonnée<sup>617</sup>. De plus, dès la préface à la première édition, il récusait l'argument de l'impuissance de la raison comme une excuse susceptible d'entretenir la paresse et il afficha clairement la dimension constructive de son projet :

Mais cette *Critique* devait tout d'abord exposer les sources et les conditions de la possibilité de cette métaphysique et il lui était nécessaire de déblayer et d'aplanir un sol encore entièrement en friches<sup>618</sup>.

Dans la mesure où son œuvre a été reconduite sous la bannière du scepticisme, il s'emploie à contrecarrer une telle assimilation. Mais, c'est moins le scepticisme comme tel que ceux qui s'y opposent qui sont visés. Il cherche autant à se démarquer de Jacobi qu'à répondre à Garve ou à Feder. D'où le peu d'attention accordée à l'hypothèse de l'impuissance dans l'explication de l'insuccès de la métaphysique à entrer dans la voie de la science :

Or, d'où vient qu'on n'a pu trouver encore ici la sûre voie de la science ? Cela serait-il par hasard impossible ? Pourquoi donc la nature a-t-elle mis dans notre raison cette tendance infatigable qui lui fait en rechercher la trace, comme si c'était un de ses intérêts les plus considérables ? Bien plus, combien peu de motifs nous avons de nous fier à notre raison, si, non seulement elle nous abandonne dans un des sujets les plus importants de notre curiosité, mais si encore elle nous amorce par des illusions d'abord, pour nous tromper ensuite ? Peut-être jusqu'ici ne s'est-on que trompé de route : quels indices pouvons-nous utiliser pour espérer qu'en renouvelant nos recherches nous serons plus heureux qu'on ne l'a été avant nous<sup>619</sup>?

L'hypothèse de l'impuissance est évoquée mais elle n'est pas explorée car Kant avance aussitôt que l'insuccès constaté tient à la méthode suivie jusqu'alors. Comme le souligne à juste titre M. Castillo : « La Préface à la deuxième édition de la première *Critique* fait valoir trois critères de scientificité philosophiquement

---

<sup>616</sup> « La préférence pour l'ancien système est si forte que des philosophes de grand talent condamnent la *Critique*, si ce n'est ouvertement, du moins en secret, et cela parce qu'ils redoutent l'effondrement du bâtiment dans lequel ils pensaient jusqu'alors vivre en toute sécurité. Ils cherchent ainsi à convaincre d'autres personnes que ce n'est là que feu de paille, et que tous les assauts doivent *a priori* être regardés comme inefficaces. On effarouche en particulier les jeunes lecteurs par la description du rideau opaque qui doit être tiré devant le sanctuaire de vos pensées, et on empêche par là, plus qu'on ne pourrait le croire, l'indéniable profit qui résulterait de leur diffusion. » Lettre de L.H Jakob du 26 mars 1786, *Correspondance*, p. 267.

<sup>617</sup> La critique est explicitement pensée dans son opposition au dogmatisme métaphysique. « La critique n'est pas opposée à un procédé dogmatique de la raison dans sa connaissance pure en tant que science [...], mais elle est opposée au dogmatisme c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant avec une connaissance pure ( la connaissance philosophique) tirée de concepts d'après des principes tels que ceux dont la raison fait usage depuis longtemps sans se demander comment ni de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme est donc la marche dogmatique que suit la raison sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre. » *Critique de la raison pure*, p. 26.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 18.

déterminants : la progressivité, l'apriorité et la systématisme.<sup>620</sup>» Or, de ce triple point de vue, la métaphysique est prise en défaut. Faut-il la débouter définitivement de cette prétention et la disqualifier ? Le simple fait de convoquer un tribunal de la raison suggère que Kant n'adopte pas ce parti-pris : il ne conclut pas de l'insuccès constant à l'impossibilité d'une telle entreprise.

Le critère du progrès n'est pas à penser en termes quantitatifs et cumulatifs, à la manière des sciences constituées, mais en termes qualitatifs relativement à la réalisation des fins les plus hautes de la raison. Ainsi, la pacification en métaphysique n'est une fin raisonnable que si une critique de la raison est menée. Ne pas l'engager, c'est se condamner à la stagnation ou à la régression :

Le critère de progressivité ne s'impose donc nullement comme un critère pragmatique d'efficacité, mais comme un critère déontologique de scientificité. L'utilité de la philosophie dépasse tout utilitarisme quant il y va de l'intérêt le plus général de l'humanité<sup>621</sup>.

Plus incisif et plus direct dans les *Prolégomènes*, Kant prend à partie tous ceux qui se déclarent métaphysiciens et les somment d'exhiber leurs acquisitions. Ils doivent même être suspendus de leurs fonctions s'ils ne parviennent pas à répondre à la question : « Comment sont possibles des connaissances synthétiques *a priori* ?<sup>622</sup> »

En conséquence, tous les métaphysiciens sont, solennellement et conformément à la loi, suspendus de leurs fonctions jusqu'à ce qu'ils aient résolu de façon satisfaisante cette question : *Comment sont possibles des connaissances synthétiques a priori ?* Car c'est en cette réponse seule que consistent les lettres de créance qu'ils doivent présenter, s'ils ont quelque chose à nous apporter au nom de la raison pure ; à défaut, ils ne peuvent s'attendre qu'à être renvoyés, par des gens raisonnables déjà si souvent trompés, sans autre examen de ce qu'ils proposent<sup>623</sup>.

Kant ne préconise pas un simple aménagement ou un infléchissement dans la méthode suivie mais un renversement, à la manière d'une « révolution copernicienne », dans la formulation du problème de la connaissance. Il n'est pas question d'exporter en métaphysique les procédés utilisés dans les sciences de la nature mais de penser un changement de méthode selon le modèle de l'analogie :

Il convient d'introduire en métaphysique une révolution analogue à la révolution copernicienne dans les sciences de la nature, et ce, afin que la métaphysique adopte des procédures aprioriques<sup>624</sup>.

Tant que l'objet est pensé comme extérieur à la représentation, le problème de la connaissance ne peut être résolu car il faudrait sortir de notre régime de représentation pour comparer ce qu'est l'objet et la représentation que nous en avons, ce qui est impossible. Comme nous ne pouvons pas sortir de nos représentations, tant que nous posons un objet comme extérieur et que nous nous demandons comment nous pouvons le saisir, le problème reste insoluble. Il faut, au contraire s'interroger sur la structure de la connaissance et se demander ce qui peut être appelé objet. Au lieu de partir de la chose en soi et de se demander comment elle peut être connue, la nouvelle méthode part de la structure *a priori* de

---

<sup>620</sup> Kant, Paris, Vrin, 1997, p.11.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>622</sup> *Prolégomènes*, p. 37.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p.17.

la connaissance. La connaissance n'est plus réglée sur l'objet mais l'objet sur la connaissance :

Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (*sich nach den Gegenständen richten*) ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés<sup>625</sup>.

J.Rivelaygue commente ce renversement ainsi :

[...] il faut se demander quelle est la structure de notre connaissance, quel est le fonctionnement de l'entendement et de la sensibilité humaine, et à partir de là se demander ce que la connaissance humaine pourra appeler objet<sup>626</sup>.

Kant dégage ainsi le champ du « transcendantal » : ce terme qualifie une connaissance qui concerne non pas des objets mais nos concepts *a priori* des objets, notre manière de connaître les objets en tant qu'elle est possible *a priori*. Cette révolution copernicienne, tentée en métaphysique, est une réponse au problème critique identifié dès la lettre à M. Herz du 21 février 1772 comme « [...] la clé de tout le mystère, celui de la métaphysique jusqu'ici encore caché à elle-même », mystère dont il donne aussitôt la formulation : « Je me demandai, en effet, sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet. »

Kant passe en revue les solutions préconisées : 1 / Si la représentation ne contient rien d'autre que la manière dont le sujet est affecté par l'objet alors la concordance s'explique par cette relation de causalité. 2/ Si le mode de représentation est actif et créateur à la manière d'un *intellectus archetypus* alors, là encore la relation de causalité permet de fonder la concordance. Kant récuse ces deux propositions :

Mais notre entendement n'est pas, par ses représentations, la cause de l'objet (à l'exception des fins bonnes, en morale) pas plus que l'objet n'est cause des représentations de l'entendement (*in sensu reali*). Les concepts purs de l'entendement ne doivent donc ni être *abstracts* des impressions des sens, ni exprimer la réceptivité des représentations par les sens, mais à la vérité avoir leurs sources dans la nature de l'âme sans pour autant être causés par l'objet ni produire eux-mêmes l'objet.

La question revient toujours de savoir d'où provient cet accord de l'entendement avec les choses elles-mêmes, si les représentations ne sont pas simples effets et si l'entendement ne peut produire, par lui-même, les choses. L'argument de la véracité divine peut être avancé pour rendre raison de cette correspondance. Or, il constitue aux yeux de Kant une solution totalement extravagante :

Pourtant le *deus ex machina* est, dans la détermination de l'origine et de la validité de nos connaissances, ce qu'on peut choisir de plus extravagant, et il comporte, outre le cercle vicieux dans la série logique de nos connaissances, l'inconvénient de favoriser tout caprice, toute pieuse ou creuse chimère.

<sup>625</sup> *Critique de la raison pure*, p.19.

<sup>626</sup> *Leçons de métaphysique allemande*, T. II, Paris, Grasset, 1992, p. 43.

L'argument de la véracité divine installe la pensée métaphysique dans la circularité. La validité de la connaissance humaine repose sur la véracité divine alors que l'existence et la nature de Dieu ne peuvent être connues sans admettre la possibilité d'une connaissance métaphysique<sup>627</sup>. Le traitement kantien du mystère de la métaphysique se présente, pour cette raison, comme une rétrocession en-deçà du cercle cartésien Dieu/raison, comme nous en avançons l'hypothèse. Ainsi se trouve consolidé l'intérêt que nous lui portons.

A travers son rejet de cette troisième hypothèse, Kant ébauche son approche philosophique de la tradition métaphysique, faite d'occultation et d'oubli sur le caractère problématique de sa possibilité<sup>628</sup>. Tant que le problème de la connaissance est formulé à partir de la visée de la chose en soi et que Dieu est posé comme la garantie ultime de cette possibilité, à travers sa véracité, comment la question de la *possibilité* de la connaissance métaphysique pourrait-elle seulement émerger ? En 1772, Kant ne surdétermine pas cet oubli, en le tenant pour constitutif de la métaphysique, mais il note que le recours à la véracité divine est ce qui conduit à éviter la position du problème de la connaissance, dans toute sa radicalité. Si la *Critique de la raison pure* est censée rompre, aux yeux de son auteur, avec une telle approche, alors l'importance que ce geste philosophique présente dans notre parcours trouve ici sa confirmation.

La *Critique de la raison pure* est censée nous livrer non pas une nouvelle métaphysique mais bien « la métaphysique de la métaphysique » selon la formule bien connue de la lettre à Marcus Herz du 11 mai 1781<sup>629</sup>. La critique ne cherche pas à produire une métaphysique de plus mais elle s'emploie à mener à son terme l'examen du droit de la métaphysique au titre de science, ce qui la démarque à la fois du dogmatisme et du scepticisme<sup>630</sup>. « La métaphysique de la métaphysique » annonce bien une critique de la métaphysique comprise comme tension entre dogmatisme et scepticisme. Il reste à savoir si promesse est tenue autrement dit si le criticisme permet ce « troisième pas » de la raison selon la formule de la « Discipline de la raison pure dans usage polémique ». L'examen de l'arrêt du tribunal de la raison puis de ses retombées nous aidera à le déterminer.

---

<sup>627</sup> Cette circularité est commentée ainsi par Rivelaygue : « Car, si, pour résoudre le problème de la connaissance scientifique, on suppose la possibilité de la connaissance métaphysique, on ruine jusqu'à l'existence de la philosophie : pour fonder toute connaissance sur Dieu, il faut d'abord démontrer la possibilité de la connaissance de Dieu. » *ibid.*, p.30.

<sup>628</sup> Selon Rivelaygue : « [...] il voit dans cette histoire de la métaphysique une sorte d'esquive du problème. Elle contourne en effet l'essentiel ; au lieu de s'interroger sur la connaissance, elle pose un Dieu qui permet de ne pas aborder vraiment le problème, en soutenant que, grâce à la volonté de Dieu, ou grâce à la vision des idées en lui, nos concepts représentent les choses telles qu'elles sont. » *ibid.*, p.37.

<sup>629</sup> « Ce genre de recherche restera toujours difficile, car il renferme la métaphysique de la métaphysique. »

<sup>630</sup> « C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en Métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette Critique de la raison pure spéculative. Elle est un traité de la méthode et non un système de la science elle-même. » *Critique de la raison pure*, p. 21.

## II- Examen de la sentence de ce tribunal.

Dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant prend soin de dresser l'inventaire des résultats de la révolution copernicienne tentée en métaphysique mais aussi de dégager, par provision, l'enseignement majeur de la critique. Absente de la préface à la première édition, cette double approche est précieuse dans la mesure où elle permet de comprendre comment Kant interprète l'arrêt du tribunal de la raison. A plusieurs reprises, il souligne que l'enseignement prééminent de la critique est de nous apprendre à distinguer le phénomène et la chose en soi. Quelle est la signification de cette distinction et en quoi est-ce une acquisition décisive au regard de la possibilité de la métaphysique ? De plus, il approfondit le statut de la dialectique, cette manière pour la raison de s'illusionner sur son propre pouvoir. Ce volet présente ouvertement une dimension oppositionnelle : Kant passe en revue et dénonce toutes les sophistications de la raison pure dont la prétendue métaphysique fourmille. Toutefois, il ne se contente pas d'opérer une sévère purge des prétentions de la raison pure, il esquisse une interprétation globale de l'existence d'une telle tendance, au regard de la destination de la raison. Et si cette disposition naturelle à la métaphysique trouvait sa véritable expression dans l'usage pratique de la raison et non dans son usage spéculatif, comme toute l'histoire de la métaphysique tend à nous en persuader ?

### 1- La distinction entre chose en soi et phénomène.

Kant aménage une conception gnoséologique de la distinction phénomène/ chose en soi et non ontologique. Dans le cadre de l'esthétique transcendantale, il n'existe pas une différence de nature, au sein d'une hiérarchie dans l'être, entre la chose en soi et le phénomène. La différence passe par la considération de la structure de la subjectivité. La chose en soi est cette position d'existence irréductible d'un quelque chose, sans le cadrage des formes *a priori* de la sensibilité. Kant souligne en effet que si l'existence de la chose en soi n'est pas admise « [...] on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénomène (ou apparence) existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse (*dass Erscheinung ohne etwar wäre, was da erscheint*)<sup>631</sup> » La chose en soi n'est pas quelque chose d'autre que le phénomène mais, comme ne peut être connu que ce qui se présente *pour* et à un sujet, il est totalement impossible de prétendre atteindre ce que sont les choses en elles-mêmes. Je ne peux pas espérer savoir comment la chose se présenterait, indépendamment des formes *a priori* de la sensibilité car, ce qui est donné, l'est toujours dans le cadre d'une représentation sensible. Je ne sais pas ce qu'est la chose en soi mais je sais qu'elle n'est pas saisissable. La critique enseigne que seul ce qui se donne dans les limites d'une expérience possible peut être connu.

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 23.



Lorsqu'il aborde cette difficulté de la pensée kantienne, J. Rivelaygue suit l'interprétation néo-kantienne initiée par E. Cassirer et reprise par A. Philonenko et la commente ainsi :

A moins de contredire la doctrine, on ne peut pas l'interpréter en termes de causalité : ce n'est pas une chose autre que le phénomène et qui le causerait, c'est en fait la même réalité que le phénomène, mais en tant qu'elle n'apparaît pas aux sens, et n'est pas modifiée par l'espace et le temps. Chose en soi et phénomène signifient donc la même chose, mais sous deux aspects différents : le phénomène est considéré du point de vue de la sensibilité c'est-à-dire comme se manifestant à une sensibilité dotée de certaines formes *a priori* ; la chose en soi en tant que non-phénomène doit être pensée autrement<sup>632</sup>.

Donc, cette distinction s'entend relativement à la subjectivité transcendantale ; elle n'est pas à entendre comme un clivage ontologique. La chose en soi est bien ce qui se donne indépendamment des formes de la sensibilité et qui restera dans l'opacité de son point de vue. Par suite, la critique nous instruit de notre ignorance par rapport aux choses en soi et elle limite aux phénomènes notre connaissance spéculative :

[...] cette faculté n'atteint que des phénomènes et non les choses en soi qui, bien que réelles par elles-mêmes restent inconnues de nous<sup>633</sup>.

Les choses en soi sont inconnaissables pour nous ou par nous mais rien ne permet de conclure que notre régime de représentation permet de donner satisfaction à la raison dans sa quête de l'inconditionné, ni que les choses en soi ne sont rien pour la raison. Que nous ne puissions pas connaître les choses en soi ne veut pas dire que nous sommes autorisés à nier leur existence ou que notre expérience est le seul mode de connaissance. Un tel glissement reviendrait à admettre que les limites de notre raison sont les limites de la possibilité des choses ou que les principes de la possibilité de l'expérience sont « des conditions universelles des choses en soi ». Nous ne pouvons pas donner un concept de ce que sont les choses en soi puisque cette opération bifferait l'enseignement de la critique<sup>634</sup>. Même si nous ne connaissons pas et ne connaissons jamais ce que sont les choses en elles-mêmes, étant donné la structure de la connaissance *a priori*, la relation entre ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons jamais peut être déterminée par concept :

Il est vrai, nous ne pouvons donner en dehors de toute expérience possible un concept déterminé de ce que peuvent être des choses en soi. Toutefois, nous ne sommes pas libres au point de nous abstenir de toute recherche à leur sujet ; car l'expérience ne satisfait jamais pleinement la raison ; elle nous renvoie toujours plus loin la réponse à nos questions et s'il s'agit d'une solution complète, nous laisse toujours déçus comme chacun a pu s'en apercevoir par la dialectique de la raison pure qui tire de là justement son solide fondement subjectif<sup>635</sup>.

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>634</sup> Le changement de méthode préconisée par Kant engage une nouvelle compréhension de l'objectivité et pas simplement de l'objectivité. Selon J. Rivelaygue, Kant aménage ainsi une triple entente de l'objet : 1/ l'objet en soi ou noumène dont nous n'avons pas connaissance et qui est transcendant à la conscience, 2/l'objet perçu, objet de connaissance ou objet scientifique, constitué à partir des représentations liées par des règles universelles et nécessaires, 3/ l'objet transcendantal = X ou objet scientifique en général comme forme (ce n'est pas un objet particulier mais l'ensemble des synthèses sans leur contenu).

<sup>635</sup> *Prolégomènes*, p.138-139.

## 2-La dialectique de la raison pure : logique de l'apparence et institution de la nature

La critique enseigne que la raison est le jouet d'une apparence coextensive à son développement. Elle est d'emblée démarquée de l'apparence empirique et de l'apparence logique avec lesquelles elle ne saurait être confondue<sup>636</sup>. Avant même d'en explorer les modalités, Kant souligne qu'elle ne pourra être définitivement levée quand bien même la Critique transcendantale en aura « montré le néant » :

La cause en est qu'il y a dans notre raison (considérée subjectivement, c'est-à-dire comme une faculté de la connaissance humaine) des règles fondamentales et des maximes relatives à son usage qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité subjective d'une liaison de nos concepts, exigée par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi<sup>637</sup>.

Dans la mesure où les principes de la raison s'imposent à elle comme des principes objectifs, comment ne pourrait-elle pas tomber dans un piège tendu par les apparences ? La tâche de la dialectique transcendantale sera donc de déterminer, une bonne fois, si le principe propre de la raison est ou non doté de validité objective ou bien s'il n'exprime qu'un besoin de la raison et consiste en une simple prescription logique. D'emblée, Kant souligne que cette illusion de la raison sur son propre pouvoir est co-originale et ne saurait être attribuée à une cause externe<sup>638</sup>. La dialectique transcendantale ne peut espérer définitivement la délivrer de cette apparence transcendantale mais elle peut lui éviter toutes les erreurs dans lesquelles elle tombe, sous le jeu de cette apparence. Sans la détruire de manière définitive, elle peut la rendre inoffensive :

La dialectique transcendantale se contentera donc de découvrir l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher qu'elle ne nous trompe ; mais que cette apparence (comme l'apparence logique) se dissipe aussi et cesse d'être une apparence, c'est ce que la dialectique ne pourra jamais obtenir<sup>639</sup>.

Une lutte permanente est donc engagée pour contrecarrer cette tendance dans la mesure où il ne suffit pas que la raison en ait pris connaissance, grâce à la

---

<sup>636</sup> « Notre objet n'est pas ici de traiter de l'apparence empirique (par exemple, des illusions d'optique) que présentent, dans leur usage empirique, des règles d'ailleurs justes de l'entendement et où le jugement est entraîné par l'influence de l'imagination ; nous n'avons affaire, au contraire, qu'à l'*apparence transcendantale* qui influe sur des principes dont l'usage n'est jamais appliqué à l'expérience - auquel cas nous aurions du moins une pierre de touche pour vérifier leur valeur - mais qui nous entraîne nous-mêmes, malgré tous les avertissements de la Critique, tout à fait en dehors de l'usage empirique des catégories et nous abuse avec l'illusion d'une extension de l'entendement pur. » *ibid.*, p. 252.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>638</sup> A.M. Roviello le commente ainsi : « La dialectique est inévitable pour la raison pure parce qu'elle n'est pas provoquée par une cause extérieure ; la raison ne se laisse pas tromper par des illusions extérieures, mais l'illusion a sa source à l'intérieur même de la raison ; elle est co-originale avec la raison pure ; plus encore : c'est en tant que raison pure qu'elle est ce pouvoir de s'illusionner sur soi-même et sur ses objets. » *L'institution kantienne de la liberté*, p. 21-22.

<sup>639</sup> *Critique de la raison pure*, p. 253.

critique, pour ne plus être le jouet des apparences<sup>640</sup>. Le sophisme métaphysique se décline en trois volets et aboutit dans sa conclusion aux trois idées de la raison que sont le sujet absolu, le monde et Dieu. Kant soutient en effet que ces trois idées sont indissociables de trois types de raisonnements selon l'inférence logique : catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Notre étude privilégiera le deuxième type de raisonnement, expression de l'antinomie de la raison pure. En effet, la raison peut trouver dans ce déchirement d'elle-même la matière d'une négation d'elle-même mais aussi celle d'une pacification, si elle l'aborde de manière critique. L'antinomie est l'expression d'une opposition sur le mode du contre-balancement, au cœur même de l'unité rationnelle. Une double menace pèse ainsi sur la raison :

[...] elle court le danger de s'abandonner au désespoir sceptique ou de prendre une suffisance dogmatique et de s'entêter opiniâtrement dans certaines assertions, sans vouloir prêter l'oreille aux raisons du contraire et leur rendre justice. C'est la mort de la saine philosophie, mais toutefois, on peut dire, dans le premier cas, que la raison trouve une belle mort (*Euthanasie*)<sup>641</sup>.

Dans le cadre de sa philosophie transcendantale, Kant ne se résout ni au dogmatisme ni à cette belle mort qu'est, selon lui, le scepticisme. Pourtant, il propose de traiter les questions que la raison pure se pose à elle-même selon « la méthode sceptique ». Comment comprendre une telle indication ? Il ne soutient pas que le scepticisme est *la solution* du problème de la raison pure car cela signifierait alors qu'il tranche d'emblée en faveur d'un des partis en conflit et se satisfait de ce « désespoir sceptique ». Il prend soin de distinguer le scepticisme comme voie philosophique du scepticisme comme démarche de la raison :

Cette manière d'assister à un combat d'assertions ou plutôt de le provoquer, non pour se prononcer à la fin en faveur de l'un ou de l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en est peut-être pas une simple illusion que chacun poursuit vainement et où il n'a rien à gagner, alors même qu'il n'y rencontrerait aucune résistance, cette manière, dis-je, on peut l'appeler *méthode sceptique*. Elle est tout à fait différente du *scepticisme*, ce principe d'une ignorance artificielle et scientifique qui ruine les fondements de toute la connaissance pour ne lui laisser nulle part, si possible, ni sûreté, ni certitude<sup>642</sup>.

Kant renoue moins avec la voie sceptique qu'avec la figure du penseur situé hors de la mêlée, situé en-deçà du conflit dont nous avons étudié, entre autres avec Pascal, la fécondité. En fait, il préconise un usage du contre-balancement sceptique dans le cadre d'une philosophie transcendantale. Il permet à la fois une variation exhaustive sur les assertions de la raison pure et une certaine neutralité axiologique opportune dans une telle querelle<sup>643</sup>. La question de savoir qui défend la bonne cause ou qui peut sortir victorieux de cette antinomie de la raison est bien secondaire au regard de la pierre de touche de la vérité. De cette pratique sceptique de l'opposition sur le mode du contre-balancement est censée émerger le

---

<sup>640</sup> Cette dialectique naturelle et inévitable « [...] est inséparablement liée à la raison humaine [et qui] même après que nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pourtant pas de se jouer d'elle et de la jeter inlassablement en des erreurs momentanées qu'il faut constamment dissiper. » *ibid.*, p. 254.

<sup>641</sup> *ibid.*, p. 328.

<sup>642</sup> *ibid.*, p. 336.

<sup>643</sup> « Kant accorde cependant l'avantage sinon au scepticisme proprement dit, du moins à la "méthode sceptique", qui, mettant en suspens tout engagement vis-à-vis de l'une ou de l'autre thèse sur la vérité, rend l'esprit plus libre de questionner radicalement la vérité de toute assertion afin de découvrir les présuppositions non fondées susceptibles de l'animer. » A.M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 28.

point de dissentiment entre les adversaires et ainsi le malentendu à l'origine de cette antinomie de la raison :

Malheureusement pour la spéculation (mais peut-être heureusement pour la destination pratique de l'homme), la raison se voit si embarrassée au milieu de ses plus grandes espérances par tant de principes pour et contre que, ne pouvant, tant par honneur que dans l'intérêt de sa sûreté, ni reculer, ni regarder avec indifférence ce procès comme un simple jeu, et, ne pouvant encore moins se contenter de demander la paix, parce que l'objet de la dispute est d'un très grand intérêt, il ne lui reste plus qu'à réfléchir sur l'origine de cette lutte de la raison avec elle-même pour voir si, par hasard, un simple malentendu n'en serait pas la cause et si, ce malentendu une fois dissipé, d'orgueilleuses prétentions, de part et d'autre, ne disparaîtraient pas pour faire place au règne durable et tranquille de la raison sur l'entendement et les sens<sup>644</sup>.

Les raisons des adversaires sont disposées de façon à faire apparaître leurs forces égales. L'usage d'une « méthode sceptique » ne débouche pas sur une « solution sceptique » du problème de la raison pure mais sur une relance de l'interrogation. Kant dresse le portrait d'un homme indifférent autrement dit d'un homme qui s'affranchirait de tout intérêt et ne ferait « [...] entrer en ligne de compte les affirmations de la raison que d'après la valeur de leurs principes, [...] », type d'homme qui peut à bon droit être reconduit au type sceptique. Or, il serait, selon lui, perpétuellement troublé car il oscillerait en permanence entre les assertions contraires<sup>645</sup>. La suspension du jugement ne s'accompagnerait donc pas de la tranquillité, contrairement à l'espoir sceptique. Ainsi, la solution sceptique n'en est pas une pour Kant car elle entretient le déchirement interne de la raison. De plus, cet homme présumé sceptique serait forcé de trancher en faveur de l'intérêt pratique, s'il venait à la pratique, or cet intérêt est mieux garanti par la thèse que l'antithèse<sup>646</sup> ! Nous retrouvons en filigrane l'accusation d'auto-contradiction dans la pratique du dédoublement sceptique.

Toutefois, une solution véritable des problèmes de la raison pure peut et doit être apportée. Il n'est pas question d'éluider la difficulté en avançant le caractère borné de la raison et son impuissance<sup>647</sup>. L'impuissance de la raison n'est pas un argument recevable car la question peut toujours surgir de savoir d'où viennent les idées et pourquoi elles sont si prégnantes en elle. En fait, Kant renverse la formulation sceptique du problème : au lieu de chercher à connaître l'objet des idées et conclure à l'impuissance de la raison humaine dans la mesure où cet objet ne peut être donné dans les limites d'une expérience possible, il remarque que les idées sont sans objet ou plutôt que l'objet de ces idées, « la totalité absolument

---

<sup>644</sup> *Critique de la raison pure*, p. 359.

<sup>645</sup> « Aujourd'hui il se trouverait convaincu que la volonté humaine est *libre* ; demain, s'il considérait la chaîne indissoluble de la nature, il tiendrait pour certain que la liberté n'est qu'une illusion du moi, et que tout est *nature* uniquement. » *ibid.*, p.364.

<sup>646</sup> « Mais s'il venait à la pratique, ce jeu de la raison simplement spéculative s'évanouirait comme les fantômes d'un rêve, et il choisirait ses principes seulement d'après l'intérêt pratique. » *ibid.*, p.365.

<sup>647</sup> « Nous ne pouvons donc pas décliner l'obligation de donner une solution, au moins critique, aux questions rationnelles proposées, en nous plaignant des bornes étroites de notre raison et en confessant, avec l'apparence d'une humble connaissance de nous-mêmes, qu'il est au-dessus de notre raison de décider si le monde existe de toute éternité ou s'il a eu un commencement, si l'espace du monde est rempli d'êtres à l'infini ou s'il est renfermé dans certaines limites, si dans le monde il y a quelque chose de simple ou si tout peut être divisé à l'infini, s'il y a quelque création ou quelque production par liberté, ou si tout dépend de la chaîne de l'ordre naturel, enfin s'il y a un être tout à fait inconditionné et nécessaire en soi, ou si tout est conditionné dans son existence et, par conséquent, extérieurement dépendant et contingent en soi. » *ibid.*, p.367.

inconditionnée de la synthèse des phénomènes », est donné dans la pensée et seulement en elle. Nous ne pouvons pas décider, en connaissance de cause, si le monde a ou non un commencement, si Dieu existe ou pas. La cause doit en être cherchée non dans la raison ou son objet mais dans l'idée elle-même « laquelle est un problème qui ne comporte aucune solution et que nous nous obstinons à traiter comme si un objet réel lui correspondait ». Il faut donc apprendre à ne pas transformer l'idée en une « prétendue représentation d'un objet empiriquement donné et par suite aussi susceptible d'être connu d'après des lois de l'expérience.<sup>648</sup> » Donc, s'il n'est pas possible de trancher, ce n'est parce que ces objets sont au-delà du pouvoir de la raison mais parce qu'ils sont justement des données purement rationnelles dont il est bien vain de chercher si elles peuvent devenir objet d'une connaissance.

Les assertions cosmologiques reposent sur l'argument suivant : « [...] quand le conditionné est donné, la série entière de toutes les conditions est aussi donnée ; or, les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés : donc, *etc.* » Or, cet argument est captieux. Cette proposition est un postulat logique de la raison portant sur la liaison nécessaire et universelle entre le conditionné et sa condition. Le concept de conditionné propose la régression. De plus, sont supposés donnés, en même temps, le conditionné et la série des conditions jusqu'à l'inconditionné. Or, la régression vers l'inconditionné qui achèvera la série introduit dans l'ordre de succession et elle présente un caractère inachevable dans la mesure où l'inconditionné ne peut précisément être donné dans les limites d'une expérience possible. L'unité systématique ne peut constituer qu'un horizon pour la raison dans son usage spéculatif.

Les deux partis dans l'antinomie sont renvoyés dos à dos en vertu de la force égale des arguments. Mais, s'il est impossible de dire le droit alors il faut se résoudre à admettre que le litige perdurera indéfiniment. Kant remarque qu'il n'est pas du ressort de ce tribunal de mettre un terme au différent. Toutefois, il *faut* y mettre un terme, ce qui devient possible si chacun peut être convaincu de la vanité de la querelle. La dialectique transcendantale enseigne donc que cette querelle est sans objet bien qu'elle trouve son ancrage dans la raison. La dialectique transcendantale ne consacre pas la victoire du scepticisme mais elle dégage les apports de la « méthode sceptique » dans le cadre d'une philosophie transcendantale. Elle intègre ainsi un usage et une appropriation originale du scepticisme dont elle se démarque soigneusement<sup>649</sup>.

Dans la discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique, Kant revient sur l'antithétique de la raison :

C'est quelque chose de triste et d'humiliant qu'il puisse y avoir, en général, une antithétique de la raison pure et que cette raison qui, pourtant, représente le tribunal suprême qui juge toutes les disputes, puisse tomber en contradiction avec elle-même<sup>650</sup>.

L'antithétique repose sur un malentendu : la confusion entre choses en soi et phénomènes<sup>651</sup>. Mais ce jeu d'objections aux prétentions de la raison dans son

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>649</sup> « Telle est la grande utilité qui résulte de la manière sceptique de traiter les questions que la raison pure adresse à la raison pure, et par ce moyen on peut, à peu de frais, se débarrasser d'un grand fatras dogmatique pour y substituer une critique modeste qui, comme un vrai *catharticon*, fera disparaître facilement la présomption, en même temps que sa compagne, la polymathie. » *ibid.*, p.370.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 508.

usage spéculatif a inmanquablement pour Kant « [...] une bonne destination et une bonne fin que l'on ne doit pas dédaigner <sup>652</sup> ». Il importe donc de ne pas se laisser emporter dans le contre-balancement incessant qui caractérise l'activité de la raison mais de s'en dégager et de chercher sa fin si tant est que « Tout ce que la nature établit elle-même est bon à quelque fin. <sup>653</sup> » Dès lors, la dialectique de la raison pure est bien une illusion, devant être dissipée mais Kant suggère qu'elle est, à titre d'institution de la nature, porteuse de la destination même de la raison. A quelle fin est-elle présente en la raison <sup>654</sup> ? Avec une telle interrogation, une approche téléologique de la métaphysique est bien proposée dont Kant précisera explicitement les termes dans *Les prolégomènes*.

L'approche téléologique de la métaphysique suppose la reconduction de la triade conceptuelle disposition naturelle/développement/destination à l'œuvre dans la compréhension kantienne de la nature comme système de fins. La présence d'un questionnement métaphysique ne saurait être attribuée au hasard mais « [...] à un germe primitif, organisé sagement pour d'importantes fins <sup>655</sup>. » La métaphysique existe sur le mode d'un principe actif de développement. Qu'elle ne soit pas une science constituée et achevée ne signifie pas qu'elle ne puisse y parvenir et plus généralement qu'elle ne soit rien pour la raison. L'état de délabrement dans lequel se trouve la métaphysique ne doit pas servir d'argument pour éliminer le questionnement métaphysique ou en sous-estimer le sens du point de vue de la raison. Ainsi, la tâche de la critique sera bien d'expliquer en quoi la dialectique de la raison pure est une logique de l'apparence mais elle ne s'y épuisera pas. Il importe de déplacer le point de vue en cherchant la signification et la direction de la disposition naturelle à la métaphysique :

Par suite, la dialectique inévitable de la raison pure dans une métaphysique considérée comme une disposition naturelle, doit être expliquée non seulement comme une illusion qui a besoin d'être dissipée, mais aussi comme une *institution de la nature* par sa fin, si on le peut, bien que cette tâche comme surrogatoire ne puisse être exigée, à juste titre, de la métaphysique proprement dite <sup>656</sup>.

La « métaphysique de la métaphysique » ne livre-t-elle pas alors une herméneutique de la disposition naturelle à la métaphysique ?

---

<sup>651</sup> « [...] puisqu'en effet, suivant le préjugé vulgaire, on prenait pour des choses en soi des phénomènes et que l'on demandait alors, d'une manière ou d'une autre, mais avec une égale impossibilité dans les deux cas, une absolue perfection de leur synthèse, ce qu'on ne peut pas, cependant, attendre des phénomènes. » *ibid.*, p. 508.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 510

<sup>654</sup> Le déploiement de l'investigation de la raison sur ses propres droits ne peut-il entrer dans l'actualisation de cette finalité ?

<sup>655</sup> *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p.141.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p.155.

### 3-La question du sens de la métaphysique.

Le contexte d'indifférentisme dans lequel s'inscrit la critique n'est pas la vérité du rapport aux questions métaphysiques. La manière dont cette époque se positionne à l'égard de ces questions est l'aboutissement d'une longue errance de la raison dans la mise en œuvre de ses prétentions métaphysiques. Elle n'est pas révélatrice de la vanité de son objet mais du type de recherche engagé jusqu'alors. Kant écarte nettement la perspective d'une naturalité de l'indifférence. La neutralité axiologique vire à l'indifférentisme dans un contexte global de crise de la métaphysique parce que l'homme moderne croit qu'il peut se dérober à la décision alors qu'il est, de fait, parti prenante de ce qui se joue en métaphysique. La question du sens à donner à la conduite pour un être capable de se représenter des fins est inscrite dans sa nature :

Il est vain, en effet, de vouloir affecter de l'indifférence par rapport à des recherches dont l'objet ne peut être *indifférent* à la nature humaine<sup>657</sup>.

Ou bien encore :

Cependant, la philosophie spéculative se trouve à présent dans un état tel qu'elle est sur le point de s'éteindre complètement quoique la raison humaine tienne à elle par une inclination qui ne s'éteindra jamais et qui, uniquement parce qu'elle est sans cesse trompée, tente maintenant quoiqu'en vain de se changer en indifférence<sup>658</sup>.

Pourtant, le traitement kantien du problème de la raison pure n'entretient-il pas une telle indifférence par la suspension de la question métaphysique elle-même ? La distinction kantienne entre phénomène et chose en soi s'avère opératoire pour prendre en charge les trois questions de la raison pure, moins parce qu'elle permet de trancher le désaccord qu'elle n'en montre le caractère indécidable d'un point de vue spéculatif :

[...] la critique transcendantale, qui m'a découvert tous les matériaux de notre raison pure, m'a pleinement persuadé que si la raison est entièrement incapable d'établir, dans ce champ, [sur la liberté de la volonté, la vie future ou l'existence de Dieu], des assertions affirmatives, elle ne l'est pas moins et elle l'est plus encore d'affirmer sur ces questions quelque chose de négatif. Où, en effet, ce prétendu esprit fort, puisera-t-il, par exemple, cette connaissance qu'il n'y a point d'Être suprême ? Cette proposition est en dehors du champ de l'expérience possible et, par là même, hors des limites de toute connaissance humaine<sup>659</sup>.

Il est apodictiquement certain qu'il n'est pas possible de prouver que la liberté existe, que l'âme est immortelle ou que Dieu existe mais il n'est pas possible de prouver le contraire ! Un arrêt est expressément formulé qui suppose une neutralisation de l'affrontement. Ainsi, la question philosophique de l'existence de Dieu semble annulée comme question philosophique. La raison ne peut pas plus prouver que Dieu existe, par voie démonstrative, qu'il n'existe pas. Comment cet usage du *ouden mallon* sceptique pourrait-il ne pas déboucher sur la suspension

---

<sup>657</sup> *Critique de la raison pure*, p. 6.

<sup>658</sup> *Prolégomènes*, p.179.

<sup>659</sup> *Critique de la raison pure*, p. 515.

voire l'éviction de telles questions en vertu de leur caractère « indécidé » ou « indécidable » ?

De la dialectique transcendantale, E. Saisset dira :

Nous trouvons ici les plus redoutables machines que le scepticisme ait jamais remuées pour ébranler sur ses bases l'esprit humain<sup>660</sup>.

Toute l'ambivalence de l'arrêt de ce tribunal de la raison réside, selon nous, à ce niveau. Comment ne pas le lire comme un arrêt sceptique, en dépit des nombreuses mises au point opérées par Kant ? Il faut lui accorder qu'un tel arrêt relance la recherche plutôt qu'il ne la clôt. La question déborde le champ de la métaphysique telle qu'elle s'est historiquement élaborée et devient anthropologique : quelle est la fin de cette disposition naturelle à former des jugements métaphysiques ?

[...] ce sera toujours un problème digne de recherche, que de découvrir les fins de la nature auxquelles peut bien répondre cette disposition de notre raison pour des concepts transcendants parce que tout ce qui se trouve dans la nature doit être établi à l'origine en vue de quelque fin utile<sup>661</sup>.

Dans les *Prolégomènes*, il présente son interprétation sur le mode conjectural et non comme un jugement métaphysique doté d'une validité objective :

[...] je crois m'apercevoir que cette disposition naturelle a pour but de dégager notre pensée des chaînes de l'expérience et des bornes de la simple observation de la nature, en sorte qu'elle aperçoive au moins ouvert devant elle un champ ne renfermant que des objets d'entendement pur inaccessibles à toute sensibilité ; non, il est vrai, afin d'en faire l'objet de notre spéculation (car nous n'y trouvons pas de terrain solide où appuyer le pied), mais parce que les principes pratiques, s'ils ne trouvaient devant eux un tel espace pour l'attente et l'espérance qui leur sont nécessaires, ne pourraient atteindre cette universalité dont le raison pour sa fin morale ne peut absolument se passer<sup>662</sup>.

La vertu de cette disposition naturelle est de libérer le champ nouménal. Elle agit selon un double mode. D'une part, elle pousse la raison à s'extirper d'une tâche besogneuse et passive, celle d'épeler les phénomènes. En effet, elle met la nature à la question et cherche à en dégager les rapports invariants et constants qu'elle exprime dans des lois. Les idées conservent une fonction régulatrice pour l'activité de l'entendement, celle de poursuivre son effort d'unification des lois de la nature en fournissant un horizon pour l'unité systématique de la connaissance. Dieu est ainsi à titre d'Idée le couronnement de la connaissance humaine et non pas à titre d'objet supra-sensible. D'autre part, elles donnent des gages à la fin morale de la raison. Les idées transcendantales sont un antidote précieux : l'idée psychologique éloigne du matérialisme, les idées cosmologiques du naturalisme et l'idée théologique du fatalisme. Elles ouvrent ainsi au champ de la morale et présentent non pas une utilité spéculative mais pratique :

Les idées transcendantales servent donc, sinon à nous instruire positivement, tout du moins à éliminer les assertions audacieuses du *matérialisme*, du *naturalisme* et du *fatalisme* qui restreignent

---

<sup>660</sup> *Le scepticisme. Enésidème-Pascal-Kant, Etudes pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865, p.356.

<sup>661</sup> *Prolégomènes*, p.153.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p.153.



le domaine de la raison et à faire par là aux idées morales une place en dehors du champ de la spéculation ; ceci expliquerait, me semble-t-il, en une certaine mesure, cette disposition naturelle<sup>663</sup>.

Si Kant ne néglige pas le premier volet, il souligne à de multiples reprises que leur importance ne tient pas tant à leur dimension spéculative que morale. En elles s'exprime en effet l'intérêt supérieur de la raison qui est de type moral. A travers les deux usages de la raison, Kant ne promeut pas un dualisme puisqu'il pense au contraire l'unité de la raison à travers sa visée de l'inconditionné. Dans le Canon de la raison pure, première section intitulé « Du but final de l'usage pur de notre raison », il thématise clairement « l'intérêt de la raison pure » :

Le but final auquel se rapporte, en définitive, la spéculation de la raison dans l'usage transcendantal concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Par rapport à ces trois objets, l'intérêt simplement spéculatif de la raison n'est que très faible, [...] Si donc ces trois propositions cardinales ne sont pas du tout nécessaires au point de vue du *savoir*, et si, cependant, elles nous sont instamment recommandées par notre raison, leur importance ne devra proprement concerner que l'ordre *pratique*<sup>664</sup>.

Tout intérêt de la raison aussi bien spéculatif que pratique est contenu dans ces trois questions : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? La raison doit se satisfaire de ses résultats d'un point de vue spéculatif : la connaissance du supra-sensible lui est refusée. Elle ne peut que donner « des directives ou des directions à l'entendement<sup>665</sup> » mais elle ne peut prétendre à autre chose. Elle n'en demeure pas moins taraudée par la question : que faut-il faire *si* Dieu existe, *si* la volonté est libre, *si* une vie future est possible ? Une re-formulation du problème de la raison pure est ainsi proposée par Kant mais elle concerne son usage pratique puisqu'il est question, à chaque fois, de décider et d'agir en conséquence.

La destination de la métaphysique est bien de porter la fin morale de la raison. C'est d'un point de vue moral que la métaphysique est une entreprise décisive. Dire que la métaphysique possède un sens fondamentalement moral revient à reconnaître une place à l'anthropologie. Une telle découverte n'est pas pour Kant un aveu d'échec. Bien au contraire, à la lumière de cette signification, le caractère problématique de la métaphysique est dénoué. Tant que la métaphysique se polarise sur la *connaissance* du supra-sensible, elle entretient précisément ce qui l'empêche d'entrer dans la voie sûre de la science. La raison s'égare sur la signification et la destination de cette disposition naturelle à la métaphysique lorsqu'elle promet une connaissance du supra-sensible. Nous comprenons mieux pourquoi Nietzsche ouvrira une discussion avec Kant dans sa généalogie de la volonté de vérité. Qui mieux que Kant conviendrait du primat de la morale dans la métaphysique ?

---

<sup>663</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>664</sup> *Critique de la raison pure*, p. 540.

<sup>665</sup> Cette expression est utilisée par E. Weil dans *Problèmes kantien*s.

### III- Examen des retombées de cet arrêt d'un point de vue kantien et extra-kantien.

#### 1- Quel bilan Kant tire-t-il de cet auto-examen de la raison ?

Le changement de méthode tenté en métaphysique s'avère fécond puisqu'il permet d'établir la possibilité d'une connaissance *a priori*. La possibilité de la science de la nature est ainsi fondée en raison :

Cet essai réussit à souhait et promet à la Métaphysique, dans sa première partie, où elle ne s'occupe que des concepts *a priori* dont les objets correspondants peuvent être donnés dans l'expérience conformément à ces concepts, le sûr chemin d'une science. On peut, en effet, très bien expliquer, à l'aide de ce changement de méthode, la possibilité d'une connaissance *a priori* et, ce qui est encore plus, doter les lois, qui servent *a priori* de fondement à la nature, considérée comme l'ensemble des objets de l'expérience, de leurs preuves suffisantes - deux choses qui étaient impossibles avec la méthode jusqu'ici adoptée<sup>666</sup>.

Pourtant, ce changement de méthode présente une ambivalence foncièrement déroutante au regard de l'intérêt de la raison. Si la connaissance *a priori* d'objet est enfermée dans des limites, c'est précisément dans la mesure où elles ne sont pas transgressées qu'une connaissance objective est acquise. Or, ce dépassement n'est-il pas continuellement poursuivi par la raison, en vertu de sa disposition naturelle à la métaphysique ?

[...] c'est qu'avec ce pouvoir nous ne pouvons pas dépasser les limites de l'expérience possible, ce qui pourtant est l'affaire la plus essentielle de cette science<sup>667</sup>.

Bien que telle n'ait pas été son intention, l'arrêt du tribunal kantien serait foncièrement destructeur. La raison se voit interdire ce en quoi s'exprime son intérêt supérieur : la connaissance du supra-sensible. Ainsi se trouveraient justifiées toutes les accusations dont il a été l'objet. Kant invite pourtant à ne pas se laisser enfermer dans l'unilatéralité d'un point de vue car cette sentence présente une portée qui, immédiatement, n'est pas soupçonnable.

La distinction critique entre phénomène et chose en soi s'avère décisive dans la mesure où elle permet de résoudre des problèmes dans lesquels la raison s'épuise. Elle permet de sortir du conflit de la raison avec elle-même dont les antinomies sont l'expression la plus flagrante<sup>668</sup>. En effet, tant que nous ne

---

<sup>666</sup> *Critique de la raison pure*, p. 20.

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>668</sup> Dans les *Prolégomènes*, Kant revient sur cette acquisition importante de la *Critique* : « Si, comme cela arrive d'ordinaire, nous concevons les phénomènes du monde des sens comme des choses en soi, si nous acceptons les principes de leur liaison, comme ayant une valeur universelle pour les choses en soi et non simplement pour l'expérience, ce qui d'ailleurs est également ordinaire, même inévitable, sans notre critique, il se manifeste un conflit inattendu qui ne pourra jamais s'apaiser par l'habituelle méthode dogmatique parce que thèse et antithèse peuvent être établies par des preuves également lumineuses, claires et irrésistibles - et je me porte garant de la justesse de toutes ces preuves - et que la raison se voit ainsi divisée avec elle-même, situation qui

repreons pas cet enseignement, nous ne pouvons pas, notamment, soutenir que la volonté est soumise à la nécessité physique et qu'elle est libre sans tomber dans une contradiction manifeste. Comment la volonté peut-elle être, en même temps et sous le même rapport, soumise à la causalité naturelle et pouvoir de causalité libre, susceptible d'initier une série ? Si la distinction critique entre chose en soi et phénomène est admise alors, cela devient pensable sans contradiction<sup>669</sup>. L'incompatibilité repose en effet sur un malentendu « qui consiste à étendre ce qui vaut pour les seuls phénomènes aux choses en soi et en général à mêler ces deux choses en un seul concept.<sup>670</sup> » On phénoménalise les choses en soi ou au contraire on dé-phénoménalise les phénomènes en leur retirant leurs limitations spatio-temporelles.

Or, ce qui passe pour une restriction, voire une amputation, de l'usage de la raison est en réalité ce qui lui confère toute son envergure. Un tel arrêt prémunit contre toute tentative de négation de la possibilité de la morale, consécutive à un usage transcendant des idées de la raison :

C'est pourquoi une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle ; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est réalité d'une utilité *positive* et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, - en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative,- mais dans lequel aussi il faut qu'elle soit assurée contre toute opposition de la raison spéculative, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même<sup>671</sup>.

Alors que la physique enseigne que tous les êtres sont soumis au mécanisme naturel, la morale enseigne que la volonté est apte à se donner une législation. Or, à quelles conditions une morale est-elle possible ou pensable ? La morale requiert la liberté, au moins comme propriété de la volonté, possibilité niée si le déterminisme s'étend à tout point de vue sur la nature. Pour maintenir la possibilité de la morale, il suffit donc que la liberté soit pensable sans contradiction, il n'est pas requis d'en avoir une connaissance. Bien que je ne puisse la connaître, par la raison spéculative :

[...] je puis pourtant penser la liberté, c'est-à-dire que la représentation de cette liberté ne renferme du moins en moi aucune contradiction, si l'on admet notre distinction critique des deux modes de représentation (mode sensible et mode intellectuel) et la limitation qui en découle relativement aux concepts purs de l'entendement, par conséquent aussi relativement aux principes qui dérivent de ces concepts<sup>672</sup>.

---

réjout le sceptique, mais qui doit provoquer la réflexion et l'inquiétude chez le philosophe critique.» p.122.

<sup>669</sup> « Si les objets du monde sensible étaient pris pour des choses en soi et les lois de la nature mentionnées plus haut, pour des lois de choses en soi, la contradiction serait inévitable. De même, si le sujet de la liberté était, ainsi que les autres objets, représenté comme un simple phénomène, la contradiction serait aussi bien inévitable, car on pourrait alors affirmer et nier en même temps, précisément la même chose, d'un même objet, dans le même sens. Mais si la nécessité de la nature n'est rapportée qu'à des phénomènes et la liberté qu'à des choses en soi, il ne résulte aucune contradiction à admettre ou accorder ces deux sortes de causalités, si difficile ou si impossible même qu'il puisse être de rendre compréhensible celle de la dernière espèce.» *Ibidem*, p.127.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>671</sup> *Critique de la raison pure*, p. 22.

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 23.

La préservation de la morale est un argument avancé par Kant dans cette préface pour légitimer, *a posteriori*, l'arrêt du tribunal de la raison dans la *Critique de la raison pure* et ainsi retourner l'accusation qui lui est adressée de priver la morale de tout fondement. Le caractère remarquable de son tribunal de la raison réside dans le fait qu'il concourt à sauvegarder la possibilité de la morale alors même qu'il a été édifié pour statuer sur la possibilité de la métaphysique<sup>673</sup>. Kant n'établit donc pas le tribunal de la raison *pour* garantir l'édifice moral, du moins ce n'est pas ainsi qu'il le présente, mais pour déterminer si la métaphysique peut ou pas prétendre à la scientificité. Il n'en reste pas moins vrai que sa sentence présente une utilité positive du point de vue de la morale contrairement à ce que soutiennent ses détracteurs.

A ce moment de notre étude, des réserves peuvent toutefois être émises au sujet du statut réservé à ces pensées que sont l'idée de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu dans l'édifice kantien. Ces propositions seront en effet explicitement admises sur le mode de la postulation dans la *Critique de la raison pratique*. Les postulats de la raison pure pratique désignent des propositions théoriquement indémonstrables mais moralement nécessaires :

Par où j'entends une proposition *théorique*, mais qui comme telle, ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante (*unzertrennlich abhängt*) d'une loi *pratique*, ayant *a priori* une valeur inconditionnée<sup>674</sup>.

Cette proposition théorique ne peut être prouvée ni par voie démonstrative ni dans le cadre d'une expérience possible mais elle n'est pas dénuée de validité. Elle la tire de son lien avec une loi pratique autrement dit avec la loi morale en tant qu'elle est une détermination de l'inconditionné.

Dans sa première étude des *Problèmes kantien*s consacrée à la chose en soi, E. Weil mentionne le paradoxe qui consiste à admettre ce qui a été préalablement refusé : comment la raison est-elle autorisée à donner son adhésion à des pensées qu'elle est incapable de saisir autrement que comme de pures possibilités logiques d'un point de vue spéculatif ? L'interprétation proposée est selon nous révélatrice car elle convoque l'intérêt moral pour lever précisément toute suspicion d'auto-contradiction :

L'homme accorde son adhésion parce que les raisons de cette adhésion sont (subjectivement) nécessaires et universelles : la vie n'aurait pas de dignité, de sens, de valeur, elle ne serait pas humaine sans règle morale absolue, sans fin absolument valable, sans possibilité de penser un monde dans lequel il ne soit pas insensé d'obéir à la loi et de tendre vers *le but*<sup>675</sup>.

Que serait la vie humaine *si* le sujet moral ne postulait pas l'existence de la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ? Elle serait dénuée de fin à la fois comme but et terme. Elle perdrait ainsi toute orientation et toute signification

---

<sup>673</sup> La question directrice de *La critique de la raison pure* portait en effet sur la possibilité de la métaphysique comme science. Du point de vue kantien, la critique a épurée la métaphysique et l'a placée dans une position fixe. Elle l'a extirpée de ce champ de bataille. Une sorte de cure à l'issue de laquelle la pacification est envisageable. « [...] elle peut embrasser pleinement tout le champ des connaissances qui lui appartiennent, achever ainsi son œuvre et la transmettre à la postérité comme une possession utilisable, mais qu'il est impossible de jamais augmenter, parce qu'on aura simplement à s'occuper des principes et des limites de leur usage, limites que la Critique déterminera elle-même. » *ibid.*, p. 21.

<sup>674</sup> *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition 1943, 9<sup>e</sup> édition 1985, p.132.

<sup>675</sup> *Problèmes kantien*s, p. 23.

dans la mesure où le sujet moral ne pourrait trouver aucune raison d'agir plutôt ainsi que le contraire. Donc, *il faut* s'en remettre à cette postulation, nous dit implicitement Weil, pour échapper à un monde dénué de fin donc de sens. Si tel est bien le ressort du propos kantien et si la pensée de l'absence de but est bien le propre d'une pensée nihiliste alors il faut avancer que la postulation kantienne est un ultime rempart contre le nihilisme, contrairement à ce que suggère la polémique entretenue par Jacobi par exemple. Le geste kantien manifeste moins une reddition définitive qu'une poursuite du combat contre le nihilisme au sein de cette critique de la métaphysique.

Mais alors ce ne serait pas sa portée destructrice qui devrait être mise en avant mais plutôt la circularité dans laquelle il est pris. Kant parvient-il à se dégager du cercle cartésien Dieu/ raison comme nous l'avions avancé ? Kant rétrocede en deçà de celui-ci pour deux raisons. Dès la lettre à M. Herz du 21 février 1772, il refuse de poser la véracité divine comme garantie de la connaissance. De plus, dans la Dialectique transcendantale, il mène une critique des preuves classiques de l'existence de Dieu. Pour autant, une circularité est bien repérable entre la raison dans son usage pratique et l'idée de Dieu, de l'âme et de la liberté. Le cercle Dieu/raison ne se tient plus sur le terrain spéculatif mais sur le terrain moral.

Kant ne cède pas à la circularité dans son examen de la relation entre la loi morale et la liberté puisque dans une note de la *Critique de la raison pratique*, il prend soin de préciser que « la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté » alors que « la liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale<sup>676</sup> ». Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'une mutuelle assistance est décelable entre la loi morale comme fait de la raison pratique et Dieu, la liberté ou l'âme comme postulats de la raison pratique. Qu'est-ce qui garantit la possibilité de l'édifice moral si l'on s'en tient à la critique ? Les postulats de la raison pratique. Mais si la raison pratique a besoin de postuler l'existence de la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme pour préserver l'édifice moral, c'est bien leur lien avec la loi morale elle-même qui valide de tels postulats. Qu'est-ce qui nous assure, indépendamment de cette postulation même, de sa réalité ? Rien.

La postulation est donc le biais par lequel Kant tranche les trois questions de la raison pure, jugées indécidables d'un point de vue spéculatif. De telles questions trouvent leur véritable sens de ce point de vue et c'est à ce niveau qu'une décision du sujet moral est requise, là où toute démonstration a été refusée au sujet théorique. Comme le souligne à juste titre B. Sève à propos de la question philosophique de l'existence de Dieu, il faut bien décider :

D'un point de vue purement rationnel donc, la question de l'existence de Dieu est insoluble. Et pourtant, il faut bien la résoudre, et, de fait, chacun la résout dans sa propre existence, en un sens ou en l'autre. Ce que l'on ne peut démontrer, il faut le décider<sup>677</sup>.

Or, l'action même de postuler relève d'une telle décision :

[...] le philosophe qui a victorieusement détruit les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu est, en même temps, celui qui a inventé une autre voie d'accès, purement rationnelle, à l'existence de Dieu, la voie de la postulation<sup>678</sup>.

---

<sup>676</sup> *Critique de la raison pratique*, note 2, p. 2.

<sup>677</sup> B. Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1<sup>re</sup> édition 1994, 2<sup>e</sup> éd., 1997, p. 82.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 84.

Toutefois, la postulation témoigne d'une décision d'un ordre supérieur, celle de vouloir, coûte que coûte, sauver l'édifice moral. C'est sous cet angle que le combat kantien contre le nihilisme est mené. Kant cherche moins à préserver la possibilité de la métaphysique que la possibilité de la morale. Dès lors, il importe de préciser quel statut possède l'intérêt de la morale dans la tenue et le déroulement des débats de ce tribunal de la raison. Jusqu'où intervient-elle ? Pour le démêler, il faut reprendre l'examen du rapport entre morale et métaphysique tel qu'il est présent, selon nous, dans cette approche téléologique de la métaphysique.

## 2-L'intérêt de la morale est-il le véritable moteur de ce tribunal de la raison ?

La présence de la thématique morale à l'arrière plan d'une interrogation sur la possibilité de la métaphysique ne saurait nous étonner, étant donné l'approche téléologique de la métaphysique développée par Kant. Le questionnement métaphysique ne présente pas simplement une dimension morale mais il est l'expression de l'intérêt moral de la raison de manière radicale. L'enseignement majeur de la critique réside selon nous dans cette découverte. De la métaphysique à la morale, assistons-nous à un déplacement requis par le sujet traité ou bien à un glissement insensible, discutable d'un point de vue extra-kantien ?

Nous retenons deux occurrences dans lesquelles Kant ressaisit les acquis de la critique. Dans la seconde préface, Kant utilise une formule devenue emblématique : « Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*<sup>679</sup> ». Dans son introduction liminaire, il précise la tâche qui va être désormais la sienne dans la section consacrée à la dialectique transcendantale :

[...] je veux dire de déblayer et d'affermir, pour y élever le majestueux édifice de la morale, le sol où courent toute espèce de trous de taupe que la raison, en quête de trésors, y a creusés sans profit, malgré ses bonnes intentions, et qui menacent la solidité de cet édifice à construire<sup>680</sup>.

Il est assez troublant de relever que le terme métaphysique pourrait se substituer à celui de morale sans que cette opération ne trahisse le projet kantien formulé ici. La question de la possibilité de la morale est enveloppée dans celle de la métaphysique, autrement dit penser à fond cette question ne peut, d'un point de vue kantien, que déboucher sur la question morale. Faut-il aller jusqu'à soutenir que la problématique métaphysique est, de part en part, débordée par celle de la morale, annexée en quelque sorte par elle ?

Les trois questions de la métaphysique : la volonté est-elle libre ? La vie future existe-t-elle ? Dieu existe-t-il ? expriment le besoin fondamental de la raison, son intérêt prééminent. Or, nous avons vu qu'elles ne peuvent être l'objet d'une preuve *a priori*. Mais en même temps elles ne sont pas du tout nécessaires du point de vue du savoir pour Kant. Le fait que la raison démasque ses sophistications atteste de sa culture de la véracité à l'endroit d'elle-même.

---

<sup>679</sup> *Critique de la raison pure*, p. 24. Ceci accrédite l'hypothèse selon laquelle Kant est en pleine possession de sa problématique morale lorsqu'il rédige cette seconde préface.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 266.

Toutefois, la lucidité dont la raison fait preuve à l'endroit de son usage spéculatif persiste-t-elle à l'égard de son usage pratique ? Si Kant se voit contraint d'abolir le savoir *pour* faire une place à la croyance, s'il entame l'auto-examen de la raison *afin de* déblayer le sol permettant de bâtir « le majestueux édifice de la morale », la séance de ce tribunal est bien marquée par le primat de l'intérêt *de* la morale.

La partialité de son verdict se dessinerait à ce niveau à travers une collusion d'intérêt. L'intérêt intellectuel (statuer sur la possibilité de la métaphysique) serait en réalité orienté par un intérêt pratique (sauvegarder la possibilité de la morale). C'est l'usage spéculatif qui est examiné mais tout est disposé de telle sorte que les conditions de son usage pratique soient garanties. A aucun moment, Kant ne rétrocede en-deçà cette assurance selon laquelle la morale a une valeur absolue si bien que tout doit être tenté pour en garantir la possibilité. Pour lui, la menace que ferait peser une phénoménalisation des trois objets de la métaphysique sur l'usage pratique de la raison est bien plus grave que celle que son tribunal serait censée faire peser sur son usage spéculatif. La valeur absolue de la morale reste donc inentamée.

Dans l'avant-propos d'*Aurore*, Nietzsche resitue le tribunal kantien dans la tradition philosophique. Dans la mesure où Kant examine les prétentions légitimes de la raison puis restreint son champ d'extension d'un point de vue théorique, le tribunal de la raison semble se démarquer d'une tradition tenue sous l'emprise séductrice de la morale. Or, selon lui, il n'en est rien :

[...] tous les philosophes ont construit sous le charme de la morale, *même Kant* – que leur dessein visait en apparence la certitude, la « vérité », mais en fait, de « *majestueux édifices moraux* » : pour nous servir encore une fois du candide langage de Kant qui considère comme sa tâche et son travail propres, « sans beaucoup d'éclats mais pourtant non sans mérites », « d'aplanir et d'affermir le sol à l'intention de ses majestueux édifices moraux » (Critique de la raison pure, II, p.257.)<sup>681</sup> .

Selon Nietzsche, Kant n'échappe pas à la *Circé des philosophes* alors même qu'il rompt avec le dogmatisme. Nous pourrions ajouter que ce n'est pas tant Kant que la raison qui poursuit son œuvre sous l'emprise séductrice de la morale. Elle participe à un déplacement prévisible étant donné ce qu'est la disposition naturelle à la métaphysique. C'est par la culture de la véracité que l'intérêt de la morale est à l'œuvre dans ce tribunal de la raison et qu'il biaise son verdict. A travers sa propre mise en examen, la raison œuvre en sourdine à la préservation de la morale, conformément à sa finalité naturelle. Elle ne fait rien d'autre que poursuivre sa fin, si la métaphysique existe bien comme une disposition naturelle.

### 3-Le criticisme : troisième pas de la raison ?

Au cours de notre examen du tribunal de la raison kantien, nous avons à plusieurs reprises évoqué un passage de la « Discipline de la raison pure dans son

---

<sup>681</sup> *Aurore*, § 3, p.15.

usage polémique » dans lequel Kant thématise « les pas de la raison » à travers la triade dogmatisme/scepticisme/criticisme :

Le premier pas, dans les choses de la raison pure, qui en marque l'enfance, est *dogmatique*. Le second pas, dont nous avons parlé, est *sceptique* et témoigne de la prudence du jugement affiné par l'expérience. Mais il est encore un troisième pas nécessaire, qui n'appartient qu'au jugement mûr et viril appuyé sur des maximes solides et d'une universalité à toute épreuve : il consiste à soumettre à l'examen non point *les faits* de la raison, mais la raison même en ce qui concerne tout son pouvoir et toute la capacité qu'elle a d'arriver à des connaissances pures *a priori*. Ce n'est plus ici la censure, mais la critique de la raison ; et celle-ci ne se contente pas de conjecturer simplement que notre raison a des *bornes*, mais elle en démontre, par des principes, les *limites* déterminées ; elle n'en montre pas simplement l'ignorance par rapport à tel ou tel point, mais par rapport à toutes les questions possibles d'une certaine espèce<sup>682</sup>.

L'expression est à nouveau utilisée dans le projet de réponse apportée à la question de l'académie de Berlin : « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf ? »<sup>683</sup>. Nous proposons de clore notre examen par une analyse de cette expression dans la mesure où elle nous permet de préciser comment la critique se pense relativement à la métaphysique mais aussi comment la métaphysique passe l'épreuve de la critique.

Dans un article intitulé « Kant et les pas de la métaphysique<sup>684</sup> », B. Mabile propose une discussion stimulante de cette expression. Il revendique une double ambition : celle de réfuter « [...] la thèse selon laquelle la philosophie kantienne se donne comme le fossoyeur non seulement de la métaphysique pré-critique, mais de toute métaphysique », celle de « [...] poser le problème du statut de l'histoire de la philosophie que portent sans jamais le thématiser complètement les textes sur les "pas de la raison pure" ». <sup>685</sup> Dans le premier moment de son article, il s'interroge sur la situation de la métaphysique par rapport à cette triade. Soutenir qu'elle relève du premier pas revient à identifier toute métaphysique au dogmatisme et le projet kantien à un projet post-métaphysique.

Nous ajouterions volontiers qu'une telle approche conduit à évincer le scepticisme de la métaphysique, ce qui réduit toute son histoire à une succession de doctrines prétendant, tour à tour, saisir l'inconditionné et connaître le supra-sensible. Nous convenons avec lui du caractère discutabile d'une telle interprétation. La métaphysique ne saurait être rabattue sur le dogmatisme dans la mesure où Kant pense l'opposition entre scepticisme et dogmatisme comme inhérente au développement de la raison pure. De plus, le projet kantien ne vise pas la destruction de toute métaphysique mais au contraire sa renaissance. En ce sens, il ne peut être qualifié de post-métaphysique. Toutefois, comment le situer s'il cherche moins à la détruire qu'à s'affranchir de la bipolarité dans laquelle elle s'est historiquement enlisée ?

Si les textes consacrés à la description des « pas » montrent sans ambiguïté que Kant n'annonce pas une ère post-métaphysique, mais la fin de la métaphysique dogmatique et son

---

<sup>682</sup> *Critique de la raison pure*, p. 519.

<sup>683</sup> Cette question fut mise au concours pour l'année 1791 le 24 janvier 1788. L'échéance fût repoussée au 1<sup>er</sup> juin en raison de son absence de succès. Kant ne concourut pas et laissa son travail inachevé.

<sup>684</sup> *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, Mai Lequan (Dir.), Préface Jean-Marie Lardic, L'Harmattan, « La Librairie des Humanités », 2005, (p.31-48).

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 32.



renouvellement à partir d'une critique, les mêmes textes sont plus difficiles à interpréter lorsque l'on cherche à déterminer la dimension historique des pas de la raison pure ou de la métaphysique<sup>686</sup>.

B. Mabile relève l'équivocité de l'expression « pas de la raison » dont Kant ne thématise pas véritablement l'ambiguïté. En effet, par la métaphore du « pas », l'accent peut être mis soit sur la dimension temporelle d'un itinéraire, soit sur la manière d'avancer dans cet itinéraire. Selon la première version, cette triade est la scansion d'une histoire dont les trois pas sont les étapes, stades ou jalons, selon la seconde version, cette triade concerne le style ou le type de marche et elle rassemble trois « méthodes ou des manières de penser en quelque sorte trans-historiques<sup>687</sup> ». La première interprétation intègre ce que la seconde exclut à savoir la dimension de progrès, ou du moins, l'existence d'un processus orienté et finalisé dans l'itinéraire de la raison. A travers cette triade, Kant nous livre-t-il les trois étapes de l'histoire de la raison métaphysique ou bien les trois orientations majeures en métaphysique ?

En posant le problème en ces termes, nous admettons que ces deux interprétations sont inconciliables. Dans la première hypothèse, l'accent est mis sur l'historicité de la métaphysique dont le criticisme serait le terme. Pourtant, nous avons à de multiples reprises souligné que le criticisme ne se présente pas comme *la* nouvelle métaphysique mais comme « la métaphysique de la métaphysique ». Dans la seconde hypothèse, ces trois pas renvoient à trois styles ou trois manières de s'y prendre pour traiter les questions métaphysiques. Dans ce cas, le criticisme en est une modalité parmi d'autres. La première consiste en une marche confiante de la raison (le dogmatisme), la deuxième en une censure des faits de la raison (le scepticisme), le troisième en un examen du droit de la raison (ce qui suppose l'examen de la tension entre dogmatisme et scepticisme<sup>688</sup>). La triade serait alors une typologie philosophique forgée d'un point de vue critique. Mais alors, pourquoi dire du criticisme qu'il est « ce qui doit être » ?

Il s'avère d'autant plus délicat de trancher entre ces deux approches que l'une et l'autre peuvent s'avérer pertinentes selon les occurrences retenues, comme le note notre auteur. Ainsi le § 58 des *Prolégomènes* privilégie la seconde entente puisque le criticisme est présenté comme une voie moyenne entre le dogmatisme et le scepticisme<sup>689</sup>. Le texte inachevé de 1783 privilégie, quant à lui, la première version puisqu'il évoque des progrès, en incluant la dimension empirique du processus historique. Dès lors, faut-il trancher entre ces deux interprétations ou bien accepter cette ambiguïté, sans céder à un parti-pris de confusion ? La généalogie du scepticisme proposée dans les *Prolégomènes* nous semble particulièrement intéressante dans la mesure où les deux approches s'entremêlent :

Bien plus, les essais tentés pour réaliser cette science ont été, sans nul doute, la cause première du scepticisme qui a si tôt paru, cette conception où la raison réagit si violemment contre

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>688</sup> « On peut regarder la Critique de la raison pure comme le vrai tribunal de toutes les controverses de cette faculté ; car elle n'a pas à s'immiscer dans ces disputes qui portent immédiatement sur des objets, mais elle est établie pour déterminer et juger les droits de la raison en général suivant les principes de son institution première. » *Critique de la raison pure*, p. 514.

<sup>689</sup> « La critique de la raison indique ici le véritable moyen terme entre le dogmatisme que Hume combattait et le scepticisme qu'il voulait, au contraire, introduire, moyen terme qui, bien différent de ceux que l'on conseille de déterminer soi-même mécaniquement en quelque sorte (un peu de l'un, un peu de l'autre) et qui ne sont un profit pour personne, peut être déterminé d'une manière précise suivant des principes. » *Prolégomènes*, p.150.

elle-même, qu'on ne peut en attribuer l'origine qu'à la raison même, désespérant d'arriver à se satisfaire à l'égard de ses fins les plus importantes<sup>690</sup>.

Kant présente l'émergence du scepticisme en termes réactifs puisqu'il survient sur fond de dogmatisme et consiste en un désespoir de soi de la raison. Il possède ainsi un caractère a-temporel puisqu'il est inscrit dans la nature de la raison pure et ne peut pas ne pas advenir étant donné le dogmatisme auquel elle cède. Mais en même temps, Kant suggère son insertion dans l'histoire effective, dès les commencements philosophiques en Grèce ancienne. L'ambiguïté repérée dans l'expression « pas de la raison » est bien présente ici. Elle ne peut donc être éliminée car elle nous semble révélatrice de la manière dont Kant élabore son histoire philosophique de la métaphysique. Elle persiste dans l'histoire de la raison sur laquelle se referme cette *Critique de la raison pure*. Ce n'est pas une histoire empirique des sectes. Kant évite l'écueil d'une collection d'opinions philosophiques en cherchant à écrire une histoire philosophique guidée par une idée :

Je ne veux pas spécifier ici les temps où s'opéra telle ou telle révolution dans la métaphysique, mais seulement présenter, dans une rapide esquisse, l'idée qui occasionna les principales révolutions. Et là je trouve un triple but en vue duquel eurent lieu des changements les plus remarquables sur ce champ de bataille<sup>691</sup>.

En première approche, il dresse une simple typologie philosophique selon un critère gnoséologique puisque le triple point de vue adopté concerne l'objet de la connaissance, l'origine, et la méthode suivie :

1/ *Par rapport à l'objet* de toutes nos connaissances rationnelles, quelques philosophes furent simplement *sensualistes* et d'autres simplement *intellectualistes*. [...] 2/ *Par rapport à l'origine* des connaissances rationnelles pures, la question était de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si elles ont leur source dans la raison indépendante de l'expérience. [...] 3/ *Par rapport à la méthode*. Pour qu'on ait le droit de donner le nom de méthode à quelque chose, il faut que cette chose soit un procédé *suivant des principes*. Or, on peut diviser la méthode qui règne maintenant dans cette branche de recherches, en méthode *naturelle* et en méthode *scientifique*<sup>692</sup>.

En réalité, des clivages se dessinent si bien qu'il est possible de dégager trois régimes d'opposition rythmant l'histoire de la raison sur la scène métaphysique. Cette histoire de la raison ne permet pas de privilégier l'un des deux axes interprétatifs examinés mais elle livre une ébauche d'histoire *philosophique* de la philosophie dont Kant admet d'ailleurs la possibilité :

Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement ou empiriquement mais rationnellement, c'est-à-dire *a priori*. Car, encore qu'elle établisse des faits de raison, ce n'est pas au récit historique qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la raison humaine, au titre d'archéologie philosophique<sup>693</sup>.

B. Mabile souligne que l'apport kantien tient en cette distinction féconde entre histoire empirique et histoire rationnelle, mais sa faiblesse réside dans son absence d'articulation entre dimension temporelle et a-temporelle, dans l'activité de

---

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>691</sup> *Critique de la raison pure*, p. 569.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p.569-570.

<sup>693</sup> Cet extrait est utilisé par B. Mabile pour mettre en perspective cette histoire philosophique de la philosophie (Feuilles détachées F3, p.107).

la raison<sup>694</sup>. L'absence d'articulation peut être pointée au nom d'une compréhension trop formelle du rationnel mais elle ne peut servir d'argument pour trancher en faveur d'une entente plutôt qu'une autre. Cette indétermination est peut-être sa faiblesse mais aussi ce qui la singularise et la démarque des histoires de la philosophie qui s'en réclameront ou s'y opposeront.

Le criticisme ne prétend pas se substituer à ce qui existait en métaphysique, pour la simple raison que rien n'y était établi de manière durable. Il prétend mener une critique de la métaphysique comme tension entre dogmatisme et scepticisme. Ce « troisième pas de la raison » est selon Kant un progrès à un double titre : il lève le malentendu sur lequel prospérait la division de la raison avec elle-même, il dégage un horizon pour la raison dans son usage pratique. Ce pas est bien un pas de côté où se marque un écart par rapport à l'histoire de la métaphysique. Il se veut moins le terme et le couronnement d'un itinéraire que le commencement véritable de la grande affaire de la raison. Une ultime tentative pour la raison de s'emparer de sa tâche propre.

L'arrêt de ce tribunal et la découverte de toutes les sophistications de la raison pure dont il s'accompagne pourrait tout à fait être un troisième pas dans l'histoire de la raison sans s'avérer aussi profitable que Kant ne l'affirme. Nombreuses furent les réserves de ceux qui doutèrent d'une telle issue comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer. S'il est indéniable que ce tribunal de la raison a produit des effets irréversibles sur la modernité, qu'est-ce qui nous assure qu'elle peut s'en relever ?

Bien des années ont passé sur la *Critique de la raison pure*, bien des sources nouvelles ont rajeuni l'éternelle fécondité de la philosophie, mais je ne sais si les blessures qu'elle a reçues de la main de Kant sont encore bien guéries<sup>695</sup>.

Le point de crispation de la polémique reste cette négation de la possibilité d'une connaissance spéculative du supra-sensible dont le contre-point est la postulation. Ce double mouvement a pu apparaître à H. Heine, par exemple, comme un déicide et un camouflet. Selon lui, l'arrêt du tribunal kantien signe le véritable acte de décès de Dieu de sorte que nier la possibilité de connaître spéculativement Dieu reviendrait, à terme, à le supprimer contrairement à ce que soutenait Leibniz<sup>696</sup>. L'annonce de la mort de Dieu, ou plus exactement du déisme, est clairement exprimée :

Comme je l'ai déjà dit, je m'abstiens de tout commentaire vulgarisateur de la polémique kantienne contre ces preuves. Je me contente d'assurer que, depuis, l'étoile du déisme a fortement blêmi au royaume de la raison spéculative. Il faudra peut-être quelques siècles pour que le triste

---

<sup>694</sup> « En mettant en opposition extérieure temporalité empirique et historicité rationnelle, Kant abandonne à la contingence les pensées de la tradition philosophique ramenées à des esquisses avortées et des thèses révolues (l'image des ruines). Pour que les pensées de la tradition philosophique restent présentes et vivantes, il faut penser l'articulation entre, d'une part, leur intemporalité ou leur éternité logique et, d'autre part, leur être-là temporel. Pour cela, il faut que la rationalité ne soit pas un *a priori* formel, mais la vie du logique qui donne sens à l'exercice contingent de la philosophie dans le temps et qui devient effectif dans cet exercice même. » « Kant et les pas de la métaphysique », p. 47.

<sup>695</sup> Emile Saisset, *Le scepticisme. Enésidème-Pascal-Kant, Etudes pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, p. 356.

<sup>696</sup> « Entendez-vous tinter la clochette ? A genoux – Un Dieu se meurt, on lui porte les derniers sacrements. » *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, Paris, Editions Imprimerie nationale, 1993, p. 144.

faire-part s'en répande partout - mais pour notre part, nous avons pris le deuil depuis longtemps. *De profundis* !<sup>697</sup>

Mais, le déicide s'accompagne d'un second acte qui relève, lui, de la farce :

Vous pensez peut-être que nous pourrions maintenant rentrer chez nous ? Parbleu ! Il y a encore une pièce à jouer. Après la tragédie, la farce. Emmanuel Kant avait jusqu'à présent les accents tragiques du philosophe inexorable, il a pris le ciel d'assaut et passé toute la garnison au fil de l'épée, le maître suprême de l'univers baigne, indémontré, dans son sang, il n'est plus de miséricorde, de bonté paternelle, de récompense dans l'au-delà pour l'abstinence ici-bas, l'immortalité de l'âme est à l'agonie - tout n'est plus que râles et gémissements, et le vieux Lampe regarde tout cela, son parapluie sous le bras, spectateur chagriné.

Le meurtre kantien de Dieu s'accompagne d'une tentative pour le moins désespérée : celle de redonner vie à un cadavre ! Tel est le sens qu'il faut donner, selon Heine, aux postulats de la raison pratique. Mais aborder le divin en ces termes confirmerait que son auteur convient du déicide. Tentative vouée à l'échec, la postulation est simplement destinée à apaiser le besoin de consolation dont le vieux serviteur ferait preuve. Le monologue censé aboutir à la postulation kantienne est reconstitué par Heine :

« Il faut que le vieux Lampe ait un Dieu, sinon le brave homme ne pourrait pas être heureux - or l'homme doit être heureux en ce monde - c'est la raison pratique qui le dit - ma foi - il faut donc que la raison pratique garantisse aussi l'existence de Dieu »<sup>698</sup>.

La postulation témoigne d'une volonté de donner, coûte que coûte, une signification éthique à l'existence, signification sans laquelle elle ne serait plus supportable. Or, Dieu en est le fondement. Donc *il faut* postuler l'existence de Dieu pour que l'existence conserve une signification éthique. Le geste kantien ne serait rien moins qu'une ultime tentative de la raison *pour* juguler tout nihilisme. De ce point de vue, la polémique entretenue par Jacobi manquerait sa cible. Le recours à la postulation mérite néanmoins d'être questionné : par ce geste, Kant n'est-il pas un théoricien du but de l'existence de plus ? Postuler Dieu *pour* conserver une signification éthique à l'existence ne relève-t-il pas déjà ou ne concourt-il pas, à son insu, à l'avènement du nihilisme ? Tel est selon nous le caractère particulièrement incisif de la polémique nietzschéenne.

---

<sup>697</sup> *Ibid.*, p.161.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p.161.

## Conclusion

Le projet critique émerge dans un contexte global de discrédit de la métaphysique. Bien qu'il fasse fond sur l'écart constant entre la manière dont la métaphysique se pense et la défaillance de la raison dans cette tâche, Kant ne prend pas le parti de disqualifier la métaphysique de manière initiale. Cet acte philosophique s'inscrit dans une historicité philosophique au sens où il advient sur fond d'examen sceptique du dogmatisme. Acte sceptique par rapport à la métaphysique dogmatique, en ce qu'il ne reconduit pas cette assurance selon laquelle la métaphysique existe à titre de science, l'intention kantienne est-elle l'expression d'un scepticisme ?

Ce tribunal de la raison résulte d'une culture de la véracité à l'endroit d'elle-même. La pensée, revenant à elle-même, ne peut pas faire comme si son plus haut intérêt était satisfait, d'un point de vue spéculatif dans la connaissance *a priori* des objets, alors qu'il n'en est rien<sup>699</sup>. Si son besoin fondamental avait jusqu'alors trouvé la voie de sa satisfaction alors il serait bien inutile de comprendre pourquoi la raison produit des idées et quel usage elle est autorisée à en faire. Comme il n'en est rien, il importe, une bonne fois, de savoir si et jusqu'où la raison peut s'aventurer lorsque lui est retirée la pierre de touche de l'expérience.

Kant ne cherche pas à résoudre des problèmes métaphysiques ou à transformer la métaphysique en problème mais il dégage le caractère problématique de la métaphysique. Il envisage la possibilité de la métaphysique elle-même comme un problème. Kant refuse ainsi de reconduire l'argument bloquant de la véracité divine qui empêche précisément de le poser. La cause jugée dans ce tribunal de la raison n'est pas l'existence de la métaphysique comme disposition naturelle mais plutôt sa possibilité comme science constituée. A ce titre, Kant se dégage du dogmatisme. Comme il ne se prononce d'emblée ni sur son caractère définitivement impossible ni sur sa possibilité, son projet s'inscrit-il alors dans l'héritage sceptique ? En vertu de la bipartition de la scène métaphysique dont il convient, faut-il conclure qu'il se range, de fait, aux côtés des sceptiques ?

Par sa position hors de la mêlée mais aussi par son attachement à la paix, le projet critique kantien présente des traits sceptiques. Mais c'est précisément sous ce double point de vue qu'il se démarque d'un scepticisme et cela, moins par un corps doctrinal que par son interprétation de la manière même dont la raison met en œuvre sa tâche métaphysique. Le scepticisme ne produit pas une doctrine métaphysique de plus mais il prend en vue ce qui a été présenté comme une acquisition de la raison pure et le passe au crible. Il répertorie, dresse l'inventaire et opère une variation sur les pseudo-acquisitions de la raison pure dont il diagnostique l'impuissance. Or, Kant prend bien soin de préciser que le traitement sceptique de la métaphysique commune ne le satisfait pas<sup>700</sup>. Le lancinant

---

<sup>699</sup> « L'usage légitime de la raison spéculative consiste donc en un *se connaître-soi-même* qu'il faut considérer d'emblée comme la tâche *éthique* de la raison ; en effet il ne s'agit plus seulement pour la raison de connaître théoriquement sa propre vérité, mais de poursuivre une visée de *vérité* à son propre égard, puisqu'elle s'assigne pour tâche de lever les sophismes par lesquels elle se détourne de sa vérité.[...] Les idées transcendantes, dit Kant dans un passage socratique, " ne font rien connaître, sinon qu'on ne sait rien". » *L'institution kantienne de la liberté*, p. 35.

<sup>700</sup> « Las par conséquent du dogmatisme qui ne nous apprend rien, comme du scepticisme qui ne nous promet rien du tout, même pas la tranquillité d'une ignorance autorisée, sollicités par l'importance de la connaissance dont nous avons besoin et nous défiant, par suite d'une longue expérience, de toutes celles que nous croyons posséder et qui s'offrent à nous sous l'étiquette de la

désespoir de soi de la raison n'est pas le dernier mot de la critique. Kant ne cède ni à la résignation ni à l'affliction dont l'accusèrent tous ceux qui identifiaient son projet à du scepticisme.

De plus, son recours à la « méthode sceptique » n'est pas une manière d'avaliser la solution sceptique du problème de la raison pure. Il ne débouche pas sur une simple « censure des faits de la raison » mais il promeut un examen des droits de la raison qui prend la forme d'une discipline de la raison pure censée contribuer à la paix en métaphysique, ce dont le scepticisme est, à ses yeux, incapable. Ce n'est pas dans le scepticisme que la raison peut trouver cette pacification tant espérée. Il n'est pas le moyen de mettre un terme aux déchirements de la raison pure parce qu'il ne découvre pas le malentendu sur lesquels ils ont prospéré, à savoir la confusion entre phénomènes et choses en soi. Avec le criticisme, Kant prétend s'être dégagé du dogmatisme sans tomber dans le scepticisme et se dégager du scepticisme sans retomber dans le dogmatisme vermoulu.

Tout l'intérêt, mais aussi toute l'ambiguïté, de cet acte philosophique tient à ce double mouvement de dégagement. Il constitue sans nul doute l'un des plus sévères actes d'accusation contre la raison, en rupture avec le dogmatisme. Pourtant, il concourt à la réactivation de la confiance en la raison à travers le régime de la postulation. L'existence d'une mutuelle assistance entre la loi morale, comme fait de la raison pratique, et les postulats de la raison pratique ne peut être tenue pour anecdotique. Qu'est-ce qui est à l'œuvre dans cette circularité ? Comme dans tous les procès, ce qui ressort des débats peut ainsi excéder ce qui est jugé. Ainsi, « la métaphysique de la métaphysique » livre une herméneutique de la métaphysique dans laquelle le primat de la morale s'impose, primat auquel Nietzsche accordera toute son attention dans le cadre de son examen de la véracité.

---

raison pure, il ne nous reste plus qu'à poser une question critique dont la solution nous permettra de régler notre attitude future : Une métaphysique est-elle vraiment possible ? » *Prolégomènes*, p. 31.



## Chapitre VI

L'examen nietzschéen de la véracité





L'histoire de la philosophie fut rythmée par des moments de tensions, notamment à l'égard de la tradition mais, à aucun moment, la volonté de vérité n'y fut discutée. Ce fut, tout au contraire, toujours au nom de la vérité qu'ils ont eu lieu. Le parricide platonicien, la négation méthodique cartésienne ou encore le tribunal de la raison kantien sont des actes sceptiques à l'égard de la tradition, mais tous trois restent sous-tendus par l'assurance selon laquelle « il faut vouloir la vérité ». Dès le premier paragraphe de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche relève que toute la tradition philosophique se laisse rassembler autour d'une telle culture de la véracité. Elle est ce qui apparente toutes les philosophies dans la mesure où elle recueille leur entente même du philosophe. Notion commune, à partir de laquelle se constituent jusqu'à leurs oppositions, la vérité est ce dont « [...] tous les philosophes jusqu'à présent ont parlé avec respect.<sup>701</sup> »

Un tel respect trahit une estimation de la notion de vérité ainsi que de sa visée. Il enveloppe une évaluation en termes de préférable : jugée digne d'être recherchée, sa valeur conforte et légitime les efforts de celui qui la poursuit. Bien plus, si sa recherche s'impose comme un devoir, s'il faut la chercher indépendamment de toute autre considération, puisque rien ne saurait entrer en balance avec elle, alors il faut admettre qu'elle est une valeur. Elle porte en elle ses lettres de créance en vertu desquelles sa quête se trouve justifiée. La vérité a une valeur absolue donc sa recherche s'impose au même titre qu'une obligation morale ; la morale commande, de manière catégorique, de dire et rechercher la vérité donc la vérité a une valeur absolue<sup>702</sup>. La culture de la véracité prospère ainsi sur une mutuelle assistance de la vérité et de la morale.

Les obstacles et les désaccords rencontrés dans la recherche de la vérité ne dissuadèrent aucun philosophe, pas même les sceptiques, de ne plus la rechercher, contrairement à tout ce que dirent leurs détracteurs<sup>703</sup>. Examiner les procédures utilisées pour établir des vérités, s'interroger sur les prérogatives de la raison en ce domaine n'entraîna ni la dissolution de la notion de vérité, ni l'abandon de la recherche. L'existence d'un problème gnoséologique ne signifiait en rien que la volonté de vérité pouvait être un problème en elle-même. Les tentatives effectuées pour relever le défi sceptique moderne, les diagnostics portés sur la crise de la métaphysique et les solutions préconisées, notamment kantienne, ne dérogeaient pas à cette approche de la véracité.

Dés lors, loin d'être anodine, l'émergence de la question « Pourquoi vouloir la vérité ? » témoigne non seulement d'une grande défiance à l'endroit de ce qui jusqu'alors était admis par la tradition mais porte la promesse d'une rupture inédite avec elle<sup>704</sup>. Faut-il reconduire la tradition ou bien penser les choses elles-mêmes ?

---

<sup>701</sup> *Par-delà bien et mal*, I, § 1, Paris, Flammarion, 2000, p. 47.

<sup>702</sup> Le devoir s'impose comme indiscutable mais le penseur est l'homme sans devoir dès lors qu'il « considère toute chose comme le résultat d'une évolution et tout ce qui est "devenu" comme discutable ; [...] » Comme tel, il ne peut accepter le devoir « de considérer et de dire la vérité et il n'éprouverait pas ce sentiment ; il se demanderait : d'où vient-elle ? Où va-t-elle ? » Mais en même temps jusqu'où peut-il se tenir pour libre de tout devoir et être un penseur ? « La formule pourrait peut-être se résumer ainsi : en admettant qu'il existe un devoir de connaître la vérité, quelle est alors la vérité se rapportant à tout espèce de devoir ? – Mais un sentiment hypothétique du devoir n'est-il pas un non-sens ? » *Humain, trop humain*, Paris, Hachette Littératures, 1988, p. 551.

<sup>703</sup> Ne conviendrait-il pas alors de modifier la célèbre formule de Pascal dans les *Pensées*, L.406 : « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » en « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout nihilisme. » ?

<sup>704</sup> La tradition désigne le processus de transmission et le contenu de ce qui est transmis. Comment se rapporter à la tradition ? La respecter consiste à s'y conformer autrement dit à agir selon son commandement. « Qu'est-ce qu'une tradition ? Une autorité supérieure à laquelle on obéit

Tel est le dilemme dans lequel la pensée est toujours engagée. En refusant de reconduire sans plus d'examen la confiance ancestrale en la véracité, Nietzsche en désacralise la culture, au risque de laisser échapper toutes les ressources léguées par la tradition. Acte sceptique à son endroit, cette transgression provient-elle d'un reniement de tout héritage, aboutira-t-elle à l'abolition de tout héritage ?

Loin d'être mineure, cette question n'est pas pour Nietzsche une question parmi d'autres mais ce à l'aune de quoi toute sa vie peut être ressaisie, comme si son histoire individuelle ne pouvait être disjointe de sa formulation :

Et nous voici revenus à mon problème, à notre problème, oh ! mes amis *inconnus* (car je ne *connais* encore aucun ami) : quel sens aurait toute *notre* vie si ce n'est celui-ci, que la volonté de vérité a pris en nous conscience d'elle-même en tant que problème...<sup>705</sup>

L'imbrication est telle entre sa vie et le problème de la véracité qu'elle trouve en lui sa signification et son orientation. Tout se passe comme si sa vie et le problème de la véracité possédaient un destin commun à travers lequel se manifestait la relation authentique d'un penseur à son problème. Il ne l'a pas choisi dans l'éventail des questions possibles car une telle sélection supposerait que les problèmes se présentent au penseur sur un pied d'égalité et qu'il les trie, en fonction de ses préférences du moment. Il aurait pu en être autrement si les goûts du penseur et les circonstances avaient été différents. Or, même si les circonstances ménagent toujours une part de contingence, un problème ne se laisse pas capter par n'importe quel penseur : il ne se laisse retenir que par celui qui consent à *le vivre comme un destin*<sup>706</sup>. Une rencontre se produit entre ce qui est à penser et celui qui est disponible pour le penser : la relation entre Nietzsche et le problème de la véracité semble relever d'une telle rencontre<sup>707</sup>.

Le problème de la véracité constitue un grand événement dans la tradition philosophique pour autant que « les plus grandes pensées sont les plus grands événements »<sup>708</sup> mais tout esprit n'est pas apte à discerner et à supporter de tels événements. Dès lors, serait-il ce fil d'Ariane permettant à Nietzsche, mais aussi à son lecteur, de se retrouver dans le labyrinthe de sa vie et de ses pensées ? Inversement, dans la mesure où il se pense comme celui en qui ce problème devient conscient de soi, qu'apporte la pensée de Nietzsche dans l'histoire de la véracité ? Démêler le rôle de ce problème dans sa pensée et inversement de sa

---

non parce qu'elle ordonne ce qui nous est *utile*, mais parce qu'elle *ordonne*. » *Aurore*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1989, p. 23.

La manière traditionnelle de philosopher consiste en une appropriation-transmission intégrale de l'axiome : « il faut vouloir la vérité ». Poser la question « pourquoi ? » revient à refuser d'obtempérer, entrer en sédition. Le risque n'est-il pas de perdre tout étalon d'appréciation en matière de jugement ?

<sup>705</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 27, Paris, Gallimard, 1971, p.193.

<sup>706</sup> « La différence est absolument considérable selon qu'un penseur a un rapport personnel à ses problèmes, de sorte qu'il possède en eux son destin, sa misère et aussi son bonheur le meilleur, ou au contraire un rapport impersonnel : c'est-à-dire qu'il ne sait les palper et les saisir qu'avec les antennes d'une pensée froide et curieuse. Dans ce dernier cas, il n'en sortira rien, on peut l'assurer : [...] » *Le gai savoir*, V, § 345, Paris, Flammarion, 1997, p. 288.

<sup>707</sup> « [...] car les grands problèmes, à supposer même qu'ils se laissent attraper, ne se laissent pas *retenir* par les grenouilles et les gringalets, tel est leur goût de toute éternité -un goût qu'ils partagent d'ailleurs avec toutes les vaillantes petites femmes. » *Ibid.*, p. 288.

<sup>708</sup> « Les plus grands événements et les plus grandes pensées – mais les plus grandes pensées sont les plus grands événements – sont ce qu'on comprend le plus tard : les générations qui leur sont contemporaines ne *vivent* pas ces événements, – elles vivent en passant à côté. » *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2000, p. 273.

pensée dans l'histoire de cette volonté de vérité passe par un rappel des circonstances de la rencontre. Comment et pourquoi la véracité est-elle devenue son problème ?

La narration de cet épisode ne consiste pas en une reconstitution fidèle, établie selon la chronologie des événements mais elle progresse au gré d'hypothèses à visée heuristique :

De fait, nous nous sommes longuement arrêtés face à la question de la cause de cette volonté, – jusqu'à ce qu'enfin nous nous trouvions complètement immobilisés face à une question encore plus fondamentale. Nous interrogeâmes la *valeur* de cette volonté. A supposer que nous voulions la vérité : *pourquoi pas plutôt* la non-vérité ? Et l'incertitude ? Même l'ignorance ? -Le problème de la valeur de la vérité est venu à notre rencontre, – ou bien est-ce nous qui sommes allés à la rencontre du problème<sup>709</sup> ?

La formule disjonctive suggère d'emblée une alternative mais, à l'examen, elle témoigne d'un approfondissement mené par rectifications successives. De prime abord, le problème de la valeur de la vérité s'est imposé tel un obstacle sur lequel sa pensée aurait buté, se mettant en travers de son chemin et barrant toute progression et accès à une vérité. Une telle hypothèse reviendrait à postuler une extériorité et une étrangeté radicale de la pensée en acte et du problème. Selon la seconde hypothèse, le chemin sur lequel Nietzsche était engagé était déjà ouverture à ce problème, d'où une certaine familiarité entre eux. En quelque façon, Nietzsche était en attente d'un tel événement, au sens où ses pensées et les appréciations portées le destinaient à saisir et à prendre en charge ce qui advenait. A l'évidence, la seconde hypothèse ne fait que corriger la première : étant donné ce qu'il cherchait et la façon dont il le cherchait, il ne pouvait pas ne pas être mis en sa présence, il était, d'une certaine manière, déjà là comme une promesse de sa pensée<sup>710</sup>, peut-être même de la pensée<sup>711</sup>.

En effet, dès que la pensée prend l'engagement de chercher la vérité et qu'elle tient cette quête pour prééminente, comment, à terme, pourrait-elle éviter de chercher la vérité sur cette visée elle-même, autrement dit sur la valeur de la notion de vérité et sur ce qui est effectivement visé et obtenu dans cette quête ? Cette rencontre serait alors la marque d'un aveu, tardif mais prévisible, de cette volonté de vérité revenant à elle-même et s'appliquant à elle-même. La singularité de cet événement rend toutefois assez difficile son identification, aussi, le couple mythologique emblématique de l'énigme sera repris pour reconnaître les figures présentes :

Lequel de nous est ici Œdipe ? Lequel est Sphinx ? Il semble que ce soit là un rendez-vous de questions et de points d'interrogation – [...]<sup>712</sup>.

---

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>710</sup> Dans l'avant-propos de *La généalogie de la morale*, il revient sur la genèse de *Humain, trop humain*, rédigé à Sorrente durant l'hiver 1876-1877 où, analogue à un voyageur embrassant du regard le chemin parcouru au cours d'une halte réparatrice, il ressaisit « [...] le vaste et dangereux pays qu'avait parcouru jusque - là mon esprit. » § 2, p.8. Tel Descartes, nous livre-t-il ici en abrégé l'histoire de son esprit et la promesse de sa pensée ? Il découvre combien, dès son plus jeune âge, des doutes l'ont assailli à propos de la morale, en contradiction totale avec son milieu et ses origines. Ses doutes sont selon son expression son « *a priori*. » § 3, p. 9.

<sup>711</sup> Nietzsche insiste sur l'inexprimé enveloppé en toute promesse plutôt que sur l'exprimé de cette forme d'annonce à l'égard de l'avenir : « Quand on fait une promesse, ce n'est pas le mot qui promet, mais l'inexprimé qui se cache derrière lui. » *Aurore*, L. IV, § 350, p. 211.

<sup>712</sup> *Par-delà bien et mal*, I, §1, p. 47.

Oedipe est ce devineur d'énigmes qui s'aveugle dès lors qu'il dénoue celui de sa propre histoire ; Sphinx est cette créatrice d'énigmes qui se jette dans le vide au moment où Œdipe résout celle de l'homme. Leurs sorts sont toujours liés à l'énigme même si elle est envisagée selon un point de vue différent : dans le premier, elle est envisagée sous l'angle de la résolution, dans le second, de la formulation. De plus, pour l'un comme pour l'autre, le dénouement présente un caractère terrible à l'instar d'une sagesse tragique, comme si percer le secret délivrait le plus grand danger. Appliqué au cas présent, qui aurait pour vocation de déchiffrer, au risque de s'aveugler, qui devrait produire et soumettre une nouvelle énigme, au risque d'en périr ? Nietzsche s'interroge sur la tâche propre du penseur et le statut du problème de la véracité pour la pensée. Sa tâche est-elle de déchiffrer l'énigme de la véracité (ce qui suppose qu'elle était déjà constituée et en attente de résolution) ou bien de présenter la véracité à *la manière* d'une énigme (ce qui suppose qu'elle était en attente de formulation, disposant à une tentative de résolution future) ? Comment comprendre alors ce qui, après une brève indétermination, s'avère une réponse tranchée ?

Et le croira-t-on, nous avons en fin de compte le sentiment que le problème n'a jamais encore été posé jusqu'à présent, – que c'est nous qui, pour la première fois, le voyons, le fixons, le *risquons* ? Car il implique bien un risque, et peut-être n'en est-il pas de plus grand<sup>713</sup>.

S'il revendique souvent l'appellation de déchiffreur d'énigmes et dessine, par ce biais, les traits du lecteur attendu et du penseur à venir<sup>714</sup>, ce n'est pas ce qui vient au premier plan ici. Le caractère inédit de son geste tiendrait à la formulation d'une nouvelle énigme pour la pensée. S'il peut en devenir l'interprète, il en a d'abord été l'auteur. En même temps, ne concède-t-il pas une forme de présence à cette question, antérieure à son appropriation ? S'il ne la crée pas *ex nihilo*, si ce n'est pas lui qui, à titre individuel, construit de toute pièce l'énigme mais ressaisit, pour la première fois, « attrape » ce qui était enveloppé dans la pensée, sans jamais être venu à la formulation, alors la pensée est désormais aux prises avec ce qui a toujours été son impensé. L'émergence de la question « pourquoi vouloir la vérité ? » n'aurait alors rien de fortuit, tant dans son itinéraire propre que dans celui de la tradition philosophique. Comment la pensée, se pensant elle-même, pourrait-elle ne pas revenir sur ce qui fut son point aveugle ?

Le tribunal de la raison kantien crée un précédent : si la certitude métaphysique de l'existence de Dieu ne peut être acquise dans la mesure où la démonstration rationnelle de son existence est frappée d'interdiction alors, comme le craignait Descartes, comment un doute radical à l'endroit de la recherche de la vérité pourrait-il être encore écarté<sup>715</sup> ? Consentir à poser cette question scelle le destin de notre auteur dans la mesure où il ne disjoint plus sa vie de son traitement :

---

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>714</sup> Dans le brouillon d'une lettre à Taine du 20 septembre 1886, il utilise cette appellation pour délimiter le cercle étroit des lecteurs auxquels ses livres peuvent prétendre : « Au plus petit nombre, en tout cas, à ceux qui sont de véritables déchiffreurs d'énigmes, à ceux qui savent "lire les signes" de l'histoire. » *L'Herne Nietzsche*, n°73, Marc Crépon (dir.), Paris, Editions de l'Herne, 2000, p.55. Il inscrit dans ce cercle Taine mais aussi Jacob Burckhardt de Bâle, auquel son éditeur a fait parvenir, sur ses recommandations, un exemplaire de *Par-delà bien et mal*.

<sup>715</sup> Nous avons souligné combien l'examen des droits de la raison conduisit à mettre à mal cette mutuelle assistance entre Dieu et la raison.

La volonté de vérité a besoin d'une critique, – définissons ainsi la tâche qui est la nôtre, – nous devons une bonne fois, et de façon expérimentale, *mettre en question* la valeur de la vérité<sup>716</sup>.

Sans ambiguïté, Nietzsche identifie sa tâche de penseur à cet examen de la véracité, tout en soutenant sa nécessité pour qui veut encore penser. Il s'envisage comme expérimentateur et expérimenté dans le cadre d'une mise à l'épreuve inédite : la pensée ne s'est encore jamais appropriée ce qui, tapi en elle, oriente toutes ses modalités. Pour ce Sphinx et Œdipe de la modernité, tout ce qui a été tenté jusqu'alors ne peut être convoqué pour évaluer son entreprise et se prémunir éventuellement contre ses dangers. Il s'agit de consentir à cette singulière aventure<sup>717</sup>. En ce sens, son projet s'inscrit dans une histoire, celle d'une tradition philosophique avec lequel il rompt mais aussi celle de la pensée qui ne peut plus différer cet examen de la véracité. Pourquoi la pensée ne peut-elle plus l'esquiver mais se voit-elle forcée d'y consentir ? Selon nous, cette configuration est révélatrice du mouvement de fond de la modernité et d'une situation de blocage de laquelle la pensée est captive.

A première vue, l'examen de la véracité procède de sa culture. Il est l'expression d'une volonté de vérité qui ne laisse rien échapper à son contrôle, pas même sa propre visée. Le projet nietzschéen procéderait d'une fidélité à l'endroit de l'héritage philosophique et il engagerait ce qu'il conviendrait de nommer un auto-examen de la véracité<sup>718</sup>. Dernière étape d'une recherche de la vérité, elle inclut une exhibition de son présupposé fondamental : l'ultime séance du tribunal de la raison kantien serait de statuer sur sa plus haute visée, la volonté de vérité. La raison arbitrerait à nouveau ce qu'il conviendrait de nommer un « tribunal de la véracité » siégeant pour installer durablement la paix en métaphysique<sup>719</sup>.

Toutefois, dans la mesure où cette convocation à comparaître atteste d'une défiance inédite à l'égard de la véracité, elle s'avère bien peu orthodoxe dans sa version nietzschéenne. Qui plus est, cette critique se propose de sonder les forces agissantes dans cette volonté, ses finalités inavouées ou insoupçonnées mais aussi la valeur de cette volonté de vérité. Elle engage ainsi une nouvelle détermination du statut de la critique et adopte une forme généalogique. Par ailleurs, elle ne prétend

---

<sup>716</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 24, p.183.

<sup>717</sup> Dans sa correspondance avec Malvyda von Meysenbug du 24 septembre 1886, il fait référence à un article paru dans le *Bund* (16 et 17 septembre) suite à la publication de *Par-delà bien et mal* dont le titre était : *Un livre dangereux de Nietzsche*. Cet article ne cherche pas à jeter l'anathème sur l'homme ou l'œuvre mais préconise d'inscrire « Attention dynamite ! » sur un tel ouvrage. Nietzsche cite l'article : « "Nietzsche est le premier à connaître un nouveau détour, mais si effrayant que, d'ordinaire, on est terrifié lorsqu'on le voit emprunter ce chemin solitaire qui n'avait jusqu'alors jamais été foulé !" » *L'Herne Nietzsche*, p.57. Il souligne combien sa correspondante doit lui être reconnaissant de rester à distance, s'il est bien ce voyageur solitaire.

<sup>718</sup> A plusieurs reprises, il se pense comme un héritier, indice de ce qu'il ne renie pas l'histoire de la pensée et son legs mais se sait tenu d'en répondre : « Nous sommes, d'une parole – et ce doit être notre parole d'honneur ! - de *bons Européens*, les héritiers riches, comblés, mais aussi surabondamment chargés d'obligations de millénaires d'esprit européen [...] » *Le gai savoir*, V, § 377, p. 345.

<sup>719</sup> La critique de la véracité serait le prolongement direct du tribunal de la raison. André Simha privilégie cette filiation : « La volonté de vérité ne peut pas ne pas passer par la phase critique, d'abord sous la forme de la critique kantienne de la métaphysique, puis de l'historicisme enfin sous celle de la généalogie, -pour ne retenir que les moments les plus tranchés de cette volonté. Sa fatalité est donc de finir par s'interroger sur elle-même et sur ce qu'elle veut et de ne plus pouvoir considérer la notion même de vérité comme la chose au monde la mieux connue. » *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 75.

pas ouvertement œuvrer à pacifier la métaphysique tout en garantissant, coûte que coûte, le champ de la morale, comme dans sa version kantienne. Au contraire, comme la métaphysique tient la véracité pour d'essence divine, véracité dont la morale prône la culture, Nietzsche ne met-il pas en examen la valeur de la morale, accomplissant l'inexprimé enveloppé dans sa pensée<sup>720</sup> ?

Personne, par conséquent n'a encore examiné jusqu'à présent la *valeur* de cette médecine célèbre entre toutes que l'on appelle morale : ce pour quoi il est nécessaire avant tout de la – *mettre en question*. Eh bien ! Telle est justement notre tâche. –<sup>721</sup>

L'examen nietzschéen de la véracité ne se décline pas en deux volets dont le premier serait l'examen de la valeur de la vérité et le second celui de la valeur de la morale. Envisager la véracité comme un problème conduit à transgresser l'impératif moral reconduit par la tradition philosophique selon lequel « il faut vouloir la vérité ». Nous ne voulons donc pas dire que Nietzsche privilégie le questionnement moral plutôt que le questionnement métaphysique, ce qui laisserait supposer que le questionnement moral reste un questionnement *parmi d'autres*. En réalité, la double entente de la tâche de Nietzsche suggère que le questionnement métaphysique a été de part en part débordé voire annexé par l'approche morale des problèmes. Elle domine, quel que soit le champ d'investigation considéré d'un point de vue spéculatif. Aussi, il importe peu de retenir l'une ou l'autre formulation mais il est décisif de comprendre que questionner la valeur de la vérité, c'est symétriquement pour Nietzsche, questionner la vérité de la valeur et, par extension, la valeur de toute valeur.

Il s'avère toutefois bien difficile d'identifier l'instance qui instruit cet examen, (est-ce la raison ou une autre instance évaluatrice ?), son critère (si la valeur de la vérité est mise en question, en fonction de quel critère tout sera-t-il évalué ?), sa visée (si ce n'est pas pour établir la paix en métaphysique ou garantir l'édifice moral, alors pourquoi mettre en examen la véracité ?). Une telle entreprise ne peut être aisément rangée dans la typologie dualiste censée prendre en vue toute la tradition car, si elle ne peut être taxée de dogmatique par sa discussion de l'assurance selon laquelle il faut vouloir la vérité, il s'avère, pour la même raison,

---

<sup>720</sup> Eugène Fink nous met en garde contre la facilité qu'il y aurait à expliquer l'œuvre de Nietzsche à partir de sa biographie. Sans en abuser, remarquons que Nietzsche lui-même y fait référence notamment dans les préfaces rétrospectives d'*Humain trop Humain*, *Aurore*, *Le gai savoir*. Dans une lettre du 7 août 1886 adressée à son nouvel éditeur Fritzscher, il propose en effet de rédiger une préface dont ces trois œuvres sont dépourvues. Dans une lettre à Brandes du 2 décembre 1887, il recommande leur lecture suivie : « Lues les unes à la suite des autres, ces préfaces pourraient peut-être jeter sur moi quelque lumière, à condition que je ne sois pas obscur en soi (obscur à moi-même et pour moi-même) comme *obscurissimus obscurorum virorum* <le plus obscur des hommes obscurs>... » *L'Herne Nietzsche*, p. 61.

Dans l'avant-propos de *La généalogie de la morale*, il souligne combien ses doutes à propos de la morale n'ont cessé de s'étendre jusqu'à ébranler la foi en la morale, comme si sa pensée portait en elle jusqu'à cet ultime assaut de scepticisme. Auteur d'un jeu philosophique sur l'origine du mal dès 13 ans, « [...] je laissai, comme de juste, l'honneur à Dieu et j'en faisais le père du mal. » § 3, p.10. Sa formation historique et philologique le conduisirent à reconfigurer le problème autrement qu'en termes théologiques. « Dans quelles conditions, l'homme a-t-il inventé les jugements de valeur bon et méchant ? *Et quelle valeur ont-ils eux-mêmes ?* » Ce qui importe pour Nietzsche n'est pas simplement de déplacer le questionnement moral du fondement vers l'origine en élaborant une genèse des types moraux mais de consentir à envisager la morale elle-même comme un problème, si ce n'est comme le problème par excellence. « Nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut commencer par mettre en question la valeur même de ses valeurs, [...] » § 6, p. 14.

<sup>721</sup> *Le gai savoir*, V, § 345, p. 290.

délicat de la qualifier de sceptique ! En effet, la double tradition antique mais aussi ses appropriations et usages modernes reconduisent cet impensé. Nietzsche tenterait alors ce que, ni le scepticisme historique, ni ceux qui ont pratiqué le scepticisme avant lui n'avaient jamais osé. Si nul ne s'est avisé de douter de la valeur de la vérité, pas plus que de celle de la morale, c'est parce que la croyance en l'antinomie des valeurs, notamment celle du vrai et du faux, fut constante :

Même les plus prudents d'entre eux n'ont pas eu l'idée de douter, ici, dès le seuil, là où c'était pourtant le plus nécessaire : même lorsqu'ils s'étaient jurés « *de omnibus dubitandum* »<sup>722</sup>.

Nul ne s'est jamais aventuré à douter de la volonté de vérité en raison de la croyance au caractère vrai et moral de la notion de vérité. Et si la vérité était une fausse notion ou une erreur ? De plus, chacun a admis qu'il était préférable de connaître la vérité plutôt que de se tenir dans l'erreur. Pourquoi faudrait-il privilégier la connaissance plutôt que son contraire ? La double reformulation de la question nietzschéenne suggère une pratique du contre-balancement retournée contre la tradition sceptique elle-même. Dès lors, l'examen nietzschéen de la véracité relève-t-il encore d'un penser sceptique ou bien témoigne-t-il d'un autre mode de penser ? Est-ce une ultime version d'un penser sceptique ?

S'il s'avère délicat de cerner ce qui préside à cet examen de la véracité, ses modalités tout comme son issue sont tout aussi indéterminées. Comment et jusqu'où le poursuivre ? Cultiver une telle défiance, sans garde-fou ou sans interdit, pourrait présenter le risque d'être saisi par le grand dégoût. Evoquant son travail de psychologue, il décèle la nécessité de sa tâche mais aussi son risque majeur : « [...] c'est un aspect du grand danger qui nous menace, - le chemin qui nous conduit peut-être au grand dégoût...<sup>723</sup> » Si la vérité n'avait pas la valeur absolue qui lui est reconnue, plus encore si elle n'en avait pas plus qu'autre chose (son contraire par exemple) ou si elle n'en avait pas du tout, alors par extension toute valeur serait retirée aux valeurs. Comment la question « pourquoi vouloir la vérité » pourrait-elle ne pas aboutir à se demander : « à quoi bon vouloir la vérité ? ».

Faire de la critique de la vérité ou de la critique de la morale sa tâche contribuerait alors à la victoire du nihilisme gnoséologique et moral. Il serait ruineux de mener à son terme un tel examen aussi bien pour la recherche de la vérité que pour préserver la possibilité de la morale. Telle est l'objection de fond à l'endroit du projet nietzschéen. Nous pourrions alors avancer que Nietzsche accepte de s'engager dans cet examen de la véracité afin de repousser le nihilisme. Une telle hypothèse reconduit une entente privative et disqualifiante du nihilisme : péril majeur, il est ce dont il faut se garder plus que tout. Si Nietzsche pose le problème en ces termes, alors il cherche à le contenir comme ses prédécesseurs. Or, même s'il n'est ni le premier ni le seul, Nietzsche décèle son avènement historique par mille signes. Ni tentation spontanée de la pensée, ni attitude intellectuelle qu'un type d'homme pouvait camper, il est le trait dominant de l'époque à venir. Ce qui rassemble ses pensées tient en une narration :

Ce que je raconte est l'histoire des deux siècles prochains. Je décris ce qui vient, ce qui ne peut plus venir d'une autre manière : *l'avènement du nihilisme*. Cette histoire peut être relatée dès maintenant : car c'est la nécessité elle-même qui est ici à l'œuvre. Cet avenir parle déjà par mille

---

<sup>722</sup> *Par-delà bien et mal*, I, § 2, p. 48.

<sup>723</sup> *La généalogie de la morale*, III, §19, p. 164.



signes, ce destin s'annonce partout : pour cette musique de l'avenir toutes les oreilles se sont d'ores et déjà affinées<sup>724</sup>.

Ce récit singulier porte sur un processus qui va s'accomplir de manière inéluctable de sorte que toute échappée du nihilisme s'avère, par avance, vouée à l'échec. Dès lors, pourquoi maintient-il un examen de la véracité dans une telle configuration ? Il est ce qui s'impose en raison de la contemporanéité même du nihilisme. Même s'il ne conseille pas à quiconque de le suivre dans cette aventure<sup>725</sup>, il affirme la nécessité et l'urgence d'une tâche à l'aune de laquelle se mesurera la grandeur d'une pensée à venir *mise à l'épreuve* du nihilisme. Dès lors, quel est le sens philosophique de cet examen nietzschéen de la véracité ? Est-ce un « tribunal de la véracité », ultime séance du tribunal de la raison ? Ou bien l'amorce d'une généalogie du nihilisme où le fonds moral qui unifie toute la tradition philosophique sera sondé ?

A la fin de *La généalogie de la morale*, Nietzsche renvoie à une future histoire du nihilisme dont *La volonté de puissance* serait l'aboutissement, histoire restée inachevée<sup>726</sup>. Pour cela, il accepte de devenir un être souterrain qui n'hésite pas à saper, tarauder et forer pour déceler comment le nihilisme a pu advenir. Cette nouvelle manière d'écrire l'histoire d'un processus s'appelle la généalogie or, n'est-elle pas déjà à l'œuvre dans le *corpus* publié dont nous disposons et, singulièrement, dans cet examen à double sens de la valeur de la vérité et de la morale ? Nous avançons l'hypothèse de recherche qu'elle est déjà écrite, de manière éparpillée, dans plusieurs structures narratives qui sont autant d'échantillons et de jalons à travers lesquels nous proposons de démêler les relations de cette triade : métaphysique, morale et nihilisme.

Nous retiendrons de manière privilégiée la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* consacrée à la signification des idéaux ascétiques, et accorderons une attention particulière à son paragraphe conclusif, dans lequel sont livrés comme en abrégé les découvertes de sa généalogie de la morale de l'idéal ascétique<sup>727</sup>. Après avoir sondé et reconstitué son terrain d'émergence, il prend en vue les forces qui président tant à son avènement qu'à sa domination. Une herméneutique de cette morale cultivant la véracité est proposée : si elle s'est imposée comme un recours contre la tentation du nihilisme dont elle prétendit enrayer le déploiement alors pourquoi son déclin est-il concomitant de l'avènement

---

<sup>724</sup> *Fragments posthumes*, Automne 1887-Mars 1888, Paris, Gallimard, 1976, 11[411], p. 362.

<sup>725</sup> Descartes lui aussi dissuadait deux types d'esprit de reprendre sa résolution spéculative. « La résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doit suivre et le monde est quasi composé de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement ; » *Discours de la méthode*, II.

Dans *Humain, trop humain*, conscient de sa solitude et de la singulière dangerosité de sa tâche, il se figure un cercle d'amis fictifs : le cercle très étroit des esprits libres. Il est doté d'une double vertu : soutenir tel un antidote et délasser de la solitude mais aussi maintenir l'espoir de son avènement dans l'avenir. « [...] j'ai pour mon usage *inventé* aussi les "esprits libres" à qui est dédié ce livre de découragement et d'encouragement tout ensemble, intitulé *Humain, trop humain* : des "esprits libres" de ce genre il n'y en a pas, il n'y en a jamais eu, - mais j'avais alors, comme j'ai dit, besoin de leur société, pour rester de bonne humeur parmi des humeurs mauvaises (maladie, isolement, exil, *acedia*, inactivité) [...] Qu'il *pourrait* un jour y avoir des esprits libres de ce genre [...] c'est ce dont je serai le dernier à douter. » Préface, § 2, p. 3

<sup>726</sup> « [...] (sous le titre de « Histoire du nihilisme européen » ; je renvoie aussi à un ouvrage que je prépare : LA VOLONTE DE PUISSANCE. *Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs.*) » *La généalogie de la morale*, III, § 27, p.191.

<sup>727</sup> *Ibid.*, III, § 28, p.193-195.

du nihilisme ? Souvenons-nous de l'histoire de cet insensé qui annonce la mort de Dieu, mort de Dieu libérant les plus grands dangers mais aussi des possibilités de vie inégalées<sup>728</sup>. En croisant l'histoire du dément et l'interprétation nietzschéenne de son annonce, nous comprendrons que l'avènement du nihilisme ne marque pas tant la suppression de la morale dominante que son autosuppression.

Nous tenterons alors de dégager les apports de cet examen nietzschéen de la véracité dans l'histoire de la pensée : le différer ou y renoncer aurait été un aveu de faiblesse par lequel le risque aurait été pris de s'installer définitivement dans le nihilisme. Prendre en charge la question « pourquoi vouloir la vérité ? » inaugure une manière d'aborder le nihilisme permettant de déceler si la pensée peut devenir créatrice à son épreuve. Au cours de cette étude, nous serons particulièrement attentif à la relation que cet itinéraire philosophique entretient avec le scepticisme afin de mettre en perspective une interprétation sceptique du nihilisme. Nous l'envisagerons selon un triple point de vue : la signification donnée au scepticisme et son renouvellement éventuel, son statut (handicap ou ressource) dans la philosophie de Nietzsche pour enfin clarifier si la crise sur laquelle s'achève la modernité est pensable ou non en termes sceptiques.

---

<sup>728</sup> *Le gai savoir*, III, § 125, p.176-178.

## I Comment la morale de l'idéal ascétique a-t-elle pu s'imposer ?

Nietzsche adopte un point de vue rétrospectif sur l'histoire humaine, sans se départir d'une approche perspectiviste. Il revendique son inscription dans une époque dont il ne peut totalement s'abstraire et à laquelle il ne cherche pas à échapper. Il constate la domination de la morale de l'idéal ascétique dont il s'emploie à dégager la signification au cours de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*. La question n'est pas tant de savoir ce qu'est cet idéal que de déceler ce qui se trame dans son sillage. De manière assez tranchée, il soutient en effet que l'idéal ascétique joua un rôle aussi décisif qu'exclusif dans l'histoire humaine. Son statut d'exception retient son attention, et cela moins pour son identité que pour la signification d'une telle prééminence<sup>729</sup>.

L'unité d'appellation « idéal ascétique » ne saurait occulter la pluralité de formes visées<sup>730</sup>. Par ce vocable, que convient-il de prendre en vue ? De manière générale, dès que l'homme s'élève au-dessus de la domination de ses instincts, il veut contre l'instinct, il adopte un régime ascétique. Cet exercice et cette discipline engagent une hiérarchisation des tendances supposant leur évaluation et classement mais aussi une projection dans un idéal donnant du sens à cette discipline exigeant effort et sacrifice. En ce sens, « toute idéalité des idéaux de l'histoire était ascétique<sup>731</sup> ». Toutefois, l'idéal ascétique dominant repose sur une hiérarchisation déterminée des tendances, au gré de laquelle une purification des affects est favorisée : elle passe par le sacrifice des tendances sensibles et par une réorientation de l'âme tout entière de ce qui devient vers ce qui est. Il s'agit de contenir et d'endiguer le déferlement du désir en exerçant une discipline sur les corps au terme de laquelle une maîtrise sera obtenue.

En vertu d'un dualisme strict, détacher et délivrer l'âme du « tombeau du corps » reçoit tout d'abord une signification religieuse. L'ascèse peut se poursuivre jusqu'à la mortification des corps. Mais cet exercice et discipline des tendances prend aussi un sens philosophique. Dans une histoire en abrégé de l'esprit philosophique, Nietzsche souligne en effet que cet idéal exerça sur « la bête philosophique » un attrait dans la mesure où elle pressentit combien il pouvait être

---

<sup>729</sup> Dans le § 143 d'*Humain, trop humain*, Nietzsche souligne déjà que le saint n'est pas, comme tel, ce qui l'intéresse. Il lui importe en revanche de savoir ce qu'il signifie pour le non-saint, dans la mesure où il a pu exercer une relative fascination. Que signifie le fait que le saint ait bénéficié d'un tel crédit auprès de ceux qui ne le sont pas ?

<sup>730</sup> Quelle que soit l'hypothèse avancée pour penser l'origine et la formation des mots, la familiarité dans laquelle nous installons leur usage quotidien nous donne à croire que l'unité et l'identité linguistique sont le pendant de l'unité et de l'identité des choses désignées.

<sup>731</sup> Fink ajoute : « Lorsque l'homme s'élève au-dessus du simple assujettissement animal à ses instincts, lorsqu'il est volonté, il oppose sa volonté à l'instinct, il veut contre l'instinct. Mais l'homme est liberté, c'est-à-dire qu'il lui faut vouloir, lorsque de la paix naturelle de l'anhistoricité il s'éveille pour entrer dans l'historicité. Il ne peut simplement végéter ; il lui faut accrocher des idéaux au-dessus de lui ; il lui faut voir au-dessus de lui briller des étoiles. Mais jusqu'à lui, Nietzsche, toutes les étoiles étaient dans l'au-delà, c'étaient des inventions de prêtres, des idéaux contre nature. Ainsi, Nietzsche établit un rapport intime entre la volonté et l'idéal ascétique, il y a de l'ascétisme dans toute volonté. » *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Editions de minuit, 1965, p. 170.

utile à sa propre affirmation<sup>732</sup>. S'avançant masqué sur la scène du monde sous les traits du type d'homme contemplatif, l'esprit philosophique fût assimilé à sa forme de manifestation et à sa condition d'existence : l'idéal ascétique. C'est pourquoi, l'attitude philosophique est classiquement identifiée à une négation du monde, à la lutte contre la sensualité, ou encore, au mépris des sens au profit de la raison. L'interprétation ascétique de la vie constitue le trait dominant sous lequel l'esprit philosophique se manifesta au cours de son histoire mais ce fût avant tout :

[...] une conséquence de l'état de choses, placé sous le signe de la nécessité, au sein duquel la philosophie, généralement, est née et a subsisté : pendant très longtemps en effet la philosophie n'aurait pas été possible du tout sur terre sans une enveloppe ascétique pour la voiler, sans une mésinterprétation ascétique d'elle-même<sup>733</sup>.

L'interprétation ascétique de la vie est ainsi le voile sous lequel la pensée philosophique émergea puis se perpétua, autrement dit trouva des conditions propices à sa conservation. Or, si ce compagnonnage engage une « mésinterprétation » de soi de l'esprit philosophique, comme le soutient Nietzsche, la tâche du philosophe à venir ne sera-t-elle pas de déchirer ce voile le moment venu ? Peut-il s'avancer sur la scène du monde sans ce masque<sup>734</sup> ? L'examen de la véracité nietzschéen pourrait bien être un geste de cet ordre.

S'interroger en ces termes le conduit à sonder les complexes de forces agissants en sourdine dans l'histoire humaine pour assurer à l'idéal ascétique une telle suprématie et exclusivité. Mais ceci revient à reconnaître qu'il est advenu, s'est consolidé sur un terrain propice à son édification. Cette émergence du phénomène « idéal ascétique » donne à penser une discontinuité dans le cours des choses humaines. Elle introduit une rupture telle qu'il serait possible de scinder toute l'histoire en deux périodes. La première époque serait celle de l'indigence à laquelle succéderait une époque prodigue, celle consécutive à l'avènement de l'idéal ascétique. Que manquait-il à l'homme dont cet idéal serait l'inespéré dispensateur lui garantissant, pour cette raison même, une emprise inégalée sur l'humanité ?

Nietzsche soutient qu'il fut donateur de sens alors même que l'homme en était totalement privé : « En dehors de l'idéal ascétique, l'homme, l'animal-homme, a été jusqu'à présent dépourvu de sens.<sup>735</sup> ». La question se pose alors de savoir à quoi l'idéal ascétique attribua un sens et quel sens il lui donna. Apporte-t-il une réponse au non-sens de l'existence dont l'homme souffre ou bien attribue-t-il un sens à la souffrance (y compris celle relative au non-sens de l'existence) ? Cette tension interprétative travaille cette narration au cours de laquelle Nietzsche mène, semble-il, une reconstitution du type humain antérieur à l'idéal ascétique, procédé par lequel il dégage sur quel terrain il était appelé à s'établir puis à prospérer.

---

<sup>732</sup> Le philosophe lui reconnaît une valeur relativement à ce qu'il en escompte. « [...] le philosophe sourit à sa vue comme à un optimum des conditions de la spiritualité la plus haute et la plus hardie, - et par-là il ne nie pas "l'existence", il affirme au contraire son existence, il n'affirme que son existence, au point, peut-être, qu'il n'est pas loin de ce vœu criminel : *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophum, fiam ! ...* » *La généalogie de la morale*, III, § 7, p.125.

<sup>733</sup> *Ibid.*, III, § 10, p.136.

<sup>734</sup> Ainsi Nietzsche se demande quand et comment l'esprit, « insecte bariolé et dangereux », sortira de cette « repoussante et ténébreuse chenille » qu'était le prêtre de l'idéal ascétique.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p.193.

Tout récit suppose une mise en intrigue qui, dans le cas présent se noue entre l'homme et l'idéal ascétique<sup>736</sup>. Mais comme divers plans ou niveaux d'histoire se surajoutent, il s'avère difficile de situer le point de vue présidant à cette narration, ce qui rend la progression de l'analyse difficile<sup>737</sup>. Lorsqu'il jette un regard panoramique sur l'histoire humaine, Nietzsche examine de manière récurrente sa *relation à la morale*. La question « en fonction de quoi l'homme juge-t-il la valeur morale d'un acte ? » permet non seulement d'unifier mais de différencier une histoire humaine rythmée par le renversement de perspective au sujet de la *valeur morale* d'un acte. Dans *Par-delà bien et mal*, il décline une triple entente de la valeur morale d'un acte à laquelle il fait correspondre une distribution épocale ternaire. Adoptant un point de vue total et universel sur l'histoire, il distingue en effet trois époques : l'époque pré-morale, morale et extra-morale<sup>738</sup>.

---

<sup>736</sup> Il ne s'agit à l'évidence pas d'écrire l'histoire de cette relation à la manière des historiens dont il est le contemporain. Ceci s'explique doublement, à savoir par la singularité de ce qui est arrivé et le mode d'écriture historique. L'historiographie se réfère à ce qui n'est plus, à ce qui se donne sur fond d'absence, sans être pour autant répétable ou duplicable : « Comment afficher une prétention véridique à son endroit ? » serait la question à laquelle l'historien ne pourrait se dérober. Or, dans notre perspective, ce qui est advenu est *toujours* présent, ce qui s'est produit n'est pas définitivement révolu. Les forces qui président à l'émergence de l'idéal ascétique et cet idéal lui-même sont encore présents. En outre, son mode de présence est singulier : non pas advenu une fois pour toutes, mais objet de continues réapparitions, il n'est pas relatif à une époque de l'histoire mais s'impose de façon récurrente. Tout se passe comme s'il n'appartenait à aucune époque en particulier mais à toutes en puissance.

Dés lors, si une inscription dans l'histoire de l'humanité est bien avérée et si une modification du cours des événements est apportée par l'émergence et la domination de cet idéal, ce n'est pourtant pas l'exercice d'un sens historique historien qui peut nous aider à le percevoir. De plus, l'historien propose une étude des faits selon la catégorie de la causalité, expurgeant toute perspective actuelle ou cherchant à la résorber le plus possible. Or, Nietzsche ne fait pas sien cette méthode de reconstitution : il postule que le recours à la catégorie de la causalité prétend être une explication alors qu'elle est déjà, pour lui, une interprétation des événements. Le modèle historiographique n'est donc pas approprié pour narrer comment l'idéal ascétique s'est imposé et de quelle volonté il est le vecteur dans la mesure où il opère sur fond d'un nivellement des événements et d'une dévotion à l'égard des faits.

<sup>737</sup> Dans un article de 1971 publié sous le titre « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Michel Foucault souligne combien la relation entretenue par Nietzsche avec l'histoire reste pour le moins ambivalente. Il repousse selon lui une pratique du sens historique postulant le point de vue supra-historique dans la continuité des *Secondes considérations inactuelles*, point de vue qui chercherait à recueillir : « dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation ; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin de monde. » Mais, il maintient la possibilité d'un sens historique dégagé de tout point de vue métaphysique. La tâche de la généalogie est parfois désignée comme « *wirkliche Historie* », *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé et P. Wotling (dir.), Paris, Le Livre de poche, « Références », 2000, p.116.

<sup>738</sup> Cette distinction est formulée dans le § 32 du livre II. La première correspond à « la plus longue période de l'histoire humaine – on la nomme pré-historique » : l'homme évalue en fonction des conséquences des actions et c'est à l'aune de ses retombées qu'une action sera condamnable ou acceptable. Penser la vertu rétroactive du succès ou de l'échec est le trait dominant de cette époque dite « pré-morale ». L'époque morale procède, quant à elle, d'une régression aux causes de l'action et retourne le point de vue antérieur puisque c'est à l'aune des intentions que la valeur morale d'un acte doit être mesurée.

Ce déplacement de perspective ne s'est pas opéré de manière brutale mais il procède d'un long travail d'intériorisation de l'individu s'accomplissant « au cours des dix derniers millénaires, dans quelques vastes espaces à la surface de la terre. » « On attribua l'origine d'une action au sens le plus rigoureux à l'intention dont elle procédait ; on s'accorda pour croire que la valeur d'une action résidait dans la valeur de son intention. » Kant théorise sans ambiguïté le trait majeur d'une époque dominée par l'idéal ascétique. La morale comme doctrine du devoir ou de l'intention désintéressée

D'aucuns pourraient s'étonner d'une approche introduisant, au moins, une périodisation avec un ordre de succession irréversible et une contemporanéité impossible, au plus, un processus orienté et finalisé en vertu duquel l'histoire aurait non seulement une signification mais bien une direction. Comme toute périodisation, celle-ci peut soulever des objections. Correspond-elle à des mutations effectives pour l'humanité ou bien n'est-elle qu'un classement commode présentant une part d'arbitraire mais fournissant un fil conducteur pour appréhender l'histoire humaine ? Nietzsche n'adopte pas nécessairement une perspective téléologique et une idée de progrès régulant et orientant l'histoire humaine mais la question reste, pour le moment, en suspens de savoir si cette périodisation s'inscrit ou non dans une philosophie de l'histoire. Quel que soit son statut final, si nous la reprenons pour comprendre le point de vue qui préside à la narration de l'émergence de l'idéal ascétique et de ses retombées, nous pouvons soutenir que Nietzsche se pense sans ambiguïté inscrit dans un moment charnière.

Dans *Par-delà bien et mal*, il se dit clairement « au seuil d'une époque qu'il conviendrait de qualifier négativement tout d'abord d'extra-morale » appelant à un ultime renversement, celui de cette morale de l'intention par lequel la morale produira non pas son dépassement mais « son autodépassement ». Dans *La généalogie de la morale*, il se dit inscrit dans une époque où l'idéal ascétique prédomine toujours mais dont le déclin est inéluctable, comme le décèlent les consciences les plus fines. Son interprétation épocale de l'histoire humaine est productrice de sens de ce point de vue mais elle est lourde d'interrogations dès qu'elle est mobilisée pour appréhender l'avènement même de cet idéal.

Si nous admettons que Nietzsche se pense à cheval entre une époque morale et extra-morale, nous projette-t-il à la jointure entre une époque pré-morale et morale lorsqu'il pense l'émergence de l'idéal ascétique afin de ressaisir, non seulement comment cette morale a pu devenir un trait dominant de l'époque présente, mais aussi comment une sortie et l'émergence d'une époque extra-morale s'avèrent possibles ? Dans ce cas, comment concilier la contemporanéité voire l'identité entre époque morale et domination de l'idéal ascétique (supposant antériorité et sortie définitive d'une époque pré-morale) et l'affirmation selon laquelle l'apparition de cet idéal est un processus constant, récurrent de l'histoire humaine ?

Il serait alors opportun de mobiliser l'opposition dégagée dans *Aurore* entre « moralité des mœurs » et « moralité individuelle », tension qui ne couvre pas une période unique de l'histoire dans la mesure où, selon Nietzsche, la pression exercée par la moralité des mœurs opéra « [...] avant nos calendriers et même à l'intérieur de ceux-ci en gros jusqu'à nos jours.<sup>739</sup> » Si elle s'étend à toute époque, y compris à l'époque présente, comment ne pourrait-elle pas intervenir dans l'émergence de l'idéal ascétique ? Ce clivage donne à penser un processus d'antériorité-postériorité récurrent plutôt qu'une chronologie linéaire dont l'irréversibilité disposerait à cantonner l'avènement de l'idéal ascétique à une époque de l'histoire effective. Nous suivons les variations de cette tension interprétative relative à l'avènement de cet idéal dans le récit généalogique. Nous tenterons de progresser dans notre étude en croisant les deux approches citées : la

---

ne saurait être rabattue sur la prudence dont l'époque pré-morale favorisait le développement. En effet, la volonté de vérité n'est pas l'expression d'une volonté calculant, au plus juste, les risques à encourir mais plutôt une visée dont l'inutilité et la dangerosité ne peuvent convenir à la raison prudente.

<sup>739</sup> *Aurore*, L.I, § 14, p. 27.

périodisation entre époque pré-morale / époque morale et la tension entre moralité des mœurs et moralité individuelle.

## 1-Quel est le terrain d'émergence de la morale de l'idéal ascétique ?

En première approche, ce récit s'ouvre sur un tableau par lequel est dépeint l'état dans lequel se trouve l'homme sans l'assistance de l'idéal ascétique. Si un point de vue historique était adopté, il s'agirait de dégager un type humain antérieur ou postérieur à son avènement. A l'aune de la périodisation présente dans *Par-delà bien et mal*, l'homme dépeint serait soit celui de la pré-moralité soit celui d'une extra-moralité. Dans la mesure où Nietzsche dit s'inscrire à la charnière d'une époque extra-morale, le second volet de l'alternative peut être d'emblée écarté. L'homme sans idéal ascétique est un homme précédant son émergence plutôt qu'un homme mis à son épreuve, dont il se serait séparé pour des raisons encore indéterminables.

L'homme dépeint est-il alors l'homme de l'époque pré-morale ? L'absence et la présence de cet idéal ne sont pas explicitement insérées dans un cadre spatio-temporel particulier. Un tel tableau pourrait jouer le rôle d'une hypothèse à visée heuristique, analogue à l'hypothèse d'un état de nature telle que les théoriciens du contrat social ont pu la forger. Comme Rousseau avant lui<sup>740</sup>, Nietzsche aurait eu besoin de se représenter ce que serait l'homme sans cet idéal pour comprendre non seulement la signification de sa présence mais de sa primauté dans les sociétés actuelles. Pour Rousseau, cette condition d'existence n'a sans doute jamais existé, n'existera peut-être jamais mais reste requise pour bien interpréter la condition présente. De manière analogue, l'état dans lequel se trouve l'homme sans idéal ascétique aurait un rôle heuristique sans présenter pour autant une quelconque valeur historique<sup>741</sup>. Mais, une telle interprétation ne risque-t-elle pas de faire de l'idéal ascétique lui-même un donné anhistorique ? Or, son émergence ne saurait être occultée, ce qui nous donne à penser qu'il est un phénomène civilisationnel et non pas un donné naturel. Dès lors, le statut du récit proposé est encore à préciser.

---

<sup>740</sup> Il a besoin de notions justes sur l'homme naturel et de remonter à des conditions d'existences naturelles pour penser l'état civil et sa légitimité. Dans la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il s'en explique en ces termes : « Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent. » Paris, G-F, 2008, p. 53. Il relève que tous les philosophes qui ont « [...] examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à un état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. [...] Ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil. » *ibid.*, p. 64-65.

<sup>741</sup> Rousseau écartait pour sa part toute prétention à établir des vérités historiques : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine [...] » *ibid.*, p. 65-66.

Ce n'est ni une description d'un moment empirique de l'histoire humaine, ni une théorie sur une nature humaine éternelle. Dans le cas contraire, Nietzsche céderait au préjugé dont il ne cesse de faire reproche aux philosophes, à savoir le défaut de sens historique<sup>742</sup>. Enseigne-t-il un invariant de la condition humaine de sorte qu'il pourrait tout aussi bien représenter l'état de l'homme actuel, si d'aventure l'idéal ascétique ne s'était pas imposé, ou venait à disparaître, ou bien est-il solidaire d'un réseau interprétatif relatif à un type d'humanité historiquement advenu ? Dans ce portrait, Nietzsche croise-t-il visée heuristique et exercice du sens historique ? Il s'agirait alors de discerner les strates d'interprétations sédimentées au point d'obscurcir voire d'occulter le texte originel de l'homme mais aussi de produire une interprétation de ce texte, surchargé d'interprétations le recouvrant.

La condition de l'homme est celle d'un être qui tend à n'être plus. L'homme sent le manque d'être de sa condition et pressent qu'elle ne peut être autrement. Comment pourrait-elle être annulée ou modifiée ? L'existence est immédiatement envisagée comme une mise à l'épreuve du temps. Exister, c'est être soumis au temps. Dans la *Seconde considération intempestive*, Nietzsche étudie la relation entre l'histoire et la vie, plus précisément entre la pratique du sens historique et la vie<sup>743</sup>. Mais son étude a pour « [...] thème caché l'historicité de l'être humain. <sup>744</sup> » Ce n'est pas tant la triple entente du sens historique (monumentale, antiquaire et critique) que le caractère ternaire de la structure temporelle coextensive à l'existence humaine qui est importante ici. Le rapport au passé, au présent et au futur sont autant de perspectives tenues ouvertes par l'existence, perspectives déployées dans une triple temporalisation : souvenir, attention et attente.

Dès l'ouverture, Nietzsche souligne, en effet, que la bête n'éprouve jamais ni dégoût ni souffrance à l'endroit de l'existence dans la mesure où elle ne fait pas l'expérience du temps, ce qui attise la jalousie de l'homme. Sans ambiguïté, cette expérience a le statut d'une mise à l'épreuve reliée à un des modes de temporalisation de l'existence, à savoir le souvenir, alors que tout autre mode est passé sous silence, comme s'il était celui à partir duquel le rapport à l'existence s'élaborait. Si la mémoire permet une conservation de ce qui n'est plus et se donne sur fond d'absence, elle n'est pas pour autant la simple permanence du passé dans le présent. Elle suppose une fixation du passé<sup>745</sup>, une évocation possible par un

---

<sup>742</sup> Nietzsche prétend que le péché originel des philosophes a toujours été le défaut de sens historique à l'égard de l'homme : « Tous les philosophes ont à leur actif cette faute commune, qu'ils partent de l'homme actuel et pensent, en en faisant l'analyse, arriver au but. Involontairement, " l'homme" leur apparaît comme une *aeterna veritas*, comme un élément fixe dans tous les remous, comme une mesure assurée des choses. Mais tout ce que le philosophe énonce sur l'homme n'est au fond rien de plus qu'un témoignage sur l'homme d'un espace de temps *fort restreint*. Le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes [...] » *Humain trop humain*, I, § 2, p.12.

<sup>743</sup> Dans un double mouvement, Nietzsche repousse et recherche tout à la fois une certaine pratique du sens historique *en fonction de l'intérêt de la vie*. Jusqu'à quel degré le sens historique est-il nuisible ou au contraire propice à la vie ? Inversement, jusqu'à quel point la vie aurait-elle besoin de l'histoire ? Dès les premières œuvres, ce serait la perspective en fonction de laquelle tout serait à envisager, en rupture avec une tradition admettant la vérité comme critère.

<sup>744</sup> E. Fink soutient à juste titre que : « Ce texte est important moins parce qu'il indique le danger qui résulte pour une culture de l'hypertrophie du sens historique, que par son interprétation de l'existence humaine à la lumière des structures du temps, des dimensions du passé, du présent ou du futur. Celles-ci ne sont pas comme les cadres à l'intérieur desquels l'existence se produit simplement comme n'importe quelle chose ; elles sont bien plutôt des perspectives que l'existence elle-même tient ouvertes, à vrai dire de façons différentes. » *La philosophie de Nietzsche*, p. 46.

<sup>745</sup> Le passé n'est plus mais le souvenir stabilise dans un présent au sujet du passé.



effort de volonté et une reconnaissance du passé comme passé. A ce titre, elle enveloppe un jugement d'antériorité qui la distingue d'une pure et simple répétition d'une expérience vécue. Le souvenir ménage une expérience du temps, de son flux et de son irréversibilité. Le passé est définitivement clos, révolu, il est ce dont nous n'avons plus rien à attendre mais il ne cesse de peser, au point qu'il serait comme une chaîne accrochée à nos pieds. Quoiqu'il lui en coûte parfois, l'homme n'oublie pas tout ce dont il a fait l'expérience<sup>746</sup>. Le passé n'est plus mais il n'est pas rien pour un être qui, à la différence de la bête, n'est pas rivé ou arrimé « au piquet du moment »<sup>747</sup>. Si le souvenir est un mode d'ouverture à la réalité du temps et à sa propre temporalité, il n'est ni le seul ni le plus pur. Cet éclatement du présent vécu n'est pas unidimensionnel mais s'opère dans une double direction : vers ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Or, Nietzsche passe l'attente sous silence. Pourtant, si l'homme n'était pas un être d'attente, pâtirait-il autant de ne pas savoir pourquoi il existe<sup>748</sup> ?

Le caractère historique de l'existence de l'homme se marque tout autant dans le rapport au futur qu'au passé. Ce double horizon ne le laisse pas indifférent. Il souffre de ne pouvoir intervenir sur ce qui a été accompli et de ne pas pouvoir accéder immédiatement à ce qui est visé. Mais plus radicalement, il souffre d'être en manque d'être, de devenir toujours sans savoir pourquoi. Exister, c'est être toujours hors de soi, être tendu vers ce qui n'est plus ou pas encore. Or, selon Nietzsche, c'est sous la pression de la moralité des mœurs que la conscience est devenue ce qu'elle est en l'homme, autrement dit cet instinct dominant par lequel il se tient pour comptable de son passé et de son avenir. Dès lors, le portrait de l'homme sans idéal ascétique serait-il le résultat de cette discipline au terme de laquelle cette hiérarchisation des instincts s'installe ?

Avec l'émergence de la conscience et de la responsabilité, un écart se creuse. L'homme existe, a conscience de son existence mais il ne parvient pas à lui assigner un *but* par lequel une direction lui serait donnée, autrement dit il ne parvient pas à trouver ce qui peut en répondre. Si l'existence ne se produit pas en vue de quelque chose alors pourquoi l'existence plutôt que la non-existence ?

---

<sup>746</sup> Sénèque souligne combien la plupart des hommes, absorbés dans des occupations diverses, abhorrent cette visée d'un temps qui n'est plus : « Personne - hormis l'homme qui soumet tous ses actes à sa censure, qui jamais ne se trompe - ne se retourne volontiers sur son passé. » *La brièveté de la vie*, Paris, Arléa, 1989, p.115.

<sup>747</sup> *Seconde considération intempestive*, §1. L'oubli est à ce titre une force active dont la seconde dissertation, dans la lignée de ce texte, rappellera la vertu. « Huissier, gardien de l'ordre psychique », il est partie prenante dans la vitalité d'une vie à un point tel que la force ou la faiblesse peuvent être mesurées à proportion du degré d'oubli dont un homme est capable. Ne pas parvenir à en finir avec quelque chose, bien plus avec toute chose, témoigne d'un degré de faiblesse de la volonté.

<sup>748</sup> Comment comprendre alors ce traitement privilégié ? Est-ce justifié par le thème explicite à savoir la pratique d'un sens historique opérant à partir du passé et la discussion avec l'historiographie ou bien est-ce le point aveugle d'un texte qui, tout en pensant les trois rapports au temps dans la pratique du sens historique, ne déploie pas, de manière équilibrée, ces trois perspectives offertes par l'existence ? Cet aspect pourrait trouver un éclaircissement dans la seconde dissertation de *La généalogie de la morale*.

Nietzsche découvre que la capacité de promettre autrement dit de se porter garant de soi non seulement à l'égard de l'avenir mais *comme avenir* repose sur le processus de construction de la mémoire, contrecarrant la puissance de l'oubli en introduisant continuité et permanence dans la vie psychique. La conscience est mémoire et la promesse n'est qu'une « mémoire de la volonté ». C'est à partir de l'activité de la mémoire qu'est pensée la dynamique de la vie psychique. De ce point de vue, son examen de l'activité de la conscience est tout à fait classique. Nous verrons en revanche dans l'étude d'*Ainsi parlait Zarathoustra* combien l'attente devient décisive.

L'absence de but la prive non seulement d'orientation mais de signification. La souffrance est, à première vue, dépendante de la condition humaine et de sa faiblesse, souffrance ontologique que rien ne saurait calmer si le but fait défaut. La question du sens de son existence fait souffrir l'homme mais dans la mesure où aucun but ne peut lui être donné, comment cette souffrance pourrait-elle avoir un terme ? Comment endurer l'existence si elle ne se déploie pas en vue de quelque chose ? Exister reviendrait à souffrir toujours. Faut-il alors soutenir que c'est le manque de sens de son existence propre qui le fait souffrir ou bien, de proche en proche, de toute chose ? Cette souffrance épuise-t-elle l'éventail des maux subis ou bien n'en est-elle qu'un exemplaire parmi d'autres ?

Au lieu de dresser un inventaire de tous les maux pesant sur l'homme, Nietzsche constate de manière assez laconique que l'homme « [...] souffrait aussi d'autres choses, il était pour l'essentiel *un animal maladif* [...] »<sup>749</sup>. La souffrance ontologique examinée au préalable constitue bien une variété de cette souffrance multiforme. Nonobstant cette diversité, Nietzsche conclut que l'humanité est douée d'une singulière aptitude puisqu'il s'agit de la maladie. Celle-ci ne serait pas une phase transitoire, rythmant sa vie en alternance avec des épisodes de santé, pas plus un état dans lequel elle se serait durablement installée mais plutôt une tendance fondamentale voire sa tendance fondamentale. Le propre de l'homme ne serait pas d'être un animal « doué de *logos* » mais « un animal maladif ». C'est un animal toujours sujet à pâtir car ce qui redouble sa souffrance (y compris celle relative au non-sens de son existence), c'est de ne pas savoir pourquoi il souffre :

[...] son problème *n'était pas* la souffrance en elle-même, c'était l'absence de réponse au cri dont il interrogeait : « Pourquoi souffrir ? » L'homme l'animal le plus courageux et le plus habitué à souffrir, *ne refuse pas* la souffrance en elle-même : il la *veut*, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre le *sens*, le *pourquoi* de la souffrance<sup>750</sup>.

La conduite à adopter consiste alors à le secourir dans un but thérapeutique. D'ordinaire un médecin s'emploie à répertorier des symptômes, à diagnostiquer une pathologie puis à proposer un traitement pour soulager et guérir le patient. De la même façon, il s'agirait ici d'examiner ce malade pour déceler ce qui entretient sa souffrance et comprendre *a posteriori* dans quelle mesure l'idéal s'est révélé à ce point salvateur. Une tension interprétative se fait jour : quel est le problème par excellence de l'homme ? Est-ce le sens (et le non-sens) de son existence ou bien le sens (et le non-sens) de la souffrance ? Dans les deux cas, c'est la question du

---

<sup>749</sup> D'un point de vue empirique, les occasions de souffrir sont légions. La maladie peut l'entretenir, les revers de fortune, la perte d'un être cher, la passion *etc.* D'un point de vue éthique, l'expérience nous instruit à nos dépens du désaccord constant entre nos attentes, configurées par nos désirs, et le cours des événements. En effet, en identifiant leur bonheur à la satisfaction totale de la faculté de désirer, les hommes postulent non seulement une convergence entre le cours des événements et leurs désirs mais un ajustement de ce qui arrive à leurs désirs. Comment ne pas être perpétuellement troublé, subir des déceptions jusqu'à désespérer d'être jamais heureux tant qu'une telle articulation entre les tendances humaines et le cours de choses est postulée ?

Le trouble et l'agitation de la conscience psychologique appellent un traitement éthique dont les philosophies hellénistiques ont pensé les modalités. Comment articuler nos tendances et le cours des événements pour vivre et bien vivre ? Cette question, tout comme le rejet de l'articulation commune, sont des points communs aux philosophies stoïcienne et sceptique. Mais elles divergent dans l'éthique de l'attente préconisée : faut-il renverser les termes de l'articulation commune, autrement dit au lieu d'attendre un accord du cours du monde à nos désirs, faut-il rechercher un accord de nos désirs à l'ordre du monde ? Ou bien faut-il aller jusqu'à suspendre toute articulation pour mener une vie heureuse ?

<sup>750</sup> *La généalogie de la morale*, p.194.

sens qui est porteuse d'affliction et c'est la souffrance relative au sens qui est matricielle. La privation relative ou absolue de sens fait souffrir l'homme ce qui s'entend tant en extension qu'en compréhension. D'un côté, le manque de sens de la souffrance n'est qu'un aspect du problème général de l'homme, à savoir celui du manque de sens de son existence mais, d'un autre côté, c'est la souffrance éprouvée, dans le manque de sens de toute souffrance, qui pèse sur l'homme telle « une malédiction ». A la question « pourquoi souffrons-nous ? », aucune réponse n'est disponible. C'est précisément ce qui redouble la souffrance, la majeure. Si elle n'est pas repoussée, à proprement parler, son absence de but la rend intenable. Ce qui la décuple et la réactive en permanence, c'est qu'elle se produise en pure perte.

Mais alors, sont-ce les traits de la condition humaine qui produisent et entretiennent cette maladie ontologique ou bien est-ce l'interprétation que l'homme donne de son état qui le réduit à être un « animal maladif » ? Si l'homme ne vivait pas sur le mode de la souffrance le manque de but de toute chose, il ne souffrirait pas avec une telle intensité de ne pas savoir pourquoi il souffre. Si l'homme ne posait pas que tout doit avoir un but, sa souffrance ne serait pas redoublée de ne pas en trouver à son existence. Ce portrait d'une humanité en proie à la souffrance en raison de la privation de sens n'a rien d'inédit. Il s'apparente fort à celui dépeint par Pascal dans les *Pensées*, mais ce qui relève pour Nietzsche d'une tendance malade était pour Pascal la marque d'une misère ontologique. Une telle distinction n'est pas une simple nuance sémantique mais l'expression d'une divergence de fond quant à l'homme, indissociable de deux herméneutiques.

Dans un fragment des *Pensées*, Pascal livre un tableau saisissant de prisonniers condamnés à mort « [...] dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, [...] ». Les hommes sont à leur image : ils se regardent les uns les autres « [...] avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour<sup>751</sup> ». La misère d'une condition en manque d'être afflige l'homme et le fait d'autant plus souffrir qu'elle lui est rendue présente. Il pâtit d'être ce qu'il est mais comme il ne peut pas en être autrement, il en est réduit à subir sa lente mais certaine suppression. Il endure la maladie, la souffrance et finalement la mort sans que rien ne puisse le consoler de telles épreuves dans la mesure où aucun espoir d'en réchapper ne se profile. La seule conduite à adopter serait d'assister impuissant à sa propre fin ; l'attentisme serait de mise. Mais, comment endurer, jour après jour, un tel spectacle ? De quel expédient l'homme dispose-t-il pour supporter l'insoutenable attente ?

Le divertissement est ce remède. Il ne désigne pas une activité plaisante ou agréable mais toutes les activités suffisamment puissantes pour accaparer à un point tel qu'elles détournent de la misère ontologique. S'oublier dans une profusion d'activités, faire obstacle à toute pensée de notre condition, tel est le ressort du divertissement, écran intercalé entre le moi et sa condition :

On charge les hommes dès l'enfance [...] on les accable d'affaires [...] On leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour<sup>752</sup>.

Il faut s'abstenir de penser la misère ontologique pressentie, non par calcul délibéré ou connaissance de sa condition mais comme une tentative naturelle pour se la rendre supportable. L'homme aspire à combler le manque d'être de sa

---

<sup>751</sup> *Œuvres complètes*, *Pensées*, L. 434.

<sup>752</sup> *Ibid.*, L. 139.

condition tout en désespérant d'y parvenir jamais : comment se consoler si ce n'est en s'abstenant d'y penser ?

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser<sup>753</sup>.

Pascal reconnaît que le divertissement est le remède le plus communément administré et suivi par les hommes pour atténuer leur souffrance. Il ne dénonce pas, à la manière des moralisateurs, les fins poursuivies mais admet tout au contraire une certaine efficacité du divertissement. Les demi-habiles se trompent lorsqu'ils croient que le chasseur s'intéresse au résultat, à la prise, alors que c'est la chasse elle-même qui le captive. L'agitation est un puissant narcotique, car à défaut d'oublier définitivement notre condition, elle la recouvre en enrayant le désespoir. Retirer les tracas et le trouble dans lesquels jettent toutes ses activités serait la pire punition à lui infliger : l'homme serait encore plus malheureux sans le divertissement qu'avec lui. Pour autant, ce divertissement n'est-il pas un *pharmakon*, distillant peu à peu son poison dans le cœur de l'homme ? Pascal démasque le statut ambivalent du divertissement :

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant, c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement<sup>754</sup>.

Accaparé par des calculs sur les moyens d'atteindre ses fins, happé par des préoccupations incessantes, l'homme rend de plus en plus improbable une présence à soi et un retour à soi. Il s'absente progressivement de lui-même et se disperse dans une foule d'activités séparatrices qui emplissent son cœur d'impuretés et creusent d'autant plus sa béance. Il se détourne peu à peu de lui-même et croit consolider son bonheur par l'accumulation de biens (extérieurs, corporels et culturels), alors qu'il accroît encore sa misère. Il fuit l'ennui comme le pire des maux. Or, « [...] cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort.<sup>755</sup> »

L'ennui ménage la possibilité d'une alternative au divertissement : il permettrait au moins de poser la question de la condition humaine et du meilleur remède à lui apporter. Au fond, il revient au même d'attendre passivement la fin (à l'instar des prisonniers) que de se livrer au divertissement. Avec lui, la misère ontologique se trouve occultée et l'homme, en proie à l'agitation, subit sans la connaître une condition jugée insupportable. Le divertissement n'apporte aucune réponse à l'énigme de la condition humaine pas plus en terme d'intelligibilité qu'en terme de consolation. Dès lors, que manque-t-il à l'homme pour trouver dans le divertissement l'ultime remède à sa misère ?

Pascal cherche une alternative au divertissement : il n'abandonne pas l'homme à une vie éparpillée, dispersée, dépourvue d'unité et vide de sens. Il prend acte de la souffrance humaine relative à une condition en manque d'être et s'interroge : comment la supporter sans feinte ? Mais démasquer l'occultation commune de la misère ontologique, c'est en admettre l'effectivité. La convergence avec Nietzsche dans la mise à bas des masques ne doit donc pas atténuer une

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, L. 133.

<sup>754</sup> *Ibid.*, L. 414.

<sup>755</sup> *Ibid.*, L. 414.

divergence profonde quant à l'interprétation de la source, et par voie de conséquences des remèdes, de la souffrance humaine. Ce qui pour Pascal est un trait saillant de la condition humaine, consécutif au péché originel, ne serait-il pas déjà pour Nietzsche une interprétation du texte « homme », expression d'un type de vie pour lequel l'idéal ascétique ne pouvait que se présenter comme salvateur ?

La question revient toujours de savoir de quelle humanité Nietzsche livre le portrait au début de ce récit de l'avènement de l'idéal ascétique. Il ne saurait être celui de « l'homme naïf des temps anciens », temps qu'il prend pour référence pour penser la généalogie du châtement et de la mauvaise conscience dont il souligne qu' « ils existent d'ailleurs de tout temps » ou qu'ils « sont toujours possibles de nouveau »<sup>756</sup>. Pour cet homme (comme pour l'homme assisté de l'idéal ascétique), la souffrance n'est pas absurde, ne se produisait pas en pure perte dans la mesure où il savait l'interpréter « en considération du spectateur ou du bourreau ». La souffrance était une compensation pour des dettes, le châtement était appréhendé comme une réjouissance dont l'homme ne rougissait pas, pas plus qu'il n'éprouvait de honte à l'accomplir.<sup>757</sup> Aussi la souffrance n'était pas un argument contre la vie mais un « encouragement à vivre » pour ce type d'homme. Or, c'est bien le non-sens de la souffrance qui est si pesant pour l'humanité dont nous est brossé le portrait. Dès lors, ce tableau ne serait-il pas un raccourci négligeant les apports des textes antérieurs tels qu'*Aurore*, *Par-delà bien et mal* et les deux dissertations de *La généalogie de la morale* ?

Dans la lignée de l'interprétation sur l'origine de la conscience et de la mauvaise conscience, nous avançons l'hypothèse que Nietzsche pense un entre-deux ou entre-temps, le plus souvent négligé, entre une époque où l'homme est orienté et guidé par la loi et la tradition (l'époque pré-morale) et celle qui est dominée par la morale de l'idéal ascétique (l'époque morale). Quand la moralité des mœurs a accompli sa tâche : « rendre l'homme jusqu'à un certain point uniforme, égal parmi les égaux, régulier et par conséquent calculable », alors l'individu souverain, le résultat tardif de cette entreprise, se sait responsable et imputable aussi bien à l'égard du passé que de l'avenir<sup>758</sup>. Sous la pression de la moralité des mœurs, tous les instincts se retournent contre l'homme lui-même : ce processus d'intériorisation est à l'origine de la mauvaise conscience.

Une analogie est proposée entre le destin des animaux aquatiques « réduits à vivre sur la terre ferme ou à périr » et celui de l'homme, réduit à se porter lui-même ou à périr<sup>759</sup>. Nietzsche ne pense pas ce passage d'un état où les instincts régulateurs servaient de guide à un état où l'homme en est réduit à sa conscience comme un changement progressif, librement consenti, pas plus comme « une adaptation organique à une situation nouvelle » mais sous la forme d'« une rupture, d'un saut, d'une contrainte, d'une fatalité inéluctable, contre laquelle on ne pouvait

---

<sup>756</sup> *La généalogie de la morale*, II, § 9, p. 77.

<sup>757</sup> « Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore- c'est une dure vérité, mais une vieille, puissante, capitale, vérité humaine - » *Ibid.*, II, § 6, p. 71.

<sup>758</sup> « Le fier savoir du privilège extraordinaire de la *responsabilité*, la connaissance de cette rare liberté, de cet empire sur lui-même et sur le destin l'ont si profondément marqué qu'ils sont devenus en lui un instinct, l'instinct dominant : comment l'appellera-t-il cet instinct dominant, à supposer qu'il ait besoin de lui donner un nom ? Point de doute : cet homme souverain l'appelle sa *conscience*. » *Ibid.*, II, § 2, p. 62-63.

<sup>759</sup> Le passage de l'état de nature à l'état civil est pensé par Rousseau dans des termes voisins « Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. » *Du contrat social*, I, VI, Paris, G-F, 2001, p. 55.

pas lutter ni même nourrir de ressentiment.<sup>760</sup>». Ce passage s'accompagne de « [...] la maladie la plus grave et la plus inquiétante dont l'humanité n'est pas encore guérie, l'homme souffrant de l'homme, de soi-même [...] »<sup>761</sup>. Or, c'est bien le portrait d'un homme pâtissant d'être ce qu'il est qui ouvre notre récit. Alors qu'il décrit le processus d'intériorisation des instincts dans la seconde dissertation, Nietzsche prendrait en vue son terme dans ce paragraphe conclusif de la troisième dissertation.

C'est pourquoi, nous pourrions toujours prendre le résultat d'un processus pour une réalité fixe et immuable. Nietzsche ne reprend pas à son compte le projet de peindre l'image de l'homme, projet par avance voué à l'échec dans la mesure où sont postulées une invariance et une permanence de ce qui devient sans cesse<sup>762</sup>. Il ne minimise pas le rôle joué par « ces interminables époques de "moralité des mœurs" qui précèdent « l'histoire universelle » tant il reconnaît qu'elles « forment en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixé le caractère de l'humanité ». Dès lors, si ce récit ne s'ouvre pas sur une image de l'homme éternel, il n'est pas pour autant la simple description de la condition d'existence de l'homme des temps anciens. Il nous en livre le produit : une *caractéristique anthropologique*, dont tout laisse à penser qu'elle ne sera pas renversée par la morale prônée par l'idéal ascétique.

Nietzsche ne prend pas en vue la condition humaine à la manière de Pascal mais il dégage une caractéristique anthropologique indissociable du travail de la moralité des mœurs. Cela fait ressortir l'apport mais aussi les limites des distinctions reprises entre moralité des mœurs et moralité individuelle d'une part, époque pré-morale et époque morale d'autre part. En ce sens, il conjugue une pratique du sens historique à l'endroit de l'homme et l'élaboration d'une typologie des vies humaines dont l'histoire offre le laboratoire. Si la généalogie de la morale de l'idéal ascétique envisage son origine, ce n'est pas comme une enquête cherchant la donation d'une essence mais plutôt comme un questionnement sur sa provenance et son émergence<sup>763</sup>. Il inaugure ainsi une manière d'interroger l'homme et plus généralement de penser l'histoire qui se démarque à la fois d'une approche métaphysique et historique. Le tableau puis l'alternative pascalienne seraient dans son optique une relecture du texte « homme » à l'aune du traitement proposé par l'idéal ascétique.

---

<sup>760</sup> *La généalogie de la morale*, II, § 17, p. 96.

<sup>761</sup> *Ibid.*, II, § 16, p. 95.

<sup>762</sup> De manière générale, il ne revendique pas le projet de peindre la vie : « Vouloir peindre l'image de la vie, cette tâche, bien que présentée par les poètes et les philosophes, n'en est pas moins insensée [...] » Pourquoi ? « Dans ce qui est en plein devenir, une chose qui devient ne saurait se refléter de façon fixe et durable, comme "la vie". » *Humain, trop humain*, II, opinions et sentences mêlées, § 19, p. 367.

<sup>763</sup> Michel Foucault recense les trois termes utilisés par Nietzsche pour désigner l'origine : « Ursprung », « Herkunft », « Entstehung ». En restituant leur signification propre, il relève que les deux derniers marquent mieux l'objet propre de la généalogie à savoir la provenance et l'émergence de quelque chose, là où le premier vise une identité et une unité. *Lectures de Nietzsche*, p.102-130.

## 2- Examen des évaluations de l'homme sans idéal ascétique.

La souffrance humaine n'est pas un simple fait coextensif à la misère ontologique, elle témoigne d'un réseau interprétatif entretenant une tendance malade. Toute souffrance enveloppe un jugement de valeur : souffrir de quelque chose, c'est le tenir pour mauvais, nuisible et à ce titre le repousser loin de soi en espérant le terme du mal subi. Le corps est une puissance interprétante : l'éventail des souffrances humaines traduira la diversité des appréciations portées sur le bien et le mal. L'aversion de la privation ou, au contraire, la prédilection pour la complétude en sont des constantes.

En effet, ce qui est jugé néfaste, c'est l'absence (autrement dit la privation relative) de but de l'existence. Or, comme cette évaluation comprend la souffrance elle-même, comment ne pourrait-elle pas s'en trouver renforcée si précisément le but fait défaut ? Inversement, la perspective d'un but est tenu pour préférable et c'est par sa présence qu'un sens serait attribuable à l'existence. Mais alors, si l'homme est à ce point éprouvé par l'absence d'un but expliquant puis justifiant son existence (*a fortiori* sa souffrance), n'est-ce pas en vertu d'un jugement sur l'existence elle-même ? Pour pâtir à ce point de l'existence, ne faut-il pas déjà l'avoir disqualifiée ? Sa souffrance ne serait pas le signe patent et le tribut d'une misère ontologique mais le symptôme d'un type d'appréciation porté sur le temps et l'existence.

Puissance essentiellement destructrice de laquelle notre condition tient son manque d'être, le temps est ce qui tend à n'être plus<sup>764</sup>. En vertu du clivage selon lequel ce qui est ne devient pas et ce qui devient n'est pas, l'existence humaine est objet de défiance :

*La croyance à l'être* n'est donc qu'une conséquence ; le véritable premier mobile, c'est le refus de croire au devenir, la méfiance envers le devenir, la dépréciation de tout le devenir... Quels sont les hommes qui réfléchissent de la sorte ? Une espèce humaine improductive, *souffrante*, lasse de vivre<sup>765</sup>.

Etant donné le réseau interprétatif dégagé, comment concilier les aversions et les préférences admises avec l'existence, si elle enveloppe justement tout ce qui est, au plus haut point, préjudiciable<sup>766</sup> ? L'existence est privée de ce qui la rendrait acceptable à savoir l'absence de toute limitation. Tant que l'homme pense l'existence en ces termes, comment pourrait-il ne pas croire qu'elle *doit* avoir un but pour devenir supportable ? Une telle approche suppose une perspective éthique sur l'existence. L'envisager en fonction de ce qui la rendrait acceptable pour l'homme revient à s'interroger ainsi : que doit être l'existence pour que l'homme y consente ?

---

<sup>764</sup> Cette expression est empruntée au Livre onzième chapitre 14 des *Confessions* de saint Augustin : « [...] ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus. » Paris, G-F, 1964, p. 264.

<sup>765</sup> *La volonté de puissance*, Tome 2, L. III, Introduction, § 6, p.11.

<sup>766</sup> Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche soutiendra sans ambiguïté qu'une telle interprétation fédère non seulement le sens commun mais la tradition philosophique : « La mort, l'évolution, l'âge, tout aussi bien que la naissance et la croissance sont pour eux des objections, – et même des réfutations. Ce qui est ne *devient* pas ; ce qui devient n'est pas... Maintenant, ils croient tous même avec désespoir à l'être. » *La raison dans la philosophie*, §1, p. 89.

Combien il y a de gens qui raisonnent encore ainsi : « la vie serait insupportable s'il n'y avait pas de Dieu ! » (ou comme on dit dans les cercles idéalistes : « la vie serait insupportable si la signification éthique de son fondement venait à manquer ! ») – par conséquent il *faut* qu'il y ait un Dieu (ou une signification éthique de l'existence)<sup>767</sup> !

Le second postulat prédisposant à la maladie ontologique est l'identification du « sens » et du « but ». La question du sens est immédiatement interprétée en termes finalistes : le sens de quelque chose réside dans son but. Ces deux concepts sont réciproquables autrement dit le but est donateur de sens mais, inversement, le sens n'est pensable que relativement à un but. Un but désigne ce en vue de quoi quelque chose est accompli et en même temps le terme de ce processus. Le lieu d'ancrage de ce concept est l'activité humaine. Or, l'homme a non seulement tendance à interpréter tout fait humain en recourant à une visée intentionnelle mais il étend son champ d'application au-delà de la sphère des choses humaines puisqu'il envisage l'ordre de la nature entière selon cette catégorie. Tout ce qui se produit se produirait « à cause d'une fin ». Cet anthropomorphisme de la cause est, pour Spinoza par exemple, la source de tous les préjugés humains. Le finalisme résulte de l'imagination humaine et de sa croyance en un arrangement des choses adapté à son usage<sup>768</sup>. Il témoigne de l'ignorance du seul régime de causalité approprié pour expliquer la nature à savoir la causalité efficiente et procède d'un renversement des causes et des effets.

Nietzsche s'accorderait avec Spinoza pour dénoncer dans le finalisme un préjugé anthropomorphique mais une divergence de fond surgirait quant à son origine et à sa suspension. Il souligne en effet que l'on a tendance à confondre deux régimes de causes : « la cause de l'agir » et « la cause de l'agir de telle ou de telle manière, de l'agir-dans-cette-direction, de l'agir-en-visant-ce-but<sup>769</sup> ». La première désigne « un *quantum* de forces accumulées » alors que la seconde n'est « qu'un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce *quantum* se déclenche désormais d'une manière unique et déterminée [...] ». Or, c'est pourtant lui qui est le plus souvent considéré comme la cause principale de l'agir. Etablissant une égalité de rapport entre ce *quantum* de force accumulée et un baril de poudre, une cause finale et une allumette, il soutient que l'allumette n'est pas plus la force motrice de l'explosion que les fins ou vocations de l'existence ne sont ses forces motrices. L'allumette est une force directrice, tout au plus un prétexte à l'explosion.

---

<sup>767</sup> *Aurore*, L I, § 90, p. 73.

<sup>768</sup> Dans l'appendice du Livre I de *Ethique*, il propose d'écarter les préjugés faisant obstacle à la compréhension adéquate de ses démonstrations. Aussi il les fera comparaître à l'examen de la raison. Il ne sera toutefois pas nécessaire de tous les passer en revue mais d'examiner celui dont tous les autres dérivent à savoir le finalisme : « Et puisque tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore. » *Ethique*, p. 81.

Les hommes désirent acquérir et conserver de multiples biens, biens dont la poursuite attesterait la valeur intrinsèque. Le fait de désirer quelque chose prouverait que c'est un vrai bien. Spinoza décèle dans cette justification du désir une ignorance de cette tendance et des causes qui nous déterminent. Il convient de ce que tout désir enveloppe un jugement de valeur mais il renverse l'articulation communément admise : « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons ou aspirons à elle, ou la désirons. » *Ethique*, III, proposition IX, scolie, p.221.

<sup>769</sup> *Le gai savoir*, V, § 360, p. 319.



La cause véritable est la quantité de force accumulée dans le baril. De manière analogue, le but visé est au quantum de force ce que l'allumette est au baril de poudre. Un but n'est jamais :

[...] la force de *propulsion*, suivant une erreur vieille comme le monde, – mais il n'est que la force directrice. [...] Le "but", "la fin" ne sont-ils pas assez souvent un simple prétexte à enjoliver, un simple aveuglement de soi suscité après coup par la vanité qui ne veut pas admettre que le navire *suit* le courant dans lequel il s'est retrouvé par hasard<sup>770</sup> ?

Nietzsche démasque le processus d'identification au terme duquel la cause finale parasite la cause motrice en étant prise pour elle. Il voit dans la cause finale non plus un préjugé entretenu par l'imagination mais une croyance de la raison opérant à un double niveau. Elle est tout d'abord un postulat méthodologique grâce auquel la raison parvient à dégager les lois de la nature et maintient un sens de l'histoire humaine. De plus, la finalité est une croyance favorable à la conservation de l'espèce. Elle possède un enjeu vital dans la mesure où l'homme consent au devenir pour autant qu'un but (immanent ou transcendant) lui est reconnu. La raison tisse une sorte de toile d'araignée par laquelle le monde est rendu explicable, c'est cette mise en forme qui le rend en même temps supportable. En revanche, rien n'assure qu'elle procède et produise une intensification et un renforcement de la vie.

Pour Spinoza, le finalisme exprimait un arrangement falsificateur de la nature. Pour Nietzsche, la physique moderne procède à une opération de même envergure avec son usage de la causalité efficiente : en prétendant dégager les rapports invariants et constants entre les phénomènes, elle présente comme une explication ce qui est, déjà, une interprétation par laquelle le texte originel est occulté<sup>771</sup>. Les lois ne sont pas le texte même mais une interprétation particulière, susceptible à ce titre, d'être contrebalancée par d'autres, y compris par celle qui soutiendrait qu'il n'existe pas de loi de la nature<sup>772</sup>. Nietzsche maintient un usage des concepts de cause et d'effet mais il préconise de ne pas les chosifier à l'instar des naturalistes « [...] qui actionnent et sollicitent la cause selon la balourdise mécaniste régnante jusqu'à ce quelle produise "un effet" ». Il faut les tenir pour ce qu'ils sont et s'en servir comme de purs concepts autrement dit « [...] des fictions conventionnelles destinées à désigner, à permettre un accord, non pas à expliquer.<sup>773</sup> »

Ainsi, la souffrance n'est pas un simple état de fait relatif à une condition d'existence mais elle atteste une évaluation rationalisante de l'existence tenue en

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>771</sup> P. Wotling insiste sur ces infractions méthodologiques dans l'exercice philologique dès la première partie chapitre 1 de son ouvrage, *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Elles sont de trois ordres : la manipulation (arranger le texte dans un sens pour pouvoir l'expliquer), la confusion entre le texte et son interprétation (le second texte se surajoute au premier au point de l'occulter alors qu'il est censé le rendre intelligible) et l'interprétation délirante (une interprétation globale préétablie est surimposée au texte originel). L'art de bien lire requiert l'*ephexis*.

<sup>772</sup> « Qu'on me pardonne, à moi, vieux philologue qui ne résiste pas au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises techniques interprétatives : mais cette "conformité de la nature à des lois" dont, vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, comme si — ne repose que sur votre commentaire et votre mauvaise "philologie", -- elle n'est pas un état de fait, pas un "texte", mais bien plutôt un réarrangement et une distorsion de sens naïvement humanitaires avec lesquels vous vous montrez largement complaisants envers les instincts démocratiques de l'âme moderne ! » *Par-delà bien et mal*, I, § 22, p.70.

<sup>773</sup> *Ibid.* Livre I, § 21, p. 69.

échec si aucun but ne peut-être dégagé dans tout ce qui advient. Or, l'absence de but de l'existence humaine n'indique pas nécessairement son absence de sens. Par ailleurs, la position d'un but donne rétroactivement à penser à une cause en vertu de laquelle il a été établi. Cette rétroprojection d'une cause est habituellement pensée par le concept de volonté et métaphysiquement par celui d'un libre arbitre. La visée d'un but est-elle la force directrice de toute volonté ? Un sens est-il pensable indépendamment de cette croyance de la raison ?

Sous la force de l'habitude, l'homme a tendance à assimiler tout fait à un acte supposant un auteur dont les intentions rendraient raison rétrospectivement de son existence et de sa valeur. Par une extension à l'existence entière de ce qu'il expérimente au sujet de sa propre activité, la finalité est la réponse habituellement donnée à la question « Pourquoi ? »<sup>774</sup>. En effet, par quelle expérience est-il guidé si ce n'est par celle de sa volonté et de sa propriété, à savoir la liberté ? Phénomène simple, immédiatement connu par celui qui en fait l'expérience<sup>775</sup>, la volonté est un pouvoir de produire des effets et d'initier une série indépendamment de toute force extérieure, pouvoir à partir duquel toute relation de cause et d'effet devient pensable. Or, cette simplicité et cette causalité de la volonté sont pour Nietzsche un préjugé populaire et philosophique.

Contre la prétendue simplicité et unicité de la volonté, il affirme la complexité d'un phénomène dont l'unité d'appellation masque le texte, persuadés que nous sommes que les choses sont telles que nous les désignons<sup>776</sup> :

Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale, – et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes<sup>777</sup>.

Par sa triple approche des forces à l'œuvre, il se démarque d'une approche moniste de la volonté tant dans sa version classique que dans sa re-détermination schopenhauerienne. Schopenhauer lui-même n'échapperait pas à ce manque

---

<sup>774</sup> « La question *pourquoi* est toujours une question relative à la cause finale, elle signifie : "Dans quelle intention ?" Nous n'avons aucun sens de "la cause efficiente" ; *Hume* a raison sur ce point : l'habitude (mais pas seulement celle de l'individu) nous fait attendre qu'un certain fait fréquemment observé succède à un autre ; rien de plus. » *La volonté de puissance*, T. I, L. I, § 142, p. 62.

<sup>775</sup> « [...] vouloir serait quelque chose de simple, du donné, du non-déductible, du compréhensible en soi par excellence. Il est convaincu lorsqu'il fait quelque chose, par exemple lorsqu'il porte un coup, que c'est *lui* qui frappe, et qu'il a frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque absolument rien qui fasse problème en cela ; au contraire, le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la cause et l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur relation. » *Le gai savoir*, III, §127, p.178.

<sup>776</sup> Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche s'interroge sur l'origine des conventions du langage : « Sont-elles d'éventuels produits de la connaissance, et du sens de la vérité ? Les choses et leurs désignations coïncident-elles ? Le langage est-il l'expression adéquate de toute réalité ? » *Ecrits posthumes 1870-1873*, Paris, N.R.F. Gallimard, p.279. Nous pensons posséder une connaissance des choses par les mots mais « [...] nous ne possédons cependant rien d'autre que des métaphores des choses, et qui ne correspondent absolument pas aux entités originelles. » *ibid.*, p. 281.

Le langage engage un rapport déterminé de l'homme aux choses et il ne désigne pas ce que sont les choses en elles-mêmes, plus exactement un rapport métaphorique ou esthétique et non pas gnoséologique. Par au moins deux sauts successifs ou deux seuils de métaphores, nous passons d'une excitation nerveuse à une image et d'une image à un son. Il n'est pas question de déplorer l'absence d'un nomothète rivant son regard sur ce que sont les choses en soi mais au contraire de dénoncer la vanité d'un tel projet.

<sup>777</sup> *Par-delà bien et mal*, I § 19, p. 65.

d'acribie bien qu'il opère une extension originale de ce concept en pensant toute force de la nature comme volonté. Sa méprise fondamentale tiendrait, aux yeux de Nietzsche, en une réduction de la volonté à l'une de ses dimensions, à savoir l'impulsion, alors qu'elle est constituée d'une pluralité de forces agissantes dont l'impulsion n'est que le premier seuil, comme un examen de l'acte de volonté va l'enseigner<sup>778</sup>. Or, la croyance en la simplicité et unité du vouloir a pour conséquence l'assurance selon laquelle *il suffit* de vouloir pour agir comme s'il y avait une nécessité de l'acte, comme s'il était le résultat d'une délibération, application d'une décision souveraine.

La position du libre arbitre consiste à admettre un régime de causalité indépendant du déterminisme naturel par lequel une série de causes et d'effets trouverait en lui leur commencement absolu. Mais, la force de la croyance au libre arbitre est proportionnelle à notre ignorance des causes qui nous déterminent. Aspirer au libre arbitre, c'est aspirer à être cause de soi, « [...] s'empoigner soi-même aux cheveux dans l'espoir de se tirer d'un néant marécageux pour se hisser jusqu'à l'existence<sup>779</sup> ». Les métaphysiciens réservent la « *causa sui* » à Dieu, or elle est ce dont la volonté humaine s'empare quand elle revendique le libre arbitre. Si l'examen du libre arbitre peut s'inscrire dans un héritage spinoziste, les motifs de sa récusation font état de divergences dans la mesure où le concept de « *causa sui* » est pour Nietzsche un monstre logique dont le libre arbitre n'est qu'une variation anthropologique. Par sa négation du libre arbitre, il s'inscrirait en ce sens plutôt dans le sillage de Schopenhauer. Par suite, si la visée d'un but est classiquement attribuée à la volonté humaine et si l'indépendance de cette visée est censée exprimer le libre arbitre, de quoi cette tendance est-elle révélatrice après cette archéologie de la volonté humaine ?

Tout acte de volonté humaine consiste en une visée dont l'horizon de fond est l'avenir, visée par laquelle quelque chose est déterminé parmi l'éventail des possibles à venir<sup>780</sup>. Vouloir ceci plutôt que cela consiste à élire une possibilité et à

---

<sup>778</sup> Cet examen est mené en particulier dans *Le gai savoir*, L.III, § 127, p.178-180 et dans *Par-delà bien et mal* I, §19, p. 65-67. Tout acte de volonté enveloppe une diversité de sentiments ou de représentations relatifs au plaisir et à la peine. Or, classiquement la volonté est séparée de la sensibilité. Pour Nietzsche, vouloir c'est éprouver et tendre vers ce qui ressenti. Il requiert par ailleurs un « intellect interprétant pour qu'une excitation violente soit appréhendée comme porteuse de plaisir ou de peine<sup>778</sup> ».

Dans le sillage d'un Spinoza, Nietzsche refuse une typologie des facultés de l'esprit, il ne sépare pas la volonté de l'entendement en admettant que vouloir ce n'est pas seulement affirmer ou nier quelque chose mais juger de ce qui est affirmé ou nié. La volonté n'est pas conditionnée par la connaissance dont elle ne serait qu'une fonction pas plus que l'intellect n'en serait l'instrument. Sont renvoyées dos-à-dos la hiérarchisation classique des facultés comme sa subversion par un Schopenhauer.

Enfin, il est un « affect du commandement » car vouloir quelque chose c'est conjointement commander et obéir. La volonté est tension et surmontement continuels mais ceci ne surgit d'ordinaire pas, *a fortiori* tant que la simplicité et l'identité du moi sont admises. Se prescrire à soi-même quelque chose c'est conjointement être commandé donc tenu d'obéir : « Un homme qui *veut*, commande en lui-même à quelque chose qui obéit ou dont il se croit obéi...si dans le cas envisagé nous sommes à la fois celui qui commande et celui qui obéit. » *Par-delà bien et mal*, p.66.

<sup>779</sup> *Ibid.*, I, § 21, p. 69.

<sup>780</sup> Vouloir quelque chose est un mode d'attente présentant une structure temporelle et judiciaire. La volonté se distingue classiquement du besoin dans la mesure où l'objet visé n'est pas imposé par une nécessité naturelle mais aussi du désir car elle n'est pas arrimée et suspendue à l'attraction du plaisir. Elle peut s'opposer à cette attraction et y faire obstacle en s'interposant entre le désir et sa satisfaction ou en supplantant tel ou tel désir. La volonté peut bien sûr se mobiliser au service du désir mais comme elle peut, de fait, y résister et comme elle se doit de ne pas céder à l'attraction du plaisir, la question se pose classiquement de savoir si l'on peut vouloir ce que l'on ne

se résoudre à l'obtenir ou à l'accomplir. En ce sens, ce qui est voulu est tout à la fois ce en vue de quoi tout doit être fait mais aussi le terme de l'action entreprise. Or, quel que soit le but visé, ce qui prime du point de vue de l'homme, c'est que quelque chose soit effectivement visé. La troisième dissertation de *La généalogie de la morale* s'ouvre et se referme sur « le trait fondamental de la volonté humaine, son *horror vacui* : elle a besoin d'un but.<sup>781</sup> » Nietzsche reprend ce clivage à deux reprises dans cette troisième dissertation dans le §1 tout d'abord puis dans le § 28 :

Mais *le fait* que l'idéal ascétique ait tant signifié pour l'homme, voilà qui exprime le trait fondamental de la volonté humaine, son *horror vacui* : elle a besoin d'un but, et plutôt que de *ne rien* vouloir, elle veut *le rien*.

Et pour répéter à la fin ce que j'ai dit au début : l'homme aime mieux vouloir le *néant* que *ne pas* vouloir.

L'objet de la volonté ou les motifs d'une telle visée restent, au bout du compte, secondaires. L'homme se tient dans l'assurance selon laquelle il faut vouloir quelque chose *plutôt que* ne rien vouloir. Une représentation du plaisir et de la peine préside à ce vouloir et une interprétation du préférable (la privation d'un but est préjudiciable donc il faut en avoir un) justifiant le constat nietzschéen selon lequel la volonté abhorre ne rien viser. En dernier ressort, il serait encore préférable de vouloir le néant ou vouloir le rien plutôt que de ne rien vouloir. Quels sont les termes de ce clivage, toujours déjà tranché au profit du premier volet de l'alternative ?

Ne rien viser, pas plus A que non A, revient pour l'homme à ne rien affirmer ou nier des possibles à venir. Ne rien vouloir, ne serait-ce pas suspendre toute visée à la manière sceptique ? Par la pratique du contre balancement, le penseur sceptique se retient de donner son assentiment à telle affirmation plutôt qu'à telle autre. Or, les dogmatiques n'ont eu de cesse de soutenir que suspendre l'assentiment n'est qu'une manière de le supprimer. N'est-ce pas retirer toute tension volontaire, au point de compromettre la possibilité de penser et d'agir vis-à-vis de tout ce qui peut arriver ? Présenter la suspension de toute visée comme une autosuppression contestable de la volonté rejoindrait alors la présentation nihiliste du scepticisme.

Nous avons souligné combien une telle présentation est discutable y compris lorsqu'elle est proposée, sans intérêt belliqueux, par des interprètes du scepticisme. Mais quelle que soit la position retenue, il est tout à fait significatif pour notre recherche que la volonté humaine abhorre la suspension sceptique. Dans cette perspective, il serait encore préférable d'avoir le néant ou le rien pour visée car la tension vers quelque chose serait maintenue plutôt que de suspendre toute visée. Or ce clivage, par l'option retenue échappe-t-il au nihilisme attribué à la suspension sceptique ? Viser le néant est-ce bien viser quelque chose ? Bien plus, dans quelle mesure l'impératif selon lequel il faudrait *toujours* vouloir quelque chose, peu importe quoi *plutôt que* « ne rien vouloir », n'est-il pas l'expression d'une volonté nihiliste ?

---

désire pas. Ces deux modes d'attente peuvent entrer en conflit, ne pas convenir ou s'accorder, ce qui provoque, dans certains cas, un dilemme moral. Or, Nietzsche, en soutenant que la volonté enveloppe attraction du plaisir et évaluation, visée et tension ne pense-t-il pas toute attente comme volonté plutôt que des modes d'attente ?

<sup>781</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 1, p.112.

Ce tableau procède d'une approche disqualifiante du temps et de l'existence et d'une double réduction : du sens au but et de la volonté d'un sens à la visée d'un but comme force motrice de la volonté. Si la position d'un but donne signification et orientation, pour autant la détermination d'un sens s'y épuise-t-elle ? De plus, la position d'un but est-elle inscrite dans le déploiement de toute volonté ou bien est-elle solidaire d'une interprétation de la condition humaine, susceptible à ce titre d'être revue ?

### 3- A quoi la maladie ontologique dispose-t-elle ?

Elle entretient deux tendances à première vue opposées : la *tentation* du nihilisme et l'attente d'une théorie du but de l'existence. Nous aurons à discerner si elles ne sont pas en réalité unies par un lien de parenté à retrouver. Comme l'homme ne trouve aucune réponse à la question « Pourquoi l'homme ? », comment pourrait-il ne pas céder à une interprétation nihiliste en s'écriant « A quoi bon l'homme ? ». Tentation spontanée de l'esprit, le nihilisme est ce dans quoi les hommes glissent lorsque l'absence de réponse trouve sa justification dans l'inexistence d'un but. L'échec rencontré dans la résolution de l'énigme de la condition humaine attesterait qu'elle n'en a aucun. De plus, si le devenir ne se produit pas en vue de A ou de B, s'il ne se produit pas, de manière générale, en vue de quelque chose plutôt que rien, alors une dévalorisation de tout ne se prépare-t-elle pas ? Si tout ce qui advient se produit sans but, si la souffrance est à endurer en vain, alors à quoi bon exister ? Le désarroi nivelle les vies individuelles aussi héroïques soient-elles. La défiance dégénère en impuissance ultime : la vanité de toute entreprise est martelée dans un même refrain : « En vain ! »

L'homme ne peut se commander à soi-même, ou si faiblement, qu'il ne peut se poser et s'affirmer : « La volonté d'être homme manquait ». Serait-il alors victime de cette grande tristesse coextensive d'une grande fatigue dont le devin de la grande lassitude annonce l'imminence à Zarathoustra<sup>782</sup> ? Le refrain entonné est littéralement le même mais a-t-il même signification, est-il porté par les mêmes forces ? L'homme annoncé par le devin n'attend plus rien, il n'espère plus rien. Il se traîne lamentablement à la surface de la terre sans avoir assez de force pour se supprimer. Zarathoustra lui-même n'est pas épargné à la pensée de cette grande fatigue appelée à se répandre sur les hommes. Or, dans cet extrait de *La généalogie de la morale*, les hommes sans idéal ascétique ne sont pas tant envahis par le grand dégoût de l'existence que par la souffrance de ne pouvoir lui attribuer de but. Dès lors, la tentation du nihilisme ne se conjugue-t-elle pas avec une attente prééminente ?

---

<sup>782</sup> «... Et je vis une grande tristesse s'étendre sur les hommes. Les meilleurs se fatiguèrent de leurs œuvres.

Une doctrine fut répandue et elle était accompagnée d'une croyance : "Tout est vide, tout est égal, tout est révolu !"

Et de toutes les collines résonnait la réponse : "Tout est vide, tout est égal, tout est révolu !"

Il est vrai que nous avons moissonné : mais pourquoi nos fruits ont-ils pourri et jauni ? Qu'est-ce qui est tombé la nuit dernière de la mauvaise lune ?

Tout travail a été vain, notre vin est devenu poison, le mauvais œil a desséché nos champs et nos cœurs. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, Le livre de poche, 1947, p.157.

Une telle visée est indissociable de l'interprétation portée sur l'existence et sur ce qui la rend acceptable. Tant que l'homme admet que l'existence doit avoir un but pour être supportable, il ne peut pas ne pas pâtir de son absence et être empiriquement disposé à espérer qu'un but puisse lui être assigné, tout en craignant qu'il n'en existe aucun<sup>783</sup>. L'homme est « incapable de se justifier, de s'expliquer et de s'affirmer » tant qu'aucun but n'est à sa disposition. Si son inaptitude entretient sa souffrance, ce sont autant de symptômes d'une attente prééminente. L'homme ne peut échapper à la tentation du nihilisme tant que l'expérience de la vie ne lui permet pas de disposer d'une solution s'accordant et confirmant sa plus haute attente. Mais, tout conspire à la rupture : le « tout est vain ! » n'est rien d'autre que la face inversée de l'attente d'une théorie du but de l'existence. L'homme dépeint est donc *en attente de quelque chose* à la différence de l'homme annoncé par le devin. La morale de l'idéal ascétique vint combler cette attente et elle n'eut d'autre signification que d'y répondre<sup>784</sup>. Mais que prendra en charge l'idéal ascétique ? Quelle médication peut-il administrer à un être qui pâtit de l'existence comme d'une maladie ?

Au terme de ce premier moment du récit de l'avènement de l'idéal ascétique, l'ambiguïté demeure de savoir si la morale ascétique vint combler un besoin en l'homme ou bien si elle contribua à le façonner. Ce mode d'attente s'apparente à un besoin pour l'homme s'il relève de « [...] tout ce par quoi la vie tente de se poursuivre et d'échapper à la mort »<sup>785</sup>. Mais Nietzsche soutient de manière tranchée que l'avènement de cette morale transforma l'homme de sorte qu'un écart et une différence seraient perceptibles en l'homme *avant* et *après* cette médication ascétique :

La continuelle réapparition de ces théoriciens et de ces théories du but de l'existence a modifié la nature humaine – celle-ci possède désormais un *besoin* de plus, le besoin, justement, de continuelles réapparitions de ces théoriciens et théories du « but »<sup>786</sup>.

L'absence de sens historique nous conduirait à manquer cette addition d'une condition supplémentaire de conservation de l'espèce. Si l'attente d'un but de l'existence est devenue un besoin alors, elle ne l'était pas de toute nécessité. La tenir pour telle reviendrait à réaliser une effraction dans le déchiffrement du texte « homme » en surimposant ce qui est advenu, au risque de le prendre pour éternel. Faudrait-il pour autant en conclure que cette morale advint en créant *ex nihilo* les conditions de sa propre justification autrement dit en suscitant cette attente ? Aurait-elle eu une telle envergure et une telle postérité si le type d'homme pour lequel elle se révéla prodigue n'avait pas été disposé à l'accueillir, étant donné son évaluation

---

<sup>783</sup> Dans la mesure où l'attente est investie par l'espoir, comment ne pourrait-elle échapper au cycle des affects passifs ? Espoir et crainte sont indissociables, ainsi : « C'est la peur profonde et soupçonneuse d'un pessimisme incurable qui pousse des millénaires entiers à se cramponner des deux mains à une interprétation religieuse de l'existence : la peur de cet instinct qui pressent que l'on pourrait s'emparer de la vérité *trop tôt*, avant que l'homme ne soit devenu assez fort, assez dur, assez artiste... » *Par-delà bien et mal*, III, § 59, p.111.

<sup>784</sup> « C'est ce que signifie l'idéal ascétique : il voulait dire que quelque chose *manquait*, qu'une immense *lacune* enveloppait l'homme, - incapable de se justifier, de s'expliquer, de s'affirmer, il *souffrait* du problème de son sens » *La généalogie de la morale*, III, § 28, p.194.

<sup>785</sup> N. Grimaldi, *Traité de la banalité*, Paris, PUF, 2005, p.113.

<sup>786</sup> « L'homme est devenu progressivement un animal fantastique qui doit satisfaire une condition de vie de plus que tout autre animal : l'homme *doit* de temps en temps croire qu'il sait *pourquoi* il existe, son espèce ne peut prospérer sans avoir périodiquement confiance en la vie ! Sans croire à la *rationalité de la vie* ! » *Le gai savoir*, I, §1, p. 58.

disqualifiante de l'existence et l'*horror vacui* de la volonté humaine ? Tel est le terrain sur lequel elle a pu faire fond. En offrant à l'homme ce qu'il espérait non sans crainte, elle transforma en véritable besoin ce qui était visé par une volonté en quête de consolation. Par ce biais, elle ménage la voie de son propre maintien : elle est le prolongement approprié à un type physiologique particulier.

Une rencontre, promesse d'une mutuelle assistance, se produirait alors entre un type d'homme et cet idéal ascétique. Un type d'homme qui a besoin de se consoler de l'existence pour enrayer son désespoir et une morale qui propose une consolation en transformant la visée d'un but en besoin vital. Le besoin de consolation est la racine commune à la tentation du nihilisme et à l'attente d'une théorie du but de l'existence. Etant donné la table des évaluations adoptées sur l'existence, comment ne pas chercher à s'en consoler ? Ce qui pour Pascal était un tableau de la condition humaine dans son universalité est bien, à l'inverse pour Nietzsche, une interprétation la recouvrant. Elle est une auto-interprétation de l'homme en qui a émergé la conscience comme instinct dominant. Accréditée par l'idéal ascétique dans la mesure où il offrit la possibilité de vouloir quelque chose, réactivée au lieu d'être renversée, cette interprétation ne risque-t-elle pas de s'imposer comme le texte originel de l'homme ?

## II - La morale de l'idéal ascétique : un *pharmakon* du nihilisme ?

La morale de l'idéal ascétique s'imposa historiquement comme un recours contre la tentation du nihilisme. De son point de vue, elle joua le rôle d'une médecine en un double sens : elle diagnostiqua et élucida la cause de la souffrance humaine et préconisa le traitement adapté pour enrayer toute propagation de la maladie. Médecine préventive et défensive, elle est guidée par une entente privative de la santé : ne pas devenir nihiliste. Se déployant en dehors de la seule considération de l'action moralement bonne, cette morale de l'idéal ascétique s'infiltré dans tous les aspects de la pensée et de l'action. Pourtant, cette morale ne joua-t-elle pas le rôle d'un *pharmakon* du nihilisme ?

Adopter une telle hypothèse consiste à l'envisager tour à tour comme un remède, un antidote avec sa vertu dormitive et sa puissance narcotique mais aussi comme un poison, se distillant par capillarité, poison dont la diffusion détruit progressivement ce qui l'absorba. Pour accréditer cette hypothèse, il faudrait déceler ce qui agit en elle tel un poison. L'enjeu est de déterminer si l'avènement du nihilisme marque la négation destructrice de la morale ou bien son autosuppression, donnant à penser un processus qui s'accomplit de manière souterraine, de concert avec l'histoire de l'idéal ascétique. Si tel est le cas alors elle n'a pas simplement débouché sur le nihilisme mais elle a œuvré à son accomplissement alors qu'elle l'a ouvertement combattu et, de son propre aveu, repoussé. Comment cette morale a-t-elle pu entretenir ce contre quoi elle n'a eu de cesse de lutter ?

Pour Nietzsche, démasquer ce qui est à l'œuvre dans l'idéal ascétique ne consistera pas à dénoncer simplement la pseudo-objectivité des valeurs prônées par cette morale dominante mais à les envisager dans leur relation à la vie. Dans *Ecce homo*, Nietzsche jette un regard rétrospectif sur les circonstances dans lesquelles a vu le jour sa première œuvre, *La naissance de la tragédie*. Il souligne que, déjà, la grande question qui l'orientait était : « Que signifie, vue dans l'optique de la vie, – la morale ?...<sup>787</sup> » C'est à l'aune de cette relation, susceptible d'une pluralité de significations, que l'entreprise de mise à bas des masques se déploie et trouve sa justification dans le cadre de son examen de la véracité.

Nietzsche ne nie pas l'objectivité phénoménale des valeurs mais leur objectivité prétendue ne tient qu'à un oubli de la puissance évaluatrice de la vie<sup>788</sup>. C'est la vie qui, en sourdine, produit des évaluations et les projette au-delà de l'homme comme si elles étaient immuables et absolues. Vivre c'est évaluer ; la vie produit de l'évaluation et ne peut pas ne pas en produire : « Vivre, n'est-ce pas apprécier, accorder sa préférence, être injuste, être limité, vouloir être différent ?

---

<sup>787</sup> *La naissance de la tragédie*, Essai d'auto-critique, § 5, Paris, Gallimard, 1977, p.16.

<sup>788</sup> « Mais pour Nietzsche, précisément la dite objectivité des valeurs n'est rien d'autre qu'une création : créée par l'existence mais oubliée en tant que telle. La vie humaine est établissement de valeurs. Mais elle l'ignore presque toujours. Ce que la vie a posé elle-même se présente à elle de l'extérieur, comme puissance contraignante de la loi morale. En créant des valeurs, l'homme se transcende et ce qu'il a créé lui-même, il le pose devant lui comme un objet étranger pourvu de tous les caractères les plus vénérables de l'en soi. Ce que Nietzsche veut fondamentalement abolir, c'est le dogmatisme axiologique. » Fink, *La philosophie de Nietzsche*, p.153-154.



<sup>789</sup> » Vivre revient à tenir en aversion donc à fuir, à préférer donc à rechercher. Repousser loin de soi ou attirer à soi ce qui est évalué rythme le processus vital. Mais, comme toute évaluation est un jugement partiel et donc partial, elle est symptomatique d'un type de vie, expression d'une perspective indépassable y compris lorsque la vie devient l'objet même de l'évaluation<sup>790</sup>.

C'est pourquoi il importe de retrouver les forces agissantes y présidant mais aussi celles qu'elles favorisent en fonction de la hiérarchisation dans laquelle elles s'insèrent. Une morale ne désigne en effet rien d'autre qu'un « système de jugements de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être.<sup>791</sup> » Une morale est toujours une production de la vie comme puissance d'évaluation mais toutes les morales ne s'équivalent pas : les forces dont elles procèdent peuvent différer tout comme celles auxquelles elles donnent une orientation. Dès lors, il importe de les redécouvrir afin de ne céder ni à la tentation de l'unilatéralité ni à celle du nivellement<sup>792</sup>.

De plus, tout système d'évaluation est révélateur d'évaluations portées, en creux, sur la vie elle-même : par une morale, nous disposons des évaluations dont la vie est l'objet. Or là encore toutes les interprétations ne s'équivalent pas. Les évaluations de la vie, c'est-à-dire tous les jugements sur la valeur de la vie, sont elles aussi des symptômes de vie. Une morale serait alors une *auto-évaluation de la vie*. Système général d'évaluation de la vie comprise à la fois comme puissance interprétante et interprétée, une morale serait le texte à travers lequel la vie s'interprète toujours elle-même en interprétant toute chose. Pour déterminer le rôle de la morale de l'idéal ascétique dans son combat contre le nihilisme, comme nous nous le proposons, il nous faut alors non seulement étudier les forces présidant à son avènement et les forces réactivées par ses évaluations mais l'évaluation de la vie dont elle est porteuse. Quelle est l'auto-évaluation de la vie présente dans cette morale dominante de l'idéal ascétique dont le nihilisme marquera paradoxalement la fin<sup>793</sup> ?

---

<sup>789</sup> *Par-delà bien et mal*, I, § 9, p. 54.

<sup>790</sup> « Les jugements sur la valeur de la vie n'ont d'autre valeur que d'être des symptômes. » *Crépuscule des idoles*, le problème de Socrate, § 2, p. 82.

<sup>791</sup> *La volonté de puissance*, T.I, L.II, §136, p. 226.

<sup>792</sup> En ce sens, l'entreprise généalogique ne contrecarre-t-elle pas la puissance de l'oubli, oubli considéré pourtant, de manière récurrente, comme nécessaire car salvateur ? Le statut de l'oubli est ambivalent car si Nietzsche en reconnaît la vertu à la suite des *Considérations inactuelles* aussi bien pour l'individu que pour la communauté, la généalogie ne reconquiert-elle pas, contre l'oubli primordial, les complexes de forces par lesquelles se sont établies les institutions humaines ?

« Que le monde paraîtrait peu moral sans la faculté d'oubli ! Un poète pourrait dire que Dieu a posté l'oubli en sentinelle au seuil du temple de la dignité humaine. » *Humain, trop humain*, I, § 92, p.74.

Combien le monde paraîtrait-il bien peu moral, donc peu supportable, si l'homme n'avait oublié l'origine de la justice par exemple ? L'oubli procure, au fur et à mesure des générations, une légitimité à des rapports d'intérêt qui en étaient dépourvus. La justice prend sa source parmi des hommes à peu près également puissants qui opèrent un transfert réciproque de biens. Ils acceptent de céder à Autrui ce qu'il désire, en compensation de quoi ils obtiendront l'objet de leur propre convoitise. La justice est en ce sens « un troc » : « on donne à chacun ce qu'il veut avoir, comme étant désormais sien, et en échange, on reçoit l'objet de son désir. » Les hommes ont oublié cette origine et éduquent leurs enfants en les persuadant qu'il faut pratiquer des actes non-égoïstes. Plus un acte non-égoïste est valorisé, plus on accepte de se sacrifier pour agir de manière juste, plus on s'éloigne de l'origine de la justice.

<sup>793</sup> La fin peut être entendue provisoirement au moins de deux manières : soit comme un coup d'arrêt porté à la domination de l'idéal ascétique soit au contraire comme terme d'un déclin prévisible.

Enfin, si toute morale est à examiner dans l'optique de la vie, alors c'est bien la vie qui joue le rôle d'un juge, convoquant à comparaître les morales adoptées en se posant comme apte à mesurer leur valeur. Ce serait elle qui orchestrerait cet examen nietzschéen de la véracité. Mais selon quel critère ? En fonction de quelle hiérarchisation ? De quel droit ? Au seuil de l'entreprise généalogique, nous aurons à comprendre si un « saut décisif » est effectué, comme le soutient E. Fink, saut que rien ne légitime :

Il ne s'en tient pas à une réflexion philosophique sur la création transcendantale des valeurs de l'existence, où la vie apparaît comme ce qui en dernière instance ose et joue dans toutes les évaluations. Il passe à l'interprétation « matérielle » de la vie, il l'interprète du point de vue du « contenu ». Cette transition, c'est peut-être le point le plus contestable de la philosophie de Nietzsche. [...] La remontée à la vie qui évalue devient chez lui le principe d'un nouvel établissement des valeurs, parce qu'en secret il évalue la vie elle-même du point de vue de la « force » et de la « faiblesse ».<sup>794</sup>

Est-ce en termes de « saut » que cette difficulté doit être pensée ou bien est-ce l'expression d'une nouvelle circularité, non plus entre Dieu et la raison, mais entre la vie et la valeur ? Si le degré d'intensification, d'accroissement de la vie est le critère ultime et si la hiérarchisation des morales s'opère selon ce critère, ne serait-il pas possible de retourner contre son auteur l'objection adressée en son temps à Kant au sujet de la raison : comment la vie peut-elle être juge et partie<sup>795</sup> ? S'il ne peut en être autrement étant donné le caractère nécessaire de l'évaluation alors, comment concilier perspectivisme et hiérarchisation ?

## 1- En quoi la morale de l'idéal ascétique fut-elle un recours contre le nihilisme ?

L'homme de l'idéal ascétique n'est plus abandonné à son indigence, il dispose d'une solution au problème du sens. Sans ambiguïté, Nietzsche soutient qu'il donna du sens à toute souffrance y compris celle relative au non-sens de la souffrance plutôt qu'il ne prit en charge la question du sens de l'existence elle-même. Il délivre du manque puisqu'il établit que souffrir a un sens et, accessoirement, il en fixe les termes. Cette solution s'est imposée sans résistance puisqu'elle ne se substitue à rien d'autre et ne rivalise avec aucune autre. Le caractère tranché du propos peut éveiller quelques réticences : comment expliquer l'absence de toute forme d'opposition passée et présente, de contre-idéal avec lequel il aurait eu à rivaliser ? « Faute de mieux », l'homme s'en saisit et s'arrime à cette interprétation qui passe pour une explication.

L'exclusivité et l'unicité du sens donné ne sont pourtant pas des gages de l'univocité de la souffrance humaine. Ils peuvent tout autant témoigner du caractère unilatéral de l'interprétation admise. Les termes de celle-ci sont malgré tout accessoires en comparaison de ce qu'entretenait son absence. Dans la mesure où un sens est trouvé à la souffrance, elle ne se produit plus en pure perte : elle trouve

<sup>794</sup> *La philosophie de Nietzsche*, p.155.

<sup>795</sup> Comment l'instrument peut-il être jugé et juge ? *La volonté de puissance*, T.I, §185, p.179 et § 186, p.180.

une cause et une raison à son surgissement et à sa persistance. Lui assigner une cause permet d'expliquer son omniprésence et lui donner une raison la rend intelligible donc supportable. A la question : « Pourquoi souffrir ? », un énoncé dont la structure générale est : « Tu souffres parce que... » peut être désormais formé. Dès lors, quel sens l'idéal ascétique donne-t-il à la souffrance ?

La souffrance est inscrite dans le champ de la réparation d'un préjudice. Ceci présuppose qu'un dommage a été commis et sans nul doute subi par deux parties prenantes<sup>796</sup>. Nous pourrions admettre que la souffrance est la marque d'un préjudice subi par l'homme. Se pensant comme victime, il chercherait alors à élucider d'où provient une telle peine. Or, si l'idéal ascétique inscrit bien la souffrance dans le contexte d'un préjudice antérieur, il la présente comme la juste réparation d'une faute commise<sup>797</sup>. Toute souffrance fait signe vers un délit dont elle est le châtement. Le critère d'explication de la souffrance est donné : elle est la réparation infligée proportionnellement à un forfait dont l'homme est toujours responsable et pour lequel il est imputable<sup>798</sup>. La syntaxe causale fait signe vers la punition.

Selon une série causale qui est en même temps une chaîne de responsabilité, il faut remonter de la souffrance à l'acte délictueux dont elle est l'effet et le tribut. Tant que l'homme ne comprendra pas pourquoi il souffre autant *dans*, et, *de* sa condition présente, il ne parviendra pas à la supporter sans feinte et à repousser durablement la tentation du nihilisme. Or, la misère de la condition humaine fait signe vers une autre condition dont la foi seule peut l'aider à retrouver la trace. En effet, dans le « vaste palais de la mémoire » sont déposées selon saint Augustin deux notions, le bonheur et la vérité. L'homme se tient dans l'impuissance et la faiblesse, l'ignorance et le malheur mais en même temps, il désire bonheur et vérité. S'il était heureux et connaissait la vérité, il ne les viserait pas. Si sa condition présente était la seule, pourquoi aurait-il en lui ces deux notions ? « Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés. » ajoute Pascal<sup>799</sup>. Ce désir est une marque à un double titre : il est une empreinte laissée par une autre condition mais il est aussi le signe d'un arrachement dont l'homme ne cesse de pâtir tout en ignorant la raison.

---

<sup>796</sup> Quand un dommage est perpétré, la question se pose invariablement de savoir qui en est l'auteur et qui en est la potentielle victime. L'enquête est une procédure d'identification menée selon le clivage agresseur/ victime. La supposée partie lésée exige que justice lui soit rendue et réclame réparation pour le préjudice subi. Deux réparations, tenues le plus souvent pour identiques, peuvent être envisagées : la vengeance et la punition. On pourrait à bon droit se demander si elle ne diffèrent pas tant dans leurs auteurs que dans la modalité adoptée.

Dans un éclaircissement de la doctrine du droit, Hegel insiste sur cette distinction. Punir, ce n'est pas se venger ; se venger, ce n'est pas punir. L'auteur tout comme la voie suivie pour réparer sont différents. La vengeance est un acte de la partie lésée guidée par des mobiles passionnels arbitraires et subjectifs alors que la punition est l'œuvre d'un juge guidée par le droit et la raison. Mais une contrefaçon du droit est toujours envisageable : « Aussi bien le droit qui prend la forme de la vengeance constitue à son tour une nouvelle offense, n'est senti que comme conduite individuelle et provoque, inexpiablement, à l'infini, de nouvelles vengeances. » *Propédeutique philosophique*, Paris, Bibliothèque Médiations, 1964, p.45.

<sup>797</sup> « [...] l'homme finit par demander conseil à quelqu'un qui connaît même ce qui est caché - et voici ! il reçoit une indication, il reçoit de son magicien, du prêtre ascétique, la *première* indication sur la "cause" de sa souffrance : il doit la chercher en lui-même, dans une *faute* commise, dans un moment de son passé, il doit comprendre sa souffrance comme un *châtiment*... » *La généalogie de la morale*, III, § 20, p.169.

<sup>798</sup> « [...] l'interprétation [...] plaçait toute souffrance dans la perspective de la faute... » *ibidem*, III, § 28, p.194.

<sup>799</sup> *Pensées*, L. 401.

La religion chrétienne instruit, en effet, de la double condition de l'homme et de son lien avec le péché originel. Comme notre étude de l'*Entretien* nous l'a indiqué avec cette doctrine du péché originel, l'homme gagne son intelligibilité et les remèdes pour supporter une condition en manque d'être. Telle est bien la fonction qui justifie aux yeux de Nietzsche lui-même le succès de cet idéal. En effet, il donne conjointement une signification et une orientation à la souffrance. Puniton dont il faut s'acquitter eu égard à la faute originaire, elle est aussi la voie de l'innocence à retrouver.

Le prêtre de l'idéal ascétique évalue, en effet, l'existence présente à l'aune d'une autre existence. Il « [...] invente une autre, une seconde existence et grâce à sa nouvelle mécanique, il extirpe cette vieille existence commune de ses vieux gonds communs.<sup>800</sup> » La perspective d'une autre existence permet d'expliquer et de justifier ce qui est mais aussi de prescrire ce qui doit être accompli, ce faisant elle redonne des raisons d'espérer. Mais une extension du sens donné à la souffrance s'opère : par contamination, c'est l'existence qui est, dans son ensemble, envisagée selon le concept de puniton. Il ne s'applique pas strictement au champ de la réparation des actes délictueux mais à toute souffrance éprouvée jusqu'à ce que le prêtre commande d'éprouver l'existence elle-même comme une puniton :

A l'aide, gens secourables et de bonne volonté, une tâche vous attend : débarrasser le monde du concept de puniton qui l'a infesté tout entier ! Il n'est pire infection. On n'a pas seulement placé ce concept dans les conséquences de nos actes- et pourtant, quelle monstruosité, quelle déraison il y a déjà à considérer cause et effet comme cause et puniton ! – on a fait plus et, grâce à l'infâme sophistication du concept de puniton, – on a entièrement dépossédé de son innocence la pure contingence de ce qui advient. On a même poussé la frénésie jusqu'à enjoindre d'éprouver l'existence elle-même comme une puniton, on dirait que l'éducation de l'humanité a été dirigée jusqu'à présent par l'imagination dérégulée de geôliers et de bourreaux<sup>801</sup>!

La souffrance trouve alors son but dans l'accomplissement même de ce châtement au terme duquel la perspective d'un rachat se profile. A première vue, c'est en fonction du sens donné à la souffrance que celui de l'existence est pensé. Pourtant, ne faut-il pas être guidé par une approche disqualifiante de l'existence et du temps pour faire de la souffrance une puniton ?

Le sens donné à la souffrance ne la supprime pas. Il produit tout au contraire une nouvelle souffrance « plus profonde, plus intime, plus venimeuse, plus dévorante [...] »<sup>802</sup>. L'homme ne sera soulagé qu'au prix d'une terrible découverte, celle de sa culpabilité. Il se ressaisit comme co-auteur d'un préjudice dont il ignorait tout, dont l'héritage le soumet à un nouveau régime de souffrance. Alors même qu'il espérait trouver en une altérité la cause de sa souffrance contre laquelle il aurait pu déchaîner ses passions et décharger ainsi son ressentiment, il s'identifie à la cause première de sa douleur<sup>803</sup>. Auteur et victime tout à la fois, sa souffrance est ce qu'il subit pour ce qu'il a commis. Autopuniton, elle est la marque de la culpabilité originaire et le tribut permettant de s'acquitter de sa dette, éventuellement de

---

<sup>800</sup> *Le gai savoir*, I, § 1, p. 57.

<sup>801</sup> *Aurore*, L.I, § 13, p. 26-27.

<sup>802</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 28, p.194.

<sup>803</sup> « Celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément, il lui cherche un auteur ; plus exactement encore, un *coupable* lui-même susceptible de souffrance – bref, un être vivant quelconque sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, et sous n'importe quel prétexte, décharger ses passions : car la décharge des passions est, pour celui qui souffre, la meilleure façon de chercher un soulagement, un engourdissement, c'est là le narcotique qu'il recherche inconsciemment contre toute espèce de tourment. » *ibid.*, III, § 15, p.151.

retrouver une innocence. Le prêtre de l'idéal ascétique ne supprime donc pas le ressentiment mais « il est celui qui change la direction du ressentiment ». Il le réoriente en le retournant contre celui qui en subit le jeu :

« Tu as raison, ma brebis, quelqu'un doit en être coupable : mais c'est toi qui es ce quelqu'un, c'est toi-même et toi seulement qui en es coupable, – *c'est toi-même et toi seulement qui es coupable de toi!* ...<sup>804</sup> »

L'homme se juge désormais pécheur et va apprendre à se *sentir* comme tel dans la mesure où l'idéal ascétique donne une forme stable au sentiment de culpabilité<sup>805</sup>. Comment peut-il endurer une telle découverte sans éprouver un surcroît de ressentiment envers sa condition ? Ne va-t-il pas adhérer avec encore plus de confiance à toutes les interprétations disqualifiant l'existence et le temps ?

## 2-De quoi s'accompagne l'adoption de la morale de l'idéal ascétique pour la volonté ?

Du point de vue de cet idéal, la maladie à soigner est le nihilisme qui guette l'homme dès qu'il prend en vue la misère de sa condition. Comme il aide à supporter sans feinte la condition humaine tenue pour misérable, il devient un remède efficace contre le désespoir, il l'enraye mais peut-il, pour autant, être considéré comme une médecine ? Par sa présence, l'idéal ascétique supprime-t-il définitivement la cause de la maladie que serait le nihilisme de sorte que l'homme de l'idéal ascétique serait d'abord un convalescent puis un animal guéri ? Ou bien atténue-t-il simplement la souffrance, symptôme d'un animal malade pâtissant d'être ce qu'il est ?

Il confirme le manque d'être de l'homme et le désarroi de celui qui le prend en considération. Le système d'évaluations adopté par l'homme *sans* cet idéal est corroboré au lieu d'être invalidé<sup>806</sup>. Dans un premier mouvement, il ne dément pas mais entérine une approche disqualifiée de l'existence. Ce qui s'impose, c'est que tout se produit en vain. Toutefois, il apaise et reconforte en attribuant un but à la souffrance, par extension, à l'existence tout entière. Or c'est bien ce qu'attendait l'homme pour lequel cet idéal est une véritable planche de salut. En raison de l'*horror vacui* de la volonté humaine, ce qui prime n'est pas tant ce qui est visé que la visée de quelque chose. L'homme est sauvé dès l'instant où il peut vouloir quelque chose<sup>807</sup>.

La volonté est un complexe de forces auquel cette morale donne une orientation et une direction. La visée d'une autre condition agit comme un mobile

---

<sup>804</sup> *Ibid.*, III, § 17, p.152.

<sup>805</sup> « Il ne lui est plus possible de franchir la ligne : le malade s'est transformé en "pécheur"... » *ibid.*, III, § 20, p.169.

<sup>806</sup> L'ecclésiaste prêche par exemple la vanité de toutes choses y compris de la sagesse dont les hommes se targuent.

<sup>807</sup> « Il est de fait que grâce à cette manière d'agir systématique la vieille dépression, la lourdeur, la fatigue se trouvèrent totalement *surmontées*, la vie redevint *très* intéressante : éveillé, toujours éveillé, même la nuit, ardent, consumé, épuisé et pourtant jamais fatigué - ainsi se présentait l'homme, le "pécheur" qui avait été initié à ces mystères. » *ibid.*, III, § 20, p.170.

consolateur, elle calme et adoucit ce qui rendait cette existence intenable. Elle redonne des raisons de vivre et d'espérer. Elle permet de repousser la tentation du nihilisme et fait obstacle à sa diffusion. Cela signifie que cette théorie du sens de la souffrance et de l'existence, établie à partir de la catégorie de la punition, est désormais une condition de conservation de l'espèce de sorte qu'une transformation de la nature humaine est bien à l'œuvre comme le soulignait le premier aphorisme du *Gai savoir*. Elle ne peut se vouloir elle-même que parce que des raisons lui ont été données : devenir comptable de soi et s'acquitter de ses dettes.

La morale de l'idéal ascétique est une morale de la transformation de soi. Vouloir devenir autre ou un autre que celui que l'on est ou que ce que l'on est. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement si ce qu'est l'homme lui rappelle en permanence sa culpabilité ? Il ne peut s'accepter qu'en niant ce qu'il est au profit de ce qu'il devrait être. C'est cet écart entre ce qu'il est et ce qu'il doit être qui justifie l'intervention de cette morale. Elle apprend à discipliner des tendances qui font obstacle à cette transformation. Même si elle en procède, elle domestique et agit en retour sur les instincts en apprenant à se sentir pécheur. Elle enseigne à se nier au profit d'une altérité à laquelle on ne peut que consentir dans la mesure où elle est, elle, hors du temps et de l'existence. L'homme ne peut s'accepter qu'en se transcendant vers ce qui résorbe toutes les limitations dont il pâtit. Il ne peut se vouloir qu'en tendant vers un être infini et parfait en lequel il trouve le principe d'existence et d'intelligibilité de tout.

C'est en pure perte que les hommes cherchent seuls et en eux-mêmes les remèdes à leurs maux. Ils ne peuvent les trouver et se soigner qu'avec Dieu car il est à la fois le créateur, le juge et le consolateur. Faisant parler la sagesse divine, Pascal dissuade les hommes d'espérer un remède de leurs semblables, en particulier des philosophes, et exhorte à se tourner vers Dieu :

N'attendez point, dit-elle, ô hommes, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes<sup>808</sup>.

L'attente comme tension vers Dieu permet seule de supporter la condition humaine sans feinte. L'homme avec Dieu connaît sa misère sans désespérer et découvre sa grandeur sans enfler d'orgueil. Mais seule la connaissance de Jésus-Christ « [...] fait le milieu parce que nous y trouvons à la fois Dieu et la misère<sup>809</sup> ». Jésus-Christ est « la clef » de l'énigme de la condition humaine<sup>810</sup> ; sa venue, annoncée par des prophètes, est censée accomplir une promesse, à savoir le rachat des péchés. Elle crée une brisure dans l'ordre du temps humain en ce qu'elle ouvre une nouvelle ère tout en renouvelant l'attente humaine. Son incarnation et sa résurrection jouent un rôle décisif dans l'accréditation de la promesse. Sa venue est salvatrice en un double sens : il est celui par qui le préjudice originel est réparé, alors que les hommes ne pouvaient s'en tenir pour quittes, mais il est aussi un médiateur entre Dieu et l'homme, celui par qui la

---

<sup>808</sup> *Pensées*, L.149.

<sup>809</sup> « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.

La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.

La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu et notre misère. » *Pensées*, L.192.

<sup>810</sup> Nous rappelons le fragment déjà cité : « J-C clef de la réalité et de la Bible »

réconciliation peut s'opérer<sup>811</sup>. Il enseigne à l'homme la grandeur de sa misère et consolide par sa venue l'espoir de la béatitude dans un au-delà terrestre<sup>812</sup>. Sa grandeur n'est pas et n'est pas pensable indépendamment de Dieu. Désormais, l'homme peut se vouloir lui-même ; en se transcendant vers Dieu, il retrouve des motifs pour se justifier et consentir à lui-même.

Pour Pascal, la religion chrétienne est bien une véritable religion car elle joue le rôle thérapeutique qu'il en attendait : « Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes ». Elle reconnaît la blessure de la condition humaine et elle calme la souffrance d'un être en manque d'être en lui donnant matière à consolation par l'espérance d'une béatitude dans un autre monde<sup>813</sup>. Elle parvient à conjurer le désespoir entretenu par la conscience de la finitude dans ce monde en le contrebalançant par l'espérance d'une béatitude dans un autre monde.

La religion chrétienne nous instruit, en effet, de notre double condition et de notre capacité à perdre ou à gagner la grâce de Dieu. Elle produit un double mouvement : elle abaisse infiniment plus que la raison sans nous conduire à désespérer et elle élève infiniment plus que la nature sans nous remplir de présomption. Elle déjoue en ceci le double péril menaçant tout homme à savoir le désespoir et l'orgueil<sup>814</sup>. Elle donne une raison à notre impuissance naturelle sans nous y assigner car elle apporte la promesse d'une grandeur à retrouver dans la reconnaissance de Dieu et de son médiateur. La religion chrétienne seule s'élève selon Pascal au-dessus de l'unilatéralité dans laquelle sont enfermés les deux camps guerroyant tout au long de l'histoire : les dogmatiques parce qu'ils prennent en vue la grandeur sans la misère et les sceptiques la misère sans la grandeur<sup>815</sup>.

Toutefois, l'unilatéralité pourrait consister non pas à prendre en vue la misère sans la grandeur ou la grandeur sans la misère mais à admettre la misère comme telle alors qu'elle est déjà une interprétation du texte « homme ». Comme tout soin, la médication sacerdotale peut non seulement provoquer des effets pervers mais s'accompagner de dérèglements, résultats d'un mauvais diagnostic. Si la tentation du nihilisme n'est pas tant une maladie qu'un *symptôme*, sa prétendue thérapie peut-elle être adaptée ? La sémiologie pascalienne serait alors bien discutabile puisqu'elle serait arrimée à un point aveugle. De surcroît, si la morale de cet idéal est bien « un ensemble de signes manifestant un phénomène latent ou caché »

---

<sup>811</sup> Nietzsche tient pour un coup de génie du christianisme ce recours au dogme de l'incarnation : « [...] Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme, Dieu se faisant payer lui-même par lui-même, Dieu comme seul capable de racheter l'homme de ce dont l'homme lui-même est devenu incapable de se racheter- le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par *amour* (est-ce croyable ?-), par amour de son débiteur ! ... » *La généalogie de la morale*, II, § 21, p.104.

<sup>812</sup> « L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu. » *Pensées*, L. 352.

<sup>813</sup> « On pourrait considérer le christianisme en particulier comme une mine inépuisable de moyens de consolations des plus ingénieux, à considérer combien il a su accumuler en lui de réconfortants, d'adouçissants, de narcotiques, de quels risques, de quelle témérité il a été capable pour y parvenir, avec quelle finesse, quel raffinement, un raffinement méridional, il a su découvrir notamment ces stimulants qui nous permettent de vaincre au moins pour un temps la profonde dépression, la pesante lassitude, la noire tristesse de ceux qui sont physiologiquement inhibés. » *La généalogie de la morale*, III, § 17, p.155.

<sup>814</sup> « Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce à cause du double péril où il est toujours exposé de désespoir et d'orgueil. » *Pensées*, L. 354.

<sup>815</sup> Nous renvoyons à notre étude de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*.

comme toute morale, elle peut rester aveugle aux forces qui se déploient à travers elle. Dès lors, participe-t-elle, comme elle le revendique, à une lutte contre la vie et à une négation de la vie ou bien est-elle, contre toute attente, un instrument de la vie, par lequel elle parvient à se surmonter elle-même, quoique faiblement ? Enfin, fut-elle aussi salvatrice qu'elle se targua de l'être dans son combat contre le nihilisme ?

### 3- Examen de l'auto-évaluation de la vie enveloppée dans la morale de l'idéal ascétique.

Le problème de la valeur de la vie est le problème de fond en fonction duquel les évaluations sur toutes choses sont portées. Que vaut la vie ? La réponse, tacitement admise ou formulée explicitement, oriente toutes les évaluations portées sur les choses. En fonction de la valeur accordée ou pas à la vie et sa nature, tout prend forme et sens. Le clivage habituel passe entre deux conceptions du monde qui se fortifient à travers leur combat mutuel : l'optimisme et le pessimisme<sup>816</sup>. Force est de constater que les hommes prennent position pour ou contre la vie, les idéaux projetés en témoignent tout comme les produits de l'esprit philosophique<sup>817</sup>. Or le désaccord au sujet de la valeur de la vie peut-il être tranché ? Avec une telle question, Nietzsche rétrocede en deçà de l'assurance dont font preuve l'opinion commune comme la tradition philosophique. En réalité, il reprend la tournure générale du questionnement sceptique en l'appliquant au problème de la valeur de la vie et non à celui de la possibilité de la connaissance. Au gré d'un argumentaire dans lequel le trope sceptique du relatif joue un rôle

---

<sup>816</sup> Dès *La naissance de la tragédie*, ce clivage est examiné dans le contexte grec : il n'est pas question de déterminer si ce sont des jugements vrais ou faux mais de déceler la volonté de puissance à l'œuvre. Dans *Humain, trop humain*, § 28, il rappelle que la profession de foi pessimiste moderne se déploie contre les avocats de Dieu et la glorification d'un monde créé par un Dieu bon et puissant, insistant sur leur entre appartenance.

<sup>817</sup> Dans *Le problème de Socrate*, il constatera un *consensus sapientium* au sujet de l'absence de valeur de la vie : « De tout temps, les sages ont porté le même jugement sur la vie : elle ne vaut rien... Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, - une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : "Vivre - c'est être longtemps malade : je dois un coq à Esculape libérateur." Même Socrate en avait assez. » § 1, p. 81.

Les philosophes ont toujours déjà tranché le problème et se tiennent dans l'assurance selon laquelle la vie ne vaut rien. De quoi ce consensus est-il la marque ? Un tel accord est traditionnellement interprété comme un signe voire une preuve de la vérité de cette proposition : « Autrefois on aurait dit (- oh ! On l'a dit, et assez haut, et nos pessimistes en tête !) : "Il faut bien qu'il y ait là dedans quelque chose de vrai !" Le *consensus sapientium* démontre la vérité. » Or, Nietzsche souligne que l'époque présente appelle un autre langage et un réexamen du consensus. Il atteste non pas tant d'une vérité au sujet de la vie que d'une parenté de type physiologique entre les philosophes jugeant de la sorte la non-valeur de la vie : « Ils avaient entre eux quelque accord *physiologique*, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative, - pour être *tenus* de la prendre. » § 2, p. 82. Il restera à mieux dégager ce type physiologique commun aux philosophes d'héritage socratique.



essentiel, il expose pourquoi : « Tous les jugements sur le prix de la vie sont développés illogiquement, et par là injustes.<sup>818</sup> »

Les matières à juger, la manière dont la somme des éléments est faite, mais aussi la connaissance de chaque élément est incomplète. En outre, l'unité de mesure que nous sommes n'est-elle pas en perpétuel changement ? Comment produire une appréciation juste du rapport que nous avons à la vie, *a fortiori* de la vie, étant donné l'instabilité de l'unité de mesure que nous sommes<sup>819</sup> ? Il faudrait donc que les matières à juger se présentent dans leur complétude, autrement dit qu'on connaisse la vie : « [...] tout aussi bien que quelqu'un qui l'a traversée, que plusieurs et même tous ceux qui y ont passé, pour ne pouvoir que toucher au problème de la *valeur* de la vie [...] ».<sup>820</sup> Une connaissance exhaustive de la vie serait nécessaire ou bien, à défaut, il faudrait adopter le point de vue surplombant, « le point de vue de Sirius », que « l'on prenne position en dehors de la vie » pour simplement aborder ce problème.

Or, nous ne connaissons la vie que selon la relation que nous entretenons avec elle et relativement à notre qualité de vivant. De plus, comment un vivant, partie prenante dans le litige, pourrait-il revendiquer la compétence d'un juge pour établir si la vie a ou non une valeur et si oui en quoi elle consiste ? Nietzsche conclut son argumentaire en ces termes : « [...] ce sont là des raisons suffisantes pour comprendre que ce problème est en dehors de notre portée.<sup>821</sup> » L'attitude à adopter en ces matières était formulée en termes semblables dans *Le problème de Socrate* : « Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette *finesse* extraordinaire que *la valeur de la vie ne peut pas être appréciée*.<sup>822</sup> » Comment comprendre la disposition préconisée à l'endroit du problème de la valeur de la vie ? Ce désaccord semble indécidable, autrement dit nous ne pouvons prétendre le trancher sans céder à la précipitation et à la prévention de sorte que l'attitude préconisée serait bien la suspension sceptique.

Nietzsche ne se contente pas de recenser les positions sur la valeur de la vie en pratiquant une opposition sur le mode du contre-balancement mais il expose les raisons qui contrebalancent le bien fondé même de cette évaluation. Ainsi, son usage de l'antilogie le dispose à classer la question « la vie a-t-elle une valeur ? » parmi les faux problèmes. Philosopher revient à rompre non seulement avec une tradition d'héritage socratique pour laquelle « la vie ne vaut rien » mais plus brutalement à ranger la question « La vie a-t-elle une valeur ? » au nombre des questions oiseuses. Se demander si l'on a tort ou raison de condamner ou de faire l'éloge de la vie est une question décalée, en porte à faux, s'inscrivant dans ce dualisme dont Nietzsche n'a cessé de dénoncer le caractère simplificateur. Son propos s'inscrit dans l'héritage sceptique par le mode d'exposition des matières et l'usage du contrebalancement, mais en témoigne-t-il encore dans la solution adoptée ? Il s'écarte du scepticisme ancien mais il rejoint sur ce point l'effort d'un Montaigne qui cherche à délivrer l'esprit de tout ce qui le bloque à la manière des faux problèmes<sup>823</sup>. Il faut désapprendre à poser le problème de la valeur de la vie :

---

<sup>818</sup> *Humain trop Humain*, I, 32, p. 38.

<sup>819</sup> « [...] nous avons des tendances et des fluctuations, et cependant nous devrions nous connaître nous-mêmes pour une unité fixe, pour faire du rapport de quelque chose à nous une appréciation juste. » *Ibid.*

<sup>820</sup> *Crépuscule des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, § 5, p.101.

<sup>821</sup> *Ibid.*, La morale en tant que manifestation contre nature, § 5, p.101.

<sup>822</sup> *Ibid.*, Le problème de Socrate, § 2, p. 82.

<sup>823</sup> Dans le livre II, chapitre XIV des *Essais* intitulé « Comme notre esprit s'empêche soi-même », Montaigne montre bien comment l'esprit s'empêtre dans de faux problèmes. Ces

De la part d'un philosophe, voir un problème dans la *valeur* de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d'interrogation envers sa sagesse, un manque de sagesse<sup>824</sup>.

La voie de la sagesse ne consiste pas plus à nier la valeur de la vie qu'à la poser. Pourquoi faudrait-il envisager la valeur de la vie comme un problème ? N'est-ce pas la valeur de la vérité ou de la morale qui sont problématiques ? Comment comprendre que la valeur de la vie ne puisse être appréciée, soit inappréciable ?

En première approche, ceci signifie que nous ne pouvons y réussir étant donné ce qu'est la vie et ce que nous sommes : la valeur de la vie est impossible à établir par nous et pour nous. Cela dispose d'un point de vue théorique à ne rien affirmer ou nier au sujet de la valeur de la vie<sup>825</sup>. La suspension du jugement est l'issue de ce parcours discursif. Mais plus à fond, serait-ce parce que la valeur de la vie n'est pas un problème ? Il est tout aussi inapproprié de soutenir qu'elle ne vaut rien que de soutenir qu'elle vaut quelque chose car la vie ne peut être appréciée de manière absolue dans la mesure où elle est ce qui oriente tout processus d'évaluation. Chaque fois que nous parlons de la valeur, « [...] nous parlons sous l'inspiration, sous l'optique de la vie : la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évalue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs... »<sup>826</sup>

Mais Nietzsche ne va-t-il pas plus loin encore car, s'il faut apprendre à la tenir pour inappréciable, serait-ce par ce que la vie s'impose comme le critère d'appréciation de toutes choses ? Si elle voue à l'échec et rend caduques les tentatives d'évaluations à son sujet, serait-ce parce qu'elle est ce en fonction de quoi tout est toujours déjà évalué et ne peut que l'être ? La question « La vie a-t-elle ou non de la valeur ? » est vaine et reconnue obsolète par une pensée généalogiste revendiquant pourtant l'examen de la valeur. Si toute morale enveloppe une évaluation de la vie, au point qu'en elle, la vie s'auto-évalue, envisager la morale dans l'optique de la vie reviendra à se demander de quelle espèce de vie, toute évaluation de la valeur de la vie est le symptôme<sup>827</sup>. L'examen de la valeur de la vie s'en tiendrait là.

---

problèmes ne se sont pas imposés à l'esprit mais il les forge en raison de sa fantaisie. L'esprit devient pour lui-même son propre obstacle. Le scepticisme se présente comme une issue à l'auto-empêchement de l'esprit. Ainsi Montaigne remonte à ce qui entretient le scepticisme, le caractère a-réglé de l'esprit.

<sup>824</sup> Le problème de Socrate, § 2, p.82.

<sup>825</sup> De manière voisine, La Rochefoucauld préconisait de suspendre toute discussion en ces matières. Mais il reliait cette suspension à la présence et à l'influence seule du « plus grand de tous les flatteurs », l'amour-propre. Il soulignait en effet que l'attitude philosophique adoptée à l'égard de la vie nous instruit bien plus sur les philosophes et le goût de leur amour propre que sur la valeur de la vie elle-même : « L'attachement ou l'indifférence que les philosophes avaient pour la vie n'était qu'un goût de leur amour-propre, dont on ne doit non plus discuter que du goût de la langue ou du choix des couleurs. » *Moralistes du XVII<sup>e</sup>*, Maxime 46, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1992, p.139. En matière de jugement sur la valeur de la vie, les philosophes ne font qu'exposer leurs appréciations particulières sous l'empire de leur amour-propre.

<sup>826</sup> *Crépuscules des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, § 5, p.101

<sup>827</sup> « [...] le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : comme tel, il ne serait jamais que contre-sens. Mais comme *sémiotique* il reste inappréciable : il révèle, du moins pour celui qui sait, les réalités les plus précieuses sur les cultures et les génies intérieurs qui ne *savaient* pas assez pour se "comprendre" eux-mêmes. La morale n'est que le langage des signes, une symptomatologie : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour pouvoir en tirer profit. » *ibidem*, Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure", §1, p.113.

La vie elle-même dispose et requiert de tout vivant qu'il évalue toute chose, en quelque façon, que tout soit tranché. Comment concilier alors la neutralisation du jugement à l'endroit de la valeur de la vie et la continuelle évaluation dans laquelle tout vivant est engagé, en tant que vivant sans être passible de contradiction ? Si contradiction il y a, est-elle entre la vie et l'intellect ou bien est-elle inhérente à la vie elle-même ? Nietzsche n'évade pas cette difficulté :

Peut-être suivra-t-il de tout cela que l'on ne devrait pas juger du tout ; si seulement l'on pouvait *vivre* sans poser des valeurs, sans avoir d'inclination ni d'aversion ! – car toute aversion est liée à une évaluation, aussi bien qu'une inclination<sup>828</sup>.

Tout serait peut-être moins problématique si la vie n'était pas productrice d'évaluations et si, comme vivant, nous pouvions échapper à la position de valeurs, mais tel n'est pas le cas :

Nous sommes par destination des êtres illogiques et partant injustes, *et nous pouvons le reconnaître* : c'est là une des plus grandes et des plus insolubles dissonances de l'existence<sup>829</sup>.

Mais alors, si nous ne pouvons pas vivre sans évaluer, le scepticisme n'est-il pas, encore une fois, susceptible d'être réfuté ? Nous avons souligné combien les exigences de l'action constituaient une objection récurrente à l'endroit du scepticisme. Or la manière dont Nietzsche expose la dissonance de l'existence ne sert pas tant à le réfuter qu'à le justifier. C'est précisément cette dissonance de l'existence qui requiert, selon nous, le dédoublement sceptique. Les sceptiques anciens ne la thématisent pas de manière propre mais les penseurs modernes, qui se sont appropriés de manière consistante le scepticisme, ne l'ont pas ignorée là où les dogmatiques ne la voient pas ou ne veulent pas la voir.

Nietzsche s'accorderait avec les sceptiques pour dénoncer le dualisme pessimisme / optimisme qui postule l'existence d'un bien et d'un mal par nature. Il admettrait la production incontournable d'évaluations sur la valeur de la vie mais il préconiserait de les reconnaître pour ce qu'elles sont, à savoir des jugements illogiques et injustes et non pas des assertions sur la nature de la vie. Un usage thérapeutique de ces évaluations est donc préconisé. Elles ne sont pas des énoncés nous enseignant ce qu'est la vie mais trahissent des types de vie et d'individualités que le généalogiste doit d'abord apprendre à sonder. Ainsi en est-il de la morale de l'idéal ascétique. Nous sommes parties prenantes d'un processus dont nous savons qu'il nous dispose à envisager toute réalité selon une perspective et non de manière surplombante. Partant, comment la vie elle-même pourrait-elle y échapper ?

En même temps, une autre question vient se greffer sur celle qui vient d'être explicitement formulée à savoir : « Qu'est-ce qui fait la vitalité d'une vie ? » postulant que la vie est valeur et que la valeur d'une vie se mesure à son degré de force ou de faiblesse.<sup>830</sup> Dès lors, existe-t-il un absolu de la perspective ? L'examen de l'auto-évaluation de la vie comprise dans la morale de l'idéal ascétique nous permettra de le penser :

---

<sup>828</sup> *Humain, trop humain*, § 32, p.38-39.

<sup>829</sup> *Ibid.*

<sup>830</sup> Lorsqu'il rédige un essai d'autocritique seize ans après la publication de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche pose les problèmes en ces termes. Il cherche à savoir si le pessimisme des Grecs est un signe de déclin, comme l'ont soutenu les socratiques, ou bien s'il y a là un pessimisme de la force.

La question à propos de laquelle on combat ici est celle de la *valeur* que le prêtre ascétique donne à notre vie (y compris tout ce qui s'y rattache, la « nature », le « monde », toute la sphère du devenir et du transitoire) [...] <sup>831</sup>

Retrouver l'interprétation dont le prêtre assure la diffusion n'est pas une tâche des plus ardues. En effet, ce prêtre apparaît sur la scène du monde non pas comme une figure isolée et fugace mais répandue et récurrente : « il a fait son apparition à presque toutes les époques ». La publicité n'est pas nécessairement un gage de sincérité de la part de ceux qui la professent car elle peut toujours être un masque mais le prêtre ne fait pas mystère de la seule interprétation possible de la vie :

[...] il la met en rapport avec une existence d'une tout autre sorte à laquelle elle s'oppose et qu'elle exclut à *moins qu'elle* ne se tourne contre elle-même, qu'elle ne se *nie elle-même* : dans ce dernier cas, le cas d'une vie ascétique, la vie est vue comme un pont vers l'autre existence <sup>832</sup>.

Il ne lui accorde aucune valeur ou bien alors simplement relative, dans la mesure où elle est rapportée et pensée à l'aune d'une autre existence :

Selon l'ascète, la vie est un chemin pris par erreur et que l'on doit finalement refaire en sens inverse, jusqu'à son commencement ; ou bien une erreur que l'on réfute – que l'on *doit* réfuter par ses actes : car il *exige* qu'on le suive, il impose partout où il peut *son* évaluation de l'existence <sup>833</sup>.

L'évaluation « la vie ne vaut rien » sous-tend son action. Négation consentie de la vie, elle procède d'un ressentiment contre la vie et elle revendique tous les moyens pour la dominer. Le but, plus ou moins avoué, est en effet l'entière subordination du corps à l'esprit en vertu d'un dualisme et d'une axiologie dont les contempteurs du corps affichent sans réticences les termes. Désir et passion sont les deux tendances stigmatisées dans ce combat contre la sensualité dont Nietzsche décèle dans les philosophies d'héritage socratique et le christianisme les principales figures. Le voile dans lequel se draperont les philosophes pour apparaître sur la scène du monde est de même engeance, ascétique <sup>834</sup>.

Ne cherchant pas à réhabiliter les passions en s'opposant point par point aux doctrines envisagées, Nietzsche souligne au contraire combien elles peuvent, pendant un certain temps, s'avérer néfastes pour celui qui en est « le patient » dans la mesure où « elles avilissent leurs victimes avec la lourdeur de la bêtise » <sup>835</sup>. Il ne s'agit pas pour lui de s'inscrire dans une vision romantique de la passion ou de se laisser enfermer dans une approche dualiste selon laquelle les passions seraient jugées tantôt bonnes tantôt mauvaises selon la dimension retenue (activité ou

---

<sup>831</sup> *La généalogie de la morale*, III, §11, p.137.

<sup>832</sup> *Ibid.*

<sup>833</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>834</sup> Le problème de Socrate. L'optimisme socratique est celui du rationalisme.

<sup>835</sup> La passion éprouvée peut produire une illusion de conscience et faire paraître le monde autrement qu'il n'est, le transfigurer ou le déréaliser. « Ainsi font les hommes que le désir aveugle : ils prêtent à celles qu'ils aiment des mérites irréels. » Lucrèce, *De la nature*, L.IV, Paris, Flammarion, 1997, p.307. Ainsi pour Descartes : « elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et à fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable. » *Œuvres philosophiques*, III, *Les passions de l'âme*, art. 138, Paris, Classiques Garnier, 1989, p.1054.

passivité). Pour autant, envisagée du point de vue de la vie, de quoi la relation entretenue et prônée par cette morale ascétique est-elle l'expression ?

Elle prend la forme d'une opposition orientée vers leur pure et simple suppression<sup>836</sup>. Une telle lutte présuppose non seulement qu'une vie sans passion est possible mais postule qu'elle seule est véritablement digne d'être vécue. La détermination privative est susceptible d'une double interprétation : prise relativement, elle prônerait une libération de leur joug ou influence, prise absolument, une telle vie exigerait leur éviction définitive. Si la première interprétation pourrait être celle d'un Platon, en particulier dans le *Phèdre* et la *République*, la seconde pourrait être celle de l'Eglise primitive<sup>837</sup>. C'est en cela même que la moralité serait atteinte. Comment la vie peut-elle en même temps vouloir sa propre extinction, sa propre domination ? Sous cet angle, « une vie ascétique est une contradiction de soi. »

La vie est volonté de puissance, non seulement conservation mais accroissement, intensification de soi. Or à travers la morale de l'idéal ascétique, ne concourt-elle pas à sa propre exténuation ? Nietzsche souligne combien l'on peut être frappé d'étonnement à la pensée de cette « discordance qui se veut elle-même

---

<sup>836</sup> « Autrefois, à cause de la bêtise dans la passion, on faisait la guerre à la passion elle – même : on se conjurait pour l'anéantir, - tous les anciens jugements moraux sont d'accord sur ce point, " il faut tuer les passions". La plus célèbre formule qui en ait été donnée se trouve dans le Nouveau Testament, dans ce Sermon sur la Montagne, où, soit dit en passant, les choses ne sont pas du tout vues d'une hauteur. Il y est dit par exemple avec application à la sexualité : "Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le" : heureusement qu'aucun chrétien n'agit selon ce précepte.» *Crépuscules des idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, §1, p. 97.

<sup>837</sup> Dans ces deux dialogues, faire obstacle au déploiement des passions ne signifie pas supprimer le désir mais empêcher sa prise de pouvoir dans l'âme. Toujours susceptible de dérober le commandement au *logistikon*, le désir doit être réglé et discipliné de façon à ne pas compromettre la santé de l'âme c'est-à-dire sa justice mais au contraire y contribuer, pour ce qui dépend de lui. Par l'allégorie de l'attelage ailé, Platon dépeint ce dont l'âme a l'air plutôt qu'il ne propose une définition. Tripartite, l'âme comprend en elle le désir, le cœur et l'intellect et ne saurait être une et la même sans cette pluralité. L'unité n'est pas suppression de cette dernière. Toutefois, elle ne peut la garantir, et partant maintenir sa santé, qu'en étant ordonnée, arrangée conformément à la nature. Or, il appartient au *logistikon* de commander conformément à sa compétence étant donné qu' « il a le savoir de ce qui est utile à chacun et à la communauté qu'ils forment ». La justice, vertu cardinale de l'âme, adviendra dans cette appropriation effective de chaque principe à sa fonction propre.

Ni possible ni souhaitable, la suppression du désir n'est pas recherchée en tant que telle alors que tel est le dessein formulé, selon Nietzsche, par l'Eglise primitive. Si tout désir ne se déploie pas en passion, toute passion provient d'un désir. Ne s'agit-il pas alors de porter atteinte au désir lui-même si le projet d'une éradication complète des passions est formé, second volet interprétatif d'une vie sans passion ? Dans le *Crépuscule des idoles*, le propos deviendra virulent. En écartant toute perspective « d'une spiritualisation des passions », l'Eglise ne se contente pas de les réprouver à travers une condamnation morale mais elle prescrit le seul traitement à suivre pour vivre et bien vivre : ne plus en éprouver. Face à la démesure toujours possible de la passion, la seule solution est de mettre un coup d'arrêt à la tendance en l'extirpant de l'âme. En fait de règlement, c'est à son abolition qu'elle procède. Il n'est pas possible de composer avec les passions de sorte que la seule discipline à adopter n'est pas de faire obstacle à leur surgissement mais bien d'apprendre à ne plus en éprouver.

Dans *le voyageur et son ombre*, il soulignait déjà combien la méthode préconisée par le fondateur du christianisme pour lutter contre la sensualité s'apparente à celle d'un dentiste « qui veut guérir toutes les douleurs en arrachant la dent. » Mais en réalité une différence persiste entre eux car si le premier supprime la douleur du patient, de manière assez grossière il est vrai, le second n'y parvient pas : « [...] tandis que le chrétien qui obéit à de semblables conseils et qui croit avoir tué sa sensualité se trompe : car celle-ci continue à vivre d'une façon mystérieuse et vampirique et elle le tourmente sous des déguisements répugnants. » *Humain, trop humain*, le voyageur et son ombre, § 83, p. 568. Réprimée sous le poids du mépris et de la négation, la vie finit par être ressentie comme indigne d'être vécue et dépourvue de valeur.

discordante »<sup>838</sup>. Comment une auto-négation de la vie est-elle possible ? Le prêtre la revendique mais il se méprend sur son idéal et sa raison d'être. Quelle que soit l'interprétation avancée pour justifier son intervention et asseoir sa domination, cet idéal n'est ni « une ruse de la raison » ni « une ruse du cœur » contre la vie mais bien « une ruse de la *conservation* de la vie »<sup>839</sup>. A l'aveuglement de ses adorateurs et de ses diffuseurs qui estiment, de bon gré, lutter contre la vie, le généalogiste objecte :

Il en va donc tout à l'inverse de ce que pensent ses adorateurs, – en lui et par lui, la vie lutte avec la mort et *contre* la mort : l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie<sup>840</sup>.

La formule « la vie contre la vie » brouille ce qui s'accomplit à travers la domination de l'idéal ascétique. L'effort de Nietzsche est bien de type philologique. Déchiffrer le texte de cette morale consiste à retrouver en elle les complexes de forces agissants en sourdine, envers et contre les interprétations données par ses promoteurs. Cette morale constitue pour Nietzsche un instrument de la vie par lequel la volonté de puissance est encore à l'œuvre :

On m'a déjà compris : ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie, ce *négateur*, – il fait partie, lui précisément, des très grandes forces *conservatrices et affirmatrices* de la vie<sup>841</sup>.

Cependant, déceler dans cette morale l'œuvre de la volonté de puissance, ce n'est pas pour autant accorder qu'une forme ascendante de vie y préside et en procède. De quoi la vie ascétique est-elle symptomatique ?

L'émergence de la philosophie en Grèce ancienne a pu être pensée sur le mode de la rupture, tant à l'égard du récit mythologique que de la tragédie car elle promeut la vie rationnelle et la présente comme l'expression d'une vie pleinement humaine. Pour autant, qu'est-ce qui préside à son émergence ? Miracle grec ou dernière échappatoire à une crise nihiliste ? Le héros homérique pouvait prétendre à une forme d'immortalité grâce aux exploits et hauts faits accomplis puis transmis par la narration des aèdes mais il sait qu'il ne peut rien sans le concours des dieux<sup>842</sup>. Par essence pessimiste, qu'enseigne quant à elle la tragédie ? « L'existence y est quelque chose de terrible, l'homme quelque chose d'extrêmement insensé.<sup>843</sup> » Le héros mis en scène se débat dans les méandres d'une destinée dont il ignore tout, suscitant la pitié d'un spectateur qui en connaît par avance le déroulement. Le héros tragique se découvre peu à peu enfermé dans une destinée dont la souffrance sera le lot et il jette sur l'existence entière un regard plein d'effroi<sup>844</sup> :

---

<sup>838</sup> « Tout cela est paradoxal au plus haut point : nous sommes en présence d'une discordance qui se veut elle-même discordante, qui *jouit* d'elle-même dans cette souffrance et qui même devient d'autant plus sûre d'elle-même et plus triomphante que *décroît* sa propre condition, sa vitalité physiologique. » *La généalogie de la morale*, III, §11, p.139.

<sup>839</sup> *Ibid.*, III, §13, p.142.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p.143.

<sup>842</sup> Le courage, la ruse et son désir irréprouvable du retour ne sont d'aucun secours à Ulysse tant que les dieux n'ont pas consenti à lever le châtiement de Poséidon comme le chant 1 de *L'Odyssée* l'indique.

<sup>843</sup> *La naissance de la tragédie*, « Socrate et la tragédie », p. 285.

<sup>844</sup> La volonté d'Oedipe et la réalité de son destin sont, de ce point de vue, particulièrement exemplaires. Sa vie, tout comme celle de ses parents avant lui, se laisse rassembler autour d'une résolution prééminente : ne pas accomplir les arrêts du destin annoncé par l'oracle. Œdipe ne veut

C'est aveugle, la tête voilée, qu'il se précipite dans son malheur ; et le geste désespéré mais noble avec lequel il se dresse devant ce monde dont il vient de reconnaître l'horreur pénètre comme un aiguillon dans son âme<sup>845</sup>.

Face au pessimisme de la tragédie, interprété comme un signe avant-coureur de la décadence, la dialectique socratique s'imposa comme un recours inespéré. Par sa prédilection pour ce qu'il y a de terrible dans l'existence, la première faisait peser les plus lourdes menaces sur la pensée et l'action humaine alors que la seconde l'installe dans la confiance et l'assurance. La victoire de la dialectique socratique marque en effet celle de l'optimisme en ce qu'elle « [...] croit à la cause et à l'effet et partant à un rapport nécessaire entre la faute et la punition, entre la vertu et le bonheur : ses opérations mathématiques ne laissent pas de reste ; elle nie tout ce qu'elle ne peut décomposer par ses concepts.<sup>846</sup> » A la défiance succède l'assurance dont la raison est porteuse.

La figure de Socrate joua le rôle du prêtre de l'idéal ascétique aussi bien à l'endroit des philosophes que des artistes<sup>847</sup>. Socrate enseigna « la grande doctrine de l'identité » à savoir *epistêmê*=vertu= bonheur. *Topos* devenu commun, agissant à la manière d'un sortilège, il préserve l'esprit philosophique du pessimisme tragique et fédère la tradition d'héritage socratique. Cette équation formule, en effet, une triple confiance à l'endroit de la raison : ontologique, épistémologique et pratique. Elle seule est apte à lutter contre la décadence et à empêcher que le pessimisme ne dégénère en nihilisme. En ce sens, elle empêche la crise nihiliste de se produire. La volonté de vérité serait alors l'ultime protection contre le nihilisme.

Médecine préventive et défensive, la vie rationnelle et raisonnable est présentée comme la seule voie qui ne conduit pas à une impasse là où le pessimisme est tenu pour un signe de déclin. Pourquoi ? Vivre selon la raison revient à développer jusqu'à son terme la vertu propre de l'homme<sup>848</sup>. Or, pour

---

pas devenir parricide et incestueux. Il fuit au contraire une telle perspective comme le pire des maux. Non seulement il ne consent pas à un tel destin mais il s'emploie à y échapper, à le contrecarrer tout au long de sa vie. Or, c'est précisément en s'y opposant qu'il l'accomplit, plus précisément, son destin s'accomplit *malgré* lui autrement dit à son insu et contre son gré.

La scène finale dans *Oedipe-roi* de Sophocle ne laisse aucune ambiguïté à ce sujet. Au moment où ne subsiste plus aucun doute sur la cause de la peste ravageant Thèbes, à savoir sa présence, lui, meurtrier du roi Laïos, Œdipe se crève les yeux avec l'épingle de Jocaste. S'aveugler pour se punir de ne pas avoir vu ce qu'il accomplissait, s'aveugler pour ne plus voir une vie devenue son destin. La tragédie d'Oedipe enseigne toute l'impuissance de la volonté humaine butant et se brisant sur les arrêts du destin.

En mettant en scène une telle figure, la tragédie grecque jette les linéaments d'un partage entre ce qui est accompli « de bon gré » ou « contre son gré ». A aucun moment, Oedipe ne consent aux maux qu'il accomplit. Le mal commis n'est pas un mal accompli de « bon gré » mais un mal accompli « contre son gré ». C'est en ces termes que le héros tragique ressaisit d'ailleurs son propre destin dans l'ouverture d'*Œdipe à Colonne*. Ajoutant que c'est de « plein gré » qu'il a résisté à la découverte de la vérité sur sa vie. En parodiant Ovide, nous pourrions dire qu'il veut le bien mais ne le voit pas et fait le pire. S'il avait su ce qu'il faisait, il se serait non seulement abstenu mais détourné avec effroi de telles perspectives.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>847</sup> Dans *La naissance de la tragédie*, il soutient qu'Euripide « croyait combattre la décadence du drame musical » qu'il décelait dans les pièces d'Eschyle et Sophocle en devenant « le poète du rationalisme socratique ».

<sup>848</sup> Pour les Stoïciens par exemple, l'émergence de la raison en l'homme est inhérente à son processus de développement naturel. Elle se marque à ce que le principe dirigeant de l'âme peut non seulement prendre en vue quelques notions mais dégager leur unité. De plus, il peut non

Nietzsche, ce fut sous le coup d'une nécessité que l'esprit et singulièrement l'esprit philosophique dût reconnaître dans la raison « un tyran » pour faire face à l'anarchie des instincts, à la lutte intestine des instincts<sup>849</sup>. Il n'y eut ni miracle, ni acte de liberté dans l'avènement de la raison mais œuvre de conservation de soi de la vie : la volonté de vérité serait donc une modalité de la volonté de puissance. Cette solution s'est imposée plutôt qu'elle n'a été délibérément préférée, elle fut la seule issue pour endiguer la propagation de la maladie :

C'est alors qu'on devina la raison *libératrice* ; ni Socrate ni ses « malades » n'étaient libres d'être raisonnables, – ce fut *de rigueur*, ce fut leur dernier remède<sup>850</sup>.

Se tenir sous la domination de la raison est la seule voie pour ne pas sombrer : se rendre à la raison comme à la seule instance capable de maintenir une hiérarchisation des instincts plutôt qu'une confusion-réduction :

Le fanatisme que met la réflexion grecque tout entière à se jeter sur la raison, trahit une détresse : on était en danger, on n'avait que le choix : ou couler à fond, ou être absurdement raisonnable<sup>851</sup>.

L'absence d'alternative s'impose : il faut s'en remettre au *logos* et admettre sans réserve la doctrine de l'identité prônée par Socrate : « raison = vertu = bonheur ». « La volonté de vérité ne serait-elle pas que peur du pessimisme et un stratagème pour y échapper ? » s'interrogeait déjà Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*. Ultime tentative pour échapper à l'épreuve du nihilisme, Socrate lui-même n'en aurait-il pas convenu ? Dans le *Phédon*, Platon le met en scène lors de ses derniers moments, or il formule dans les termes d'une sèche disjonction une alternative de laquelle nulle échappatoire n'est possible : soit la mort est la fin de

---

seulement anticiper sur fond de ce qui a été expérimenté et conservé par la mémoire mais établir des rapports d'implications nécessaires entre des propositions et des relations probables entre des moyens et des fins. Mais ceci n'assure en rien qu'il mène une vie en accord avec la raison.

Une discipline est requise. Logique et morale vont prendre le relais de la nature d'un point de vue ontologique et de la physique d'un point de vue gnoséologique. Ce qui dépend de l'homme et ne peut lui être retiré, c'est de développer jusqu'à son terme l'activité de la raison présente naturellement en lui. Il lui incombe de connaître la nature, y compris ce que la nature fait de lui, de vouloir s'accorder à elle et de développer une conduite droite. L'homme porte en lui, plus que tout autre élément du cosmos, ce cosmos en miniature. Cultiver la raison consiste à développer conjointement ce qui apparente l'homme au tout et ce qui lui permettra de s'y ajuster pour s'y insérer.

La philosophie stoïcienne est une philosophie de l'accord tant au niveau cosmologique, logique que moral. L'accord des représentations entre elles, des représentations et des tendances, des actes entre eux et des actes avec les représentations ne peuvent ni être ni être pensés qu'en vertu d'un accord fondamental avec la rationalité du cosmos. La paix de l'âme, accord de soi à soi ne peut se produire sans une tension rationnelle ajustée à la rationalité du *cosmos*. La raison ne reconnaît qu'elle-même dans le *cosmos* mais ceci est facteur de paix dans l'âme. La complétude et la suffisance de ce dernier étant posées, la philosophie stoïcienne ne procède pas tant d'un besoin de consolation que d'un espoir prééminent, celui de se libérer du trouble et de l'agitation, cet espoir prééminent trouvant ses conditions d'accréditation dans l'*epistémé*. La figure du sage stoïcien correspondrait bien à cette caractérisation de l'ascète : « L'ascète fait de vertu nécessité. » *Humain trop humain*, I, § 76, p.69.

<sup>849</sup> Nietzsche décèle dans cette époque l'approche d'une détresse universelle « (que) personne n'était plus maître de soi-même, que les instincts se tournaient les uns contre les autres ».

<sup>850</sup> *Crépuscules des idoles*, Le problème de Socrate, § 10, p.86.

<sup>851</sup> *Ibid.*



tout et elle marque en même temps la fin de toute souffrance, soit elle est le commencement d'une nouvelle vie et dans ce cas un espoir est préservé.

De fait l'alternative n'existe pas dans la mesure où une identité entre vivre et souffrir est admise. Le problème se poserait en ces termes : que penser et comment penser la mort pour maintenir la possibilité d'espérer ? Socrate inaugure une approche éthique de la question de l'attente en l'abordant de biais, autrement dit pour savoir à quelles conditions elle peut être endurée et acceptée. Il faut parier en une autre vie et croire en la raison qui nous prescrira comment il nous faut vivre pour bien vivre. Seule solution pour continuer à supporter la vie, autrement dit préserver l'espoir. Or en repensant en ces termes l'avènement de l'optimisme de la raison, Nietzsche reconnaît dans cette victoire non pas un symptôme de force ascendante mais bien déclinante. Alors qu'elle est censée sauver de la décadence dont le pessimisme tragique serait porteur, elle en est tout au contraire l'expression :

Eh quoi ! En dépit de toutes les « idées modernes » et de tous les préjugés du goût démocratique, ne se pourrait-il pas que la victoire de l'*optimisme*, la prédominance de la *rationalité*, l'*utilitarisme* théorique et pratique (avec la démocratie, qui lui est contemporaine), soient un symptôme de force déclinante, de proche vieillesse, d'épuisement physiologique ? Et *non pas*, précisément — le pessimisme<sup>852</sup> ?

Si nous examinons la méthode préconisée par le prêtre de l'idéal ascétique et ses résultats, à quel diagnostic aboutissons-nous ? Aussi rudimentaire soit-elle, la méthode suivie par le dentiste arracheur de dents atteint son but, à savoir supprimer la douleur du patient même si elle présente une part de violence immédiate. Tel n'est pas le cas de la méthode préconisée ici. Non seulement elle ne supprime pas la sensualité, ce qui était par avance voué à l'échec, mais elle l'entretient : « [...] celle-ci continue de vivre d'une façon mystérieuse et vampirique et elle le tourmente sous des déguisements répugnants ». Elle ne s'accompagne pas d'une maîtrise des passions, elle favorise au contraire une forme de sujétion, d'autant plus puissante qu'elle reste cachée, le plus souvent ignorée du patient. Elle est l'effet pervers d'un diagnostic décalé, effet en retour d'une médecine réactive<sup>853</sup>.

Dans cette lignée, Nietzsche va jusqu'à soutenir que le christianisme encourage, en les réhabilitant contre la philosophie grecque, toutes les affections

---

<sup>852</sup> *La naissance de la tragédie*, Essai d'autocritique, p.16.

<sup>853</sup> A ce titre, dans quelle mesure l'Eglise n'a-t-elle pas joué un double jeu à l'égard des passions en exhortant à s'en délivrer tout en entretenant certaines tendances pour favoriser l'obéissance et fortifier la croyance ? Au Moyen Age, le débat au sein de l'Eglise à propos des représentations de l'enfer et du paradis prenait acte de ce double langage. La pratique de la vertu est pensée comme une condition de la béatitude dans un au-delà terrestre mais attiser en ce monde la crainte des enfers et l'espoir du paradis, ne revient-il pas à jouer sur des affections prétendument mauvaises et combattues ? Comment revendiquer leur suppression et s'appuyer sur elles pour assurer ce discours d'une relative efficacité ? Une typologie distinguant bonnes et mauvaises passions serait-elle admise en marge ?

Spinoza souligne dans le *Traité théologico-politique* que cette pratique de la vertu ne développe pas tant des actions de l'âme que des passions. Il récuse en outre une entente de la béatitude comme tribut rendu à celui qui dans cette vie obéira aux commandements de Dieu en réprimant ses désirs. Elle atteste en effet un renversement des causes et des effets au sens où seule la joie accompagnant l'augmentation de la puissance d'agir peut conduire à réprimer les désirs et non l'inverse : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et nous n'en éprouvons pas la joie parce que nous réprimons nos désirs sensuels, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la joie que nous pouvons réprimer ces désirs. » *Ethique*, V, proposition 42, p. 320-321.

sans distinction, pour autant qu'elles soient orientées vers Dieu : « [...] comme *amour* de Dieu, *crainte* de Dieu, comme *foi* fanatique en Dieu, comme *espérance* la plus aveugle en Dieu.<sup>854</sup> » Il est *aussi* possible de déchiffrer le texte du christianisme comme une protestation populaire contre la philosophie, contre le primat de la raison, ce qui indique une tension dans l'idéal ascétique au sujet de l'entente de la vertu. La grande doctrine de l'identité d'héritage socratique maintient que vivre selon la raison peut seul rendre vertueux donc heureux. Elle ne procède pas tant d'une quête consolatrice à l'égard de l'homme que de l'espoir prééminent de trouver l'ataraxie. S'il faut vivre en accord avec la raison, ce n'est pas par dénégation du jeu des désirs et des passions mais au contraire en vertu de leur considération dans une perspective de maîtrise dont seule la raison est porteuse. L'approche chrétienne de la vertu est indissociable de la tension vers Dieu dont la sagesse est dépositaire de vérité et d'une consolation véritable. La sagesse de Dieu n'étant pas connue par la raison mais par le cœur, c'est lui qui fait dire « *credo* » et non « *scio* ».

Ainsi, l'interprétation ascétique de la vie ne guérit pas le malade bien que le prêtre se présente sous les traits d'un sauveur. Figure ambiguë, il prétend agir sur la cause de la maladie alors qu'il en estompe simplement les effets :

Nous avons déjà compris dans quelle mesure il est à peine permis de l'appeler médecin, bien qu'il aime se sentir lui-même comme « sauveur », qu'il se fasse vénérer comme « sauveur ». Il ne combat que la douleur elle-même, le malaise du patient, *non* leur cause, *non* le véritable état de maladie, tel est notre grief le plus profond contre la médication sacerdotale<sup>855</sup>.

Il administre une médecine réactive et défensive puisqu'il diagnostique dans le nihilisme la maladie contre laquelle il faut s'immuniser. Le prêtre s'emploie à contrecarrer le désespoir dans lequel l'homme risque de tomber dès qu'il prend en vue sa condition d'existence. Or il n'est qu'un effet de la maladie dont l'homme est atteint, à savoir celle d'être ce qu'il est. Ce serait la maladie ontologique qu'il faudrait combattre alors que le prêtre s'acharne à enrayer son symptôme le plus évident. Il cherche à contenir la tentation du nihilisme en donnant un sens à la souffrance. Il fait fond sur la maladie ontologique et, au lieu de la combattre, il l'entretient par l'usage et l'extension donnée au concept de punition. Tant que l'homme pâtira d'être tel qu'il est, comment pourra-t-il ne pas trouver matière à consolation dans un idéal qui lui enjoint de se *sentir* coupable pour espérer racheter son innocence ?

Prendre au sérieux non pas tant les souffrances humaines que les diagnostics portés et les prétendus remèdes dans la mesure où ils font courir le risque d'une impossible guérison, tel est le rôle du « médecin philosophe » dont la figure se dessine dès *Aurore*<sup>856</sup>. Ceci supposerait en tout cas qu'une cause puisse

---

<sup>854</sup> *Aurore*, Livre premier, § 58, p. 53.

<sup>855</sup> *La généalogie de la morale* III, § 17, p.155.

<sup>856</sup> Dans le paragraphe 52 du livre I, intitulé *Où sont les nouveaux médecins de l'âme ?*, il récuse la dimension thérapeutique de la médication sacerdotale et dessine les contours d'une nouvelle tâche : « Ce sont les moyens de consolation qui ont donné à la vie ce caractère fondamentalement douloureux auquel on croit maintenant : la plus grave maladie de l'humanité est née du combat contre ses maladies, et les prétendus remèdes ont engendrés à la longue un mal pire que celui qu'ils étaient censés éliminer. [...] Lorsque l'on était arrivé à un certain point de maladie, on ne guérissait plus, -les médecins de l'âme y veillaient au milieu de la confiance et de la vénération générales. On dit à juste titre à la louange de Schopenhauer qu'il a été le premier à avoir de nouveau pris au sérieux les souffrances de l'humanité : où trouver celui qui prendra enfin au sérieux les remèdes à ces souffrances et mettra au pilori l'incroyable charlatanisme avec lequel,

être assignée à la souffrance et que la pathologie subie par le patient et par son supposé soignant puisse être identifiée. Il se situe dans une telle optique et diagnostique quant à lui non seulement une persistance mais une aggravation de l'état de maladie : « [...] *la véritable catastrophe* de l'histoire de la santé de l'homme européen. »<sup>857</sup> Car le remède administré n'est rien d'autre qu'une forme de décadence attestant « une duperie de soi de la part des philosophes et des moralistes » en ce qu'ils s'imaginent sortir de la décadence en lui faisant la guerre. Or, le remède utilisé en est une forme et non la suppression :

Etre forcé de lutter contre les instincts – c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques<sup>858</sup>.

Mais alors, de quoi la volonté ascétique est-elle l'expression ? « [...] tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant* [...] »<sup>859</sup> La volonté ascétique n'est pas autre chose qu'une modalité de la volonté de puissance. A ce titre, elle comprend évaluation et visée : « ce qui est ne doit pas être et ce qui n'est pas doit être », « Ne pas être vaut mieux qu'être ». En quoi est-ce le fond de la volonté ascétique ? Plusieurs hypothèses peuvent être avancées. En première approche, la morale ascétique contribue à agréger les évaluations disqualifiantes à l'égard de l'existence et à renforcer la croyance en la finalité. Vouloir que « tout ait un but » revient à vouloir que la réalité ne soit pas et ne soit pas ainsi qu'elle est. Vouloir que toute chose devienne autre qu'elle n'est revient à accorder plus de valeur à ce qui n'est pas qu'à ce qui est. En vertu de *l'horror vacui* de la volonté humaine, il est donc encore préférable de vouloir ce qui n'est pas que de ne rien vouloir.

Lorsqu'il commente cette formule, Heidegger écarte une entente relative de cette évaluation et visée « vouloir la simple absence du réel » au profit d'une entente absolue de la négation « vouloir précisément le réel, mais à chaque fois et partout comme nihilité, et à travers celle-ci seulement, vouloir l'anéantissement. »<sup>860</sup> Vouloir le néant, ce n'est pas seulement vouloir un retrait mais bien une suppression du réel, son annulation pure et simple. Une dernière interprétation de cette formule assez redoutable mettrait l'accent sur les deux traits fondamentaux de la vie, la conservation et l'accroissement. Même si elle est encore un instrument de conservation de la vie, par ses évaluations et ses visées, la volonté ascétique est une limitation voire la suppression de tout ce qui intensifie la vie. En ce sens, non seulement le vouloir ascétique la retient en captivité mais il la mutile : en la rabattant sur sa seule dimension de conservation, le fond même de la vie se trouve nié. Par ses évaluations et ses visées, cette volonté ascétique s'apparente à ce qu'elle n'a eu de cesse de repousser, ce dont elle prétend être le remède. Volonté nihiliste, adoptée par la plupart en vertu de *l'horror vacui* de la volonté humaine, elle est un *pharmakon* dont les patients ignorent l'action.

Ainsi, le nihilisme n'est pas ce qui, de manière exogène, s'abat sur cette morale et met, brutalement, un coup d'arrêt à sa domination mais bien ce dont elle a assuré la diffusion et l'extension jusqu'à ce que son avènement, comme trait dominant d'une époque, signe sa propre exténuation. Cette généalogie de la

---

sous les noms les plus flatteurs, l'humanité a gardé jusqu'à nos jours l'habitude de soigner les maladies de son âme ? » p. 51.

<sup>857</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 21, p.172.

<sup>858</sup> *Crépuscule des idoles, Le problème de Socrate*, §11, p. 87.

<sup>859</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 28, p.195.

<sup>860</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », Paris, Gallimard, 1986, p.285.

morale de l'idéal ascétique n'enseigne pas tant comment elle triompha du nihilisme mais bien comment elle participa à sa lente mais inéluctable domination. Terme d'un processus historique auquel elle a concouru à son corps défendant, la mort de Dieu en est le dernier acte. Cette généalogie éclaire en retour la signification de cet événement formidable dont la plupart, pour ne pas dire tous ses contemporains, ignorent tout. En quoi la culture de la vérité peut-elle avoir partie liée avec ce nihilisme qu'elle n'a eu de cesse de repousser ?

### III La véracité divine en question

Une approche lexicologique suggère d'emblée l'ambiguïté du vocable « véracité ». Il peut signifier la propriété d'être vrai (véridicité) mais aussi la volonté de vérité. L'accent est alors mis sur l'intention de vérité : ce qui suppose une évaluation de la vérité et de son obtention. Mais quel que soit l'axe retenu, le sens et le succès de la recherche de la vérité sont indexés, dans le cadre de la métaphysique, sur la véracité de Dieu, comme le rappelle Nietzsche dans son éloge du geste cartésien<sup>861</sup>. Inséparablement liées, la question de la vérité et la question de Dieu le restent dans celui de sa critique, comme le tribunal de la raison nous a déjà permis de le comprendre.

Examiner la véracité conduit à scruter avec minutie une constante anthropologique et plus particulièrement philosophique. Au lieu de se prononcer sur le succès ou l'échec des philosophies dominantes dans leur recherche de la vérité et de dresser une typologie en fonction de ce critère, Nietzsche cherche ce que signifie « être vrai » dans l'optique de la vie : de quelles préférences et répugnances la volonté de vérité est-elle l'expression ? En s'attachant à sonder le complexe des forces à l'œuvre dans la volonté de vérité (dont la métaphysique comme la morale prône la culture dans l'idéal ascétique), Nietzsche montre combien elle est arrimée à la position d'un Dieu véracé. Comment un tel examen pourrait-il, devrait-il s'arrêter au seuil d'une interrogation sur la véracité de Dieu lui-même ? La perspective de doutes rationnellement établis à propos de la véracité divine resurgit.

Tout en se gardant de tout raccourci, son apostrophe ne peut manquer d'être convoquée : « Et si Dieu lui-même s'avère être notre plus long mensonge ?<sup>862</sup> » Cette question résonne comme un mode de penser sceptique par la pratique du contre-balancement à l'endroit de toute la tradition philosophique pour laquelle « Dieu est la vérité ». Elle est susceptible d'une double entente puisque l'accent peut être mis soit sur « le montage » dont l'homme est le sujet et l'objet, soit sur la nature de Dieu lui-même. Et si nous étions faits pour nous tromper et nous mentir à nous-mêmes, bien que nous voulions la vérité avec acharnement ? Et si le néant se cachait sous le masque de Dieu ? Dieu serait en quelque sorte l'expression de notre mensonge prééminent plutôt que la source et la caution d'une volonté véracé. Par son geste philosophique, Nietzsche produit-il une négation rationnelle de la véracité divine, participant à sa suppression ou bien diagnostique-t-il un processus d'autosuppression ? Dans ce cas, comment son entreprise généalogique elle-même s'y inscrit-elle ?

Tout l'enjeu sera de déterminer si l'examen nietzschéen de la véracité concourt à la victoire du nihilisme gnoséologique et moral, comme il a pu en être accusé, ou bien s'il s'imposait pour libérer de nouvelles possibilités de vie et de pensée dégagées définitivement du nihilisme. Pour situer ce geste philosophique, nous proposons de croiser la lecture des livres trois et cinq du *Gai savoir* et

---

<sup>861</sup> « C'est faire tort à Descartes que de qualifier de frivole son recours à la véracité de Dieu. En fait, c'est seulement si l'on admet un Dieu moral analogue à nous, que la « vérité » et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. Abstraction faite de ce Dieu, il est permis de se demander si l'illusion ne fait pas partie des conditions même de la vie. » *Volonté de puissance*, I, § 106, p. 47.

<sup>862</sup> *Le gai savoir*, V, § 344, p. 287.

d'étudier de manière privilégiée, les paragraphes 125 et 343, couplage qui trouve sa raison d'être dans le texte nietzschéen lui-même. Le paragraphe 343 par lequel s'ouvre la cinquième partie intitulée *Nous, sans peur* a comme arrière-plan l'évènement de la mort de Dieu. Les premières occurrences de cet évènement apparaissent dans la troisième partie, intitulée *Pensées d'un sans Dieu*, alors que sa signification et ses retombées seront interprétées dans ce cinquième livre<sup>863</sup>.

Outre l'unité thématique, les deux aphorismes retenus présentent une structure narrative commune. Dans le premier, l'insensé annonce non seulement que Dieu est mort mais comment ; dans le second, le récit de l'insensé devient à son tour objet d'une narration au gré de laquelle sera ressaisi de quoi cet évènement est instaurateur dans l'histoire humaine. Enfin, son faible retentissement constituerait le troisième trait commun : la mort de Dieu est cette grande pensée productrice d'une cassure sans précédent dans l'histoire dont la plupart des contemporains ignorent tout<sup>864</sup>. Si bien peu savent que Dieu est mort, encore moins nombreux sont ceux qui savent « ce qui s'est produit », comme si les hommes étaient foncièrement en décalage avec leur propre destin<sup>865</sup>. « La mort de Dieu » restera longtemps dans la pénombre.

L'ombre portée du Dieu mort vient au premier plan dans ce qui est annoncé par le dément et elle confère à sa parole une tonalité dramatique. Composée à la manière d'un drame classique avec un *incipit* et un épilogue, l'histoire de l'insensé est celle d'une annonce et de sa réception. Un double régime d'attention semble donc requis : attention au drame lui-même, autrement dit à ce qui est proclamé (la mort de Dieu) mais aussi à sa réception (la réaction des protagonistes). La scène d'ouverture campe le cadre spatio-temporel (un marché en plein midi) et dépeint l'irruption d'une figure insolite dont le comportement rappelle celui d'un Diogène cherchant l'homme là où cet insensé (*toll!*) crie sans discontinuer : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! ». La réaction de la foule ne se fait pas attendre. Du comportement ou de la quête, il est difficile de savoir ce qui déchaîne son hilarité mais elle s'avère immédiate et communicative de sorte que cette place publique bruit sous les quolibets et les railleries de cette assemblée dans laquelle : « [...] il y avait justement là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu [...] ». Se jouant en quelque sorte de l'insensé, ils interrogent :

S'est-il donc perdu ? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? disait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi criaient-ils en riant dans une grande pagaille.

---

<sup>863</sup> Dès le premier aphorisme du troisième livre publié dès 1882, Nietzsche prend acte de la mort de Dieu et dessine les contours d'un nouveau combat dans lequel les générations à venir devront s'engager : contribuer à la dissipation de l'ombre du Dieu mort, ombre qui va être montrée dans des cavernes obscures pendant des décennies. Cela avait déjà été le cas avec celle du Bouddha. C'est dans le paragraphe 125 que la mort de Dieu est proclamée par un dément à une assemblée qui n'en saisit pas la portée. Le paragraphe 343 ouvre la cinquième partie publiée en 1886 en y faisant référence : « Le plus grand évènement récent, - le fait que "Dieu est mort", que la croyance au dieu chrétien a perdu toute crédibilité- commence déjà à répandre sa première ombre sur l'Europe. »

<sup>864</sup> Dans le § 285 de *Par-delà bien et mal*, il écrit tout d'abord « les plus grandes pensées et les grands évènements » puis il rectifie en soulignant « les plus grandes pensées sont les plus grands évènements. »

<sup>865</sup> Ainsi la diachronie de la parole annonciatrice et les conditions de sa réception seraient les répercussions de ce décalage dont on pourrait se demander s'il est l'expression d'une dissonance irréductible de l'existence humaine.

A l'éclat de rire moqueur de ceux qui ne croient pas en Dieu, l'insensé oppose, dans une apostrophe, un cinglant démenti par une parole sans relèver puisqu'elle leur annonce non seulement la mort de Dieu mais leur décide : « "Où est passé Dieu ? lança-t-il, je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué*, - vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins !" » Pour des hommes qui ne se tenaient pas dans l'assurance de son existence et ne lui vouaient aucun culte, quel impact peut avoir une telle annonce ? A première vue aucun, si ce n'est celui de confirmer ce qu'ils savaient déjà : s'il existait en tant que Dieu, comment pourrait-il mourir ? Le dire mort, n'est-ce pas avouer qu'il n'existait pas ? Ou bien alors serait-ce la cessation de la croyance au Dieu chrétien qui est annoncé ? Dans ce cas, ils ne peuvent que s'en féliciter et s'en réjouir.

Porteur et dépositaire d'une vérité terrible sur le sort de Dieu, le dément poursuit son monologue dans une cascade de questions où seront envisagées tour à tour les conditions et les répercussions de cet acte inouï. A son terme, l'assemblée reste sans voix, comme frappée de stupeur et envahie d'un trouble sans précédent. Au bruit et à l'agitation a succédé le silence dont seul le fracas de la lanterne jeté au sol par le dément vient rompre, en se brisant, l'emprise. De quoi cette parole est-elle annonciatrice pour déstabiliser ainsi les assurances de cette assemblée ? Pourquoi l'insensé brise-t-il sa lanterne et erre-t-il dans les églises, comme l'épilogue nous l'indique ?

Dans la reprise narrative de cet épisode, l'héritage libérateur et l'expérimentation inédite sont mis en exergue quoique l'assombrissement général ne soit pas éludé. Pourquoi la mort de Dieu porte-t-elle *conjointement* la menace d'un assombrissement généralisé et la promesse d'une nouvelle aurore ? Pour le comprendre, il nous faut dégager comment Dieu est mort, autrement dit quelles forces ont concouru à sa fin mais aussi ce dont sa mort marque l'avènement. L'originalité de Nietzsche ne tient pas tant au développement thématique de la mort de Dieu qu'au diagnostic de sa provenance et à la formulation de l'héritage auquel elle requiert l'homme<sup>866</sup>.

## 1-De quoi Dieu est-il mort ?

En reprenant cette parole « *Gott ist tot* », Nietzsche écarte d'emblée l'hypothèse d'une absence ou d'un retrait provisoire l'apparentant à la thématique du Dieu caché. Il ne reprend pas plus la mort du *Fils* sur la croix comme promesse de la résurrection « vu que c'est cette mort elle-même qui est "morte"<sup>867</sup> ». La thématique de la mort de Dieu est malgré tout une vieille histoire dont les premières occurrences peuvent être retrouvées dans la tragédie grecque. D'*Œdipe-roi* de Sophocle à *l'Histoire de la religion et de la philosophie* de Heine en passant par *Foi*

---

<sup>866</sup> Une bonne mise au point est apportée par M-A Ricard dans un article intitulé « La mort de Dieu et la nouvelle destination de l'homme selon Nietzsche », *Les philosophes et la question de Dieu*, sous la direction de L. Langlois et Yves Charles Zarka, Paris, PUF, 2006, p. 255-271.

<sup>867</sup> Dans un extrait d'un cours sur Nietzsche, J. Beaufret commente en ces termes le mot de Nietzsche en l'écartant de paroles voisines ou approchantes. *Leçons de philosophie*, T. II, Paris, Editions du Seuil, 1998, p. 387.

et savoir de Hegel, nous pourrions retrouver autant de variantes d'une même annonce<sup>868</sup>.

Toutefois, l'annonce de l'insensé a ceci de singulier qu'elle est sans relêve, procédant d'un assassinat dont les hommes sont *collégalement* responsables. Perpétré dans la violence, cet acte signe un déicide collectif en vertu duquel le partage ancestral entre croyants et non-croyants devient caduc. Il était en effet loisible de supposer que les croyants étaient hors de cause dans cette affaire alors que les non-croyants, par leur indifférence ou leur négation de l'existence de Dieu, pouvaient être immédiatement accusés. Rejeté par l'insensé, ce clivage n'est plus approprié pour penser ce qui s'est produit. La thématique de la mort de Dieu est en effet une *question* débordant l'approche ancestrale du divin. Ce n'est pas à l'aune du seul rapport religieux au divin qu'elle est susceptible d'être pensée.

La parole de l'insensé a ceci de singulier qu'elle ne porte pas sur ce qui peut ou doit advenir mais sur ce qui est déjà advenu, présentant en première approche, une tournure récapitulative et non prospective comme peuvent l'être une prophétie ou une promesse. Toutefois, elle scelle un héritage dont les hommes ignorent tout et dont ils sont dépositaires. L'apostrophe violente est une annonce révélant un déicide dans lequel chacun est impliqué. Or rien n'en indique à leurs yeux l'effectivité. En conséquence, la parole de l'insensé est bien porteuse et dépositaire d'une *nouvelle* qui engage rétroactivement les hommes tout en leur dévoilant un avenir dans lequel rien ne viendra plus combler la place laissée vacante par la disparition de Dieu.

Cette parole n'assure pas la récapitulation d'un passé mal connu mais elle rassemble, tout en le dévoilant pour la première fois, ce qui a déjà eu lieu. Recollection et non projection, elle présente une dimension singulière : si elle met en présence de ce qui a déjà été accompli, la visée de cet événement reste cependant improbable pour l'assemblée, comme s'il lui était encore impossible de s'en souvenir, d'y être attentive *a fortiori* d'en répondre comme avenir. La conscience de la mort de Dieu et la connaissance de ce dont elle est porteuse requièrent une maturation de la part de ceux qui l'ont accompli. Comment cet acte peut-il à ce point précéder la conscience et l'interprétation de ceux qui en sont les agents ? Dans quelle mesure le décalage entre l'homme et le destin dans lequel il est engagé est-il compressible ?

L'approche classique de l'action volontaire en fait le résultat d'une décision dont une délibération préparatoire sur les possibles à venir a favorisé l'adoption. L'action requiert, en amont, décision d'un sujet dont elle est l'application plus ou moins fidèle, en fonction des aléas des événements. Or, dans le cas d'un meurtre, le clivage préméditation / non préméditation, l'état psychique du sujet et les circonstances sont autant de paramètres susceptibles d'atténuer la responsabilité.

---

<sup>868</sup> C'est cette chronologie que reconstitue J. Beaufret, non sans oublier la formulation de Heine dont nous avons déjà relevé l'importance à la fin de l'examen du tribunal de la raison kantien. Il s'inspire de Heidegger dans son essai « Sur le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *ibidem*, p.259. « Hegel avant Nietzsche lui fait écho à la fin de *Glauben und Wissen* : "Gott selbst ist tot". Et aussitôt il cite Pascal qui faisait écho à Plutarque, une voix, dit Plutarque, s'étant élevée sur les rivages de l'Antiquité, disant : "Le grand Pan est mort." Mais, avant Plutarque, Sophocle dans un chœur d'*Œdipe roi* dit déjà quelque chose d'analogue : " *Le divin se traîne*". Bien sûr la philologie passe immédiatement de l'objectif au subjectif : c'est le "sens du divin " qui se perd chez les hommes. Sans doute Sophocle n'en était pas à une trivialité près. Eschyle, avant Sophocle, dit quelque chose de non moins surprenant : " Le juste change de forme" [*Choéphores*, vers 308] » *Leçons de philosophie*, p. 387-388.



Dans le cas présent, l'acte précède toute visée consciente et la reconnaissance de ce qui s'est accompli, indice du caractère trouble de cet événement. L'insensé interroge non sans effroi : « Mais comment avons-nous fait cela ? » Par trois métaphores successives, il reformule sa question en donnant une triple version de ce geste :

Comment pûmes-nous boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil<sup>869</sup> ?

La disparition de Dieu se manifeste à ceci que la mer a été vidée, l'horizon effacé, la terre désarrimée de son soleil. Trois versions d'une privation sur le mode de l'effacement et de la perte d'attache, donatrice de direction et de signification. Que devient le monde avec la mort de Dieu ? Pour le démêler, il faut percer l'énigme du crime en reconstituant le complexe de forces en jeu. Plusieurs variantes existent dans le *corpus*, mettant l'accent tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre des forces agissantes. Comme le souligne à juste titre André Stanguennec, une quadruple interprétation peut être dégagée<sup>870</sup>.

La thématique de la mort de Dieu est présente dès le deuxième paragraphe du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, lors de la rencontre avec le vieil ermite. Cependant, ce n'est que dans le quatrième livre que deux versions de cet événement sont livrées, non sans que Zarathoustra ne remarque que : « Lorsque les dieux meurent, ils meurent toujours de plusieurs sortes de morts<sup>871</sup> ». Repoussant une approche unilatérale de l'événement, sa rencontre avec le vieux pape et le plus hideux des hommes en donne, en effet, une double origine : il est mort d'étouffement à cause de sa propre compassion à l'égard du Christ<sup>872</sup> et du ressentiment dont il était l'objet<sup>873</sup>. Ce que la morale de l'idéal ascétique a prôné est ainsi impliqué dans la mort de Dieu. Il apparaît, d'une part, comme la victime de la pitié et, d'autre part, de la discipline de la véracité dont elle enseignait la valeur. Enfin, la probité des esprits libres, disciples de Zarathoustra est la dernière force qui présida à sa mort.

La morale de l'idéal ascétique est une morale de la pitié tant elle en réclame et en promet, de la part de Dieu, dans sa relation aux hommes et de la part des hommes, dans leurs relations avec leurs semblables. De la part de Dieu, elle est la trace d'un lien de filiation et elle atteste de sa compassion et de sa miséricorde. Or,

---

<sup>869</sup> *Le gai savoir*, p.177.

<sup>870</sup> Dans le chapitre 4 de son ouvrage *Le questionnement moral de Nietzsche* intitulé *Au cœur des questions morales de Zarathoustra*.

<sup>871</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, Hors de service.

<sup>872</sup> Zarathoustra interroge tout d'abord le vieux pape : « Est-ce vrai ce que l'on raconte, que c'est la pitié qui l'a étranglé ? – à la vue de l'homme crucifié, parce qu'il ne supporta pas que l'amour pour les hommes devînt son enfer et enfin sa mort ? » La version du vieux pape entérine ce qui se dit et complète par un récit des derniers moments : « Il était assis au coin du feu, ridé, soucieux à cause de ses jambes faibles, fatigué du monde, las de vouloir, et il finit par étouffer un jour de sa trop grande pitié. » *Ibidem*. A première vue, les hommes ne sont pas entachés directement du meurtre du Père mais, indirectement, avec le sacrifice du Fils.

<sup>873</sup> A la croisée d'un chemin, il rencontre le plus hideux des hommes qui l'interpelle :

« Qui suis-je ? » Zarathoustra lui répond : « Je te reconnais bien, dit-il d'une voix d'airain : tu es le meurtrier de Dieu. Laisse-moi m'en aller. / Tu n'as pas supporté celui qui t'a vu, – qui t'a vu constamment, de part en part, toi le plus laid des hommes ! Tu t'es vengé de ce témoin ! » IV, Le plus laid des hommes.

Il ne supportait plus la pitié dont Dieu faisait preuve à l'endroit des hommes, lui qui n'ignorait rien des tours et détours de leurs âmes. « Le Dieu qui voyait même l'homme : ce Dieu devait mourir ! L'homme ne supporte pas qu'un tel témoin vive. »

dans ce prêche commun de la pitié, le psychologue apprendra à entendre « un son rauque, geignard, authentique, de mépris de soi.<sup>874</sup> » La pitié devient une « véritable religion » à l'époque moderne en ce qu'elle infiltre tous les aspects de l'action et de la pensée<sup>875</sup>. Elle témoigne d'un réseau interprétatif dans lequel l'homme éprouve de l'aversion envers sa condition et sa propre souffrance. Il faut bien les avoir évaluées en ces termes pour les ressentir ainsi en l'autre et compatir : l'homme moderne « pâtit et sa vanité veut qu'il se borne à "compatir" ». Alors qu'elle est pour Rousseau ce qui élève et rend digne d'humanité, elle est pour Nietzsche ce qui témoigne d'une volonté de puissance faible et d'un ravalement de l'homme souffrant, « espèce toute récente du mauvais goût<sup>876</sup> ».

La pitié affaiblit plutôt qu'elle ne renforce aussi bien celui qui l'éprouve que celui envers qui elle est éprouvée. Elle dépossède autrui de sa souffrance singulière puisqu'elle la lui présente comme intenable. Elle le prive ainsi d'une force par laquelle il pouvait se surmonter à partir d'elle. En l'envisageant comme sa créature et en lui dérobant de façon constante sa souffrance, Dieu priva l'homme de toutes les ressources dont elle pouvait être porteuse. Si l'homme est à la fois créature et créateur, la morale ascétique ne le prit pas en vue de la sorte<sup>877</sup>. Dans la perspective d'une culture de la grande souffrance, qui est celle de l'esprit libre, la souffrance n'est pas plus à bannir qu'à atténuer mais au contraire à intensifier dans la mesure où, à son épreuve, l'homme apprendra à se surmonter à partir de soi et non à partir d'une altérité. Du point de vue de Dieu, son surcroît de pitié à l'égard du Fils provoqua son étouffement comme si, arrivé à saturation en la matière, il perdait sa divinité. Se confondre en commisération, s'apitoyer est-il encore un trait divin, convient-il à un dieu ? Du point de vue des hommes, son extrême vigilance, le soin pris à scruter et à punir, attisa le ressentiment des plus faibles qui, en la figure du plus hideux des hommes, ne supportaient plus son omniscience.

Toutefois, la pitié de Dieu n'est pas le seul *pharmakon* dont la morale de l'idéal ascétique dispensa le traitement si tant est qu'il déboucha sur sa propre suppression. Nietzsche décèle une alliance souterraine entre l'ascétisme et l'athéisme dont la mort de Dieu s'avère l'ultime conséquence et l'expression la plus flagrante. A première vue, il n'existe entre eux aucune parenté tant ils sont inscrits dans une opposition mutuelle. L'athéisme se présente comme une relève et une alternative face à la domination de la morale ascétique. Quant à la morale

<sup>874</sup> *Par-delà bien et mal*, VII, § 222, p.193.

<sup>875</sup> Principe naturel en l'homme tempérant l'amour de soi-même, elle est pour Rousseau par exemple cette répugnance innée à voir souffrir son semblable à travers laquelle s'opère sa reconnaissance. *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Première partie, p. 95-98.

Inclination accompagnant le spectacle de la souffrance du semblable auquel on s'identifie, elle suppose son évaluation, transport par l'imagination (se figurer souffrant en lui) et répugnance à son endroit voire propension à sa suppression. Souffrir avec, souffrir de la souffrance d'Autrui est pour Rousseau facteur d'humanisation même si la pitié peut être étouffée par les rivalités sociales et, ne pas se déployer faute de culture de l'imagination.

« Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous c'est dans lui que nous souffrons. » *Essai sur l'origine des langues*, chapitre IX, Paris, Presses Pocket, 1990, p. 55-56.

<sup>876</sup> *Par-delà bien et mal*, IX, § 293, p. 276-277.

<sup>877</sup> Dans ce § 225 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche soutient de manière paradoxale que la religion de la pitié et ses fidèles susciteront l'ironie et la *pitié* des créateurs et des esprits libres. Il ne réhabilite pas la compassion mais propose une double entente de la pitié corollaire de son double point de vue sur l'homme. La pitié des créateurs s'adresse au créateur en l'homme et non à la créature.

ascétique, elle l'envisage comme ce dont il faut contenir la diffusion et contrecarrer la position. Or bien que l'athéisme et l'ascétisme se pensent comme des adversaires, ils sont en réalité des alliés en ce qu'ils prospèrent sur un fond commun « [...] la même surestimation de la vérité (plus exactement : sur la même croyance au caractère *inestimable* et *incritiquable* de la vérité)<sup>878</sup> ». La croyance métaphysique en « la divinité de la vérité » unit les défenseurs de cet idéal comme ses détracteurs, ou ceux qui prétendent rechercher la vérité à la lumière de la seule raison :

Non ! cette « science moderne » – ouvrez les yeux ! – est pour le moment le *meilleur* allié de l'idéal ascétique et cela parce qu'elle en est l'allié le plus inconscient, le plus involontaire, le plus secret, le plus souterrain<sup>879</sup> !

Ces alliés ne pensent pas dans les mêmes termes cette « divinité de la vérité ». Pour les uns, les croyants, « Dieu est la vérité » autrement dit Dieu est et est véracité et il ne peut être Dieu sans être auteur et garant de l'existence et de l'essence de la vérité. Comme la science nie Dieu et comme Dieu seul est vérité, les croyants ont coutume de conclure que la science ne peut être vraie<sup>880</sup>. Pour les autres, les athées, aux côtés desquels Nietzsche range les savants, la vérité présente une dimension quasi divine au sens où elle est ce à quoi tout doit être sacrifié. La vérité est une essence, la notion de vérité est une vraie idée, elle seule est norme de la pensée et c'est en fonction d'elle que tout doit être mesuré et trié. Etant admis que c'est en fonction du vrai et du faux que doivent être triés les jugements, comment distinguer le vrai du faux ? A quelle condition un jugement est-il vrai ? Dans la mesure où les libres penseurs formulent en ces termes la question du jugement et de sa sélection, ils ne font pas parti du cercle très étroit des esprits libres, dont Nietzsche avaient dessiné les contours dès *Aurore* :

-si jamais je suis déchiffreur d'énigmes en quelque chose, je veux l'être par cette affirmation !  
... Ils sont encore loin d'être des *esprits libres* parce qu'ils croient encore à la vérité...<sup>881</sup>

Pour Nietzsche, l'athéisme n'est en rien un résidu ou un reste de cet idéal : en lui se retrouve « le noyau de cet idéal » de sorte qu'il en est l'expression la plus fidèle et la plus dépouillée : quand la culture de la véracité est détachée de tous ses oripeaux, elle se présente comme un athéisme. Il n'est donc pas un contre-idéal ascétique ou son dépassement mais son parachèvement. La discipline des instincts en vue du vrai a produit dans ses ultimes formes l'athéisme qui est une auto-interdiction de la croyance au Dieu chrétien au nom de cette véracité même :

On voit *ce qui* a vraiment vaincu le Dieu chrétien : la morale chrétienne elle-même, le concept de véracité entendu en un sens toujours plus rigoureux, la subtilité de confesseurs de la

---

<sup>878</sup> *La généalogie de la morale*, p.184.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>880</sup> « La science ne peut être vraie car elle nie Dieu. Par conséquent, elle ne vient pas de Dieu, par conséquent, elle n'est pas vraie car Dieu est la vérité. » *Aurore*, I, § 93, p. Tel est le raisonnement des croyants ; ce qui est pour eux une vérité première ne serait pour Nietzsche qu'un postulat jamais questionné.

<sup>881</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 24, p.180. Il renvoie explicitement à la cinquième partie du *Gai savoir*.

conscience chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en droiture intellectuelle à tout prix<sup>882</sup>.

Selon Nietzsche, la position de Schopenhauer est en ce sens tout à fait remarquable. Il fut « en tant que philosophe, le premier athée déclaré [et] que nous, Allemands, ayons eu ». Il salue celui qui, pour la première fois, formula la question : « L'existence a-t-elle simplement un sens ? » pour se démarquer aussitôt de son traitement. En effet, au lieu de se tenir dans cette question et d'en penser la portée, Schopenhauer répond immédiatement en adoptant une *approche ascétique de l'existence*. Sa réponse dénote « [...] quelque chose de prématuré, de juvénile un simple compromis, un blocage et un enlisement dans les perspectives morales mêmes de l'ascétisme chrétien qui, *comme objet de croyance, furent congédiées* avec la croyance en Dieu...<sup>883</sup> ». La négation schopenhauerienne de l'existence de Dieu comprend en elle la récusation de toute signification éthique de l'existence, de la perspective d'un autre monde ou d'un salut à venir. Il reprend les catégories dominantes de cette morale ascétique en mettant en accusation l'existence.

Dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche lui attribue, entre autres, la généralisation de l'idée de punition et de rachat. Vivre, c'est expier un péché originel non pas au sens où ce serait le résultat d'une transgression de la loi divine mais au sens où le seul fait d'exister est la raison de la souffrance de vivre : « Toute grande douleur, qu'elle soit physique ou morale, énonce ce que nous méritons : car elle ne pourrait pas s'emparer de nous si nous ne la méritions pas. Le *monde comme volonté et comme représentation*, II, 666.<sup>884</sup> » En ce sens, sa proposition de fond est une pleine expression de l'ascétisme et non pas son renversement dans la mesure où elle étend les catégories de punition et de culpabilité à l'existence tout entière. En somme, cette rétrocession en deçà de l'assurance selon laquelle l'existence a un sens consomme la rupture avec la tradition. Cependant, ce qui se présente comme son dépassement en est pour Nietzsche sa pointe la plus avancée. Tout en opérant un pas supplémentaire dans son démantèlement, l'athéisme philosophique de Schopenhauer ne fait qu'en parachever l'œuvre

Bien qu'ils l'ignorent et la récusent, ascétisme et athéisme s'inscrivent donc dans une même optique, celle de la culture de la vérité. L'athéisme n'est pas le contradictoire de l'idéal ascétique mais une phase de son développement, sans doute la plus raffinée. En vertu du principe selon lequel toute chose périclète d'elle-même, la morale de l'idéal ascétique concourt à son autosuppression par sa culture de la vérité<sup>885</sup>. Dès lors, cette épuration de la conscience chrétienne se serait-elle poursuivie par paliers, de la pratique de l'examen de conscience en passant par celui de l'examen des droits de la raison, dont le tribunal kantien propose la tenue, jusqu'à celui de la volonté de vérité ? Si tel est le cas alors l'examen de la vérité serait bien l'ultime séance d'un « tribunal de la vérité » : un auto-examen de la vérité.

Le soutenir, reviendrait à négliger que d'autres forces, aussi ténues soient-elles, aient concouru à la mort de Dieu, en particulier la probité de ceux qui, dans leur surcroît de vitalité, ont honte de la croyance en un Dieu consolateur, masque

<sup>882</sup> *Le Gai savoir*, V, § 357, p. 312.

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 313

<sup>884</sup> Les quatre grandes erreurs, p.109. Schopenhauer se réfère à Calderon dans *La vida es un sueño* : « Pues, el delito mayor del hombre es haber nacido. » I, 2

<sup>885</sup> « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'autodestruction : ainsi le veut la loi de la vie, la loi de la nécessaire "victoire sur soi" appartenant à l'essence de la vie [...] » *La généalogie de la morale*, III, § 27, p.193.

du néant. Sont-ce les mêmes forces qui opèrent dans cet examen de la valeur de la morale et /ou de la valeur de la vérité ? Si, en Europe, quelque confiance est encore donnée au christianisme, cela ne prouve rien d'autre que le besoin de croire en quelque chose, autrement dit le besoin de donner son assentiment et d'espérer, en retour, une garantie d'orientation et de signification. La quantité de croyance dont un individu a besoin pour se développer est, en effet le critère d'évaluation de sa force ou de sa faiblesse. Il existe, pour Nietzsche, un rapport de proportionnalité inversé entre quantité de croyance et quantité de force :

La quantité de *croyance* dont quelqu'un a besoin pour se développer, la quantité de "stable" auquel il ne veut pas qu'on touche parce qu'il y *prend appui*, – offre échelle de mesure de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse)<sup>886</sup>.

Le *quantum* de force ne coïncide en rien avec le *quantum* de croyance. Au contraire, plus une vie est ascendante, moins elle a besoin de croyance. *La dose de croyance est donc un critère d'évaluation de la vitalité d'une vie*. Vitalité de la vie qui serait le critère en fonction duquel tout jugement devrait être pesé, trié en lieu et place de la vérité. Plus une vie est déclinante, plus ce qui prime reste l'obtention d'une stabilité par laquelle sera conservé ce qui est et sera acquis. L'évaluation est alors biaisée et réductrice en ce qu'elle n'est pas une tentative de surmontement, ce qui, nous l'avons dit, constitue une mutilation de la vie. Or, n'est-ce pas le cas de la volonté de vérité à l'œuvre dans la tradition philosophique ? En quoi vouloir la vérité, serait-ce évaluer et viser la stabilité comme préférable ?

Cette thématique affleurerait dans notre propre recherche dès notre examen de la relation entre dogmatisme et scepticisme. Nous pouvons en rappeler brièvement les termes dans les actes philosophiques examinés. La recherche de la vérité s'impose de manière immédiate comme une voie vers la stabilisation, y compris d'un point de vue pratique. L'espoir d'obtenir la tranquillité est une constante anthropologique commune au dogmatisme et au scepticisme. Accréditée pour les premiers par l'obtention d'une connaissance stable, trouvée fortuitement, pour les seconds, dans la suspension de l'assentiment en vertu du désaccord indécidable au sujet du critère de vérité. Les sceptiques s'opposent à la grande doctrine de l'identité d'héritage socratique entre *epistémê*, bonheur et vertu mais ils tiennent l'ataraxie pour le bien propre de l'âme.

De manière prééminente, l'intrication entre la volonté de vérité et la visée de stabilité est affirmée dans le projet d'ensemble cartésien car, s'il faut « apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en ses actions et marcher avec assurance en cette vie », n'est-ce pas parce que la recherche spéculative de la vérité trouve son ultime raison d'être dans cette protection contre l'errance, l'irrésolution et tous les regrets qui compromettent la perspective d'un contentement durable<sup>887</sup> ? Enfin, la convocation du tribunal de la raison kantien présente, lui aussi, ce trait dans la mesure où il s'agit de savoir si et comment la métaphysique

---

<sup>886</sup> *Le Gai savoir*, V, § 347, p. 292.

<sup>887</sup> Par ailleurs, dans sa deuxième maxime de la morale par provision, Descartes ne recommandait-il pas de suivre les opinions les plus probables comme si elles étaient certaines, une fois qu'elles ont été déterminées, encore qu'elles se révèlent douteuses par après ? Le pire étant de rester irrésolu, ce qui prime du point de vue de la conduite, c'est la fermeté de la volonté dans son adhésion à l'opinion et non point le contenu de l'opinion elle-même. Ce n'est pas seulement ce qui est tenu pour vrai qui porte la promesse d'une stabilité, l'acte d'adhésion/adhérence peut, à lui seul, procurer une relative stabilisation. Il existe un rapport de proportionnalité entre la fermeté et la résolution de l'adhésion et celle de la conduite de sorte que la certitude est bien du côté de la volonté et non de l'opinion adoptée.

peut s'installer dans une paix durable en lieu et place de cette guerre ouverte entre les deux camps.

Quelle que soit son approche de l'existence, de la connaissance, de la vertu ou même du rôle dévolu à la raison, la pensée philosophique témoigne d'une constante prédilection pour la permanence et une aversion pour le changement. C'est bien cette quête d'assurance tant d'un point de vue gnoséologique que moral qui fédère la pensée philosophique dans sa culture de la véracité. Pour Nietzsche, le scepticisme, aussi bien dans sa version antique que dans ses appropriations modernes, maintient l'axiologie ascétique. Ceux qui font profession de douter laissent ininterrogées les vénération et les aversions qu'ils partagent avec leurs adversaires dogmatiques. Nous avons, quant à nous, bien indiqué que dogmatisme et scepticisme sont unis par un apparemment secret à la fois ontologique, gnoséologique et anthropologique. Dès lors, notre examen du rapport entre dogmatisme et scepticisme s'inscrirait rétrospectivement dans la lignée des découvertes de la généalogie de la volonté de vérité.

Toutefois, le diagnostic du médecin philosophe ne se contente pas de dégager l'axiologie partagée par les prétendus adversaires. Il l'envisage aussitôt dans l'optique de la vie, ce que nous n'avons pas fait. Il soutient en effet qu'elle est l'expression d'une physiologie de décadent, autrement dit d'un type de corporéité qui condamne à terme la vitalité de la vie en son processus de surmontement continu. Cela confirme son déplacement de l'optique en fonction de laquelle un jugement sera admis ou non. A l'optique de la vérité, Nietzsche substitue bien dans l'optique de la vie, celle de la valeur :

La fausseté d'un jugement ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement ; c'est en cela peut-être que notre nouveau langage rend le son le plus étrange. La question est de savoir jusqu'à quel point il favorise la vie, conserve la vie, conserve l'espèce, et peut-être même permet l'élevage de l'espèce ; [...]<sup>888</sup>

La vérité était la perspective par excellence en fonction de laquelle tout devait être passé au crible et admis, aussi bien d'un point de vue spéculatif que moral. Or ce n'était qu'une perspective parmi d'autres. Si elle s'est imposée, au risque d'éclipser toutes les autres, ce n'est pas un argument plaidant en faveur de sa légitimité ou de sa justesse. Ce n'est que le résultat d'une lente mais efficace incorporation par laquelle la vie œuvra, envers et contre tout, à sa conservation. L'esprit libre serait-il alors celui qui, en congédiant la croyance en la valeur de la vérité, se libérerait de toute visée de stabilité et témoignerait ainsi d'une forme de vie ascendante?

En tant qu'il nie Dieu, le libre penseur pourrait passer pour un esprit libre. Mais l'adhésion à la valeur de la vérité lève toute confusion et méprise. L'esprit libre, lui, est celui qui prend le risque de n'être plus une créature mais un créateur. En niant Dieu, il ne fait qu'exercer la seule vertu dont il ne peut s'affranchir, auquel le nom de *probité* convient peut-être. Cette vertu est indissociable du travail philologique de déchiffrement et de l'herméneutique qui l'accompagne au terme duquel la vérité sera envisagée comme un régime d'interprétation, sa visée comme l'expression d'un besoin de stabilité et de la peur de l'incertitude<sup>889</sup>. S'exhortant à la

---

<sup>888</sup> *Par-delà bien et mal*, I, § 4, p. 50.

<sup>889</sup> « La volonté de vérité et de certitude naît de la peur dans l'incertitude » *Fragments posthumes*, X, Printemps-Automne 1884, Paris, Gallimard, 1982, p. 257.

culture de la probité, Nietzsche ne livre-t-il pas ce qui instruit son examen de la véracité ?

Par philologie, on doit comprendre ici, dans un sens très général, l'art de bien lire – savoir lire des faits *sans* les adultérer par l'interprétation, sans laisser dans le désir de comprendre toute sa prudence, sa patience et sa subtilité. La philologie comme *Ephexis* dans l'interprétation : qu'il s'agisse de livres, de nouveautés dans les journaux, de destins ou de faits météorologiques – sans parler du « salut de l'âme »...<sup>890</sup>

Il est tout à fait digne d'intérêt de relever, comme le fait P. Wotling, que Nietzsche choisit de « se référer à l'opération qui est au cœur du procédé sceptique, la suspension du jugement » pour définir la vertu philologique, caractéristique du travail du philosophe à venir<sup>891</sup>. Le rapport que Nietzsche entretient avec le scepticisme n'est donc pas monolithique. Il admet que le scepticisme n'échappe pas au dualisme des valeurs et à la surestimation de la vérité mais il n'en reconnaît pas moins qu'il constitue, dans l'histoire de la philosophie, le seul type philosophique convenable<sup>892</sup>. Par ailleurs, le pivot de son éloge est l'*Ephexis*, disposition en laquelle il salue la retenue contre l'arrogance des dogmatiques. « Première forme de liberté d'esprit », elle révèle cette aptitude à admettre la variation des perspectives.

Si l'exercice de la probité est encouragé, l'hypothèse d'une dérive n'est pas pour autant écartée. Nietzsche dissuade en effet de la réduire à un masque sous lequel l'esprit, et singulièrement l'esprit philosophique, se présenterait sur la scène du monde : « prenons garde qu'elle ne devienne notre vanité, notre paresse et notre parodie, notre limite, notre sottise ! » Dans ce final à valeur d'avertissement, Nietzsche pressent les dangers qui attendent ces nouveaux philosophes : céder à la tentation de diviniser la probité en lieu et place de la véracité. Le pire serait encore de feindre d'être des créateurs, autrement dit des législateurs de l'avenir. Le péril qui les menace serait de devenir des destructeurs stériles des tables anciennes.

Une double entente de l'athéisme ou de l'homme « sans Dieu » vient ici à la formulation : le premier est négateur par excès de volonté de vérité, attestant une volonté de puissance faible et une forme de vie déclinante en ce qu'elle est besoin d'assurance ; le second est négateur par probité, attestant une volonté de puissance forte et une forme de vie ascendante. L'ambivalence des forces en présence, expression de volontés de puissance faibles et fortes explique aussi bien le caractère trouble de cet événement que son incertaine issue. Sont-ce les ferments d'une extra-moralité ?

---

<sup>890</sup> *L'Antéchrist*, § 52, p. 86.

<sup>891</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, « Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure ». *Ephexis*, bouddhisme, Frédéricisme chez Nietzsche », P.U.F., Janvier 2010, (p. 109-123).

<sup>892</sup> « Les Sceptiques, le seul type respectable parmi la gent, pleine de duplicité, et de quintuplicité ! -des philosophes !... » *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 3, p. 44.

## 2- De quoi « la mort de Dieu » marque-t-elle l'avènement ?

D'un point de vue religieux, la mort de Dieu ne signifie pas simplement l'affaiblissement ou l'étiollement mais la cessation de la croyance au Dieu chrétien, comme l'indique la périphrase qui accompagne de façon récurrente la formule : « [...] le fait que "Dieu est mort", que la croyance au dieu chrétien a perdu toute crédibilité [...] »<sup>893</sup>. Cette équivalence donne à entendre une inversion de tendance : les vérités les plus fêtées sont congédiées, comme Brecht le montre bien dans *La vie de Galilée*<sup>894</sup>. Ce qui gagne du terrain, c'est une défiance généralisée, la confiance-crédence au Dieu chrétien s'amenuise de sorte que le sens du divin se perd puisqu'il en était l'expression dominante et exclusive.

Or comme elle était le socle sur lequel avaient été édifiées bien des institutions humaines, Nietzsche pronostique leur effondrement. Le phénomène prend une tournure morale au sens où le système d'évaluations et la hiérarchisation dominante perdront toute leur crédibilité. Sous cet aspect, la mort de Dieu n'est pas pensable en termes sceptiques. Le scepticisme libère du dogmatisme axiologique en découvrant que les valeurs ne sont pas indexées sur l'être mais il ne retire pas toute valeur aux valeurs. Dans sa pratique de l'examen, le scepticisme neutralise la notion de valeur mais il ne la vide pas de son sens. Les arguments sceptiques conduisent en effet à lever le voile sur l'origine processuelle des valeurs mais en même temps un statut leur est reconnu dont le dédoublement fait état : au-dehors, suivre les valeurs admises, au-dedans les passer au crible.

De plus, si les athées ou libres penseurs restent sans voix à cette annonce, c'est qu'ils soupçonnent que la mort de Dieu fait signe vers autre chose que ce qu'ils proclamaient quand ils niaient l'existence d'un être transcendant. L'annonce de la mort de Dieu a ainsi une tout autre portée pour la modernité que celle d'un simple constat, celui de la diffusion/ expansion de l'athéisme voire d'un diagnostic sur la mutation du christianisme (dont Nietzsche tient d'ailleurs l'athéisme pour un avatar). C'est pourquoi, même si le concept de sécularisation s'est imposé pour penser le mouvement de fond de la modernité, nous pensons que son emploi conduit à appauvrir la signification de la mort de Dieu. La richesse de l'interprétation que Nietzsche livre de cette thématique réside précisément dans le fait qu'elle n'a pas seulement une acception religieuse.

Pour lui, l'événement de la mort de Dieu signifie la cessation de la croyance en la divinité de la vérité. La croyance matricielle se trouve ébranlée de façon irréversible. La mort de Dieu marque une dédivinisation de la vérité et présente en ce sens une signification métaphysique, épistémologique et cosmologique. En effet, science et athéisme reposent sur une croyance métaphysique :

[...] c'est toujours sur une *croyance métaphysique* que repose la croyance à la science, – que nous aussi, hommes de connaissance d'aujourd'hui, nous sans-dieu et antimétaphysiciens, nous continuons d'emprunter *notre* feu aussi à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine...<sup>895</sup>

<sup>893</sup> *Le Gai savoir*, V, § 343, p. 283.

<sup>894</sup> *La vie de Galilée*, Paris, L'Arche Editeur, 1990.

<sup>895</sup> *Le Gai savoir*, V, § 344, p. 287.



Cet éclaircissement n'est pas une reformulation anodine puisqu'elle rassemble la double entente de « la divinité de la vérité » déjà évoquée. Le « Dieu véracé » est garant de l'existence des vérités éternelles tout comme du caractère vrai des idées, il est aussi ce qui confère un sens à la recherche de la vérité. S'il n'est plus rien en tant que Dieu, que devient la recherche de la vérité ? Ne perd-elle pas toute raison d'être et la possibilité de son succès ?

Mais si cette croyance précisément ne cesse de perdre toujours plus sa crédibilité, si rien ne s'avère plus divin, sinon l'erreur, la cécité, le mensonge, – si Dieu lui-même s'avère être notre plus long mensonge<sup>896</sup> ?

Qui plus est, « et si Dieu, justement, n'était *pas* la vérité ; et si cela, justement, était ainsi prouvé ? s'il était la vanité, le désir de puissance, l'impatience, l'effroi, le délire extatique ou épouvanté des hommes ?<sup>897</sup> ». Dans cette configuration, que devient la connaissance métaphysique ? Elle ne serait plus seulement refusée à la raison, comme le tribunal kantien l'avait tranché mais dénuée de tout sens. La connaissance métaphysique ne serait pas davantage garantie dans ses attributions que dans ses prétentions. Si Dieu n'est plus rien en tant que Dieu, alors existe-t-il encore un objet de la métaphysique ou pour la métaphysique telle que la comprend Nietzsche de manière classique, à savoir comme connaissance de l'être et de l'être divin ?

La seconde version de l'expression « la vérité est divine » met l'accent sur le caractère divin de la vérité. Immuable, elle est ce dont les penseurs, singulièrement les philosophes et les savants, ont toujours parlé avec vénération et à laquelle ils ont sacrifié toutes leurs forces car « il n'y a *rien* de *plus* nécessaire que la vérité et [que] par rapport à elle tout le reste n'a qu'une valeur de second ordre.<sup>898</sup> » Et si au lieu d'être cette divinité à laquelle il devait vouer un culte, la vérité n'était jamais que leur idole ? Et si la vérité était une erreur ? Arracher à l'idolâtrie de la certitude, déniaiser les savants en leur enseignant que les vérités admises ne sont que « des erreurs irréfutables » serait au yeux de Nietzsche « un ultime scepticisme » :

*Ultime scepticisme.* Que sont donc en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs *irréfutables* de l'homme<sup>899</sup>.

P. Wotling accorde une importance justifiée à cet aphorisme. Il reconstitue ce qui fait la singularité de cette approche de la vérité : les soupçons dont elle atteste, ce dont elle se démarque mais aussi en quoi, loin de réduire le projet philosophique, elle relance son questionnement et le vivifie<sup>900</sup>. Nous ne reprendrons pas ces aspects fort bien développés, nous retiendrons plutôt l'appellation revendiquée par Nietzsche. S'interroger sur le statut des vérités humaines apparente au scepticisme bien que le scepticisme historique, tout comme sa pratique philosophique, portent plutôt sur les procédures de validation ou sur le critère de vérité et non sur la notion même de vérité, comme en convient Nietzsche lui-même. La question du critère du jugement se transmue traditionnellement en

---

<sup>896</sup> *Ibid.*

<sup>897</sup> *Aurore*, L.I, § 93, p. 75.

<sup>898</sup> *Le gai savoir*, V, § 344, p. 285.

<sup>899</sup> *Ibid.*, III, § 265, p. 222.

<sup>900</sup> Nous renvoyons à un article dont nous reconnaissons les apports dans notre lecture de Nietzsche. « "L'ultime scepticisme". La vérité comme régime d'interprétation. », *Revue philosophique*, N° 4, octobre-décembre 2006.

recherche des conditions de vérité du jugement. Pour qu'un jugement soit acceptable, il faut qu'il soit vrai. Or, les philosophes s'affrontent au sujet du critère de vérité, préjugant de son existence. Les sceptiques anciens décèlent un désaccord indécidable plutôt qu'ils ne rejettent la notion même de vérité. Dans cette optique, émettre l'hypothèse que la vérité puisse ne pas être un critère du jugement annonce, au moins, un écart par rapport au scepticisme ancien et à ses antécédents modernes :

La nouveauté de notre position actuelle envers la philosophie, c'est une conviction que n'eut encore aucune époque : la conviction *que nous ne possédons pas la vérité*. Tous les hommes d'autrefois « possédaient la vérité » : même les sceptiques<sup>901</sup>.

Ce qui démarque l'aphorisme de tout scepticisme traditionnel, c'est de tenir les vérités acquises par les hommes pour « des erreurs irréfutables » là où un penser sceptique, s'abstenant de toute affirmation ou négation à ce sujet, les considérerait comme des évaluations ou interprétations portant sur des choses obscures. Des erreurs ? Les jugements obéissant aux principes de la raison, formés conformément à ses catégories sont faux en ce qu'ils procèdent d'une stabilisation du devenir. Irréfutables ? Les croyances métaphysiques ne sont pas, contre toute attente, définitivement écartées : elles sont si ce n'est réhabilitées tout au moins maintenues. Faudrait-il laisser au type d'homme grégaire ses illusions métaphysiques et être au contraire dur envers ces solitaires qui, par probité, en sont venus à nier Dieu ? Deux régimes de traitement cohabiteraient dans cet avenir dans lequel aucune perspective n'est plus absolue, même s'il y a un absolu de chaque perspective. Elles entérinent une forme de dédoublement dans la lignée du scepticisme, inévitable étant donné la dissonance de l'existence.

Si la notion de vérité n'est pas vidée de toute signification, par celle qui lui est dévolue, elle n'est plus l'étalon de mesure en fonction duquel tout doit être évalué. Si les croyances métaphysiques sont à maintenir, ce n'est en rien parce qu'elles sont vraies mais au contraire parce qu'elles sont fausses ! Déclarées telles par la pensée généalogique, elles sont reconnues irréfutables *dans l'optique de la vie* :

[...] nous sommes fondamentalement portés à affirmer que les jugements les plus faux (dont font partie les jugements synthétiques a priori) sont pour nous les plus indispensables, que sans tenir pour valides les fictions logiques, sans un étalon de mesure de la réalité référé au monde purement inventé de l'inconditionné, de l'identique à soi, sans une falsification constante du monde par le biais du nombre, l'homme ne pourrait vivre, – que renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, nier la vie<sup>902</sup>.

Que la science, par ses articles de foi rationnelle, produise un arrangement du monde par lequel il devient connaissable et vivable, ne prouve pas plus sa détermination du caractère général du monde que la valeur de vérité des évaluations acquises. La vie n'est pas un argument par lequel pourraient être validés les articles de la foi rationnelle. Qu'ils fassent partie des conditions de conservation de l'espèce ne prouve pas que ce sont « des vérités » mais selon Nietzsche tout aussi bien « des erreurs irréfutables » ! Avec la mort de Dieu, l'inexistence d'un autre monde, plus exactement d'un monde apprêté pour y subsister et acquérir des vérités vient au premier plan. Le monde n'a plus de raison d'être mais il n'y a pas d'autre monde. Ainsi, ce n'est pas en termes de *vacillement*

---

<sup>901</sup> *Aurore et Fragments posthumes 1879-1880*, Tome IV, 3 [19], p. 336.

<sup>902</sup> *Par-delà bien et mal*, I, § 4, p. 50.

de la créance et de la confiance mais bien de *perte d'assise* que la mort de Dieu est à penser.

Ce qui est irrémédiablement perdu, ce dont le monde est définitivement privé, c'est d'un fondement. Dieu était ce qui répondait de l'existence et de l'essence de toute chose en tant que lieu de l'efficience causale et condition de conservation de la création. Si Dieu n'est plus, alors *rien* ne répond plus du monde. Dieu était le fondement éthique de l'existence. Si Dieu n'est plus alors toute signification éthique est retirée à l'existence. Elle se produit sans but et sans fin. Le caractère tranché de la réponse écarte une entente hyper-sceptique de cette thématique. L'apport du scepticisme consisterait en effet à démystifier la quête du fondement plutôt qu'à proclamer sa perte définitive. En revanche, le fait d'envisager, à la manière de Nietzsche, les vérités humaines comme des erreurs irréfutables relève à ses yeux d'un ultime scepticisme.

Avec la mort de Dieu, que devient le monde ? Il ne devient pas quelque chose d'autre que ce qu'il était déjà, même s'il apparaissait autrement que ce qu'il était, est et sera de toute éternité. L'aphorisme 346 envisage les ultimes conséquences d'une dédivinisation du monde retrouvant les apports de l'aphorisme 109 dans lequel Nietzsche traitait du problème cosmologique. Par la répétition rhétorique de la formule « *Hüten wir uns* », il renvoyait dos à dos le mécanisme et l'organicisme<sup>903</sup>. Or ces deux approches masquent le caractère général du monde et témoignent d'un arrangement falsificateur en vertu duquel il devient connaissable et sans nul doute, supportable pour nous. Prisonnier d'une approche dualiste en vertu de laquelle le monde ne pouvait être un monde que s'il était pourvu d'ordre voire l'ordre même, monde et chaos sont pensés comme des contradictoires. En faisant du chaos le caractère général du monde, Nietzsche déchire le voile interprétatif dans lequel le monde avait été drapé :

Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne<sup>904</sup>.

Avec la mort de Dieu, la dimension chaotique du monde ne peut plus être masquée. Dans le même mouvement, que peut devenir l'homme *sans Dieu* ? « Un monstre et un chaos » ? Cette dédivinisation du monde s'accompagnera pour cela d'un terrible dilemme :

Ne sommes-nous pas en cela justement tombés dans le soupçon d'une contradiction, d'une contradiction entre le monde dans lequel nous étions jusqu'à présent chez nous avec nos vénération – grâce auxquelles, peut-être, nous *supportions* de vivre –, et un autre monde que nous *sommes nous-mêmes* : soupçon implacable, radical, extrême envers nous-mêmes, qui s'empare de plus en plus, de plus en plus durement de nous, Européens, et pourrait placer les générations à venir face à ce terrible ou bien-ou bien : « Supprimez ou bien vos vénération ou bien – *vous-même* ! » Cette dernière situation serait le nihilisme ; mais la première ne serait-elle pas également – le nihilisme ? Voilà *notre* point d'interrogation<sup>905</sup>.

---

<sup>903</sup> Il atteste en cela de la connaissance des débats des savants dont il est le contemporain pour qui le monde ne peut-être qu'une machine ou un organisme comme le montre bien Paolo D'lorio dans un article intitulé « L'éternel retour. Genèse et interprétation », *L'Herne Nietzsche*, p.361-389.

<sup>904</sup> *Le Gai savoir*, III, § 109, p.162.

<sup>905</sup> *Ibid.*, V, § 346, p. 291.

Par cette double entente du nihilisme, Nietzsche dégage la situation de l'homme à l'époque de la mort de Dieu. Aux confins d'une époque morale et à l'orée d'une époque extra-morale, *la mise à l'épreuve* du nihilisme s'impose. En raison de la diachronie entre l'homme et son destin, ce déicide sera-t-il l'occasion propice d'une rencontre, toujours repoussée, avec le penser nihiliste ? A la grandeur de l'acte correspond la grandeur de ce qui attend l'homme sans Dieu.

## Conclusion

Acte sceptique à l'endroit de la tradition, l'examen de la véracité s'inscrit en première approche dans la lignée de l'œuvre critique de Kant et de sa tentative de dégagement du cercle cartésien Dieu-raison. En soumettant à la question la valeur de la vérité et/ou la valeur de la morale, Nietzsche ne se contente toutefois pas de la poursuivre car il prend en vue jusqu'à son présupposé, suspendant l'assurance selon laquelle « il faut vouloir la vérité ». Impensé de la tradition, kantienne y compris, la volonté de vérité est convoquée à comparaître dans ce qui se présente comme un ultime essai avec la vérité, comme un dernier assaut de scepticisme. Un décrochage est bien accompli par rapport au tribunal de la raison même si l'examen du cercle cartésien entre Dieu et la raison se poursuit.

Si le penseur généalogiste a pu se présenter pour cette raison comme « un homme sans devoir<sup>906</sup> », cette appellation ne sera en fait qu'à l'usage des « imbéciles » et des « apparences ». « Homme de devoir », « enserré dans un tissu rigide de devoirs », son acte philosophique répond en réalité d'un héritage par lequel s'accomplit un destin : celui d'un penseur consentant à *vivre* le problème de la véracité comme son destin propre, accomplissant l'*a priori* enveloppé dans l'histoire de son esprit et dans celle de l'esprit dont est recueillie *la tension*, tension suscitée et entretenue par le combat contre le platonisme<sup>907</sup>. Nietzsche ne se range, en effet, pas aux côtés de ses prédécesseurs sceptiques en pratiquant un combat contre le platonisme sur le mode du contre-balancement.

Son problème entérine un décalage entre le scepticisme, tel qu'il a été historiquement pratiqué jusqu'alors, et ce qui est à penser. Mais son examen de la véracité présente une tournure sceptique par la maximalisation des doutes dont il atteste à l'égard du dogme de la véracité et son geste philosophique peut être interprété comme une radicalisation du scepticisme. De plus, il ne laisse en rien présager d'un oubli ou d'un abandon du penser sceptique puisque les traits par lequel seront dépeints le philosophe à venir sont des traits sceptiques<sup>908</sup>. De ce double point de vue, Nietzsche renouvelle la signification du scepticisme et l'envisage plus comme une ressource pour la pensée philosophique que comme une menace ou un handicap.

En examinant la véracité par probité et en l'envisageant dans l'optique de la vie, Nietzsche inaugure un mode de penser philosophique qui se présente sur la scène du monde sans masque. L'esprit, cet insecte bariolé, accomplit sa mue. Il n'est plus arrimé à la recherche inconditionnée de la vérité et accepte de sonder l'interprétation ascétique du monde dans laquelle il s'était jusqu'alors drapé, au risque d'expérimenter le nihilisme. La généalogie de la morale de l'idéal ascétique permet de comprendre que ce qui préside à son avènement et à son maintien

---

<sup>906</sup> *Humain, trop humain*, Deuxième partie, § 43, p. 551.

<sup>907</sup> Dans la préface de *Par-delà bien et mal*, il se présente en effet non pas tant comme l'héritier de ceux qui ont lutté contre le dogmatisme, autrement dit les sceptiques, (dogmatisme qu'il identifie au platonisme, plus précisément encore au platonisme pour le peuple qu'est le christianisme), mais comme l'héritier de la tension de l'esprit suscitée et entretenue par ce combat. Que cette tension soit ressentie comme un état de détresse ne doit pas conduire à en sortir au plus tôt. Sa tâche ne serait-elle pas de supporter cette détresse et de maintenir la tension de l'arc ? Pour viser, avec quelle flèche ? Vers quel but ? Nous le comprendrons mieux au cours de notre étude de l'enseignement de Zarathoustra.

<sup>908</sup> Nous avons attiré l'attention sur le rôle de l'*Ephexis* et nous poursuivrons cette discussion dans le chapitre suivant.

concourt tout autant à sa fin. Dans une narration reconstituant tour à tour son terrain d'émergence, les instruments de sa domination et de son déclin, Nietzsche conjugue exercice du sens historique à l'endroit de l'homme et hypothèse herméneutique. Du type d'homme sur lequel elle a fait fond (en qui le besoin de consolation est devenu prioritaire), de la volonté de puissance qui la sous-tendait (une volonté de néant) jusqu'aux remèdes utilisés pour contrecarrer le nihilisme (l'usage et l'extension de la catégorie de punition), tout conspire à l'avènement de ce qu'elle a prétendu combattre.

Les apports de la généalogie de la véracité sont doubles : elle confirme le primat de la morale sur la métaphysique et elle en dégage la signification nihiliste. Le présupposé moral commande le questionnement métaphysique tout en exprimant une physiologie décadente. Nietzsche déploie ainsi une triple conception du nihilisme. Il constitue, en premier lieu, une *tentation* pour un type d'homme, celui en qui le besoin de consolation est devenu déterminant. Il est, par ailleurs, le trait dominant de la volonté ascétique elle-même en tant que volonté de néant. Enfin, il désigne le processus de dévalorisation de toutes les valeurs qui opère tout au long de la domination de la morale ascétique jusqu'à son acte final, la mort de Dieu.

L'examen de la véracité nietzschéen ne consacre pas la victoire du nihilisme gnoséologique et moral. Il aide à comprendre qu'il devient inéluctable pour la pensée moderne, réduisant ainsi cet écart constant entre l'homme et son destin. Le nihilisme ne provoque pas le déclin de la morale dominante pas plus qu'il n'anéantit une métaphysique qui était déjà un champ de ruines, il constitue au contraire leur conjointe exténuation. Il ne marque pas tant leur suppression que leur autosuppression. De plus, cet examen de la véracité, dont nous avons souligné qu'il ne procédait pas du reniement de tout héritage, n'en détruit pas la possibilité. Il ne nous laisse pas complètement démunis. Il est vrai qu'il n'enseigne pas comment se protéger du nihilisme mais plutôt quelle épreuve celui-ci réserve à l'époque moderne. Si le nihilisme fut une tentation pour un type d'homme en vertu de *l'horror vacui* de sa volonté, le remède administré pour l'enrayer le lui a inoculé de manière irréversible si bien qu'il ne peut plus lui échapper.

En tant qu'instance évaluatrice, la vie instruit les débats au sujet de la valeur de la morale et de la vérité. Toutefois, si c'est à la vitalité dont ils témoignent et à laquelle ils contribuent que sont mesurés jugement, langage et manières de sentir, alors, la vie ne fut pas seulement juge et partie, comme le fut en son temps la raison dans le tribunal kantien, mais critère d'évaluation, véritable critère de la valeur. L'usage d'un tel critère écarte la perspective d'une issue sceptique dans sa forme traditionnelle. Il en éloigne en produisant une re-détermination complète de la notion de vérité. La vérité est pensée comme expérimentation car c'est en fonction de la quantité de vérité incorporée et incorporable que s'attestera la vitalité d'une vie. Pendant direct de l'aphorisme sur les croyants et leur besoin de croyance, Nietzsche écrit dans *Ecce homo* : « Quelle dose de vérité un esprit sait-il *supporter*, sait-il *risquer* ? Voilà qui, de plus en plus, devint pour moi le vrai critère des valeurs<sup>909</sup> ». Ne sommes-nous pas ainsi introduit dans une nouvelle circularité, celle de la vie et de la valeur ?

Vivre, c'est évaluer et la vie elle-même n'échappe pas à ce processus. Une morale étant le texte à travers lequel cette auto-évaluation s'effectue, des évaluations sur toute chose percent entre les lignes. Si Nietzsche reconnaît

---

<sup>909</sup> « Quel degré de *vérité* quelqu'un supporte, sans *dégénérer*, c'est là sa *mesure*. De même quel degré de *bonheur* — de même quel degré de *liberté* et de *puissance* ! » *Fragments posthumes, Automne 1884-1885*, XI, Paris, Gallimard, 1982, p. 269.

l'existence d'un désaccord indécidable au sujet de la valeur de la vie, ne l'a-t-il pas toujours déjà tranché en évaluant la valeur de la volonté de vérité à l'aune de la vitalité ? Pour celui qui ne cherche pas un fondement, et singulièrement un fondement éthique à l'existence, cette mutuelle assistance ne serait pas une objection mais ce dans quoi il s'agit de s'installer. Toutefois, si la vie n'est jamais un argument, comme Nietzsche le soutient souvent, alors comment accepter cette proposition selon laquelle, en dernière instance, tout s'évaluera à l'aune de la vitalité de la vie ? N'est-ce pas absolutiser le point de vue de la vie et cela, alors même, qu'il convient du perspectivisme ? Il faudrait alors avancer que son examen est orienté par une forme nouvelle de dogmatisme ou un dogmatisme d'un niveau supérieur, un « dogmatisme du devenir » comme le suggère Fink<sup>910</sup>, de sorte qu'à l'équation « être et pensée sont le même » se serait substituée l'équation « devenir et pensée sont le même ».

---

<sup>910</sup> « Si Nietzsche nourrit suspicion et méfiance à l'égard de l'interprétation par les catégories de l'étant comme chose, tel que le pense surtout la métaphysique depuis Platon et Aristote, c'est en raison non pas d'un scepticisme radical, mais bien plutôt d'une conception fondamentale qu'il saisit et affirme "dogmatiquement" c'est-à-dire en raison de sa thèse posant le devenir comme réalité dernière. » *La philosophie de Nietzsche*, p. 211.

## Chapitre VII

Vers une philosophie de l'attente ?





Non sans précédent philosophique, l'opposition à la morale prend avec l'œuvre de Nietzsche une tournure inédite, comme notre étude de « l'examen de la véracité » a pu en témoigner. Sans l'ignorer, elle ne s'inscrit pas dans le sillage d'une tradition pyrrhonienne qui cherche à guérir l'homme du dogmatisme axiologique par une pratique du contre-balancement entre lois et coutumes. Bien qu'elle en reconnaisse les apports, elle ne consiste pas non plus en une reprise de l'entreprise des moralistes français qui, tel La Rochefoucauld, nient la moralité prétendue de la plupart des intentions humaines et déjouent ainsi l'hypocrisie et les faux-semblants des hommes dits vertueux<sup>911</sup>. Parce qu'elle sape la confiance ancestrale en la valeur de la morale, d'aucuns jugèrent que cette œuvre faisait peser une menace sur l'existence même de la morale.

Nous pouvons, il est vrai, trouver dans le *corpus* nietzschéen matière pour accréditer une telle interprétation. Plusieurs extraits, déjà cités, pourraient être à nouveau convoqués pour mesurer la radicalité de cette opposition à la morale puisqu'elle va prendre une tournure ouvertement destructrice<sup>912</sup> :

Ma découverte, c'est que toutes les forces et les instincts qui rendent possibles la vie et la croissance sont *condamnés par la morale*. La morale est l'instinct négateur de la vie. Il faut détruire la morale pour libérer la vie<sup>913</sup>.

Par ailleurs, Nietzsche n'a pas de réticence à avouer son nihilisme, bien plus à revendiquer, à plusieurs reprises, l'appellation de « nihiliste » :

*Pour la genèse du nihiliste*. On n'a que tardivement le courage de ce que l'on sait en propre. Que jusqu'alors j'ai été foncièrement nihiliste, voilà ce que je ne me suis avoué que depuis peu ; l'énergie, la *nonchalance*<sup>914</sup> avec lesquelles j'allais de l'avant en tant que nihiliste, m'abusaient sur ce fait fondamental. Lorsque l'on marche vers un but, il semble inconcevable que « l'absence de but en soi » puisse être notre principe de croyance<sup>915</sup>.

---

<sup>911</sup> Nietzsche salue l'apport de ses moralistes sondant le cœur humain. Toutefois, son opposition à la morale ne s'inscrit pas dans leur lignée. Dans *Aurore*, II, §103, il propose une double entente de la négation de la moralité en fonction de laquelle peuvent être comprises leurs convergences mais surtout l'écart existant avec ces moralistes. Ceux-ci nient que les hommes agissent effectivement selon les mobiles moraux qu'ils revendiquent. Pour Nietzsche, nier la moralité reviendra à nier *la valeur de vérité* des jugements moraux.

<sup>912</sup> Dans l'avant-propos d'*Aurore*, telle une taupe, il travaille à saper la confiance en la morale en ouvrant un examen de sa valeur. « Je me lançai alors dans une entreprise qui ne peut être celle de tout le monde : je descendis en profondeur, je taradaï la base, je commençai à examiner et à saper une vieille *confiance* sur laquelle nous autres philosophes nous avons coutume de construire depuis quelques millénaires comme sur le plus ferme terrain – et nous construisions sans relâche bien que jusqu'à présent tous les édifices s'écroulassent : je commençai à saper *notre confiance en la morale*. Mais vous ne me comprenez pas ? » § 2, p.14. Son propos est pour le moins virulent à l'endroit de la morale, accusée d'exercer son emprise séductrice sur les esprits et singulièrement l'esprit philosophique : « Depuis toujours, en effet, depuis que l'on parle et que l'on persuade sur terre, la morale s'est affirmée comme la plus grande maîtresse de séduction – et, en ce qui nous concerne, nous autres philosophes, comme la véritable *Circé des philosophes*. » § 3, p.15.

<sup>913</sup> *La volonté de puissance*, Tome I, livre I, § 299, p.137.

<sup>914</sup> En français dans le texte.

<sup>915</sup> *Fragments posthumes*, T XIII, Automne 1887- Mars 1888, 9 [123], Paris, Gallimard, 1976.

[...] en tant qu'esprit augural, qui regarde en arrière lorsqu'il raconte ce qui va venir ; en tant que le premier parfait nihiliste de l'Europe mais qui a déjà vécu en lui-même le nihilisme jusqu'à son terme – qui l'a derrière lui, dessous lui, hors de lui...<sup>916</sup>

Loin d'être simplement un « penseur du nihilisme », son examen de la véracité l'aurait conduit à devenir lui-même « un nihiliste ». Le vocable « nihilisme » ne devient pas seulement un philosophème majeur dans le cadre du diagnostic qu'il porte sur la modernité mais il s'impose à lui pour qualifier *son* mode de penser. D'ordinaire utilisé pour stigmatiser ou disqualifier un adversaire, ce vocable est, dans le cas présent, utilisé par ce philosophe pour se démarquer de tout autre. Or, autant la première appellation ne prête pas à polémique, autant la seconde devient, entre les mains de ses détracteurs, la justification d'une disqualification sans appel. Elle est rédhibitoire pour tous ceux qui maintiennent qu'il *faut* préserver, coûte que coûte, non seulement la possibilité de la morale mais de toute entreprise qui exhibe des principes ou dessine des finalités dernières, autrement dit aussi bien une métaphysique qu'une politique (si tant est que le nihilisme consiste justement en leur négation destructrice). Or, Nietzsche ne fait pas sien l'impératif kantien de sauvegarder l'édifice moral pas plus qu'il ne cherche d'ailleurs à pacifier la métaphysique. De plus, il ne reconduit pas en l'état le présupposé moral selon lequel il *faut* avoir des principes, des critères et des valeurs.

Cet accord nominal entre Nietzsche et ses adversaires masque en réalité une profonde divergence tant au sujet de la tâche philosophique que sur la signification du vocable « nihilisme ». En effet, le diagnostic nietzschéen sur le mouvement de fond de la modernité avalise la domination d'un mode de penser contre lequel la spéculation métaphysique et la politique se liguèrent. Il entérine l'échec de toutes les tentatives menées pour enrayer sa diffusion plutôt qu'il ne poursuit le combat. La vivacité de la polémique ne tient toutefois pas à cette seule découverte. Nietzsche est accusé d'intensifier la crise en revendiquant explicitement la destruction de la morale. Il majore, il pousse à bout le nihilisme alors qu'il devrait chercher, par tous les moyens, à nous en délivrer. Le lieu d'ancrage de cette polémique est donc son adoption même du nihilisme et la relation qu'il instaure avec l'acte de philosopher. Or, tant que nous n'aurons pas clarifié comment et pourquoi Nietzsche en vient à faire sienne l'appellation de « nihiliste », la polémique se poursuivra de manière assez stérile.

Dès lors, que signifie pour Nietzsche « expérimenter le nihilisme » ? Cette interrogation est susceptible d'une double entente. Nous avons d'une part à comprendre en quoi consiste et ce que constitue cette épreuve dans le mouvement de sa pensée. Est-ce par ce qui est ouvertement revendiqué, la destruction de la morale, ou bien par ce qui est tu mais requis, à savoir l'incorporation de la pensée la plus bloquante qui soit, la pensée de l'éternel retour du même, que sa pensée est celle d'un nihiliste ? Nous aurons d'autre part à la resituer dans les possibilités ouvertes à l'époque de la mort de Dieu. Le nihilisme est-il pour Nietzsche la seule issue de la pensée moderne ou bien, tout au contraire, une mise à l'épreuve dangereuse, apparaissant *a posteriori* comme un cantonnement provisoire ? S'il est susceptible d'être surmonté, comme Nietzsche en fait le pari, serait-ce parce que le risque a été couru d'en supporter l'épreuve, de consentir à son accomplissement, au lieu de s'y rapporter de biais, autrement dit pour savoir comment y échapper ?

Au terme de son examen de la véracité, le diagnostic de ce médecin philosophe dispose à une attente relativement passive dont la patience devrait être

---

<sup>916</sup> *Ibid.*, 11 [411], § 3, p. 363.

la première vertu. Il s'agirait d'assister à l'écroulement de la morale de l'idéal ascétique. Or, Nietzsche se démarque d'une telle posture puisqu'il formule une exhortation à l'action : « Il faut détruire la morale pour libérer la vie. ». Mais alors pourquoi Nietzsche soutient-il que la morale ne peut pas ne pas se supprimer, diagnostique-t-il dans le nihilisme le terme de ce processus (et non sa cause) et requiert-il, malgré tout, une immixtion dans ce processus ? Comment concilier l'effective autosuppression de la morale, dont la généalogie nous a instruits, avec la participation revendiquée à sa destruction ? Du point de vue de ses détracteurs, une telle proclamation ne vient que confirmer sa volonté d'en finir avec la morale. Nietzsche appartiendrait au cercle des passionnés de la destruction. Au lieu de minimiser cette tension présente dans le *corpus*, ou de conclure hâtivement à une contradiction intenable, nous proposons de la prendre en vue au cours de notre étude tant elle souligne combien l'autosuppression de la morale ascétique ne garantit en rien la libération de la vie.

D'emblée, nous pouvons remarquer que son appel à la destruction de la morale a une résonance historique. Il ne peut être disjoint d'une logique nécessaire, sous-tendant toute l'histoire de la métaphysique, celle de la décadence. Dans un même mouvement, il fait écho à ce qui se produit effectivement dans l'histoire, et met au premier plan l'urgence d'une œuvre à accomplir, solidaire d'une visée de l'avenir et de la projection dans un possible. Il faut se saisir du moment opportun que constitue l'expiration de la morale de l'idéal ascétique. S'agit-il de précipiter, d'accélérer le processus pour liquider, au plus vite, la morale dominante, au risque de s'installer définitivement dans le nihilisme ou bien s'agit-il d'orienter ou de réorienter le processus de négation de la morale dans l'optique de la vie ? L'urgence d'une telle intervention tiendrait à ce que l'autosuppression de la morale, dont la mort de Dieu est le dernier acte, porte *conjointement* la promesse d'un grand désert et d'une nouvelle aurore. C'est en effet sous la forme d'un avertissement que Nietzsche écrit :

Si nous ne faisons de *la mort de Dieu* un grand *renoncement* et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes*, nous aurons à *payer pour cette perte*<sup>917</sup>.

Il ne fait que reprendre en cela les paroles pleines d'effroi du dément commentant le meurtre de Dieu : « La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ?<sup>918</sup> »

Plurielles, les forces agissantes dans ce déicide lui ont imprimé certains traits, même si rares sont ceux qui le discernent. Si c'est à l'aune des volontés de puissance à l'œuvre que se joue l'issue finale de la mort de Dieu, alors l'appel nietzschéen paraît bien vain car tard venu. Il serait autant à envisager sur le mode du rappel, rappel d'une négation qui pourrait se révéler stérile comme créatrice. En effet, tout n'est pas scellé ; il reste quelque chose à accomplir. Telle est la toile de fond sur laquelle Zarathoustra livrera son enseignement. Il ne retourne pas auprès des hommes pour leur annoncer la mort de Dieu mais plutôt la grande œuvre requise par cet événement. Cette mort légitime sa venue dont elle n'est pas séparable<sup>919</sup>. Orientée sur l'avenir tout en s'établissant sur l'assurance de la mort de Dieu, la parole de Zarathoustra est travaillée par une tension entre une

<sup>917</sup> *La volonté de puissance*, T II, L III, § 424, p.160.

<sup>918</sup> *Le Gai savoir*, III, § 125, p. 177.

<sup>919</sup> E. Fink écrit : « La mort de Dieu est donc la situation qui fonde la doctrine de Zarathoustra » *La philosophie de Nietzsche*, p. 84.

nécessité à l'œuvre et un engagement à endosser. Nous proposons de suivre le Porte-parole de cette grande œuvre pour démêler ce que signifie « expérimenter le nihilisme » pour Nietzsche. Qui mieux que Zarathoustra pourrait nous servir de guide pour comprendre aussi bien la visée que le résultat d'un appel à la destruction de la morale qu'il fait sien et déterminer, par le rôle dévolu à la négation, si et dans quelle mesure le nihilisme peut se révéler créateur ? Qui mieux que Zarathoustra pourrait nous servir de guide, lui qui doit apprendre à faire sienne la pensée de l'éternel retour du même<sup>920</sup> ?

Des réserves sur le succès de notre entreprise pourraient être immédiatement formulées. Le statut de l'œuvre dans le *corpus*<sup>921</sup>, le type même de Zarathoustra<sup>922</sup>, tout comme le projet de l'œuvre ne sont pas aisés à cerner<sup>923</sup>. De

---

<sup>920</sup> D'un point de vue strictement méthodologique, nous remarquons que les structures narratives déjà travaillées sont, pour une part, contemporaines de l'écriture du Zarathoustra (*Le gai savoir*, III, § 125 et V, § 345) pour une part postérieures (*La généalogie de la morale*, III, § 28). Écrit en 18 mois de 1883 à 1885, *Ainsi parlait Zarathoustra* fut rédigé et publié en plusieurs temps. La première partie fut rédigée en janvier 1883 en une dizaine de jours, la seconde au printemps, la troisième à l'automne. Les livres I et II furent publiés la même année, le livre III en 1884, le livre IV est conçu fin 1884 et publié en 1885, dans un cadre assez confidentiel. Une édition complète est proposée en 1887. « C'est dans l'intervalle que se situe la "*Gaya Scienza*" qui annonce par mille signes l'approche de quelque chose d'incomparable ; finalement, elle donne même le début de *Zarathoustra* ; dans l'avant-dernier fragment du quatrième livre, elle donne l'idée fondamentale de *Zarathoustra* » *Ecce Homo*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, §1, p.105.

<sup>921</sup> Lorsque Nietzsche revient sur la genèse de cette œuvre, dans *Ecce homo*, il la considère comme formant un tout bien à part : « Parmi mes œuvres, mon *Zarathoustra* occupe une place à part. En l'offrant à l'humanité, je lui ai fait le plus grandiose présent qu'elle ait jamais reçu. » Avant-propos, § 4, p.12. Il met l'accent sur la singularité de son entreprise et se prémunit contre toute tentative de réduction ou de dissolution aussi bien dans la tradition philosophique que dans sa propre philosophie. Ce n'est pas une œuvre séparée et séparable, un îlot au sein de cette philosophie. Œuvre de la solitude sans nul doute, elle est reliée malgré tout à l'ensemble du *corpus* dans lequel elle joue un rôle charnière. Elle est préparée notamment dans *Le gai savoir* au moins à trois reprises dans le § 125 intitulé *Le dément*, le § 341 intitulé *La pensée la plus abyssale* et le § 342 intitulé *Le prologue* de Zarathoustra. Il apparaît déjà que le destin de Zarathoustra est indissociable de la mort de Dieu et de la tâche qu'elle institue pour l'homme

Elle constitue, par ailleurs, un tournant dans la mesure où les œuvres postérieures vont en développer les pensées maîtresses. Fink insiste sur cet aspect : « Dans *Zarathoustra*, Nietzsche trouve son propre langage pour ses propres pensées. *Zarathoustra* est le grand tournant de sa vie ; désormais il connaît son but. Les écrits ultérieurs, c'est-à-dire ceux qui suivent *Zarathoustra*, ne sont que développement, épanouissement de ce qu'il y formule. » *La philosophie de Nietzsche*, chapitre III, p.75. Dans une lettre adressée à Fritzsche du 7 août 1886, il écrit : « [...] on finira par s'apercevoir qu'il ne s'agit pas, dans ce livre, de fantaisies imaginaires ni de choses fictives. » *L'Herne Nietzsche*, p.51.

Annoncée comme le péristyle de sa philosophie, il la présente par ailleurs comme sa partie affirmative. Mais alors, en proposant de nous en servir de guide pour comprendre ce que signifie pour Nietzsche « expérimenter le nihilisme » ne sommes-nous pas en train, si ce n'est de trahir sa pensée, tout au moins de faire fausse route ? Ou bien une manière singulière de penser le rapport entre nier et affirmer nous serait-elle enseignée par Zarathoustra ?

<sup>922</sup> Notre hypothèse de recherche présuppose que son identité puisse être cernée, ce qui ne va pas sans difficulté, relève de la gageure tant elle est nimbée de mystère. Dans une conférence intitulée « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », Heidegger souligne combien toute tentative de définition (au sens d'une assignation d'identité) s'avèrerait inappropriée pour penser qui est Zarathoustra. En première approche, il semble aisé de l'identifier en se laissant guider tant par le titre de l'œuvre que par le discours qu'il tient. Porte-parole « Fürsprecher » et non orateur ou prédicateur, il se laisse reconnaître à ce qu'il enseigne à savoir, selon Heidegger, le surhomme et l'éternel retour du même. Heidegger relève la double entente de « für » signifiant « devant » et « en faveur de, pour la défense de ». « Le "Fürsprecher", ("l'avocat") parle devant et conduit la parole. » mais il est aussi celui qui parle en faveur de son client et pour défendre ce parti. « Zarathoustra est porte-parole en ce triple sens : Que proclame-t-il ? En faveur de quoi parle-t-il ? Que veut-il expliquer ? » *Essais et*

---

conférences, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1958, rééd., coll. « Tel », 1980, p.117. Telles sont les trois questions à se poser, selon Heidegger, pour ne pas manquer la singularité de sa parole. Cette conférence s'achève par la reconnaissance de l'énigme d'une telle figure, nous disposant à la suivre au gré des péripéties de son enseignement plutôt qu'à prélever son contenu doctrinal en le séparant du contexte, des modalités de sa diffusion et de sa réception.

Etonné que personne ne l'ait interrogé sur les raisons de son emprunt historique, Nietzsche précise dans *Ecce homo* que le perse Zoroastre fut le premier fondateur d'une morale métaphysique, figure historique dont il revendique ouvertement la filiation. Deux traits sont à retenir dans le personnage historique, traits en fonction desquels fut façonné son Zarathoustra : son origine perse et son rôle de prophète. Lorsque Zarathoustra enseigne à ses disciples que les tables de valeurs suspendues au-dessus de chaque peuple sont l'expression de sa volonté de puissance dans la première partie *Des Mille et un buts*, il fait référence à son origine perse et dégage ce qui vaut pour son peuple : « "Dire la vérité et savoir bien manier l'arc et les flèches", - ceci a semblé précieux et difficile en même temps, au peuple d'où vient mon nom, - ce nom qui m'est à la fois cher et lourd à porter. » p.72. Les Perses étaient considérés par leurs ennemis comme de redoutables archers et en même temps comme des hommes cultivant la véracité. Nous retrouverions donc dans la métaphore de l'archer, tout comme dans la thématique de la véracité, un héritage délibérément perse.

Dans *Ecce homo*, il voit, en outre, dans l'identification entre ordre moral et métaphysique, l'apport de Zoroastre et les raisons de son emprunt : « On ne m'a pas demandé –mais on aurait dû me demander-, ce que signifie dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de *Zarathoustra*, car c'est juste le contraire qui fait le caractère monstrueusement unique de ce Perse dans l'histoire. *Zarathoustra*, le premier, a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie roue motrice du cours des choses-la transposition en métaphysique de la morale conçue comme force, cause, fin en soi, telle est son œuvre à lui. » *Pourquoi je suis un destin*, § 3, p.143. Avec lui, la perspective morale devient la perspective prééminente puisqu'elle commande l'approche métaphysique du monde. Françoise Dastur, dans un article intitulé « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » propose de pénétrer dans l'atelier du penseur-poète où cette figure a été façonnée (*Cahiers de L'Herne*, p.393-402). S'employant à reconstituer les sources dont Nietzsche pouvait disposer pour connaître la religion dont Zoroastre est le fondateur, elle insiste à juste titre sur le caractère délibéré de cette appropriation et elle cite en particulier un fragment du printemps 1884 : « J'ai dû rendre honneur à Zarathoustra, un Perse : les Perses les premiers ont conçu l'histoire dans son ensemble. Une suite d'évolutions présidées chacune par un prophète. Chaque prophète a son *hazar*, son règne millénaire. »

Pourquoi Nietzsche opère-il un tel emprunt ? Pourquoi reprend-il la figure historique du premier moraliste pour camper le premier immoraliste, enseignant comment faire de la mort de Dieu un grand renoncement et une grande victoire sur soi-même ? A n'en pas douter, cette reprise n'est pas fortuite : il fallait que ce soit lui, indice de ce qu'en Zarathoustra est maintenue une tension entre une nécessité à l'œuvre et la singularité d'un type.

<sup>923</sup> La forme de la composition et le style adopté ne sont pas plus aisés à cerner que le personnage éponyme : œuvre philosophique ou poétique ? Formulée en ces termes, la question n'a cessé d'entretenir les conflits interprétatifs. Elle invite à les trancher à partir de formes d'écriture qui entretiennent des rapports à la réalité tenus pour hétérogènes. Or, dans quelle mesure de tels clivages sont-ils appropriés ? Que gagne-t-on à ranger cette œuvre dans l'une ou l'autre forme ou même à les conjuguer en la présentant comme « une œuvre philosophique qui revêt une forme poétique » ou bien « un poème qui développe une recherche philosophique ».

Fink met en garde contre de telles tentations opérant à l'aide de « catégories maniables, trop maniables » : « On s'est souvent posé de pareilles questions. Mais encore plus douteuse est la question de savoir si ces alternatives suffisent, si l'on peut en sortir pour de bon. [...] On ne peut considérer *Zarathoustra* ni comme un poème, ni comme œuvre philosophique, aussi longtemps qu'on pense ces concepts dans le sens traditionnel des termes, c'est-à-dire si on les pense à travers l'opposition entre la composition des poèmes et la formation des idées. Aussi, avec Nietzsche, cette dichotomie de la compréhension essentielle du monde devient-elle problématique. » *La philosophie de Nietzsche*, p. 76-78.

Dès le prologue et jusqu'à la fin de la composition, cette œuvre présente une tournure narrative rythmée tantôt par les discours que Zarathoustra adresse à des interlocuteurs tantôt par ses monologues. Aussi, nous proposons d'être attentif à cette structure singulière où une parole se déploie dans le cadre d'une mise en intrigue avec ses péripéties et ses revirements jusqu'à un dénouement. A l'évidence, une telle composition inscrit cette parole dans un rapport au temps dont

plus, sommes-nous autorisés, comme nous le suggérons, à attribuer une portée historique au destin singulier de Zarathoustra ? S'il se laisse reconnaître à la pensée la plus abyssale, la pensée de l'éternel retour du même, foncièrement anhistorique, son enseignement risque d'être trahi si une portée historique lui est donnée. Toutefois, dans *Ecce homo*, Nietzsche soutiendra que cette pensée anhistorique a pour lui une vocation historique au sens où elle peut réorienter l'histoire à venir :

Dans ce qui précède, je n'ai pas dit un mot que je n'aie dit déjà il y a cinq ans par la bouche de Zarathoustra. La *mise à nu* de la morale chrétienne, voilà un événement historique sans précédent, une véritable « catastrophe ». Celui qui fait la lumière sur la morale est *une force majeure*, un *fatum* – il *brise* l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit avant lui ou après lui...<sup>924</sup>

Si Zarathoustra est bien celui avec qui cette cassure se produit, en lui s'incarnerait une tension entre une pensée anhistorique qui dispose à ne rien attendre de l'avenir et une pensée de l'attente. Alors que Nietzsche semble destituer toute philosophie de l'histoire et récuser toute téléologie, en pensant pleinement l'éternel retour du même, ne renouvelle-t-il pas de fond en comble la problématique de l'attente ? Ce serait ainsi qu'il lève la contradiction que nous avons initialement repéré entre les découvertes de son entreprise généalogique, le verdict de son examen de la véracité d'une part et son appel à intervenir dans le sort de la morale d'autre part. Ce serait dans le cadre d'une philosophie de l'attente que s'éclaircirait la relation que Nietzsche entretient avec le nihilisme, de manière générale, et avec son propre nihilisme en particulier.

---

nous aurons à comprendre la signification : pourquoi recourir à une narration pour exposer ce dont Zarathoustra est le porte-parole ?

Gadamer considère à juste titre comme « une tâche herméneutique de première importance » de déterminer « "l'entre-deux" présent ici entre doctrine et histoire (et) qui caractérise (selon lui) tout texte poétique ». *Nietzsche l'antipode, Le drame de Zarathoustra*, Paris, Editions Allia, 2000, p.20. « Les discours de Zarathoustra ne sont pas une simple collection de discours, comme ceux de Gautama, le Bouddha. Ils sont insérés dans une histoire. » Ceci impose une double attention : attention aux conditions d'énonciation de ses discours (destinataire, circonstances et parole proférée) comme nous l'avons déjà indiqué mais aussi au drame dont il est le protagoniste principal, étant entendu que c'est le sens de leur articulation qui est à dégager. C'est pourquoi, Gadamer s'assigne comme tâche « d'interroger ce qui se passe ici, la tragédie du docteur Zarathoustra elle-même, dans sa signification. » *ibidem*, p.22. S'attachant à la composition d'ensemble plutôt qu'à « la rhétorique et au *pathos* des discours », il clarifie son projet en ces termes : « Ainsi c'est l'histoire même que le poème raconte que nous voudrions amener à la vérité. » *ibid.*, p. 23. De quoi y a-t-il histoire ici ?

<sup>924</sup> *Ecce homo*, Pourquoi je suis un destin, § 8, p.151-152.

## I *Ainsi parlait Zarathoustra* : le récit d'une annonce singulière.

Après un rapide rappel biographique<sup>925</sup>, le récit adopte, dès les premiers mots du prologue, une tournure dialogique. Zarathoustra ne s'approprie pas l'historique de ses pensées après l'avoir reconstitué, il nous en livre plutôt le résultat : il doit quitter sa caverne pour retourner parmi les hommes. Serait-il empli de nostalgie en pensant à leur compagnie, pânirait-il de leur absence et serait-ce pour apaiser sa souffrance qu'il désire quitter sa retraite ? Ce qui le dispose à ce retour est assez difficile à cerner car Nietzsche croise deux analogies à valeur allégorique au gré desquelles les raisons de ce changement de perspective affleurent.

La première établit une égalité de rapport entre l'action et le mouvement du soleil et ceux de Zarathoustra. Comme source lumineuse, le soleil est principe de vision et de visibilité mais il produit aussi de la chaleur et réchauffe tout en favorisant la croissance et le développement. Cependant, tout ce qu'il apporte ne procède pas d'un geste d'amour ou de pitié à l'égard des hommes. Comme le souligne Philonenko : « [...] le soleil [...] ne *donne* pas à proprement parler, il se contente d'abandonner son superflu (*Überfluss*).<sup>926</sup> » C'est en vertu d'une nécessité naturelle, favorable aux hommes, que le soleil livre sa surabondance. Mais en même temps, s'il y a un bonheur du soleil, il tient, selon Zarathoustra, à leur présence : « Quel serait ton bonheur, ô grand astre ! Si tu n'avais pas ceux que tu éclaires ? » Si nous reprenons l'analogie, il ne désirerait retourner parmi les hommes que pour laisser échapper ce qui en lui surabonde et dépenser, en quelque sorte, ce dont il est plein. Inversement, son bonheur résiderait dans cet épanchement.

La deuxième analogie nous aide à préciser de quoi il serait le prodige dispensateur :

Voici ! Je suis dégoûté de ma sagesse comme l'abeille qui a recueilli trop de miel. J'ai besoin de mains qui se tendent vers moi<sup>927</sup>.

Même si l'égalité proportionnelle est étonnante, Zarathoustra a-t-il atteint la saturation en matière de sagesse au point qu'il est pris par des accès de dégoût, comme si, pour la supporter encore, il devait devenir dispendieux en la matière<sup>928</sup>. Ce n'est donc pas de l'absence des hommes qu'il pânit mais de la maturité atteinte. Il recherche malgré tout leur présence dans la mesure où elle porte l'assurance d'un épanchement devenu nécessaire. D'ermite solitaire il aspire

---

<sup>925</sup> De Zarathoustra, peu de choses sont livrées, si ce n'est qu'il se retira à l'âge de trente ans dans la montagne. A l'écart du bruissement et de l'agitation des affaires humaines non plus capté ou simplement troublé mais pleinement disponible à la pensée, il s'adonna à la méditation, « jouit de son esprit et de sa solitude et ne s'en lassa point pendant dix ans. » Nietzsche nous livrera-t-il alors le monologue intérieur qui rythma sa retraite ou nous racontera-t-il l'histoire de son esprit tel un Descartes dans son *Discours de la méthode* ?

<sup>926</sup> Nietzsche. *Le rire et le tragique*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p.127.

<sup>927</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.15.

<sup>928</sup> « *Überdrüssig* » signifie « la satiété » plus précisément « arrivé à satiété » mais aussi « le dégoût ». A. Philonenko le commente ainsi : « Ce serait donc pour effacer le dégoût de la sagesse qu'il y aurait besoin de mains qui se tendent. » Nietzsche. *Le rire et le tragique*, p.127.



donc à devenir voyageur qui, tel le soleil, accomplit sa course tout en répandant ses richesses.

La perspective du retour donne une tournure dramatique à cette narration : *Ainsi parlait Zarathoustra* ne sera pas tant le récit d'une formation solitaire que celui d'une diffusion et d'une réception avec sa part de risques et d'aléas. Nietzsche ne met pas en scène l'historique de la maturité atteinte mais plutôt les péripéties d'une tentative prodigue. La seconde analogie suggère que les hommes sont disposés à l'accueillir, à tendre leurs mains et non à refuser cette surabondance. Or dès le prologue, nous comprenons que ce retour ne se présente pas sous les meilleurs auspices. Mis en garde à deux reprises et dissuadé de poursuivre son chemin, Zarathoustra poursuivra-t-il sa course, tel le soleil, sans modifier sa trajectoire ou bien renoncera-t-il en vertu de l'incompréhension et de l'hostilité annoncées ?

Il ne renoncera pas mais il découvrira que son enseignement est un processus d'action réciproque. Au lieu de considérer que sa maturité est pleinement atteinte, sa métamorphose achevée au terme de sa retraite, comme il l'affirme dans le prologue, il découvrira qu'elle se poursuit encore au cours de son séjour parmi les hommes. Dans quelle mesure son identité ne serait-elle pas alors inscrite dans le temps, sa plus haute pensée enjeu d'une lente appropriation, indice de ce qu'il apprend à faire sien, à consentir à ce dont il est le porte-parole ?

## 1-L'annonce de Zarathoustra.

La première mise en garde est adressée par un vieil ermite qui identifie d'emblée le voyageur solitaire. En s'aidant du souvenir d'une rencontre passée, il dispose de signes de reconnaissance : « son œil limpide » et sa bouche sans dégoût. Il discerne aussi sa transformation et s'étonne de son retour : « Il s'est fait enfant, il s'est éveillé : que cherches-tu à présent auprès de ceux qui dorment ? » Comme Zarathoustra, le vieil homme s'est retiré à l'écart de l'agitation des hommes d'où une forme de connivence l'incitant à le retenir à ses côtés. Il se consacre à l'adoration et au culte de Dieu et ne supporte plus l'amour des hommes. Il ne comprend pas que Zarathoustra puisse encore en éprouver. Celui-ci lui rétorque alors : « Qu'ai-je parlé d'amour ! Je vais faire un don aux hommes. » Son interjection est importante car elle formule ce qui préside à son retour. Sans ambiguïté, il rejette l'hypothèse d'un geste d'amour mais sa réponse entretient un certain trouble car l'analogie avec le soleil avait écarté l'optique du don. Il céderait délibérément plutôt qu'il ne laisserait s'épancher ce qui, en lui, surabonde. Est-ce un revirement ou une simple réorientation des mobiles du retour ? Ou bien serait-ce l'expression d'un double langage, d'un écart entre le monologue et le discours adressé, une constante de la parole de Zarathoustra<sup>929</sup> ?

---

<sup>929</sup> « L'orateur qui discourt a ses auditeurs devant lui. Il parle à quelqu'un, c'est-à-dire qu'il s'adresse différemment à des auditeurs différents. Nietzsche nous l'a expressément fait comprendre à la fin du chapitre " De la rédemption " : " Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses élèves qu'à lui-même ? " Le fait que l'orateur s'adresse à quelqu'un introduit un point de vue dialectique. Nous devons trouver à qui le discours est destiné et nous demander toujours pourquoi l'orateur exhorte ainsi cet auditeur. » Gadamer, *Nietzsche l'antipode*, p. 21.

Le vieil ermite ne peut éprouver notre trouble mais, instruit des attentes du plus grand nombre, il sait par avance que les hommes ne seront pas des plus hospitaliers :

Ne leur donne rien, dit le saint. Décharge-les plutôt de quelque chose et aide-les à le porter, rien ne leur vaudra mieux : pourvu que toi aussi, cela te reconforte<sup>930</sup> !

En chemin vers une humanité écrasée par des labeurs dès la pointe du jour mais aussi par le fardeau de l'existence, le solitaire est accueilli avec bienveillance pour autant qu'il allège, soulage la souffrance ontologique. Présentée comme un état de fait, elle témoigne en réalité d'un réseau interprétatif : l'homme pâtit d'être un être en manque d'être en raison d'une disqualification constante de l'action du temps stigmatisée comme force destructrice. Leur attente est modelée par le besoin de consolation : ils espèrent non pas un dispensateur de tâche nouvelle mais un médecin, apte à calmer la souffrance éprouvée. Or le don a-t-il une vertu apaisante ? N'est-il pas suspect car susceptible de cacher une nouvelle charge ? Si tel est le cas, le décalage rend raison au vieil ermite lorsqu'il prédit déboires et déconvenues à Zarathoustra, l'exhortant, pour cette raison, à demeurer à ses côtés afin de louer Dieu. A cette offre, ce dernier comprend que la nouvelle de la mort de Dieu n'est pas parvenue jusqu'à lui. C'est pourquoi, lorsque celui-ci veut connaître son présent, il le quitte dans un grand éclat de rire : « Laissez-moi seulement repartir en hâte, afin que je ne vous prenne rien ! » autrement dit votre ultime raison de supporter la solitude de votre retraite.

La deuxième mise en garde se fait plus pressante car elle est sans appel : il faut fuir ou périr. Elle fait suite au premier discours tenu sur la place publique. Quittant les lieux à la nuit tombée avec le cadavre du danseur de corde sur le dos, Zarathoustra croise le bouffon de la tour qui lui murmure ces paroles à valeur d'avertissement : « ô Zarathoustra, dit-il, il y a trop de gens qui te haïssent. [...] Mais va-t-en de cette ville -sinon, demain, vivant, je sauterai par-dessus un mort.<sup>931</sup> » Qu'enseigne Zarathoustra pour déchaîner non seulement l'hilarité mais la probable violence de la foule ? L'enjeu consiste à dégager le statut de cette parole adressée.

Le discours de Zarathoustra est une parole orientée sur l'avenir, parole porteuse d'une annonce au sujet de l'avenir réservé aux hommes<sup>932</sup> :

Je vous enseigne le surhomme. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter<sup>933</sup> ?

Cette parole se laisse-t-elle reconduire sous les formes classiques de l'annonce ou bien en constitue-t-elle une modalité inédite de sorte que nous serions démunis non seulement pour la penser mais aussi pour la nommer ? Traditionnellement, prévision, prophétie ou promesse en sont les formes consacrées. Si la première procède du calcul de la raison, la deuxième de la

---

<sup>930</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.17.

<sup>931</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>932</sup> Elle est d'emblée à distinguer de la parole de l'insensé qui *lui* annonce *ce qui s'est déjà produit* à savoir le meurtre de Dieu, même si la plupart des hommes assemblés, pour ne pas dire tous, ignorent tout du meurtre auxquels ils ont participé. L'intervention de Zarathoustra sur la place publique n'est toutefois pas séparable de l'irruption du dément sur la place du marché. Elle s'inscrit dans son sillage. Ces deux scènes se répondent point par point : une figure solitaire surgit au milieu du bruit et de l'agitation des affaires humaines pour annoncer quelque chose aux hommes.

<sup>933</sup> *Ibid.*, p.18.

conjecture, de la divination ou de l'inspiration de Dieu lui-même, la troisième consiste en un acte d'engagement du locuteur. Or, au terme de son discours, Zarathoustra livre conjointement son identité et le statut de son annonce :

Voici, je suis un prophète de la foudre, une lourde goutte qui tombe de la nue : mais cette foudre s'appelle le surhomme.<sup>934</sup>

Zarathoustra se reconnaît à ce qu'il enseigne et fait voir au sujet de l'avenir, or sans ambiguïté il se pense comme un nouveau prophète<sup>935</sup>, celui du surhomme. Tel un héraut, plein d'assurance et de confiance, il proclamerait, en la révélant, la venue d'un nouveau messie. Cela installerait *dans l'attente* tous ceux à qui elle est annoncée de sorte qu'il leur appartiendrait de se porter à sa rencontre et de l'accueillir. Dans une lettre adressée à Ernst Schmeitzner, Nietzsche ne qualifie-t-il d'ailleurs pas son œuvre de « cinquième Evangile », porteur d'une bonne nouvelle<sup>936</sup>? Toutefois, en dépit de ses indications accréditant l'hypothèse de la prophétie, le statut de cette annonce reste ambigu pour trois raisons.

Pourquoi Nietzsche reprend-il le vocabulaire traditionnel de la théologie, s'inscrivant par-là même dans sa lignée, pour penser une projection dont la référence tacite n'est rien moins que la mort de Dieu<sup>937</sup> ? De plus, pourquoi adopter le ton de l'injonction au sujet de ce qui attend l'homme ? Quand une prophétie est formulée, elle s'établit d'ordinaire sur fond de l'assurance de son accomplissement nécessaire, et elle ne dépend pas plus de l'engagement du porte-parole que de son destinataire. Enfin, pourquoi s'adresser aux hommes sous cette forme si « [...] nous sommes devenus incapables de croire qu'un certain avenir nous soit *destiné*, comme le faisait les Anciens qui – à l'inverse de nous – étaient beaucoup moins sceptiques à l'égard de ce qui *devait advenir* que de ce qui *existait*.<sup>938</sup> » ?

L'homme est un être d'attente. L'attente n'est pas une simple phase qui rythme son histoire d'un point de vue empirique en induisant une relative passivité, attente dans laquelle il serait tenu de demeurer jusqu'à l'obtention de ce qu'il vise. Elle n'est pas non plus seulement une disposition éthique qui accompagne, de manière active, la conduite de la vie mais elle est coextensive à son mode d'être temporel. Etre un être d'attente consiste à se porter au-delà de soi-même, être tendu ou orienté en avant de soi-même. Or, Zarathoustra enseigne à l'homme qu'il doit se transcender vers le surhomme, qu'il doit consentir à se commander en ce sens.

Cela présuppose que l'homme n'est pas un terme ou une fin mais une « corde tendue » entre la bête et le surhomme. Vouloir se dépasser soi-même, voici ce que l'homme doit apprendre. Mais alors est-ce une nouvelle morale de la

---

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>935</sup> Prophète vient du latin chrétien *propheta* qui signifie : « devin qui prédit l'avenir ». Dans le contexte biblique, le prophète est un homme envoyé et conduit par Dieu, parlant en son nom pour rendre manifeste, dire et faire savoir pensée et volonté divine.

<sup>936</sup> Lettre du 13 février 1883 citée par Marc Crépon dans un article intitulé « Prendre la parole : les promesses de Zarathoustra » paru dans les *Cahiers philosophiques*, n° 90, mars 2002, p. 58.

<sup>937</sup> « Autrefois le blasphème contre Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ses blasphémateurs. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.19. Admettant de surcroît que le discours des théologiens a participé à la mort de Dieu, pourquoi cette approche d'inspiration théologique ?

<sup>938</sup> Nietzsche décèle combien les hommes des temps présents sont peu enclins à donner confiance et créance à ce type de parole, comme si les hommes modernes avaient perdu toute assurance d'un destin. *Aurore*, L.III, § 155, p. 127.

transformation de soi qui est ici dispensée ? Est-il question d'améliorer l'homme ? L'homme n'est pas pour Zarathoustra sa propre destination. Ce n'est pas une réalité sacrée et intouchable mais une réalité appelée à être profanée à titre de « non-forme, matière brute, pierre mal dégrossie qui attend un sculpteur. <sup>939</sup> » Quant au surhomme, ni être fabuleux qui serait autre chose qu'humain, ni messie, sa figure est présentée comme une visée donnant orientation et signification à l'avenir de l'homme sans Dieu. Elle institue par-là même une tâche dont Zarathoustra est le porte-parole <sup>940</sup>.

L'évènement de la mort de Dieu est, en effet, la référence tacite à partir de laquelle il s'adresse aux hommes. Son discours se déploie sur fond d'un tel héritage. Jusqu'alors l'homme se transcendait vers Dieu en lequel se trouvait le fondement éthique de l'existence mais Dieu n'est plus rien en tant que dieu. La mort de Dieu, telle qu'elle est annoncée par l'insensé, ne signifie pas, nous l'avons vu, simplement la cessation de la croyance au Dieu chrétien mais la découverte du néant sous le masque de Dieu. Rien ne répond plus de l'essence et de l'existence de toute chose. Les hommes se tiennent dans cet héritage mais il ne leur est pas légué au sens où ils auraient à en prendre soin et à le transmettre à leur tour. Ce qui leur est légué les requiert au sens où cela leur fixe une tâche à accomplir ; ne pas le prendre en charge constituerait pour l'homme le plus terrible des présents. Par cette double référence (évènement passé et avenir), Zarathoustra prêche-t-il, tel un nouveau prophète, la venue du surhomme ou bien formule-t-il une promesse singulière ?

Par une parole orientée sur l'avenir, celui qui promet annonce ce qu'il se destine à accomplir et lie son avenir à sa réalisation. En ce sens, toute promesse présente une double tonalité : elle est un serment et la demande d'un monde à venir. A la différence de la prophétie, la promesse présente une dimension immédiatement pratique au sens où annoncer stipule une inscription dans un ordre de choses et sa transformation conformément à ce qui a été déclaré. Elle enveloppe une participation et une implication directe à l'avènement de ce qui est annoncé. La dimension prescriptive et performative de la promesse la démarque de la prophétie. Même si elle présente une certaine fragilité ontologique dans la mesure où elle peut toujours ne pas être tenue, elle dessine les contours d'un monde à venir, ce que tout présent porte et emporte avec lui et qu'il délivrera, si cette collaboration entre l'homme et les temps réussit.

En tant qu'elle est porteuse d'une tâche à accomplir, la parole de Zarathoustra présente la dimension d'une promesse en un double sens. Elle engage les hommes à se vouloir eux-mêmes comme transition vers le surhomme, vouloir à proportion duquel Zarathoustra mesurera la grandeur des hommes et son amour <sup>941</sup>. En même temps, elle scelle son propre destin car tenir sa parole c'est, pour lui, en être intégralement le porte-parole. Promettre, c'est non seulement répondre de l'avenir mais répondre de soi comme avenir <sup>942</sup>. C'est pourquoi, face au

---

<sup>939</sup> *Ecce Homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, § 8, p.121.

<sup>940</sup> Heidegger insiste sur ce point : « Par ce nom, Nietzsche ne désigne aucunement un être qui ne serait plus humain. Le "sur"-, le "par-delà", est rapporté à une espèce d'homme parfaitement déterminée qui devient seulement visible dans cette détermination de son être, lorsque l'on passe à un homme transformé. » *Nietzsche*, Tome I, Paris, Gallimard, 1971, p. 225.

<sup>941</sup> « Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est une transition et un déclin. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 20-21.

<sup>942</sup> Dans la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale*, Nietzsche montre qu'un animal ne peut répondre de soi comme avenir que si la continuité de son identité psychique s'est constituée. La pression de la moralité des mœurs et la constitution d'une mémoire usant de la

mutisme de la foule, en butte à son incompréhension, il use d'un stratagème pour accréditer la figure du surhomme<sup>943</sup>. Ce recours atteste des limites de l'analogie initiale entre la course du soleil et celle de Zarathoustra. Qu'il s'agisse d'un épanchement (comme il se l'avoua) ou d'un don (comme il le présenta à l'ermite), il faut que des mains s'ouvrent et se tendent pour recueillir ce qui est prodigué.

Or c'est bien parce qu'elles sont restées fermées que Zarathoustra, croyant piquer la fierté et attiser le dédain de la foule, dépeint le dernier des hommes, « ce qu'il y a de plus méprisable ». Il exerce sur elle une fascination en décalage avec l'effet escompté. L'accueillant avec enthousiasme, elle réclame le dernier homme :

Donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, s'écrièrent-ils, fais-nous semblables à ces derniers hommes ! Nous te tiendrons quitte du surhomme<sup>944</sup>.

Mais alors, qui est ce dernier homme pour susciter conjointement le dégoût de Zarathoustra et l'attrait du peuple ? C'est un homme qui privilégie en tout son bien-être et soutient l'avoir créé. Epris farouchement d'une égalité de traitement en tous domaines, il fuit tout effort et n'accepte de se surmonter que très faiblement à condition que cela lui procure une jouissance immédiate<sup>945</sup> : « Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux<sup>946</sup>. » Homme du nivellement, il abhorre toute hiérarchisation ; or de proche en proche, si tout se vaut alors quelque chose vaut-il encore quelque chose *plutôt que* rien ? N'est-ce pas dans un processus de dévalorisation généralisé que tout est désormais emporté ?

Dans l'orbe du dernier homme, tout peut équivaloir à toute chose de sorte que plus rien ne vaut vraiment quelque chose<sup>947</sup>. Tel est le grief récurrent adressé

---

souffrance pour contrecarrer l'oubli favorisent une discipline au terme de laquelle l'homme devient un animal capable de promettre.

<sup>943</sup> A l'issue de son monologue, face au silence pesant de la foule, l'insensé, lui, avait brisé sa lanterne, estimant qu'il était venu trop tôt. Mais le mutisme dont la foule est atteinte dès lors qu'il est question de ce grand événement est une constante trouvant son prolongement direct dans ce passage.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>945</sup> Les termes dans lesquels Nietzsche dépeint le dernier homme sont voisins de ceux qu'utilise Tocqueville pour se figurer l'homme sur lequel pèse la menace du despotisme moderne : « [...] je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ces concitoyens, il est à côté d'eux mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. » *De la démocratie en Amérique*, II, quatrième partie, chap.VI.

Dans *Le questionnement moral de Nietzsche*, A. Stanguennec commente ainsi la description nietzschéenne : « L'altérité de la masse atomisée sera ce à partir de quoi l'individu jouisseur acceptera de se surmonter encore faiblement. » p.112 .

<sup>946</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 24.

La description du dernier homme est reprise au cours de la troisième partie dans *De la vertu qui amenuise* :

« Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : ils sont devenus plus petits et ils continuent à devenir de plus en plus petits : - cela provient de leur doctrine du bonheur et de la vertu. [...]

Embrasser modestement un petit bonheur c'est ce qu'ils appellent "résignation" ! et cependant ils louchent déjà modestement vers un petit bonheur. [...]

Nous avons placé notre chaise au milieu - c'est ce que me dit leur petit rire satisfait - à égale distance des gladiateurs mourants et des truies joyeuses. » *ibidem*, p.196-198.

<sup>947</sup> Dans sa description du dernier homme, Heidegger met l'accent sur une banalisation contagieuse comme si son opinion agissait de façon endémique : « Le dernier homme est l'homme

au sceptique en raison de sa neutralisation de la notion de valeur. Or, l'attachement du dernier homme au bien être doit être démarqué de l'attachement sceptique à la tranquillité du moi. La neutralisation sceptique de la notion de valeur ne produit pas sa négation et ne débouche pas sur une abolition de toutes les valeurs. Contre une reconstruction nihiliste du scepticisme, nous avons montré notamment que l'examen sceptique est orienté par l'espoir d'obtenir la tranquillité mais aussi qu'une valeur est accordée aux règles de la vie quotidienne. Elle est pensée en termes de nécessité vitale ou d'utilité pour les sceptiques anciens alors qu'elle est pensée en termes de stabilisation des affaires humaines plus précisément de maintien de la paix publique par ceux qui useront du scepticisme à l'époque moderne à la manière de Montaigne ou Pascal. Le nihilisme passif du dernier homme se profile derrière son égalitarisme.

Zarathoustra dépeint ensemble le surhomme et le dernier homme : ce sont les deux figures à travers lesquelles l'avenir de l'homme sans Dieu est pensé. A la question : « Que peut devenir l'homme sans Dieu ? » Nietzsche répond le surhomme et le dernier homme<sup>948</sup>. La mort de Dieu libère ces deux possibilités : elle ne tient pas ouvert un horizon infini de possibles mais elle n'enferme pas pour autant dans une seule issue. L'avenir de l'homme sans Dieu n'est pas entièrement scellé. Comment comprendre alors la relation entre ces deux figures ? L'avènement de l'un exclut-il l'autre définitivement ?

Ces deux figures n'ont pas le même statut dans le discours de Zarathoustra. Si nous reprenons l'ordre d'exposition, le surhomme est présenté en premier lieu, comme ce vers quoi il faut tendre, alors que le dernier homme, lui, joue le rôle d'un repoussoir, censé tourner la foule, peu réceptive, vers le surhomme. Dans la mesure où elle acclame le dernier homme, tout porte à penser qu'elle entretient une parenté avec lui, comme si une reconnaissance s'opérait. L'engeance du dernier homme n'est-elle pas déjà là ? Le dernier homme serait la figure prévisible d'un homme sans Dieu qui renie la tâche comprise dans l'héritage alors que le surhomme suppose l'appropriation de la grande œuvre que cette mort instaure pour l'homme<sup>949</sup>. Nous retrouverions la métaphore de l'archer perse : la tension de l'arc suscitant la détresse, la flèche et le but dont ce perse doit être familier.

---

du "bonheur moyen", qui, il est vrai à force de ruses, connaît toutes choses, pratique toutes choses, mais, ce faisant, ramène toutes choses au niveau de l'inoffensif et du médiocre, à la banalisation générale. Autour de ce dernier homme, les choses se font chaque jour plus mesquines. Ainsi, il faut que même ce qu'il tient encore pour ce qu'il y aurait de grand, se réduise de plus en plus à presque rien. » *Nietzsche I*, p. 225.

<sup>948</sup> E. Fink le souligne à juste titre : « Ces deux possibilités de l'être humain après la mort de Dieu sont le dernier homme et le surhomme. » *La philosophie de Nietzsche*, p.84.

<sup>949</sup> Avant de dépeindre le dernier homme, Nietzsche rappelle en effet qu'il n'est pas encore trop tard pour l'homme de se vouloir surmonter vers le surhomme. En utilisant la métaphore de l'archer avec la tension de l'arc (de l'esprit) et la flèche, il soutient qu'elle rend encore possible ce mouvement de transcendance vers le surhomme.

« Il est temps que l'homme se propose un but. Il est temps que l'homme plante le germe de son espérance la plus haute.

Son sol maintenant est encore assez riche. Mais cette terre un jour sera pauvre et stérile, et aucun grand arbre ne pourra plus y croître.

Hélas ! Le temps approche où l'homme ne lancera plus par delà l'homme la flèche de son désir, où la corde de son arc ne saura plus vibrer !

Je vous le dis : il faut encore porter en soi le chaos, pour être capable d'enfanter une étoile dansante. Je vous le dis : vous portez en vous un chaos.

Hélas ! Le temps est proche où l'homme ne mettra plus d'étoile au monde. Hélas ! Le temps est proche du plus méprisable des hommes, qui ne sait plus se mépriser lui-même.

Voici ! Je vous montre le dernier homme. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 23.

Le dernier homme s'impose comme un résultat alors que le surhomme a le statut d'une visée requérant l'homme à sa grandeur, dont rien n'assure l'avènement. C'est précisément pour cela que Zarathoustra s'adresse aux hommes en dépeignant conjointement surhomme *et* dernier homme. Ce n'est pas simplement pour leur dévoiler à quel avenir ils sont destinés mais en quel sens ils y sont déjà engagés. C'est une parole singulière, présentant une tension dramatique, puisqu'un destin et un engagement s'entrecroisent en elle. Tout accrédite l'imminence historique du dernier homme alors que rien n'assure de l'avènement nécessaire du surhomme. Mais en même temps, c'est à cela qu'il faut œuvrer. E. Fink insiste sur cette tension :

Dans ce prologue, il est question du surhomme et du dernier homme. Mais ce ne sont pas deux personnages diamétralement opposés, existant l'un à côté de l'autre. Le surhomme n'est pas encore une réalité, c'est une espérance, espérance dont la situation est la réalité du dernier homme : à l'heure historique du dernier homme, il est temps de créer le surhomme, d'aller à sa rencontre comme à l'espérance suprême<sup>950</sup>.

Mais comment une nécessité et un engagement peuvent-ils se conjuguer dans une même annonce ? Si la prophétie annonce une nécessité à venir et la promesse un engagement à tenir, est-il possible, sans risque de réduction, de reconduire la parole de Zarathoustra à l'une ou à l'autre de ces formes ou bien, sommes-nous en présence d'une forme inédite d'annonciation<sup>951</sup> ? Nietzsche lui-même fait l'expérience d'un certain dénuement lorsqu'il tente de la qualifier :

Il s'agit d'une « poésie » ou d'un *cinquième Evangile* ou de quelque chose pour lequel il n'existe pas encore de nom<sup>952</sup>.

Ni prophétie, ni promesse, l'annonce de Zarathoustra recueille un héritage qui requiert, sans l'écraser, celui qui consent à en répondre comme avenir. Nous retrouvons donc dans l'annonce même de Zarathoustra cette tension entre une

---

<sup>950</sup> *La philosophie de Nietzsche*, p.82.

<sup>951</sup> Peu d'articles relèvent les limites d'une reconduction sous ces deux appellations. Certains commentateurs y sont attentifs sans pour autant le développer complètement comme Yannis Constantinidès : « En ce sens, la référence insistante à l'avenir dans le *Zarathoustra* (que l'on pense au thème du surhumain, par exemple) ne relève pas de la prophétie au sens strict du terme ; elle a plutôt pour but de le rendre possible, de le faire désirer. » « Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde » *Lectures de Nietzsche*, p. 217.

D'autres le développent de façon à part entière. Ainsi Marc Crépon interroge la singularité de la prise de parole de Zarathoustra dans un article intitulé : « Prendre la parole. Les promesses de Zarathoustra » dans le n° 90 de mars 2002 des *Cahiers philosophiques* consacré à Nietzsche. Zarathoustra est constamment confronté à des paroles publiques dont il s'emploie à se démarquer (prêtre, devin *etc.*) Selon Crépon, ce sont des annonces relatives à l'avenir sur le mode prophétique ou des annonces sur l'avenir qui ne sont que la reproduction, la réitération du passé. Or, l'annonce de Zarathoustra n'est pas tant relative à l'avenir que « parole d'avenir », elle ne sera pas répétition d'un passé mais « une parole qui emporte toutes les attaches, les liens du passé ». D'où sa question : comment une parole d'avenir est-elle possible ? Tel est, selon lui, le défi que Zarathoustra doit relever. Toutefois, n'est-ce pas dans les termes de la promesse qu'il pense la singularité de son annonce ?

<sup>952</sup> « J'ai aujourd'hui une bonne nouvelle à vous annoncer : j'ai fait un pas décisif- et je pense, en outre, un pas qui doit vous être utile à vous aussi. Il s'agit d'une petite œuvre (à peine une centaine de pages imprimées) dont le titre est *Ainsi parlait Zarathoustra*. Un livre pour tous et pour personne. Il s'agit d'une « poésie » ou d'un cinquième évangile ou de quelque chose pour lequel il n'existe pas encore de nom : de loin la plus sérieuse, mais aussi la plus gaie de mes productions et accessible à tous. Aussi, je crois qu'elle produira un effet immédiat. » Lettre du 13 février 1883 adressée à Ernst Schmeitzner.

logique nécessaire et une visée de l'avenir, engageant un rapport au futur dont Nietzsche nous dit qu' « il est tout autant que le passé condition du présent <sup>953</sup> ». Une alternative au dernier homme est maintenue sans ambiguïté, démarquant Zarathoustra de ceux qui diagnostiqueraient un déclin inéluctable. De ce point de vue, il ne peut être confondu avec le devin de la grande lassitude, l'annonciateur d'un nihilisme définitif. Par sa visée et son diagnostic, l'annonce de Zarathoustra ne fait pas de lui un type nihiliste si le nihiliste est celui qui proclame que « Tout est vide, tout est égal, tout est révolu. »

Pourtant, si le dernier homme est en quelque manière déjà là, comme la réaction du type grégaire semble l'attester, l'avènement du surhomme n'est-il pas compromis ? L'enseignement de Zarathoustra serait complètement vain car tard venu <sup>954</sup>. Il lui faudrait renoncer à donner puisque aucune main ne se tend pour recueillir ses présents, au risque de ne plus supporter ce surplus de sagesse. Au lendemain de ses retrouvailles avec les hommes, Zarathoustra prend la résolution de ne plus s'adresser à la foule postulant que son annonce n'est pas audible et crédible du plus grand nombre dans la mesure où il ne *vit* jamais mais *passé à côté* des plus grands événements. Une telle résolution n'est pas prise à l'issue d'un calcul des risques encourus ou sous l'emprise de la peur mais plutôt dans une saisie clairvoyante d'une « vérité nouvelle » :

Je commence à voir clair : j'ai besoin de compagnons, de compagnons vivants – non point de compagnons morts et de cadavres que je porte avec moi où je veux.

J'ai besoin de compagnons vivants qui me suivent, parce qu'ils veulent se suivre eux-mêmes – partout où je vais.

Je commence à voir clair : ce n'est pas à la foule que doit parler Zarathoustra mais à des compagnons ! <sup>955</sup>

Cette quête procède d'une réévaluation de sa parole à titre de parole adressée. Apprendre à créer les conditions de parole et d'écoute propices revient à présupposer un apparentement entre ce qui est enseigné et ceux à qui il peut être dispensé. La foule n'est pas prête à l'entendre et à la supporter sans en tirer de griefs contre son auteur. Si le type grégaire ne peut répondre d'un tel héritage comme avenir tant pour des raisons d'ordre physiologique que psychologique, alors vers qui se tourner ?

Zarathoustra admet l'existence de compagnons, déjà en chemin vers le surhomme, de précurseurs à retrouver. Constante du *corpus*, la thématique du solitaire et de compagnons de solitude prend ici une résonance tout à fait décisive <sup>956</sup>. Le réajustement de son enseignement est indissociable de la manière dont Zarathoustra se pense et envisage sa relation avec ses interlocuteurs privilégiés. Les traits de son identité et les marques d'une possible reconnaissance sont rassemblés dans deux appellations que rien n'apparente : destructeur et créateur.

---

<sup>953</sup> « Le futur est tout autant que le passé condition du présent. "Ce qui sera, ce qui doit être, est la raison de ce qui est." » *La volonté de puissance*, T. II, L.III, § 18, p. 20.

<sup>954</sup> Dans *Le gai savoir*, l'insensé brise sa lanterne parce qu'il *vient trop tôt* pour annoncer ce qui *a déjà eu lieu*. Zarathoustra, lui, viendrait *trop tard* pour annoncer *ce qui sera*. Est-ce à dire que tout récit annonciateur, par sa diachronie constitutive, n'est audible ou crédible que d'un petit nombre ou bien est-il inaccessible à tous en vertu du décalage constant entre l'homme et son destin ?

<sup>955</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 29.

<sup>956</sup> Nous avons déjà évoqué la thématique du cercle des amis et l'invention de l'esprit libre dans *Humain, trop humain*.



## 2- Zarathoustra et ses compagnons : des destructeurs et des créateurs.

De façon tranchée, Zarathoustra se défend de toute assimilation avec ceux qui ont pris soin des hommes, de manière constante : « Zarathoustra ne doit pas devenir le berger et le chien d'un troupeau ! » Il récuse par avance le rôle du prêtre de l'idéal ascétique à savoir celui d'un garde-malade et d'un consolateur du type grégaire dont il passe pour être le sauveur. Sa médecine défensive est, en effet, guidée par une entente privative de la santé et vise à repousser la *tentation* du nihilisme qui guette un type d'homme pour qui le pire reste de ne pas savoir pourquoi il souffre. En donnant pour sens à sa souffrance, et par extension à l'existence tout entière, d'être une punition, l'interprétation ascétique calme, sans pour autant le guérir celui qui pâtit d'être ce qu'il est<sup>957</sup>. Zarathoustra ne s'inscrit pas dans cette lignée.

La visée du surhomme ne sera pas un mobile consolateur pour l'homme sans Dieu. Rompant avec la perspective d'une quête consolatrice, il proclame : « [...] c'est pour éloigner beaucoup de brebis du troupeau que je suis venu. » A ce titre, il constitue une menace dont les bergers ont bien identifié la proximité. Son entreprise attise leur hostilité : il passe pour un destructeur de la morale. Or, au lieu de refuser cette appellation, il la fait sienne et devient le véritable porte-parole de la mise à bas des tables de valeurs admises. Il exhorte à la destruction de la morale dominante et déchaîne l'hostilité des bergers et du troupeau pour cette raison même<sup>958</sup>. En se présentant comme un destructeur de la morale, Zarathoustra relève, semble-t-il, d'un type d'homme nihiliste au sens où il ne se contente pas de vilipender la morale établie mais « met la main à la pâte » en travaillant à sa destruction<sup>959</sup>. Le geste de Zarathoustra serait celui d'un nihiliste non pas au sens où il s'abandonnerait à la lassitude, à la manière du type d'homme dont le devin de la grande lassitude annonce l'imminence, mais au sens où il maximalise l'opposition à la morale en prônant sa destruction.

Il importe toutefois de ne pas négliger l'autre appellation que Zarathoustra fait sienne, à savoir celle de créateur :

---

<sup>957</sup> Dans notre étude de l'examen nietzschéen de la véracité, nous avons insisté sur le rôle ambivalent du prêtre de l'idéal ascétique : il se présente comme un médecin, seul apte à soulager en donnant un sens à la souffrance. Mais le sens donné entretient une nouvelle souffrance en la plaçant dans la perspective de la faute. Par contamination, le concept de « punition » ne vaut plus simplement pour la souffrance mais pour l'existence en son entier.

<sup>958</sup> Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche soulignait déjà que le nouveau moraliste devait devenir un immoraliste au sens où il devait participer à la mise à bas de la morale pour la disséquer : « Il faut maintenant que les moralistes consentent à se laisser traiter d'immoralistes parce qu'ils dissèquent la morale. Cependant celui qui veut disséquer est forcé de tuer : mais seulement pour que l'on puisse mieux connaître et juger, et aussi vivre mieux ; non point pour que le monde entier se mette à disséquer. » Deuxième partie, § 19, p. 532.

<sup>959</sup> Nietzsche souligne en effet que le nihilisme ne consiste pas simplement à considérer que « tout est vain » mais à détruire : « Le nihilisme n'est pas seulement une propension à considérer le "en vain !" ni seulement la croyance que tout vaut d'être ruiné : on y met la main on ruine... C'est, si l'on veut, illogique : mais le nihiliste ne croit pas en l'obligation d'être logique... C'est l'état d'esprits et de volontés fermes et pour lesquels il est impossible d'en rester à la négation du "jugement" : - le non de l'acte procède de leur nature. L'anéantissement par le jugement seconde l'anéantissement par la main. » *Fragment posthumes*, XIII, 11, [123], p. 253.

Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur, et non des cadavres, des troupeaux ou des croyants. Des créateurs comme lui, voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui inscrivent des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles<sup>960</sup>.

En première approche, un créateur produit, édifie ce qui, sans son activité, ne viendrait pas à l'existence. Or pour Zarathoustra, le créateur est essentiellement un législateur, celui qui établit une hiérarchisation des évaluations, qui grave dans le marbre une table des valeurs autrement dit produit une morale. Il est celui en qui se déploie toute la puissance évaluatrice de la vie non pas seulement dans sa fonction de conservation mais d'intensification. En effet, les tables de valeur suspendues au-dessus de chaque peuple nous font oublier qu'elles ne sont pas établies de toute éternité mais sont le produit de la vie comme volonté de puissance. De plus, elles ne sont pas équivalentes : certaines, produits d'une forme déclinante et foncièrement hostiles à la vie, ne font que l'amenuiser un peu plus. Ainsi en est-il des tables de valeur dominantes.

Par sa conception de « la volonté de puissance », Nietzsche se démarque d'une double entente de la volonté : dans la continuité de Schopenhauer, il rejette le monisme qui tenait la volonté pour une stricte faculté humaine<sup>961</sup>, mais il rompt tout autant avec celle de son maître car, en pensant toute force de la nature comme volonté, il la rabat sur le seul élan vital, la pulsion vitale, le vouloir vivre tout en préconisant un renoncement au vouloir<sup>962</sup>. Or, Zarathoustra enseignera justement à ses compagnons non seulement que la volonté de vie n'existe pas mais que vouloir, c'est créer. Sous ce double point de vue, il se sépare de l'héritage schopenhauerien :

Il n'a pas assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de « la volonté de vie, cette volonté – n'existe pas. / Car : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? / Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : non pas la volonté de vie, mais, – ainsi t'enseigné-je, – la volonté de puissance<sup>963</sup>.

Vouloir, c'est légiférer et en ce sens créer : « La volonté délivre ; car vouloir c'est créer, c'est ce que j'enseigne<sup>964</sup>. » En se pensant comme un créateur, Zarathoustra maintient sans ambiguïté le projet d'instaurer une table de valeurs nouvelles. En cela, il repousse tant l'interprétation ascétique de la vie véhiculée par la morale dominante que ses derniers avatars : l'interprétation schopenhauerienne pour laquelle le renoncement au vouloir seul vaut quelque chose, l'interprétation du dernier homme pour qui le « tout se vaut » n'est que la face inversée d'un « rien ne

---

<sup>960</sup> Ainsi parlait Zarathoustra, p. 30.

<sup>961</sup> La volonté n'est pas réductible à une faculté mais elle est un complexe de forces dont l'unité d'appellation masque le déploiement comme nous l'avons déjà indiqué.

<sup>962</sup> Nietzsche fait état de ses divergences avec Schopenhauer, en particulier au sujet du vouloir. S'il lui sait gré d'avoir combattu la conception moniste traditionnelle du libre arbitre, en faisant de la volonté une pulsion inconsciente et sans but qui constitue la trame invisible et infernale du monde, il produit une nouvelle réduction porteuse d'une dévalorisation de la volonté.

« La méprise fondamentale de *Schopenhauer* au sujet du *vouloir* (croire que le besoin, l'instinct, l'impulsion est *l'essentiel* de la volonté) est caractéristique : rabaissement de la valeur du vouloir, que l'on arrive à totalement méconnaître. De même, haine du vouloir ; tentative de voir dans le renoncement au vouloir, dans " l'être subjectif *sans fin ni intention*" (dans "le sujet pur et sans volonté") une valeur supérieure, la valeur supérieure par excellence. Symptôme grave de la *lassitude* ou de *faiblesse de la volonté* ; car c'est elle justement qui commande aux désirs, qui leur trace leur route et leur assigne leur mesure... » *La volonté de puissance*, T.II, L.III, § 43, p. 31.

<sup>963</sup> Livre II, De la victoire sur soi-même.

<sup>964</sup> Livre III, Des vieilles et des nouvelles tables.

vaut » attestant un nihilisme passif et réactif. Dès lors, comment celui qui prône la destruction de la morale autrement dit maximalise l'opposition comme nul ne l'a fait avant lui peut-il ne pas être un esprit s'abîmant dans le nihilisme, bien plus se poser comme un créateur ?

Zarathoustra rassemble en lui deux dimensions contradictoires à première vue : destructeur *et* créateur. Il est un défi lancé contre le principe de non-contradiction : comment peut-on être en même temps et sous le même rapport l'un et l'autre<sup>965</sup> ? Pensés en termes dualistes, ces deux attributs s'excluent diamétralement. Pourtant, c'est à cette tension que se marque la communauté de destin entre Zarathoustra et ses compagnons. Comprendre qui est Zarathoustra reviendrait à discerner en quel sens il est le dépassement de cette antinomie traditionnelle entre détruire et créer autrement dit cette tension même et son surmontement. En faisant apparaître l'unilatéralité des interprétations dans lesquelles sont enfermés tant les défenseurs de la morale dominante que les fanatiques de la destruction, Nietzsche les renvoie dos-à-dos, déjouant les accusations des uns, sans pour autant se rallier sous la bannière des autres.

Pour les bergers, son entreprise de sape de la morale exclut par essence non seulement tout projet mais toute issue créatrice. Nihiliste pour les défenseurs de la morale, il ne peut être *en même temps* un créateur. Or faire de la destruction de la morale un motif accusatoire et constituer le nihilisme en une figure repoussoir est la preuve d'un enfermement dans une vue unilatérale, témoignage de leur dogmatisme. Car, même si l'enseignement de Zarathoustra présente bien une tonalité nihiliste par son appel à la destruction des tables anciennes, peut-on pour autant, sans durcir l'interprétation, conclure que par sa visée et son usage de la négation, il est l'appel d'un nihiliste ? Inversement, pour ceux qui font de la destruction une religion, l'action tient simplement dans la négation destructrice de sorte que l'entreprise de Zarathoustra serait, pour eux, l'expression d'un nihiliste incomplet ou dévoyé. Trop peu nihiliste au gré de ceux qui sont, pour Nietzsche, les véritables ennemis, il serait objet de leurs attaques :

Voici, mes ennemis : ceux qui veulent tout renverser et ne pas se construire eux-mêmes. Ils disent : « Tout cela est sans valeur » et refusent de créer des valeurs<sup>966</sup>.

De manière tranchée, Nietzsche récuse donc tout amalgame avec ceux qui ne jurent que par la destruction. C'est pourquoi, aussi discutable soit-il, l'héritage nietzschéen ne saurait être refusé au nom d'une assimilation que son auteur même dénonce ! Il n'en admet pas moins dans *Ecce homo* la difficulté rencontrée avec Zarathoustra :

---

<sup>965</sup> En façonnant cette figure, il aurait transgressé le principe premier. Retombée possible d'un examen de son statut : contient-il un critère de vérité ou bien est-ce un impératif quant à ce qui doit valoir pour vrai ? « Si, selon Aristote, le principe de contradiction est le plus certain de tous les principes, s'il est le dernier et le plus foncier auquel se ramènent toutes les démonstrations et qu'en lui réside le principe de tous les autres axiomes : alors on devrait examiner avec d'autant plus de rigueur tout ce qu'il *présuppose* au fond d'affirmations préalables. Ou bien l'on affirme par lui quelque chose concernant le réel, l'étant, comme si d'ores et déjà on en avait une notion acquise par ailleurs : c'est-à-dire que des prédicats contradictoires ne *sauraient* être attribués à l'étant. Ou bien ce principe signifie que l'on ne *doit* pas attribuer semblables prédicats à l'étant ? Et dans ce cas, la logique serait un impératif, *non* pour la connaissance du vrai, mais pour poser et accommoder un monde *censé s'appeler pour nous le monde vrai*. » *Fragments posthumes*, XIII, 9 [97].

<sup>966</sup> *La volonté de puissance*, T II, L.III, § 360, p.135.

Le problème psychologique que pose le personnage de Zarathoustra est de savoir comment celui qui, à un degré inouï, dit non, *fait* non, à tout ce à quoi l'on a toujours dit oui jusqu'alors, peut être en même temps le contraire d'un esprit négateur ; [...]<sup>967</sup>

Comment peut-il s'opposer à la morale jusqu'à revendiquer sa destruction et maintenir la perspective d'une création de valeurs ? Il rassemble en lui les plus hautes contradictions tout en produisant une singularité nouvelle : « [...] en lui toutes les contradictions se fondent en une unité nouvelle.<sup>968</sup> » Il enseigne en effet qu'aucune législation n'est possible sans destruction préalable :

Et celui qui doit être créateur dans le bien et le mal : en vérité, celui-là, commencera par être un destructeur et par briser les valeurs<sup>969</sup>.

C'est bien la perspective d'une création de valeurs nouvelles qui requiert la mise à bas des tables de valeur dominante, perspective en fonction de laquelle cette dernière trouve sa raison d'être. Ce serait donc en fonction d'une visée prééminente (celle du surhomme) et à partir d'une perspective de création de valeurs que devraient être pensés toute justification de la destruction et tout usage de la négation chez Nietzsche. En suivant Zarathoustra dans sa tentative prodigue et ses aventures, nous espérons comprendre pourquoi il est si décisif d'intervenir dans le processus d'expiration de la morale au lieu d'assister simplement à son agonie, comme la généalogie pouvait y disposer, autrement dit pourquoi il faut encore pousser ce qui menace de céder<sup>970</sup>.

Au terme de ce prologue, le retour de Zarathoustra auprès des hommes paraît définitif même si la diffusion et la réception de son annonce le mettent aux prises avec des difficultés. Son séjour n'est pas différé ou ajourné mais il prendra la forme d'une quête de compagnons. Dans cette perspective, comment comprendre les allers et retours successifs entre la société des hommes et sa caverne ? Son histoire n'est pas le récit linéaire d'un retour définitif mais elle est rythmée par une alternance d'immersion dans l'agitation humaine, où il peut faire l'expérience de l'isolement, et des phases de retrait dans la solitude de son antre. Il rassemble en lui les deux aspects de l'ermite solitaire et du voyageur : dans quelle mesure peut-il être l'un et l'autre, bien plus pourrait-il être l'un *sans* l'autre ? Ainsi, par deux fois, pour des raisons à première vue fort différentes, Zarathoustra se séparera des compagnons auxquels il s'est lié et retournera dans sa caverne où il subira l'épreuve de l'attente.

### 3- La séparation d'avec les compagnons.

La première séparation a lieu à l'initiative de Zarathoustra. Elle ne se déroule ni dans les lamentations ni dans l'apitoiement mais dans une acceptation relativement joyeuse de part et d'autre. Recevant « un bâton dont la poignée en or

---

<sup>967</sup> *Ecce homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, § 6, p.116.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p.136.

<sup>970</sup> « O mes frères, suis-je donc cruel ? Mais je vous dis : ce qui tombe, il faut encore le pousser ! » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.241.

était un serpent s'enroulant autour du soleil », il ne prend pas congé brutalement mais leur rappelle leur destination : devenir des créateurs autrement dit des législateurs pour l'avenir :

Que votre esprit et votre vertu, mes frères, servent le sens de la terre et que la valeur des choses soit renouvelée par vous ! C'est pourquoi vous devez lutter, c'est pourquoi vous devez être des créateurs<sup>971</sup>.

S'il les laisse à leur solitude, c'est pour leur permettre de se chercher et de se trouver eux-mêmes, pour accomplir leur propre maturation. Ils croient en lui et trouvent dans ce qu'il annonce matière à combler leurs attentes, mais Zarathoustra ne veut pas être le berger de ses compagnons pas plus qu'il ne veut d'un troupeau. Serait-ce parce que la quantité de croyance est inversement proportionnelle à la vitalité d'une vie ? Au type grégaire dont la foule, par sa proximité avec le dernier homme, relève, il oppose le type du solitaire et dessine les contours d'une communauté disponible à l'annonce dont il est porteur. C'est pourquoi il leur préconise de s'enhardir à le quitter : « En vérité, je vous le conseille : éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra ! » Ses paroles deviennent plus tranchantes : à la recommandation succède le commandement :

A présent, je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-même ; et ce n'est que lorsque vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous<sup>972</sup>.

En les exhortant à s'opposer non plus à la morale dominante mais à son propre enseignement jusqu'à le déjuger, le repousser loin d'eux, comme s'il leur était devenu étranger, il préconise une négation que certains pourraient prendre pour de la trahison. Il ne s'agit pas de suspendre leur ancienne adhésion mais de la renverser complètement en défiance généralisée : ne croire en rien de ce qui leur a été enseigné. S'il leur a enseigné à briser les tables anciennes pour devenir les législateurs de l'avenir et s'ils doivent maintenant nier jusqu'à cet enseignement alors comment une telle épreuve peut-elle ne pas les rendre nihilistes au sens où ils peuvent soit devenir des adeptes de la destruction soit juger que tout hardiesse est vaine ? S'il faut nier la morale de l'idéal ascétique tout comme la perspective de sa négation, alors que vouloir et comment vouloir encore ? Aux dires de Zarathoustra, ce serait la voie par laquelle ils pourraient espérer trouver leur propre chemin, si tant est qu'il n'y ait pas qu'un seul chemin<sup>973</sup>. La connivence avec ce dont il est le porte-parole ne peut s'établir immédiatement mais passe par la médiation de sa négation et désacralisation. Réciproquement, il leur laisse espérer son retour et promet des retrouvailles dans la mesure où la mise à l'épreuve aura réussi.

La deuxième séparation se produit dans des circonstances bien différentes. Pour Zarathoustra, cette perspective s'accompagne de peine et de souffrance : « Oui, il faut que Zarathoustra retourne encore une fois à sa solitude, mais cette fois-ci c'est sans joie que l'ours retourne à sa caverne !<sup>974</sup> ». Le récit de son rêve nocturne et du dialogue étrange avec sa terrible maîtresse, l'heure la plus

---

<sup>971</sup> *Ibid.*, § 2, p. 92.

<sup>972</sup> *Ibid.*, § 3, p. 93.

<sup>973</sup> « J'ai toujours préféré interroger et essayer les chemins eux-mêmes. Essayer et interroger, ce fut là ma démarche. [...] »

<sup>974</sup> « Voilà quel est à présent mon chemin, - où est le vôtre ? » Répondais-je à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car, le chemin n'existe pas. » De l'esprit de lourdeur, p.226.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p.170.

silencieuse, lève en effet toute ambiguïté sur les raisons de ce départ. Cet entretien révèle qu'il n'a pas complètement donné à ses compagnons ce qui, en lui, surabonde. Il doit à nouveau prendre congé pour poursuivre sa propre métamorphose :

Soudain j'entendis quelque chose qui me disait sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra. » Et je criai d'effroi à ce murmure, et le sang reflua de mon visage, mais je me tus.

Alors cela reprit sans voix : « Tu le sais Zarathoustra, mais tu ne le dis pas ! »<sup>975</sup>

Cette voix est le témoin d'une occultation : Zarathoustra serait un dissimulateur. Son annonce retient quelque chose dans le secret et cela ne dépend pas de son destinataire mais du porte-parole. Il existe un décalage entre ses pensées et ses paroles au sens où ce dont il est porteur et dépositaire n'aurait pas encore été intégralement proféré. Comme nous l'avons déjà souligné, ce qui prime dans une promesse pour Nietzsche, ce n'est pas ce qui est ouvertement formulé mais l'inexprimé qui est enveloppé en elle et lui donne sa véritable force<sup>976</sup>. Quel serait alors l'*inexprimé* de la parole enseignée publiquement, à savoir la visée du surhomme, requérant la mise à bas des tables de valeur anciennes ?

Le dialogue se poursuit ainsi : « Et je répondis enfin, avec un air de défi : " Oui, je le sais, mais je ne veux pas le dire !" » Zarathoustra ne récuse pas cette rétention : il est démasqué par ce témoin qui le sonde, sans se satisfaire de ce qui apparaîtra comme un argument fallacieux :

Alors cela reprit sans voix : « Tu ne veux pas, Zarathoustra ? Est-ce vrai ? Ne te cache pas derrière cet air de défi ! »

Et moi je pleurai et tremblai comme un enfant et je dis : « Hélas ! Je voudrais bien, mais comment le puis-je ? Fais-moi grâce de cela ! C'est au-dessus de mes forces ! »<sup>977</sup>

Si un écart se creuse, ce n'est pas tant entre ses pensées et ses paroles, en raison d'une libre résolution de sa part mais bien entre une pensée et ce qui est pensé par là. Il ne peut se l'incorporer pressentant qu'elle est son risque majeur. Il ne l'a pas encore pleinement pensée, tant elle entretient son effroi de succomber sous son poids. Qu'est-ce qui peut entretenir un tel effroi ? C'est la pensée de l'éternel retour du même dont rien n'est encore explicitement dit. Heidegger met en garde, à juste titre, quiconque négligerait cet effroi dont Zarathoustra est saisi dès qu'il aperçoit qu'il doit en devenir le porte-parole<sup>978</sup>. Dès lors, il ne suffit pas de repérer ce contenu doctrinal pour saisir son sens et sa portée mais il importe de comprendre pourquoi, dès qu'elle vient à la présence, une grande frayeur monte en lui. Seul un récit pouvait le mettre en scène de manière dramatique.

---

<sup>975</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>976</sup> « Quand on fait une promesse, ce n'est pas le mot qui promet, mais l'inexprimé qui se cache derrière lui. Mieux, les mots enlèvent de sa force à la promesse en libérant et en dissipant une force qui est une part de la force qui promet. Faites-vous donner la main, en mettant un doigt sur la bouche, - vous faites ainsi les vœux les plus sûrs. » *Aurore*, § 350, p. 211.

<sup>977</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.171.

<sup>978</sup> « L'effroi est sensible d'un bout à l'autre de l'ouvrage qui le dépeint. Cet effroi marque le style, il explique la marche hésitante, et toujours à nouveau ralentie, de l'ouvrage entier. Cet effroi étouffe en Zarathoustra, au début même de son chemin, toute assurance et toute prétention. Qui n'a pas tout d'abord entendu cet effroi, qui ne l'entend pas constamment dans tous ces discours qui souvent semblent prétentieux et dont les allures ne sont souvent que celles d'une ivresse, celui-là ne saura jamais qui est Zarathoustra. » *Essais et conférences*, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p.121.

Zarathoustra croit qu'il lui manque la voix du lion pour commander et proférer sa pensée prééminente alors que la voix la plus silencieuse lui enseigne qu'il a à devenir enfant et surmonter sa propre jeunesse<sup>979</sup> :

« O Zarathoustra, tes fruits sont mûrs, mais toi tu n'es pas mûr encore pour tes fruits !  
Il te faut donc retourner dans ta solitude afin de t'assouplir.<sup>980</sup> »

Sa métamorphose n'est pas achevée : il doit apprendre à supporter jusqu'à l'assimiler cette pensée de l'éternel retour du même<sup>981</sup>. La voix la plus silencieuse le confronte implicitement à un dilemme : ou bien tenir sa parole et consentir à devenir celui qui enseigne l'éternel retour du même mais il faut, pour cela, retourner à la solitude et subir l'épreuve de l'attente ou bien se taire définitivement mais alors il faut renoncer à sa charge, au risque de compromettre l'avenir de l'homme sans Dieu. En fait, le dilemme n'existe pas : Zarathoustra, ne peut pas retenir dans le secret l'inexprimé de sa parole et ne pas œuvrer à l'accomplissement de ce dont il est le porte-parole, d'où sa retraite. Ceci est bien l'indice d'une articulation entre la visée du surhomme et la pensée de l'éternel retour.

La rencontre entre Zarathoustra et ses compagnons agit donc comme un processus d'action réciproque. Sa venue est une mise à l'épreuve pour les compagnons : ils sont appelés à se trouver eux-mêmes et à se vouloir comme des échelons vers le surhomme en devenant des solitaires. Elle est tout autant une épreuve pour Zarathoustra : non seulement les mains ne se sont pas tendues mais lui-même ne peut donner complètement cette sagesse qui surabonde, retenant l'inexprimé enveloppé dans son annonce. Tant qu'il ne s'est pas incorporé sa plus haute pensée, comment pourrait-il la proférer ? Les limites de l'analogie initiale tout comme le bien-fondé des réserves formulées ressortent d'autant plus nettement. Le retrait dans la solitude de sa caverne s'impose.

---

<sup>979</sup> C'est un écho direct des métamorphoses de l'esprit exposées dans le premier Discours de Zarathoustra, son esprit doit devenir enfant, indice supplémentaire de ce que sa métamorphose n'est pas accomplie à l'issue de son premier séjour parmi les hommes.

<sup>980</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.173.

<sup>981</sup> « Être le docteur de l'éternel retour, voilà, de toute évidence, en quoi consiste le fardeau qui oppresse Zarathoustra. Sa doctrine, il doit parvenir à l'annoncer sans honte. » Gadamer, *Nietzsche, l'antipode*, p. 28.

## II L'attente de Zarathoustra

Zarathoustra dans l'attente : présages de la négation suprême. « Rien n'est vrai, tout est permis. »<sup>982</sup>

La périphrase « l'attente de Zarathoustra » est susceptible d'une double entente selon que l'accent est mis sur la dimension séquentielle de l'attente, une durée en acte, ou sur l'objet de l'attente, ce qui est attendu par Zarathoustra. En première approche, toute attente est déterminée dans un espace et un temps donné. Il n'y a d'attente que relativement à quelque chose censé « faire événement » ici et maintenant. Attendre consiste donc à demeurer jusqu'à ce que se produise ce qui est attendu. Banal ou exceptionnel, lorsque ce qui est attendu se produira, il introduira une rupture entre un avant et un après mais il marquera aussi l'échéance de l'attente. Toute attente enveloppe une fin en un double sens : ce qui est censé se produire, l'objet de l'attente, en est le but et le terme, autrement dit ce qui marquera son achèvement et sa suppression. A ce titre, l'attente s'inscrit bien à titre de séquence, plus ou moins brève, dans le cours d'une vie, elle s'intercale entre des phases d'affairement ou de divertissement en tous genres. Elle n'est pas un état dans lequel l'homme se serait installé de manière définitive mais plutôt une phase dans laquelle l'ordre de choses le force à demeurer à titre provisoire pour autant que sa fin est maintenue.

Or, à deux reprises, Zarathoustra quitte ses compagnons et retourne à la solitude de sa caverne. Ces épisodes ont en commun d'être des phases aisément discernables au cours desquels il fait l'expérience d'un écart incompressible entre un maintenant et un pas encore. Même s'il est susceptible de se résorber, il ne peut être purement et simplement annulé. A ce titre, sa dimension passive s'impose. Il est nécessaire de subir la lente résorption de cet écart. Zarathoustra est bien en situation de *patient* au sens où il doit endurer, supporter ce délai s'interposant entre le présent vécu et le futur attendu. Il ne peut le raccourcir ou le repousser à sa convenance mais il doit supporter l'écoulement d'un délai au terme duquel une redescente deviendra possible<sup>983</sup>. Cette expérience peut se révéler redoutable dans la mesure où des doutes subsistent quant à sa durée et sa fin. Par le trouble et l'agitation dont elle peut s'accompagner, l'attente requiert des ressources dont la patience figure au nombre des plus appropriées. Vertu de l'attente, il s'agirait pour Zarathoustra d'apprendre à patienter, autrement dit de bien vivre le temps de l'attente<sup>984</sup>.

---

<sup>982</sup> *La volonté de puissance*, T. II, L.III, § 109, p. 53.

<sup>983</sup> C'est cette dimension passive de l'attente qui est d'ordinaire retenue et qui conduit à des jugements de valeurs péjoratifs, à des disqualifications ou à des raccourcis à son sujet : attendre, c'est subir ; attendre, c'est être attentiste. Une disposition ponctuelle est érigée en règle de vie et devient une posture générale à l'égard de tout ce qui arrive. Être attentiste consiste à devenir le spectateur indifférent des événements, à se retirer de tout jeu du monde sous prétexte que rien n'est véritablement au pouvoir de l'homme.

<sup>984</sup> L'usage contemporain des termes tend à substituer l'un à l'autre « attendre » et « patienter » comme s'il s'agissait d'une seule et même chose. Or, la patience n'est en rien une donnée immédiate de l'attente ! Le vocable « patience » vient du latin *patientia* désignant l'action de supporter, d'endurer. La patience est, de manière générale, la disposition acquise de celui qui supporte, sans en tirer de griefs, les défauts d'autrui, endure les épreuves avec constance, les vicissitudes des événements, sans récrimination contre son sort. C'est pour cette raison qu'elle semble de mise dans l'attente, requise à titre de vertu, attestant une forme d'excellence humaine dans la conduite de la vie. La patience serait l'art de *bien vivre* l'attente et non pas simplement celui



Toutefois, une telle approche présente un caractère réducteur car même si son attente, dans sa dimension empirique, présente un caractère passager et passif, est-elle intégralement pensée ou pleinement pensée lorsqu'elle est envisagée sous cet angle ? L'attente de Zarathoustra n'est-elle qu'une phase dans laquelle les péripéties de son enseignement l'installèrent ou bien est-elle une disposition active accompagnant la conduite de son enseignement si bien que tout son destin se laisserait rassembler autour d'une grande attente. Irréductible à sa dimension empirique, l'attente est une disposition dans laquelle se trouve l'homme pour autant qu'il vise et se projette dans un ordre de choses à venir. A ce titre, elle est coextensive de « la distension de l'âme<sup>985</sup> » ou de l'activité d'une conscience<sup>986</sup>. Toute attente est tension et attention<sup>987</sup>. Elle présente, en effet, une structure temporelle et une structure judicative au sens où cette tension et visée d'un avenir sont soutenues par la formulation, explicite ou pas, d'une évaluation au sujet de ce qui est susceptible de se produire.

Le futur est le temps de l'attente dans la mesure où il est l'horizon de fond de toute attente et l'objet même d'attente. A la différence du passé, c'est un horizon

---

de la vivre. Comment un homme accompli doit-il la vivre ? En faisant preuve de patience. C'est elle qui permettrait de jauger de la solidité et de la valeur de celui qui est mis à l'épreuve. La figure de Pénélope est traditionnellement retenue pour camper la patience dans l'attente. Deux expressions la désignent de manière récurrente dans l'*Odyssée* : « la sage » et « la tranquille ».

<sup>985</sup> Cette expression est utilisée par saint Augustin dans son traitement du problème du temps dans le livre 11 des *Confessions*. Faisant état de son embarras et dénuement pour définir ce qu'est le temps, il examine notre représentation commune et réaliste du temps. Sa répartition en trois espaces (passé, présent et futur) le réifie et passe sous silence le rapport du temps et de l'âme. Dénonçant un abus de langage, il souligne qu'il n'y a pas trois temps mais trois présents : un présent au sujet du passé, un présent au sujet du présent et un présent au sujet du futur. Ces trois modes du présent sont coextensifs de trois actes fondamentaux de l'âme à savoir se souvenir, être attentif et attendre.

Qu'est-ce que le temps ? « Le temps n'est rien d'autre qu'une distension [...] probablement de l'âme elle-même. » Le terme « distension » est hérité de *distineo* qui signifie tenir éloigné. L'âme se tend et se distend d'attentes en souvenirs. Elle n'est pas pure coïncidence à soi, elle ne se tient pas auprès d'elle-même de manière continue mais cette circulation marque qu'elle est exstatique. L'attente est bien pensée par saint Augustin comme un mode mais la question demeure de savoir si le souvenir ne bénéficie pas d'une préséance. Si la lettre du texte est suivie, il s'agit de retrouver ce qui est déposée dans le vaste palais de la mémoire plutôt que de se disperser dans des attentes frivoles.

<sup>986</sup> Bergson dans une conférence intitulée *la conscience et la vie* inscrit attente et souvenir dans la dynamique de la conscience. « Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent : conscience signifie d'abord mémoire. [...] Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être ; L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiètement sur l'avenir. » *L'énergie spirituelle, Essais et conférences*, Paris, PUF, 1967. Bergson nous donne à penser une reconfiguration des actes de conscience puisque l'attention est déjà attente mais le souvenir ne reste-t-il pas l'acte originaire ?

<sup>987</sup> *Attendere* est formé à partir des vocables latins *ad* (à) et *tendere* (tendre). Ce terme a produit deux réseaux de significations : « tendre à » et « porter attention à ». De nos jours, le rapport n'est pas maintenu entre eux mais nous ne saurions négliger cette racine commune. Dans l'attente, cette unité originaire n'est-elle pas présente ? Attendre quelque chose consiste à tendre vers, être orienté vers un possible à venir mais aussi à déceler, dès à présent, des signes annonciateurs ; on ne prête attention au présent que pour autant qu'il fait signe vers l'avenir. Des indices sont guettés et le présent est scruté en fonction de cette visée.

ouvert de possibilités qui constitue « un appel, une sollicitation à la volonté<sup>988</sup> ». Ce n'est pas à proprement parler à propos du passé et du présent que des attentes peuvent être formulées mais bien à l'égard de l'avenir. C'est pour cela que l'attente présente empiriquement non seulement une dimension passive mais active. En effet, elle s'inscrit dans la conduite de la vie humaine dès lors qu'il y a délibération relativement au possible<sup>989</sup>. Le passé est scellé (aussi bien l'avoir été que l'avoir fait) il peut bien entretenir nostalgie, regrets ou remords mais c'est en pure perte que l'on délibère à son sujet. Tel n'est pas le cas de ce qui peut arriver ou ce qui peut et doit être accompli. L'attente témoigne alors d'une certaine orientation donnée à la conduite et c'est pour cette raison qu'elle est souvent réduite à une disposition éthique. Si tel est bien est le cas de Zarathoustra, de quoi serait-il en attente ?

Quel que soit l'axe interprétatif retenu, nous mesurons qu'ils ne peuvent être disjoints et qu'ils engagent tous deux un rapport au temps qui sera à clarifier. En effet, toute attente favorise une expérience du temps, plus exactement de la durée mais elle engage aussi une précompréhension du temps avec lequel celui qui attend est aux prises. Comme le sujet de l'attente bute sur cette dimension incompressible, elle s'avère préjudiciable : le caractère destructeur du temps s'impose. Qui plus est, l'attente suppose non seulement un mode d'être temporel mais constitue une structure temporelle, celle d'un être qui a le sens de l'avenir, coextensive à un mode d'être intentionnel. Par suite, quel rapport au temps entretient Zarathoustra ? Adopte-t-il une approche disqualifiée du temps en vertu de laquelle l'attente serait toujours stigmatisée ou bien son destin se scelle-t-il autour d'une annonce libérant un rapport au temps inédit, promouvant une philosophie de l'attente dégagée du nihilisme ? Pour comprendre la singularité de l'attente de Zarathoustra, il nous faut d'abord ressaisir les deux axes de traitement traditionnel de l'attente à savoir son volet éthique et métaphysique.

## 1-Approches éthique et métaphysique de l'attente.

L'expérience humaine de l'attente est ambivalente : elle conjugue une double dimension, passive et provisoire, active et constante, mais aussi un double jeu, tantôt blessante et réduisant à l'inaction, tantôt consolatrice et motrice. Toutefois, quelle que soit la dimension envisagée, elle n'est pas redevable d'un simple art de vivre mais requiert une véritable thérapeutique. Comme disposition éthique, inscrite dans la conduite de la vie, elle requiert une éthique : que peut-on et doit-on attendre de tout ce qui arrive et nous arrive pour mener une vie bonne et heureuse ?

Une éthique de l'attente privilégie malgré tout « ce qui est visé » et l'attitude à adopter à son égard pour ne pas en pâtir, autrement dit l'objet de l'attente. L'attente n'est pourtant pas réductible à ses objets : « ce qui peut et doit être attendu ». Elle est coextensive à un mode d'être intentionnel qui ne peut être

---

<sup>988</sup> Nous considérons que cette expression utilisée par V. Jankélévitch dans son *Cours de philosophie morale* (p.137) est fort éclairante.

<sup>989</sup> Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote étudie l'objet de la délibération : « Délibérer et calculer étant une seule et même chose, (et) on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. » VI, 2,1139 b13, Vrin, Paris, 1994, p. 275.

comme tel modifié ou annulé. Elle fait pàtir le sujet moins par le trouble dans lequel le jette l'attente particulière *de quelque chose* que par l'expérience de la durée et de sa propre temporalité. Le négliger risquerait d'escamoter la portée métaphysique d'une pensée de l'attente. Peut-on et comment peut-on supporter une condition dont l'attente est « *index sui* » ?

L'attente de quelque chose entretient le trouble et l'agitation dans la mesure où elle donne prise aux affects en particulier au jeu de deux affects contraires que sont l'espoir et la crainte. Suspendu à l'avènement de ce qui est tenu pour préférable, le sujet espère. Mais l'étirement du délai conduit à subir des doutes, la crainte que ce qui est attendu ne se produise pas surgit. Inversement, si ce qui est attendu est redouté et que le délai s'étire, le sujet éprouve l'espoir qu'il ne se produise pas. Le doute intervient ici comme un trouble subi par la conscience psychologique consistant en une hésitation toujours susceptible d'être levée. Le sujet hésite, balance entre plusieurs possibilités, oscille de l'une à l'autre, basculant de la confiance à la défiance (ou le contraire). Comme l'attente de quelque chose n'épargne pas à celui qui en fait l'épreuve les tourments du doute et l'oscillation entre moments de joie et de tristesse, la question ne peut manquer de se poser de savoir si et comment l'homme peut se délivrer du trouble dans l'attente<sup>990</sup>.

De plus, dans la mesure où les attentes humaines se laissent rassembler autour d'une attente prééminente, celle du bonheur, en vertu d'un accord au moins nominal à son sujet<sup>991</sup>, traiter philosophiquement de l'attente reviendrait à penser l'accessibilité et la nature du bonheur. La question de l'attente appelle ainsi immédiatement un traitement éthique et c'est en ces termes qu'elle est traditionnellement instruite, à moins que les données du problème éthique ne soient justement celles de l'attente. Par-delà leurs oppositions, dogmatiques et sceptiques se retrouvent en ce qu'ils posent la question de l'attente en terme éthique. En effet, c'est précisément de l'oscillation et de l'agitation dans lesquelles l'attente le jette que l'homme aurait à apprendre à se libérer : comment et dans quelle mesure attente et vie bonne sont-elles alors conciliables, autrement dit comment articuler

---

<sup>990</sup> La littérature a su ressaisir cette épreuve : l'attente d'un retour ou d'une décision à prendre y sont particulièrement propices. Ainsi dans le chant 18 de l'*Odyssée*, lors de son entretien avec un étranger sous les traits duquel Ulysse s'est dissimulé, Pénélope expose sans fard combien elle est en proie à un tourment constant :

« Mais moi, le ciel m'a valu un chagrin qui n'a pas de cesse :  
le jour je me repais de lamentations et de larmes,  
les yeux sur mes travaux et ceux des femmes de maison ;  
mais lorsque la nuit vient, que le sommeil gagne chacun,  
je reste couchée sur mon lit, et l'essaim sans relàche  
des angoisses aiguës me harcèle et je me lamente ! »

Deux possibilités s'offrent à elle :

« ainsi mon cœur hésite, divisé entre deux pensées.  
Resterai-je auprès de mon fils pour tout sauvegarder,  
mon avoir, mes servantes et ma grande haute demeure,  
respectant le lit de l'époux et l'opinion du peuple ?  
Ou suivrai-je déjà l'un de ces Achéens

qui me recherchent, le plus noble et le plus généreux ? » L'*Odyssée*, Traduction, notes et postface de Philippe Jacottet, Paris, Editions la découverte, 1992, p.320-321.

Prise dans un dilemme, elle ne peut le trancher sans déchirement, ne pouvant tout à la fois rester fidèle à Ulysse, autrement dit croire en son retour et tout sauvegarder de l'*oikos* qui lui a été confiée.

<sup>991</sup> « Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; [...] » écrit Aristote dans *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1, p.57.

nos tendances et le cours des évènements pour mener une vie bonne et heureuse ?

La manière dont l'homme est disposé à l'égard de ce qui arrive et lui arrive est décisive pour les uns comme pour les autres. Le trouble est d'autant plus prégnant qu'il est alimenté par un espoir communément partagé, à savoir que tout ce qui arrive se produise conformément à nos désirs. Tant que les hommes identifient le bonheur à la satisfaction totale de la faculté de désirer, ils sont disposés à attendre non seulement une convergence mais une adaptation du cours des évènements à leurs désirs. Ignorant le partage entre ce qui dépend d'eux et ce qui ne dépend pas d'eux ou jugeant comme absolument mauvais tout ce qui entrave la satisfaction de leurs désirs et absolument bon tout ce qui y contribue, les hommes se rendent dépendants de ce qui ne dépend pas d'eux et de leurs affects.

Quelles que soient leurs divergences, Stoïciens et Pyrrhoniens partagent ainsi une même visée, l'ataraxie, et ils décèlent dans l'articulation ordinaire entre les tendances et le cours des évènements son principal obstacle. La grande attente des philosophies hellénistiques est celle de la tranquillité : leurs éthiques de l'attente ne dérivent pas d'un besoin de consolation mais de cet espoir prééminent<sup>992</sup>. La perspective d'un autre monde n'est pas plus pour les uns que pour les autres le point aveugle en fonction duquel elles furent élaborées. Si un art de la consolation est proposé, en particulier par les Stoïciens, il s'inscrit dans le cadre d'un usage thérapeutique du *logos* destiné, en priorité, à ceux qui n'ont pas embrassé la totalité du *curriculum* philosophique. Il ne procède en rien d'un déni du monde tel qu'il est<sup>993</sup>. Quel que soit le traitement proposé (renversement de l'articulation commune entre les tendances et l'ordre du monde pour les Stoïciens<sup>994</sup>

---

<sup>992</sup> Nous maintenons cette distinction entre espoir toujours conjoint à la crainte ou attente teintée de passivité et espoir d'obtenir la tranquillité ou grande attente élaborée dans la première partie chapitre 2.

<sup>993</sup> Ce n'est pas pour nous consoler de ce qui est mais pour nous délivrer du trouble et de l'agitation dans lesquels nous jette l'attente insensée de tout ce qui devrait être pour nous satisfaire. Ce n'est pas pour rendre supportable le monde qu'il faut consentir à son ordre car le monde, tel qu'il est, est beau et bon et il n'y a pas plus de raison de le déprécier que d'espérer un autre monde. Il faut le connaître et y consentir pour s'y inscrire et s'y apparenter car c'est le seul biais pour ne plus être troublé et trouver la stabilité de l'âme tout entière. L'éthique de l'attente stoïcienne est donc arrimée à une ontologie de la complétude et non pas à une ontologie de l'incomplétude et de la misère humaine. Sénèque, *Consolations*, Paris, Rivages poche, 1992.

<sup>991</sup> Ceci conduit Nietzsche à remarquer : « [...] on est finalement forcé de dire : tout ce qui arrive est bon, je ne souhaite rien d'autre ; *on ne remédie plus à aucun mal* parce que l'on a tué la sensibilité aux maux. » *La volonté de puissance*, T.1, L.1, chap1, § 74, p. 32.

<sup>994</sup> La proposition stoïcienne « vivre en accord avec la nature » est porteuse d'un renversement de l'articulation commune entre les tendances et l'ordre du monde dont nous trouverions une formulation explicite dans la huitième proposition du *Manuel* d'Épictète : « Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu veux. Mais veille que les choses arrivent comme elles arrivent et tu seras heureux. » En substituant à l'attente vaine et insensée d'un accord de l'ordre du monde à nos désirs une tension rationnelle coopérant activement à tout ce qui advient, le stoïcisme propose une articulation entre nos tendances et l'ordre du monde qui nous fait échapper au trouble et à l'agitation.

L'ataraxie ne résulte pas plus d'une négation de tout ce qui arrive que d'un retrait hors du jeu du monde dès lors qu'il ne s'accorderait plus à nos désirs ou à nos souhaits. Elle accompagne, au contraire, la connaissance et la reconnaissance, dans sa dimension épistémologique et morale, de la rationalité du monde. Il n'y a d'accord de soi à soi pensable et possible que dans la mesure où un ajustement de nos tendances à l'ordre du monde est établi. Mais en même temps, pour que cet ajustement ait lieu, pour se tenir dans une telle disposition, ne faut-il pas que les tendances s'accordent à la nature et à notre nature autrement dit soient réglées par la raison en nous ?

ou suspension de toute articulation pour les Pyrrhoniens<sup>995</sup>), il s'agit d'intervenir au niveau du jugement enveloppé dans l'attente, autrement dit de déterminer ce que nous *pouvons* attendre de tout ce qui arrive et ce que nous *devons* en attendre pour mener une vie heureuse. En ce sens, l'attente est toujours envisagée comme une disposition accompagnant la conduite de la vie.

Or, dès que l'hypothèse est avancée qu'elle est indissociable d'une mode d'être alors le fait d'être un être d'attente vient au premier plan. Si les visées relatives à l'avenir peuvent être modifiées tout comme l'attitude généralement adoptée, en revanche, rien ne pourra modifier ou annuler ce fait ontologique. Sa prise en considération renouvelle le traitement philosophique de l'attente : est-il possible et comment de supporter une condition dont l'attente nous enseigne la finitude tout en étant déjà sa marque la plus saillante ? Par ailleurs, si une éthique de l'attente s'emploie à libérer du trouble et de l'agitation entretenus par de fausses attentes à l'égard de tout ce qui arrive, elle n'apporte pas de réponse véritable à la souffrance ontologique, souffrance à l'égard d'une condition tenue pour misérable. Comment supporter la finitude de sa condition sans céder à l'attraction de vaines attentes ou à la tentation du nihilisme ? Tel est l'enjeu d'une métaphysique de l'attente.

L'attente est la disposition à accueillir dans un temps à venir quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi. A ce titre, même si l'évènement attendu est plus ou moins déterminé, il n'y a d'attente que sur fond de visée, de projet et d'attention au présent comme signe annonciateur du futur. Le sujet se porte au-delà de lui-même, dans un ordre de choses à venir tout en prenant soin de discerner ce qui, d'ores et déjà, préfigurerait l'évènement attendu. L'attente est coextensive d'un mode d'être intentionnel. Elle est une disposition temporelle, celle d'un être qui a le sens de l'avenir. En ce sens, toute attente présente une structure temporelle, bien plus est une structure temporelle.

Mais cette visée et cette projection sont sous-tendues par l'admission, explicitée ou pas, d'une évaluation au sujet de ce qui est susceptible de se produire. En ce sens, elle présente une structure judiciaire. De manière générale, elle comprend un énoncé déclaratif qui, d'un point de vue logique, est une affirmation ou une négation et d'un point de vue moral une appréciation sur le préférable. Qu'il s'agisse de ce qui arrive indépendamment de nous ou de ce qui peut se produire avec notre concours, nos attentes sont sous-tendues par des opinions auxquelles nous adhérons d'autant plus fermement qu'elles sont les nôtres. Loin d'être neutres d'un point de vue axiologique, elles trahissent nos espoirs et nos craintes en révélant nos préférences et nos aversions.

---

Même si c'est bien par une vie en consonance avec la rationalité du monde que l'apaisement de l'âme s'accomplit et non l'inverse, il n'en reste pas moins vrai que cet apaisement même suppose une vie en consonance avec elle-même (accord des représentations entre elles, des actes entre eux et de leurs relations). Le stoïcisme est bien une philosophie de l'accord tant au niveau cosmologique, logique que moral. Cet accord de la vie avec elle-même ne peut ni être ni être pensé indépendamment de l'accord avec la rationalité du monde. Ces deux accords sont en réalité deux versions ou formulations du même, identité que mettra en crise le scepticisme pensant.

<sup>995</sup> Vivre en sceptique consiste à « ne rien attendre » : pas plus que les choses arrivent conformément à nos désirs, pas plus que les choses arrivent comme elles arrivent en postulant un ordre et une connexion rationnelle. Arrimé à une expérience philosophique et non au dogme de l'identité dont l'autorité de la tradition a renforcé le prestige, toute la vie de Pyrrhon est, selon Nietzsche, un défi lancé contre la doctrine de l'identité d'héritage socratique entre *epistêmê*-bonheur-vertu.

Dans l'attente, le sujet est pris entre un maintenant et un pas encore. Il mesure et endure cet écart auquel il ne consent pas spontanément. Polarisé sur ce « pas encore », il ne peut résorber ou nier ce qui l'en sépare mais doit le reconnaître et apprendre à le supporter. Si l'homme pâtit dans l'attente, ce n'est pas seulement en raison du trouble psychologique qu'elle entretient mais plus radicalement pour ce qu'elle lui fait découvrir à savoir son existence temporelle et la réalité du temps. Elle ménage un face-à-face éprouvant. L'homme souffre d'être ce qu'il est c'est-à-dire fini, contingent et voué à sa propre suppression. En outre, il pâtit de la temporalité et fait l'expérience du caractère destructeur et irréversible du temps. Plus redoutable que la crainte, l'angoisse s'empare du sujet dans l'attente.

C'est à ce face à face qu'échappent les hommes, selon Pascal, lorsqu'ils s'abandonnent au divertissement. S'oublier dans une profusion d'activités, faire obstacle à toute pensée de sa condition à l'image d'un écran s'interposant entre le monde et le moi, tel est le ressort du divertissement. Pour Pascal, l'attente n'est pas une simple épreuve psychologique mais métaphysique en ce qu'elle est une ouverture sur la condition humaine toujours déjà entravée. En démasquant le rôle ambivalent de l'expédient auquel les hommes ont recours pour supporter la misère de leur condition, il souligne que l'occulter revient à faire *comme si* elle n'était plus rien pour eux, étant admis que ce qu'elle est ne devrait pas être. Toutefois, une telle diversion compromet toute résolution de l'énigme de la condition humaine sans apaiser durablement la souffrance dont elle est porteuse. Notre condition présente, si faible et impuissante est insupportable, s'en détourner nous rend encore plus misérable dès lors comment l'endurer sans feinte ? Tels sont les termes dans lesquels Pascal formule le problème de l'attente.

La foi peut apaiser la souffrance engendrée par notre condition présente : la Révélation chrétienne peut seule nous la rendre intelligible et nous aider à retrouver la trace d'une grandeur oubliée. A la misère de l'homme sans Dieu dans l'attente, Pascal oppose la grandeur de l'homme en attente de Dieu. Le Dieu consolateur est l'ultime réponse à l'énigme d'une condition dont l'attente est la marque la plus évidente. La pensée pascalienne est sous-tendue par un grand espoir le disposant à une grande attente : à la misère de l'homme *sans* Dieu, il oppose la félicité retrouvée de l'homme *avec* Dieu. Mais s'il faut trouver un remède et apprendre à se l'administrer, c'est bien parce que l'homme est malade et souffre d'être un être d'attente.

Pourquoi l'homme aurait-il besoin d'être consolé de sa condition et devrait-il convertir son attente en tension vers Dieu, s'il ne l'avait toujours déjà interprétée de manière dépréciative ? S'il cherche une consolation alors c'est bien parce que le monde et le temps ont été disqualifiés<sup>996</sup>. Cette quête s'ancre dans leurs dépréciations à l'aune de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu. Conjurant l'angoisse de la finitude par l'horizon d'une béatitude dans un autre monde, Pascal résout le problème de l'attente dans une herméneutique consolatrice s'établissant sur le discrédit du monde. Disposition métaphysique et non pas simplement éthique, elle est toujours pensée selon ses effets pour le sujet car à défaut de la supprimer, ne cherche-t-il pas les remèdes pour l'endurer ?

Bien qu'ils ne se recourent pas, les traitements éthique et métaphysique de l'attente l'abordent tous deux de biais, autrement dit du point de vue de ses retombées (psychologiques ou métaphysiques) pour le sujet. Il s'agit de savoir comment il convient de s'y prendre pour ne pas en pâtir, comment la rendre

---

<sup>996</sup> Il faut que la finitude ait une signification éthique car sinon elle n'est pas supportable donc elle doit en avoir une, il suffit de la retrouver.

supportable. L'attente est pensée à partir du sujet et de sa difficile relation avec le temps, envisagé exclusivement dans sa dimension destructrice. Elle n'est jamais pensée comme telle, indépendamment de toute considération sur ses effets pour un sujet. Or, si la mort de Dieu marque la perte irrémédiable de tout fondement éthique de l'existence et si c'était ce qui permettait de consoler l'homme en lui rendant supportable sa condition, que devient l'homme sans Dieu dans l'attente ? Toute consolation lui étant désormais refusée et retirée, comment la supportera-t-il ? Si le Dieu consolateur n'est plus rien en tant que Dieu, comme l'annonce l'insensé, si l'idéal ascétique a cultivé par-devers lui ce qui a produit non pas sa suppression mais son autosuppression, il s'avère décisif de savoir si et vers quoi l'homme peut encore se transcender après la mort de Dieu.

L'enseignement de Zarathoustra se situe dans cet héritage. Il s'adresse à des hommes privés irrémédiablement d'un Dieu donateur de sens. Le Dieu véracé n'est pas caché ou ne se donne pas sur fond d'absence mais il n'est plus rien en tant que Dieu. Il semble légitime de se demander ce que Zarathoustra peut encore enseigner aux hommes si leur besoin de consolation est intarissable. L'homme a besoin d'être consolé d'une condition qui le blesse et entretient sa souffrance, or, ce qui l'apaisait n'est plus. Comme rien ne peut plus calmer sa douleur, que peut-il devenir sinon un désespéré et s'abîmant dans son désespoir, s'installer dans le nihilisme ? Dés lors, à quoi bon entreprendre quelque chose avec les hommes, que faire sinon les abandonner à l'épreuve d'une attente vidée de toute signification et orientation ?

Chacun sait qu'il peut espérer en vain et attendre en pure perte que ce qu'il tient pour préférable advienne. Certaines attentes peuvent apparaître insensées à un tiers et pourtant orienter une conduite. Mais à l'époque de la mort de Dieu, serait-il encore préférable d'attendre quelque chose, peu importe quoi, plutôt que de ne rien avoir à attendre ? Ce qui est attendu (un amant imaginaire pour Emma Bovary, Godot pour les personnages beckettien<sup>997</sup>, la fin de la journée etc.) n'introduit qu'une différence mineure car ce qui prime, c'est que quelque chose soit attendu plutôt que rien, en raison de l'*horror vacui* de la volonté humaine. Est-ce le ressort sur lequel s'appuie l'enseignement de Zarathoustra ? Serait-ce pour leur donner, coûte que coûte, une raison d'espérer qu'il retourne auprès d'eux ? Nous proposons de le retrouver au gré de ses épisodes de solitude afin de dégager la signification de son attente et déterminer s'il développe une métaphysique de l'attente consolatrice pour un homme *sans* Dieu.

---

<sup>997</sup> L'attente de Godot exprime l'épreuve d'un temps qui passe en pure perte et le stratagème permettant de la supporter. En première approche, cette attente sauve du désespoir comme le suggère Vladimir : « Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire : nous attendons que Godot vienne. » *En attendant Godot*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1952, p.112.

Raison d'être de leur présence en ce monde, cette attente est donatrice de sens dans la mesure où elle procure une signification et fixe une orientation à tenir. Elle est ce qui permet de résister en quelque sorte à la désolation ambiante. Tout semble suspendu à la venue de Godot. Bien qu'elle les éprouve de manière constante, ils sont rassérénés par cette attente qui les sauve de l'indétermination et les aide à endurer leur existence poisseuse.

## 2- D'attentes solitaires à la solitude d'une attente.

Les épisodes de solitude ont en commun d'être des phases d'attentes alternant avec des moments d'immersion dans le monde des hommes. Consécutifs à la séparation d'avec les compagnons, ils se comprennent à partir d'elle, n'étant ni la répétition ni la réitération d'une même visée puisque dans le premier cas, il s'agit de la maturation des compagnons et dans le second, de celle Zarathoustra. Entre-temps ou intermèdes, ils ne s'inscrivent pas dans la même temporalité même si Zarathoustra en est le patient principal : attente de la germination de son enseignement, attente de lui-même qui se convertit en celle du signe annonçant la nécessité de son ultime descente.

Les épisodes de solitude s'appellent l'un l'autre tout en s'inscrivant dans un processus de maturation. L'écart temporel tout comme la spécificité des attendus ne sauraient occulter une convergence de visée : l'avènement du surhomme. Visée prééminente, annoncée dès le prologue, tout son périple se laisse rassembler autour de cette attente dans sa double dimension c'est-à-dire comme rapport à soi et rapport à ses compagnons, futurs législateurs de l'avenir. Analogue à un semeur, Zarathoustra supporte l'écoulement du temps nécessaire au développement et à la croissance de sa parole<sup>998</sup>. Il apprend la patience et fait confiance à son enseignement comme puissance de destruction et de création auprès de ses compagnons. Mais, très vite, il est envahi par l'impatience supportant, non sans souffrance, l'accroissement de sa sagesse :

Son âme s'emplit d'impatience et du désir de ceux qu'il aimait car il avait encore beaucoup de choses à leur donner. Or, voici la chose la plus difficile : fermer par amour la main ouverte et garder la pudeur en donnant.

Ainsi s'écoulèrent pour le solitaire des mois et des années mais sa sagesse grandissait et elle le faisait souffrir par sa plénitude<sup>999</sup>.

A l'issue d'un rêve nocturne, devinant toutes les caricatures dont sa parole a du être l'objet, il sait que le moment du retour est venu :

En vérité je comprends trop bien le sens et l'avertissement de ce rêve : ma doctrine est en danger, l'ivraie veut s'appeler froment.

Mes ennemis sont devenus puissants et ils ont défiguré l'image de ma doctrine, en sorte que mes préférés doivent rougir des présents que je leur ai faits.

J'ai perdu mes amis ; l'heure est venue pour moi de chercher ceux que j'ai perdus !<sup>1000</sup>

A la fin de la deuxième partie, Zarathoustra retourne à nouveau dans sa caverne. Mais la visée est bien différente du premier épisode : il s'absente du monde des hommes pour s'approprier sa pensée la plus lourde et consentir à la proférer. Lorsqu'il revient sur cet épisode dans la troisième partie dans le chapitre intitulé *De l'esprit de lourdeur*, il le ressaisit ainsi :

---

<sup>998</sup> « Ensuite Zarathoustra, retourna dans les montagnes et dans la solitude de sa caverne et se déroba aux hommes pour attendre, pareil au semeur qui a répandu sa semence. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.97.

<sup>999</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>1000</sup> *Ibid.*



En vérité, moi aussi, j'ai appris à attendre mais à m'attendre, moi. Et j'ai surtout appris à me tenir debout, à marcher, à courir, à sauter, à grimper et à danser<sup>1001</sup>.

Apprendre à s'attendre soi-même signifie, pour lui, apprendre à devenir complètement le porte-parole du surhomme. Or, une telle tâche requiert qu'il s'approprie cette pensée d'abyme qui le saisit d'effroi dès qu'elle se présente<sup>1002</sup>. La question revient toujours de savoir comment l'un s'articule avec l'autre. Dans *Des vieilles et des nouvelles tables*, assis sur le seuil de sa caverne, tout incite à croire qu'il a consenti à s'incorporer sa pensée la plus abyssale. L'attente comme attente de soi s'est en effet muée en attente des signes avant-coureurs indiquant que l'ultime retour parmi les hommes se profile :

Je suis assis et j'attends ici, entouré de vieilles tables brisées et aussi de nouvelles tables à demi couvertes d'inscriptions. Quand viendra mon heure ?

–l'heure de ma descente, de mon déclin : car je veux encore une fois retourner auprès des hommes.

C'est ce que j'attends maintenant : car il faut d'abord que des signes annoncent que mon heure est venue, – le lion rieur avec l'essaim des colombes.

En attendant je parle comme quelqu'un qui a le temps, je me parle à moi-même. Personne ne me raconte de choses nouvelles : je me raconte donc à moi-même<sup>1003</sup>.

Assis au milieu de ce qui a été détruit et de ce qui est entamé, à savoir la rédaction des nouvelles tables, il s'adonne à une autobiographie au cours de laquelle il revient sur son périple, les conditions de son déroulement et son issue tout en attendant les signes de sa descente ultime. Son apaisement donne à subodorer qu'il s'est incorporé sa pensée la plus lourde de sorte que l'impensé de sa parole n'est plus retenu dans le secret. Il a surmonté son effroi initial et accompli sa métamorphose, insensiblement, sans crise majeure, comme si son attente était avant tout une affaire de patience. Tel n'est pourtant pas le cas. Dans le chapitre suivant intitulé *le convalescent*, il manque de périr étouffé, à l'image du berger vu en rêve, dans le gosier duquel un serpent s'était enfoncé. En quoi cet épisode de crise est-il décisif dans l'appropriation de sa pensée la plus lourde ? Quels éclaircissements pourrions-nous en retirer sur son articulation avec la visée du surhomme ?

Pour Zarathoustra, l'attente du surhomme consiste à s'attendre soi-même non pas au sens où il serait lui-même le surhomme mais au sens où il devient complètement celui qui l'annonce, en rassemblant tous les fragments éparpillés de ce type à venir et en s'appropriant, non sans souffrance, sa pensée la plus lourde. Pour ceux à qui elle est annoncée, elle requiert de se vouloir soi-même comme un échelon vers le surhomme c'est-à-dire de consentir à être destructeurs et créateurs. Le statut de cette visée n'en est pas moins difficile à déterminer : avec le surhomme, qu'enseigne Zarathoustra à l'homme sans Dieu ? Quand il annonce aux hommes ce que libère la mort de Dieu et dans quelle mesure ils y sont engagés

---

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 225

<sup>1002</sup> Lorsque le bossu vient à sa rencontre et lui dit qu'il est prêt à croire en lui pour autant qu'il lui retire son infirmité, Zarathoustra lui réplique qu'il n'est pas un sauveur ou un consolateur mais celui qui dispense une tâche nouvelle. Se tournant vers ses compagnons, il leur enseigne que seule la volonté libère mais comme elle ne peut plus rien à l'égard de l'avoir été et de l'avoir fait, elle développe un esprit de vengeance contre le temps. Qui enseignera à la volonté à se délivrer de tout ressentiment contre le temps et de vouloir non seulement sa réconciliation avec le temps mais plus haut que cette réconciliation ? A peine ces mots furent-ils prononcés que Zarathoustra se tut brutalement.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 226.

développe-t-il, à son tour, une métaphysique de l'attente et, cherchant comment rendre supportable leur condition, leur propose-t-il le surhomme à titre d'ultime consolation ? L'espoir du surhomme sauve-t-il du désespoir en agissant comme un mobile consolateur ?

Dès l'entretien avec le vieil ermite, Zarathoustra écarta toute visée apaisante ou thérapeutique. En outre, la foule n'a pas voulu du surhomme : en lui préférant le dernier homme, elle marque tout à la fois sa proximité et sa contemporanéité. L'accueil réservé aux deux figures (surhomme et dernier homme) serait alors l'indice d'un côté, de l'imminence du nihilisme et de l'autre, du statut singulier de cette visée. Il signe en tout cas la faillite de toute métaphysique de l'attente consolatrice établie sur le discrédit du temps et du monde débouchant sur un nihilisme passif et réactif dont le dépassement pourrait dépendre d'une reformulation complète de la question de l'attente. La visée du surhomme aurait-elle alors une vertu destructrice et créatrice, porteuse d'un renouvellement complet du rapport au temps dans l'attente ? Si tel est le cas alors, il faudrait dégager les termes dans lesquels ce repositionnement s'opère.

Deux hypothèses peuvent être avancées : Zarathoustra cherche-t-il ce qui peut rendre supportable l'attente de l'homme sans Dieu et enseigne-t-il la réconciliation avec le monde et le temps comme ultime remède ? Ou bien sort-il complètement d'une approche biaisée de l'attente en l'envisageant comme un guide aidant à penser et à vouloir la réalité du temps ? Dans la première hypothèse, il opèrerait un simple retournement de la métaphysique de l'attente traditionnelle : il la bâtirait non plus sur le discrédit du temps et du monde mais sur son acceptation. *Il faut que* l'homme sans Dieu se réconcilie avec le temps pour ne plus désespérer dans l'attente. Telle serait la formule générale afin de ne pas s'installer dans le nihilisme. Ce qui primerait, encore une fois, ce serait de savoir comment supporter l'attente sans s'abîmer dans le désespoir. Dans la deuxième hypothèse, il inaugurerait une philosophie de l'attente dans laquelle cette disposition ne serait plus abordée de biais, à savoir pour être bien vécue mais de façon à part entière, en véritable guide nous aidant non seulement à penser mais à vouloir la réalité du temps.

Il resterait alors à déterminer si c'est dans une telle disposition que peuvent survenir des retrouvailles avec le monde, susceptibles d'annuler jusqu'au besoin d'en être consolé. En suivant le processus d'appropriation de la pensée la plus lourde, dont la phase critique est racontée dans *le convalescent*, nous tenterons de dégager le statut de cette visée et son articulation avec la pensée de l'éternel retour du même. Véritable mise à l'épreuve pour lui, nous avançons que l'expérimentation du nihilisme consiste, pour Nietzsche, dans cette appropriation.

### III-La mise à l'épreuve de Zarathoustra

De manière récurrente, Zarathoustra n'est pas plus épargné par la tristesse ou la souffrance que par la maladie, comme si sa sagesse n'avait pas la vertu d'un antidote. Loin de rester indifférent à la manière du sage pyrrhonien ou impassible à la manière du sage stoïcien, il subit des tourments dans, au moins, deux contextes à première vue totalement indépendants. La pensée de l'éternel retour du même entretient, à chaque fois, son effroi<sup>1004</sup> tout comme la rencontre avec des personnages ayant partie liée avec la grande lassitude et le grand dégoût de l'existence<sup>1005</sup>. Or, ces deux séries de troubles convergent au point de n'en faire plus qu'une lorsque Zarathoustra manque de mourir étouffé au cours de l'épisode intitulé *Le convalescent*.

Cet épisode nous semble particulièrement décisif pour comprendre comment s'articulent visée du surhomme et pensée de l'éternel retour dans cette œuvre. Ceci permettra de déterminer en quoi le rappel dont Zarathoustra est porteur engage non pas seulement un usage de la négation, soupçonnée à tort d'installer dans le nihilisme, mais bien une *expérimentation* du nihilisme. En pensant pleinement l'éternel retour du même y compris du dernier homme, qui pourrait supporter une telle pensée sans éprouver des griefs contre l'existence ? C'est pourtant ce qu'il réussira en ne se résignant pas à l'avènement inéluctable du dernier homme mais en maintenant la visée du surhomme. Mais alors, quelle force est à l'œuvre dans son surmontement du nihilisme ? Qu'est-ce qui lui permet non seulement de ne pas s'installer dans le grand dégoût de l'existence mais d'accomplir sa métamorphose et son destin à *son épreuve* ? Nous aborderons cette mise à l'épreuve selon un triple point de vue : nous rappellerons d'abord ce qui la prépare, nous examinerons ensuite en quoi elle consiste pour enfin dégager comment et jusqu'où Zarathoustra parvient à la supporter.

#### 1-Par quoi sa mise à l'épreuve a-t-elle été préparée ?

Il importe tout d'abord de resituer la rencontre avec le devin dont la figure hante cet itinéraire<sup>1006</sup>. Porteur d'une prédiction, il annonce l'imminence d'une

---

<sup>1004</sup> L'entretien avec la voix la plus silencieuse, la rencontre avec le nain, la rencontre avec le bossu, le convalescent en sont les épisodes.

<sup>1005</sup> *Le devin*, c'est celui qui de façon relativement détachée, est le porte-parole de la grande lassitude et du grand dégoût de l'existence (contre- parole du surhomme)

-*le singe de Zarathoustra*, c'est celui qui méprise l'homme envahi par le grand dégoût

-*les hommes supérieurs*, eux, se sont libérés du simple mépris du dernier homme mais crient leur détresse, attendant de Zarathoustra une quelconque consolation.

<sup>1006</sup> Elle se produit pour la première fois dans la deuxième partie mais il le croquera à plusieurs reprises, en particulier dans le dernier livre. Alors qu'il attend les signes de sa descente, une ombre rôde autour de sa caverne et le fait tressaillir. Le devin lui prédit la venue des hommes supérieurs qui, désespérés, sont en quête de Zarathoustra.

grande tristesse s'abattant sur les hommes coextensive d'une grande fatigue<sup>1007</sup>. L'homme n'espère plus rien, il ne croit plus en rien et entonne un unique refrain : « Tout est vide, tout est égal, tout est révolu. » Il se traîne lamentablement à la surface de la terre, à bout de force, épuisé, il n'en a même pas assez pour se supprimer. Le type d'homme dont le devin annonce l'imminence n'est plus capable de se surmonter lui-même et de créer quoi que ce soit. Il s'abandonne à la pure passivité de l'attente, dénuée de signification et d'orientation. Le refrain « A quoi bon ! » n'est même plus la face apparente d'une attente de but mais elle solde l'impossibilité de viser quelque chose plutôt que rien.

Or, quel est le secret de la vie enseignée par Zarathoustra à ses compagnons dans *de la victoire sur soi-même*, si ce n'est que la vie est volonté de puissance ? Elle n'est pas volonté de vivre car « ce qui n'est pas ne peut pas vouloir et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? ». La vie est ce qui se surmonte perpétuellement. Les évaluations portées par l'homme de la grande lassitude sont symptomatiques d'un type de vie en lequel tension et surmontement de soi s'effacent peu à peu au point que la vie s'absente d'elle-même, s'amenuise et s'étirole. Loin de demeurer impassible, Zarathoustra est profondément atteint par ce monologue<sup>1008</sup>. Ebranlé par ce porte-parole du désespoir nihiliste, il est empli à son tour d'une grande tristesse.

Pourtant, n'était-ce pas ce que lui-même annonçait, dès le prologue, avec la figure du « dernier homme » ? Le « Tout est vide, tout est égal, tout est révolu » n'est-il pas le pendant d'un nivellement des valeurs dans lequel se complaît l'homme de l'idéal démocratique ? Si « tout se vaut » alors, à terme, plus rien ne vaut quelque chose plutôt que rien. Comment celui qui découvre la non-valeur de toute valeur pourrait-il ne pas être saisi par le grand dégoût de l'existence ? Le trouble subi par Zarathoustra indique une différence décisive entre deux paroles relatives à l'avenir.

Le devin est enfermé dans l'unilatéralité de son interprétation de l'avenir réservé à l'homme sans Dieu alors que Zarathoustra tient ensemble les deux possibilités ouvertes par l'existence à savoir le surhomme et le dernier homme, tout en œuvrant, par sa parole, à l'avènement du surhomme. A travers Zarathoustra, Nietzsche maintient toujours la perspective d'une alternative. Ce n'est donc pas la découverte de l'imminence d'une époque où dominera un type d'homme incapable

---

<sup>1007</sup> « ... et je vis une grande tristesse s'étendre sur les hommes ? Les meilleurs se fatiguèrent de leurs œuvres.

Une doctrine fut répandue, et elle était accompagnée d'une croyance : "Tout est vide, tout est égal, tout est révolu !"

Et de toutes les collines résonnait la réponse : "Tout est vide, tout est égal, tout est révolu !"

Il est vrai que nous avons moissonné : mais pourquoi nos fruits ont-ils pourri et jauni ? Qu'est-ce qui est tombé la nuit dernière de la mauvaise lune ?

Tout travail a été vain, notre vin est devenu poison, le mauvais œil a desséché nos champs et nos cœurs.

Nous avons tout desséché ; et si le feu tombe sur nous, nous nous en irons en poussière, comme de la cendre. – Oui nous avons fatigué même le feu.

Toutes les sources sont taries pour nous et la mer s'est retirée. Tout sol se dérobo, mais l'abîme ne veut pas nous engloutir !

"Hélas ! Où y-a-t-il encore une mer où l'on puisse se noyer ?" Ainsi résonne notre plainte, - par-dessus les plats marécages.

En vérité, nous sommes déjà trop fatigués pour mourir, maintenant nous continuons à vivre éveillés, dans les caveaux funéraires ! » *ibid.*, p.157.

<sup>1008</sup> « Ainsi Zarathoustra entendit-il parler un devin ; et sa prédiction lui alla droit au cœur et elle le transforma. Il erra triste et fatigué ; et il devint semblable à ceux dont avait parlé le devin. » *ibid.*, p.157.

de se surmonter qui cause son abatement (puisque lui-même l'annonce) mais plutôt le péril que ce type nihiliste fait peser sur son œuvre propre, autrement dit l'annonce du surhomme comme tâche de l'homme sans Dieu :

En vérité, dit-il à ses disciples, il s'en faut de peu que ce long crépuscule ne descende. Hélas ! Comment faire pour sauver ma lumière ?

Comment faire pour qu'elle n'étouffe pas dans cette tristesse ?<sup>1009</sup>

Si la visée du surhomme est cette lumière, susceptible de vaciller dans cette époque de ténèbres à venir, qu'est-ce qui en assurera la préservation ? Pour celui qui en est l'annonciateur, il ne s'agit pas de la maintenir, coûte que coûte, mais plutôt de se tenir dans l'assurance qu'elle appartient à une autre époque que celle dont le devin pronostique l'avènement, qu'elle éclairera un monde à venir « qu'elle soit la lumière de mondes plus lointains et qu'elle éclaire les nuits les plus futures ! » Pour lui, ceci signifie que tout est à créer, que « ces mondes » ne sont pas donnés mais dépendent d'une volonté qui se surmontant elle-même, peut les faire advenir<sup>1010</sup>. La perspective de cet avenir est le contrepoids avec lequel il combat la grande lassitude qui s'abat sur lui dès lors qu'il est mis en présence de la contemporanéité du dernier homme<sup>1011</sup>. A l'issue de sa rencontre avec le bossu, porte-parole de tous les infirmes, réclamant un signe susceptible de leur donner foi en lui<sup>1012</sup>, il dit en effet à ses compagnons :

Le présent et le passé sur la terre, – hélas ! mes amis, – voilà pour moi les choses les plus insupportables ; et je ne saurais point vivre si je n'étais pas un voyant de ce qui doit fatalement venir.

Voyant, volontaire, créateur, avenir lui-même et pont vers l'avenir, – hélas ! en quelque sorte infirme aussi, debout sur ce pont : Zarathoustra est tout cela<sup>1013</sup>.

---

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>1010</sup> La morale de l'idéal ascétique postule qu'il existe un autre monde, ce monde là est tel que le monde devrait être. Mais si l'on comprend qu'il n'y a pas d'autre monde que celui sur lequel les appréciations les plus disqualifiantes ont été portées, alors comment supporter le monde tel qu'il est ? Telle est bien la situation intenable qui rend nihiliste : « Un nihiliste est un homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas exister, et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. » *La volonté de puissance*, T.II, § 6, p.11. Il ne s'agira pas tant de créer un autre monde que de s'installer dans un autre rapport au monde.

<sup>1011</sup> Accablé par le monologue du devin, il raconte son rêve nocturne à ses compagnons.

« J'avais renoncé à toute vie ; tel fut mon rêve. J'étais devenu veilleur et gardien des tombes, là-bas sur la solitaire montagne du château de la Mort.

C'est là-haut que je gardais les cercueils de la Mort : les voûtes étouffantes s'emplissaient de ces trophées de victoire. A travers les cercueils de verre, la vie vaincue me regardait. »

Son disciple le plus fidèle le rassérène en lui disant que, quoiqu' il advienne, même si ce long crépuscule se produit, rien ne pourra annuler sa venue, sa rencontre et ce qui leur a été enseigné :

« Tu nous as fait voir de nouvelles étoiles et de nouvelles splendeurs nocturnes ; en vérité, tu as déployé au-dessus de nos têtes la vie elle-même, pareille à une tente multicolore. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.160.

Zarathoustra sait bien qu'il ne peut compter sur la foule et les bergers à savoir les bons et les justes mais sur des solitaires, en chemin, dont le type rassemble à la fois la hardiesse du destructeur et le courage du créateur pour lesquels il n'est qu'un passage vers le surhomme.

<sup>1012</sup> Il réclame la suppression de toutes les infirmités. Ne serait-ce pas un gage suffisant et une compensation de la foi qu'ils peuvent, à bon droit, lui témoigner ? Le vieil ermite avait donc raison : ils attendent du solitaire non pas un dispensateur de tâche nouvelle mais un consolateur leur retirant, un à un, tous les attributs de leur supposée misère ontologique.

<sup>1013</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra.*, p.163.

Prenant appui et ancrage dans ce monde à venir dont il dessine les contours, Zarathoustra ne cède pas à la résignation. Vouloir l'avenir agit sur le présent et modifie le rapport au monde et au temps :

Deviner les conditions dans lesquelles vivront les hommes de l'avenir – car *deviner* ainsi et *anticiper* ont la force d'un *mobile* : l'*avenir* en tant qu'il est ce que nous *voulons*, agit sur notre présent<sup>1014</sup>.

Pour autant, il ne s'agit pas de vouloir n'importe quel avenir plutôt que de n'en plus vouloir mais de vouloir le surhomme. Zarathoustra trouve-t-il de quoi compenser son abatement dans la visée du surhomme ? Pour se consoler de l'imminence du dernier homme, faut-il croire en l'avenir du surhomme ? Si tel est le cas, alors la volonté de créer est toujours orientée par un besoin de consolation, y compris en Zarathoustra. A la manière des optimistes, il faudrait coûte que coûte *croire en l'avenir* pour se consoler du passé et du présent et enrayer ainsi la propagation du nihilisme. Une telle approche ne témoigne-t-elle pas d'un ressentiment à l'égard du temps auquel le porte-parole du surhomme n'échapperait pas, alors même qu'il enseigne qu'il faut s'en défaire ?

En effet, il est celui qui exhorte ses compagnons à se délivrer de tout désir de vengeance à l'endroit de « l'avoir été » et de « l'avoir fait ». La volonté est à première vue enchaînée par le passé. Elle bute sur une impossibilité :

La volonté ne peut pas vouloir agir en arrière ; qu'elle ne puisse pas briser le temps et le désir du temps, – telle est la plus solitaire affliction de la volonté<sup>1015</sup>.

La volonté ne peut que se porter vers l'avenir et l'affirmer en tant qu'horizon ouvert de possibilité mais peut-elle affirmer sa dimension créatrice en étant captive du désir de vengeance à l'endroit du passé ? A quelle condition la volonté peut-elle se montrer créatrice ? Si elle peut vouloir en avant comme en arrière, si « elle peut remonter le courant du passé sans ressentiment ». C'est ce que j'ai voulu, que je veux encore et que je voudrai. Quand elle parlera ainsi, elle se sera réconciliée avec le temps et se sera pleinement délivrée de toute interprétation morale de l'existence opérée en fonction du concept de punition. Mais à quelles conditions la volonté pourra-t-elle surmonter tout ressentiment à l'égard du temps bien plus, vouloir quelque chose de plus haut que cette réconciliation ? A peine ces paroles proférées, Zarathoustra se tait brutalement. Il bat encore en retraite comme s'il ne pouvait enseigner ce qu'il faut pour cela vouloir :

Mais en ce point de son discours, il arriva que Zarathoustra s'arrêta soudain, semblable à quelqu'un qui est saisi d'un suprême effroi. Avec des yeux épouvantés, il regarda ses disciples ; son regard transperçait comme une flèche leurs pensées et leurs arrières-pensées. Mais au bout d'un moment, il recommença de rire et il dit, apaisé : « Il est difficile de vivre parmi les hommes, parce qu'il est si difficile de se taire. Surtout pour un bavard. »<sup>1016</sup>

Dès lors, que faut-il vouloir pour désapprendre l'esprit de vengeance et pourquoi cela entretient-il, de façon constante, l'effroi de Zarathoustra en le réduisant au silence ?

---

<sup>1014</sup> *Fragments posthumes*, 7, [6].

<sup>1015</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 164.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p.166.

## 2-L'épisode de crise

La tension atteint son paroxysme dans la scène sur laquelle s'ouvre le chapitre intitulé *Le convalescent*. La pensée d'abîme vient, pour la première fois, au premier plan. L'épisode s'ouvre sur un monologue au terme duquel Zarathoustra s'effondrera et restera alité huit jours :

Moi, Zarathoustra, l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle éternel, – je t'appelle, toi, la plus profonde de mes pensées !

O joie ! Tu viens, – je t'entends ! Mon abîme parle. J'ai retourné vers la lumière ma dernière profondeur !

O joie ! Viens ici ! Donne-moi la main. – Ah ! Laisse ! Ah ! Ah ! – dégoût ! dégoût ! dégoût ! – Malheur à moi<sup>1017</sup> !

De quoi s'accompagne la montée de cette pensée pour l'abattre de la sorte ? Que charrie une telle pensée pour provoquer une action aussi foudroyante ? Au moment où la pensée de l'éternel retour du même accède à une forme de présence en Zarathoustra, il est mis à l'épreuve du nihilisme de manière bien plus radicale que lors des épisodes précédents puisqu'il est en proie à un dégoût de l'existence au cours duquel il manque de périr étouffé. Qu'est-ce qui provoque un tel dégoût, une telle lassitude de l'existence à celui que ses compagnons appellent pourtant le « répondant de la vie » ? Après quelques jours de silence, il s'en explique à ses animaux :

Le grand dégoût de l'homme – c'est là ce qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier ; et aussi ce qu'avait prédit le devin : « Tout est égal, rien ne vaut la peine, le savoir étouffe. »

Un long crépuscule se traînait péniblement devant moi, une tristesse fatiguée et ivre jusqu'à la mort, qui disait en bâillant :

« Il reviendra éternellement, l'homme dont tu es fatigué, l'homme petit » – ainsi bâillait ma tristesse, traînant la jambe sans pouvoir s'endormir. [...]

« Et l'éternel retour, même du plus petit ! – c'était la cause de ma lassitude de toute l'existence.<sup>1018</sup> »

Il est saisi d'effroi à la pensée de l'éternel retour parce qu'elle enveloppe en elle la pensée de l'éternel retour *du dernier homme*. Ce qui provoque ce dégoût généralisé à l'endroit de l'existence, c'est le dernier homme : plus précisément, ce n'est pas son imminence et ce qu'elle peut faire peser sur sa visée mais plutôt son éternel surgissement. Il n'échapperait pas à la prédiction du devin mais la subirait à son tour : la vanité de tout effort, de toute tentative pour se surmonter serait admise par celui qui exhorte l'homme à se surmonter. A quoi bon viser le surhomme et œuvrer à son accomplissement si le dernier homme revient éternellement ? En faisant de l'éternel retour du dernier homme un argument contre l'existence, cette pensée devient l'ultime raison de ne plus se surmonter et justifie le désengagement ! Cette pensée entérine le nivellement et l'égalisation de tout événement comme le devin le proclamait !<sup>1019</sup> Qui pourrait en effet adhérer à cette pensée sans devenir nihiliste et en tirer des griefs contre l'existence ?

---

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>1019</sup> Si Zarathoustra est en proie à un tel nihilisme, comment ceux qui sont ses compagnons pourraient-ils l'éviter et ainsi abandonner leur vocation de futurs législateurs ? La foule ne va-t-elle

C'est pourtant ce que Zarathoustra réussira en maintenant la visée du surhomme. Qu'est-ce qui lui permet non seulement de ne pas s'installer dans le grand dégoût de l'existence mais d'accomplir sa métamorphose et son destin à son épreuve ? Comme il avait exhorté le jeune berger à mordre la tête du serpent qui s'était enfoncé dans son gosier, il la mord à son tour<sup>1020</sup> : « - et comme ce monstre s'est glissé dans ma gorge pour m'étouffer ! Mais d'un coup de dent je lui ai coupé la tête et je l'ai crachée loin de moi<sup>1021</sup>. »

Qu'est-ce qui le dispose à mordre la tête du serpent ? Une tension interprétative du combat livré contre le grand dégoût de l'existence est présente dans cette œuvre mais elle traverse, plus généralement, le *corpus* nietzschéen. Son enjeu est de comprendre ce qu'*expérimenter* le nihilisme signifie pour lui. Jusqu'alors, la visée du surhomme agissait comme un contrepoids pour enrayer les phases d'abatement dont il était l'objet et la lassitude de l'existence qui pouvait le gagner. Est-ce alors un surcroît de courage qui le pousse à cet acte ou le désir du rire du berger ou bien encore sa confiance en la vie dont il connaît le secret ? Autant de forces à placer du côté de cette grande attente du surhomme, autant de forces destructrices et créatrices qui contrecarrent et luttent contre le nihilisme et empêchent d'y céder. Zarathoustra n'est-il pas celui qui exhorte à sanctifier son plus haut espoir et à ne jamais céder, sous l'emprise d'un mépris croissant, à sa calomnie ?

Lors de son entretien avec un jeune homme au cœur noble, aspirant à la grandeur et à l'héroïsme, il décèle en effet la menace qui pèse sur tout esprit mû par un grand espoir : le risque de le calomnier, de devenir pareil au singe de Zarathoustra. En vertu d'un accroissement conjoint de son désir de grandeur et de son mépris, il risque de devenir un destructeur stérile, vain, se repliant sur des plaisirs futiles. A deux reprises, il l'en dissuade :

Oui, je connais le danger que tu cours. Mais par mon amour et par mon espérance, je t'en conjure : ne rejette pas ton amour et ton espoir. [...]

Mais par mon amour et mon espérance, je t'en conjure : ne rejette pas le héros qui est dans ton âme ! Sanctifie ton plus haut espoir<sup>1022</sup>.

En vertu de ce rappel, nous pouvons avancer qu'il est censé reprendre à son compte un tel avertissement, renvoyant dos à dos les « déclinologues » comme les « passionnés de la destruction ». Ne jamais renoncer au surhomme et ne pas tomber dans son mépris. En somme, il ne rétrocéderait jamais en deçà de cette assurance selon laquelle il *faut* vouloir le surhomme, non pas au sens où il s'agit d'attendre sa venue tel un nouveau messie mais au sens où il lui faut œuvrer, pour ce qui dépend de lui, à son accomplissement. Indéfectiblement mû par l'espoir de

---

pas s'en emparer pour accréditer sa croyance selon laquelle « tout est égal » et justifier ainsi son désengagement ? Nietzsche n'a eu de cesse d'envisager son appropriation par les plus faibles : « tout est égal » équivaut à « rien n'est différent ». Une confusion-réduction s'opère entre égalité et identité dont Tocqueville à sa manière pronostiquait la possibilité.

<sup>1020</sup> La correspondance entre les deux scènes est frappante et elle a été bien souvent commentée. Dans *De la vision et de l'énigme*, Zarathoustra assiste au drame : attiré par les hurlements d'un chien et les râles d'un jeune berger dont le gosier a été envahi par un long serpent noir, il tente de l'en extraire vainement. Il lui crie alors de mordre la tête du serpent, jouant le rôle d'un médiateur par qui le jeune berger non seulement reste sauf mais se dresse dans un rire dont aucun homme n'avait fait retentir l'éclat : « Il n'était plus ni homme, ni berger, - il était transformé, auréolé, il riait ! Jamais encore homme n'avait ri sur terre comme il rit. » *ibid.*, p.186.

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p.252.

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p.55-56.



son avènement, il résisterait, grâce à lui, au grand dégoût et parviendrait à surmonter ce nihilisme passif auquel le dispose la pensée de l'éternel retour du dernier homme. Une opposition déterminée joue ici entre, d'un côté, le grand espoir de Zarathoustra, celui du surhomme (visée et évaluation en termes de préférable) et, d'un autre côté, le grand dégoût de l'existence. Pour ne pas s'installer dans le nihilisme, il serait décisif de pratiquer une opposition sur un mode sceptique dans laquelle la visée du surhomme servirait de contre-balancement. Cela signifierait que le nihilisme ne peut être réduit que de l'extérieur, par des forces qui se posent en opposant une résistance et en le comprimant en quelque sorte.

Toutefois, une telle interprétation ne va pas sans présenter des difficultés. Dans la préface rétrospective du *Gai savoir* où Nietzsche se présente comme un convalescent<sup>1023</sup>, il décrit son combat contre la maladie en ces termes : il ne céda pas mais résista à une lente oppression, il s'opposa mais ce combat s'opéra « sans espoir ». La détermination privative est susceptible d'une double entente : suspendre son jugement quant à l'issue du combat (n'affirmer pas plus la défaite que le succès) ou bien ne plus être soutenu par quelque espoir que ce soit. Telle semble bien être sa position ici. Il relate combien la plus extrême douleur le conduisit à se défaire de son ultime confiance : « La confiance dans la vie s'est évanouie : la vie elle-même est devenue problème.<sup>1024</sup> »

Dès lors, si nous reprenons le cas Zarathoustra, comment comprendre son combat ? A ses débuts, il est bien mû par l'espoir du surhomme mais rien ne prouve que celui-ci reste intact bien plus, qu'il perdure au cours du combat et que ce soit bien lui qui, de manière ultime, lui donne la victoire. Quand il subit l'épreuve du grand dégoût de l'existence, s'il ne lutte pas avec l'arme de son grand espoir, qu'est-ce qui le conduit alors à ne pas devenir l'homme de la grande lassitude dont le devin annonce l'imminence ou un destructeur stérile comme son ombre ? Quelque chose résiste-t-il à cette épreuve de dévaluation et de dévalorisation intégrale ou bien est-ce, tout au contraire, la dimension radicale de cette épreuve qui en révèle la dimension créatrice ? Telle est l'énigme du nihilisme que Zarathoustra nous enseigne ici.

C'est à l'épreuve de la plus grande détresse qu'est accrédité le plus grand espoir. Au moment où il pense pleinement l'éternel retour du même, y compris du dernier homme, cette pensée retire toute raison d'espérer. Si tout événement n'est que la répétition d'un événement passé alors, tout est déjà déterminé, aucun différentiel ne peut être introduit dans ce qui advient, toute hardiesse est vaine. Elle ne se contente pas de neutraliser toute considération de la valeur à la manière d'un penser sceptique mais elle néantise toute différence et évide la notion de valeur de son sens. L'enseignement du surhomme perd toute raison d'être car le dernier homme reviendra éternellement. A quoi bon !<sup>1025</sup> Elle s'accompagne d'une paralysie de la volonté de puissance comme tension et surmontement perpétuel. Cette

---

<sup>1023</sup> Cette préface est rédigée à la même période qu'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

<sup>1024</sup> *Le Gai savoir*, p.31.

<sup>1025</sup> Est-ce l'interprétation donnée par le nain, esprit de pesanteur que Zarathoustra portait sur ses épaules dans son rêve nocturne quand Zarathoustra l'interroge au sujet des deux chemins se rencontrant sous le portique nommé instant ?

« Mais si quelqu'un suivait l'un de ses chemins, - en allant plus loin crois-tu nain que ces chemins se contrediraient à tout jamais ?

-Tout ce qui est droit ment, murmura le nain avec mépris. Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle.

-Esprit de lourdeur, dis-je avec colère, ne simplifie pas trop les choses ! Ou bien je te laisserai accroupi là pied-bot, c'est moi qui t'ai porté jusqu'ici. » *De la vision et de l'énigme*.

pensée est véritablement la plus bloquante qui soit : elle est la pensée nihiliste par excellence, pensée de l'absence de but en soi. Nietzsche en conviendra tout à fait :

Représentons-nous cette pensée sous sa forme la plus redoutable : l'existence telle qu'elle est, n'ayant ni sens ni fin, mais revenant inéluctablement, sans aboutir au néant : « *Le Retour éternel* ». C'est la forme outrancière du nihilisme : le Néant (« l'absurde ») éternel !<sup>1026</sup>

En tant que penseur de l'éternel retour du même, Zarathoustra serait bien un « penseur nihiliste » ! Ce n'est pas ce qu'il proclame à haute voix (la destruction nécessaire des tables de valeurs établies) mais ce qu'il tait et peine à s'incorporer qui le rend tel.

Or au moment où elle installe dans le nihilisme, cette pensée en délivre *si* elle est totalement pensée. En effet, la penser comme cela vient d'être fait, ce n'est pas intégralement la penser mais l'interpréter de façon tronquée ou biaisée autrement dit ne pas se l'incorporer. Consentir à l'éternel retour du même, y compris du dernier homme, signifie en effet consentir à l'existence dans toutes ses dimensions, y compris les plus terrifiantes, sans en tirer de grief contre elle. Consentir au processus continu de destruction-création en y trouvant des raisons supplémentaires d'y adhérer<sup>1027</sup>. Cela ne revient pas, tout d'un coup, à trouver un but au processus mais au contraire à se délivrer de cette attente même en fonction de laquelle la volonté humaine se déployait. Penser l'éternel retour du même, c'est s'installer en effet dans l'instant et admettre que l'instant est décisif pour l'éternité :

Chaque instant a une signification dépassant la vie individuelle ; il marque de son sceau non seulement l'avenir qu'on peut embrasser du regard, mais encore tout le futur des répétitions possibles<sup>1028</sup>.

A ce titre, tout reste à accomplir au sens où l'avenir de l'homme sans Dieu reste un horizon dont l'héritage nous a été confié même si les possibles ne sont pas infinis : « Féconder le passé en engendrant l'avenir – tel est pour moi le sens du présent<sup>1029</sup>. » La guérison de Zarathoustra accompagne ce consentement à la totalité du temps, ce « oui » au fond dionysiaque du monde. Sans aucune retenue, il veut l'éternel retour du même. Comme la dose de vérité supportée est pour Nietzsche le critère d'appréciation de la vitalité d'une vie, l'incorporation de cette pensée par Zarathoustra confirme que Nietzsche procède bien à une re-détermination complète de la notion de vérité comme expérimentation. L'appropriation de la pensée de l'éternel retour du même atteste l'héroïsme de Zarathoustra, lui qui va au-devant de sa plus grande souffrance et de sa plus haute espérance. Si nous reprenons la métaphore de l'archer perse, le surhomme est à Zarathoustra ce que la cible est à l'archer dont cette pensée serait la flèche, la détresse nihiliste accompagnant la tension de l'esprit engendrée par l'histoire de la métaphysique.

Mais alors comment la pensée la plus lourde peut-elle être la pensée la plus nihiliste et accréditer la plus haute espérance ? Au moment où le nihilisme atteint

---

<sup>1026</sup> *La volonté de puissance*, T. II, L.III, § 8, p.13.

<sup>1027</sup> « [...] comment celui qui voit le plus durement, le plus terriblement la réalité, comment celui qui a pensé "la pensée la plus abyssale" n'y trouve pourtant pas d'arguments contre l'existence, ni même contre son retour éternel,-mais, bien au contraire, y trouve une raison de plus d'être lui-même le *oui* éternel à toutes choses, "l'immense oui, l'*amen* illimité"... » *Ecce homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, § 6, p.116.

<sup>1028</sup> Fink, *La philosophie de Nietzsche*, p.112.

<sup>1029</sup> *La volonté de puissance*, T. II, § 367, p.137.

son terme, il se surmonte de lui-même et débouche sur une consolidation de la visée du surhomme. Une dialectique du surmontement est à l'œuvre dans le nihilisme. L'épreuve de Zarathoustra nous enseigne comment il s'auto-supprime pour autant que le risque ait été couru de supporter le poids de la pensée la plus lourde. C'est elle qui fait le départ entre un nihilisme passif (celui de l'homme reniant l'héritage de la mort de Dieu) et actif (celui d'un homme consentant à son héritage comme avenir). C'est elle qui signe conjointement l'apogée du nihilisme et sa suppression : en elle s'accomplit son autosuppression porteuse d'une réconciliation avec le temps et le monde. C'est précisément parce qu'en elle l'autodépassement du nihilisme s'accomplit qu'elle délivre de tout besoin de consolation.

En ce sens, la pensée de l'éternel retour n'est pas plus « une pensée sélective » au sens où seraient expulsées les figures du négatif que « la pensée consolatrice par excellence » comme le soutient Deleuze<sup>1030</sup>. Elle est au contraire celle par laquelle l'esprit se libère de tout besoin de consolation en accomplissant sa métamorphose autrement dit en découvrant l'innocence. Le concept de punition est expulsé de l'interprétation de l'existence. La pensée de l'éternel retour ne compense pas le désarroi nihiliste mais y fait séjourner, l'intensifiant jusqu'à annuler tout besoin de consolation. Non seulement il n'existe pas de consolation possible mais il est inutile d'en chercher une : de quoi faudrait-il être consolé ? Pourquoi aurions-nous à être consolés ? Le ressentiment était la manifestation du besoin de consolation, besoin entretenu par une interprétation disqualifiant le temps dont le caractère destructeur trouvait dans l'accomplissement d'un châtement son but et, par extension, son sens.

Pour Nietzsche, ce n'est pas parce que l'homme se résigne à ne jamais être consolé de sa condition, étant admis qu'il n'y a pas d'autre monde possible, que le monde lui devient *un peu plus* supportable. C'est tout au contraire parce qu'il adhère, dit oui au caractère transitoire de toute chose, y consent jusqu'à s'en réjouir que s'annule joyeusement toute quête consolatrice d'un autre monde. C'est pourquoi la pensée de l'éternel retour du même deviendra, entre les mains du législateur de l'avenir, une arme indispensable pour trier, autrement dit écarter les formes de vie déclinantes mais aussi pour débusquer ceux en qui une forme de vie ascendante peut advenir dans le cadre de la grande politique : « La doctrine de l'éternel retour comme marteau dans la main des hommes *les plus puissants*,<sup>1031</sup> ».

Comme le laissait déjà entendre l'épisode narrant la visite nocturne d'un démon, elle est cette pensée qui sélectionne car qui pourra vouloir l'éternel retour du même sans se jeter à terre « en grinçant des dents et en maudissant le

---

<sup>1030</sup> Ces expressions sont utilisées par Gilles Deleuze dans ses conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour lors du colloque de Royaumont consacré à Nietzsche en 1964. « Comment expliquer que la pensée de l'éternel retour soit la pensée la plus désolante, celle qui suscite le "Grand Dégoût", mais aussi la plus consolante, la grande pensée de la convalescence, celle qui provoque le surhomme ? » Cahiers de Royaumont, *Nietzsche*, p. 281.

<sup>1031</sup> *Fragments posthumes*, X, Printemps-automne 1884, 27, [80], Paris, Gallimard, 1982, p.329. Elle est « la religion des religions » *Fragments posthumes*, XI, Automne 1884-automne 1885, 34 [199], p. 216. « Un style de pensée et une doctrine pessimistes, un nihilisme extatique peuvent, dans certaines circonstances, être précisément indispensables au philosophe : comme puissant moyen de pression et comme marteau pour briser les races dégénérées et dépérissantes, pour les écarter du chemin, <pour frayer> la voie à un nouvel ordre de vie, ou pour inspirer aux êtres dégénérés et déclinants le désir d'en finir. » *ibid.*, 35, [82], p. 276.

démon » ? Qui s'exclamera « Tu es un dieu et jamais je n'entendis rien de plus divin ! <sup>1032</sup> » ?

Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait ; la question, posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien il te faudrait aimer et toi-même et la vie pour ne plus *aspérer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel <sup>1033</sup> ?

Pierre angulaire de la grande politique, la pensée de l'éternel retour du même introduira un langage, un rapport au corps et une manière de sentir inaugurant une époque extra-morale se situant par-delà bien et mal mais non pas par-delà bon et mauvais <sup>1034</sup>.

### 3-Vers une nouvelle entente de la relation entre nier et créer.

La visée du surhomme n'agit pas comme un remède contre un penser nihiliste. Elle n'est pas une visée consolatrice pour l'homme sans Dieu mais une tâche requérant une pensée destructrice et créatrice, celle de l'éternel retour du même, plaçant à l'épreuve du nihilisme tout en en délivrant. En cela, cette pensée est un mode d'ouverture à la grandeur de l'homme sans Dieu libérant un autre rapport au temps dans l'attente. Le surhomme n'est pas plus une posture qu'un nouveau type d'homme mais une manière de se tenir dans l'existence délivrée de sa disqualification. A ce titre, il n'existe pas de contradiction entre deux approches du temps : l'une, celle du surhomme et l'autre, celle de l'éternel retour du même.

Marc Crépon se demande si la pensée de l'éternel retour ne supprime pas, au bout du compte, toute attente, dans la mesure où elle délivre de tout ressentiment à l'égard du temps <sup>1035</sup>. Selon nous, cette pensée accrédite au contraire l'attente du surhomme <sup>1036</sup> et promet un nouveau rapport au temps dans

---

<sup>1032</sup> *Le Gai savoir*, IV, § 341, p.280.

<sup>1033</sup> *Ibid.*

<sup>1034</sup> Cet usage politique de la pensée de l'éternel retour est remarquablement étudié par Yannis Constantinidès dans trois articles : « Les législateurs de l'avenir, (l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche) », *L'Herne Nietzsche*, Paris, 2000 ; « Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde. » *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, coll. « Références », 2000 et « Le nihilisme extatique comme moyen de la grande politique » *Nietzsche et le temps des nihilismes*, J-F Mattéi (dir.), Paris, PUF, 2005.

<sup>1035</sup> Peut-on « lire la pensée de l'éternel retour comme le contenu d'une promesse, sans que cette pensée ne se trouve *ipso facto* vidée de tout contenu ? » *Cahiers philosophiques, Nietzsche*, « Prendre la parole. *Les promesses de Zarathoustra* », Paris, CNDP Delagrave édition, n°90 mars 2002, p.70.

<sup>1036</sup> « Mais moi et ma destinée – nous ne parlons pas "au présent", nous ne parlons pas non plus "jamais" : nous avons de la patience pour parler, nous en avons le temps, du temps en abondance. Car il faudra qu'il vienne un jour et il ne pourra pas passer.

Qui devra venir un jour et ne pourra pas passer ? Notre grand hasard, c'est-à-dire notre grand et lointain règne de l'Homme, le règne de Zarathoustra qui dure mille ans.

Si lointain que soit ce lointain, que m'importe ! Il n'en est pas moins solide pour moi, - je suis debout, bien campé des deux pieds... » *Ainsi parlait Zarathoustra*, Quatrième partie, De l'offrande du miel.

l'attente. A une métaphysique de l'attente consolatrice, Nietzsche substitue une philosophie de l'attente porteuse d'une réconciliation avec le temps. Ce n'est pas le fait d'être un être d'attente qui faisait obstacle à la vie ou à la vie heureuse mais le rapport au temps dans l'attente. Zarathoustra en enseigne un qui, non seulement n'est plus un obstacle à la vie, mais constitue déjà son affirmation.

Qu'il existe une tension entre deux approches du temps dans *Ainsi parlait Zarathoustra* n'est pas un argument invalidant le maintien d'une attente pour une philosophie qui a découvert que la non-contradiction n'était qu'un impératif moral. Au lieu de résorber, de trancher ou même de voir dans cette tension entre visée du surhomme (incluant une inscription dans un ordre de choses à venir) et pensée de l'éternel retour du même (foncièrement anhistorique) une contradiction préjudiciable, nous proposons de la maintenir tant elle nous a permis de repenser la discussion classique de la relation entre destruction et affirmation, relation prépondérante dans la compréhension du nihilisme dont Nietzsche se réclame.

Deux interprétations classiques clairement antagonistes sont d'ordinaire admises : ou bien l'affirmation est un résultat de la négation ou bien elle prime sur la négation et c'est en fonction d'elle que la négation trouve son statut<sup>1037</sup>. Nous proposons non pas de les concilier mais plutôt de faire ressortir combien elles risquent de minimiser l'entente singulière du nihilisme nietzschéen. C'est bien sur fond d'une affirmation essentielle, la visée du surhomme, que la destruction des tables de valeur anciennes est revendiquée. Mais à l'épreuve de la pensée nihiliste par excellence, tout est emporté dans une dévaluation de toute visée *y compris celle du surhomme*. Ce nihilisme intégral débouche pourtant sur une issue créatrice en ce qu'il promet une nouvelle forme de vie délivrée de tout besoin de consolation et sur la perspective d'une transvaluation des valeurs du corps.

Mais l'une comme l'autre pouvaient-elles advenir sans parier sur la dynamique interne du nihilisme ? Aurait-il pu être surmonté si la pensée de l'éternel retour n'avait pas été totalement assimilée, n'avait pas fait son œuvre destructrice et créatrice ? Toute tentative pour se prémunir contre le nihilisme en le repoussant, en l'écartant ou en l'occultant est vouée à l'échec. Il ne peut être surmonté qu'à condition d'avoir été *totalemment* incorporé. L'apport de Nietzsche est bien de déceler la dynamique interne du nihilisme, de l'inscrire dans la métamorphose de l'esprit à titre de *mise à l'épreuve* dont le surmontement reste un dangereux « peut-être » à cause de son ambivalence foncière, à cause des forces sur fond desquelles il advient. De manière radicale, il assume la dénomination de nihiliste parce qu'il est un expérimentateur expérimenté par cette pensée.

---

<sup>1037</sup> Les termes du débat sont repris, par exemple, par Henri Birault à l'issue de son intervention lors du colloque de Royaumont consacré à Nietzsche : « Le problème est de savoir comme il faut interpréter ce thème de la destruction. Les oppositions qui se dessinent entre Deleuze et moi, d'une part, et certaines interventions, d'autre part, sont celles-ci, je crois : les uns pensent que l'affirmation ne peut être obtenue qu'à coup de négations, et les autres, comme Deleuze ou moi-même, si vous le permettez, nous penserions plutôt que toute négation se fait à partir et en fonction d'une affirmation. Donc, que l'affirmation n'est pas la négation de la négation mais que c'est à partir et en fonction d'une affirmation essentielle que doit être pensé ce qui est résolument destructeur chez Nietzsche. » Cahiers de Royaumont, *Nietzsche*, p. 37.

## Conclusion

Ni simple épisode de la vie empirique, ni dispositif expérimental mis en place à la manière d'un Descartes pour maximaliser le scepticisme, l'expérimentation du nihilisme est ce que Nietzsche ressaisit *a posteriori* dans une narration, ce dont il se souvient et dont il garde les marques pour autant qu'une fois son œuvre faite, il a été surmonté. La figure de Zarathoustra nous a servi de guide pour démêler la singularité d'une telle approche du nihilisme. Pour cet archer perse, le nihilisme accompagne la tension d'un arc dont la cible serait le surhomme et la flèche la pensée de l'éternel retour du même. A ce titre, l'articulation entre visée du surhomme et pensée de l'éternel retour reste décisive dans son enseignement.

La visée du surhomme ne préserve pas du nihilisme à la manière d'un antidote, même si les forces qui s'expriment en elle sont un terrain propice à son surmontement. La pensée de l'éternel retour du même fait son œuvre de destruction et de création : en première approche, elle est la pensée la plus bloquante, comme pensée de l'absence de but en soi, mais complètement assimilée, elle est la plus créatrice, car en délivrant de cette catégorie préjudiciable, elle supprime l'attente d'un but sans pour autant nier l'existence d'un sens. Croire que tout sens serait retiré à l'existence puisque le but manque témoigne, encore, d'un nihilisme passif et réactif, d'une forme incomplète de sa manifestation. La pensée de l'éternel retour du même devient ainsi un nouveau « centre de gravité » avec lequel l'existence possède une signification, indépendamment de toute assignation d'un but<sup>1038</sup>.

Si Nietzsche est bien « le premier parfait nihiliste de l'Europe » comme il le soutient, cette appellation ne convient pas simplement à l'auteur du diagnostic porté sur une « maladie endémique » dont le supposé antidote aurait été la morale de l'idéal ascétique. En recueillant la tension de l'esprit entretenu par le combat contre le platonisme, il ne se contenta pas d'être un philosophe médecin cherchant à calmer la détresse qui montait. Cette appellation n'est pas pour lui un titre de gloire dont il s'affublerait, se rangeant aux côtés des passionnés de la destruction, en qui Zarathoustra reconnaissait ses pires ennemis. Elle n'est pas non plus l'expression d'une fidélité envers un Schopenhauer pour qui le renoncement au vouloir vivre serait la seule issue.

Pour lui, le nihilisme ne saurait être abordé de biais ou contourné mais bien approprié par une pensée à l'épreuve duquel elle s'en trouvera délivrée. Repoussoir de toute la tradition dont elle se protégea ou qu'elle esquiva admettant que c'était le seul biais pour ne pas y céder, comme si la pensée ne pouvait qu'être happée, réduite dès lors qu'elle aurait admis que « rien n'a de but en soi ». Il faut donc la grande santé d'un solitaire pour ne pas succomber à son épreuve. Cependant loin d'agir comme un antidote, elle concourt simplement, en amont, à révéler la dimension créatrice d'une crise dont Nietzsche soulignait que le socratisme avait, il y a bien longtemps, repoussé l'échéance.

En somme, pour Nietzsche, l'avènement historique du nihilisme favorise une mise à l'épreuve inédite pour la pensée philosophique en ce qu'il provoque une rencontre toujours refusée, rencontre porteuse d'un risque majeur mais aussi d'une

---

<sup>1038</sup> « Si tu t'assimiles cette pensée entre les pensées, elle te transformera. Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : "Est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ?", ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide. » *La volonté de puissance*, T.II, L.IV, § 242, p. 344.

aurore nouvelle. Premier penseur nihiliste au sens où il pense en nihiliste, enseigné à son épreuve, il nous livre, une fois la crise achevée, comment en supporter le poids présente une dimension créatrice. Contrairement à ce que présupposait le combat mené tant par la métaphysique que par la politique, faire un avec la pensée nihiliste par excellence ne ruine pas plus la possibilité de la pensée que de l'action. Expérimentation sans retour au sens où elle produit une cassure dans l'ordre du temps, y compris historique, elle n'est pas pour autant sans issue ou sans relève.

## Conclusion de la deuxième partie

La modernité s'ouvre sur un défi de type sceptique avec lequel elle ne cessa d'être aux prises : où asseoir sa créance en matière de jugements ? La raison tenta de le relever en défendant la cause de Dieu dans le cadre de la métaphysique. La véracité divine est la pièce maîtresse de ce combat, comme l'enseigne de manière exemplaire la métaphysique cartésienne. Une circularité entre Dieu et la raison est malgré tout repérable : et si la raison ne pouvait légitimement démontrer son existence ? Et si Dieu n'était pas véridique ? L'émergence de telles interrogations suppose une montée en intensité de scepticisme dont il est possible de se demander, à bon droit, si elle n'atteint pas son point culminant dans l'annonce de la mort de Dieu. Si Dieu n'est plus alors rien ne donne plus d'assise à la créance de manière générale.

Le tribunal de la raison kantien et l'examen nietzschéen de la véracité mettent à mal la mutuelle assistance entre Dieu et la raison par leur critique de la métaphysique. Ils cherchent à s'extraire de la bipolarité dogmatisme/scepticisme et à sortir d'une situation de blocage dont la pensée est prisonnière. Alors que le premier cherche la pacification de la métaphysique, le second recueille cette tension jusqu'à l'intensifier au besoin. Toutefois, ils ne parviennent à se dégager du cercle Dieu-raison qu'au prix d'une nouvelle circularité : celle entre la loi morale et les postulats pour Kant, celle entre la vie et la valeur pour Nietzsche. L'examen de la véracité nietzschéen entérine un déplacement de l'optique en fonction de laquelle tout sera trié et évalué. Ce n'est plus du point de vue de la vérité mais de celui de la vie que tout sera envisagé.

Dans une telle configuration, il faut bien convenir que ces gestes philosophiques ne provoquent pas la faillite de la métaphysique, structurellement en crise, mais ils concourent à sa disqualification. Alors que le premier l'interdit comme connaissance du suprasensible, le second met l'accent sur la vacuité de son prétendu objet. Faut-il en conclure qu'ils participent au déicide ? Kant le récuserait tant il pense avoir sauvé l'édifice moral. Le tribunal de la raison crée un précédent : la raison ne peut connaître au-delà des limites d'une expérience possible. Dieu ne tombe pas dans le champ de la connaissance métaphysique. L'accusation de promouvoir un rationalisme athée peut être repoussée, à condition de retenir son adoption des postulats de la raison pure pratique. Ultime geste protecteur contre le nihilisme d'un point de vue kantien, la possibilité de la morale est ainsi solidement établie. Toutefois, s'il faut postuler que Dieu existe pour donner un sens éthique à l'existence qui en serait, sans cela, dépourvue, alors d'un point de vue nietzschéen, ce recours en relève déjà, même s'il en est une forme incomplète. Selon Nietzsche, Kant contribua au déicide par sa culture de la véracité alors que lui-même fut partie prenante à proportion de sa probité.

La pensée nietzschéenne du nihilisme s'inscrit à la manière d'un tournant dans la tradition philosophique mais aussi dans notre propre recherche. En effet, Nietzsche est tout d'abord celui par qui le nihilisme devient un véritable philosophème dans son diagnostic sur la modernité. Il s'impose à sa suite comme un concept opératoire pour penser cette dernière. A la différence du concept de sécularisation, il permet, selon nous, de penser dans toute sa polysémie la mort de Dieu et le régime de crise qui secoue la fin de la modernité. La mort de Dieu ne signifie pas simplement une exténuation ou une mutation de la croyance au Dieu Chrétien mais la dédivinisation de la vérité. En ce sens, c'est bien en termes de



perte de fondement que la crise est à penser et non pas en termes de vacillement. Qui plus est, Nietzsche contribue à un renversement de paradigme non seulement dans la pensée du nihilisme mais aussi dans sa prise en charge. Au lieu de le constituer en figure repoussoir et de mettre en place une stratégie d'évitement, le nihilisme achevé est revendiqué dans la mesure où son expérimentation intégrale seule permettra de s'en délivrer.

Nietzsche explore ainsi les multiples formes d'un mode de penser disqualifié dont l'époque moderne réserve l'épreuve tant redoutée. Son œuvre offre une variation sur des nihilismes plutôt qu'elle n'apporte une fixation terminologique univoque. Il est habituel de lui attribuer une double entente du nihilisme (passif et actif) ou une triple entente (nihilisme passif, actif, extatique) en mobilisant notamment les *Fragments posthumes*. Sans les révoquer, nous pensons que cette typologie mérite d'être discutée tant dans son extension que dans sa compréhension. Elle doit par ailleurs être couplée à une typologie des vies humaines dont elle n'est pas séparable.

Nietzsche envisage tout d'abord le nihilisme comme *une tentation* autrement dit comme une possibilité toujours ouverte à un type d'homme en attente d'une théorie du but de l'existence en raison de *l'horror vacui* de la volonté. De simple tentation, le nihilisme peut devenir la *croyance dominante* d'un type d'homme pour qui le monde tel qu'il est n'est pas supportable mais qui sait désormais qu'aucun autre monde n'est possible. Ainsi en est-il du dernier homme annoncé par Zarathoustra ou de l'homme de la grande lassitude annoncé par le devin ou encore de celui en qui se déchaîne le désir de destruction. Cette croyance à l'incroyance, et ce jusqu'au martyr attribué au nihilisme sur le modèle de Saint-Petersbourg, en est encore une variante. Toutefois, aucune n'en est, selon Nietzsche, la forme achevée ou complète.

Tel n'est pas le cas de la pensée de l'éternel retour du même. Pensée nihiliste par excellence, elle est la plus bloquante qui soit. Elle peut apparaître comme une ultime retombée du défi sceptique moderne par lequel serait consacrée la victoire définitive du scepticisme. Or elle est, pour Nietzsche, un nouveau point d'appui dans le cadre de sa philosophie de l'attente. La pensée de l'éternel retour du même est un nouveau centre de gravité à condition d'être totalement incorporée. Si « le centre de gravité le plus solide est trouvé » dans la pensée de l'éternel retour du même alors ne faut-il pas reconnaître que le défi sceptique moderne a été relevé, au moment où tout semblait perdu ?

Cette pensée permet, à celui qui se l'est totalement incorporée, d'être délivré de tout besoin de consolation en vertu duquel une théorie du but de l'existence était attendue. C'est pourquoi celui qui l'enseigne ne campe pas un penseur nihiliste au sens où il serait un passionné de la destruction ou un annonciateur d'un déclin inéluctable. Il est celui qui en a supporté l'épreuve et en connaît, pour cette raison, la dimension créatrice. Serait-ce la raison pour laquelle Nietzsche ne présente pas Zarathoustra comme un type nihiliste mais sceptique dans *L'Antéchrist*<sup>1039</sup>? Il

---

<sup>1039</sup> « Qu'on ne se laisse pas égarer : les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force, la *liberté* qui naît de la puissance et de la surpuissance de l'esprit, sa *preuve* est dans le scepticisme. Pour ce qui touche au principal de la valeur et de la non-valeur, les gens de conviction n'entrent pas en considération. Les convictions sont des cachots. » *L'Antéchrist*, § 54, p.90.

Patrick Wotling commente ainsi cette réinterprétation du scepticisme à travers la figure de Zarathoustra : « le scepticisme dont Nietzsche fait l'éloge et dont Zarathoustra est le représentant n'est donc pas un nouvel Art de ne croire en rien. Il est plutôt un art de suspendre et de faire varier, à titre d'expérimentation, les croyances devenues inconscientes que sont les valeurs. [...] Que

inaugure une nouvelle espèce de scepticisme, façonnée à l'épreuve de la pensée la plus nihiliste qui soit. Il enseigne que la tâche philosophique est essentiellement législatrice et non consolatrice. Cette philosophie de l'attente élaborée dans une traversée du nihilisme permet de se délivrer de ce dernier.

La crise à laquelle Nietzsche eut affaire est d'ordinaire présentée comme « une crise du sens », affectant le monde en chacune de ses dimensions, crise constituant l'objet de pensée de la modernité<sup>1040</sup>. Or elle relève selon nous d'une « crise du but », but en fonction duquel tout sens était jusqu'alors configuré, comme Nietzsche le montre bien, tant au niveau individuel que collectif. C'est en effet l'impossible assignation d'un but qui vient au premier plan dans son interprétation générale du nihilisme : « Que signifie le nihilisme ? *Que les valeurs supérieures se déprécient*. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : "A quoi bon ?" <sup>1041</sup> » L'impossible fixation d'un but marque son avènement historique et son surmontement s'accomplira dans la délivrance de cette catégorie.

Une sortie de crise est ménagée dans le cadre de sa « grande politique » : la pensée de l'éternel retour, entérine la séparation entre « but » et « sens » en installant dans un présent qui, loin de ne déboucher sur rien, s'avère décisif pour l'éternité, permettant aux hommes d'habiter en commun un même monde. Par elle, le divorce entre « but » et « sens » est parachevé. Nouveau point d'appui à partir duquel une reconfiguration est possible, elle dessine en effet les contours de la seule tâche philosophique qui s'impose : non pas consoler l'homme sans Dieu mais l'exhorter à consentir à sa charge législatrice : « Introduire un sens, une tâche qui reste encore à accomplir.<sup>1042</sup> » En finir avec la crise du but autrement dit sortir du nihilisme consiste donc à expulser la catégorie du but et à créer du sens dans une politique. De ce point de vue, Nietzsche semble renouer avec l'héritage platonicien par la figure du philosophe législateur. Si, en effet, seul le philosophe peut et doit être ce législateur de l'avenir alors la philosophie retrouve bien sa vocation éminemment politique comme la *République* ou le *Politique* l'enseignent.

L'approche nietzschéenne du nihilisme reste toutefois problématique pour deux ordres de raisons : d'une part pour son approche ambivalente de la métaphysique et la lecture des forces qui concourent à l'avènement historique du nihilisme et d'autre part pour l'alternative politique proposée comme sortie de crise. En effet, Nietzsche rabat le plus souvent la métaphysique sur le dogmatisme autrement dit, pour lui, sur « le platonisme » dont le nihilisme serait non seulement l'ultime retombée mais le produit<sup>1043</sup>. Même s'il n'évince pas le scepticisme puisqu'il

---

signifie donc le fait que les philosophes de l'avenir seront des sceptiques ? Qu'ils seront législateurs en matière de valeurs. » « "Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure". *Ephexis*, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche.» p.122-123.

<sup>1040</sup> C'est ainsi que la présente Jean-François Mattéi : « Qu'est-ce que le nihilisme pensé comme la crise du sens qui affecte le monde en chacune de ses dimensions ? Nietzsche décèle en lui un effacement progressif de l'horizon par rapport auquel la pensée de l'homme tirait son orientation. Quand l'insensé du *Gai savoir* se demande qui a donné aux hommes l'éponge pour effacer l'horizon entier, il dévoile la présence du "rien", c'est-à-dire l'absence de sens, dans cette errance sans fin à travers la noirceur du néant. [...] La question centrale de la crise, comme épuisement du sens, est là. Est-il possible de restaurer un sens oublié ou d'instaurer un sens inédit qui permettrait aux hommes d'habiter en commun un même monde ? » *La crise du sens*, V, p. 105-108.

<sup>1041</sup> *La volonté de puissance*, Tome II, LIII, §100, p.50.

<sup>1042</sup> *Fragments posthumes*, XIII, Autome1887- mars1888, I, 9 [48].

<sup>1043</sup> Telle est l'entente retenue par Heidegger pour qui l'approche nietzschéenne de la métaphysique est schématique. Elle réside selon lui en une réduction discutable au platonisme autrement dit à un dualisme ontologique.

le pratique et dessine le futur législateur sous des traits sceptiques<sup>1044</sup>, le dogmatisme de l'être épuise selon Nietzsche toute la métaphysique à laquelle il oppose symétriquement un « dogmatisme du devenir » selon l'expression de Fink. Son propos est assez tranché puisque tout est déjà joué avec Parménide :

Parménide a dit : « On ne pense pas ce qui n'est pas ». Placés à l'autre extrême, nous disons : « Ce qui peut être pensé est certainement fictif. »<sup>1045</sup>.

Alors que le nihilisme pouvait être interprété comme un égarement sur la voie du non-être, voie dont Parménide n'a eu de cesse de détourner, Nietzsche le tient pour la dernière étape d'un cheminement sur la voie de l'être, voie dont l'Eléate disait pourtant qu'elle seule présentait une issue. Dans ce raccourci sur l'histoire de la métaphysique, Nietzsche agglomère approche platonicienne et parméniéenne car Platon, selon lui, ne fait que s'inscrire dans son sillage. Le parricide du *Sophiste* est passé sous silence ou, tout au moins, négligé. Cette mise entre parenthèses, discutable, selon nous, peut expliquer pourquoi Nietzsche interprète l'avènement du nihilisme comme une retombée du platonisme. Or par son parricide, Platon sort précisément du dogmatisme de l'être parméniéen en reconnaissant une forme de présence au non-être. Geste par lequel la possibilité de la sophistique s'explique, geste en vertu duquel le questionnement sceptique viendra à la formulation. Nous avons tenté de montrer que cette libération ne constituait pas une perte et un danger pour la pensée mais un gain puisque le scepticisme manifeste l'authenticité même de la pensée.

Toutefois, il importe de souligner que Nietzsche prend bien acte d'une tension, entretenue selon lui par l'opposition au platonisme, dont il répond et décèle la dimension créatrice. Il souligne en effet qu'elle opère sur fond d'une même croyance aux catégories de la raison et à la même surestimation de la vérité à travers laquelle une prédilection pour la stabilité est déployée. Nous convenons de ce point même si la discussion reste ouverte concernant Pyrrhon. Au cours de notre étude de la relation entre dogmatisme et scepticisme, nous avons d'ailleurs montré combien leur tension mutuelle se conjugait avec une forme de connivence susceptible de se décliner selon un triple point de vue : ontologique, logique et anthropologique<sup>1046</sup>. Le nihilisme ne consiste donc ni dans la suspension du dogmatisme ni dans sa négation mais bien dans la négation de toute tension et apparemment entre dogmatisme et scepticisme. Il ne marque pas le triomphe du scepticisme dont il serait l'ultime version, pas plus que le scepticisme antique n'en serait d'ailleurs la forme embryonnaire et ses usages modernes des variantes, mais il consiste en leur mutuelle éviction.

De plus, le nihilisme ne provient ni d'un égarement sur la voie du non-être comme pouvait le craindre Parménide, ni du platonisme comme le soutient Nietzsche ou bien encore de la libération du questionnement sceptique telle qu'elle intervient dans le *Sophiste* dont il serait la version contemporaine. Il résulte tout au contraire d'un *oubli* des enseignements du *Sophiste* autrement dit d'un oubli de

---

<sup>1044</sup> Voir en particulier le paragraphe 209 et 210 de *Par-delà bien et mal* et l'article de Patrick Wotling sur le frédéricisme préalablement cité : « "Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure" Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, janvier-2010, p.109-123.

<sup>1045</sup> *La volonté de puissance*, Tome I, p. 39.

<sup>1046</sup> L'articulation entre être et non-être telle que le *Sophiste* la met en évidence, l'admission de notions communes, au moins à titre de conceptions, puisque la suspension porte sur la saisie prétendue de l'être et sur le jugement d'existence, et enfin l'espoir d'obtenir la tranquillité.

l'articulation entre être et non-être sans lequel la pensée n'est rien, mais aussi d'*un oubli de soi de la pensée* incluant le scepticisme comme son moment primordial. Les deux camps en présence sur la scène métaphysique ont guerroyé et se sont polarisés sur ce qui les divisait au prix d'une négligence sur ce qui les apparentait, se figeant dans l'unilatéralité de leur point de vue. La typologie dualiste (dogmatique ou sceptique) elle-même n'échappe pas à ce travers mais en témoigne nettement. Au contraire, assumer cette tension et apparemment, c'est maintenir un espace de jeu entre penser et être que la typologie recouvre complètement.

Enfin, pour qu'une sortie de crise effective ait été opérée, il faudrait que la grande politique nietzschéenne procède d'un surmontement du nihilisme en politique, non pas au sens où elle en protégerait mais au sens où elle adviendrait dans sa suppression, en vertu de la proposition nietzschéenne selon laquelle toute chose périt d'elle-même<sup>1047</sup>. La « grande politique » est-elle une politique formée dans ce dépassement ou bien est-elle seulement une contre-politique nihiliste ? Le nihilisme auquel Nietzsche eut affaire en politique fut coextensif du despotisme démocratique et à cet égalitarisme larvé dont Tocqueville avait à sa manière diagnostiqué les risques. Ce fut aussi bien celui des révolutionnaires russes luttant contre le régime tsariste que Nietzsche désigne sous l'appellation « nihilisme selon le modèle de Saint-Pétersbourg » mais en aucune manière celui d'un Etat qui préconise et orchestre la destruction de masse.

Or, quand la politique prend pour thème central l'anéantissement de ceux qui « seraient censés devoir l'être », ne faut-il pas avancer l'hypothèse qu'une « politique nihiliste » devient une réelle possibilité ? Par son avènement puis ses retombées, l'Etat totalitaire dessine-t-il simplement les contours proprement politiques du nihilisme à l'époque moderne ou bien faut-il admettre qu'il témoigne en faveur de l'*existence* même d'une « politique nihiliste » ? Ainsi nous n'opposons pas à la « grande politique » nietzschéenne une réalité historique, celle du totalitarisme, comme une objection *a posteriori* qui en démentirait les apports. Nous émettons simplement des réserves sur son entente du « nihilisme politique » et par voie de conséquence sur le surmontement du nihilisme dont il est l'expérimentateur.

L'avènement d'une politique de l'anéantissement calculable et efficace n'est-elle que le volet proprement politique du nihilisme diagnostiqué par Nietzsche ? Toute crise confronte l'époque qui la subit à une mise à l'épreuve dont l'issue n'est pas jouée d'avance. Est-ce la « crise du but » qui mit la politique à l'épreuve du nihilisme, comme ce fut effectivement le cas pour la métaphysique ? Ainsi, autant nous convenons que l'héritage nietzschéen peut nous aider à penser comment une philosophie délivrée du besoin de consolation est possible, autant il s'avère, selon nous, plus délicat de le mobiliser pour penser l'épreuve proprement politique du nihilisme et esquisser les contours d'une sortie de la crise dont elle est porteuse aujourd'hui.

---

<sup>1047</sup> « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'auto-destruction : ainsi le veut la loi de la vie, la loi de la nécessaire "victoire sur soi" appartenant à l'essence de la vie. » *La généalogie de la morale*, p.193.



## TROISIEME PARTIE

LE TOTALITARISME EN QUESTION :

UNE POLITIQUE NIHILISTE  
EST-ELLE  
PENSABLE ET DEPASSABLE ?



## Introduction

La politique parle grec<sup>1048</sup>. En un sens premier, elle constitue la réponse pré-philosophique par laquelle les Grecs anciens ont traité la question de la fragilité des affaires humaines. Telle qu'elle advient historiquement dans le cadre de la cité, la politique témoigne d'une tentative pour organiser la coexistence et lui donner une assise alors même qu'elle se déploie dans un ordre de choses qui n'en possède pas par lui-même. Présentant une temporalité propre, soumises à la variation et à la contingence, les affaires humaines se démarquent de tout ce que la nature possède sans effort et sans assistance, à savoir l'immortalité<sup>1049</sup>. La politique s'impose comme un remède pour parer à l'instabilité des choses humaines mais elle marque plus radicalement, selon Hannah Arendt, un essai proprement humain pour « s'immortaliser » et, ainsi, se tenir à la hauteur des choses auprès desquelles les mortels séjournent<sup>1050</sup>. C'est pourquoi le désir d'immortalité constitue « [...] le ressort essentiel de la *vita activa* » dans la cité antique<sup>1051</sup>.

Bien qu'elle porte sur les affaires communes, la politique n'est pas l'affaire de tous mais des hommes libres qui, entre pairs, délibèrent et tranchent dans l'éventail des possibles, au sujet de ce qui peut et de ce qui doit être accompli<sup>1052</sup>. Au sens strict, elle est relative à l'élaboration d'un monde commun et elle se démarque de toutes les activités concernées par l'entretien et le renouvellement de la vie. La *praxis* et la *lexis* en sont les deux modalités propres. Même si elles ne sont pas dissociables et forment un tout, une prévalence et une précellence sont reconnues à la parole. En effet, ce qui distingue un grec d'un barbare tient à ce que, pour lui, tout se décide par la parole et la persuasion et non pas par le recours à la force ou à la violence. Tout désaccord qui se présente devra être exposé puis tranché dans le registre du discours. Ainsi s'expliquent la présence comme le rôle, revendiqué mais aussi reconnu, des sophistes et des rhéteurs.

En tant qu'elle a pour objet l'action, la politique ne peut différer et repousser l'arbitrage. Se posant contre l'arbitraire de la force, elle rejette à ses marges l'indécision, préjudiciable dans son ordre. Elle présuppose que les désaccords en présence devront, à terme, être tranchés. L'homme partage des notions avec ses

---

<sup>1048</sup> « Employer le mot "politique" au sens de la *polis* grecque n'est ni arbitraire ni forcé. Ce n'est pas seulement étymologiquement, ni seulement pour les érudits que le mot même, qui dans toutes les langues européennes dérive encore de l'organisation historiquement unique de la cité grecque, fait écho aux expériences de la communauté qui la première découvrit l'essence et le domaine du politique. Il est vraiment difficile et même trompeur de parler de politique et de ses principes les plus profonds sans faire appel dans une certaine mesure aux expériences de l'antiquité grecque et romaine, et cela pour la seule raison que les hommes n'ont jamais, ni avant, ni après, pensé si hautement l'activité politique et attribué tant de dignité à son domaine. » Arendt, *La crise de la culture*, « Qu'est-ce que la liberté ? », Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1989, p. 200.

<sup>1049</sup> La distinction entre la mortalité des hommes et l'immortalité des œuvres de la nature est, selon Arendt, le pivot de l'approche grecque de l'histoire. *La crise de la culture*, « Le concept d'histoire », p. 58 et suivantes.

<sup>1050</sup> « L'immortalité est ce que la nature possède sans effort et sans l'assistance de personne, et l'immortalité est ce que les mortels doivent par conséquent tenter d'accomplir s'ils veulent s'élever dans leur vie à la hauteur du monde à l'intérieur duquel ils sont nés, à la hauteur des choses qui les entourent et dans la compagnie desquelles ils sont admis pendant un court instant. » *ibid.*, p. 66.

<sup>1051</sup> *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 57.

<sup>1052</sup> Le lien entre politicalité et humanité ne laisse en rien préjuger du lien entre citoyenneté et humanité. Quand Aristote soutient que l'homme est par nature un animal politique plus que tout autre animal grégaire, il reprend la doxique grecque plutôt qu'il ne fait œuvre originale, comme le fait remarquer Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*. Mais il n'en mène pas moins une justification de l'esclavage et une réaffirmation du lien entre citoyenneté et vie libre.



semblables (bien et mal, juste et injuste, *etc.*) sans qu'il existe pour autant un accord tacite à leur sujet. Si les hommes convenaient de manière universelle et nécessaire de ce qui est bien et mal, juste et injuste, alors la politique serait-elle encore requise tant comme pratique que comme enquête ? La question de l'arbitrage est constitutive de la politique : il *faut* trancher les désaccords qui ne peuvent manquer de surgir sur les mesures à adopter pour faire face à tout ce qui se produit, y compris sur le mode de la crise (guerre, famine, sédition, *etc.*). Or, comme tout désaccord particulier est reconductible à un désaccord de fond au sujet des notions communes précitées, l'argument du concordisme universel avancé par les tenants d'une loi naturelle peut toujours être retourné contre ses défenseurs.

Les luttes politiques sont vigoureuses aussi bien au sein des cités grecques qu'entre les cités pour s'assurer une hégémonie sur la Grèce. Les alliances passées puis révoquées dans le cadre des ligues, les retournements constants dans les rapports de force entretiennent des affects contraires chez les citoyens conduisant à admettre demain des opinions récusées hier, mettant ainsi aux prises avec la contradiction<sup>1053</sup>. De manière plus générale, le désaccord récurrent entre ce qui était attendu et ce qui arrive occasionne trouble et instabilité de sorte que la confiance relative en ce qui était tenu pour bon vacille. Subissant leurs doutes comme un tourment, les citoyens peuvent ainsi basculer d'une confiance présomptueuse, expression d'une tendance dogmatique de l'esprit, à une défiance tout aussi excessive. Le scepticisme, dans sa version spontanée au moins, consiste en cette épreuve de troubles de nature psychologique conduisant à émettre des réserves sur les options politiques en présence voire sur la possibilité de trancher les désaccords.

Il est tout à fait remarquable que, dès les commencements de la cité, la revendication de la neutralité fut assimilée à un pouvoir de nuisance. Ainsi la loi athénienne l'interdisait et punissait, en privant de droit de cité, les citoyens qui refusaient de prendre parti dans les luttes de faction. Un citoyen ne pouvait voter blanc mais devait prendre parti en se ralliant à un camp plutôt qu'à un autre<sup>1054</sup>. Pour que la neutralité, autrement dit le retrait du jeu des oppositions et la non-adhésion à l'un des partis en présence, constitue un délit, il faut avoir admis qu'elle est nocive pour la préservation de la cité. Ne pas trancher revient, à terme, à rendre le corps politique inerte, lui retirer toute impulsion, le fragiliser face aux cités

---

<sup>1053</sup> Les luttes entre trois cités vont rythmer la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle : Sparte, Thèbes et Athènes aspirent toutes trois à exercer leur hégémonie sur l'Hellade et n'ont de cesse de chercher de nouvelles alliances pour y parvenir ; Sparte et Thèbes n'hésitant pas, au besoin, à pactiser avec les Perses. Aucune ne réussira à réunir l'Hellade de manière durable et ne mesurera que le danger ne vient pas tant de la Perse que de la Macédoine. Ces conflits récurrents épuisent la Grèce y compris d'un point de vue économique et concourent, notamment, au durcissement du clivage entre riches et pauvres. En 356, Philippe se proclame roi de Macédoine et affirme ses ambitions de conquête. S'il a une visée panhellénique, l'unité n'est pour lui qu'une condition de la soumission à la Macédoine. A Athènes, sous la pression de l'invasion macédonienne, les luttes politiques s'intensifient. « Quand le peuple hésite entre deux ou plusieurs politiques, les groupes qui défendent ces politiques s'affrontent vigoureusement. La majorité change d'une séance de l'Assemblée à l'autre, les décrets contradictoires se succèdent et les tribunaux annulent fréquemment les votes de l'*Ecclèsia*. L'incohérence menace, et la cité pourrait se trouver paralysée si le peuple ne finissait par trancher entre les hommes et entre les politiques. » P. Carlier, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 246.

<sup>1054</sup> « – A l'époque où des troubles éclataient dans l'Etat, le législateur athénien avait décrété la peine de mort pour l'*"apragmosynè"* politique ; l'*"apragmosynè"* philosophique – qui consiste à ne pas prendre parti, mais à décider d'avance de se soumettre à ce que ferait triompher et universaliserait le destin – porte en elle la mort de la raison spéculative. » Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, Paris, Vrin, 1986, p. 22.

voisines. Qui plus est, s'abstenir de prendre parti en affichant son indécision et son irrésolution peut semer le trouble auprès des citoyens les plus fragiles et favoriser la montée aux extrêmes de partis qui profitent de ce flottement. Sans efficacité mais non pas sans effets, la neutralité ne serait pas compatible avec les *requisits* de la politique. La neutralisation des opinions opposées au sein de la cité serait-elle porteuse du questionnement sceptique, questionnement dont la cité grecque chercherait à étouffer la diffusion ?

Même si l'indifférence sceptique ne saurait être rabattue sur une indifférence psychologique, version spontanée du scepticisme justifiant toutes les évictions, les mises en accusation dont la voie sceptique fut effectivement l'objet, dès son émergence ne sauraient être négligées. Comme nous l'avons déjà souligné, les arguments de réduction à l'inaction et d'auto-contradiction ont été constamment allégués contre le scepticisme pensant<sup>1055</sup>. Ce n'est pourtant pas ce qui vient au premier plan ici mais plutôt la menace qu'il représente pour les conditions de la coexistence politique. En effet, le scepticisme pensant ne reprend pas à son compte la question de la meilleure constitution, question qui régit la philosophie politique grecque. La politique envisagée comme étude ou examen de l'activité portant sur les affaires communes est susceptible de présenter un volet descriptif et /ou un volet doctrinal adoptant une tournure prescriptive. En dépit de leur divergence de traitement, Platon et Aristote s'accordent ainsi pour admettre l'existence d'une *politeia*<sup>1056</sup>, d'une « constitution excellente »<sup>1057</sup>. L'admission d'une constitution excellente requiert, par ailleurs, la recherche des conditions et des moyens susceptibles de l'établir<sup>1058</sup>. Ces deux axes sont totalement absents de la problématique sceptique qui neutralise le pivot de la politique grecque par sa pratique du contre-balancement.

L'assurance selon laquelle il existe des lois naturelles fondées en droite raison procure une assise aux lois civiles et justifie l'obéissance. En pratiquant une opposition sur le mode du contre-balancement entre les lois, entre les coutumes et entre les lois et les coutumes, les sceptiques ne nient pas l'existence de lois naturelles mais érodent tant le fondement de la loi civile que ce qui légitime

---

<sup>1055</sup> Première partie, chapitre 2, III.

<sup>1056</sup> Le vocable *politeia* est équivoque puisqu'il désigne à la fois le fait qu'un groupe humain vit dans le cadre d'une communauté politique, un type de constitution (le gouvernement constitutionnel) et pour une cité « [...] une organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine dans toutes les affaires. » Aristote, *Les Politiques*, III, 6, 1, Paris, Flammarion, 1990, p.225. Dans cette dernière acception, elle est garante de l'identité d'une cité et constitue son âme en quelque sorte.

<sup>1057</sup> Ceci suppose un tri et une classification des constitutions en fonction d'un critère censé permettre leur hiérarchisation. Une double entente du critère peut être retenue : une entente numérique et quantitative puis une entente axiologique induisant une normativité. Dans le premier cas, elle porte sur l'extension du groupe au pouvoir : Qui exerce la souveraineté ? Un, plusieurs, tous ? Admise depuis Hérodote, elle est reconduite dans les inventaires. Le second critère est à l'initiative de Platon, systématisé par Aristote dans sa typologie distinguant les constitutions droites et déviées en fonction de la fin visée par ceux qui exercent le pouvoir politique.

<sup>1058</sup> S'ils se rejoignent à ce niveau, Platon et Aristote divergent malgré tout dans la compréhension même du projet en vertu d'une double entente du « bien ». Alors qu'il est pris en un sens absolu et exclusif par Platon, il est entendu en un sens relatif et distributif par Aristote à savoir en fonction de la qualité éthique du peuple concerné. « Pareillement les règles de droit qui ne sont pas fondées sur la nature, mais sur la volonté de l'homme, ne sont pas partout les mêmes, puisque la forme du gouvernement elle-même ne l'est pas, alors que cependant il n'y a qu'une seule forme de gouvernement qui soit partout naturellement la meilleure. » *Ethique à Nicomaque*, V, 10, 1135a, p. 252.

l'obéissance des citoyens. Ce faisant, le scepticisme ne porte-t-il pas le risque de retirer tout titre de créance à l'ordre établi ? Est-il possible et dans quelle mesure de démystifier la loi sans lui retirer *ipso facto* toute autorité et compromettre ainsi la sûreté commune ? La ligne de partage est mince entre un examen qui libèrera du dogmatisme axiologique sans fragiliser l'obéissance à ce qui est admis et un examen qui disposera à transgresser ou à renverser l'ordre établi, supposé toujours injuste en l'absence de toute loi naturelle fondée en droite raison. Annuler cette ligne de partage ne revient-il pas à déceler dans la disposition sceptique le risque du nihilisme sur le terrain politique ?

Le questionnement sceptique mettrait sur la voie d'une négation du présupposé politique. Il serait *a minima* facteur de troubles, *a maxima* de démantèlement du corps politique. Carnéade n'a-t-il pas été chassé de Rome à cause de ses plaidoiries sur la justice (favorable pour la première et défavorable pour la seconde) <sup>1059</sup> ? Dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne ne reconnaît-il pas que les dogmatiques avancent masqués sur la scène du monde pour ne pas semer le désordre et porter atteinte à la paix sociale, ce qui ne manquerait pas de se produire s'ils avouaient leur pyrrhonisme de manière publique <sup>1060</sup> ? Quant à Hume, n'alerte-t-il pas sur la dangerosité du pyrrhonisme pour ses effets nocifs sur la vie sociale et politique <sup>1061</sup> ?

La politique fait ainsi le pari, contre le scepticisme pensant, que ce désaccord au sujet des notions communes, présidant à son avènement et légitimant son existence, n'est pas un « désaccord indécidable » ou « indécidé ». Elle adopte des principes, des critères et des valeurs en fonction desquels toute délibération sera menée, puis toute décision prise <sup>1062</sup>. A ce titre, elle opère sur fond d'un présupposé de nature morale, dont nous avons montré avec Nietzsche qu'il infiltrait l'approche traditionnelle de la métaphysique. La politique peut bien varier dans les options retenues voire dans sa thématization des problèmes mais elle se déploie toujours sur fond de cette assurance selon laquelle il *faut* disposer de principes, de critères et de valeurs pour agir dans la sphère commune.

Si la politique s'élabore et se constitue en fonction de cet impératif et si le nihilisme procède à sa négation, alors la préservation de la politique exige de s'opposer au nihilisme dont le scepticisme cristalliserait la menace. Ainsi métaphysique et politique se rejoignent dans une même tâche puisque œuvrer en politique et contrecarrer la diffusion du nihilisme serait une seule et même entreprise. Dans cette configuration, le scepticisme pensant ne serait ni approprié

---

<sup>1059</sup> Les sénateurs romains se sont émus de telles pratiques et craignaient manifestement les effets pervers de telles plaidoiries.

<sup>1060</sup> « Voilà comment, des trois générales sectes de Philosophie, les deux font expresse profession de dubitation et d'ignorance : et en celle des dogmatistes, qui est troisième, il est aisé à découvrir, que la plupart n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude, que nous montrer jusques où ils étaient allés en cette chasse de la vérité, *quam docti fingunt magis quam norunt* [que les savants imaginent, plus qu'ils ne la connaissent]. » *Essais*, Livre II, chapitre XII, p. 789.

<sup>1061</sup> « Un stoïcien ou un épicurien développent des principes qui peuvent ne pas être durables, mais qui ont un effet sur la conduite et sur les mœurs. Mais un pyrrhonien ne peut s'attendre à ce que sa philosophie ait une influence constante sur l'esprit ; ou, si elle en a une, que son influence soit bienfaisante pour la société. Au contraire, il lui faut reconnaître, s'il veut reconnaître quelque chose, qu'il faut que périsse toute vie humaine si ses principes prévalaient universellement et constamment. » *Enquête sur l'entendement humain*, section XII, p. 242.

<sup>1062</sup> Cette approche de l'action d'héritage aristotélicien (délibérer, décider, agir) peut bien entendu être discutée et revue.

pour penser la question politique ni recommandé comme pratique politique puisqu'il libérerait la possibilité du nihilisme.

Au cours de notre recherche, nous avons montré combien la présentation nihiliste du penseur sceptique était sujette à discussion. Timon souligne combien Pyrrhon cherche avant tout à se tenir hors de la mêlée, à ne pas être pris dans des querelles ou des luttes de factions. Ni révolutionnaire, ni auteur de séditions, Sextus Empiricus préconise quant à lui de suivre les règles de la vie quotidienne autrement dit d'observer les lois et les coutumes de son pays tout en étant a-doxique<sup>1063</sup>. En ce sens, il reconduit ce que les philosophes depuis Socrate ont admis. Montaigne le soulignera à son tour : « [...] c'est la règle des règles, et générale lois des lois, que chacun observe celles du lieu où il est.<sup>1064</sup> » Le dédoublement entre le conformisme extérieur et la liberté intérieure d'adopter une indifférence est une constante de la double tradition sceptique si bien que l'approche sceptique de la politique paraît d'ailleurs s'épuiser dans une admission de l'ordre établi plutôt que dans une dangereuse négation de son présupposé fondamental.

Cette dissociation n'est pas une incohérence ou un revirement mais témoigne d'un ajustement à la variation des choses humaines et à tout ce qui se présente<sup>1065</sup>. Le penseur présumé sceptique, ou faisant fond sur le scepticisme, reste guidé par l'espoir d'obtenir la tranquillité et maintient une double entente du critère qui le démarque d'une opposition nihiliste au présupposé moral. Somme toute, le scepticisme induit une attitude présentant des traits conservateurs d'un point de vue politique. D'aucuns iraient peut-être jusqu'à dire qu'il promeut la justification philosophique du conservatisme, perspective pour le moins éloignée d'un nihiliste. La portée politique du scepticisme pensant serait donc tout à la fois très limitée et moins périlleuse qu'il ne semblait en première approche.

Un tel diagnostic ne saurait être étendu sans précaution à l'approche moderne de la politique sous peine de manquer la singularité historique de ce qui advient tant en matière d'élaboration du scepticisme que d'organisation politique. En effet, l'usage et la diffusion du scepticisme d'une part, la reconfiguration du questionnement politique et la mise en place de l'Etat-nation d'autre part, ne sauraient être négligés. La redécouverte des sources sceptiques durant la Renaissance puis au seizième siècle favorise un renouveau du scepticisme après une période durant laquelle, sans tomber totalement dans l'oubli, il ne figure plus parmi les philosophies dominantes. Dès le début du quinzième siècle, le scepticisme est l'objet d'un regain d'intérêt, lié non pas tant à la problématique sceptique elle-même qu'à la variation philosophique dont elle est porteuse<sup>1066</sup>. Elle livre en effet un panorama de la philosophie ancienne, véritable voie d'accès privilégiée à ce *corpus*. Un accord de fond des commentateurs existe au sujet des

---

<sup>1063</sup> Montaigne le commentera en ces termes : « Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prêtent et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des lois et des coutumes, et à la tradition des arts : *non enim nos Deus ista scire, sed tantummodo uti voluit* [car Dieu a voulu que nous en eussions, non la connaissance, mais seulement l'usage]. Ils laissent guider à ces choses-là, leurs actions communes, sans aucune opinion ou jugement. » *Essais*, Livre II, chapitre XII, p.787.

<sup>1064</sup> *Ibid.*, Livre I, chapitre XXII, p.181.

<sup>1065</sup> Le contexte historico-politique peut, il est vrai, lui donner une configuration particulière, suite en particulier à la crise sur laquelle s'ouvre la modernité. Elle peut se décliner de la pratique de la négociation par Montaigne et sa promotion de la tolérance religieuse à celle de Pascal n'hésitant pas à recourir à la piperie du peuple pour maintenir les conditions de la coexistence pacifique.

<sup>1066</sup> Miguel Granada, « Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savanarole, Jean-François Pic de la Mirandole », *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, T.II, p.11 et suivantes.

raisons de ce regain d'attention au scepticisme : il n'est pas lié à « un intérêt, à un emploi et à une discussion de la problématique sceptique elle-même.<sup>1067</sup> » Or, c'est précisément ce qui se dessine au tournant du siècle et se poursuivra au cours du seizième et du dix-septième siècle. C'est moins la voie sceptique que ce dont le scepticisme est porteur en matière d'interrogations, de ressources voire de menaces qui occupe désormais le devant de la scène philosophique.

L'affaiblissement de la question de la meilleure constitution au profit de celle portant sur les conditions d'une coexistence pacifique durable témoigne d'une modification de la problématique politique. De plus, la neutralité s'impose à l'époque moderne comme un trait caractéristique de l'Etat-nation alors même qu'elle était prohibée aux commencements de la cité grecque. Ce qui s'apparenta d'abord à un délit puis à une admission prudente de la part de Catherine de Médicis ou Henri IV durant les guerres de religion fut prôné puis revendiqué par l'Etat lui-même au point de devenir une valeur voire la valeur par excellence. L'élaboration du concept de tolérance s'inscrit, notamment, dans ce revirement de perspective dont nous pouvons, à bon droit, nous demander s'il n'est pas l'indice d'une dette contractée à l'égard du scepticisme.

La mise en accusation du scepticisme ne devient pourtant pas obsolète au cours de l'époque moderne<sup>1068</sup>. Loin de s'affaiblir, elle va même se durcir au cours du XX<sup>e</sup> siècle, notamment durant et après l'expérience de l'Etat totalitaire. L'indifférence sceptique devient suspecte par l'indifférentisme et l'indifférenciation des valeurs dont elle porte la promesse. Soupçonné de toutes les compromissions, voire identifié explicitement au type fasciste, le scepticisme semble définitivement disqualifié. C'est ainsi que pour Max Horkheimer notamment, le scepticisme contemporain, loin d'être une ressource pour enrayer la montée des totalitarismes, se révèle être un allié objectif de la barbarie par la pratique de l'indifférence dans un Etat libéral. Promoteur d'une collusion avec l'inacceptable sous couvert de retrait hors du jeu des forces en présence, il serait non seulement moralement condamnable mais politiquement dangereux<sup>1069</sup>.

Le dédoublement en mode pyrrhonien est une manière larvée d'approuver ce qui ne doit pas être et n'aurait pas dû se produire dans ce contexte historique. Ne pas s'opposer à ce qui a été établi, c'est de fait l'accepter voire le renforcer selon le vieil adage du droit : « *Qui tacet consentit.* » Henri Hude maximalise quant à lui l'accusation dans la mesure où le type politique auquel tendrait nécessairement le

---

<sup>1067</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>1068</sup> « Si, après cela, quelque sceptique demeurerait encore dans le doute en ce qui concerne et la vérité première elle-même, et toutes celles que nous déduisons conformément à la norme de cette première [vérité], il parlera certainement contre sa conscience ou bien il nous faudra admettre qu'il y a des hommes dont l'esprit est complètement aveuglé soit dès la naissance, soit par des préjugés, c'est-à-dire, par quelque occurrence extérieure. [Ces gens-là], en effet, n'ont même pas conscience d'eux-mêmes ; s'ils affirment quelque chose ou s'ils doutent, ils ne savent pas qu'ils affirment ou qu'ils doutent ; ils disent qu'ils ne savent rien et ce fait même - qu'ils ne savent rien - ils disent qu'ils l'ignorent. [...] Aussi faut-il les considérer comme des automates totalement dépourvus d'esprit. » Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, [47], Paris, Vrin, 1990, p.36.

<sup>1069</sup> « Dans la paix que le sceptique libéral conclut aujourd'hui avec le régime autoritaire, ne s'exprime plus aucune *praxis* humaniste mais son abandon. Le fascisme ne protège plus les forces sociales les plus décisives, comme autrefois l'Etat absolutiste. L'obéissance que Montaigne a prêchée en bon sceptique valait pour une royauté qui se trouvait en conflit avec des puissances réactionnaires. L'obéissance envers les dictatures modernes, auxquelles le sceptique d'aujourd'hui s'adapte, participe du cortège qui conduit à la barbarie. » *Théorie critique*, « Montaigne et la fonction du scepticisme », Paris, Payot, 1978, p. 291.

scepticisme serait le fascisme : « Le seul vrai sceptique, c'est le fasciste<sup>1070</sup>. » Le fascisme serait non seulement le type qui lui correspondrait le mieux sur le terrain politique mais aussi l'expression de la seule politique sceptique possible<sup>1071</sup> ou encore de « la politique sceptique portée à son plus haut degré de cohérence.<sup>1072</sup> »

Deux réseaux argumentatifs sont ici déployés accusant une montée aux extrêmes envers une « approche sceptique de la politique » puis une « politique sceptique » : de la compromission du sceptique avec l'ordre établi jusqu'à son objectivation dans la figure politique du fasciste. Une gradation est perceptible mais une convergence de fond se manifeste. La disposition sceptique présente une dimension plastique suspecte : elle se glisse dans toutes les configurations politiques et historiques sous couvert de n'être inféodée à aucune, puisqu'elle reconduit la règle des règles, à savoir celle selon laquelle il faut suivre les lois et les coutumes du pays où chacun vit, sans offrir de résistance. A terme, comment pourrait-elle ne pas promouvoir un indifférentisme des valeurs voire justifier l'indifférenciation de toutes les notions communes présidant à l'établissement de normes et de valeurs dans le cadre totalitaire ?

Le premier réseau argumentatif décèle dans l'indifférence sceptique le risque d'accepter des doctrines politiques qui biffent la notion de dignité. En l'absence de toute doctrine politique normative, comment le scepticisme pourrait-il ne pas se plier à tous les régimes politiques sans exception ? Dans la mesure où il n'est pas adossé à une axiologie ou à une typologie des biens et des maux, comment peut-il ne pas se mettre au service de tous les régimes politiques y compris les plus totalitaires ? De telles interrogations forcent à préciser les contours d'une approche sceptique du politique à notre époque, bien plus des termes d'une politique supposée sceptique *a fortiori* lorsqu'elle est assimilée à du fascisme. Ainsi, le scepticisme trouverait son expression politique consacrée et ses limites dans le dédoublement entre l'observation des lois et coutumes admises et la liberté intérieure d'être indifférent. Il s'enliserait dans un conformisme frileux qui vire désormais à la compromission avec les régimes politiques les plus contestables.

D'un point de vue méthodologique, le vocable « fascisme » comme celui de « totalitarisme » ne peuvent être utilisés sans précaution tant ils sont connotés et susceptibles de servir d'outils idéologiques pour discréditer l'adversaire<sup>1073</sup>. Ainsi en est-il du second réseau d'accusations dans la mesure où le type sceptique serait la figure repoussoir par excellence étant assimilée à du fascisme. De telles accusations ne peuvent toutefois être balayées d'un revers de main. Elles

---

<sup>1070</sup> *Prolégomènes*, Chap. I, VIII, p. 22.

<sup>1071</sup> « Le scepticisme en action, c'est le fascisme. C'est pourquoi le fascisme n'est pas une simple formulation passagère dans l'histoire, mais le type politique permanent qui correspond, le plus rigoureusement, au choix sceptique en philosophie. » *ibid.*, p.76. L'exposé se poursuit en ces termes : « Quand il a bien poussé un peuple au plus profond désespoir, quand il a bien accablé les âmes, alors, soudain, comme une tempête se lève et voici que tout chavire, le fascisme paraît en sa jeunesse et lève ses sombres étendards. D'où vient-il sinon du désespoir ? Et ce désespoir, d'où vient-il, sinon du scepticisme érigé en dogmatisme d'Etat et de la licence la plus vulgaire érigée en ordre moral ? » *ibid.*, p. 77.

<sup>1072</sup> *ibid.*, chap. III, XIV, p. 81.

<sup>1073</sup> Il importe de souligner que la popularisation du vocable « totalitarisme » ne s'accompagne pas d'une mise au clair conceptuelle. Comme le vocable « nihiliste », il charrie des significations et des évaluations bien mouvantes dont il ne parvient pas à se défaire, ce qui entretient son équivocité. Dans l'introduction à son ouvrage *Le totalitarisme. Le XX<sup>e</sup> siècle en débat*, Enzo Traverso invite à distinguer le vocable, le concept et le fait politique. Il s'emploie à retrouver les diverses filiations dont il dégage les entrelacements tout en marquant bien les usages idéologiques auquel il s'est prêté au cours du siècle.

prospèrent sur fond d'une assimilation tacite du scepticisme au nihilisme, au moins dans sa version contemporaine, assimilation qui risque de brouiller, tant la compréhension de ce qui advient effectivement avec la mise en place du fascisme en Italie, du nazisme en Allemagne ou du stalinisme en Union soviétique, que la discussion sur l'usage du scepticisme en politique. C'est pourquoi, loin de refuser les objections susdites, nous pensons qu'il nous incombe de les intégrer. Un tel projet permettra en effet de poursuivre notre essai de démarcation entre un penser nihiliste et un penser sceptique dans le cadre désormais d'une logique de l'action.

L'émergence d'Etats totalitaires au cours du vingtième siècle installe, il est vrai, la pensée politique dans un certain dénuement dans la mesure où ce qui advient ne peut être immédiatement reconduit sous les typologies en vigueur tant en matière de régimes politiques que de formes de gouvernement<sup>1074</sup>. Comme toute typologie, elles sont censées fournir un inventaire stable mais aussi permettre de reconduire l'inconnu à du bien connu. Ainsi, lorsque Spinoza engage ses travaux politiques par exemple, il ne prétend pas faire œuvre inédite dans la mesure où tous les modes d'organisation de la coexistence ont été tentés par les hommes. Rien n'est à inventer en ces matières pas plus du point de vue conceptuel que pratique<sup>1075</sup>.

La typologie des régimes politiques semble fixée depuis les travaux d'Aristote dans *Les politiques* si bien qu'il n'y aurait pas matière à révision. Dressée en fonction d'un critère numérique et quantitatif, l'extension de la souveraineté permet d'effectuer une classification. Qui exerce le pouvoir souverain ? Telle est la question prééminente à laquelle une triple réponse peut être donnée en fonction du nombre de ceux qui commandent : un, plusieurs, tous. La tripartition monarchie/oligarchie/démocratie est censée épuiser l'éventail de tous les régimes politiques possibles présentant en ce sens une dimension universelle. Néanmoins, d'autres considérations ne peuvent-elles être retenues et ne furent-elles pas effectivement introduites au cours de l'histoire, reconfigurant la typologie d'origine aristotélicienne ?

La tradition dont Aron se fait l'écho décèle un tel infléchissement dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu<sup>1076</sup>. Sa classification des régimes politiques passe entre république, monarchie et despotisme. Selon lui :

Montesquieu conserve l'idée d'Aristote que la nature d'un régime dépend de ceux qui détiennent le pouvoir souverain. La république est le régime dans lequel c'est le peuple en corps, ou une partie du peuple, qui détient le pouvoir souverain ; la monarchie est le régime où un seul gouverne, mais d'après des lois fixes et établies ; enfin le despotisme est le régime où un seul gouverne, mais sans lois et sans règles, de manière arbitraire<sup>1077</sup>.

Cette typologie retient un deuxième critère, celui de la légalité dans le mode d'exercice du pouvoir politique : « [...] le pouvoir souverain est-il exercé

---

<sup>1074</sup> L'adjectif « totalitaire » est d'abord utilisé par l'opposition pour disqualifier le régime fasciste italien dès 1923. Il est récupéré par les promoteurs de cette politique et devient une véritable revendication entre leurs mains, celle de l'« Etat total ». Durant la Guerre froide, il constitue un outil idéologique servant à discréditer l'adversaire, un usage qui n'est jamais neutre axiologiquement.

<sup>1075</sup> « Or, l'expérience, j'en suis certain, a déjà fait connaître toutes les formes concevables d'organisation en nation, au sein desquelles les hommes puissent vivre en bonne intelligence, ainsi que tous les moyens d'imposer une direction à la masse ou de la tenir quelque peu en bride. » *Traité de l'autorité politique*, chapitre I, § 3, Paris, Gallimard, « Idées », 1978, p. 90.

<sup>1076</sup> *Démocratie et totalitarisme*, Concepts et variables, Paris, Gallimard, p. 41.

<sup>1077</sup> *Ibid.*

conformément à des lois fixes et établies ou bien sans règles et sans lois ?<sup>1078</sup> » La distribution s'opère donc selon une double considération : un critère quantitatif croisé à un critère axiologique portant sur le mode et la fin poursuivie dans l'exercice du pouvoir politique. Le couplage gouvernement sans lois/pouvoir arbitraire, gouvernement soumis à des lois /pouvoir légitime deviendra un couplage admis sans discussion à l'époque moderne. Or, dans quelle mesure le régime totalitaire ne fait-il pas implorer cette évidence puisqu'il revendique la conformité à des lois, celles de la nature ou de l'histoire sans pour autant bénéficier, si ce n'est à ses propres yeux, d'une pleine légitimité ?

Il est à souligner que le tropisme biomédical infiltre dès les commencements l'approche des questions politiques selon le clivage des formes saines ou droites / malades ou déviées. Une double typologie est produite en réalité par Platon puis par Aristote puisqu'il s'agit de démarquer chaque forme saine de ce qui constituerait sa dégénérescence : monarchie/tyrannie, aristocratie/oligarchie, polisie/démocratie. Le despotisme n'entre pas dans cette classification mais constitue la figure de l'autre en politique, l'altérité préjudicielle si bien qu'il campe ce qui ne doit pas advenir. Ainsi, pour Aristote, toutes les constitutions déviées en relèvent dans la mesure où les hommes ne sont pas traités comme ils doivent l'être, autrement dit des êtres libres, mais comme des esclaves. Aucun régime politique n'est par conséquent un antidote contre le despotisme. En revanche, selon la typologie de Montesquieu, le despotisme désigne une forme de gouvernement, le gouvernement d'un seul dont le ressort est la peur et c'est la tyrannie qui serait la corruption de chaque Etat particulier.

Nous retiendrons de ce rapide panorama que deux catégories sont classiquement mobilisées pour penser un mode de domination : celle de tyrannie et celle de despotisme. Sont-elles appropriées et opératoires pour penser ce qui se met en place en Italie, en Allemagne ou en Union soviétique de telle sorte que ce qui advient historiquement y serait reconductible ? Même si des controverses existent au sujet de ces modes de domination contemporains, sur la question de savoir si le fascisme italien est ou non un totalitarisme par exemple<sup>1079</sup>, si le fascisme est ou non un antibolchevisme<sup>1080</sup>, les chercheurs en sciences sociales et les historiens s'accordent pour reconnaître qu'ils ne peuvent, sans réticence, les reconduire sous les classifications héritées de la tradition. Avec la mise en place d'Etats totalitaires, nous butons, semble-t-il, sur une réalité politique hybride voire totalement inédite, absente jusqu'alors de l'éventail des possibles politiques.

Nous proposons de la prendre en vue et d'examiner avec quoi la politique est aux prises dans cette configuration. Notre hypothèse de recherche est qu'elle est aux prises avec le nihilisme. Toutefois, un vocable, *a fortiori* lorsqu'il a un usage polémique assorti d'une connotation péjorative, n'apporte guère de clarifications par son simple usage. Aussi, il ne suffit pas d'accoler le terme « nihiliste » à celui de « politique » pour comprendre de quoi relève un totalitarisme. La politique est-elle aspirée, à son tour, dans « la crise du but » qui affecte la modernité dans son ensemble de sorte que le nihilisme s'étendrait progressivement à la politique, après

---

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>1079</sup> Contre la thèse jugée trop essentialiste d'Arendt, Emilio Gentile soutient une telle position dans *Qu'est-ce que le fascisme ?*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2004.

<sup>1080</sup> Selon E. Nolte, le nazisme n'est pas à étudier indépendamment du développement du bolchevisme car il existe selon lui une primogéniture du nazisme dont ses collègues ont tendance à écarter la réalité en fonction de leurs convictions éthiques. *Fascisme et totalitarisme*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2008.



avoir touché la métaphysique et la morale ? Comme le but était la catégorie en fonction de laquelle du sens était donné et comme rien n'a de but en soi, la politique ne peut plus, semble-t-il, proposer quelque dessein commun.

Toutefois, le fascisme comme le nazisme ou le stalinisme ne sont pas dénués de but ou, tout au moins, ils en affichent un : la révolution prolétarienne, la restauration de la grandeur du peuple allemand, voire la révolution pour la révolution. Le nihilisme devient-il alors une véritable « doctrine politique », non plus symptôme simplement mais réponse à la crise du but elle-même ? Si une « politique nihiliste » a bien été menée et orchestrée avec diligence, comment est-elle pensable et dans quelle mesure est-elle dépassable ? Notre étude du totalitarisme est justifiée par une double ambition : celle de déterminer pourquoi les mouvements totalitaires ont pu apparaître comme une solution à la crise du but et celle de comprendre ce que cette auto-évaluation révèle au sujet de notre époque.

Ce n'est qu'au terme de ce parcours que nous pourrions discerner si la figure philosophique agglomérée au nihilisme, à savoir le scepticisme peut effectivement l'être et si, inversement, la crise dont le nihilisme est devenu la clé interprétative, y compris dans sa dimension politique, est pensable en régime sceptique. Il deviendra alors possible de déterminer si tout usage du scepticisme sur le terrain politique s'en trouve définitivement entaché au point de justifier sa disqualification de manière globale ou bien s'il peut sortir disculpé de cette expérimentation d'une « politique nihiliste » voire devenir une ressource pour répondre à la crise qui affecte la démocratie contemporaine.

En engageant cette recherche, nous risquons de prêter le flanc à des critiques où perce une certaine lassitude sur une énième approche des désastres du siècle passé. Le plus souvent assortie d'un correctif moral selon lequel une telle enquête nous empêcherait d'entendre ceux du temps présent ou de prendre en charge les questions les plus actuelles. A quoi bon repenser philosophiquement cette néantisation totale prise en vue par les esprits les plus avertis ? Cela pourrait apparaître comme une manière de ressasser les mêmes interrogations à propos d'un passé qui ne passe décidément pas. Nous aurions tout à perdre dans la mesure où la pensée s'épuiserait dans cet incessant retour vers ce qui se dérobe, se refuse ou échappe à sa prise. En pensant ce processus de néantisation de tout monde commun, la pensée prend le risque de s'amenuiser par contamination ou mimétisme à l'égard de son objet. Une telle approche se déploie sur fond d'un présupposé contestable : l'alignement de la pensée sur son objet est toujours de mise voire souhaitable. Aucun espace de jeu ne pourrait être maintenu, ne saurait être maintenu. Le style sceptique, par l'écart constamment maintenu, serait-il alors ajusté en cette matière ?

## Chapitre VIII

Le nihilisme : une doctrine politique  
pour un Etat totalitaire ?



Jusqu'à ce moment de notre recherche, l'usage proprement politique du vocable « nihilisme » était invariablement attaché à un type humain aussi bien dans sa version nietzschéenne<sup>1081</sup> que dans sa version russe. En effet, même dans le cas des actions terroristes accomplies par ces jeunes russes qui prennent pour cible des personnalités de premier plan, le nihilisme ne prend pas la forme d'une doctrine politique constituée, susceptible de s'inscrire dans la conquête et l'exercice du pouvoir politique. Des volontés individuelles peuvent bien se coaliser dans un même élan d'opposition à l'égard de l'ordre établi et partager ainsi un mode de penser nihiliste, elles ne briguent pas pour autant la direction des affaires communes et n'ont pas de programme de gouvernement.

Nous décelons une inflexion de l'usage politique de ce vocable dans le cadre de ce qu'il est convenu de nommer le « nihilisme allemand » durant l'entre-deux-guerres. Comme le souligne à juste titre L. Strauss, dès l'ouverture de sa conférence intitulée *Sur le nihilisme allemand*<sup>1082</sup>, cette expression est le plus souvent appliquée au national-socialisme mais une telle assimilation s'opère au prix d'une sévère réduction<sup>1083</sup>. Par ailleurs, une telle identification s'avère bien peu éclairante pour comprendre tant la conviction qui préside au nihilisme allemand, son contexte d'émergence et sa visée que les traits caractéristiques du national-socialisme dont Strauss reconnaît qu'il y puise ses racines. Son approche se déploie selon un triple point de vue : après avoir mené un examen de la conviction qui le sous-tend et de son contexte d'émergence, il en tire une définition relativement consensuelle.

Le point de départ de sa conférence est l'entente usuelle du nihilisme : « *velle nihil*, vouloir le rien, la destruction de tout, y compris de soi, et par conséquent principalement une volonté d'autodestruction.<sup>1084</sup> » Il précise aussitôt que ce qui est habituellement désigné par l'expression « le nihilisme allemand » n'est pas animé par un désir de destruction totale mais « un désir de la destruction de quelque chose de précis : la civilisation moderne » pour autant qu'elle possède une signification morale. Le nihilisme allemand ne s'origine pas dans une conviction belliciste mais dans une conviction morale de responsabilité envers une morale en péril dont le projet moderne porte la responsabilité. C'est sa dimension d'opposition à la civilisation entendue comme un processus de culture de la raison consciente d'elle-même qui est retenue.

Strauss s'attache alors à dégager le jeu de circonstances dans lequel ce mobile non nihiliste a pu produire des effets nihilistes. Il reconstitue la situation intellectuelle et morale dans laquelle émerge le nihilisme en mettant en relief sa dimension émotionnelle : le désespoir du présent et la peur de l'avènement historique du communisme<sup>1085</sup>. Face à la faillite de la démocratie libérale,

---

<sup>1081</sup> Le nihiliste est cet homme pour qui le monde tel qu'il est ne doit pas être et qui sait désormais qu'il n'y a pas d'autre monde. Il prend le visage du dernier homme attaché à l'égalitarisme démocratique ou du passionné de la destruction.

<sup>1082</sup> Cette conférence fut prononcée le 26 février 1941 dans le cadre d'un séminaire intitulé « Les expériences de la seconde guerre mondiale » de la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for social Research à New-York.

<sup>1083</sup> « Lorsque nous entendons aujourd'hui l'expression " nihilisme allemand", la plupart d'entre nous pensent naturellement tout de suite au national socialisme. Cependant il faut immédiatement comprendre que le national socialisme n'en est que la forme la plus célèbre du nihilisme allemand - sa forme la plus vile, la plus bornée, la plus dépourvue de lumières et la plus honteuse. » *Nihilisme et politique*, Paris, Payot et Rivages, 2004, p.33-34.

<sup>1084</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>1085</sup> « Personne ne pouvait se satisfaire du monde de l'après-guerre. La démocratie libérale allemande sous toutes ses formes semblait à beaucoup absolument incapable de faire face aux

l'alternative passe entre la réaction et la révolution communiste. Or, la perspective d'une révolution communiste et d'une société sans Etat totalement pacifiée constitue le ressort de l'opposition des jeunes nihilistes allemands :

Ce qui paraissait aux communistes la réalisation du rêve par excellence de l'humanité était pour ces jeunes Allemands le plus grand avilissement de l'humanité, la fin de l'humanité, l'apparition du « dernier homme »<sup>1086</sup>.

Le nihilisme allemand se caractérise par une visée de destruction du monde présent dans la mesure où ce monde porte en germes la possibilité d'une société communiste. Cette visée est arrimée à l'assurance que « [...] n'importe quoi, *le néant*, le chaos, la jungle, l'Ouest sauvage, l'état de nature hobbién, leur semblait infiniment supérieur au futur communiste-anarchiste-pacifiste.<sup>1087</sup> » Plutôt vouloir le néant que la société sans classes, telle serait la formulation de *l'horror vacui* de cette jeunesse. Elle se dresse contre l'issue communiste de l'histoire dans la mesure où elle adopte un parti-pris historiciste mais elle n'adhère pas pour autant à une doctrine politique articulée puisqu'aucune alternative au communisme n'est effectivement dessinée.

Strauss ne condamne pas, de manière massive, cette génération mais il déplore ses illusions en particulier l'historicisme et ses méprises : elle s'est fourvoyée lorsqu'elle crut avoir trouvé ses maîtres<sup>1088</sup>. De manière plus radicale, l'époque s'est montrée incapable de produire une réponse appropriée à son attente : elle n'a pas engendré des adversaires susceptibles de lui enseigner la dimension créatrice de ses aspirations. Personne n'a pu lui apprendre comment le doute pouvait éroder la croyance sans conduire à céder à la réactivité. Nous ajouterions qu'il lui fallait un Zarathoustra et non pas des hommes de convictions attachés aux principes de la civilisation notamment à l'idéal du progrès ou celui de la tradition. Ni les uns ni les autres n'ont été capables de lui enseigner comment tourner son usage de la négation vers la création. Ils ne l'ont pas été parce qu'ils n'ont pas été usés et érodés par l'expérimentation du doute relatif aux principes de la civilisation moderne. Pour répondre et parer leurs attaques, il était nécessaire d'être formé à cette école :

Or, ces jeunes gens en étaient venus à douter sérieusement, et non seulement méthodiquement ou méthodologiquement, des *principes* de la civilisation moderne ; les grandes autorités de cette civilisation ne les impressionnaient plus du tout ; il était évident que seuls auraient

---

difficultés auxquelles l'Allemagne était confrontée. Cela engendra un préjugé profond, ou confirma un préjugé profond déjà existant, contre la démocratie libérale en tant que telle. Une alternative déterminée à la démocratie libérale était possible. Le premier choix était une pure et simple réaction, telle que celle exprimée par le prince héritier Ruprecht de Bavière à peu près dans les termes suivants : " Certains disent que la roue de l'histoire ne peut tourner dans l'autre sens. C'est là une erreur." L'autre choix était plus intéressant. Les plus anciens parmi nous se souviennent encore de l'époque où certains affirmaient que les conflits inhérents à la situation présente conduiraient nécessairement à une révolution, qui irait de pair avec une autre guerre mondiale ou qui la suivrait - à un soulèvement du prolétariat et des couches prolétarisées de la société qui déboucherait sur le dépérissement de l'Etat, sur la société sans classes, sur l'abolition de toute exploitation et de toute injustice, sur l'ère de la paix ultime. Ce fut cette perspective au moins autant que le désespoir du présent qui conduisirent au nihilisme. » *ibid.*, p.41.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>1087</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1088</sup> « Ils croyaient avoir trouvé de tels maîtres dans le groupe de professeurs et d'écrivains qui ouvrirent la voie, à leur insu ou non, à Hitler (Spengler, Möller van den Bruck, Carl Schmitt, [un nom illisible], Ernst Jünger, Heidegger). » *ibid.*, p. 47.

été écoutés des adversaires qui connaissaient ce doute parce qu'ils l'avaient eux-mêmes personnellement éprouvé, qui l'avaient surmonté par des années de pensée exigeante et indépendante. Beaucoup de ces adversaires ne remplissaient pas cette condition. Ils avaient été élevés dans la croyance aux principes de la civilisation moderne ; et une croyance dans laquelle on a été élevé risque de dégénérer en préjugé<sup>1089</sup>.

Ainsi, ceux qui ont pu revendiquer l'héritage nietzschéen se sont mépris sur sa signification. Ils sont devenus des destructeurs stériles à l'image de l'ombre de Zarathoustra, sans jamais proposer d'alternative réelle à la destruction. La jeunesse n'a pas eu les maîtres dont elle était en attente. Elle n'a trouvé que de faux maîtres qui se réclamaient de l'héritage nietzschéen alors même qu'ils n'en répondaient pas mais le trahissaient puisqu'il s'accompagnait du reniement de la tâche législatrice après la mort de Dieu. Ainsi cette jeunesse n'a pas su ni n'a pu trouver de maître à sa mesure<sup>1090</sup>.

Dans cette conférence, Strauss ne prétend pas développer une approche novatrice du « nihilisme allemand ». Il assume au contraire la banalité de sa définition comme « processus de rejet des principes de la civilisation en son entier ». Le nihilisme allemand est un processus de destruction de la civilisation, autrement dit de la culture de la raison consciente d'elle-même. Il procède à une exaltation de la valeur guerrière et de la vertu du courage mais sa dimension créatrice est à peine esquissée. Aucune table de valeurs nouvelles n'est écrite. Dans le contexte le vocable « nihiliste » sert ainsi à caractériser un double régime d'opposition : au libéralisme et au communisme.

Ce syntagme désigne l'état d'esprit d'une génération qui, formée à l'école des tranchées, grandit dans une époque où les élites intellectuelles et les partis politiques traditionnels s'avèrent totalement incapables de saisir ses aspirations et d'y répondre. Face à la bipolarité libéralisme/ communisme, le nihilisme lui semble être la seule issue politique des problèmes du temps présent. L'usage de ce terme dans ce contexte nous semble digne d'attention car il n'est plus simplement relatif à un type humain sans pour autant s'appliquer à ce que nous nommerions une « politique nihiliste ».

En première approche, l'expression « politique nihiliste » énonce une contradiction performative et se présente au mieux comme un oxymore destiné à alerter sur les risques d'une possibilité ultime dont la politique doit apprendre à se garder. Dès ses commencements, la politique poursuit une visée stabilisatrice et pacificatrice. Elle s'emploie à introduire une permanence et une consistance dans un ordre de choses contingent et instable dans lequel elle cherche à juguler la violence. Or, une « politique nihiliste » semble être une politique qui se mesure à sa capacité de destruction. Elle serait moins une politique dénuée de but qu'une politique dont les fins détruisent le politique lui-même. Aussi, la politique ne peut se proposer un tel dessein au risque de se nier elle-même : une politique qui opère la négation du politique n'est ni pensable ni possible. Elle relève d'un point de vue logique de ce qui ne peut être pensé. Elle se double d'un interdit moral : elle est ce qui ne doit être ni pratiqué ni pensé.

De plus, tout régime politique engage une compréhension du monde : il n'est réductible ni à un mode de gouvernement ni à une structure de pouvoir. Il constitue une mise en forme et en sens du monde dans laquelle chaque nouvelle

---

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>1090</sup> « Les adolescents dont je parle auraient eu besoin de maîtres qui pussent leur expliquer en un langage clair la signification positive et non pas seulement destructrice de leurs aspirations. » *ibid.*, p. 47.

génération est accueillie et à partir de laquelle elle peut s'orienter. Or, de quelle mise en forme et en quel sens une « politique nihiliste » pourrait-elle être porteuse ? En conséquence, la politique n'a pu être aux prises avec le nihilisme, si elle l'a été, que dans la mesure où le nihilisme est devenu la tonalité dominante d'une époque, comme il est convenu de l'admettre. Elle a été emportée dans la crise du but qui affecte la modernité dans son ensemble mais elle n'a pu se donner un mode de penser nihiliste pour principe constitutif. Telle est précisément l'hypothèse que nous souhaitons discuter.

Nous mesurons bien que les mouvements totalitaires ne considèrent pas la question du régime politique comme une question digne d'intérêt, même si la prise du pouvoir débouche sur une organisation et distribution du pouvoir politique<sup>1091</sup>. Nous avons déjà souligné les difficultés rencontrées pour reconduire les totalitarismes sous les typologies traditionnelles et nous ne prétendons pas sortir des apories conceptuelles avec le syntagme « politique nihiliste ». Néanmoins, nous avançons l'hypothèse de travail que l'avènement du totalitarisme n'est pas simplement *le symptôme politique* de la crise du but qui affecte la modernité en son ensemble puisque les mouvements totalitaires se présentent, au contraire, comme une alternative pour sortir de cette crise. Ils prétendent apporter un remède à ce dont la démocratie libérale a été incapable d'assurer le traitement de manière efficace. C'est précisément le fait qu'ils aient pu constituer ce pis-aller qui retient notre attention.

Pour mener à bien notre recherche et préciser ce que nous entendons par « politique nihiliste », nous proposons, dans un premier temps, une lecture des travaux bien connus de H. Arendt sur le totalitarisme, en particulier la troisième partie des *Origines du totalitarisme*. En privilégiant cette œuvre, nous n'engageons pas une étude politologique du totalitarisme mais nous nous attacherons à comprendre pourquoi, selon Arendt, la manière dont les mouvements totalitaires ont posé et résolu le problème politique a pu apparaître comme une réponse à la détresse des masses. Dans un second temps, nous nous interrogerons sur le statut de la littérature dite de témoignage pour déterminer comment cette *expérimentation* d'une « politique nihiliste » que constitue le camp a pu être dite et pensée. Trouverions-nous dans cette configuration historique la formulation proprement politique de *l'horror vacui* de la volonté humaine : plutôt vouloir le rien que ne rien vouloir ? Serait-ce l'alternative terrible à laquelle furent confrontées non pas seulement la génération du front mais les masses durant l'entre-deux guerres, dans le cadre de l'Etat libéral ?

---

<sup>1091</sup> « Il est intéressant de constater que, même à leurs débuts, les nazis eurent la prudence de ne jamais utiliser de slogan comme démocratie, république, dictature ou monarchie qui indiquaient une forme de régime spécifique. [...] Toute discussion sur la forme réelle de leur futur régime pouvait être écartée comme un bavardage creux sur de simples formalités - l'Etat, selon Hitler, n'étant qu'un "moyen" pour conserver la race, de même que l'Etat, selon la propagande bolchevique, n'est qu'un instrument dans la lutte des classes. » *Les origines du totalitarisme*, III, Chap.10, §1, p. 678.

## I-Une lecture de l'approche arendtienne du totalitarisme.

Arendt ne mène pas une enquête en termes strictement causaux du phénomène totalitaire, comme l'intitulé de son ouvrage *Les origines du totalitarisme*<sup>1092</sup> pourrait le suggérer. Elle reconstitue les éléments sur fond desquels advient le totalitarisme mais elle insiste en même temps sur le caractère proprement inassignable de son origine avec le concept de « cristallisation ». L'antisémitisme, le nationalisme, l'impérialisme ou encore le colonialisme jouent leur rôle dans la mise en place d'Etats totalitaires mais son surgissement ne saurait être expliqué par un mécanisme strictement causal de sorte que ces facteurs antécédents pourraient être érigés en causes principales déterminantes<sup>1093</sup>. La recollection des éléments va de pair avec l'admission d'un commencement inédit dans l'ordre de l'histoire humaine. Se défiant de la catégorie de causalité dont elle signalera toutes les faiblesses<sup>1094</sup>, son étude du phénomène totalitaire se parachève dans l'examen des structures des totalitarismes<sup>1095</sup>.

Elle revendique son parti-pris et repousse aussi bien une approche généalogique qu'une confrontation entre régimes constitutionnels et régimes totalitaires opérée selon le prisme des premiers. Elle ne pense pas le totalitarisme à l'aune de la démocratie libérale ou des régimes constitutionnels mais le vise comme tel, non sans accepter son dénuement conceptuel pour appréhender un phénomène politique qu'elle tient pour inédit<sup>1096</sup>. L'explication par « la cristallisation » et l'examen des structures de l'Etat totalitaire sont les deux volets qui retiennent d'ordinaire l'attention et alimentent la discussion sur ses travaux. Arendt relève d'ailleurs que les chercheurs mettent l'accent tantôt sur l'étude des causes tantôt sur le régime constitué mais beaucoup moins sur le contexte pré-totalitaire et l'expérience fondamentale de la communauté humaine sur laquelle se fonde le régime totalitaire.

Aussi se propose-t-elle de reconstruire « le climat général » dans lequel émerge le totalitarisme ou « l'état d'esprit général qui règne dans l'atmosphère pré-totalitaire.<sup>1097</sup> » Ce travail est mené, nous semble-t-il, dans les chapitres X et XI de la troisième partie des *Origines du totalitarisme* dont nous proposerons une lecture privilégiée. Si, comme le soutient Arendt, le succès des mouvements totalitaires tient, pour une part, à leur capacité à se saisir de la tonalité générale d'une époque, ne nous donne-t-elle pas à penser que le totalitarisme constitua une réponse, aussi

---

<sup>1092</sup> Dans la préface rétrospective à la troisième partie rédigée en novembre 1971, Arendt revient sur le contexte d'élaboration et de publication de son œuvre. Rédigée entre 1945 et l'automne 1949, sa première édition date de 1951, la deuxième de 1958, la troisième de 1971, introduisant le chapitre XIII Idéologie et terreur. Son œuvre se présente comme une tentative d'articulation des trois questions accompagnant de manière lancinante sa génération : « Que s'est-il passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? » *ibid.*, p.196.

<sup>1093</sup> « [...] des éléments ne causent probablement jamais rien. Ils deviennent des origines pour des événements si et quand ils cristallisent dans des formes fixes et définies. Alors – et alors seulement - on peut retracer leur histoire ; l'événement illumine son propre passé mais ne peut jamais en être déduit. » Ricœur, *Lectures 1*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p.47.

<sup>1094</sup> « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », *Les origines du totalitarisme*, p. 845-859.

<sup>1095</sup> D'où l'objection récurrente émise par ses lecteurs d'une approche trop essentialiste.

<sup>1096</sup> Telle est au contraire la ligne méthodologique de R. Aron dans *Démocratie et totalitarisme*.

<sup>1097</sup> *Les origines du totalitarisme*, p. 647.



terrible et désastreuse soit-elle, à la crise secouant la fin de la modernité ? Son étude se parachève dans une recherche de l'expérience fondamentale de la communauté humaine sur laquelle se fonde le régime totalitaire dans le célèbre chapitre XIII intitulé « Idéologie et terreur » de sorte que son travail l'apparente moins aux approches politologiques des régimes politiques qu'à l'esquisse d'une anthropologie philosophique. La question qui court en filigrane dans son texte pourrait être formulée dans les termes suivants : « Qu'est-ce qui, dans la condition humaine moderne, rend possible le totalitarisme ? »

Notre étude du phénomène totalitaire se déploiera en trois temps : après avoir reconstitué le contexte pré-totalitaire, nous étudierons de quoi s'accompagne la prise de pouvoir par les mouvements totalitaires en montrant comment le postulat majeur du totalitarisme « Tout est possible » trouve dans le camp son laboratoire expérimental. Enfin, nous dégagerons l'expérience de la communauté humaine sur laquelle il s'établit. Au fur et à mesure de notre lecture, nous dégagerons les traits caractéristiques du totalitarisme au pouvoir et nous préciserons pourquoi il relève d'« une politique nihiliste ».

## 1-Une reconstitution du contexte pré-totalitaire.

Arendt adopte successivement un double point de vue : celui des masses puis celui de l'élite ou des avant-gardes supposées révolutionnaires. Elle décèle une convergence pour le moins improbable de leurs attentes en lesquelles « l'état d'esprit » de l'époque pré-totalitaire s'exprime, véritable toile de fond sur laquelle émergent les mouvements totalitaires.

La transformation de société de classes en société de masses constitue le point de départ de sa reconstitution du contexte pré-totalitaire. Le développement des sociétés de masses va de pair avec l'effondrement de la société de classes et du système des partis. Les masses, à la différence des classes, ne sont pas unies par la conscience d'un intérêt commun susceptible de les fédérer et d'intégrer la nouvelle génération dans divers cercles d'appartenance<sup>1098</sup>. Elles se tiennent dans l'indifférence ou le silence et donnent par là même l'illusion que le peuple participe majoritairement au gouvernement dans les démocraties européennes alors qu'en fait, seule une minorité active y concourt. En puissance, des masses sont présentes dans tout Etat mais elles connaissent un essor particulier dans les Etats où les partis traditionnels les délaissent, les oublient ou les méprisent.

Les mouvements totalitaires vont recruter leurs adhérents dans un vivier échappant à la logique des partis installés, de sorte que surgissent sur la scène politique des hommes qui, jusqu'alors, se tenaient dans le retrait ou les marges indifférenciées : « La majorité de leurs adhérents étaient des gens qui n'avaient jamais paru sur la scène politique<sup>1099</sup>. » Ce qui les rassemble s'apparente à « une solidarité négative » et non active : elle consiste en la conscience de la vanité des

---

<sup>1098</sup> « Le terme de masses s'applique seulement à des gens qui, soit du fait de leur seul nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun, qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. » *ibid.*, p. 619.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, p. 619.

espoirs portés par les partis traditionnels, partis envers lesquels ces hommes éprouvent d'emblée défiance et hostilité. La propagande totalitaire ne viendra que corroborer ce qui était plus ou moins confusément admis : leur corruption et leur hypocrisie.

Ces mouvements vont se saisir des masses et les organiser en entretenant leurs tendances dominantes. Dans le cadre de sa psychologie de l'homme de masse, Arendt livre déjà les éléments d'une anthropologie. Elle retient deux traits caractéristiques : le repli sur soi et l'affaiblissement de l'instinct de conservation. La première constante ne peut pas jouer le rôle d'un facteur de rassemblement dans la mesure où elle suppose que chaque individu se tient dans l'isolement, soit parce qu'il repousse par lassitude ou faiblesse toute action avec autrui au sein d'un espace commun, soit parce qu'il est incapable d'inaugurer une action en commun. A première vue, le repli sur soi pourrait renforcer l'intérêt que chacun porte à soi-même au moins d'un point de vue individuel et empirique. Or, il n'en est rien : « le repli sur soi alla de pair avec un affaiblissement décisif de l'instinct de conservation<sup>1100</sup>. » L'homme de masse perd jusqu'à la conscience de ce qui importe pour lui à titre empirique, c'est-à-dire de manière minimale, le maintien de sa propre existence :

Le désintérêt de soi, au sens où l'on n'a pas d'importance à ses propres yeux, le sentiment de pouvoir être sacrifié n'était plus l'expression de l'idéalisme individuel mais un phénomène de masse<sup>1101</sup>.

Les hommes de masses ne sont mus ni par une logique de l'intérêt collectif, ni par une logique de l'intérêt individuel, ils s'apparaissent à eux-mêmes comme dénués de valeur de sorte qu'ils peuvent servir quelque cause que ce soit *a fortiori* si elle heurte le sens commun dans la mesure où le sens commun est lui-même dépossédé de sa valeur<sup>1102</sup>.

A ce titre, l'émergence du totalitarisme repose sur une rencontre entre un type d'homme, l'homme de masse, et un mouvement politique requérant ses tendances au point de les façonner lorsqu'elles ne sont pas encore apparues<sup>1103</sup>. Or dans les régimes démocratiques européens, la société est bien une société atomisée et individualisée comme, par exemple, en Allemagne<sup>1104</sup>. De ce point de vue, Arendt rejoint semble-t-il le diagnostic de Tocqueville sur la menace pesant sur les démocraties modernes. Un Etat tutélaire face à une masse d'individus isolés et repliés est porteur d'une forme inédite d'oppression et de domination. Dans la préface rétrospective de la troisième édition, elle souligne que : « [...] la

---

<sup>1100</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>1101</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>1102</sup> « La principale caractéristique de l'homme de masse n'est pas la brutalité et l'arriération, mais l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux. » *ibid.*, p.626.

<sup>1103</sup> « Les mouvements totalitaires avaient moins besoin de l'absence de structure d'une société de masses, que des conditions spécifiques d'une masse atomisée et individualisée. » *ibid.*, p.627.

<sup>1104</sup> Tel n'est pas le cas en Russie. Lorsque la société n'est pas ou pas complètement atomisée, il faut y concourir : « Pour transformer la dictature révolutionnaire de Lénine en un régime complètement totalitaire, Staline fut d'abord obligé de créer artificiellement cette société atomisée que les circonstances historiques avaient déjà préparée en Allemagne pour les nazis. » *ibid.*, p.627. Ainsi s'explique pourquoi Staline commença par liquider les diverses institutions collectives puis les classes, celle des paysans, des ouvriers puis de la bureaucratie elle-même qui l'avait orchestré. Il faut concourir à la suppression de tous les cercles d'appartenance au sein de la société pour que la révolution prenne.

transformation des classes en masses et l'élimination parallèle de toute solidarité de groupe sont la condition *sine qua non* de la domination totale<sup>1105</sup>.»

Ainsi, ce qui passe pour un trait caractéristique de la société totalitaire, à savoir l'isolement, est en réalité une condition du succès dans la prise de pouvoir des mouvements totalitaires. Cette tonalité générale, coextensive à l'atomisation, ne surgit pas avec la prise de pouvoir ou à l'issue de la prise de pouvoir mais elle lui préexiste intégralement ou en partie, avant d'être fixée dans le cadre d'un dispositif politique inédit, une fois que le mouvement s'est emparé de l'exercice du pouvoir politique. La reconstitution arendtienne du contexte pré-totalitaire permet donc de comprendre, dès à présent, que de tels mouvements ne pouvaient prendre l'ascendant sur un peuple que dans la mesure où le corps politique avait déjà été réduit à un agrégat d'individus isolés, devenus étrangers les uns aux autres et à eux-mêmes<sup>1106</sup>. De ce point de vue, la question se posera de savoir si la frontière est aussi étanche qu'il y paraît entre la condition d'existence pré-totalitaire voire post-totalitaire et la condition d'existence sous un régime totalitaire ou bien si sa porosité n'est pas à prendre en considération pour comprendre aussi bien le totalitarisme au pouvoir qu'une sortie de crise.

Faisant varier le point de vue sur l'époque pré-totalitaire, Arendt retient, dans un second temps, la fascination exercée par les mouvements totalitaires sur les élites. Cet attrait est tout à la fois plus énigmatique et plus déstabilisant que celui suscité sur la populace car comment l'élite d'une nation, ou ce qui se présente comme son avant-garde, peut-elle être fascinée par un mouvement totalitaire au lieu de le démasquer et, au besoin, dénoncer ses visées comme on pouvait s'y attendre ? Ainsi en est-il de la « génération du front » dont l'expérience de la guerre joua le rôle de grande éducatrice. Selon elle, cette génération n'est pas en proie à un simple « accès de nihilisme ». Dans ce contexte, le nihilisme n'est envisagé que comme la tentation de céder à un dégoût général de l'existence au gré des vicissitudes d'une vie. Or, le mécontentement radical de cette génération trouve sa justification dernière dans la saturation à l'égard d'une culture bourgeoise omniprésente et arrogante. Arendt reconnaît que cette génération n'a pas cherché à tourner la destruction vers la création rejoignant, sur ce point au moins, l'interprétation de L. Strauss sur les jeunes nihilistes allemands :

Mais il est non moins vrai que « la génération du front », contrairement aux pères spirituels qu'elle s'était choisis, était complètement absorbée par son désir de voir périr tout cet univers de fausse sécurité, de fausse culture, de fausse vie. [...] La destruction impitoyable, le chaos et la ruine en tant que tels revêtaient la dignité de valeurs suprêmes<sup>1107</sup>.

---

<sup>1105</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>1106</sup> Arendt confirmera cette analyse dans le dernier chapitre lorsqu'elle dégagera l'expérience fondamentale de la communauté humaine qui imprègne le régime totalitaire à savoir la désolation. « On a souvent fait observer que la terreur ne peut régner absolument que sur des hommes qui sont isolés les uns des autres, et qu'en conséquence l'un des premiers soucis de tout régime tyrannique est de provoquer cet isolement. L'isolement peut être le début de la terreur ; il est certainement son terrain le plus fertile ; il est toujours son résultat. L'isolement est, pour ainsi dire, pré-totalitaire ; il est marqué au coin de l'impuissance dans la mesure où le pouvoir provient toujours d'hommes qui agissent ensemble, qui "agissent de concert" (Burke) ; les hommes isolés sont par définition sans pouvoir. » *ibid.*, p.832. L'isolement n'est pas la désolation mais il peut devenir désolation. Le régime totalitaire ne s'en contente pas, il se fonde sur la désolation. Nous reprendrons cette importante distinction au terme de notre lecture.

<sup>1107</sup> *Ibid.*, p. 640.

Ils s'apparentent bien à des destructeurs stériles, des passionnés de la destruction dont Zarathoustra n'a de cesse de se démarquer au cours de son périple parmi les hommes. Ils sont ainsi attirés par l'activisme des mouvements totalitaires parce que l'action terroriste est leur forme d'activité politique par excellence. Selon elle, ils se démarquent des groupes révolutionnaires antérieurs tels que, par exemple, les jeunes nihilistes russes dans la mesure où le recours à l'action violente s'inscrivait au moins dans une visée libératrice de l'oppression tsariste :

On n'avait plus affaire à une politique délibérée, qui considérait les actes terroristes comme le seul moyen d'éliminer certaines personnalités de premier plan, devenues, à cause de leur politique ou de leur position, le symbole de l'oppression. Ce qui était si séduisant, c'est que le terrorisme était devenu une sorte de philosophie exprimant la frustration, le ressentiment et la haine aveugle, une sorte d'expressionnisme politique qui s'exprimait à travers les bombes, qui observait avec délice la publicité donnée à ses actions d'éclat et qui était entièrement prêt à payer de sa vie pour contraindre la société normale à reconnaître son existence. C'est ce même esprit, ce même jeu, qui poussèrent Goebbels, longtemps avant la défaite finale de l'Allemagne nazie, à annoncer avec un plaisir évident qu'en cas de défaite, les nazis sauraient claquer la porte derrière eux et laisser un souvenir pendant des siècles<sup>1108</sup>.

L'attrait exercé sur l'élite ne tient donc pas tant à un contenu idéologique déterminé qu'à une destitution sans relêve de la morale bourgeoise dont les mouvements totalitaires portent la promesse. La méprise des humanistes au sujet du comportement des élites est révélatrice d'une cécité complète face à leur époque. Ils ne peuvent même pas soupçonner l'alternative à laquelle les avant-gardes sont confrontées : est-il préférable de vouloir l'absurde ou de vouloir l'hypocrisie et la respectabilité constitutives de la morale bourgeoise ? Pour ces élites, il vaut mieux vouloir la culture de la cruauté et du mépris que vouloir la duplicité et les faux-semblants :

[...] il était en un sens plus facile d'accepter, plutôt que de vieilles vérités devenues de pieuses banalités, des propositions manifestement absurdes, précisément parce que nul n'était censé prendre ces absurdités au sérieux. La vulgarité et son refus cynique des critères reçus et des théories admises s'accompagnaient d'une tranquille acceptation du pire et d'un mépris de tous les faux semblants qu'il était facile de prendre pour un style de vie courageux et neuf<sup>1109</sup>.

Arendt dégage peu à peu ce qui préside à cette rencontre improbable entre les élites et les mouvements totalitaires en reconstituant la psychologie de l'homme avant-gardiste : « Le désir de démasquer l'hypocrisie était irrésistible parmi l'élite.<sup>1110</sup> » Ce désir n'est pas une tendance parmi d'autres mais constitue l'attente prééminente de ces avant-gardes<sup>1111</sup>. Comme tout désir, il enveloppe une évaluation relative à l'avenir : la mise à bas des masques doit supplanter toute autre perspective y compris la préservation de la dignité ou même la défense de ses propres intérêts. Or les mouvements totalitaires donnent satisfaction à ce désir, bien plus ils l'accréditent puisqu'ils bafouent ouvertement les valeurs de la

---

<sup>1108</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>1109</sup> *Ibid.*, p. 648.

<sup>1110</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>1111</sup> Ce désir n'est pas propre à cette génération. Les moralistes français, eux aussi, dénoncent les faux-semblants de la bourgeoisie et s'inscrivent dans une opposition résolue à la morale établie. Mais il n'est en rien question d'une visée ou d'une issue destructrice. Il s'agit, pour eux, de déniaiser leurs contemporains sur les mobiles orientant les conduites et de démasquer la pseudo-pureté des intentions morales affichées.

bourgeoisie. Ils le relaient et le légitiment rétrospectivement. L'illusion des avant-gardes est flagrante dans la mesure où rien, pas même les luttes dont elles seront victimes, n'affaiblira leur attente<sup>1112</sup>. Ainsi une convergence de fond entre la masse et l'élite apparaît bien au niveau des dispositions fondamentales, en particulier au niveau du désintéret de soi, convergence qui jouera le rôle d'une *occasion favorable* à la montée en puissance et à la prise de pouvoir de ces mouvements totalitaires.

Pour parachever son étude du contexte pré-totalitaire, Arendt reprend alors le point de vue des masses tout en dégagant, de manière plus générale, ce qui singularise la propagande totalitaire. Au gré de son parcours, nous comprenons comment la propagande totalitaire prétend traiter les problèmes des masses et ainsi répondre à leurs attentes. Dans quelle mesure les techniques mises en œuvre sont-elles appropriées aux attentes de la masse dans une logique de prise de pouvoir ? En première approche, la propagande n'est pas un phénomène propre à des mouvements totalitaires mais il est admis que « propagande et terreur sont les deux faces d'un même médaille<sup>1113</sup> » dans un pays totalitaire. Or Arendt rectifie ce lieu commun en distinguant d'une part, propagande et endoctrinement et d'autre part, propagande et terreur. La propagande est destinée en priorité au monde non-totalitaire alors que la doctrine idéologique est à l'usage des initiés :

Autant que possible, la distinction entre la doctrine idéologique à l'usage des initiés du mouvement, qui n'ont plus besoin de propagande, et la propagande brute à l'usage du monde extérieur, est établie dès avant que les mouvements prennent le pouvoir. [...] Le point essentiel est que les nécessités de la propagande sont toujours dictées par le monde extérieur et que les mouvements eux-mêmes ne font pas, en réalité, de la propagande, mais de l'endoctrinement. Inversement, celui-ci, inéluctablement accompagné de la terreur, augmente avec la force des mouvements ou l'isolement et la protection des régimes totalitaires contre une ingérence extérieure<sup>1114</sup>.

La terreur règne, y compris lorsque la population est complètement soumise autrement dit lorsque toute forme d'opposition a été liquidée. Elle règne même absolument dès lors que toute opposition a été brisée. La propagande, elle, disparaît lorsque la terreur est à son comble comme dans les camps de concentration où « elle était même expressément interdite dans l'Allemagne nazie<sup>1115</sup> ». D'où cette distinction sur laquelle Arendt reviendra dans la chapitre XIII :

En d'autres termes, la propagande n'est qu'un des instruments, peut-être le plus important, dont se sert le totalitarisme dans sa manière d'agir avec le monde non totalitaire ; *a contrario*, la terreur est l'essence même de cette forme de régime<sup>1116</sup>.

La spécificité de la propagande totalitaire tient à son usage et à ses abus de la technique de l'infaillibilité prédictive. Tout ce qui est admis ou annoncé trouve sa caution dans l'interprétation infaillible des lois de l'histoire ou de la nature par ceux

---

<sup>1112</sup> « [...] les opinions artistiques, largement répandues, de Hitler et Staline, et leur persécution des artistes modernes n'ont jamais réussi à détruire l'attrait que les mouvements totalitaires exerçaient sur les artistes d'avant-garde ; cela dénote chez l'élite un manque de sens des réalités, ainsi qu'un désintéret de soi pervers, deux traits qui ne ressemblent que trop au monde fictif et à l'absence d'intéret personnel parmi les masses. » *ibid.*, p.650.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p. 657.

<sup>1114</sup> *Ibid.*, p. 660.

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p. 660.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. 661.

qui se proclament aptes à une telle tâche. Tout ce qui arrive et arrivera ne saurait déroger aux lois universelles de sorte que rien ne saurait se produire de manière accidentelle ou contingente et par suite incompréhensible ou inintelligible. Ce qui pourrait apparaître comme du scientisme politique, comme tant d'autres idéologies ont pu en témoigner au XIX<sup>e</sup>, s'en démarque nettement sous deux aspects : anti-utilitaire et strictement fonctionnel. Car, cette technique de propagande n'est pas séparable de ceux sur qui elle s'exerce. Bien au contraire, si elle se révèle si efficace n'est-ce pas parce qu'elle est totalement appropriée aux dispositions fondamentales et aux attentes de la masse ?

A cause de son caractère démagogique, on ne prit pas au sérieux la propagande totalitaire qui, longtemps avant la prise de pouvoir, avait clairement indiqué combien les masses étaient peu guidées par le fameux instinct de conservation.[...] une propagande fondée sur le simple intérêt ne saurait être efficace auprès de masses dont la première caractéristique est de n'appartenir à aucun corps social ou politique, et qui présentent donc un véritable chaos d'intérêts individuels<sup>1117</sup>.

La première attente est la visée indéterminée et indifférenciée de victoire<sup>1118</sup>. Ce qui prime n'est pas de savoir en vue de quoi le combat est mené, comment il faut combattre ou même aux côtés de qui. Il importe plus que tout qu'un combat soit mené et que chacun se tienne dans l'assurance qu'il sera, à terme, gagné. Comment comprendre ce besoin de vaincre alors que la psychologie de l'homme de masse est travaillée par le repli sur soi et le désintérêt de soi ? Si cette visée de l'avenir et cette évaluation sont confirmées alors elles deviennent un besoin au sens où elles deviennent une condition supplémentaire d'existence pour les masses.

La seconde attente des masses est le désir de cohérence et de prévisibilité dont le pendant est l'aversion à l'égard du fortuit et de la contingence du monde<sup>1119</sup>. Le monde tel qu'il est ne doit pas être. Proprement invivable à cause de ses aspects accidentels et incompréhensibles, un autre monde doit exister « complètement cohérent, compréhensible et prévisible<sup>1120</sup> ». Une telle attente rend disponible et réceptif à la proposition d'une fiction ou d'un monde tel qu'il devrait être pour satisfaire l'homme de masse. Un autre monde est possible : la fiction totalitaire en dessinera les contours :

La propagande totalitaire fleurit dans cette fuite de la réalité vers la fiction, de la coïncidence vers la cohérence<sup>1121</sup>.

La prise de pouvoir des mouvements totalitaires s'effectue donc à l'occasion d'une rencontre avec des masses animées par un besoin indéterminé de victoire et un désir de cohérence et de prévisibilité qui supplantent toute considération matérielle. Arendt formule alors l'alternative à laquelle les masses sont confrontées dans les termes d'un dilemme : « faire face à la croissance anarchique et à

---

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 666.

<sup>1118</sup> « Ce qui leur importe, ce n'est pas la cause qui peut être victorieuse, ou l'entreprise particulière qui peut être un succès mais, bien davantage, la victoire de n'importe quelle cause et le succès dans n'importe quelle entreprise. » *ibid.*, p. 669.

<sup>1119</sup> « Ce que les masses refusent de reconnaître, c'est le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité. Elles sont prédisposées à toutes les idéologies parce que celles-ci expliquent les faits comme étant de simples exemples de lois et éliminent les coïncidences en inventant un pouvoir suprême et universel qui est censé être à l'origine de tous les accidents. » *ibid.*, p. 671.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, p. 671.

<sup>1121</sup> *Ibid.*, p. 671.

l'arbitraire total de la décadence » mais ceci revient à supporter le monde tel qu'il est, ce qui est proprement insupportable ou bien « s'incliner devant une idéologie à la cohérence extrêmement rigide et fantastiquement fictive » au risque de sacrifier sa propre individualité mais ceci porte la promesse d'une échappée salutaire et consolatrice hors de ce monde :

[...] les masses choisiront probablement toujours le second terme, prêtes à en payer le prix par leurs sacrifices individuels – non qu'elles soient stupides ou perverses, mais parce qu'au milieu du désastre général, cette évasion leur accorde un minimum de respect de soi<sup>1122</sup>.

Mais le diagnostic d'Arendt est à la fois plus radical et plus inquiétant puisqu'elle soutient que le monde façonné par la propagande totalitaire répond non pas simplement aux besoins des masses mais aux « besoins de l'esprit humain ». Sans le thématiser expressément, elle suggère que l'esprit humain requiert ce dont le réel est de prime abord dépourvu : cohérence et prévisibilité. Le succès des mouvements totalitaires dépend de leur aptitude à façonner un tel monde :

Avant de prendre le pouvoir et d'établir un monde conforme à leurs doctrines, les mouvements totalitaires suscitent un monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité elle-même, satisfait les besoins de l'esprit humain ; dans ce monde, par la seule vertu de l'imagination, les masses déracinées se sentent chez elles et se voient épargner les coups incessants que la vie réelle et les expériences réelles infligent aux êtres humains et à leurs attentes<sup>1123</sup>.

Nous décelons un héritage nietzschéen dans l'interprétation arendtienne : l'esprit humain a besoin d'apprêter le monde selon les catégories de la logique pour parvenir à s'y reconnaître. Or le désaccord constant entre les attentes humaines et le réel incline à désespérer de les satisfaire ou bien à éprouver du ressentiment envers le réel, ressentiment dont la racine est le besoin de consolation. Dans une version dramatisée, si rien ne se produit conformément à nos attentes, alors la seule issue serait d'y renoncer dans la mesure où le réel est et ne peut être autrement qu'il n'est. Le ressort de la propagande totalitaire consiste à prendre le contre-pied de cette solution : en prétendant répondre à leurs attentes *indépendamment* de toutes les contraintes apportées par le réel, elle évacue purement et simplement la réalité du réel :

La force de la propagande totalitaire – avant que les mouvements aient le pouvoir de faire tomber un rideau de fer pour empêcher qui que ce soit de troubler, par la moindre parcelle de réalité, la tranquillité macabre d'un monde entièrement imaginaire – repose sur sa capacité à couper les masses du monde réel<sup>1124</sup>.

Quand le réel est mis hors jeu, ne compte plus pour rien ou devient totalement annexe, alors tout n'est-il pas devenu possible ? C'est, selon nous, parce qu'un mouvement totalitaire procède à une telle éviction du réel qu'il prépare une politique nihiliste.

Nous trouvons une nouvelle formulation du dilemme auquel sont confrontées les masses au terme du chapitre XII :

---

<sup>1122</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>1123</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>1124</sup> *Ibid.*

Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne d'un homme<sup>1125</sup>.

Les masses sont prises en tenaille dans une alternative terrible : soit la misère humaine ne peut être soulagée, aucune solution ne peut être apportée si bien que la catastrophe est inévitable, soit elle peut être soulagée mais sans aucune attention à la dignité humaine, comme le proposent les mouvements totalitaires. Soit la préservation de la dignité humaine est posée comme intangible mais alors aucune solution n'est disponible pour soulager la misère humaine, soit une solution peut être trouvée, elle existe bel et bien, mais elle ne préserve ni ne prend en considération la dignité humaine. En somme, il *faut* trancher entre préservation de la dignité et soulagement de la misère humaine. Dans cette configuration, il n'est plus possible de porter secours à la misère humaine d'une manière qui soit digne d'un homme.

Accepter une telle position du problème politique présente un caractère démesuré pour le moins inquiétant : jusqu'où la prise en charge de la misère humaine peut-elle conduire si la dignité humaine n'entre plus en ligne de compte ? Tout ne devient-il pas acceptable au nom du soulagement de la misère ? Les mouvements totalitaires opposent le pouvoir de l'organisation au pouvoir de la réalité et admettent qu'il est susceptible de briser tout ce qui serait un obstacle à son succès. En ce sens, ils partagent une même croyance en la toute puissance humaine : « Leur cynisme moral, leur croyance que tout est permis, repose sur la conviction solide que tout est possible.<sup>1126</sup> »

Que vaut-il mieux ? Ne disposer d'aucune solution ou bien sacrifier la dignité ? Si *l'horror vacui* de la volonté humaine consiste à ne rien vouloir, comme le soutenait Nietzsche, alors il est encore préférable de vouloir le néant plutôt que de ne rien vouloir. Dans sa version politique moderne, le pire n'est pas de sacrifier la dignité humaine mais de ne disposer d'aucune solution à la misère politique, sociale et économique de l'homme. Les mouvements totalitaires se développent bien dans une époque minée par la crise du but qui affecte la modernité en son entier. Mais la crise du but prend-elle désormais une tonalité politique au sens où la politique apparaît à son tour dénuée de but ou bien la politisation de la crise en transforme-t-elle la teneur : de « crise du but » devient-elle « crise du sens » ?

## 2-Le totalitarisme au pouvoir : le postulat totalitaire : «Tout est possible », et son expérimentation, le camp.

Pour un mouvement totalitaire, la prise de pouvoir présente deux dangers : celui de le figer ou de le scléroser en absolutisme, celui de borner la liberté de mouvement aux frontières dudit Etat. Ces mouvements ont en effet une double visée selon Arendt : « domination totale » et « empire planétaire ». La tâche est donc double : il faut « donner au monde fictif du mouvement une réalité tangible, et un fonctionnement perceptible dans la vie quotidienne » et en même temps

---

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>1126</sup> *Ibid.*, p. 716.



« prévenir la résurgence d'une stabilité nouvelle dans ce monde nouveau ». Le paradoxe du totalitarisme au pouvoir pourrait être formulé de la manière suivante : comment l'adhésion aux règles d'un monde fictif peut-elle perdurer à l'épreuve de l'exercice du pouvoir ?

Le pouvoir implique une confrontation directe avec la réalité, et ce défi permanent doit être constamment relevé par le totalitarisme au pouvoir<sup>1127</sup>.

Selon Arendt, ce défi est relevé grâce à trois dispositions : l'utilisation de l'administration d'Etat, l'usage d'une police secrète et la mise en place « des camps de concentration, laboratoires spécialement conçus pour poursuivre l'expérience de domination totale.<sup>1128</sup> » Nous examinerons plus particulièrement le dernier point dans la mesure où Arendt soutient, de manière constante, que les camps constituent le point culminant de la politique totalitaire. Elle affirme, en effet, que l'existence des camps et leur mode opératoire ne sont pas une institution parmi d'autres dans le régime totalitaire mais une institution prépondérante dans la mesure où le postulat du totalitarisme y trouve à la fois les conditions de son actualisation et de sa validation rétrospective<sup>1129</sup> :

Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la conviction fondamentale du totalitarisme que tout est possible se vérifie<sup>1130</sup>.

Il importe donc de comprendre le postulat sur lequel le camp est édifié et en quoi le camp joue le rôle d'un dispositif expérimental concourant à la vérification du dit postulat. Nous préciserons ainsi à quel dessein répond le camp et en quoi consiste la méthode de la domination totalitaire.

Le § 3 consacré à la domination totale est encadré par une double formulation de la visée totalitaire. Il s'ouvre sur l'énoncé du « problème » dont la domination totalitaire serait la solution :

Le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas, à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule « liberté » consisterait à « préserver l'espèce »<sup>1131</sup>.

Il se clôt avec une reprise du dessein d'une idéologie totalitaire :

Le dessein des idéologies totalitaires n'est donc pas de transformer le monde extérieur, ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la nature humaine elle-même. Les camps de concentration sont les laboratoires où l'on expérimente des mutations de la nature humaine, et leur infamie n'est donc pas seulement l'affaire de leurs détenus et de ceux qui les administrent selon des critères strictement « scientifiques » ; elle est l'affaire de tous les hommes<sup>1132</sup>.

---

<sup>1127</sup> *Ibid.*, p. 722. Le sens commun tend à soutenir que l'exercice du pouvoir contraindra un mouvement totalitaire à limiter ses prétentions et à favoriser un délitement du monde fictif auquel il se réfère. A cela les faits apportent un démenti cinglant. De plus, les forces démocratiques européennes furent totalement incapables de mesurer le caractère irréversible de l'ascendant pris sur les masses par les mouvements totalitaires au pouvoir.

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p. 723.

<sup>1129</sup> « [...] ces camps sont la véritable institution centrale du pouvoir d'organisation totalitaire. » *Ibid.*, p. 784.

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p. 782.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p. 783.

<sup>1132</sup> *Ibid.*, p. 810.

D'emblée, nous mesurons que le totalitarisme n'est pas pour Arendt dénué de but au sens où rien ne présiderait à cette autopromotion du mouvement. Si, comme nous en avançons l'hypothèse, il relève bien d'une politique nihiliste, ce n'est donc pas au sens où la politique menée est elle-même privée de but. Une mutation d'envergure est visée puisqu'elle porte sur la nature humaine et sa chosification. L'élimination de la liberté humaine est, semble-t-il, au cœur du projet totalitaire non pas au sens où il faudrait limiter ou supprimer les libertés politiques et civiles mais au sens où il faut provoquer une mutation de la nature humaine telle que toute spontanéité et imprévisibilité lui soient définitivement retirées. La liberté comme capacité d'initier, de commencer une série, y compris dans le cadre d'une action en commun, doit être supprimée. La capacité de surprendre en ouvrant une nouvelle série d'événements doit être gommée. Arendt pense la liberté comme relevant du miracle ou du surgissement d'une série inédite. *A contrario*, le totalitarisme au pouvoir se présente comme le surgissement de la négation de tout miracle :

Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains : ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas ; car le chien de Pavlov qui, comme on sait, était dressé à manger, non quand il avait faim, mais quand une sonnette retentissait, était un animal dénaturé<sup>1133</sup>.

L'endoctrinement de l'élite et la terreur absolue dans les camps sont les deux moyens par lesquels le projet d'une domination totale sur l'homme se déploiera mais ils sont en réalité les deux volets d'une même visée. La surveillance dans les camps et l'application de mesures, toutes les plus atroces les unes que les autres, sont des biais pour contrôler l'efficacité de l'endoctrinement, réciproquement, l'existence des camps est le moyen de corroborer l'idéologie. Arendt rappelle que l'existence de camps n'est pas un phénomène historique inédit. En revanche, le statut joué par les camps dans un Etat totalitaire est sans précédent historique. Elle dégage une double formulation du postulat présidant à ce phénomène au cours des siècles. Elle recouvre, selon nous, une double appréciation du nihilisme à propos de laquelle Arendt ne livre que trop peu d'éclaircissements :

Ce qui heurte le sens commun, ce n'est pas le principe nihiliste du « tout est permis » que l'on trouvait déjà au XIX<sup>e</sup> siècle dans la conception utilitaire du sens commun. Ce que le sens commun et « les gens normaux » refusent de croire, c'est que tout est possible<sup>1134</sup>.

Les deux principes, « Tout est permis », « Tout est possible », s'inscrivent dans un même horizon, celui d'une époque marquée par la mort de Dieu. Pour en comprendre la signification, il faudrait reconstituer la formule dans son intégralité : « si Dieu est mort, alors tout est permis<sup>1135</sup> », et calquer la seconde sur la première : « si Dieu est mort, alors tout est possible ». La thématique de la mort de Dieu ne signifie pas simplement la cessation ou l'exténuation de la croyance au

---

<sup>1133</sup> *Ibid.*, p. 783.

<sup>1134</sup> *Ibid.*, p. 786.

<sup>1135</sup> La paternité de cette formule est attribuée par Albert Camus à F. Dostoïevski dans les *Frères Karamazov*. C'est le séminariste Rakitine qui l'énonce. Dans *L'homme révolté*, Albert Camus en fait le point d'ancrage du nihilisme contemporain : « A ce "tout est permis" commence vraiment l'histoire du nihilisme contemporain. [...] Le nihilisme n'est pas seulement désespoir et négation mais surtout volonté de désespérer et de nier. » Paris, Gallimard, 1951, réed. coll. Folio, 1985, p. 82.

Dieu chrétien mais la dédivinisation de la vérité et du monde comme Nietzsche le met bien en relief. Elle s'accompagne d'une perte d'attache dispensatrice de clivages aussi bien d'un point de vue moral et juridique que gnoséologique et ontologique, comme nous l'avons déjà souligné. Désormais, tout est pensé et posé dans la sècheresse d'une alternative du tout ou rien : « tout est permis » / « rien n'est interdit », « tout est possible » / « rien n'est impossible ».

Proclamer que « Tout est permis » ou que « Rien n'est interdit » consiste à entériner la perte définitive de toute norme transcendante de la conduite. Cela revient à admettre qu'aucune autorité (morale, religieuse *etc.*) n'est susceptible d'établir une ligne de partage stable entre bien et mal, juste et injuste de sorte que la culpabilité et l'innocence sont privées de toute détermination. Admettre que « tout est possible » ou que « rien n'est impossible » consiste à entériner la perte définitive de tout ajustement entre l'ordre du monde et l'ordre des idées. La question ne se pose plus de savoir quelle relation existe entre le champ du possible et celui du réel et jusqu'où l'un et l'autre s'étendent puisque le possible s'étend à tout.

Il n'y a rien qui ne puisse venir à l'existence même s'il est tenu pour improbable par les calculs de la raison ou irréprésentable par les projections de l'imagination. Il n'y a rien qui ne puisse venir à l'existence bien qu'il contrevienne aux principes d'identité, de non-contradiction et de raison suffisante. Le postulat « tout est possible » présente donc une signification ontologique et il proclame sans discernement la toute puissance humaine contre laquelle aucun obstacle ne saurait être dressé. A l'époque de la mort de Dieu, rien, dans l'ordre de ce qui est, ne peut s'opposer à la puissance humaine. Toute entrave morale, juridique mais aussi ontologique est susceptible d'être jugulée. Mais cela signifie alors que rien n'est préservé ni dans son essence ni dans son existence : ce qui fait l'être de quelque chose n'est pas à l'abri de toute entreprise de manipulation ou de destruction.

L'originalité de la thèse d'Arendt consiste, d'une part, à penser l'existence des camps en fonction de tels principes et, d'autre part, à soutenir que les camps nazis ou russes sont la matérialisation d'un autre principe que celui du nihilisme dominant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1136</sup>. Le changement de postulat ne consiste pas en un glissement ou un déplacement mais un véritable saut qualitatif est effectué puisque le second englobe le premier tout en libérant un champ jusqu'alors improbable et irréprésentable. Avec Arendt, nous convenons que le principe « tout est possible » n'est pas une simple reprise du « tout est permis » nihiliste et que les camps nazis ou russes en sont bien le laboratoire d'expérimentation.

Mais cette utile démarcation ne signifie pas que le « tout est possible » n'a rien de nihiliste. Au contraire, il est le mot d'ordre d'une politique qui, en évacuant tout rapport à la réalité y compris humaine, s'exonère du contrôle de toute instance conforme au sens commun. C'est précisément ce qui la rend nihiliste. Pour le préciser, nous avons à comprendre en quoi le camp est une institution prépondérante dans un Etat totalitaire et pourquoi le postulat de la domination totalitaire auquel il faut bien croire étant donné l'existence des camps est « tout est possible<sup>1137</sup> ».

---

<sup>1136</sup> La mise en place de camps en Afrique du Sud ou en Inde ressortit à ce premier principe selon lequel « tout est permis ». Jusqu'alors étaient regroupés dans les camps les indésirables, ces « suspects » dont les crimes ne pouvaient être prouvés, et qui ne pouvaient être condamnés en suivant le cours ordinaire de la justice.

<sup>1137</sup> La formule est empruntée à David Rousset et elle sert d'exergue à l'ouvrage : « Les gens normaux ne savent pas que tout est possible. »

L'absence de critères utilitaires au sens convenu du terme met chacun aux prises avec une réelle difficulté pour aborder le phénomène du camp car il est impossible de lui assigner une fonction économique ou militaire déterminée. Non seulement le camp n'a pas d'utilité de ce double point de vue mais il se révèle contre-productif<sup>1138</sup>. Arendt souligne d'ailleurs qu'aucune considération d'ordre économique (la pénurie de main-d'œuvre) ou militaire (la mobilisation des troupes régulières) ne saurait entrer en concurrence ou «entraver le programme d'extermination» des nazis par exemple. D'où des conflits récurrents entre les autorités militaires et Himmler<sup>1139</sup>. La guerre s'avère être un catalyseur pour mettre en œuvre cette politique d'extermination visant d'abord les juifs puis les polonais plutôt qu'elle n'en est la fin véritablement poursuivie.

La seule fonction du camp est d'être un laboratoire, laboratoire d'une expérience de domination totale de l'homme. Un dispositif de désintégration de la personnalité est ainsi monté dont les étapes sont peu à peu découvertes par ceux qui la subissent : de la destruction de la personne juridique à l'individualité empirique en passant par la personnalité morale<sup>1140</sup>. Le camp offre ainsi la preuve d'une société où l'homme peut être complètement dominé par la production « d'un faisceau de réactions<sup>1141</sup> » :

Même si nous savons que l'objectif des camps de concentration était de servir de laboratoire d'entraînement visant à réduire les individus à des faisceaux de réactions, c'est-à-dire à susciter des comportements semblables à ceux du chien de Pavlov, en éliminant de la psychologie humaine toute trace de spontanéité, nous pouvons deviner jusqu'où il est effectivement possible d'aller dans cette voie – et la docilité terrifiante qui menait tous les prisonniers du camp vers leur propre mort, ainsi que le pourcentage étonnamment faible de suicides, en sont de preuves effrayantes<sup>1142</sup>.

Mais cette domination totale n'est pas pour Arendt une variante du despotisme ou de la tyrannie. En effet, cette pratique politique s'attaque à l'ancrage même de la politique et concourt ainsi à une négation du politique. Les trois dimensions par lesquelles Arendt caractérise de manière initiale la politique dans son introduction à *Qu'est-ce que la politique ?* se trouvent ainsi niées. La politique a affaire à la pluralité humaine<sup>1143</sup>. Or dans le totalitarisme, la pluralité humaine est devenue totalement superflue : « L'homme ne peut être pleinement dominé qu'à

---

<sup>1138</sup> « En d'autres termes, ce n'est pas seulement le caractère non-utilitaire des camps eux-mêmes - l'absurdité de "punir" des gens totalement innocents, l'impuissance à leur extorquer des travaux utiles dans certaines conditions de vie, l'inutilité de terroriser une population déjà complètement soumise - qui confère à ces camps leurs qualités particulières et troublantes mais bien leur fonction anti-utilitaire, le fait que même les urgences prioritaires des activités militaires ne pouvaient interférer avec "ces politiques démographiques". Tout se passait comme si la gestion de ces usines d'extermination importait plus aux nazis que le fait de gagner la guerre.» « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », p.846.

La note 3 p. 846 est éclairante : « Joseph Goebbels avait consigné cela dans ses *Journaux* en mars 1943 : " Le *Führer* est satisfait [...] que les Juifs aient été [...] évacués de Berlin. Il a tout à fait raison de dire que la guerre a rendu possible pour nous la solution de toute une série de problèmes qui n'auraient jamais pu être résolus en temps normal. Quoi qu'il arrive, les Juifs seront certainement les perdants dans cette guerre." *The Goebbels Diaries 1942-1943*, 1948, p. 314. »

<sup>1139</sup> Note 7 p. 849.

<sup>1140</sup> Les étapes de la domination totalitaire (ou comment des hommes sont métamorphosés en cadavres vivants) sont dégagées au cours des pages 795 à 806.

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 807.

<sup>1142</sup> « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », p. 858.

<sup>1143</sup> « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. » « Qu'est-ce que la politique ? », Fragment 1, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 31.

condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.<sup>1144</sup> » De plus, la politique « traite de la communauté et de la réciprocité d'être différents » là où le totalitarisme s'applique à homogénéiser et à éliminer toute différence en produisant un homme unique. Enfin, la politique « prend naissance dans l'espace qui-est-entre-les hommes », or, la politisation complète de l'existence humaine va de pair avec la suppression de *l'inter esse*. Rien n'échappe à la prise en charge de l'Etat totalitaire. La destruction du politique telle qu'elle s'opère dans le cadre du totalitarisme relève selon nous d'une pratique politique nihiliste.

De manière récurrente, Arendt nous dissuade de céder à la tentation de croire à l'inutilité des camps et au caractère irréalisable des motivations totalitaires à la manière du sens commun. Le sens commun est dérouté, malmené par un dispositif dans lequel il ne trouve plus sa place. Comment ressaisir la présence paradoxale du camp ? Le camp est un non-sens du point de vue du sens commun mais il est ce qui contribue à la préservation du mouvement et à la validation rétrospective de l'idéologie<sup>1145</sup>. En première approche, ni les institutions, ni ce qui advient sous leur égide n'apparaît doté de sens. Si nous admettons que la majeure partie de nos actions obéissent à un intérêt quelconque, y compris celles que nous jugeons mauvaises, alors « le totalitarisme dépasse l'entendement humain ». Pourtant, si nous prenons en considération l'idéologie nazie, par exemple, alors la politique d'extermination s'impose comme son résultat prévisible. Une fois admises les prémisses, si la logique de l'inférence est maintenue jusqu'à son terme, alors la conclusion s'impose de supprimer tous ceux qui s'opposent à la loi de la nature. Elle relève du non-sens du point de vue du sens commun mais elle est solidaire d'un sur-sens idéologique :

Ainsi tout en vidant résolument et cyniquement le monde de la seule chose qui ait un sens pour le sens commun et ses prévisions utilitaires, les régimes totalitaires lui imposent une sorte de sur-sens que les idéologies ont effectivement toujours eu en vue lorsqu'elles prétendaient avoir découvert la clef de l'histoire, ou la solution aux énigmes de l'univers. Par-delà le non-sens de société totalitaire, et sur lui, s'établit le ridicule sur-sens de sa superstition idéologique<sup>1146</sup>.

Ainsi, le nihilisme ne fait pas fond sur la politique au sens elle s'appréhenderait elle-même comme privée de but ou de programme d'action mais il se constitue en véritable doctrine politique par et pour les mouvements totalitaires afin de répondre à la crise du but. La solution apportée par les mouvements totalitaires relève d'une politique nihiliste parce qu'elle détruit l'assise du projet politique lui-même. Dès lors, comment la politique peut-elle encore avoir un sens dans et après l'expérience totalitaire si elle consacre sa négation destructrice ? Au terme de son examen des camps, Arendt souligne l'intrication entre la condition humaine moderne et le succès des mouvements totalitaires. Pour comprendre comment cela a été possible, comment cela reste toujours possible et enfin

---

<sup>1144</sup> *Les origines du totalitarisme*, p. 808.

<sup>1145</sup> « Sans les camps de concentration, sans la peur mal définie qu'ils inspirent, sans l'entraînement fort bien défini qu'ils offrent en matière de domination totalitaire (nulle part ailleurs on ne pourrait en éprouver pleinement toutes les possibilités les plus radicales), un Etat totalitaire ne pourrait jamais inspirer le fanatisme aux troupes qui en sont le noyau, ni maintenir un peuple tout entier en complète apathie. » *ibid.*, p. 807.

<sup>1146</sup> *Ibid.*, p. 809.

comment une politique non-totalitaire est possible, il faut dégager la tonalité fondamentale de la condition humaine à l'époque moderne<sup>1147</sup>.

### 3-Sur quelle expérience de la communauté humaine un régime dont la terreur est l'essence, et la cohérence interne de l'idéologie le principe d'action, s'établit-il ?

Le chapitre XIII intitulé « Idéologie et terreur », rédigé dans la troisième version, ressaisit les apports de son étude antérieure. Arendt ne cherche pas à dresser une typologie des régimes politiques possibles à l'époque moderne mais bien à élaborer une phénoménologie du totalitarisme. Elle ne répertorie pas les traits du totalitarisme et ne polémique pas à ce niveau car cela reviendrait à figer ou stabiliser un régime qui, au pouvoir, lutte contre le risque de sa propre ossification. Comment rendre compte de cette primauté du mouvement ?

Il est dans la ligne de telles réflexions de soulever la question de savoir si le régime totalitaire, né de cette crise, et qui en est en même temps le symptôme univoque le plus manifeste, n'est qu'un rapiéçage qui emprunte ses méthodes d'intimidation, ses moyens d'organisation et ses instruments de violence à l'arsenal politique bien connu de la tyrannie, du despotisme et des dictatures et s'il doit son existence à la faillite déplorable, mais peut-être accidentelle, des forces politiques traditionnelles – libérales ou conservatrices, nationales ou socialistes, républicaines ou monarchistes, autoritaires ou démocratiques. Ou bien, au contraire s'il y a quelque chose comme une *nature* du régime totalitaire, si celui-ci a une essence propre et peut être comparé à d'autres types de régime, comme la pensée occidentale en a connu et reconnu depuis les temps de la philosophie antique, et défini de manière semblable<sup>1148</sup>.

Admettre le second volet de l'alternative, comme le fait Arendt, conduit à avancer l'hypothèse que cette forme d'organisation doit reposer sur une expérience fondamentale de la communauté humaine qui n'a jamais servi de fondement à un corps politique : « une expérience dont la tonalité générale – quelque familière qu'elle puisse être par ailleurs – n'avait jamais auparavant envahi ni dirigé le maniement des affaires publiques.<sup>1149</sup> » Avec cette hypothèse, elle confirme qu'elle ne se contente pas de mener une étude des structures du totalitarisme au pouvoir mais qu'elle s'emploie à dégager l'expérience fondamentale de la condition humaine qui sous-tend et soutient ce régime<sup>1150</sup>.

Terreur et idéologie sont pour Arendt les deux piliers du totalitarisme. Dès son étude de la propagande totalitaire, elle tient la terreur pour l'« essence du

---

<sup>1147</sup> « Les nazis et les Bolcheviks peuvent en être sûrs : leurs entreprises d'anéantissement, qui proposent la solution la plus rapide au problème de la surpopulation, au problème de ces masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées, attirent autant qu'elles mettent en garde. Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne d'un homme. » *ibid.*, p.812.

<sup>1148</sup> *Ibid.*, p. 813.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 814.

<sup>1150</sup> Aussi posera-t-elle explicitement le problème quelques pages plus loin : « La question que nous soulevons au début de ces considérations et à laquelle nous revenons maintenant, est celle-ci : quel genre d'expérience fondamentale de la communauté humaine imprègne une forme de régime dont l'essence est la terreur et le principe d'action la dimension de système logique de la pensée idéologique ? » *ibid.*, p. 832.

totalitarisme » et l'idéologie pour son instrument prépondérant<sup>1151</sup>. La terreur totalitaire pourrait apparaître comme une variante du régime tyrannique dans la mesure où elle s'attaque aux lois humaines mais en réalité comme elle s'attache à abolir la pluralité humaine, l'espace relationnel et la liberté comme capacité d'initier un commencement, elle s'en démarque nettement<sup>1152</sup>. C'est par cette pratique de la terreur que la politique totalitaire relève bien d'une politique nihiliste dans laquelle rien n'échappe à la politisation de l'existence humaine.

La cohérence interne de l'idéologie en est le principe d'action. La psychologie de l'homme de masse est marquée par le repli sur soi et le désintéret de soi, tendances entretenues et renforcées par les mouvements totalitaires. L'usage de l'idéologie par le totalitarisme au pouvoir s'inscrit dans cette lignée : en répondant aux attentes des masses par la production d'une fiction, elle opère la néantisation de toute instance de contrôle conforme au bon sens commun. Ce qui prime n'est pas tant le contenu idéologique que le déroulement de sa logique interne à partir des prémisses.

D'un point de vue temporel, la référence exclusive au futur s'impose dans le cadre d'annonces dont la forme prédictive infaillible rend accessoire ce qui est annoncé. L'annonce est totalement déliée du contrôle du présent, seul l'avenir peut valider les arguments avancés<sup>1153</sup>. Ce primat de l'avenir autorise toutes les justifications et falsifications rétrospectives dans la mesure où cela contribue à relancer le mouvement. D'un point de vue épistémologique, les différences entre vrai et faux, réel et irréel sont considérées comme nulles. Elles sont purement et simplement biffées puisqu'il importe plus que tout de sauver le mouvement au prix des reniements, mensonges ou contradictions aussi bien entre les discours qu'entre les discours et les faits. D'un point de vue juridique, les lois anciennes sont conservées mais totalement vidées de leurs contenus. Il s'agit en réalité de mettre la main sur le droit et de s'emparer de tous les rouages institutionnels pour mener à bien le dessein de transformation de la nature humaine. D'un point de vue moral, la suppression de toute hiérarchie éthique est orchestrée. Au nom de la loi de l'histoire ou de la loi de la nature, toute hiérarchie éthique est écartée ou considérée comme quantité négligeable.

Ainsi volonté individuelle et volonté collective sont enserrées dans un dispositif où la logique d'un dogme se déploie jusque dans ses dernières conséquences : l'anéantissement de tout monde commun. La perversité individuelle peut bien sûr être un ressort avec lequel il faut compter mais une politique de l'anéantissement ne peut se déployer avec autant d'ampleur sans vider de son contenu toute hiérarchie éthique. Une politique totalitaire justifie les pratiques les plus violentes en se plaçant sous le patronage de l'histoire ou de la nature en

---

<sup>1151</sup> « [...] la propagande n'est qu'un des instruments, peut-être le plus important, dont se sert le totalitarisme dans sa manière d'agir avec le monde non-totalitaire ; *a contrario*, la terreur est l'essence de cette forme de régime. » *ibid.*, p.661.

<sup>1152</sup> « Aux barrières et aux voies de communication entre les hommes individuels, elle substitue un cercle de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques. Abolir les barrières des lois entre les hommes – comme le fait la tyrannie – équivaut à supprimer les libertés humaines et à détruire la liberté en tant que réalité politique vivante ; car l'espace entre les hommes tel qu'il est délimité par les lois est l'espace vital de la liberté. La terreur totale utilise ce vieux procédé de la tyrannie, mais elle détruit aussi, en même temps, ce désert de la peur et de la suspicion, sans lois ni barrières, que la tyrannie laisse sur son passage. [...] En écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totale détruit l'espace entre eux. » *ibid.*, p. 820.

<sup>1153</sup> *Ibid.*, p. 663.

lesquelles elle trouve une norme inespérée. Mais en réalité, elle se tient dans la négation destructrice de toute norme transcendante. Si le bien ne s'impose plus dans sa précellence, si la loi du devoir, à force d'être conditionnée, ne s'impose pas plus que n'importe quel impératif, alors la volonté n'est plus ni déterminée ni auto-détermination. Elle est arbitrage arbitraire : la volonté peut viser la néantisation du réel dans toute son épaisseur.

Face à une telle possibilité, l'appel à la hiérarchie éthique n'est ni opératoire comme principe explicatif, ni suffisant comme remède. Pour qu'une banalisation du mal ait été possible d'un point de vue historique, il ne suffisait pas que le mal puisse être voulu de manière délibérée et en connaissance de cause *au détriment* du bien, comme en témoigne une volonté perverse, mais qu'il ait été présenté et pratiqué *comme* le bien par excellence. Au terme de cette variation, nous dirions donc que le totalitarisme met en œuvre une politique nihiliste dans la mesure où il procède à une néantisation de toutes les différences (entre bien et mal, juste et injuste, coupable et innocent, vrai et faux) et une recréation continuelle totalement arbitraire de clivages dénué d'ancrage dans la réalité. Dans une politique nihiliste, la volonté s'arroge le droit de néantiser toutes les différences et de recréer de la différence dans le plus complet arbitraire.

Mais comme le monde non-totalitaire et le monde totalitaire ne sont pas deux sphères complètement étanches pour Arendt, il importe de comprendre sur quelle expérience de la communauté humaine s'est établi le totalitarisme. La considération historique ne suffit pas pour établir une démarcation entre les deux, pas plus qu'elle ne permet de se tenir pour quitte du totalitarisme une fois que ce régime s'est délité. La dernière partie du chapitre XIII consiste en un éclaircissement de ce qui, dans le monde non-totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire. Une telle étude pourrait apparaître redondante ou circulaire dans la mesure où Arendt a mené une reconstitution du climat pré-totalitaire dans le chapitre X et XI. En réalité, elle affine son analyse en élaborant le concept de désolation tour à tour distingué de l'isolement et de la solitude.

Alors que l'isolement concerne la sphère de la vie politique, la désolation touche la vie humaine dans sa totalité. L'isolement est la situation politique dans laquelle se trouvent les hommes lorsqu'ils ne peuvent plus agir de concert ou initier quelque action commune ; la désolation est la situation dans laquelle se trouve un homme privé de toute forme d'assistance humaine alors même qu'il est parmi ses semblables<sup>1154</sup>. La désolation est marquée par l'abandon par tous et de tous. Les hommes se tiennent auprès de leurs semblables sans pouvoir en attendre quelque secours que ce soit. Mais la désolation n'est pas simplement une indifférence psychologique au sort de l'autre, elle est plus radicalement une désertion de l'autre dans le moi qui provoque l'abandon du moi par lui-même. En perdant tout rapport au monde, le moi se perd lui-même :

Ce qui rend la désolation si intolérable c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude, ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la compagnie confiante et

---

<sup>1154</sup> « Tandis que l'isolement intéresse uniquement le domaine politique de la vie, la désolation intéresse la vie humaine dans sa totalité. Le régime totalitaire comme toutes les tyrannies ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, c'est-à-dire sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle, en ce qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. » *ibid.*, p. 834.



digne de confiance de mes égaux. Dans cette situation, l'homme perd la confiance qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire une expérience sont perdus en même temps<sup>1155</sup>.

Jusqu'alors la désolation était une expérience-limite subie par un individu au gré des vicissitudes d'une vie. Or elle est devenue selon Arendt le trait dominant de l'expérience des masses à l'époque moderne :

Ce qui, dans le monde non-totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales telles que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle<sup>1156</sup>.

La désolation est l'expérience fondamentale de la condition humaine moderne sur laquelle le totalitarisme au pouvoir se fonde. Il ne peut ni s'établir ni perdurer sans elle de sorte qu'il la consolide, la renforce en promouvant la perte de tout rapport à soi et au monde. Le totalitarisme est le régime de la désolation organisée ou l'organisation de la désolation. Or, il se présente paradoxalement comme une prise en charge de la désolation dans laquelle les masses sont jetées puisqu'il apparaît comme « un dernier soutien, en un monde où personne n'est digne de foi et où l'on ne peut compter sur rien.<sup>1157</sup> » Par suite, la chute de tels régimes politiques ne garantit absolument pas la fin de la désolation. Bien plus, elle relance avec acuité la question de la prise en charge effective de la détresse des masses dans un monde non-concentrationnaire. Pour sortir de manière décisive d'une politique nihiliste, ne faudra-t-il pas affronter la tonalité dominante de l'époque ?

---

<sup>1155</sup> *Ibid.*, p. 836.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, p. 837.

<sup>1157</sup> *Ibid.*, p. 837.

## Conclusion

Le parti-pris méthodologique adopté par Arendt mais aussi le résultat de son étude ont suscité bien des objections dont celle de promouvoir une approche essentialiste du phénomène totalitaire, voire de compromettre le projet même d'une telle étude dans la mesure où, selon P. Ricœur, *Les Origines du totalitarisme* se brisent sur un obstacle épistémologique qui contraint son auteur à un « aveu de l'impensable<sup>1158</sup> ». L'analyse aboutit à une inflation de la démarcation à l'égard de toute forme de domination classique telle que le despotisme ou la tyrannie. Mais dans un même temps, Arendt est forcée d'afficher le caractère vain de toute tentative d'explication au moyen de « rationalisations libérales ». Tout le paradoxe réside en ceci que la croyance fondamentale du totalitarisme « est impensable hors de cette vérification par l'horreur » que constitue le camp<sup>1159</sup>.

Or, le fait que l'analyse arendtienne ne cesse de « tourner autour de l'inexplicable » n'est pas tant un aveu de sa faiblesse selon nous que de sa lucidité à l'égard de toute tentative de règlement de type conceptuel. Que l'explication par la cristallisation « cache la détresse de l'explication » confirme sa clairvoyance sur les apories dans lesquelles sont inscrites les sciences sociales mais aussi, de manière plus générale, toute tentative de compréhension de ce qui a eu lieu. Le traitement des trois questions formulées dès l'ouverture : Que s'est-il passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? :

[...] conduit vers une sorte de point aveugle : l'hypothèse sur l'homme que le système totalitaire cherche à vérifier par la terreur. Or, cette hypothèse est à la limite du pensable<sup>1160</sup>.

Selon nous, l'apport de l'étude arendtienne est double. Il réside, d'une part, dans la découverte de cette articulation entre un postulat, « tout est possible », et un dispositif censé le mettre en œuvre et corroborer une idéologie. Il tient, d'autre part, à la reconnaissance de ce point aveugle de toute entreprise d'explication, la sienne comprise<sup>1161</sup>.

Notre hypothèse de travail était que l'approche arendtienne du totalitarisme nous aiderait à déterminer avec plus de soin si et pourquoi la politique totalitaire pouvait à juste titre être taxée de nihiliste. Nous n'attribuons pas cette thèse à

---

<sup>1158</sup> *Lectures 1*, Préface à *Condition de l'homme moderne* (1983), Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 49.

<sup>1159</sup> « Mais comment la science politique produirait-elle un concept adéquat à cette expérimentation monstrueuse d'un système qui rend les hommes eux-mêmes absolument *superflus*, c'est-à-dire *de trop* ? S'il est vrai que derrière la politique totalitaire « se cache un concept entièrement nouveau, sans précédent du pouvoir » (p.148), ce concept doit être proprement *impensable*. » *ibid.*, p. 49.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>1161</sup> Cette question ne saurait être éludée en particulier par tous les chercheurs en sciences sociales. Dans une publication distincte contemporaine de l'achèvement des *Origines du totalitarisme* à l'automne 1949 intitulée « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », elle défend la thèse selon laquelle l'institution du camp aussi bien de concentration que d'extermination pourrait « [...] fort bien devenir ce phénomène inattendu, cette pierre d'achoppement sur la voie d'une compréhension adéquate de la politique et de la société contemporaine. » p. 845. Un tel état de choses forcerait les historiens et chercheurs en sciences sociales à « [...] reconsidérer leurs *a priori* fondamentaux et jamais remis en question sur l'évolution du monde et du comportement humain. » *ibid.* Les apories de la politologie sont esquissées.

Arendt pas plus que nous ne soutenons qu'elle thématise explicitement la mise en équivalence entre totalitarisme et nihilisme mais nous trouvons dans son analyse des éléments susceptibles d'étayer notre hypothèse de travail. La manière dont les mouvements totalitaires vont poser et résoudre le problème politique durant l'entre-deux guerres relève d'une « politique nihiliste » pour trois raisons.

Premièrement, la position du problème est biaisée : la politique totalitaire prétend répondre aux attentes des masses en niant toutes les contraintes apportées par la réalité. Comment les masses pourraient-elles ne pas se sentir auprès d'elles-mêmes dans la fiction totalitaire ? Deuxièmement, ce n'est pas son absence de but mais son but qui rend la politique totalitaire nihiliste puisqu'elle consiste précisément dans la destruction de l'ancrage de la politique. Ce n'est pas son non-sens mais son sur-sens idéologique qui s'attaque à la raison d'être de la politique. Troisièmement, elle néantise toutes les différences (épistémologiques, politiques ou éthiques) en recréant des clivages de manière totalement formelle. Le totalitarisme au pouvoir offre donc non seulement la configuration historique d'une politique aux prises avec le nihilisme mais d'une véritable politique nihiliste dans laquelle le camp devient une pièce maîtresse.

Or, autant Arendt insiste sur l'expérimentation dont le camp est le cadre, autant elle affiche ses réticences quant au gain d'intelligibilité dont les témoignages de ceux qui ont vécu l'expérience concentrationnaire seraient porteurs<sup>1162</sup>. Pourtant, comment ne pas accorder toute notre attention à ceux qui, disparus ou rescapés, ont tenté de narrer le camp s'il est à ce point décisif dans une pratique politique nihiliste ? Le propos d'Arendt ne débouche pas sur une thématisation à part entière mais il consiste en remarques éparpillées sur le statut de l'expérience et du récit des témoins. Ses réserves sont fondées sur des raisons d'ordre ontologique et psychologique : l'hétérogénéité entre le monde du camp et le monde du bon sens commun d'une part et la conscience que le survivant en a d'autre part<sup>1163</sup>. L'écart est à ce point incommensurable qu'il compromet toute transposition du vécu au dire et rabat ce projet sur une simple chronique d'évènements remémorés.

Loin d'être marginales, ses réserves sont partagées par bon nombre d'historiens même si les raisons avancées sont alors d'ordre épistémologique. La méfiance des historiens à l'égard des témoins n'est, il est vrai, pas récente. Leurs dépositions ne risquent-elles pas d'égarer le chercheur bien plus qu'elles ne le servent ? En dépit de tous les outils de la critique historique, elles restent un

---

<sup>1162</sup> « S'il est vrai que les camps de concentration sont la plus importante institution de la domination totalitaire, "s'appesantir sur des horreurs" devrait sembler indispensable pour comprendre le totalitarisme. Mais le souvenir ne peut pas plus nous éclairer que le récit retenu du témoin oculaire. A ces deux genres est inhérente la tendance à fuir l'expérience : par instinct ou par raison, les deux types d'écrivain sont si conscients du terrible abîme qui sépare le monde des vivants de celui des morts-vivants, qu'ils ne peuvent fournir rien de plus qu'une série d'évènements remémorés qui semblent aussi incroyables à ceux qui les relatent qu'à ceux qui les écoutent. » *Les origines du totalitarisme*, p. 787.

<sup>1163</sup> « Rien ne peut être comparé à la vie dans les camps de concentration. Son horreur, nous ne pouvons jamais pleinement la saisir par l'imagination, pour la raison même qu'elle se tient hors de la vie et de la mort. Aucun récit ne peut en rendre compte pleinement, pour la raison même que le survivant retourne au monde des vivants, ce qui l'empêche de croire pleinement à ses expériences passées. Cela lui est aussi difficile que de raconter une histoire d'une autre planète : car le statut des prisonniers dans le monde des vivants, où personne n'est censé savoir s'ils sont vivants ou morts, est tel qu'il revient pour eux à n'être jamais nés. C'est pourquoi toutes les comparaisons créent la confusion et distraient l'attention de ce qui est essentiel. Le travail forcé dans les prisons et les colonies pénitentiaires, le bannissement, l'esclavage, semblent tous fournir, un temps, d'utiles éléments de comparaison ; mais, en dernière analyse, ils ne mènent nulle part. » *ibid.*, p. 790-791.

élément perturbateur dans l'écriture de cette histoire d'où les réserves de grands historiens du génocide des juifs d'Europe comme R. Hilberg par exemple<sup>1164</sup>. Face à une telle orientation, des historiens comme S. Friedländer revendique une autre méthodologie. Il prend ainsi le parti d'écrire sur fond d'incrédulité<sup>1165</sup> et d'insérer ces voix individuelles qui peuvent « déchirer le tissu continu de l'interprétation et le ton avantageux du détachement et de l'objectivité du chercheur.<sup>1166</sup> » Comme le souligne pour sa part A. Wieviorka, nous n'avons pas à chercher dans ces témoignages ce que l'on sait ne pas pouvoir y trouver « [...] des éclairages sur des évènements précis, des lieux, des dates, des chiffres qui sont avec une régularité de métronome toujours faux.<sup>1167</sup> »

Cette recommandation nous semble particulièrement précieuse de la part d'une historienne de métier car elle dissuade de disqualifier ou d'écarter de tels témoignages sous prétexte qu'ils ne se conformeraient pas à la « vérité des faits », voire compromettraient leur établissement<sup>1168</sup>. Mais alors à quoi tient la force et l'intérêt de tels récits ? Savons-nous seulement ce que nous pouvons y trouver ? En désaccord avec le parti-pris arendtien selon lequel ils ne peuvent nous conduire qu'à une accumulation de « banalités nihilistes », nous proposons une variation dans ce qu'il est convenu de nommer « la littérature des camps » ou « littérature de témoignage ». C'est dans ce cadre que nous engageons une discussion de l'approche arendtienne du totalitarisme et poursuivons notre recherche sur le caractère pensable et dépassable d'une politique nihiliste.

---

<sup>1164</sup> Il fait part notamment de ses réserves sur l'usage et la validité des journaux intimes pour comprendre de tels évènements dans *Holocauste : les sources de l'histoire*, Gallimard, 2001, p. 51-54, p. 70-76, p.164-167, p.172-175.

<sup>1165</sup> « "Incrédulité" signifie ici quelque chose qui naît de la profondeur de la perception immédiate que l'on a du monde, de ce qui est ordinaire et de ce qui demeure "incroyable". Le but de la connaissance historique est de domestiquer l'incrédulité, de l'expliquer. J'entends présenter dans ce livre une étude historique systématique de l'extermination des Juifs d'Europe, sans éliminer ni domestiquer ce sentiment initial d'incrédulité. » *Les années d'extermination, L'Allemagne nazie et les Juifs 1939-1945*, Paris, Editions du Seuil, 2008, p. 29.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>1167</sup> *L'ère du témoin*, p.167.

<sup>1168</sup> A la vérité des faits, elle oppose la vérité d'une expérience humaine et d'une époque « [...] la rencontre avec une voix humaine qui a traversé l'histoire, et, de façon oblique, la vérité non des faits, mais celle plus subtile mais aussi indispensable d'une époque et d'une expérience. » *ibid.*, p.168.

## II la littérature de témoignage en question

Nous pourrions croire que les choses se racontent d'elles-mêmes ; par suite qu'il conviendrait de laisser le temps faire son œuvre pour que « tout passe » au sens où le passé serait tout à la fois transmis et admis sans récrimination. Un tel parti-pris, discutable en soi, paraît bien inapproprié à l'égard d'un passé dont il est convenu d'entendre qu'il « ne passe pas ». Ainsi chacun bute, à sa manière, sur la présence des camps de concentration et d'extermination sur le sol européen<sup>1169</sup>. L'incrédulité mais aussi une certaine fascination perdurent.

Or, comme le rappela Imre Kertész dans son « Discours prononcé à la réception du prix Nobel de littérature » à Stockholm, le 10 décembre 2002, le problème d'Auschwitz, Auschwitz étant devenu une antonomase pour désigner les camps en général, n'est pas de savoir comment il convient de s'y rapporter mais qu'il ait eu lieu<sup>1170</sup>. Il est décalé et contre-productif de chercher comment il convient de nous rapporter à Auschwitz pour rendre supportable notre avenir et nous croire capable d'en répondre. Se demander s'il est préférable d'entretenir la frénésie commémorative à son égard ou bien de l'envelopper dans un voile pudique est un faux problème. C'est à la factualité des camps que le prix Nobel nous reconduit. L'exigence de prendre acte d'un état de chose avéré s'impose et il nous incombe de comprendre de quoi il marque l'avènement car c'est peut-être le biais par lequel une réconciliation de l'homme contemporain avec l'histoire sera trouvée, une sortie de crise aménagée.

Alors même que la déportation et l'extermination sont engagées, ceux qui sont pris dans le dispositif ou ceux qui en observent la mise en place tentent de ne pas laisser l'écriture de cette histoire aux bourreaux. Nombreux sont ceux qui éprouvent l'urgence de témoigner de ce qui est train d'advenir<sup>1171</sup>. Sous la forme de rapports, de journaux intimes ou de chroniques, les uns espèrent alerter l'opinion internationale, les autres laisser une trace pour que tout ne soit pas falsifié ou tronqué voire évacué de l'histoire<sup>1172</sup>. La libération des camps et le retour des déportés marquent un nouvel essor du témoignage. Dans le cadre juridique, bien sûr, afin de préparer les grands procès mais aussi dans l'espace public de manière plus large contrairement à l'opinion qui a prévalu durant des décennies selon laquelle les rescapés s'étaient tus<sup>1173</sup>. Lorsqu'ils sortent de leur réserve ou de leur

---

<sup>1169</sup> Des historiens comme G. Bensoussan préconisent le terme de « centre de mise à mort » dans la mesure où il n'est pas question de faire séjourner les déportés dans un espace donné mais de les conduire directement du train à la chambre à gaz.

<sup>1170</sup> « Le problème d'Auschwitz n'est pas de savoir s'il faut tirer un trait dessus ou non, si nous devons en garder la mémoire ou plutôt le jeter dans le tiroir approprié de l'Histoire, s'il faut ériger des monuments aux millions de victimes, et quel doit être ce monument. Le véritable problème d'Auschwitz est qu'il a eu lieu et, avec la meilleure ou la plus méchante volonté du monde, nous n'y pouvons rien changer. » Bulletin de la fondation Auschwitz, n° 80-81, décembre 2003, p.169.

<sup>1171</sup> A. Wieviorka le souligne dès le premier chapitre de *L'ère du témoin*.

<sup>1172</sup> Le rapport Tarski, les rouleaux enfouis à proximité de la chambre à gaz par Gradowski, le travail d'archivages des chroniques dans le ghetto de Varsovie ou de Lodz en sont autant d'exemples.

<sup>1173</sup> « L'idée a longtemps prévalu que les rescapés s'étaient tus. On sait aujourd'hui qu'il s'agit en grande part d'un mythe rassurant. La difficulté d'entendre s'est transmuée en "mutisme des témoins". Le mutisme des contemporains et, en particulier, des historiens a été transféré sur les

silence, les rescapés affrontent, il est vrai, tantôt l'indifférence, tantôt la lassitude, voire l'exaspération de leurs contemporains. L'urgence est à la reconstruction et non pas à une exploration de la destruction.

« Contribuer à la lassitude de nos contemporains » pour reprendre le mot de Jankélévitch<sup>1174</sup>, ne dispense pas de se demander à quel usage destiner cette masse de témoignages. Le débat rapidement évoqué précédemment porte sur l'usage de ces divers supports pour se rendre intelligible le totalitarisme au pouvoir (entretien enregistré, journal intime, simple récit, œuvre littéraire etc.). Or, quelle que soit l'option méthodologique adoptée, un accord de fond s'opère sur ce que nous pouvons y trouver : un témoignage de l'expérience concentrationnaire. Notre propos consistera à clarifier et à discuter ce présupposé. Nous ne proposons pas une variation sur tous les types de supports mais sur les écrits réalisés par la première génération des déportés dans les camps nazis, écrits qui se sont imposés sous des appellations telles que « littérature de témoignage » ou « littérature des camps ». Cette variation s'étendra de *Si c'est un homme* de P. Levi à *Etre sans destin* d'I. Kertész en passant par *L'espèce humaine* de R. Antelme<sup>1175</sup>.

Notre propos ne sera pas de prouver que les écrits de Lévi ou d'Antelme sont des œuvres littéraires, contre les réticences de ceux qui ne les considèrent que comme des témoignages parmi tant d'autres de l'expérience concentrationnaire<sup>1176</sup>. Il n'est pas question pour nous d'entrer dans une discussion sur la stature littéraire de tels textes<sup>1177</sup>. Notre projet consiste plutôt à déterminer si ce qui est tenté s'épuise effectivement dans l'acte de déposer devant la communauté humaine « d'une série d'évènements remémorés » dont la valeur de vérité reste toujours discutable, comme le suggère Arendt. Même si la volonté de témoigner pour contrecarrer toutes les tentatives d'effacement des traces intervient ou même préside à leur élaboration, de telles œuvres consistent-elles dans le

---

déportés. Entre l'été 1945 et la fin de l'année 1948, 114 ouvrages de témoignages sont publiés, en France, sur la déportation, dont 71 pour les seules années 1945 et 1946 (dix-huit mois). » G. Bensoussan, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Editions Mille et une nuits, Les Petits Livres n°24, 1998, p. 35.

<sup>1174</sup> « Nos contemporains, paraît-il en ont assez. Ils voudraient bien qu'on parlât d'autre chose... Les survivants du massacre sont sur ce point d'un autre avis. Nous nous permettons donc, dans le présent écrit, de contribuer à la lassitude de ceux que tant d'horribles souvenirs dérangent. » V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Le Seuil, 1986, p.13.

<sup>1175</sup> Nous croisons trois itinéraires dont nous espérons ne pas gommer la singularité. Nous ne cherchons pas à homogénéiser ni leurs destins ni leurs récits. Trois jeunes gens, emportés dans la tourmente de leur époque, vont subir leur formation dans l'expérience concentrationnaire. A quelques mois, ils passent tous par Buchenwald. Trois projets d'écriture. Un engagement politique pour Antelme, plus tenu pour Levi et pour Kertész.

<sup>1176</sup> *Ecrire après Auschwitz. Mémoires croisées France-Allemagne*, « Robert Antelme et Marguerite Duras. Le témoignage ou la littérature en question », Lyon, PUL, 2006, p.135.

*Robert Antelme. Textes inédits. Sur L'espèce humaine, Essais et témoignages*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1996.

<sup>1177</sup> L'ambiguïté de cette attitude a été bien analysée par Pérec dans un article de 1963 intitulé « Robert Antelme ou la vérité de la littérature » paru dans la revue *Partisans* et repris dans le volume déjà cité. Pourquoi ne voir dans la littérature concentrationnaire que des témoignages utiles ? Sur quoi se fonde cette appréciation, « [...] on ne sait plus très bien si le fondement de cette attitude est que l'on a trop de respect (ou de mauvaise conscience) vis-à-vis du phénomène concentrationnaire, au point de penser que la littérature ne pourra jamais en donner qu'une expression inauthentique et impuissante, ou bien si l'on pense que l'expérience d'un déporté est incapable, en elle-même, de donner naissance à une œuvre d'art. L'on ne sait pas très bien si c'est la littérature que l'on méprise au nom des camps de concentration ou les camps de concentration au nom de la littérature. »

rapport et la déposition de faits dont les sciences constituées auraient à établir ou à infirmer la validité ? De tels récits présentent indéniablement une dimension testimoniale mais notre hypothèse de recherche est qu'ils assument une autre charge dont les sciences sociales et la philosophie ne peuvent porter le poids seules. Dans de telles œuvres, un questionnement philosophique affleure dont nous sommes les dépositaires et avec lequel nous sommes encore aux prises. Au lieu d'adopter une attitude intrusive en forçant ces textes à répondre à nos questions sur le camp, nous chercherons celles qu'ils nous lèguent. S'en montrer garant, c'est ainsi ne pas les insérer immédiatement dans un dispositif dans lequel notre préoccupation essentielle porte sur leur usage.

Ces récits concentrationnaires revendiquent une fonction testimoniale mais ils achoppent sur de multiples obstacles dans la réalisation de cette tâche. Ils sont pris entre la nécessité de témoigner et l'impossibilité de témoigner. L'aporie tient, d'une part, à ce dont il faut témoigner (une tension constante entre préservation et destitution de l'humanité) et, d'autre part, à l'irréalité du camp dont l'incrédulité des survivants aussi bien que des lecteurs est le corollaire psychique. D'où les deux régimes d'interrogations qui percent dans ces écrits : peut-on et comment peut-on rester humain dans un dispositif de déshumanisation ? Peut-on et comment peut-on croire ce que l'on sait être réel quand il est proprement incroyable ? L'enjeu est pour nous de savoir si un passage peut être trouvé dans l'aporie du témoignage sans une requalification du témoignage. Nous tenterons de montrer que ces œuvres intègrent l'incomplétude et l'approximation dans leur composition ou se déplacent dans la fiction sans pour autant trahir l'engagement compris dans le témoignage. Ces œuvres tentent, sur leur mode propre, de recréer un rapport au temps et de réinstaller un monde commun plutôt qu'elles ne nous prescrivent de nous souvenir, de nous identifier aux rescapés ou ne cherchent à nous consoler des disparus. C'est ainsi qu'elles ouvrent une voie pour sortir de la crise du sens dans laquelle la politique s'est enlisée au gré de l'expérience totalitaire.

## 1-Pourquoi une aporie du témoignage ?

La politique menée dans les Etats totalitaires s'exonère du contrôle des faits entendu au sens usuel d'état de choses avéré puisqu'elle reconfigure en permanence ce qui arrive et privilégie le futur au détriment du présent ou du passé. Tout et son contraire sont susceptibles d'être établis<sup>1178</sup>. Dans cette configuration, la logique de l'effacement de ses propres traces n'est pas un trucage *a posteriori* mais une condition de possibilité de cette pratique politique, comme le souligne à juste titre Jean-François Bossy dans *La philosophie à l'épreuve d'Auschwitz*<sup>1179</sup>.

---

<sup>1178</sup> Avec Arendt nous avons montré qu'en répondant aux attentes des masses par la production d'une fiction, la politique totalitaire opère la néantisation de toute instance de contrôle conforme au bon sens commun.

<sup>1179</sup> *La philosophie à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Ellipses, 2004, p. 22.

Pris dans ce dispositif de négation de la factualité, la nécessité de dire ce qui s'accomplissait s'est imposée aux déportés dès leur arrivée au camp<sup>1180</sup>.

La narration ne permettra pas de faire accéder à l'immortalité du *kléos*, comme pour le héros antique mais elle préservera les choses humaines de leur nécessaire effacement *a fortiori* lorsque tout est fait pour y concourir. La volonté de faire table rase de tous les indices matériels lorsque l'heure de la défaite sonne est manifeste<sup>1181</sup>. Mais comme le remarque J.-F. Bossy, elle n'est qu'un aspect, le plus visible, d'une logique dont l'horizon de fond est « l'abolition du récit »<sup>1182</sup>. Ainsi, il est primordial de ne pas laisser l'écriture de cette histoire aux bourreaux afin de déjouer la prophétie de ce SS dont Levi rapporte le discours dans *Les naufragés et les rescapés*<sup>1183</sup>. Face à une politique de secret et à l'arrogance de ses instigateurs, la nécessité de témoigner s'impose, contrebalancée par la crainte de ne pas être cru.

A première vue, témoigner consiste à rapporter et à relater quelque chose que l'on certifie. Comme le souligne d'emblée P. Ricœur dans son approche sémantique du témoignage, l'usage de l'expression présente un sens quasi-empirique<sup>1184</sup>. Le témoignage se démarque de la perception en ce qu'il procède à un transfert des choses vues sur le plan des choses dites. Le récit du déporté en camp est bien celui d'un témoin oculaire qui rapporte, relate ce qui est lui arrivé et ce à quoi il a assisté. Ainsi, les éclaircissements fournis sur leur projet d'écriture inscrit sans conteste nos auteurs dans la lignée du témoignage. R. Antelme résistant arrêté par la Gestapo, emprisonné à Fresnes et déporté en juin 1944 à Buchenwald puis à Gandersheim écrit :

J'ai essayé de retracer ici la vie d'un *kommando* (*Gandersheim*) d'un camp de concentration allemand (*Buchenwald*)<sup>1185</sup>.

Bien qu'il l'envisage sous l'angle rétrospectif de sa connaissance des camps d'extermination, il ne prétend pas faire état d'autre chose que de ce dont il a été

---

<sup>1180</sup> Cette nécessité est évoquée par Lévi lorsqu'il rapporte les paroles de Steinlauf, ex-sergent de l'armée austro-hongroise : « [...] puisque même ici il est possible de survivre, nous devons vouloir survivre, pour raconter, pour témoigner ; » *Si c'est un homme*, p. 42.

<sup>1181</sup> Il faut tout détruire afin que rien ne filtre de ce qui a été mis en place : les chambres à gaz, les archives, l'assassinat des invalides ou des malades, l'évacuation et les longues marches etc. Tout est entrepris pour que la victime apparaisse comme n'ayant jamais existé.

<sup>1182</sup> « [...] dans une logique de type génocidaire, qui vise la disparition totale de l'autre, toute tonalité épique se trouve récusee, au point que l'abolition du récit en est l'horizon le plus avéré. » *La philosophie à l'épreuve d'Auschwitz*, p. 23.

<sup>1183</sup> « De quelque façon que cette guerre finisse, nous l'avons déjà gagnée contre vous ; aucun d'entre vous ne restera pour porter témoignage mais même si quelques-uns en réchappaient, le monde ne les croira pas. Peut-être y aura-t-il des soupçons, des discussions, des recherches faites par les historiens, mais il n'y aura pas de certitudes parce que nous détruirons les preuves en vous détruisant. Et même s'il devait subsister quelques preuves, et quelques-uns d'entre vous devaient survivre, les gens diront que les faits que vous racontez sont trop monstrueux pour être crus : ils diront que ce sont des exagérations de la propagande alliée, et ils nous croiront, nous qui nierons tout, et pas vous. L'histoire des *Lager*, c'est nous qui la dicterons. » *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, p.11. Ce sont des paroles rapportées par Simon Wiesenthal aux dernières pages de son livre *Les assassins sont parmi nous*.

<sup>1184</sup> Nous nous référons à un article intitulé « L'héméneutique du témoignage » publié pour la première fois dans *Archivio di Filosofia* en 1972 et repris dans un recueil intitulé *Lectures, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994.

<sup>1185</sup> *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, « Collection Blanche », 1957 ; rééd. Coll. « Tel », 1978, p. 9.



immédiatement et directement le sujet<sup>1186</sup>. L'éthique du témoin est à mots couverts indiquée. Quant à P. Levi, déporté à Auschwitz III en février 1944 à la suite de son arrestation par la milice fasciste le 13 décembre 1943, il s'excuse auprès du lecteur des défauts de composition et livre son parti-pris méthodologique :

[...] lorsque j'ai écrit ce livre, j'ai délibérément recouru au langage sobre et posé du témoin plutôt qu'au pathétique de la victime ou à la véhémence du vengeur : je pensais que mes paroles seraient d'autant plus crédibles qu'elles apparaîtraient plus objectives et dépassionnées [...] Il me semble inutile d'ajouter qu'aucun des faits n'y est inventé<sup>1187</sup>.

Les faits sont invoqués comme une instance de contrôle ultime auprès du sens commun alors que cette instance était totalement niée dans le cadre du totalitarisme. Il s'agit bien de rapporter et de relater, sans recherche d'effets, ce qui s'est produit auprès d'un tiers. Le témoignage inscrit dans une relation duelle avec d'une part celui qui narre et certifie l'authenticité de ses paroles et d'autre part celui qui reçoit le témoignage et peut ou non lui accorder créance et confiance<sup>1188</sup>. D'emblée, la présence du tiers susceptible d'être attentif ou pas s'avère décisive pour le rescapé, comme l'indique le cauchemar récurrent de Levi mais aussi de bon nombre de ses compagnons. Il rêve qu'il est au milieu des siens et qu'il leur raconte sa vie au camp mais en vain, car tous se détournent peu à peu accréditant la prophétie du SS déjà citée<sup>1189</sup> :

Pourquoi cela ? Pourquoi la douleur de chaque jour se traduit-elle dans nos rêves de manière aussi constante par la scène toujours répétée du récit fait et jamais écouté<sup>1190</sup> ?

Le témoignage ne s'impose pas à la manière d'un impératif moral mais plutôt d'une condition supplémentaire de conservation jusqu'à devenir, pour certains, une raison suffisante de se maintenir en vie. Dans la préface rédigée en janvier 1947, P. Lévi écrit :

Le besoin de raconter aux « autres », de faire participer « les autres », avait acquis chez nous, avant comme après notre libération, la violence d'une impulsion immédiate, aussi impérieuse que les autres besoins élémentaires ; c'est pour répondre à un tel besoin que j'ai écrit mon livre, c'est avant tout en vue d'une libération intérieure<sup>1191</sup>.

Antelme le rappelle lui aussi :

Il y a deux ans, durant les premiers jours qui ont suivi notre retour, nous avons été, tous je pense, en proie à un véritable délire. Nous voulions parler, être entendus enfin. On nous dit que notre apparence physique était assez éloquente à elle seule. Mais nous revenions juste, nous

---

<sup>1186</sup> « Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait pas à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. » *ibid.*, p.11.

<sup>1187</sup> *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p.191.

<sup>1188</sup> « Le témoignage en tant que récit se trouve ainsi dans une position intermédiaire entre une constatation faite par un sujet et une créance assumée par un autre sujet sur la foi du témoignage du premier. » « L'herméneutique du témoignage », p.111.

<sup>1189</sup> « [...] mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont complètement indifférents : ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot. » *Si c'est un homme*, p. 64.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1191</sup> *Ibid.*, p. 8.

ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle quelle<sup>1192</sup>.

Il est décisif de se faire reconnaître non pas tant comme une victime que comme un témoin. Ainsi le jeune Gyurka, antihéros du roman de Kertész ne veut pas de la pitié de son entourage mais éprouve une tendance irrésistible à parler. Il dérouté son auditoire lorsqu'il refuse de narrer « les horreurs du camp » voire le scandalise lorsqu'il le renvoie sans ménagement à sa propre cécité. Le retour de celui qui n'était parfois plus attendu perturbe : il force à s'interroger sur l'indifférence du plus grand nombre et ses opinions sur le camp.

Un témoignage n'est, en effet, pas un simple enregistrement des faits mais il vient comme à l'appui d'un jugement auprès d'un tiers. Il enveloppe toujours une évaluation sur ce qu'il est censé attester ou certifier. Il répond et met en œuvre l'exigence du constat juridique comme l'étymologie du vocable « témoin » et de « témoigner » nous le rappelle<sup>1193</sup>. Le témoignage s'inscrit à la jointure de deux approches : celle d'une logique de certification des faits censée aboutir à leur établissement (d'où la question : comment traiter un témoignage ?) celle d'une herméneutique car il livre une première élaboration et une interprétation de ce qui est rapporté ou relaté tout en étant lui-même susceptible de donner lieu à des interprétations. Les récits que nous avons retenus sont autant de dépositions devant la communauté humaine de la politique dans laquelle ces hommes ont été emportés, une politique orchestrant la déportation et l'extermination de masse.

La perspective de dénonciation de ce qui est relaté ne saurait être écartée. Elle est même explicitement revendiquée par Antelme par exemple et donne des raisons supplémentaires de témoigner. Elle peut bien sûr être renforcée par la crainte de contestation de ce qui est relaté. Le témoignage vient toujours à l'appui du bon droit de quelque chose ou de quelqu'un. P. Levi souligne la dimension judiciaire de son témoignage qu'il présente comme une véritable mission dans l'appendice<sup>1194</sup>. Il démarque soigneusement son approche du camp d'une approche historiographique non pour la disqualifier mais pour justifier les approximations ou erreurs d'appréciations qu'elle comporte. L'ambition affichée n'est clairement pas de rivaliser avec l'historien dans ce projet d'écriture<sup>1195</sup>. Il souligne néanmoins son attachement « aux faits dont il a eu une expérience directe » autrement dit il rejette toute reconstruction tardive qui permettrait une complétude et une exhaustivité suspecte. S'il trouve la précision dans les détails qui se donnent à observer c'est

---

<sup>1192</sup> *L'espèce humaine*, p.9. Ecrite d'un seul trait, elle est publiée en 1947 dans l'indifférence du public. « Encore un livre sur les camps de concentration », tel est le titre d'une rare note de lecture dans les *Temps modernes*.

<sup>1193</sup> Témoin est issu du latin *testimonium* qui désigne « une attestation juridique » et en général « une preuve » et il est dérivé de *testis* qui désigne « une personne qui peut certifier une chose ».

<sup>1194</sup> Il répond à la question d'un lecteur qui lui demande s'il a pardonné aux Allemands dans la mesure où il ne trouve pas trace de haine ou de désir de se venger dans son texte. « [...] je pensais que mes paroles seraient d'autant plus crédibles qu'elles apparaîtraient plus objectives et dépassionnées ; c'est dans ces conditions seulement qu'un témoin appelé à déposer en justice remplit sa mission, qui est de préparer le terrain aux juges. Et les juges, c'est vous. » *Si c'est un homme*, p.191.

<sup>1195</sup> « Comme je l'ai dit en répondant à la première question, je préfère le rôle de témoin à celui de juge : j'ai à témoigner, et à témoigner de ce que j'ai vu et subi. Mes livres ne sont pas des ouvrages d'histoire : en les écrivant, je me suis limité à rapporter les faits dont j'avais une expérience directe, excluant ceux dont je n'ai eu connaissance que plus tard, par les livres et les journaux. » *Si c'est un homme*, p. 201.

précisément parce qu'il sait « tout ce qui ne peut être dit »<sup>1196</sup>. Il convient qu'il ne s'emploie pas à les vérifier ou à les recouper car tel n'est pas son rôle.

Dans de tels écrits, le témoignage n'est pourtant pas réductible à un simple rapport ni à un constat juridique délivré ici et maintenant<sup>1197</sup>. Il est un engagement. Comme le souligne Ricœur, l'usage ordinaire du mot ne s'épuise ni dans son sens quasi-empirique ni dans son sens juridique. Témoigner, c'est être engagé par la cause dont on témoigne à un point tel que l'action ou la vie du témoin deviennent garantes de l'authenticité de son engagement. L'engagement du témoin dans le témoignage est, selon lui, « le point fixe autour duquel pivote l'éventail de sens » permettant éventuellement de démarquer le faux témoin du vrai témoin<sup>1198</sup>. De ce point de vue, il permet d'unifier les diverses significations usuelles repérées et clarifier en quoi ces trois œuvres, en dépit de leurs différences, relèvent bien du témoignage.

Au fil des années, il devient pour P. Levi, par exemple, la trame essentielle de son existence. Ainsi soutient-il que toute sa vie a été consacrée au témoignage de ce qu'il a vécu à Auschwitz III Buna-Monowitz. Toute sa vie post-concentrationnaire se laisse rassembler autour de cette entreprise<sup>1199</sup>. Le récit n'a pas une vertu consolatrice car de consolation il n'y aura pas mais il possède une vertu cathartique. La dimension thérapeutique du témoignage est évoquée notamment dans la préface. Pour Antelme, *L'espèce humaine* est l'œuvre unique qui rythme sa vie. Bien qu'il refuse tout autre projet, il ne cessera d'y revenir tant elle est marquée par la tension entre abandon et résistance à l'oppression, tension constitutive de son approche anthropologique. Ces œuvres témoignent en tous cas de ce que ces rescapés ne peuvent pas se soustraire au témoignage : ils en admettent tôt ou tard le caractère incontournable.

Ainsi en est-il pour Kertész qui, près de vingt ans après son expérience des camps nazis, débute la rédaction d'*Etre sans destin* dès 1963. Lors de la réception du prix Nobel de littérature en 2002, il interprète cette récompense comme un témoignage en retour de son témoignage sur Auschwitz alors même qu'il a adopté le genre de la fiction et refuse de se livrer à un compte rendu exact de ce dont il a été le témoin. Ainsi, sous des traits plus ou moins accusés, une tension émerge dans ces œuvres : celle entre la nécessité de témoigner et l'impossibilité de témoigner. Ce sont des œuvres qui se construisent dans la discussion même du

---

<sup>1196</sup> Dans *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, François Rastier le commente en ces termes : « Refusant toute grandiloquence, Levi prend le parti de l'exactitude contre les canons du réalisme romanesque. Peu de descriptions, de rares détails, pas de descriptions psychologiques, un usage infime de l'adjectif descriptif, un monde de privation sensorielle réduit à la douleur. Ce n'est pas pour autant une écriture grise, mais une écriture d'autant plus forte qu'elle a renoncé à l'effet, d'autant plus précise qu'elle sait tout ce qui ne peut être dit. » Paris, Les Editions du Cerf, 2005, p.120.

<sup>1197</sup> F. Rastier fait varier cette entente du témoignage dans le chapitre V intitulé Anthropologie d'un survivant en particulier dans le paragraphe intitulé « La mission du narrateur ». Il reprend son sens judiciaire et cite Levi : « Je voyais ce livre comme un acte judiciaire. J'avais envie de témoigner [...] ce livre est écrit pour les Allemands [...] parce qu'ils étaient une des parties du procès. Qui était l'accusé ? Moi je suis un témoin, mais qui était l'accusé ? » p. 55. Puis il retrouve sa signification oppositionnelle à l'ordre nazi en analysant le chapitre intitulé « Le chant d'Ulysse ».

<sup>1198</sup> « Le sens du témoignage semble alors inversé ; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté ; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi. » « L'herméneutique du témoignage », p.117.

<sup>1199</sup> « Il comprend peu à peu que sa vie s'est imprégnée de son témoignage et que l'écriture, la parole, sont, peut être, les seuls moyens pour vivre après. » Orietta Ombrosi, *Le Crépuscule de la raison*, Paris, Hermann Editeurs, Collection « Hermann-Philosophie », 2008, p.101.

caractère approprié du témoignage comme geste ou projet du rescapé. Si le témoignage est ce qui préside à l'écriture et s'il est en même temps sa fin alors pourquoi une aporie du récit concentrationnaire ? Le témoignage devient-il attestation de sa propre impossibilité ?

Pour Lévi, l'impossibilité de témoigner tient de manière dramatique à son statut de rescapé, avec toute la culpabilité qu'elle peut véhiculer (une impossibilité ontologique doublée d'une impossibilité morale<sup>1200</sup>). L'argument de Lévi est le suivant : les vrais témoins, autrement dit les témoins intégraux sont ceux qui ne peuvent être appelés à témoigner. Un tel argument engage une entente précise du témoignage : il se doit d'être intégral mais comme il ne peut être que partiel, incomplet, grevé par le manque, nul témoignage n'est à la hauteur de sa tâche. L'argument irréfutable, qui s'apparente à un truisme, selon lequel il est incomplet au regard de ce qu'il certifie et atteste, devient un argument invalidant la possibilité même du témoignage. Le rescapé est pris en tenaille entre l'impossibilité de se soustraire à l'acte de témoigner et l'impossibilité d'être ce témoin intégral qui, seul, pouvait être à la mesure de sa tâche.

Ainsi Lévi découvre-t-il au fil des ans combien cette contradiction est absolument insoluble au point qu'il s'interroge : qu'est-ce qui me pousse, envers et contre tout, à persévérer dans cette voie ? A quoi bon persévérer dans cette voie ? Même si l'exigence du constat juridique commande ses premiers écrits, peu à peu son témoignage échappe à une telle exigence et lui échappe de ce point de vue<sup>1201</sup>. D'où notre interrogation : pourquoi l'incomplétude du récit du rescapé serait-elle la pierre d'achoppement de son témoignage ? C'est du point de vue d'un récit totalisant, intégral qui ne laisse rien hors de sa mise en intrigue et de sa prise que cela serait défendable mais l'enjeu est-il de tout dire ? Bien plus, cette visée n'est-elle pas un écueil constant du récit concentrationnaire et plus généralement de notre approche des camps ?

Pour Antelme, l'aporie du témoignage tient au décalage entre le langage et ce que les survivants sont appelés à dire<sup>1202</sup>. Ils achoppent sur le terrible écart entre

---

<sup>1200</sup> « Je le répète : nous les survivants, ne sommes pas les vrais témoins. C'est là une notion qui dérange, dont j'ai pris conscience peu à peu, en lisant les souvenirs des autres et en relisant les miens à plusieurs années de distance. Nous, les survivants, nous sommes une minorité non seulement exiguë, mais anormale : nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond. Ceux qui l'ont fait, qui ont vu la Gorgone, ne sont pas revenus pour raconter, ou sont revenus muets, mais ce sont eux, "les musulmans", les engloutis, les témoins intégraux, ceux dont la déposition aurait eu une signification générale. Eux sont la règle, nous, l'exception. [...] La destruction menée à son terme, l'œuvre accomplie, personne ne l'a racontée, comme personne n'est jamais revenu pour raconter sa propre mort. » *Les naufragés et les rescapés : 40 ans après*, p. 82-83.

<sup>1201</sup> Or ce qu'Agamben a nommé le paradoxe de Lévi peut devenir, par un glissement, un argument au service du révisionnisme. Si les vrais témoins sont les disparus alors les rescapés ne sont-ils pas de faux témoins ? Agamben pense déjouer le révisionnisme avec la figure du « musulman ». Elle signale la possibilité du témoignage rabattue sur sa propre impossibilité. Le témoignage des rescapés présente une lacune qui est pourtant sa part essentielle c'est pourquoi il se donne pour tâche « d'interroger le silence ». Pour lui, la volonté de témoigner des membres des Sonder-Kommandos par exemple est grevée, entachée en quelque sorte par celle de survivre. Il est le représentant de cette conjonction néfaste entre survie et témoignage. C'est pourquoi il oppose à ce « témoin terminal » la figure emblématique du « musulman » comme témoin intégral, le « témoin par excellence » étant Lévi.

<sup>1202</sup> « Et dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrons entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était

les ressources dont ils disposent et ce qui a été vécu. Comment dire et penser ce qui a cherché à supprimer leur dire et leur pensée ? C'est la visée rétrospective qui fait apparaître le caractère incommensurable du décalage et l'hétérogénéité entre le langage et son objet. L'écart et la différence temporelle sont des facteurs essentiels pour prendre conscience que ce qui est advenu est bien « une de ces réalités dont il faut dire qu'elles dépassent l'imagination ». Dans le jeu des possibles auquel s'adonne l'imagination, celle-ci est vaincue par la logique concentrationnaire. Ce que l'imagination peut rendre *comme* présent sera toujours en deçà de ce à quoi le camp rend présent. La feinte dont le « comme si » est la formule n'est plus d'aucun secours. Le projet d'écrire *comme si* le lecteur y était n'est pas tenable. D'où la question récurrente : comment sera-t-il possible d'accorder créance et confiance à nos récits ? Les réserves d'Arendt mentionnées au début de notre parcours seraient alors justifiées :

A ces deux genres est inhérente la tendance à fuir l'expérience : par instinct ou par raison, les deux types d'écrivains sont si conscients du terrible abîme qui sépare le monde des vivants de celui des morts-vivants, qu'ils ne peuvent fournir rien de plus qu'une série d'évènements remémorés qui semblent aussi incroyables à ceux qui les relatent qu'à ceux qui les écoutent<sup>1203</sup>.

Le récit du survivant ne peut espérer excéder l'accumulation d'évènements remémorés en raison du décalage foncier entre ce qui est à comprendre et les ressources dont le sens commun dispose pour le faire. Le sens commun bute sur une réalité qui échappe totalement à sa prise : d'un point de vue cognitif, psychologique mais aussi juridique et moral puisque la politique totalitaire évacue toute instance de contrôle conforme au bon sens commun. D'ordinaire, l'imagination est censée pallier à de telles insuffisances mais elle n'est ici d'aucun secours. C'est en pure perte que nous pourrions compter sur sa puissance. Le gain d'intelligibilité escompté sera mince. Comment le sens commun pourrait-il ne pas être totalement dérouté ?

Quant à Kertész, ce n'est ni son statut de survivant ni le *hiatus* entre le langage et son objet mais le caractère inapproprié du témoignage lui-même qui est suggéré. Lors de son retour à Budapest, le jeune narrateur est ballotté entre le refus de témoigner de manière publique et la volonté de témoigner. Il désarçonne ses interlocuteurs et ne répond pas à leurs attentes. Il refuse la comparaison du journaliste entre l'enfer et le camp dont il dit qu'il ne sait pas ce qu'il est puis jette ses coordonnées alors que celui-ci lui a proposé d'écrire justement des articles sur « l'enfer des camps ». Il ne partage pas l'opinion de ses vieux voisins qui lui recommandent de faire table rase du passé, d'oublier toutes ses horreurs et de commencer une nouvelle vie. Il les heurte quand il leur dit qu'il ne peut pas faire que ce qui a été n'ait pas été, bien plus qu'il ne peut persévérer dans cette vie invivable tout en se sachant innocent. Tout se passe comme si, pour vivre désormais, il devait apprendre à se sentir coupable de quelque chose : il ne peut faire sienne cette vie d'avant et en répondre comme avenir qu'en cessant d'être ce qu'il est effectivement, autrement dit une pure victime<sup>1204</sup>. En vertu du caractère

---

impossible. A peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions. A nous-mêmes, ce que nous avions à dire commençait alors à nous paraître *inimaginable*. » *L'espèce humaine*, p. 9.

<sup>1203</sup> *Les origines du totalitarisme*, p. 787.

<sup>1204</sup> « On ne peut pas - il fallait qu'ils essaient de comprendre cela -, on ne peut pas tout me prendre, il m'est impossible de n'être ni vainqueur ni vaincu, de ne pas pouvoir avoir raison et de n'avoir pas pu me tromper, de n'être ni la cause ni la conséquence de rien ; je les suppliais presque

formel du clivage coupable/ innocent posé par le régime, il ne peut rétrospectivement supporter son passé que s'il se pense comme autre chose qu'un innocent.

Quelle que soit la raison avancée par nos trois auteurs, l'aporie du témoignage tient à ce dont le témoin cherche à témoigner, à savoir le vacillement voire la destitution d'une fragile humanité, et au sentiment d'incrédulité des témoins/narrateurs puis de leurs auditeurs/lecteurs futurs à l'égard de ce processus. D'où les deux questions lancinantes dont ces récits sont porteurs : peut-on et comment peut-on rester humain dans un dispositif de déshumanisation ? Peut-on et comment peut-on croire ce que l'on sait être réel quand il est proprement incroyable ? Notre hypothèse de recherche est que ces auteurs parviennent à se frayer un passage dans l'aporie du témoignage en consentant à ne pas tout dire du camp.

## 2-Peut-on rester humain dans un dispositif de déshumanisation ?

Le dispositif de déshumanisation suppose un point de vue inhumain sur ceux qui sont considérés comme non-humains. Tout conspire pour que ceux qui sont installés dans ce dispositif abandonnent un point de vue humain sur eux-mêmes, qu'ils s'envisagent comme autre chose que des hommes dans une altérité radicale. Peut-on et comment peut-on encore se reconnaître soi-même comme un homme quand tout est mis en place pour que cette reconnaissance n'ait plus lieu ? La prégnance d'une telle interrogation est telle que le titre même des récits que nous avons privilégié s'en font l'écho. Le dispositif de déshumanisation obéit à une logique de la non-reconnaissance du soi par soi dont Arendt a reconstitué les trois étapes majeures en les ressaisissant au niveau du concept de personnalité (destruction de l'identité juridique, morale, empirique<sup>1205</sup>). Le récit concentrationnaire, lui, envisage le processus du point de vue intime de ceux qui le subissent et il fait apparaître le rôle ambivalent du doute et du temps dans un tel processus de dépossession de soi.

Dans *Fragile humanité*, M. Revault D'Allonnes soutient qu'il ne faut pas retenir l'expérience rapportée par le récit concentrationnaire pour son unicité mais plutôt pour sa valeur ou sa validité exemplaire<sup>1206</sup>. Elle avance l'hypothèse de lecture que la littérature des camps atteste une défection de la reconnaissance imaginative du semblable et que cette attestation lui donne son statut

---

d'essayer d'admettre que je ne pouvais pas avaler cette fichue amertume de devoir n'être rien qu'innocent. » *Etre sans destin*, p. 359.

<sup>1205</sup> Les étapes de la domination totalitaire sont étudiées à partir de la p. 795 dans *Les Origines du totalitarisme*.

<sup>1206</sup> « [...] une expérience est dotée d'une validité exemplaire dans la mesure où elle révèle en et par elle-même, dans sa *singularité*, la généralité que l'on ne pourrait sans doute pas déterminer autrement. De sorte qu'une telle expérience ne doit pas être exaltée comme une exception (isolée dans l'horreur ou rehaussée dans l'admiration) : elle est à proprement parler témoignage, attestation qui ne s'anéantit pas dans la fragile révélation qu'elle porte au-delà d'elle-même. » *Fragile humanité*, « A l'épreuve des camps : l'imagination du semblable », Paris, Aubier, 2002, p. 150.

épistémique<sup>1207</sup>. Une telle hypothèse nous semble féconde mais partielle. Aussi, nous proposons de la discuter en montrant que ces récits concentrationnaires attestent d'une tension entre préservation du soi et non-reconnaissance du soi. C'est de ce vacillement d'une fragile humanité qu'ils témoignent et non pas seulement de la défection de la reconnaissance imaginative du semblable. La tension est bien plus nette chez Levi et Kertész que chez Antelme, nous modulerons donc notre interprétation.

L'arrivée au camp et la première rencontre avec les déportés provoque un ébranlement sans précédent chez le nouvel arrivant : sont-ils encore des hommes ceux qui s'avancent vers nous ? Le doute survient en lieu et place d'une transposition et identification soutenues par l'imagination. Aucune projection imaginative susceptible de produire de la pitié ne s'opère ici et maintenant. Ces ombres, ces êtres hagards et repoussants ne sont pas et ne peuvent pas être nos semblables. Le doute n'est pas un simple trouble de la conscience psychologique, une hésitation susceptible d'être levée et de disparaître mais ce qui va miner la préservation d'un monde commun, ce qui va tarauder la base ou l'assiette grâce à laquelle une communauté humaine perdure. Il prive d'une attache commune puisqu'il dispose à ne pas croire en l'humanité de cette altérité :

A leur place surgirent alors, dans la lumière des lanternes, deux groupes d'étranges individus. Ils avançaient en rang par trois, d'un pas curieusement empêtré, la tête basse et les bras raides. Ils étaient coiffés d'un drôle de calot et vêtus d'une espèce de chemise rayée qu'on devinait crasseuse et déchirée en dépit de l'obscurité et de la distance. Ils décrivaient un large cercle de manière à ne pas trop s'approcher, et se mirent à s'activer autour de nos bagages, faisant le va-et-vient entre le quai et les wagons vides.

L'assurance de devenir à son tour une ombre est très laconiquement évoquée par Levi et elle contrebalance pour un temps le doute :

Nous nous regardions sans souffler mot. Tout nous semblait incompréhensible et fou, mais une chose était claire, c'était là la métamorphose qui nous attendait. Demain, nous aussi nous serions comme eux<sup>1208</sup>.

Pour Antelme, la reconnaissance imaginative est totalement refusée. Ils ne parlent pas ainsi que nous, ce ne sont pas nos semblables :

Quand on a vu en arrivant à Buchenwald les premiers rayés qui portaient des pierres ou qui tiraient une charrette à laquelle ils étaient attachés par une corde, leurs crânes rasés sous le soleil d'août, on ne s'attendait pas à ce qu'ils parlent. On attendait autre chose, peut-être un mugissement ou un piaillage. Il y avait entre eux et nous une distance que nous ne pouvions pas franchir, que les SS comblaient depuis longtemps par le mépris. On ne songeait pas à s'approcher d'eux. Ils riaient en nous regardant, et ce rire, nous ne pouvions pas encore le reconnaître, le nommer.

Pourtant, la préservation de son humanité passera par cette identification :

Mais il fallait bien finir par le faire coïncider avec le rire de l'homme, sous peine, bientôt, de ne plus se reconnaître soi-même. Cela s'est fait lentement, à mesure que nous devenions comme eux<sup>1209</sup>.

---

<sup>1207</sup> « On soutiendra donc l'hypothèse que la littérature des camps atteste, exemplairement, l'effondrement de ce lien du commun qu'est l'*imagination du semblable*, lien du commun qui soutient l'humanité et donc la communauté politique. » *ibid.*, p.151.

<sup>1208</sup> *Si c'est un homme*, p.19-20.

<sup>1209</sup> *L'espèce humaine*, p.100-101.

Devenus peu à peu des rayés, ils apprendront à s'identifier à eux pour ne pas se perdre eux-mêmes. Le temps est donc ce qui retire progressivement tous les attributs de l'humanité mais aussi ce qui porte la promesse de ne jamais perdre le sentiment d'être un homme jusques et y compris dans ce dispositif de dépossession.

De nos trois auteurs, Kertész est sans nul doute celui qui a consacré le développement le plus conséquent à la descente du train et à la sélection. Et ceci non pas parce qu'il retient les épisodes les plus frappants mais parce qu'il adopte le principe de linéarité à l'œuvre dans le camp, principe selon lequel il faut que : « chaque situation s'accomplisse intégralement<sup>1210</sup> ». Les vingt minutes entre la descente du train et la sélection sont des minutes humiliantes d'inaction et d'impuissance dont il admet qu'elles se sont estompées dans sa mémoire. Il ne cherche donc pas à reconstituer comment s'opère la sélection mais plutôt comment le jeune narrateur avance, pas à pas, jusqu'à devenir un rayé. Le narrateur éprouve immédiatement défiance et crainte à l'endroit « des gens d'ici » et se livre à une interprétation qui intègre les éléments idéologiques de la propagande nazie. Les effets constatés dans les corps valident rétrospectivement l'idéologie :

Ensuite, quand ils se sont affairés plus près de moi, j'ai enfin vu les gens d'ici. J'étais vraiment très surpris, car en fin de compte, c'était la première fois de ma vie que je voyais - du moins d'aussi près - de véritables détenus, avec la tenue à rayures, la tête rasée et la casquette ronde des malfaiteurs. Sur le coup, j'ai eu un mouvement de recul, naturellement. [...] Leur visage non plus n'inspirait pas vraiment confiance : oreilles décollées, nez proéminent, petits yeux enfoncés brillants de ruse. Effectivement, ils avaient l'air d'être des juifs, à tous points de vue. Je les trouvais louches et insolites, dans l'ensemble<sup>1211</sup>.

Pour lui aussi, le temps est décisif car il va lui permettre de supporter la métamorphose. Que se serait-il passé si tout lui avait été révélé brutalement ? Comme il le dira au journaliste lors de son retour :

Si les choses ne se passaient pas dans cet ordre, si toute la connaissance nous tombait immédiatement dessus, sur place, il est possible qu'alors ni notre tête ni notre cœur ne pourraient le supporter<sup>1212</sup>.

Ainsi le temps apparaît rétrospectivement au narrateur comme un allié fidèle. Il permet de se transformer peu en peu, insensiblement en détenu. Tout ne se passe pas brutalement, de même, tout n'est pas compris instantanément. A ses anciens voisins, il dira qu'il a appris à « marcher pas à pas ». Mais le temps est aussi son plus fidèle ennemi. Comment supporter la terrible attente ? Qu'attendre et pourquoi attendre encore ? Plus le temps passe, plus l'activité de la conscience se rétrécit au point de coïncider avec le moment présent et de se polariser sur le

---

<sup>1210</sup> Il s'en explique dans le « Discours prononcé à la réception du prix Nobel de littérature » : « [...] dans le camp de concentration, mon héros ne vit pas son propre temps, puisqu'il est dépossédé de son temps, de sa langue, de sa personnalité ; il n'a pas de mémoire, il est dans l'instant. Si bien que le pauvre doit dépérir dans le piège morne de la linéarité et ne peut se libérer de détails pénibles. Au lieu d'une succession spectaculaire de grands moments tragiques, il doit vivre le tout, ce qui est pesant et offre peu de variété comme la vie. » Il donne justement l'exemple des vingt minutes entre la descente du train et la sélection. Il ne cherche donc pas à restituer un épisode frappant de son expérience mais plutôt à rendre une situation dont il est important qu'elle s'accomplisse totalement.

<sup>1211</sup> *Etre sans destin*, p.109-110.

<sup>1212</sup> *Ibid.*, p. 343.



simple entretien des forces vitales. La réduction de la souffrance prime. Le temps est propice à l'extension du doute et à son retournement contre son sujet. A travers les regards échangés et le regard sur son propre corps, le doute opère son action corrosive au point de faire vaciller voire de retirer le sentiment d'être soi et d'être un soi. Cette question lancinante témoigne de la « crise de l'identification », selon l'expression de M. Revault d'Allonnes, à laquelle soumet l'expérience du camp.

Ainsi, à l'arrivée du train à Buchenwald, ce sont des soldats qui ouvrent les portes des wagons et non plus des prisonniers. La colonne se forme, les déportés sont encadrés par ces soldats. En trois jours passés à Auschwitz, le renversement de perspective s'est déjà réalisé puisque les doutes assaillent le jeune Gyurka au sujet de sa propre appartenance à l'humanité :

Et j'avais beau voir, par exemple, leur visage, leurs yeux ou la couleur de leurs cheveux, l'un ou l'autre trait particulier voire défaut, un bouton sur leur peau, j'étais à deux doigts de douter, effectivement, si ceux qui marchaient à côté de nous étaient en dépit de tout nos semblables, si, en définitive, ils étaient faits de la même substance humaine que nous, au fond. Mais il me vint à l'esprit que ma façon de voir pouvait être erronée, puisque c'est moi qui n'étais pas de la même substance, naturellement<sup>1213</sup>.

Dans le chapitre 10 intitulé « L'examen de chimie », Levi est face au Doktor Pannwitz qui dirige le commando de chimie à Auschwitz. Il lui fait subir un interrogatoire sur ses connaissances en vue d'un éventuel enrôlement. Son regard atteste une non-reconnaissance du semblable :

Car son regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme ; et si je pouvais expliquer à fond la nature de ce regard, échangé comme à travers la vitre d'un aquarium entre deux êtres appartenant à deux mondes différents, j'aurais expliqué du même coup l'essence de la grande folie du Troisième Reich<sup>1214</sup>.

Son regard lui retire insensiblement le sentiment de sa propre humanité. A *contrario*, l'impossibilité de soutenir le regard de son camarade Alberto après la mise en scène d'une pendaison, à la suite du dynamitage d'un four crématoire, trahit leur honte de ne pas avoir sourcillé. Avant de succomber, l'accusé crie : « Camarades, je suis le dernier ! » Aucun ne répond, pas même sur le mode du murmure, et tous défilent tête baissée devant le moribond<sup>1215</sup>.

Détruire un homme autrement dit, lui ôter jusqu'au sentiment de sa propre dignité, telle est bien la procédure suivie et l'effet escompté. Avec M. Revault d'Allonnes nous convenons de ce que la littérature de témoignage atteste de la défection de la reconnaissance imaginative entre les nazis et les déportés mais aussi entre les déportés. Toujours susceptible d'échouer, elle est devenue la norme

---

<sup>1213</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>1214</sup> *Si c'est un homme*, p.113.

<sup>1215</sup> « Les Russes peuvent bien venir : ils ne trouveront plus que des hommes domptés, éteints, dignes désormais de la mort passive qui les attend.

Détruire un homme est difficile, presque autant que le créer : cela n'a été ni aisé, ni rapide, mais vous y êtes arrivés, Allemands. Nous voici dociles devant vous, vous n'avez plus rien à craindre de nous : ni les actes de révolte, ni les paroles de défi, ni même un regard qui vous juge.

Alberto et moi, nous sommes rentrés dans la baraque et nous n'avons pas pu nous regarder en face. Cet homme devait être dur, il devait être d'une autre trempe que nous, si cette condition qui nous a brisés n'a seulement pu le faire plier.

Car nous aussi nous sommes brisés, vaincus : même si nous avons su nous adapter, même si nous avons finalement appris à trouver notre nourriture et à endurer la fatigue et le froid, même si nous en revenons un jour. » *ibid.*, p. 160.

dans le cadre du camp. Ainsi, le point de vue par lequel un homme est reconnu comme un homme et se reconnaît comme tel peut lui être retiré. Une liberté ou une personnalité à laquelle une dignité est afférente peut être ruinée<sup>1216</sup>. Peut-on pour autant dire que la littérature du témoignage s'épuise dans une telle attestation ? La découverte de ressources pour ne pas « toucher le fond » ne saurait être négligée si bien que c'est la tension entre non-reconnaissance du soi et préservation de son humanité qui vient selon nous au premier plan.

Que tout soit disposé pour que la reconnaissance imaginative du semblable n'ait pas lieu n'assure pas le succès intégral du processus de déshumanisation. Des brèches peuvent être ouvertes dans la mesure où les déportés sont justement sans illusion sur ce qui est visé :

Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres<sup>1217</sup>.

Mais alors comment ne pas abandonner un point de vue humain sur soi-même ? Dans le chapitre 3 intitulé *L'initiation*, Steinlauf, « croix de fer de la guerre 14-18 », rabroue le jeune Levi qui refuse de se laver :

[...] c'est justement, disait-il, parce que le *Lager* est une monstrueuse machine à fabriquer des bêtes, que nous ne devons pas devenir des bêtes ; puisque même ici il est possible de survivre, nous devons vouloir survivre, pour raconter, pour témoigner ; et pour vivre, il est important de sauver au moins l'ossature, la charpente, la forme de la civilisation. Nous sommes des esclaves, certes, privés de tout droit, en butte à toutes les humiliations, voués à une mort presque certaine, mais il nous reste encore une ressource et nous devons la défendre avec acharnement parce que c'est la dernière : refuser notre consentement<sup>1218</sup>.

Levi ne partage pas les raisons avancées pour justifier ce geste mais il retient le noyau d'une résistance : la liberté intérieure de refuser son consentement. Ce soldat n'entretient pas un déni de la réalité du monde concentrationnaire mais il affiche la résolution inébranlable de ne jamais consentir à coopérer à une entreprise de destruction du soi. Le noyau de résistance consiste à tenir fermement à soi en dépit du regard, des coups, des paroles *etc.* Ne pas adhérer au processus et maintenir ainsi une forme de dédoublement intérieur permet de ne pas être emporté.

Ce dédoublement intérieur n'est-il pas pratiqué par Levi lui-même dans le fameux face-à-face avec le docteur ? Au moment même où il doute d'être encore un homme en raison du regard échangé, il s'en délivre dès qu'il commence à récapituler ses connaissances scientifiques. Il ne peut pas douter d'être le même homme qui autrefois étudiait et maintenant expose ce qu'il étudiait. Il est bien lui-même pour lui-même en dépit de tout. Il s'assure de son ipséité par la

---

<sup>1216</sup> Pourtant en novembre 1976, en répondant à tous ceux qui lui demandent à quels facteurs il attribue le fait d'être encore en vie, il affirme qu'il le doit à la chance sans doute, son intérêt jamais démenti pour l'âme humaine et la volonté de se voir comme un homme :

« Enfin, ce qui a peut être également joué, c'est la volonté que j'ai tenacement conservée, même aux heures les plus sombres, de toujours voir, en mes camarades et en moi-même, des hommes et non des choses, et d'éviter ainsi cette humiliation, cette démoralisation totales qui pour beaucoup aboutissaient au naufrage spirituel. » *ibid.*, p. 214.

<sup>1217</sup> *L'espèce humaine*, p. 11.

<sup>1218</sup> *Si c'est un homme*, p. 42.

reconstruction narrative de son parcours. Le simple fait de rappeler à un tiers son parcours d'étude lui permet de s'assurer d'être lui-même pour lui-même<sup>1219</sup>. La fièvre qui l'envahit est aussi révélatrice que les larmes d'Ulysse chez Alcinoos lorsque l'aède chante ses exploits aux portes de Troie<sup>1220</sup>.

L'œuvre d'Antelme est rythmée par une lutte constante pour ne pas donner son consentement à la fin visée. Le camp favorise selon lui la découverte de ressources insoupçonnées : il fabrique en particulier ce qu'il nomme « la conscience irréductible ». Il suffit de quelques gestes donnés à la dérobee par des civils allemands ou des camarades pour la révéler : une poignée de main, une parole murmurée, un morceau de pain. Les convictions se font sur des signes. Ce sont autant de points d'appui qui permettent de ne pas lâcher prise et de disposer encore d'une assiette<sup>1221</sup>.

De manière exemplaire, la conduite d'un camarade, Jacques<sup>1222</sup> pour Antelme ou Lorenzo pour Lévi<sup>1223</sup> la favorisent. Il importe plus que tout de ne pas se résigner à n'être qu'un processus vital. Tout ce qui permet de s'extirper d'une vie polarisée sur son seul entretien (la quête de patates ou d'épluchures par exemple) est précieux. C'est pour cette raison que Gaston propose de « faire quelque chose » un dimanche après-midi<sup>1224</sup>. Les hommes sont totalement accaparés par l'entretien des forces vitales et peuvent insensiblement oublier d'où ils viennent et

---

<sup>1219</sup> « Au fur et à mesure qu'il parle, j'ai le sentiment très net qu'il ne me croit pas, et à vrai dire je n'y crois pas moi-même : il suffit de regarder mes mains sales et couvertes de plaies, mon pantalon de forçat maculé de boue. Et pourtant c'est bien moi, le diplômé de Turin, en ce moment plus que jamais il m'est impossible de douter que je suis la même personne, car le réservoir de souvenirs de chimie organique, même après une longue période d'inertie, répond à la demande avec une étonnante docilité ; et puis cette ivresse lucide, cette chaleur qui court dans mes veines, comme je la reconnais ! C'est la fièvre des examens, ma fièvre, celle de mes examens, cette mobilisation spontanée de toutes les facultés logiques et de toutes les notions qui faisait tant envie à mes camarades. » p.114.

<sup>1220</sup> Lorsque l'aède commence à chanter les exploits du héros lors de la prise de Troie, une césure au niveau du temps se produit : l'irruption brutale d'un temps se donnant sur fond d'absence dans le présent immédiat. D'ordinaire, il y a juxtaposition entre un passé héroïque accédant à une présence continue et un présent vécu profane. Or, le chant de l'aède produit sur Ulysse un effet singulier dans la mesure où seul il reconnaît ce passé révolu comme sien. Normalement, l'aède narre les hauts faits des hommes d'autrefois disparus, il assure en cela leur *klèos* mais Ulysse, disparu pour tous ceux qui écoutent, est témoin de cette narration par laquelle il reconstruit sa propre identité. Il ne peut retenir ses larmes à son écoute.

« Voilà ce que chantait l'illustre aède ; Ulysse faiblit,  
Des pleurs coulaient de ses paupières sur ces joues. »

*L'Odyssée*, Chant VIII vers 521-522, p.138.

<sup>1221</sup> « Et on guettera, on flairera l'Allemand clandestin celui qui pense que nous sommes des hommes. » *L'espèce humaine*, p. 66.

« Tout rapport humain, d'un Allemand à l'un de nous, était le signe même d'une révolte décidée contre tout l'ordre SS. » *ibid.*, p.80.

<sup>1222</sup> Il refuse de voler, de trafiquer, de rire quand on frappe un camarade et en cela se pose comme humain en dépit de tout :

« Si on allait trouver un SS et qu'on lui montre Jacques, on pourrait lui dire : " regardez-le, vous en avez fait cet homme pourri, jaunâtre ce qui doit lui ressembler le mieux à ce que vous pensez qu'il est par nature : le déchet, le rebut, vous avez réussi. Et bien, on va vous dire ceci, qui devrait vous étendre raide si "l'erreur" pouvait tuer : vous lui avez permis de se faire l'homme le plus achevé, le plus sûr de ses pouvoirs, des ressources de sa conscience et de la portée de ses actes, le plus fort. »

<sup>1223</sup> « C'est à Lorenzo que je dois de ne pas avoir oublié que moi aussi j'étais un homme. »

<sup>1224</sup> « Dimanche, il *faudra faire quelque chose*, on ne peut pas rester comme ça. Il faut sortir de la faim. Il faut parler aux types. Il y en a qui dégringolent, qui s'abandonnent, ils se laissent crever. Il y en a même qui ont oublié pourquoi ils sont là. Il faut parler. » *L'espèce humaine*, p. 201.

qui ils sont. Il reste la parole comme ultime relais pour exhorter à ne pas s'abandonner<sup>1225</sup>. Les traitements aussi indignes soient-ils ne parviendront pas à nous extorquer la conscience d'être un soi. En disant cela, Gaston ne parle pas en son nom mais au nom de tous les déportés. Il répond de l'humanité en chacun des déportés et il appelle chacun à répondre de tous. Ainsi il oppose à la désolation du « moi » la solidarité du « nous ».

La pluralité des écritures nous dissuade de céder à la tentation de trancher en affirmant ou en niant de manière définitive que tout a été emporté dans l'entreprise de déshumanisation. Il nous suffit d'écouter ceux qui disent comme Antelme qu'ils n'ont jamais consenti à se penser comme autre chose que des hommes, en dépit des épisodes de lassitude, pour croire en la préservation de leur dignité. *A contrario*, la perte de cette assurance hante la narration de Lévi, perte avérée pour le jeune Gyurka qui raconte comment il est devenu un musulman. Selon nous, ces récits attestent de la fragilité de cette préservation du soi et montrent cette tension perpétuelle et le risque qu'elle comporte. C'est ce qui explique pourquoi les survivants sont saisis d'incrédulité durant leur captivité, pressentent qu'ils ne seront pas crus et qu'eux-mêmes sont comme frappés de stupeur lorsqu'ils se remémorent leur expérience du camp.

### 3- Peut-on croire ce que l'on sait être réel quand il est proprement incroyable ?

D'ordinaire le sujet accorde toute sa créance et sa confiance à ce qu'il sait être vrai. La vérité de ce qui est admis permet de lever le doute. Or c'est précisément la possibilité de refuser son assentiment à ce qu'il sait être réel ou de ne pas y adhérer complètement qui hante le récit concentrationnaire confortant ainsi la prophétie du soldat SS. Arendt le remarque à juste titre :

[...] tout homme qui parle ou écrit à propos des camps de concentration est encore tenu pour suspect ; et si celui qui parle a résolument regagné le monde des vivants, il est souvent assailli de doutes sur sa propre bonne foi, aussi tenaces que s'il avait pris un cauchemar pour la réalité. Ce doute des gens quant à eux-mêmes et à la réalité de leur propre expérience ne fait que révéler ce que les nazis ont toujours su : que les hommes déterminés à commettre des crimes trouveront commode de les organiser à l'échelle la plus vaste et la plus invraisemblable<sup>1226</sup>.

---

<sup>1225</sup> « Gaston dit à peu près ceci :

« Camarades, on a pensé qu'il était nécessaire de profiter d'un après-midi comme celui-ci pour se retrouver un peu ensemble. On se connaît mal, on s'engueule, on a faim. Il faut sortir de là. Ils ont voulu faire de nous des bêtes en nous faisant vivre dans des conditions que personne, je dis personne, ne pourra imaginer. Mais ils ne réussiront pas. Parce que nous savons d'où nous venons, nous savons pourquoi nous sommes ici. La France est libre mais la guerre continue, elle continue ici aussi. Si parfois il nous arrive de ne pas nous reconnaître nous-mêmes, c'est cela que coûte cette guerre et il faut tenir. Mais pour tenir, il faut que chacun de nous sorte de lui-même, il faut qu'il se sente responsable de tous. Ils ont pu nous déposséder de tout mais pas de ce que nous sommes. Nous existons encore. Et maintenant, ça vient, la fin arrive, mais pour tenir jusqu'au bout, pour leur résister et résister à ce relâchement qui nous menace, je vous le redis, il faut que nous nous tenions et que nous soyons tous ensemble. » *ibid.*, p. 203.

<sup>1226</sup> *Les origines du totalitarisme*, p. 784.

Et si tout ceci n'était qu'un cauchemar ? Et si tout ceci n'avait été qu'un cauchemar ? Qu'est-ce qui nous assure que nous ne rêvons pas ? Dé-contextualisée, cette question rejoint la thématique de la vie appariée à un songe. Thématique classique dans la double tradition sceptique que nous avons à de multiples reprises rencontrées, elle est un argument susceptible de maximaliser les raisons de douter et de faire subir les plus hautes pressions à nos certitudes. Dans le cas présent, c'est l'irréalité de la réalité qui dispose à douter. Il n'est pas nécessaire de recourir à la fiction du malin génie ou à l'hypothèse du Dieu trompeur pour maximaliser les raisons de douter. Il suffit de se laisser guider par la réalité qui, dans un même mouvement, s'impose comme irréductible *et* ne pouvant pas être ainsi qu'elle est. Le monde du camp ne peut pas être tel qu'il est pourtant, il ne peut pas être autrement qu'il est.

Ce doute hyperbolique résiduel du témoin justifie aux yeux d'Arendt que le récit concentrationnaire soit écarté dans une visée d'intelligibilité du camp. Selon elle, pour que son récit rende compte pleinement du camp, il faudrait que le survivant adhère sans condition et sans réserve « à ses expériences passées ». Or, il ne peut en être ainsi en raison de l'hétérogénéité radicale entre l'espace concentrationnaire et le monde, en raison de l'irréalité du camp en dépit de sa matérialité. Ceci ne dépend pas de la bonne foi du rescapé mais de son séjour même dans « le monde des morts-vivants ». Nous retrouvons l'aporie du témoignage ou sa pierre d'achoppement. Or ce qui pour Arendt constitue une faiblesse rédhitoire du récit concentrationnaire pourrait bien en être la force. Il ne s'agit pas de nier l'irréalité du monde concentrationnaire ou l'hétérogénéité entre le monde des vivants et le monde du camp mais d'examiner le double présupposé de son interprétation.

Pourquoi la prégnance du doute et la modalisation de l'assentiment par le rescapé affaiblirait-il son récit ? Pourquoi le témoignage devrait-il obéir à une visée d'exhaustivité et de complétude ? Si ceux qui subissent dans leur chair les effets d'une telle politique sont les premiers à ne pas accorder immédiatement et rétrospectivement leur créance et leur confiance à de tels états de choses, s'ils peinent encore à en admettre l'effectivité alors ce flottement pourrait bien être un gage de l'authenticité de leurs témoignages. La préservation de ce sentiment d'incrédulité serait peut être un biais pour déjouer une attaque telle que celle du révisionnisme. S'ils prennent le parti de ne pas tout dire du camp, ce ne serait pas tant l'aveu d'une tentative ratée ou vouée à l'échec que d'une lucidité rétrospective sur ce que témoigner signifie dans le cas présent.

Douter de la réalité du monde concentrationnaire, c'est, à première vue, se protéger, refuser de donner son consentement et ainsi témoigner de sa résistance là où ne plus douter porterait, à terme, à abandonner et à s'abandonner. Le musulman ne doute plus. Mais en même temps, douter de la réalité, aussi terrible soit-elle, n'est-ce pas s'amputer d'une ressource susceptible de nous aider justement à ne pas « toucher le fond » ? Se demander pourquoi la réalité est ainsi alors même qu'elle ne peut être autrement qu'elle n'est prend une tonalité ouvertement nihiliste et entretient une forme de lassitude et de grand dégoût à l'égard de l'existence de manière générale dont l'aboutissement serait là encore la figure du « musulman ». Abandon du doute ou excès du doute ? Le musulman est-il celui qui n'a plus assez de force intérieure pour douter ou bien celui qui a été emporté par son doute ?

Quelle que soit l'interprétation privilégiée, le déporté est en quelque sorte piégé par la réalité concentrationnaire. Il ne peut donner son consentement,

accorder sa créance et sa confiance à ce qu'il sait être la fin du camp car il consentirait alors à sa propre suppression aussi bien comme individu, personne et homme, ce qui le dispose à douter. Mais ne pas consentir à ce qu'il sait être réel c'est aussi bien être décalé, en porte-à-faux, ce qui porte la menace de sa propre déréalisation. La ligne de partage est mince entre un doute qui préserve le sujet et témoigne de sa liberté intérieure et celui par lequel le sujet se retire du jeu de la réalité de manière irréversible au point de s'en absenter sans laisser de traces. Peut-on, et dans quelle mesure, douter de la réalité sans perdre tout rapport au réel ? Telle est la question dont la littérature du témoignage livre la formulation de manière terrible.

Le doute à l'égard de la réalité concentrationnaire scande les diverses phases de la déportation du jeune Gyurka. Il émerge dès l'arrestation lorsqu'il dit son impression d'être embarqué dans une pièce de théâtre dont il ne sait rien<sup>1227</sup>. A l'issue de la sélection et du passage par les douches, il s'interroge : pourquoi une telle mise en scène ? Quel est le sens de toutes ses supercheries ? Ce doute a une vertu salvatrice en ce qu'il maintient un espace de jeu entre le déporté et la fin poursuivie ce qui le préserve, pour un temps, du désespoir :

Bien sûr, j'admettais que tout ceci n'était pas vraiment une plaisanterie, si je le considère d'un autre point de vue, puisque j'ai pu m'assurer du résultat - pour m'exprimer ainsi - de mes propres yeux et surtout avec mon estomac qui se retournait sans cesse ; mais voilà, c'était l'impression que j'avais, et fondamentalement - c'est du moins ce que je m'imaginai - cela ne pouvait pas se dérouler d'une manière très différente<sup>1228</sup>.

Toutefois, la lente corruption des corps et du corps propre va de pair avec une raréfaction du doute. Le corps du déporté ne peut à terme que lever le doute : tout est bien inscrit dans les chairs et le corps devient un texte à déchiffrer et à interpréter pour qui veut bien lui accorder un regard<sup>1229</sup>. Peu à peu, l'avenir ne constitue plus un appel, une sollicitation à la volonté et le déporté devient un fardeau pour lui-même. Le moment où le doute s'estompe est le moment où la conscience adhère totalement à ce qui s'impose à elle, où elle est rivée au piquet du moment. Douter, c'est encore circuler d'attentes en souvenirs. Lorsque le jeune narrateur ne doute plus de la réalité telle qu'elle est alors il s'abandonne complètement à la situation présente : il ne se lève plus et s'effondre dans la boue<sup>1230</sup>. Mais cette expérience extrême est ce sur fond de quoi il va reconquérir son humanité avec l'aide d'Autrui puisqu'il est relevé par des camarades et transporté à l'infirmerie. Son séjour à l'infirmerie est ponctué par l'invention de

---

<sup>1227</sup> « Dans la précipitation, je ne savais même pas par où aller, je me rappelle juste que pendant ce temps j'avais un peu envie de rire, d'une part, à cause de l'étonnement et de mon embarras, à cause de cette impression que j'avais d'être tombé soudain au beau milieu d'une pièce de théâtre insensée où je ne connaissais pas très bien mon rôle, d'autre part, à cause d'une pensée fugace qui n'a fait que passer dans mon imagination : la tête de ma belle-mère quand elle se rendrait compte qu'elle m'attendait en vain pour dîner. » *Etre sans destin*, p. 81.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p.154.

« Désormais, nous sommes à bout de surprises. Il nous semble assister à quelque drame extravagant ; un de ces drames où défilent sur scène les sorcières, l'Esprit Saint et le démon. » *Si c'est un homme*, p. 24.

<sup>1229</sup> Dayan-Rosenman Anny, *Les alphabets de la Shoah : survivre, témoigner, écrire*, Paris, CNRS éd., 2007.

<sup>1230</sup> « Ainsi par exemple durant l'appel, quand j'étais fatigué, je prenais tout simplement place, sans vérifier s'il y avait de la boue ou une flaque, je m'asseyais et je restais comme ça jusqu'à ce que les voisins me lèvent de force. Le froid, l'humidité, le vent ou la pluie ne me gênaient plus : ils n'arrivaient pas jusqu'à moi, je ne les ressentais pas. » *Etre sans destin*, p. 236.

*scenarii* pour donner un sens à sa présence en ce lieu. Tout se passe comme s'il était soigné mais est-ce pensable dans un camp d'extermination ? Peut-il s'envisager comme un patient et avoir affaire à des infirmiers ? La réactivation du doute va de pair avec une reconquête du soi.

Renoncer à rendre compte de manière exhaustive des camps est peut-être le biais par lequel l'aporie du témoignage peut être levée. Le récit se délivre alors de la seule tâche de déposer devant la communauté humaine et devient un essai, une tentative pour renouer un rapport au temps et au sens sur fond de l'irréparable. Le travail effectué par P. Mesnard dans *Témoignage en résistance* est précieux de ce point de vue car il démarque de manière fine les œuvres où prime le réalisme de « l'essai dit critique »<sup>1231</sup>. Le premier adopte un point de vue omniscient sur « le grand camp », cherchant à susciter l'empathie du lecteur et lui délivrer un « prêt à voir comme s'il y était ». Le second résiste à cette tendance intégrant l'incomplétude, l'hésitation, l'ambiguïté au risque de déstabiliser le public en ne répondant pas à ses attentes : dépeindre l'enfer du camp et ses horreurs. Il maintient un espace de jeu entre la pensée et ce qui est pensé là où le réalisme vise le mimétisme total. Il n'affiche pas la prétention d'épuiser son sujet ou de transcrire ce qui a été dans toute son exactitude et sa complétude<sup>1232</sup>.

Quelles que soient leurs différences, ce sont des écritures qui ont pris le parti de ne pas tout dire et c'est ce qui justifie en dernier ressort notre choix. Elles ne cèdent pas à la tentation de la fresque, tentation naturaliste caractéristique du roman historico-social. Levi sait tout ce qui ne peut être dit en raison de ce qui a été accompli alors même qu'il revendique la fonction classique du témoignage. Antelme met l'accent sur l'impuissance du langage et adopte une écriture qui progresse par esquisse, sur le mode de l'essai et non du compte rendu. Enfin, Kertész se situe délibérément dans le registre fictionnel. Plus que les deux autres, son œuvre assume la tension du témoignage et se fraye un passage en neutralisant les attendus du témoignage ordinaire. Le recours à la fiction est décisif car il suspend l'attente d'exactitude et de complétude dans ce qui est relaté de la part du lecteur. Cela ne veut pas dire que tout est tronqué mais que ce n'est pas à une restitution fidèle qu'il obéit : quel en est serait le sens d'ailleurs ? Il permet de neutraliser aussi son statut de victime et jusqu'à l'engagement dont le témoignage est porteur avec le personnage du narrateur.

---

<sup>1231</sup> *Témoignage en résistance*, Paris, Stock, 2007.

<sup>1232</sup> Au nombre des premiers figurent selon lui *Vie et destin* de V. Grossmann ou *Les jours de notre mort* de David Rousset. Au nombre des seconds *Etre sans destin*. Nous ajouterions que c'est peut-être ce que comprend V. Grossmann dans sa dernière nouvelle *Tout passe*. Il rompt alors avec la volonté épique et réaliste de *Vie et destin* et livre à la postérité le contre point contemporain de *l'Odyssée* : le récit d'un retour d'exil qui est celui d'une non-attente. L'intrigue se noue autour de la même thématique, un retour sur la terre natale après une absence de plus de trente ans sauf que personne n'attend le retour du personnage principal. Personne ne le souhaite et ne s'en réjouit vraiment une fois qu'il est là. Rien n'a semble-t-il résisté à l'usure du temps dans l'attente au point qu'elle n'existait même plus pour ceux qui étaient concernés par son retour. C'est le récit d'une non-attente ou d'une attente qui s'est effacée tant elle était surchargée et lourde à porter. De son village natal, il ne reste rien, tout a été détruit lors des famines. Pourtant, il ne cède ni au ressentiment pendant d'un besoin de consolation, ni à un nihilisme passif et réactif, il s'éloigne doucement dans le silence.

## Conclusion

Le rescapé des camps appartient à un type d'homme dont le retour n'est, quelquefois, plus attendu et dont le récit n'est, bien souvent, pas entendu. A la différence du héros antique, le retour ne permet pas de faire accéder à l'immortalité du *kléos* et il ne s'accompagne pas d'une célébration glorieuse de la part de la cité<sup>1233</sup>. Ce n'est pas pour ses hauts faits, ses exploits que cet homme est en effet susceptible d'entrer dans la mémoire collective. A cela, s'oppose l'extrême fragilité d'une existence presque anonyme principalement tournée vers sa préservation. Le rescapé des camps est un homme qui dérange et ébranle par sa présence et sa voix la précaire reconstruction d'un monde commun dans l'après-guerre. Pourquoi lui accorder encore aujourd'hui une écoute attentive et continuer à lire ses écrits ?

Les œuvres que nous avons retenues sont habituellement reconduites sous le syntagme « littérature de témoignage ». Cet appellatif usuel les démarque d'emblée d'une approche savante de l'expérience concentrationnaire. Il indique semble-t-il leur tâche propre : contrecarrer les forces de la négation et de l'oubli par le biais d'un témoignage. Or, cet appellatif dispose selon nous à brouiller plutôt qu'à éclairer ce dont il s'agit avec de tels textes. Ce n'est pas le fait de gommer la diversité des visées, des modes d'exposition ou des ambitions que nous déplorons mais plutôt celui d'entretenir l'illusion que nous savons à quoi nous en tenir avec de tels écrits, une fois que nous les avons qualifiés de « témoignage ».

De tels récits présentent une dimension testimoniale au sens où leurs auteurs déposent devant la communauté humaine de la mise à l'épreuve radicale subie par le sujet humain dans le camp. C'est du vacillement du sujet dans sa relation à lui-même et à la réalité qu'il est à chaque fois question. Sur un autre mode que la discursivité philosophique, de telles œuvres nous font ainsi comprendre que, dans l'ordre des choses mis en place dans le camp, tout était à sa place pour retirer à l'homme un point de vue humain sur lui-même et sur son semblable. Par la persistance du sentiment d'incrédulité, elles nous font comprendre que le postulat « tout est possible » a bien été expérimenté dans les camps même si, de manière épisodique, fragmentée, le sens de l'humanité s'est glissé, à travers des gestes, des paroles, des regards, des conduites, dans les rouages d'un dispositif qui visait sa suppression.

La pensée artistique post-concentrationnaire ne va cesser d'être taraudée par la question de sa propre possibilité après Auschwitz. Le débat est bien connu et la polémique sur la possibilité d'écrire et, plus généralement, de créer après Auschwitz domine encore les esprits. Par leur existence même, les œuvres retenues attestent qu'il est possible de renouer avec le sens sur fond de

---

<sup>1233</sup> Le héros homérique, Ulysse, sait bien que son retour seul peut lui permettre d'accéder à l'immortalité qui convient à un héros. La déesse Calypso lui propose de devenir son époux en contrepartie de quoi il recevrait l'immortalité. Cette offre pourrait s'apparenter à un dilemme : gagner l'immortalité mais ne plus revoir Ithaque, ou bien retourner à Ithaque mais en restant un mortel. Cette alternative est toujours déjà tranchée par Ulysse. Rien, pas même la perspective d'échapper à la mort, ne saurait le détourner de sa visée, retourner à Ithaque. Il se sait mortel et il ne cherche pas à rivaliser avec les dieux en cédant à la démesure. S'il peut prétendre à l'immortalité, c'est celle qui convient à un héros, celle que lui procureraient les hauts faits accomplis durant la guerre de Troie et son périple. En outre, tout au long de son épopée, il n'oublie pas le jour du retour, il est mû par le désir du retour, ne se résignant jamais à d'impossibles retrouvailles avec son île. Continuellement tendu vers son retour, rien ne saurait entrer en concurrence avec lui, les larmes versées sur l'île de Calypso sont le signe de son attente : « mais, le jour, il allait s'asseoir sur les pierres des grèves / et il pleurerait en regardant la mer sans moissons. » Chant V, vers 157-158.



l'irréparable sans céder ni au ressentiment ni au besoin de consolation. C'est pourquoi, il est selon nous bien réducteur de ne les retenir que pour leur valeur documentaire : elles sont une création en acte du sens sur fond d'un processus de destruction total. De ce point de vue, elles possèdent une valeur ou une validité exemplaire. En se délivrant de la seule exigence éthique de témoigner, ces œuvres renouvellent ce que témoigner veut dire et initient un commencement après Auschwitz.

De plus, les œuvres que nous avons parcourues progressent entre deux écueils : celui de saturer de signification le camp et celui de le renvoyer à l'indicible. Préserver le sentiment d'incrédulité face à Auschwitz, ce n'est pas se condamner à l'ineffable ni *a fortiori* nier son existence mais au contraire, prendre acte de ce qui est arrivé et accepter de s'interroger : peut-on et comment peut-on encore disposer « d'une assiette » dans et après l'expérimentation d'une politique nihiliste ? Par le style et le mode d'exposition adopté d'une part, par la question avec laquelle elles sont continuellement aux prises, d'autre part, de telles œuvres ont, selon nous, partie liée avec le scepticisme. Par lui et le vacillement qui lui est propre, elles parviennent à dire et penser le camp. Le fait d'accepter l'incomplétude et de ne pas promouvoir un dire assertorique libère en effet la pensée du blocage dans lequel l'enferme la quête d'épuiser ou de restituer, dans un mimétisme total, décalé et contre-productif, la réalité concentrationnaire. Par ailleurs, de telles œuvres relancent le défi sceptique auquel la modernité n'a cessé d'être confrontée, défi qui prend dans cette configuration historico-politique une tournure tout à fait remarquable.

En effet, l'expérience concentrationnaire confronte, selon nous, au mal dont souffre l'homme moderne au moins avec autant d'acuité qu'au problème du mal radical et à la possibilité de le commettre. L'homme moderne se découvre comme un être de croyance en vertu de l'*horror vacui* de la volonté mais il est dans l'impossibilité d'accorder sa créance et sa confiance à une chose plutôt qu'à une autre. Il préférera encore ne croire en rien que ne rien croire. De manière discrète mais significative pour notre recherche, de telles œuvres forcent à se demander si l'expérience de l'attente de l'homme moderne hors du camp peut être démarquée de manière aussi étanche que nous pourrions le souhaiter de celle effectuée dans le camp. L'expérience d'un temps vide où tout se déploie dans la seule perspective de la mort livre-t-elle un aperçu terrible, mais décisif, de la condition humaine moderne ? Nous ne cherchons pas à banaliser l'expérience concentrationnaire mais nous suggérons simplement que toute la désorientation de l'homme sans Dieu éclate dans cette expérience. Au soliloque de l'homme moderne évoqué par Nietzsche<sup>1234</sup> répond comme en écho celui des personnages becketttiens d'*En attendant Godot* si attendre Godot revient à attendre que tout passe en pure perte, en vain<sup>1235</sup>. Mais le passage de témoin se fait *via* le récit du rescapé des camps. La

---

<sup>1234</sup> « "Je ne sais où aller où venir ; je suis tout ce qui ne sait pas où aller où venir" - gémit cet homme moderne...C'est de cette modernité-là que nous étions malades - de la paix pourrie, du compromis lâche, de tout le vertueux équivoque du oui et non moderne. » *L'Antéchrist*, I, p. 9.

<sup>1235</sup> « -Vladimir : Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire : nous attendons que Godot vienne.

-Estragon : C'est vrai.

-Vladimir : Ou que la nuit tombe (*Un temps*). Nous sommes au rendez-vous, un point c'est tout. Nous ne sommes pas des saints mais nous sommes au rendez-vous. [...] » *En attendant Godot*, Paris, Les Editions de Minuit, 1952.

perte d'un centre et par suite d'une carte du monde a rendu le séjour dans le monde extrêmement périlleux.

## Conclusion chapitre VIII

La crise affectant la fin de la modernité consacre la perte d'un but en fonction duquel un sens était configuré. En ce sens, elle relève d'un nihilisme et non pas d'un scepticisme. En première approche, l'extension de la crise passe par la mise en place d'une politisation totale de l'existence humaine dans le cadre des Etats totalitaires. Nous comprenons désormais que le nihilisme ne fait pas fond sur la politique au sens où elle s'appréhenderait comme privée de but ou de programme d'action mais qu'il se constitue en véritable doctrine politique dans le cadre des mouvements totalitaires à la fin des années trente. Il devient une alternative politique crédible auprès des masses dont l'Etat totalitaire assure l'institutionnalisation. Ce n'est donc pas pour son absence de but que le totalitarisme au pouvoir peut être qualifié de politique nihiliste, mais plutôt pour sa négation destructrice de tout monde commun et son organisation de la désolation.

Envisager le nihilisme comme un phénomène civilisationnel auquel aucun pan de la réalité, de proche en proche, ne saurait échapper pourrait conduire à manquer la singularité de ce qui advient avec la formation d'Etats totalitaires. Nous assistons moins à une politisation du nihilisme qu'à une « nihilisation de la politique » puisque le nihilisme devient une manière de penser et de pratiquer la politique considérée comme opératoire. C'est précisément le fait qu'il serve de réponse à la crise du but et ne soit pas seulement son symptôme qui est digne d'attention. Il est remarquable qu'il puisse se présenter comme une proposition politique viable auprès des masses. Que les mouvements totalitaires aient pu constituer un expédient à la désolation des masses est, selon nous, révélateur d'une mutation de la crise affectant la modernité : de crise du but elle devient crise du sens.

Dès lors, le fait que le nihilisme soit devenu total en devenant une doctrine politique doit-il être interprété comme un cinglant démenti de toute dynamique du nihilisme (contrairement à ce que tient pour acquis Nietzsche par exemple), le nihilisme ne portant en lui aucune dimension créatrice ou bien résulte-t-il d'un reniement de l'héritage de la mort de Dieu, à savoir de la tâche législatrice dont Zarathoustra était le porte-parole ? Contrairement aux nombreux raccourcis auxquels la pensée politique nietzschéenne a donné lieu, la mise en place d'une politique nihiliste ne s'inscrit pas dans la lignée de la « grande politique » mais au contraire dans son dévoiement. Pourquoi ?

---

La conjonction « ou » a-t-elle une valeur disjonctive, formule-t-il les deux volets d'une alternative ou bien une valeur explicative, celle d'un « autrement dit » ? Alors que des doutes subsistent quant à la venue de Godot, toujours repoussée à une nouvelle échéance, la tombée de la nuit, elle, est une nécessité naturelle dont chacun est assuré. Si attendre Godot revient à attendre que la nuit tombe, cette attente est, telle une coquille vide, une formule masquant que *rien* n'est véritablement attendu si ce n'est le fait que « tout passe ». S'identifiant à l'écoulement du temps présentant une dimension destructrice, ils ne visent rien d'autre que l'écoulement de leur propre délai. Après la mort de Dieu, la seule issue est-elle de vouloir que « tout passe », en vain, en pure perte ? Un énoncé en lequel s'épuise tout dire et toute pensée.

Introduire du sens, voilà la tâche qui reste à accomplir à l'époque de la mort de Dieu. Or, tout porte à penser que la politique totalitaire façonne bien un sur-sens idéologique mais qu'elle n'est pas créatrice de sens. De plus, l'homme contemporain a renoncé à la charge législatrice qui lui incombait et cède à l'attraction d'un soulagement passager. Il serait donc bien caricatural de se servir de la politique totalitaire pour invalider rétrospectivement la « grande politique » nietzschéenne. Les réserves que nous avons formulées à l'issue de notre propre étude n'étaient pas de cet ordre. Elles tenaient à son entente proprement politique du nihilisme, toujours envisagé sous l'angle d'un type humain (dans la figure du passionné de la destruction, du dernier homme et de son égalitarisme). C'est pour cette raison que nous les maintenons.

L'absence de sens de la politique vient au premier plan dans une époque post-totalitaire. Notre approche de la politique aussi bien comme doctrine que comme pratique s'opère encore sur fond de l'expérience concentrationnaire. Comme le souligne Arendt, il semble convenu qu'il faudrait rompre avec la politique si tant est qu'il soit encore possible de renouer avec la liberté. Toute politique conjoint une *praxis* et une *lexis* ; elle est cette tension. Or, il paraît tout à la fois difficile de produire l'une et l'autre après l'expérience d'un Etat totalitaire. Le vocable « totalitarisme » peut fonctionner à la manière d'un repoussoir pour assurer quelque autorité à la démocratie contemporaine et la protéger de dérives futures. Cependant, il semble bien inapproprié d'en user à la manière d'un antidote contre une rechute éventuelle. Ce n'est pas ainsi que les démocraties en place seront confortées et qu'une sortie de crise sera aménagée. Il importe de ne pas céder au dualisme de l'alternative : si la démocratie libérale n'est pas défendue pied à pied, le spectre de l'Etat totalitaire resurgira toujours.

L'avertissement arendtien mérite d'être rappelé. Tant que la désolation des masses ne sera pas prise en charge de manière digne d'un homme, le totalitarisme pourra toujours se présenter comme une solution politique aux problèmes du temps présent :

Les solutions totalitaires peuvent très bien survivre à la chute des régimes totalitaires sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale ou économique d'une manière qui soit digne d'un homme<sup>1236</sup>.

De ce point de vue, la chute de tels régimes ne marque pas une rupture irréversible dans l'expérience dominante de la condition de l'homme moderne. Le caractère avéré de tels régimes n'est-il pas susceptible, au contraire, de renforcer le désarroi dans lequel les masses sont de fait situées ? De même, la libération des camps nazis à la fin de la seconde guerre mondiale ne débouche pas sur une restauration de la liberté comme capacité d'initier un nouveau commencement dans tous les territoires concernés. Le spectre de l'expérience concentrationnaire continue de hanter les consciences bien au-delà de la seule création artistique. Enfin, la perspective d'un totalitarisme sans Etat est bien esquissée par Arendt. Les éléments de cristallisation sont encore présents dans la démocratie contemporaine, ainsi par exemple la réduction du lien social à la consommation.

De fait, l'approche philosophique de la politique ne se pose plus dans les mêmes termes après l'expérience concentrationnaire. Il ne suffit pas d'élucider comment un monde concentrationnaire a été possible mais symétriquement il faut accepter de penser comment un monde non-concentrationnaire peut être restauré.

---

<sup>1236</sup> En guise de conclusion, p. 866.

La question revient donc toujours de savoir s'il est possible et comment de se relever d'une politique nihiliste. Or, un accord se dessine moins sur les ressources que nous pouvons mobiliser que sur celles qui ne peuvent plus l'être. Ainsi en est-il du scepticisme. Il ne saurait être convoqué pour sortir de la crise affectant la démocratie contemporaine par la collusion avec le totalitarisme dont il garde l'empreinte de manière définitive. Un tel diagnostic n'est pas seulement le fait d'adversaires déclarés du scepticisme mais de penseurs qui peuvent s'en réclamer, comme M. Conche, ou tout au moins en admettre la fécondité comme M. Horkheimer.

Autant le scepticisme a pu apparaître comme une ressource, y compris à la fin des années vingt, pour sortir d'un bipartisme idéologique qui figeait la vie démocratique<sup>1237</sup>, autant l'émergence de tels régimes semble avoir définitivement jeté l'opprobre sur le scepticisme. Accusée de complaisance envers les intérêts politiques du moment, la disposition sceptique se trouve disqualifiée. L'approche politique du scepticisme contemporain conduirait ainsi à l'évincer de manière définitive du traitement des affaires humaines et, plus radicalement, à le désavouer d'un point de vue philosophique, justifiant son éviction hors du philosophe comme ne manquaient pas de l'exiger en leurs temps Epictète ou Aristoclès.

Ainsi, ce qui incubait dès l'émergence de la voie sceptique, à savoir son irrésistible parachèvement dans un penser et une pratique nihiliste, serait bien expérimenté dans le cadre d'Etats totalitaires. Ce ne serait donc pas sur le terrain gnoséologique que le combat devait être situé pour que l'adversaire sceptique soit mis à terre mais sur le terrain politique. Toutes les stratégies mises en place au cours de la tradition pour le réfuter seraient ainsi supplantées par la force de la réalité historico-politique. A chacun d'en prendre la mesure tant pour penser la crise qui affecte la modernité en son ensemble que pour statuer sur le scepticisme et ses usages. A l'épreuve d'une politique nihiliste, le scepticisme est-il enfin démasqué et définitivement réfuté ? Si tel est le cas, l'indifférence sceptique constituait, à juste titre, ce dont la politique devait apprendre à se garder plus que tout.

---

<sup>1237</sup> Il en est ainsi pour Russell par exemple qui consacre une étude à ce problème dans un essai intitulé : « Du besoin de scepticisme en politique ». *Essais sceptiques*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2011.



## Chapitre IX

Le scepticisme dans la tourmente  
d'une politique nihiliste



Avec l'émergence d'Etats totalitaires, la neutralité axiologique du scepticisme paraît intenable tant d'un point de vue méthodologique que politique et ceci, alors même qu'elle s'est imposée comme un trait dominant de la pensée scientifique et de l'Etat-nation moderne. En première approche, le *oùden mallon* sceptique ne peut être reconduit quand la politique menée évacue tout rapport à la réalité, nie l'ancrage de la politique et écarte toutes les instances de contrôle de la parole et de la conduite conforme au sens commun. Est-il possible d'intégrer, sans réticence, la politique totalitaire dans la variation et le contre-balancement et de l'aborder comme n'importe quelle autre ? La singularité d'une politique orchestrant la négation destructrice du politique dissuade, pour des raisons éthiques, d'user du contre-balancement des régimes à laquelle dispose, pourtant, l'opposition sceptique d'un point de vue méthodologique.

De plus, la pratique de la négociation et de la modération ne sont-elles pas discutables en présence d'un tel régime ? L'opportunité d'une pratique politique sceptique tout comme l'indifférence du citoyen présumé sceptique, ou faisant fond sur le scepticisme, se posent avec acuité comme les vifs débats occasionnés à la suite de la conférence de Munich en attestent. L'article publié dans le numéro d'octobre de la revue *Esprit* par Emmanuel Mounier intitulé « Lendemain d'une trahison » et l'échange épistolaire qui s'ensuit en portent notamment témoignage dans la vie intellectuelle française. Nous buterions ainsi sur une réalité politique qui pousse le scepticisme dans ses ultimes retranchements si bien que le(s) totalitarisme(s), à titre de politique nihiliste, se présente(nt), selon nous, comme « la croix du scepticisme ».

Une telle périphrase n'est pas à entendre dans le cadre terminologique fixé par la dévotion chrétienne. Nous ne pensons pas que le scepticisme porte une croix au sens où il subit des assauts réitérés censés l'éprouver mais plutôt en son sens préchrétien de « supplice ultime ». La politique totalitaire est comme un gibet auquel il serait ligoté pour être supplicié. Sommé, mis en demeure de trancher entre la réserve intérieure dans la compromission, ce qui stipule la déliaison du sens de l'humanité, ou l'engagement dans la solidarité, ce qui suppose une sortie hors de la neutralité axiologique, le penseur sceptique est, dans ce contexte politique, pris en tenaille par sa pratique du dédoublement. Il est forcé soit de renier tout sens de l'humanité soit de désavouer son scepticisme comme si s'abstenir résolument d'être l'homme d'un camp, dans les circonstances, revenait aussitôt à se positionner aux côtés de ceux qui bafouent toute dignité humaine. En totale rupture avec la figure du penseur sceptique chanté par Timon dans les *Silles*, celle du penseur engagé serait-elle alors l'horizon indépassable de l'époque contemporaine ?

Si le phénomène totalitaire permet de lever le voile sur l'illusion sceptique d'un retrait intégral hors du jeu des affaires humaines en des temps aussi troublés, il peut néanmoins paraître hâtif de statuer sur l'inconsistance finale du scepticisme en politique et de le révoquer, de manière générale, au nom de la préservation de l'identité philosophique. L'avènement des Etats totalitaires apporte-t-il un cinglant démenti du point de vue sceptique en politique, comme le soutient sans équivoque Horkheimer notamment, en dégagant, une fois pour toutes, l'inconsistance et l'inanité du scepticisme de manière générale ? Ou bien lui offre-t-il l'occasion de se disculper de toutes les dérives dont il est accusé en le forçant à se reconfigurer ou à se repositionner dans le cadre d'une logique de l'action ? Ce qui advient historiquement invalide-t-il, de manière irrévocable, une pratique politique sceptique



et plus généralement la disposition sceptique ou bien cette expérimentation d'une politique nihiliste libère-t-elle les conditions d'un usage du scepticisme, susceptible d'instruire la question politique à nouveaux frais dans un contexte post-totalitaire ?

Nous pourrions ainsi mesurer si la crise du sens qui affecte la politique tient à un excès de scepticisme, viciant notamment le débat politique dans les démocraties libérales ou bien tout au contraire à un déficit de scepticisme au sens où le scepticisme pourrait se manquer lui-même ou au sens où son usage s'apparenterait à un ratage dans les temps présents. Notre ambition n'est pas de le dédouaner coûte que coûte de toute responsabilité. Nous cherchons toujours si une franche démarcation peut être établie entre un penser nihiliste et un penser sceptique or la manière selon laquelle le scepticisme passe l'épreuve d'une « politique nihiliste » nous semble particulièrement éclairante de ce point de vue. En effet, elle renouvelle la discussion sur le scepticisme puisque le point de vue politique, et non pas gnoséologique, devient l'angle d'attaque à partir duquel la réfutation du scepticisme serait finalement gagnée.

## I - La question de la viabilité du scepticisme à la fin des années trente.

La thématique de la viabilité du scepticisme est aussi ancienne que le scepticisme lui-même. Dès son émergence, le scepticisme eut à rendre raison de lui-même en examinant si, et de quelle manière, un sceptique peut vivre son scepticisme. La constance avec laquelle les objections de réduction à l'inaction et d'auto-contradiction ressurgissent au cours de l'histoire du scepticisme ne saurait nous faire oublier que les sceptiques anciens les intégrèrent et cherchèrent à y faire face. Cette thématique ne reste pas entre les mains de leurs adversaires dogmatiques mais devient, par un tour dont les sceptiques ont le secret, un des lieux sceptiques. La question de la viabilité du scepticisme ne peut en effet être écartée d'un revers de main sous prétexte qu'elle procède d'un parti-pris dogmatique. Elle énonce en réalité un point d'achoppement du scepticisme que le penseur sceptique ne peut ni ne veut ignorer d'ailleurs. Si un pyrrhonien se laisse reconnaître à sa pratique de l'indifférence d'équilibre, comment fait-il face à tout ce qui arrive et lui arrive ? Si la voie sceptique est une voie suspensive, comment le penseur devenu sceptique peut-il encore échapper à l'irrésolution et à l'indécision préjudiciable dans l'ordre de la conduite ?

Loin de clore la polémique contre le scepticisme, le traitement sceptique de l'objection hybride la réactive. Séparer la recherche de la vérité et la conduite de la vie ne revient-il pas à introduire un *hiatus* dommageable entre théorie et pratique ? Avec sa pratique du dédoublement, le scepticisme présenterait deux écueils antagonistes. Le premier serait celui de favoriser une forme de conventionnalisme irréductible à toute enquête de légitimité portant sur l'ordre établi. En effet, l'observation scrupuleuse des coutumes et des lois de son pays accompagnée de réserve intérieure suppose non seulement que rien n'est tenté pour leur résister mais encore que ce qui est établi fait autorité en raison de son établissement même et bénéficie ainsi d'une primauté incontestable sur tout ce qui ne l'est pas. Le second écueil serait le risque de l'éclectisme et du relativisme d'où la dangerosité morale et politique du scepticisme. En effet, celui qui n'approuve pas telle table de valeur plutôt que telle autre ou ne lui reconnaît pas plus de valeur qu'à toute autre ne consent-il pas à tout ce qui est établi, sans discernement, au point de niveler ce qui est valorisé à chaque fois ?

La résurgence de la polémique atteste que le traitement sceptique de l'action a pu être soit purement et simplement tronqué soit tenu pour peu opératoire au point que l'action se présente comme la « grande destructrice du pyrrhonisme » selon le mot de Hume<sup>1238</sup> ou « le talon d'Achille du scepticisme » selon l'expression

---

<sup>1238</sup> « La grande destructrice du *Pyrrhonisme*, des principes excessifs du scepticisme, c'est l'action, c'est le travail, ce sont les occupations de la vie courante. Ces principes peuvent fleurir et triompher dans les écoles, où il est, certes, difficile, sinon impossible, de les réfuter. Mais aussitôt qu'ils quittent l'ombre et que la présence des objets réels qui animent nos passions et nos sentiments, les oppose aux plus puissants principes de notre nature, ils se dissipent comme de la fumée et laissent le sceptique le plus déterminé dans le même état que les autres mortels. » *Enquête sur l'entendement humain*, section XII, p. 241.

de V. Brochard<sup>1239</sup>. Tout se passe comme si la double approche du critère et le dédoublement (entre pratique de l'examen et conformité aux règles de la vie quotidienne) ne pouvaient avoir raison de ces mises en accusations réitérées mais avaient, tout au contraire, la vertu de les justifier, toujours et à nouveau. Véritable nœud de la polémique, les concepts d'« indifférence » et de « suspension de l'assentiment » entretiennent inlassablement la controverse et livrent, semble-t-il, la matrice de toutes les objections possibles contre le scepticisme d'un point de vue éthique et politique.

Toutefois, l'intérêt porté à la question de la viabilité du scepticisme a tendance à s'éteindre au cours de l'époque moderne, à proportion de la diffusion du scepticisme et de son insertion dans les débats philosophiques. Nous ne disons pas qu'elle devient obsolète mais elle n'est plus le point de tension entre dogmatiques et sceptiques, comme elle l'était durant l'Antiquité, à travers la question de la vie bonne. Notre approche de cette thématique mérite donc d'être historicisée car elle ne présente pas la même portée et la même signification en fonction de l'histoire du scepticisme et de ses transmissions mais aussi, en raison de la configuration politique dans laquelle elle est située. Bien qu'elle accompagne l'histoire du scepticisme, sa prégnance et sa signification varient selon les époques. Pourquoi porter notre attention sur la variante contemporaine de cette vieille querelle à la fin des années trente ?

L'envisager comme un simple épisode reviendrait à négliger la portée sans précédent que la configuration historique et politique donne à cette polémique. Si l'indifférence d'équilibre d'un Pyrrhon tout comme la pratique de la négociation d'un Montaigne purent apparaître comme la force et la vertu du scepticisme en ces époques de crise que furent le déclin de la cité grecque et les guerres de religions agitant le royaume de France, ne trahissent-elles pas aussi, face aux périls de l'entre-deux guerres, toute sa faiblesse et sa vanité ? L'émergence de totalitarismes dispose à une radicalisation de l'accusation contre le scepticisme au point de retirer définitivement toute crédibilité aux stratégies mises en œuvre jusqu'alors pour y faire face.

Cette question bien usée retrouve de sa force face aux dangers qui s'annoncent. Le scepticisme serait porteur d'indifférentisme et d'indifférenciation de toutes les valeurs car ne pas admettre la valeur d'une table des valeurs *plutôt que* d'une autre ne revient-il pas, à terme, à retirer toute valeur aux valeurs ? A vider de son contenu la notion même de valeur ? Ce ne serait plus alors simplement à un relativisme ou à de l'éclectisme que conduirait le scepticisme mais à un nihilisme confirmant, si besoin est, sa nocivité. La neutralisation sceptique de la notion de valeur produirait bien sa négation<sup>1240</sup>. Cette intensification de la polémique s'avère donc décisive pour savoir s'il est encore possible de jouer le jeu du scepticisme en politique pour faire face à la formation d'Etats totalitaires mais aussi ultérieurement pour se relever d'une politique nihiliste.

Pour mener à bien notre recherche, nous proposons une lecture croisée de deux articles qui s'en font l'écho et permettent un état de la question dans un contexte munichois : « Montaigne et la fonction du scepticisme » de M. Horkheimer

---

<sup>1239</sup> « La nécessité de vivre et les exigences de la vie pratique ont toujours été la grande difficulté qu'ont rencontrée les sceptiques : c'est le talon d'Achille du scepticisme. » *Les sceptiques grecs*, p.136.

<sup>1240</sup> C'est en ces termes que Louis Lavelle caractérise laconiquement le scepticisme : « L'essence du scepticisme, c'est de nier la valeur : à quoi bon ? » *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1951, p. 335.

et « Lendemain d'une trahison » d'E. Mounier. Un tel rapprochement pourrait surprendre tant en raison de la formation intellectuelle de leurs auteurs que de leurs orientations philosophiques propres. De plus, leurs articles n'ont visiblement pas la même visée : le premier annonce un essai sur la fonction du scepticisme<sup>1241</sup> alors que le second relève du pamphlet à l'égard de Munich, conférence dont il est possible d'admettre qu'elle constituerait un cas d'école de la pratique politique sceptique. C'est précisément la dualité de leurs visées voire de leurs styles qui nous intéresse car ils permettent de faire varier l'entente de notre thématique.

L'intérêt de l'essai d'Horkheimer est de ne pas reconduire un parti-pris d'exclusion du scepticisme hors du philosophe et d'éviction hors de la politique. Il ne tronque pas le traitement sceptique des objections traditionnelles et ne néglige pas la variété de ses formes. Mais il procède à un déplacement de la polémique qui s'avère particulièrement opératoire. Au lieu de chercher à disqualifier le scepticisme d'emblée, il dégage une constante anthropologique qui préside à l'examen sceptique sans jamais être, elle-même, objet d'examen : l'attachement à la tranquillité du moi. Au lieu de discuter de la valeur de cette valeur ou de l'absence de justification apportée par le sceptique, Horkheimer se demande de quelle entente du moi elle est solidaire et jusqu'où elle peut conduire celui qui l'admet. Tout l'enjeu est de comprendre comment et pourquoi cette mentalité humaniste a pu devenir un pur conformisme au point de se compromettre avec la négation du sens de l'humain.

L'article de Mounier et l'échange épistolaire qui s'ensuit nous permettent de discuter du statut de la négociation en période de crise politique en examinant un cas d'école supposé de la pratique politique sceptique de la négociation : Munich. Les clivages et les antagonismes au sein de la revue *Esprit* ainsi que dans le lectorat dépendent du rôle et de la valeur attribuée à la négociation dans ce contexte historique. Mounier ne refuse pas par principe la négociation mais il soutient, d'une part, que celle menée à Munich n'en est qu'une parodie et, d'autre part, que la négociation n'est pas envisageable étant donné les parties en présence. A partir de son analyse, nous aurons à nous demander si Munich peut être invoqué pour justifier le rejet de la pratique politique sceptique de la négociation et de la modération dans une époque troublée.

Ces deux articles libèrent, chacun sur leur mode propre, le défi auquel le scepticisme contemporain se doit de répondre : un penseur peut-il encore rester un spectateur indifférent et se soustraire à toute prise de position tranchée relativement aux problèmes du temps présent ? Examen et neutralité axiologique peuvent-ils encore être conciliés par un penseur, fût-il présumé sceptique ? Cette question s'impose comme décisive et son traitement est facteur de clivage au sein des intellectuels européens de l'époque. Horkheimer y répond par la négative. En soutenant que l'époque rend la disposition sceptique intenable, il réactive la polémique sur la viabilité du scepticisme et prend parti en faveur d'un humanisme actif dans le cadre d'une nouvelle entente de la théorie, la théorie critique. Mounier, quant à lui, fustige le « moratoire de tranquillité » sur lequel débouche la conférence de Munich. Renvoyant dos à dos le bellicisme et le pacifisme, il déjoue le dilemme dans lequel l'opinion publique a été enfermée, à savoir l'impossibilité de garantir la paix et de résister à la politique hitlérienne, et esquisse à son tour les contours d'un

---

<sup>1241</sup> Cet essai paraît dans la revue de l'Institut de recherches sociales, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Ce texte figure avec d'autres essais, parus pour l'essentiel dans les années 30 et 40, dans *Kritische Theorie* datant de 1968.

nouvel humanisme requérant une prise de position tranchée au regard de problèmes du temps présent.

Notre hypothèse de recherche est que cette mise à l'épreuve du citoyen présumé sceptique et de la pratique politique sceptique nous instruit autant sur le problème politique contemporain (autrement dit ce qui mine la démocratie contemporaine) que sur le scepticisme lui-même. Notre projet n'est pas arrimé au sauvetage de ce qui pourrait l'être dans ou du scepticisme emporté dans la tourmente d'un siècle marqué par les totalitarismes. Nous cherchons plutôt à clarifier comment il passe l'épreuve d'une « politique nihiliste » afin de déterminer si tout recours au scepticisme est définitivement impossible pour penser un « au-delà du nihilisme ».

## 1-La reconfiguration de la polémique sur la viabilité du scepticisme par Horkheimer.

Horkheimer ne saurait être rangé hâtivement dans le camp des adversaires du scepticisme. Il ne cherche pas à tronquer l'approche sceptique de l'action<sup>1242</sup>. Il fait au contraire explicitement état de la formulation traditionnelle de la polémique et de son traitement sceptique :

On reprocha déjà aux représentants grecs du scepticisme de rendre, par leur relativisme sceptique, toute action impossible. Ils répondaient que, pour agir, on n'avait pas besoin de savoir, que la vraisemblance suffisait. Les hommes n'agissent pas à partir de points de vue absolus qui n'existent pas, mais la plupart du temps, à partir de préjugés et d'habitudes. Comme aucun point de vue n'a d'avantage sur un autre, il n'est par conséquent jamais conseillé d'agir à l'encontre des coutumes et des normes établies<sup>1243</sup>.

Toutefois, loin de se contenter d'un simple rappel, il contribue à réactiver la polémique et à lui donner une portée inédite en la déplaçant. Il adopte, de fait, ce qui s'apparente à une typologie tripartite du penser sceptique. Comme toute typologie, elle est censée stabiliser et faciliter l'identification. Or, si Pyrrhon campe par antonomase le type ancien et Montaigne le type moderne, sa version contemporaine reste plus flottante car elle agglomère trois dimensions : le scepticisme du peuple, celui des bourgeois cultivés et celui des diplomates. En revanche, la stabilisation d'un type philosophique sceptique est obtenue par la mise à jour d'une constante anthropologique dont il retrouve la trace aussi bien dans le scepticisme ancien que dans ses appropriations et ses usages, modernes ou contemporains. Ce faisant, il dégage ce qui constitue selon lui « le principe structurant d'un penser sceptique ». Il reconfigure ainsi complètement la question de la viabilité du scepticisme puisqu'il accorde toute son attention à ce qui demeure effectivement pour nous, l'impensé du scepticisme, à savoir son attachement à la tranquillité du moi :

---

<sup>1242</sup> « Les sceptiques assurent que la philosophie n'engendre pas de manière d'agir particulière. Les conséquences de la pensée n'apparaissent chez eux qu'en ce qu'ils sont des citoyens bons et loyaux. » *ibid.*, p. 270.

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p.268.

Aussi bien disposé qu'il puisse être envers l'homme et l'animal, logiquement sa pensée ne reste concentrée que sur le repos intérieur et la sécurité de son moi empirique. Comme pas même en pensée, et en opposition à sa propre sensibilité et existence, il ne laisse valoir quoi que ce soit qui fasse perdre de son importance à son moi, ou par solidarité, le dépasse, l'état psychologique d'une âme rendue si pauvre et abstraite devient, pour le sceptique, le principe éminemment structurant, plus encore, - tant il nie toute valeur objective - la valeur la plus haute, disons même l'unique valeur philosophiquement recevable<sup>1244</sup>.

L'angle d'attaque adopté par Horkheimer est, en première approche, ajusté à la double tradition sceptique et à ses usages au cours de l'histoire dans la mesure où les sceptiques, ou ceux qui se sont appropriés le scepticisme, conviennent de leur attachement à la paix de l'âme. Constante de la philosophie hellénistique si tant est que l'ataraxie est « le bien propre de l'âme<sup>1245</sup> », l'espoir d'obtenir la tranquillité est le principe causal du scepticisme, comme notre étude du récit sextusien nous l'a enseigné<sup>1246</sup>. Cela confirme en retour sa visée éthique et le démarque d'une reconstruction strictement gnoséologique dans laquelle le scepticisme grec a pu être enfermé. Montaigne, à son tour, ne cesse de dire son attachement à la tranquillité du moi et combien il écarte toutes les occasions d'une dislocation de l'âme dont le maniement des affaires humaines porte, entre autres, le germe. Il ne refuse pourtant pas de s'engager dans les affaires communes et d'endosser des charges publiques mais à condition que cet engagement ne stipule pas l'aliénation du moi. Quant au sceptique contemporain, il est, selon Horkheimer, essentiellement polarisé sur cette préoccupation au point de tout y sacrifier y compris son sens de l'humanité.

De ce point de vue, le penseur sceptique, ou faisant fond sur le scepticisme, accorde une valeur à la tranquillité bien plus, il la tient pour la valeur par excellence. C'est pourquoi Horkheimer peut tout à fait légitimement soutenir qu'elle est pour un sceptique l'« unique valeur philosophiquement recevable ». Elle n'est donc pas une conviction éthique pré-sceptique mais bien une conviction éthique sceptique au sens où le sceptique tient pour préférable de se délivrer du trouble et du cycle des affects passifs plutôt que le contraire ou que toute autre chose. Il opère donc un usage du *potius quam*, formule bien peu sceptique s'il en est, en décalage profond avec un usage non assertorique du langage privilégiant le *ouden mallon* censé, lui, guérir du dogmatisme. L'attachement à la tranquillité du moi est ainsi ce qui préside et sous-tend la pratique sceptique de l'examen sans être jamais lui-même objet d'examen. Les concepts d'indifférence et de suspension du jugement sont le point d'ancrage de toutes les objections traditionnelles alors que c'est cet attachement matriciel à la tranquillité de l'âme qui est le véritable point d'achoppement du scepticisme. C'est en ce sens que la discussion d'Horkheimer est importante puisqu'il met l'accent sur l'impensé du scepticisme que ses adversaires n'ont jamais véritablement thématiqué.

---

<sup>1244</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>1245</sup> Cf. Première partie, chapitre 2.

<sup>1246</sup> Ce qui est espéré consiste en l'obtention d'un état dans lequel l'atermoiement et l'oscillation perpétuelle de l'âme ne seraient plus subis. Tenue pour préférable, à ce titre visée et attendue avec une relative confiance, la tranquillité est « l'absence continue de tourments et le calme de l'âme ». Il s'agit de s'installer dans le calme en lieu et place du trouble. Elle accompagne la pratique de l'indifférence dont l'issue se montre féconde de ce point de vue. Elle consiste dans sa version pyrrhonienne dans l'*apathéia* et dans sa version proprement sextusienne dans la tranquillité en matières d'opinions et la métriopahie.

En effet, la possibilité d'une axiologie serait admise alors même que le scepticisme se défend d'en être le promoteur, comme en témoigne sa pratique de l'indifférence. Pourquoi espérer la tranquillité autrement dit la viser et tenir pour préférable de s'y installer ? Une telle question ne peut manquer d'être adressée au sceptique, lui qui dit l'avoir trouvée dans l'indifférence et la suspension du jugement. Elle est susceptible d'une double entente dans la mesure où l'accent peut être mis soit sur la valeur admise de préférence à tout autre (la tranquillité du moi) soit sur la procédure de justification de la valeur admise. Pourquoi privilégier et rechercher la tranquillité plutôt que son contraire, le trouble par exemple ? Comment le sceptique justifie-t-il une telle visée et évaluation ? Ces deux régimes d'interrogations annoncent, à première vue, deux types d'examen de cette conviction éthique sceptique dans lesquels Horkheimer serait susceptible de s'inscrire : une généalogie de la valeur admise par le sceptique et une grammaire de la justification du scepticisme.

La première version de l'examen pourrait être trouvée dans le *corpus* nietzschéen que nous avons examiné. Ainsi la conduite d'un Pyrrhon est un texte à déchiffrer et à interpréter marqué du sceau de l'ambivalence. Son indifférence fait de lui une figure originale relativement à ses prédécesseurs et le dernier représentant grec des philosophes décadents. Ce tard-venu se démarque des philosophies d'héritage socratique par sa suspension de l'assurance selon laquelle la vertu et le bonheur sont coextensifs à l'obtention d'une connaissance stable et assurée<sup>1247</sup>.

Cependant sa pratique de l'indifférence témoigne d'une axiologie caractéristique d'une forme de vie en laquelle la vitalité de la vie s'amenuise peu à peu en raison de sa disqualification globale. Pyrrhon a trouvé l'ataraxie dans sa pratique de l'indifférence : sa conduite en porte témoignage. Il s'est approché du scepticisme comme nul autre avant lui par cette conduite des choses de la vie d'où l'appellation de pyrrhonien pour désigner celui qui se conduit comme lui. Mais une telle forme de vie est une forme de vie fatiguée, exténuée de laquelle la vitalité de la vie s'absente peu à peu si bien que Pyrrhon s'inscrit dans la cohorte des décadents.

La seconde version de l'examen fait intervenir la grammaire de la justification à laquelle un sceptique se réfère. Or, aucune justification de son évaluation n'est fournie bien que le défi sceptique s'apparente d'ordinaire à une demande de ce type, sur le terrain au moins théorique<sup>1248</sup>. Pourquoi le sceptique en serait-il exonéré ? Il faudrait en conséquence retourner la question à son énonciateur présumé sceptique : « Pouvez-vous justifier votre attachement à la tranquillité » ? A l'issue de quelle opération avez-vous adopté cette valeur plutôt qu'une autre ou toute autre ? Reprenant la démarche de Wittgenstein qui pousse le penseur présumé sceptique dans ses ultimes retranchements en le forçant à avouer qu'il est guidé par la connaissance de certaines choses, il faudrait, comme le tente V. Descombes, la transposer sur le terrain pratique et lui faire avouer son axiologie.

---

<sup>1247</sup> « Sa vie est une protestation contre la grande doctrine de l'identité (bonheur=vertu=connaissance). » *La volonté de puissance*, T1, § 76.

<sup>1248</sup> Dans l'introduction du recueil intitulé *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, Vincent Descombes souligne que le défi consistant à demander une justification de ses valeurs présente une proximité troublante avec « le défi sceptique en matière de connaissance ». Non sans distinguer la voie sceptique telle qu'elle émerge en Grèce ancienne de la reconstruction rationaliste à la mesure des intérêts de la raison, il note que « le défi sceptique compris comme une demande de fondation réclame une preuve. »

Or le présupposé du défi sceptique est justement, selon lui, la possibilité de remonter d'un sujet évaluant à un sujet impassible susceptible de trancher le nœud du débat entre rationalisme et décisionnisme de manière ultime. Une telle remontée est-elle seulement possible ? Le sujet n'est-il pas toujours déjà en situation d'évaluation y compris sur les termes du débat ? Certes, mais encore faudrait-il que le sceptique ait une telle prétention. Accéder à un point de vue surplombant qui permette de trancher le nœud du débat une fois pour toutes n'est pas l'ambition du sceptique mais plutôt de celui que le sceptique qualifie de dogmatique. Il n'en reste pas moins vrai que le penseur sceptique déploie son examen sur fond d'une amorce d'axiologie puisqu'il privilégie la recherche de la tranquillité sans jamais la justifier.

Les deux approches citées forcent le sceptique à avouer qu'un processus d'évaluation échappe à l'examen tout en y présidant. Deux voies qui décèlent l'auto-contradiction dont le scepticisme est porteur dans la mesure où la pratique de l'indifférence peut, au moins, être entendue en un sens axiologique. Bien qu'il pousse, lui aussi, le scepticisme dans ses ultimes retranchements, l'examen de l'impensé du scepticisme mené par Horkheimer ne s'apparente ni à une généalogie des valeurs admises en creux par le scepticisme, ni à la découverte de la grammaire de la justification dont il est dépendant. Le titre même de son essai, « Montaigne et la fonction du scepticisme », annonce moins une étude de la double tradition sceptique et de ses avatars au cours de l'histoire qu'une approche du statut du scepticisme, approche ajustée, semble-t-il, à son appropriation renaissante et aux divers usages dont le scepticisme fut l'objet. Son intérêt pour le scepticisme ne saurait toutefois être séparé de sa conception de la théorie dans la lignée de l'essai de 1937 intitulé « Théorie traditionnelle et théorie critique ». Sa discussion du scepticisme s'inscrit dans ce que requiert son époque, à savoir une nouvelle entente de la théorie et une requalification du statut de l'intellectuel. Cet essai promet donc de nous livrer un éclaircissement de son rapport au scepticisme à travers un approfondissement original du statut de la théorie critique elle-même.

Dans l'article en question ici, un double réseau d'arguments censé démasquer le scepticisme est déployé. Horkheimer s'applique, d'une part, à lever « l'illusion du scepticisme » de manière générale, à savoir la possibilité de trouver dans le moi un refuge sûr en une époque troublée, indice selon lui de son unilatéralité foncière et du caractère inachevé de sa pratique de l'examen. Il s'attache, d'autre part, à montrer combien le scepticisme contemporain est grevé par une perte du sens de l'humanité aboutissant à son reniement. Si rien ne saurait entrer en balance avec la tranquillité du moi, pas même ce sens de l'humanité dont les sceptiques ont pu historiquement témoigner, comment le citoyen sceptique contemporain pourrait-il encore échapper à la compromission avec la barbarie ? Quel que soit l'argument avancé, l'attachement à la tranquillité du moi est bien porteur d'un désaveu du scepticisme dans ce contexte de montée des totalitarismes, confirmant en retour qu'il est son point d'achoppement.

Or, l'attachement à la tranquillité s'impose pour Horkheimer comme pour Mounier comme la tonalité dominante de l'entre-deux-guerres. Il constitue, en effet, la préoccupation foncière de la bourgeoisie comme des masses à un point tel qu'il devient, selon Mounier, un paramètre décisif dans la recherche de consensus des signataires démocrates de la conférence de Munich. Raison pour laquelle il ne fustige pas simplement les protagonistes de cet accord mais tout autant la bourgeoisie et la masse des Français. Mounier décèle dans ce mal qui ronge l'époque et dont la signature du « moratoire de tranquillité » conforte publiquement



la prégnance<sup>1249</sup>, une collusion secrète entre ces trois forces sociales. Or, si cet attachement est bien une constante sceptique, ne faut-il pas en conclure que le scepticisme infiltre et use l'opinion commune à la fin des années trente au point de la disposer à céder à la tentation de l'Etat totalitaire sans aucune forme de résistance ? Cette démission devant la montée des totalitarismes tiendrait alors soit à un débordement de scepticisme au-delà de la seule sphère intellectuelle, viciant complètement le débat au sein des démocraties libérales ou bien à un excès inhérent au scepticisme dissuadant définitivement, dans les deux cas, de jouer son jeu en politique.

Nous étudierons tour à tour les deux réseaux d'arguments avancés par Horkheimer tout en cherchant à dégager ce qui les relie. Si le premier est absent du pamphlet de Mounier, le second, en revanche, peut être retrouvé à travers la thématique de « l'indifférence pernicieuse » dont la bourgeoisie comme le peuple sont la proie. Il resterait cependant à déterminer ce que recouvre cet attachement contemporain à la tranquillité et s'il s'inscrit ou non dans la lignée de l'héritage sceptique et de ses appropriations. L'usage de ce vocable n'assure, en effet, en rien de son acception sceptique. La tonalité générale de l'époque pré-totalitaire relève-t-elle effectivement d'un scepticisme, comme nos deux auteurs s'accordent à le reconnaître ?

## 2- Le moi est-il un refuge sûr en temps de crise ?

La concomitance entre l'avènement du scepticisme et le déclin de la cité grecque d'une part, la découverte du *corpus* sceptique et la crise du critère qui affecte la modernité d'autre part, a été bien souvent commentée et Horkheimer ne déroge pas à la tradition. En premier lieu, Horkheimer souligne combien le scepticisme trouva des « représentants brillants » au cours de deux périodes : la fin de l'Antiquité et la Renaissance. Par ailleurs, il établit une analogie entre les phénomènes de transition accompagnant l'émergence du scepticisme ancien et la diffusion du scepticisme moderne qui trouvèrent respectivement, dans la personne de Pyrrhon et de Montaigne, leurs plus brillants représentants<sup>1250</sup>. D'emblée, il est

---

<sup>1249</sup> « Si nos gouvernements ont choisi une paix ignominieuse, ce n'est pas seulement parce qu'eux mêmes manquaient de foi et d'autorité. C'est parce qu'au même moment, démoralisés par le même mal, les rues et les villages de France grouillaient d'hommes suant de peur, que n'intéressaient ni la justice des Sudètes, ni la justice des Tchèques, ni l'Allemagne, ni l'Europe, ni la France, encore moins l'innocence de la France et même pas l'injustice de la guerre, mais une seule chose : un moratoire de tranquillité. Les bruits de guerre les trouvaient devant la mort aussi ahuris et éperdus qu'eût fait un banal accident de taxi, un morceau de corniche leur brisant le crâne. Une bourgeoisie désemparée qui n'a plus d'ardeur qu'à se défendre contre ses terreurs et redoute de toute aventure l'écroulement de son privilège, un petit peuple étourdi d'alcools qui pense à ses économies : on ne nous fera pas croire que c'étaient là des hommes qui ne voulaient pas tuer ; c'étaient bien plus simplement des hommes qui ne voulaient pas se battre. » *La trahison de Munich, Emmanuel Mounier et la grande débâcle des intellectuels*, Paris, CNRS Editions, 2008, p.18-19.

<sup>1250</sup> « Malgré les différences profondes entre les modèles économiques de la *Polis* grecque et ceux des villes qui sont impliquées dans le processus de formation des Etats nationaux modernes, les phénomènes de transition présentent des analogies certaines. Dans les deux cas, sur le terrain d'une vieille civilisation urbaine, ont lieu des luttes et des renversements sociaux. Les

suggéré qu'une étude du scepticisme ne saurait le couper de son ancrage dans les processus sociaux à l'œuvre en ces époques foncièrement instables. Or, si le scepticisme pensant ne saurait être séparé de son contexte économique-politique d'émergence et de diffusion comme le soutient Horkheimer, faut-il pour autant le considérer comme un facteur prépondérant dans les crises susdites, comme il a pu en être accusé ? Il importe alors de clarifier la fonction du scepticisme et sa signification et c'est bien ce à quoi s'emploiera son essai.

Comme le soutient à juste titre V. Brochard, le scepticisme grec ne saurait être présenté comme cause d'un déclin de la cité déjà bien engagé :

On se représente habituellement les sceptiques comme ayant contribué à produire, par leurs subtilités et leurs négations, cet affaiblissement de la philosophie et des mœurs publiques. Ils seraient, à en croire beaucoup d'historiens, les auteurs des malheurs de leurs temps. Ils en sont plutôt les victimes. Au moment où le scepticisme paraît, Athènes n'a plus de vertu à perdre. Il ne s'agit plus alors, comme au temps de la sophistique, de saper sourdement les anciennes croyances, elles sont en ruine<sup>1251</sup>.

De même, la diffusion et appropriation du scepticisme à l'époque moderne s'inscrivent, elles aussi, dans un contexte d'instabilité marqué par une crise du critère s'étendant bien au-delà de son origine religieuse jusqu'à la morale et la politique. Aussi, le scepticisme moderne a pu apparaître sinon comme une cause, du moins comme un vecteur ou un accélérateur de la crise. Selon nous, ce n'est pas tant le scepticisme qui contribue à cette crise que cette crise qui présente des traits sceptiques. En effet, si la question de la modernité est bien celle, comme nous le soutenons, dont Montaigne livre une formulation ramassée dans les *Essais* à savoir « Sur quoi peut-on encore asseoir sa créance ? » alors, la question matricielle de la modernité est effectivement de lignée sceptique.

Le retrait hors des affaires humaines est d'ordinaire présenté comme une disposition proprement sceptique. Il est en réalité un point de convergence entre les philosophies hellénistiques. Stoïciens, Epicuriens et sceptiques, pourtant bien divisés sur la question du critère de vérité et du type du sage, adoptent une telle disposition générale à l'endroit de ce qui arrive. Ce processus de retrait hors du jeu des affaires humaines constitue même, selon Hegel, un trait constant des philosophies hellénistiques et marque le passage du monde grec au monde romain :

Dans la sérénité du monde grec, le sujet se rattachait davantage à son Etat, à son monde, il était davantage présent en eux. Dans le malheur de la réalité effective, l'homme est repoussé au-dedans de lui-même, c'est là qu'il doit chercher l'unité qui ne peut plus être trouvée dans le monde<sup>1252</sup>.

Un tel accord de fond ne saurait surprendre dans la mesure où ils tiennent tous la tranquillité pour le bien propre de l'âme et estiment l'avoir trouvée dans cette

---

pouvoirs organisés de façon centralisée s'apprêtent à assumer le rôle historique dirigeant. Des individus très évolués, issus de la bourgeoisie urbaine, voient le monde engagé dans un processus politique qui met en question les facteurs d'une vie ordonnée, c'est-à-dire une activité à long terme, la sécurité personnelle, la collaboration des partis, le développement de l'industrie, de l'art et de la science. Dans les deux cas, le processus s'étend sur plusieurs siècles. L'ordre avait aussi été menacé autrefois, maintenant le trouble devient permanent.» « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 263.

<sup>1251</sup> *Les sceptiques grecs*, p. 58.

<sup>1252</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 4, p. 635.

disposition intérieure. Commentant la version proprement sceptique de ce retrait, Horkheimer souligne à son tour : « Il n'y a plus pour l'individu d'espérance fondée de trouver la satisfaction en ce monde.<sup>1253</sup> » mais bien seulement hors de ce monde d'où la pratique de l'indifférence.

A l'époque moderne, le retrait hors du jeu des affaires humaines s'inscrit dans un contexte marqué par les guerres de religion qui jouent un rôle décisif dans la problématique politique moderne. Montaigne se repose dans une « intériorité récréative » couplée à un engagement relatif dans les affaires humaines comme le souligne Horkheimer. L'absolutisation de l'Etat présente par ailleurs aux yeux de Montaigne la vertu de protéger la nouvelle bourgeoisie à laquelle il appartient. L'Etat peut jouer un rôle dans la préservation de la tranquillité et la liberté du moi alors que rien de tel ne saurait être espéré d'une cité déclinante ou d'un empire sans limite de la part des anciens sceptiques. Les édits de tolérance religieuse, successivement publiés par le pouvoir royal peuvent, par exemple, y concourir bien qu'ils n'aient pas été pris à dessein<sup>1254</sup>.

Quel que soit le degré dans la persuasion et l'assentiment, la possibilité même d'un tel retrait hors du jeu des affaires humaines présuppose non seulement l'existence du moi mais sa stabilité, contrebalançant l'instabilité du monde. Ainsi, en dépit de toutes les déconstructions dont le moi a été l'objet par le scepticisme au cours de la tradition, n'est-il pas, contre toute attente, ce qui s'impose comme le point d'ancrage de la disposition sceptique ? Horkheimer formule clairement ce qui s'apparente à une auto-contradiction du scepticisme :

Le contenu positif du scepticisme est l'individu. Malgré tous les discours sur son inconsistance et sa petitesse, sur son inaptitude au vrai savoir, le moi reste, avec ses propres forces, le seul principe sur lequel nous puissions nous appuyer<sup>1255</sup>.

Reprenant à son compte l'analyse de la conscience de soi sceptique menée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il note que le mordant dont les sceptiques purent faire preuve à l'égard du moi va de pair avec son admission comme contenu de la philosophie adéquate :

C'est consciemment que la négation sceptique n'a pas épargné le moi lui-même. Hume a nié son existence, Montaigne se désigne déjà, dans son adresse au lecteur, « comme un subject si frivole et si vain », ils font néanmoins du moi le thème presque exclusif de la philosophie et malgré tout, l'indépendance du moi à l'égard du devenir extérieur, dans sa tentative de ne pas se perdre, constitue le sens et le motif de penser sceptique<sup>1256</sup>.

Comment le scepticisme peut-il *en même temps* procéder à une telle néantisation du moi et postuler son identité autrement dit son unité et sa permanence dans le temps à travers son attitude de retrait ? Rejoignant toujours Hegel dont il salue la clairvoyance, Horkheimer développe la thématique de l'unilatéralité à laquelle n'échappe pas le scepticisme en tant qu'il est un principe du philosopher individuel.

Ce n'est donc pas seulement l'homme de parti qui serait pris dans « les rets du mensonge » comme le soulignait à sa manière Nietzsche mais celui qui fait

---

<sup>1253</sup> « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 269.

<sup>1254</sup> Montaigne commente ses arrêts ainsi dans le chapitre XIX du livre II intitulé De la liberté de conscience : « Et si crois mieux, pour l'honneur de la dévotion de nos Rois ; c'est, que n'ayant pu ce qu'ils voulaient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvaient. » *Essais*, p.1038.

<sup>1255</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>1256</sup> *Ibid.*, p. 289.

profession de se dégager de l'unilatéralité. L'objection, utilisée pour dénoncer l'homme de parti, pourrait être retournée contre celui qui se tient traditionnellement hors de la mêlée, le penseur sceptique. Il ne veut pas voir ce qui est à voir, il ne voit pas ce qu'il ne veut pas voir autrement dit ce *hiatus* entre un examen qui démasque la vanité du moi et une conduite de vie qui postule son identité. Horkheimer concède, dès l'ouverture de son essai, que le sceptique ne fuit pas les bouleversements de son époque en se réfugiant dans des illusions métaphysiques ou religieuses<sup>1257</sup>. Cependant, il soutient qu'il n'est pas pour autant délivré de toute illusion. Le sceptique devient le jouet des apparences en croyant trouver dans le moi un refuge sûr en temps de crise. Telle est bien « l'illusion majeure du scepticisme » selon lui. Comment et pourquoi est-il victime d'une telle illusion alors même qu'il s'adonne à un examen du moi menant à sa néantisation ?

La disposition sceptique engage un double présupposé quant à la relation entre le moi et le tout social. En premier lieu, le sceptique fait comme si le moi pouvait être sans attaches sociales, économiques et politiques non pas seulement à la manière d'un être solitaire mais d'un être totalement isolé du corps social. Or, cela revient à négliger le fait que le moi est, au contraire, inséré dans un corps social dont il est en dernier ressort dépendant. Comme le scepticisme n'envisage le sujet que comme un individu séparé de manière étanche du tout social, ne s'apparente-t-il pas, de fait, à la pensée libérale bourgeoise<sup>1258</sup> ? Dans « Théorie traditionnelle et théorie critique », Horkheimer démarquait la pensée critique de deux attitudes intellectuelles opposées, la pensée bourgeoise et l'idéologie, par le sujet dont elle est le produit. La pensée bourgeoise a pour principe l'individualité abstraite là où le sujet de l'idéologie est la communauté des individus.

La pensée critique les renvoie dos à dos en tant qu'elle définit le sujet par son insertion dans le corps social et la nature, autrement dit ses rapports réels avec les autres individus et les relations conflictuelles entre les classes sociales. C'est précisément ce que gomme le scepticisme selon Horkheimer puisque son principe constitutif est l'individualité. C'est en ce sens que le scepticisme s'incarne dans le type du bourgeois ou que la pensée libérale bourgeoise présente des traits sceptiques. Ainsi, au fil de ses essais, Horkheimer mène une critique de « l'intellectuel sans attache », critique dont nous trouvons déjà l'expression dans sa polémique avec la sociologie de la connaissance attribuée à Manneheim. Ne la poursuit-il pas ici avec sa critique de l'illusion dont le type sceptique est la victime ?

Ce retrait sceptique témoigne d'autant plus fortement d'une approche tronquée, biaisée du rapport entre le moi et le tout social que le repli sur soi lui-même est un processus indissociable du devenir extérieur si bien que la personne est tributaire d'un déterminisme social qui peut totalement la ruiner :

Mais le repli sur le moi est lui-même un processus qui appartient au monde empirique. Il présuppose force intérieure et personnalité. Mais celle-ci ne tombe pas du ciel. Elle est produite socialement et disparaît avec ses conditions<sup>1259</sup>.

Le rôle du tout est constitutif dans l'identité du moi. Or, le moi peut-il se constituer en personne sous la domination totalitaire ?

---

<sup>1257</sup> « Montaigne, pas davantage que les sceptiques des époques de décadence de l'Antiquité, ne fuit les horreurs de cette période de transition dans l'assurance d'une foi. Il dédaigne l'illusion d'une sécurité à tout prix. » *ibid.*, p. 266.

<sup>1258</sup> Pour Horkheimer, une évolution caractéristique s'amorce avec Montaigne en qui il retrouve « des traits importants de l'esprit bourgeois. »

<sup>1259</sup> *Ibid.*, p. 289.

Dans les démocraties bourgeoises, c'est tout à fait par hasard qu'un individu a la possibilité de s'épanouir. La couche sociale concernée est assez restreinte. Sous la domination d'un Etat totalitaire, cette possibilité disparaît tout à fait. Non seulement le moi n'a plus aucune possibilité de se constituer en personne, mais la fermeté des caractères qui continuent à subsister dépend du hasard. Que l'individu vienne à tomber dans les griffes du pouvoir, alors il peut être non seulement anéanti, mais encore tordu et manipulé selon le degré d'avancement des techniques chimiques et psychologiques<sup>1260</sup>.

La configuration politique de l'Etat totalitaire devrait aider le sceptique à ne plus être le jouet des apparences puisque cet Etat est organisé de telle sorte qu'il compromet toute indépendance du moi. Le dispositif mis en place, comme le montre Arendt, repose sur la néantisation de toute différence entre sphère privée et publique. La politique menée a pour dessein de ne rien laisser hors de sa prise *a fortiori* la vie du moi. Comment le moi peut-il encore espérer être pour lui-même un abri ? Comment pourrait-on croire qu'il est possible de se retirer sans dommage dans sa citadelle intérieure alors que tout est agencé pour précisément démanteler la personnalité juridique, morale, psychologique et lui retirer toute occasion d'un retour à soi ? De ce point de vue, la question se pose effectivement de savoir si un citoyen peut encore être sceptique dans un tel régime politique. Nous dirions avec Arendt que le postulat du totalitarisme à savoir « tout est possible » et le principe structurant du sceptique, tel qu'Horkheimer le dégage dans cet essai, sont effectivement totalement inconciliables. La question de savoir si le point de vue sceptique est ajusté ou souhaitable en politique ne se poserait alors même plus.

La donne politique participe à une négation des conditions de possibilité du penser sceptique :

Telle est la folie propre au scepticisme de considérer malgré tout cela le moi comme un refuge sûr. Par toutes ses fibres, il est relié à la réalité matérielle. Les facultés qui le constituent, les sens, la mémoire et l'entendement, ne dépendent pas seulement du bon fonctionnement du corps, mais autant du processus social en perpétuelle évolution. Le comportement de l'entourage, sa langue, ses préceptes, sa foi, conditionnent l'existence et la façon de réagir de chaque moi particulier. Il ne subsiste, jusque dans sa moindre nuance, qu'à travers les interactions. L'opinion de posséder en lui quelque chose de solide et de stable est une pure illusion. Aussi actif que soit le moi individuel, pris en lui-même, il est une abstraction, et celui qui dans son isolement le réifie en un principe ou en une attitude intérieure le réduit à un fétiche<sup>1261</sup>.

Ainsi, autant l'indépendance totale du moi pouvait, en d'autres époques, ne pas être identifiée comme une illusion, autant l'émergence d'un régime totalitaire ne laisse subsister aucune équivoque à son sujet. Elle concourt à faire éclater la vanité du moi sceptique et à montrer combien sa culture du retrait hors du jeu des affaires humaines s'avère, au bout du compte, intenable. L'impensé du scepticisme contribue ainsi à le désavouer dans ce contexte de montée des totalitarismes. Mais il en est de cette illusion comme de bien d'autres : il ne suffit pas de l'identifier pour la lever. La difficulté tient au fait que « l'illusion majeure du scepticisme » est entretenue par son entente et sa pratique de l'examen, dont l'observation des lois et coutumes admises en toutes circonstances n'est finalement qu'une retombée pratique et un indice empirique. Le scepticisme peut-il mener un auto-examen et ainsi se réformer ?

La mise en crise sceptique ne s'étend jamais jusqu'au tout lui-même selon Horkheimer, raison pour laquelle la théorie critique s'opposera à cette pratique de

---

<sup>1260</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>1261</sup> *Ibid.*, p. 290.

l'examen. Reliquat de l'examen au point que celui-ci ne peut jamais être intégral ou achevé, le tout n'est pas inscrit dans la variation sceptique aussi bien dans sa version ancienne, moderne que contemporaine dans la mesure où il comporte le risque de sédition dont le scepticisme n'a cessé de se garder :

Néanmoins la pensée ou l'action qui met le tout en question, et que dans ces périodes de transition ils connaissent avant tout sous la forme de guerres intérieures ou extérieures, constitue pour eux l'horreur<sup>1262</sup>.

Existe-t-il un primat de l'établi qui bloque le sceptique dans sa poursuite de l'examen et l'empêche toujours de prendre en vue le tout lui-même ?

Les soi-disant examens ou analyses de l'idéologie qui ne sont pas reliés à une théorie précise et que Montaigne reprenait déjà des anciens, consistant à confronter diverses perspectives morales et religieuses à travers le temps et l'espace, ont aujourd'hui beau jeu. C'est le tout social et non pas tant l'idéologie, qui constitue l'objet d'une critique adéquate, en théorie comme en pratique<sup>1263</sup>.

L'époque dans laquelle s'inscrit le penseur requiert ce dont le scepticisme n'a jamais pu historiquement assumer la charge selon Horkheimer. Il n'est plus question de pratiquer une opposition sur le mode du contre-balancement entre les diverses idéologies dominantes (fascisme, libéralisme et socialisme) ni de mener une variation exhaustive à la manière de Montaigne. Dans les deux cas de figure, ce qui sous-tend l'idéologie n'est jamais pris en vue. Il en est de même à l'époque contemporaine :

A l'université, selon l'opinion sceptique, seules les tendances critiques dirigées contre les chimères qu'on appelle idéologies doivent se faire entendre et nullement les tendances dénonçant la situation actuelle. Cela est déjà inoffensif, du fait qu'en vérité le pouvoir autoritaire ne s'enracine pas dans l'absurdité de son mode de rationalisation mais bien dans la structure de la production sociale qui domine l'époque et qui imprime aux hommes leur caractère en fonction de la situation qu'ils y trouvent. Les idéologies ne sont pas premières. C'est justement parce que le type bourgeois, de par ses conditions d'existence, est si prosaïque et qu'aujourd'hui comme dans le libéralisme il a pour caractéristique le scepticisme à l'égard de l'esprit, que le fascisme peut changer de mot d'ordre aussi souvent que de généraux<sup>1264</sup>.

L'époque force le penseur à « tarauder la base » comme le préconisait Nietzsche en son temps à propos de la morale engageant une requalification de l'entente de la critique. « Celui qui sans représentation du soubassement n'attaque que l'idéologie exerce une mauvaise critique, ou même n'en exerce aucune, aussi spirituel qu'il puisse être.<sup>1265</sup> » La pratique sceptique de l'examen n'est-elle pas explicitement visée dans ce qui se présente à la fois comme un abandon de l'entente ancienne de la critique et la formulation d'une nouvelle détermination<sup>1266</sup> ?

---

<sup>1262</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>1263</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>1264</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1265</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>1266</sup> Dans son essai antérieur, l'autodéfinition de la théorie critique passait par une mise en opposition constante avec l'approche traditionnelle de la théorie, entente dont découle celle du métier de savant. La théorie s'emploie à mettre en forme la matière première du savoir en forgeant des hypothèses permettant de saisir et dominer les mécanismes naturels ou sociaux. Elle présente une dimension classificatrice se distribuant en fonction des sciences spécialisées bien qu'elle cherche à « édifier un système universel de la science, qui ne se limite plus à un domaine déterminé mais englobe tous les objets possibles. » Ce concept de la théorie révèle une orientation déterminée, celle « d'un pur système de signes mathématiques » où la neutralité sociale et

En ce sens, l'entente traditionnelle de la théorie opère sur fond d'un dessaisissement dont des antithèses communément admises expriment la prégnance : « opposition entre la valeur et la recherche, entre le savoir et l'agir, etc., ». Elle s'inscrit dans une certaine division des tâches au sein d'un système de production et d'échanges qu'elle ne conteste pas. De fait, le spécialiste adopte un comportement double : « en tant que savant », il envisage la réalité sociale et ses produits comme « des données extérieures à son activité » mais « en tant que citoyen », il « assume l'intérêt qu'il leur porte en lisant ou en écrivant des articles politiques, en adhérant à des partis ou à des organisations de bienfaisance... <sup>1267</sup> ». Il supporte le poids de cette tension sans jamais chercher à l'unifier. Ce dédoublement est-il seulement possible et souhaitable ? Un penseur peut-il se rapporter à la réalité sociale comme à une donnée extérieure en vertu d'une neutralité axiologique de méthode et, *en même temps*, répondre de ses engagements ou prises de positions en tant que citoyen ? Bien plus, le doit-il ?

La théorie critique se démarque de cette conception de la théorie et de la fonction du savant qui s'ensuit. En effet, elle ne peut se contenter selon Horkheimer de passer en revue les idéologies dominantes en les exposant tour à tour comme si elles pouvaient toutes être mises en contre-balancement en vertu de leur force égale. La pensée critique reconnaît les catégories en fonction desquelles l'ordre établi fonctionne et leur signification contextuelle :

En même temps elle voit qu'on ne peut accepter purement et simplement cette signification sans violer grossièrement la vérité : la reconnaissance critique des catégories qui dominent la vie sociale implique en même temps la condamnation de celle-ci <sup>1268</sup>.

La pensée critique ne se cantonne donc pas à une description de la situation historique concrète mais s'applique à dévoiler « sa face cachée » au risque de transgresser l'interdit de neutralité axiologique. De plus, elle ne s'emploie pas simplement à démasquer les contradictions de la société, elle est censée les dénoncer pour œuvrer à l'élaboration d'une autre organisation sociale que celle qui est donnée. Elle est orientée par une visée de l'avenir constamment rappelée par Horkheimer à savoir « l'espoir d'améliorer l'existence humaine ».

De ce double point de vue, la pensée critique présente une dimension révolutionnaire tout à fait étrangère au scepticisme « par essence conservateur » selon Horkheimer <sup>1269</sup>. Elle se définit et se pense dans sa dimension oppositionnelle dans la mesure où sa vocation est de promouvoir le changement dans l'histoire. La thématique du combat est d'ailleurs explicitement introduite lorsqu'il précise comment le théoricien se rapporte à la théorie critique : « Sa profession, c'est le combat dont sa pensée est l'un des facteurs, et non la pensée en tant qu'activité indépendante et qui pourrait être isolée de ce combat. <sup>1270</sup> ». L'attitude critique dénonce inlassablement le formalisme et l'isolationnisme dont l'approche

---

axiologique est primordiale. Or, cette précompréhension de la théorie guidant la constitution du savoir l'ampute sévèrement par une prohibition de tout jugement existentiel. Ce qui est tenu pour son essence pourrait n'être en réalité qu'une fonction de la théorie, sa fonction première certes, mais non point dernière.

<sup>1267</sup> *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 41.

<sup>1268</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>1269</sup> Le scepticisme se démarque au moins autant de la théorie critique que d'un nihilisme. « Le scepticisme philosophique est exactement le contraire de la destruction sous les traits de laquelle il apparaît parfois à ses propres partisans et contradicteurs. Dans son essence, il est conservateur. » « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 269.

<sup>1270</sup> *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 49.

traditionnelle de la pensée est empreinte, traits dont le scepticisme n'est pas exempt. L'élément propre de la théorie critique est donc hétérogène à celui du scepticisme. La pensée critique ne peut par conséquent pas se satisfaire du dédoublement individuel entre le point de vue du savant et celui du citoyen :

[...] la raison d'être de la pensée critique est aujourd'hui de tenter un véritable dépassement de cette tension, de lever l'opposition entre l'individu naturellement spontané, raisonnable, conscient de ses buts, et les rapports qu'implique le processus du travail et sur lesquels repose tout l'édifice social<sup>1271</sup>.

Si sa tâche propre est de délivrer de cette tension, alors elle rompt de manière explicite avec le paradigme hérité de M. Weber stipulant une abstention de toute prise de position politique par le savant, dans le cadre de ses recherches scientifiques. Dans sa conférence « Sur le métier et la vocation du savant », Weber soutenait, en effet, sans relâche que : « la politique n'a pas sa place dans la salle de cours de l'université ». Cela est tout particulièrement vrai lorsqu'il est question de traiter scientifiquement des problèmes politiques :

Moins que jamais alors elle y a sa place. En effet, prendre une position politique pratique est une chose, analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines de partis en est une autre<sup>1272</sup>.

La probité intellectuelle du savant se mesure à cette mise entre parenthèses de ses préférences et aversions politiques. Elle est requise en raison de l'hétérogénéité des problèmes auxquels ont affaire le savant et le politique :

On ne peut jamais exiger de lui que la probité intellectuelle, ce qui veut dire l'obligation de reconnaître que d'une part l'établissement des faits, la détermination des réalités mathématiques et logiques ou la constatation des structures intrinsèques des valeurs culturelles, et d'autre part la réponse aux questions concernant la valeur de la culture et de ses contenus particuliers ou encore celles concernant la manière dont il faudrait agir dans la cité et au sein des groupements politiques, constituent deux sortes de problèmes totalement hétérogènes<sup>1273</sup>.

Le problème politique du savant n'est pas du même type que celui de l'homme d'action si bien qu'il importe de disjoindre ces approches du politique au lieu de les unifier, ce qui reviendrait, aux yeux de Weber, à entretenir un parti pris de confusion dommageable pour l'un et pour l'autre. Séparer ne revient pas à ignorer leurs liens mais à refuser d'entretenir la méprise sur la vérité de chacun des métiers<sup>1274</sup>. Un professeur n'est pas un chef, pas plus qu'un politique n'est un homme de science et ils n'ont pas à l'être. Une éthique interdisant la permutation et la compénétration des rôles est ainsi proposée. Le savant ne peut, à ce titre, se prononcer sur la manière dont il faut trancher les désaccords qui se présentent

---

<sup>1271</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>1272</sup> *Le savant et le politique*, p. 80.

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1274</sup> Comme le souligne à juste titre Aron dans son introduction, « [...] son souci de séparer les deux activités n'était pas plus aigu que sa conscience du lien entre les deux activités... On ne peut pas *en même temps* être homme d'action et homme d'études sans porter atteinte à la dignité de l'un et de l'autre métier, sans manquer à la vocation de l'un et de l'autre. Mais on peut prendre des positions politiques en dehors de l'université, et la possession du savoir objectif, si elle n'est peut-être pas indispensable, est à coup sûr favorable à une action raisonnable. » *Le savant et le politique*, p. 8.

La lecture aronienne est dans la lignée du spectateur dégagé mais non pas indifférent aux troubles de son temps.



relativement aux problèmes du temps présent pas plus que le politique ne peut se prévaloir de son autorité pour statuer sur les faits<sup>1275</sup>. En revanche, il ne refuse pas au savant la possibilité d'intervenir dans le débat public à titre de citoyen instruit par ses recherches<sup>1276</sup>.

Contre Weber, Horkheimer conteste à la fois ce dédoublement individuel (point de vue de savant et point de vue de citoyen) et le dédoublement social auquel il aboutit entre d'une part « les hommes qui, engagés dans les luttes sociales, exercent une influence sur le cours de l'histoire » et d'autre part « le sociologue qui établit ses diagnostics et leur assigne une fonction déterminée dans ces luttes.<sup>1277</sup> ». Penser un intellectuel « au-dessus des partis » à son époque revient, en effet, à « prendre les problèmes d'une façon qui ne fait que masquer les plus décisifs d'entre eux.<sup>1278</sup> ». Avec la théorie critique, Horkheimer rejette donc totalement ce qu'il nomme une « définition formaliste de l'activité intellectuelle<sup>1279</sup> » dont il retrouvait la trace dans la sociologie de la connaissance de K. Manneheim et contre laquelle il continue de lutter dans son essai sur « Montaigne et le scepticisme ». Or, cette figure repoussoir de l'intellectuel dégagé est celle traditionnellement dévolue au penseur sceptique si bien que, dans cet essai, la théorie critique se pense dans son opposition au scepticisme. Il est décisif de s'en détourner puisque la réalité sociale et historique l'a désavoué.

Horkheimer ne soutient pas que le rejet du scepticisme est approprié à toute époque, mais simplement qu'il s'impose à *son époque* afin de ne pas tronquer la position des problèmes. Ce rejet n'est pas justifié par un désaveu transhistorique du scepticisme. Comme son histoire a pu en donner des gages, le scepticisme n'est pas impropre à la réforme ou inopérant dans la formulation et le traitement des problèmes politiques. Toutefois, une formulation sceptique des problèmes du temps présent serait biaisée dans la mesure où la neutralité axiologique escamoterait la singularité des régimes se mettant en place et dédouanerait celui qui mène l'examen de toute prise de position tranchée. Comme le scepticisme dont Horkheimer est le contemporain est totalement impropre à assumer ce qu'exige son époque, à savoir une critique du tout social adossée à une affirmation tranchée de la rationalité possible du mode d'organisation social, il ne peut être reconduit. Quelle qu'en soit la version, il faut résolument rompre avec une attitude de retrait hors du jeu des affaires humaines dont le scepticisme est porteur.

---

<sup>1275</sup> Dans la conférence sur le métier et la vocation de politique, il dissuade de toute annexion de la science par le pouvoir politique. Aron décèle dans ce projet même le trait du totalitarisme au pouvoir : « Quand un Etat ou un parti prétend dicter à la science ses objets d'études ou les lois de son activité, quand il prétend exclure tel individu ou telle nation, quand il va jusqu'à arbitrer des controverses qui relèvent de l'expérience ou du raisonnement, il ne suffit pas d'évoquer, selon une formule banale, l'oppression des individus par la collectivité. Il s'agit de l'intervention illégitime d'une collectivité spirituelle, il s'agit, en d'autres termes, du totalitarisme saisi à sa racine. » *ibidem*, p.16.

<sup>1276</sup> « Le professeur qui se sent la vocation de conseiller la jeunesse et qui jouit de sa confiance doit s'acquitter de ce rôle dans le contact personnel d'homme à homme. S'il se sent appelé à participer aux luttes entre les conceptions du monde et les opinions des partis, il lui est loisible de le faire hors de la salle de cours, sur la place publique, c'est-à-dire dans la presse, dans les réunions publiques, dans les associations, bref partout où il voudra. Il est en effet par trop commode de montrer son courage de partisan en un endroit où les assistants, et peut-être les opposants, sont condamnés au silence. » *ibid.*, p. 88.

<sup>1277</sup> *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 57.

<sup>1278</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 87.

Affirmant une unité de la vérité et une implication en termes d'intérêts politiques de toute théorie de la société, Horkheimer proposait dès «Théorie traditionnelle et théorie critique » une nouvelle entente de la valeur de vérité d'une théorie. Elle ne peut être jugée depuis une attitude de surplomb mais « dans un effort de pensée et d'action en retour, intégré précisément dans une activité historique concrète.<sup>1280</sup> ». Horkheimer refuse par conséquent clairement de reconduire les antinomies dominantes en fonction desquelles son projet même pourrait être envisagé. Sa visée ne saurait être découplée de la *praxis*, ce qui présupposerait le dédoublement entre l'homme théoricien et l'homme citoyen. La séparation entre le penseur de la théorie critique et son comportement de citoyen ne fait plus débat. De même, se demander si les visées du théoricien sont prédéterminées par l'engagement politique du citoyen ou encore si les pensées du sociologue président aux engagements du citoyen n'est plus pertinent. De telles interrogations reconduisent le clivage entre pensée et action, jugements de faits et jugements existentiels or, ces dichotomies mêmes, sont l'expression d'une trahison de la pensée vivante<sup>1281</sup> :

S'abandonner au conformisme intellectuel, s'obstiner à croire que la pensée est en elle-même une profession, un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, c'est renier, c'est trahir la nature spécifique de la pensée<sup>1282</sup>.

Comment pourrions-nous ne pas appliquer une telle sentence au scepticisme dont Horkheimer estime être le contemporain ? L'intérêt de l'argumentaire déployé dans son essai pour démasquer le scepticisme tient au fait qu'il n'adopte ni un parti pris d'exclusion du scepticisme hors du philosopher ni un parti pris d'éviction en politique. Bien au contraire, il reconnaît, en lecteur averti de Hegel, l'inhérence du scepticisme dans la dynamique de la pensée et le caractère approprié du point de vue sceptique en politique à l'époque moderne. Sans reconduire les présupposés du dogmatisme, il soutient malgré tout que l'époque, à travers la forme décadente prise par le scepticisme, est porteuse de son désaveu aussi bien d'un point de vue philosophique que politique. Cette approche du scepticisme appelle un double régime de réserves.

Le premier tiendrait à la méthode et aux présupposés de Horkheimer lui-même. Sa pensée se situe à la confluence de deux héritages, hégélien et marxiste. Il s'approprie en effet les analyses hégéliennes du scepticisme, en particulier dans son rapport à la dialectique, et reprend à son compte la démarche et les fondamentaux du matérialisme historique. D'où une tension constante dans cet essai entre deux axes : une typologie du scepticisme où le principe structurant du scepticisme, à savoir l'individualité, est dégagé et une approche epochale déterminée par l'histoire du capitalisme.

A plusieurs reprises, il reconnaît sa dette à l'égard de la philosophie hégélienne quant au statut du penser sceptique dans le processus de la pensée. Lorsqu'il thématise le rapport de la théorie critique au contenu du scepticisme, il écrit en effet : « En ce qui concerne maintenant le rapport de la théorie critique et dialectique au contenu spécifique du scepticisme, Hegel a émis le jugement

---

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>1281</sup> La conception que la science a d'elle-même trahit son abandon des valeurs humaines. « Une science qui, s'imaginant être autonome, considère qu'il n'est pas de son ressort de modérer la *praxis* dont elle fait partie et qu'elle sert et s'accommode de la dichotomie entre la pensée et l'action, s'est déjà de ce seul fait détournée des vraies valeurs humaines. »

<sup>1282</sup> *Ibid.*, p. 81.

définitif. <sup>1283</sup>» La pensée dialectique porte en elle le scepticisme sans qu'il soit pour autant son résultat ou sa vérité. Elle reconnaît dans le scepticisme la puissance du négatif constituant un moment et non point la fin ou le terme du processus lui-même. Si l'esprit se pose en s'opposant à ses propres œuvres dont il se sert comme d'un matériau pour produire de nouvelles œuvres, le scepticisme en relève mais il ne saurait être la seule ou l'ultime.

En même temps, Horkheimer adopte un autre angle d'attaque sur la tradition sceptique solidaire de la méthodologie marxiste puisqu'il s'agit des diverses phases du capitalisme. Comme le processus économique transforme les structures juridiques, politiques et idéologiques, l'étude du scepticisme ne saurait en être déliée. Bien plus, les conditions socio-économiques sont décisives dans la transformation du scepticisme : les variations quant à la signification du scepticisme dépendent en effet du principe économique de l'époque. L'approche d'Horkheimer est de fait dominée par le primat marxiste de l'économique et son interprétation ternaire de la signification du scepticisme est indissociable de la ternarité repérée dans l'histoire du capitalisme. La phase d'absolutisation de l'Etat durant laquelle l'Etat s'impose comme allié objectif du scepticisme, la phase libérale durant laquelle la diffusion du mode de penser sceptique est la pensée philosophique du bourgeois et enfin la phase autoritaire qui correspond à la disparition du libéralisme où l'Etat devient l'organe des plus puissants groupes capitalistes durant laquelle le scepticisme adopte sa forme décadente.

Une ambivalence constante est repérable dans le rapport au scepticisme et la justification de son rejet : tantôt l'accent est mis sur les structures capitalistes, tantôt sur la vanité du principe sceptique comme tel et son unilatéralité. En adoptant ce double éclairage sur le scepticisme, Horkheimer entretient une tension interprétative quant au statut du penser sceptique : de quoi dépend la transformation de cette mentalité humaniste en un pur conformisme ? Notre hypothèse de recherche est que les conditions socio-économiques du capitalisme contribuent à faire éclater l'illusion du scepticisme mais *a contrario*, elles ne pouvaient y contribuer que dans la mesure où le scepticisme lui-même était miné par une contradiction interne dont il ne pouvait assurer le dépassement en vertu de son concept bourgeois de la liberté. L'examen ultérieur du second réseau argumentatif nous permettra de mettre à l'épreuve une telle interprétation.

Le deuxième ordre de réserves tiendrait à la présentation de la voie sceptique et des usages modernes du scepticisme. Les attaches sociales du moi individuel n'ont pas été niées ou minimisées par le scepticisme comme l'admet pourtant Horkheimer. Au contraire, le sceptique se sait inscrit dans un tout social et ne néglige pas les retombées de son interaction avec autrui dans ce cadre. L'adoption des règles de la vie quotidienne, la pratique de la modération et de la négociation ou encore le dédoublement lui-même sont autant de traits qui attestent d'une prise en considération de ces attaches mondaines. Ainsi, suivre les choses apparentes en se laissant conduire par elles, autrement dit observer les règles de la vie quotidienne *sans soutenir d'opinions* à leur sujet se présente justement comme une reconnaissance de cette inscription dans le corps social.

En opposant sur le mode du contre-balancement le contenu des lois et /ou des coutumes, le scepticisme ancien dégage combien elles sont affaire d'usages entérinés par l'habitude ou de conventions passées entre des hommes. Ce conventionnalisme ne procède pas d'une prudence dans le maniement des affaires

---

<sup>1283</sup> « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 311.

humaines : le sceptique ancien n'argumente pas en soutenant qu'il est préférable de suivre l'ordre établi pour éviter tout trouble extérieur ou parce qu'il est souhaitable de ne pas laisser les volontés particulières s'affronter. Il témoigne simplement d'une attention au phénomène ou à ce qui est donné. La valeur de ces règles est donc pensée en termes de nécessité vitale ou d'utilité par les sceptiques anciens. Comme nous l'avons indiqué, une double interprétation de la persuasion relative aux phénomènes motive leur observation : persuasion relativement passive pour les pyrrhoniens et persuasion active par la reconnaissance du probable ou du raisonnable pour les Académiciens. Mais une telle admission ne s'accompagne en rien d'une entreprise de légitimation en termes axiologiques.

Dans la lignée du scepticisme ancien, Montaigne se livre à une variation sur les coutumes où le caractère fortuit, contingent et dénué d'assises de ces pratiques et usages apparaît. Cependant, elle prend la forme d'un amoncellement, d'un entassement plutôt que d'une opposition sur le mode du contre-balancement<sup>1284</sup>. Il permet de percevoir l'extrême bigarrure des coutumes toujours escamotée par la tentative de légitimation de la raison<sup>1285</sup>. Mais l'examen montaignien de la coutume ne s'en tient pas à un panorama des coutumes. Il prépare une théorie de l'action dans laquelle le statut de la coutume présente une ambivalence avec laquelle il se démarque du scepticisme ancien.

Le discours sur la coutume est plurivoque chez Montaigne. Il décèle dans la coutume une modalité du préjugé au demeurant bien utile au maintien de la société politique<sup>1286</sup>. La partialité et l'unilatéralité des coutumes dans lesquelles chacun est inscrit dès son plus jeune âge sont clairement dénoncées (dogmatisme axiologique du sens commun). La coutume enferme dans le particulier tout en se présentant comme universelle et nécessaire au point de figer, pétrifier les esprits. Elle peut les tordre à sa guise autrement dit selon les vents les plus contraires sous couvert de nécessité et d'universalité. A ce titre, elle entretient la rigidité et sclérose les esprits<sup>1287</sup>.

---

<sup>1284</sup> Ce procédé d'accumulation relève de « l'écriture des amas » selon l'expression de F. Brahami et témoigne de la singularité de son style sceptique. « Des *Esquisses aux Essais*, l'enjeu d'une rupture », *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup>*, p.121-131.

<sup>1285</sup> « J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par conséquent que notre raison n'étaye et ne fonde. » *Essais*, Livre I, chapitre XXII, p. 169.

<sup>1286</sup> Dans le livre I, chap.22 intitulé « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue », il déploie successivement ces deux aspects tout en ménageant la possibilité d'une soustraction à son emprise pour autant que la nécessité publique le requiert.

<sup>1287</sup> Dans ce premier moment du chapitre XII du livre I, Montaigne examine à quoi tient et se mesure l'emprise de la coutume sur les hommes. Elle ne tient pas à son origine (la nature, Dieu ou la raison) mais à l'accoutumance de l'esprit dont elle s'accompagne : l'esprit est plié selon la coutume à son insu, de manière insidieuse et pourtant impérieuse. Il est à ce point pétri selon la coutume qu'il ne peut s'en démarquer spontanément ou s'en délier : il la tient pour naturelle ou raisonnable. Montaigne n'identifie pas coutume et habitude autrement dit il maintient l'extériorité de la coutume mais il dégage un processus de naturalisation et d'intériorisation de la coutume au terme duquel elle vire en habitude individuelle et collective. Or, « l'accoutumance hébète nos sens » tout comme notre jugement.

Qui plus est, l'autorité de la coutume prend et tient grâce à son auto-accroissement : la durée et l'antiquité accréditent ce qui est admis en matière d'usage. Il existe un rapport de proportionnalité entre la durée d'une coutume et l'autorité dont elle est créditée. Plus ce qui est établi dure, mieux il est établi. La durée renforce, conforte en ce qu'elle donne une assise à la coutume. Rien ne légitime mieux les prérogatives de la coutume que le fait « qu'elle est reçue ». L'usage et la reconduction tacite de ce qui est admis, pour autant qu'il est admis, justifient la coutume.

« C'est le fondement mystique de son autorité. » dira Pascal emboîtant le pas à Montaigne en L.60. L'antiquité de la coutume et sa reconduction tacite sont donc ses plus solides lettres de

Cependant, la coutume a une fonction dont Montaigne ne néglige en rien l'importance du point de vue politique. Elle favorise la stabilisation des affaires humaines en introduisant une règle commune au sein d'un peuple. Elle présente une plasticité sans égal (dans son contenu ou sa matière) tout en étant donatrice de règles. Sa dénonciation de la coutume « violente et traîtresse maîtresse d'école » se double donc, si ce n'est d'un éloge de la coutume, tout du moins d'une reconnaissance de son apport cardinal pour le corps politique. Elle est donatrice de forme, seule légitimité du politique : « C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qui lui plaît, elle peut tout en cela.<sup>1288</sup> ».

La valeur des règles est désormais pensée en termes de stabilisation des affaires humaines plus précisément de maintien de la paix publique et non plus en termes de nécessité vitale :

La règle de « suivre la coutume locale » est ainsi beaucoup mieux fondée chez Montaigne que dans le scepticisme ancien. C'est d'un même mouvement que Montaigne peut critiquer l'absence de fondement des coutumes, et donc leur contenu ou matière, et justifier que l'on doive les respecter, parce qu'elles ont une fonction stabilisatrice qui tient à leur forme, à leur « être coutume »<sup>1289</sup>.

Montaigne reconduit bien la règle des règles tout en reconnaissant le rôle constituant de la coutume dont il faut, précisément, se dépendre pour pouvoir la suivre sans se départir de soi<sup>1290</sup>. Cette ambivalence dans le discours sur la coutume n'est pas tant l'expression d'une incohérence ou d'un revirement constant de la parole montaignienne que d'une variation sur la coutume elle-même, dégageant les deux aspects de sa force qu'il n'y a pas lieu d'occulter ou entre lesquels il n'est pas envisageable de trancher. Que peut la coutume ? Telle serait la question

---

créances. Pourquoi faut-il suivre la coutume ? Parce que c'est la coutume. Autoréférentielle, elle ne trouve pas dans une instance extérieure ou tierce ce qui l'habilite mais elle le porte en elle à titre de processus jouant de la dimension temporelle. Cette pratique de l'examen nous livre ainsi la première entente de la force de la coutume où perce une tonalité réprobatrice : « une violente et traîtresse maîtresse d'école » qui s'impose sur le mode du préjugé.

<sup>1288</sup> *Essais*, Livre III, 13, *De l'expérience*, p.1682.

<sup>1289</sup> Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, p.187

<sup>1290</sup> Il appelle en effet de ses vœux un examen de nos propres usages et une comparaison mené par un jugement sain susceptible de nous délivrer du préjugé coutumier. Pourquoi ? « [...] l'usage nous dérober le vrai visage des choses. » *Essais*, p.178. L'usage masque le caractère aléatoire, contingent et arbitraire de la coutume tout comme la faiblesse de son fondement si bien qu'il peut conduire à la prendre pour ce qu'elle n'est pas. L'examen a comme vertu d'arracher ce masque si bien que celui qui le mène à son terme ne peut manquer d'être fort dérouté mais aussi bien dénié.

Montaigne lui-même reconnaît prendre le risque de perdre jusqu'au goût des coutumes les mieux implantées autour de lui. Mais ce risque mérite d'être couru dans la mesure où il favorise l'exercice du jugement : « Qui voudra se défaire de ce violent préjudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses reçues d'une résolution indubitable, qui n'ont appui qu'en la barbe chenue et rides de l'usage, qui les accompagne : mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement, comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus sûr état. » *ibidem*, p.179.

La perte d'une instance évaluatrice se double d'un gain du point de vue de l'exercice du jugement. Faut-il alors déroger à la coutume ? A nouveau la question de la compatibilité entre la variation montaignienne et la conduite de la vie vient au premier plan. Est-elle pensable dans les termes d'une opposition irréductible de l'examen et de la conduite de la vie ou bien Montaigne ménage-t-il les conditions d'une articulation entre la pratique de l'examen et la conduite de la vie ? Ceci constitue la lame de fond contre le scepticisme.

montanienne<sup>1291</sup>. Cette variation favoriserait, du point de vue d'Horkheimer, un double discours sur la fonction de la coutume susceptible de mener à la compromission avec l'inacceptable à travers le dédoublement qu'elle prépare<sup>1292</sup>.

Ainsi, la question revient toujours de savoir si le scepticisme contemporain vire nécessairement au reniement du sens de l'humanité, comme a pu le soutenir Horkheimer. Tel est en effet le second volet de son argumentaire censé justifier son opposition au scepticisme dans le cadre de la théorie critique. Rompant avec la figure de l'intellectuel dégagé, il rejoint sur ce point Mounier qui décèle, quant à lui, dans l'attachement contemporain à la tranquillité la raison majeure du compromis signé à Munich, cas d'école présumé de la pratique politique sceptique. L'attachement à la tranquillité du moi, impensé du scepticisme, conduirait ainsi à le révoquer non seulement comme posture intellectuelle mais comme pratique politique.

### 3-Le scepticisme se parachève-t-il dans le reniement de l'humanité ?

Le compromis signé à l'issue de la conférence de Munich résulte, en première approche, d'une pratique politique qui privilégie, coûte que coûte, la négociation au nom de la paix au détriment d'une fermeté sans faille disposant à ne rien négocier ou à ne rien sacrifier tant en matières éthique que politique avec le chancelier du *Reich* allemand. De ce point de vue, il peut apparaître comme un cas d'école du scepticisme en politique. Par ailleurs, dans la mesure où l'attachement à la tranquillité constitue, aux dires de Mounier, la toile de fond de la conférence et la raison dernière du compromis, nous aurons à déterminer s'il est la variante contemporaine de cette constante sceptique que nous avons déjà examinée.

L'étude de ce compromis ne saurait être abordée sans rappeler le silence affiché par les démocraties européennes face à la remilitarisation de la Rhénanie en 1936 et à l'*Anschluss* au printemps 1938. Quelle position adopter face à la politique d'expansion menée par Hitler à l'Est ? Cette question ne fait véritablement débat qu'avec l'épisode des Sudètes et force semble-t-il les diplomates

---

<sup>1291</sup> « Montaigne est un penseur du mouvement, et ses jugements portent sur les modalités de ce mouvement. [...] Le jugement de Montaigne sur la coutume est donc déterminé par la souplesse ou la rigidité qu'elle entraîne. » poursuit F. Brahami dans son article « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », p.130.

<sup>1292</sup> Il nous semble à ce titre révélateur de préciser que le dédoublement est bien exposé dans ce chapitre. Il ne l'est toutefois pas à la fin de sa variation, comme le souligne C. Larrère, mais lors du passage de l'examen de la coutume comme modalité du préjugé à l'affirmation de sa fonction stabilisatrice : « C'est à la fin du chapitre sur la coutume, où il reprend, avec allégresse, tous les arguments du relativisme sceptique, que Montaigne prononce la séparation entre " la juridiction privée" lieu de la liberté, et le domaine public, lieu de "l'obéissance". » *Revue de synthèse*, « Scepticisme et politique », 4<sup>e</sup> S. n<sup>os</sup> 2-3, avr.-sept.1998, p. 279.

« Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun : [...] et que le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses : mais quant au dehors, qu'il doit suivre entièrement les façons et formes reçues. » *Essais*, Livre I, chap. XXII, p.181.

britanniques et françaises à sortir de leur réserve. Envisagé selon ce double point de vue, ce compromis peut être immédiatement interprété comme un cas d'école d'une pratique politique sceptique privilégiant la neutralité puis la modération et la négociation. Si tel est bien le cas, comment ce compromis cumulant le déshonneur et le risque avéré de la guerre, pour reprendre les mots bien connus de Churchill, pourrait-il ne pas démentir le scepticisme par son impuissance voire par la forfaiture dont il est l'expression, de la part des démocraties libérales ?

Une reconstitution de la chronologie des événements s'avère nécessaire car elle permet de comprendre combien les conditions de rédaction du compromis furent tronquées, en premier lieu, par le double jeu du chancelier allemand, en second lieu par la position du problème dans les démocraties libérales. Hitler revendique les Sudètes, région de Tchécoslovaquie où vivent 3,2 millions de germanophones en faisant jouer le droit des nationalités. Dès l'été 1938, des médiations sont tentées par le ministre anglais du commerce, Lord Runciman, sans succès. Selon M. Winock, la diplomatie n'est qu'une façade car « Hitler prépare l'intervention militaire depuis la fin du mois de mai.<sup>1293</sup> » En réponse au discours de Nuremberg dans lequel Hitler réaffirme avec virulence le droit des Sudètes de disposer d'eux-mêmes, Chamberlain part pour négocier avec Hitler à Berchtesgaden. Comme celui-ci affirme « sa volonté inébranlable de rattacher les Sudètes au Reich, au besoin par la force », la France et l'Angleterre demandent à la Tchécoslovaquie de céder les Sudètes. Ce qui a lieu le 21 septembre.

Or, non seulement Hitler n'accorde aucun délai aux populations non-germanophones pour quitter le territoire mais il étend sa politique d'annexion en revendiquant tous les territoires où la population allemande est majoritaire. La Tchécoslovaquie refuse et déclare la mobilisation générale. La guerre semble inévitable et la France, unie avec la Tchécoslovaquie par un traité d'alliance, se voit forcée d'envisager le pire. Le 26 septembre, Hitler lance un ultimatum pour le premier octobre. Il accepte malgré tout le principe d'une conférence réunissant à ses côtés Mussolini, Chamberlain et Daladier. Un accord est trouvé dans la nuit du 29 au 30 septembre. En réalité, les représentants anglais et français obtempèrent face aux revendications d'Hitler puisque, tous les territoires où les habitants de langue allemande sont majoritaires, sont cédés. Les concessions obtenues sont de second plan : l'annexion est reportée au 10 octobre et l'option est donnée aux habitants tchèques qui ont six mois pour déménager leurs biens. Le caractère parodique de la négociation dissuade de la considérer comme un cas d'école de la pratique politique sceptique dans la mesure où ce qui caractérise la vraie négociation est aussi l'intégrité des négociateurs.

Par ailleurs, la négociation est tronquée en amont par la position du problème formulé dans les démocraties libérales. En effet, la question du pacifisme brouille sa formulation. Dès l'ouverture de son pamphlet, Mounier fustige une coresponsabilité dans la démission de la part des responsables politiques, de la bourgeoisie et du peuple. Mais, il ne se contente pas de la condamner en la qualifiant de « trahison », il dénonce ce qui constitue selon lui « la grande duperie de ces jours derniers ». Elle a été de : « persuader l'opinion que le choix inéluctable était entre *la résistance identifiée à la guerre et la paix identifiée à l'abandon.*<sup>1294</sup> » Ce choix, présenté en réalité sous la forme d'un dilemme, est pipé puisqu'il présuppose qu'il est impossible de défendre la paix et de résister à Hitler en protégeant, par exemple, le territoire des Sudètes. Privilégier l'un reviendra toujours

---

<sup>1293</sup> *La trahison de Munich*, p. 7.

<sup>1294</sup> *La trahison de Munich*, p. 24.

à sacrifier l'autre. Or, si le primat de la paix s'impose depuis la fin de la grande guerre comme un *réquisit* de l'action politique, alors comment tenter quoi que ce soit pour résister aux avancées d'Hitler si le prix à payer est nécessairement la guerre ? Le pacifisme ambiant réduit les démocraties libérales à une forme d'impuissance susceptible par ailleurs de servir d'alibi à des fins idéologiques telles que la lutte contre le communisme ou un antisémitisme latent.

Mounier s'emploie à lever un double jeu d'assimilation en montrant que le clivage pacifiste/belliciste ne sert qu'à masquer le vrai problème à savoir : à quelles conditions défendons-nous véritablement la paix ? Qu'est-ce qui nous assure que la paix passe par la démission ? Ce clivage, superposé à l'issue de la conférence, au clivage munichois/antimunichois ne permet en rien de prendre la mesure de la situation. Il témoigne, au contraire, de la « cécité » des diplomates. Les hommes politiques ont faussé les termes du débat, relayés en partie par les organes de presse. Ils ne se sont en rien livrés à une variation sur les options en présence, variation susceptible de s'accompagner d'une isosthénie disposant à suspendre leur jugement. La dyade sceptique isosthénie/suspension du jugement n'est pas repérable ici.

En réalité ils avaient toujours déjà tranché en repoussant coûte que coûte une politique offensive, convaincus par leurs états-majors de la faiblesse de leurs armées respectives et soucieux de conserver le soutien de leur opinion publique défaitiste. Une forme de dogmatisme serait à l'œuvre ici et non pas une disposition sceptique. Loin d'être adossé à une pratique de l'examen, « le moratoire de tranquillité » en est au contraire délié et ne saurait donc être présenté comme un cas d'école du scepticisme ni du point de vue méthodologique ni du point de vue d'une pratique politique. Comment pourrait-il encore servir de caution à l'éviction du point de vue sceptique en politique ?

C'est bien plutôt Mounier qui se livre ici à un examen sceptique en sortant du dualisme massif « résister = entrer en guerre ; démissionner = sauver la paix » et en tenant compte du caractère global du fait hitlérien, au lieu de se polariser sur la question des Sudètes. Il ménage par ailleurs les conditions d'une troisième voie :

A tous ceux qui nous répètent que la résistance, c'était la guerre, ne cessons de répondre que l'énergie seule intimide la violence, qu'elle prend toute hésitation pour faiblesse, toute concession pour encouragement<sup>1295</sup>.

Le dernier volet de son article se présente comme une annonce portant sur les retombées intérieures et extérieures de cette signature. Ni prophétie, ni promesse, elle témoigne de la lucidité d'un penseur qui ne cherchera pas à se dérober à ses devoirs de citoyen si la guerre est déclarée :

Et maintenant qu'au milieu de la nuit des bruits de guerre reviennent traverser notre chemin, si tout cet avenir vient à être bousculé par la catastrophe totale, nous répondrons à la mobilisation de nos corps [...] <sup>1296</sup>.

Mais ne maintient-il pas le principe d'un dédoublement lorsqu'il s'assigne un rôle de vigile du sens de l'humanité ?

[...] nous refuserons la mobilisation de nos consciences, que nos amis en soient assurés. Notre poste de combat sera en tout lieu où manœuvreront nos principaux ennemis en cette affaire :

---

<sup>1295</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>1296</sup> *Ibid.*, p. 31.



le mensonge, la haine et l'aviilissement des cœurs. Notre rôle sera de maintenir un peu d'humanité dans une condition inhumaine, et de préparer, contre la démence collective, les conditions d'une paix juste, mesurée, créatrice<sup>1297</sup>.

Suivre les lois de son pays si la mobilisation générale est déclarée ne peut signifier pour lui renoncer à exercer sa liberté de conscience et de jugement qui fait, selon Horkheimer lui-même, l'essentiel du principe sceptique. C'est pourquoi, sans soutenir que Mounier est un penseur sceptique, nous mesurons que son approche du problème politique munichois témoigne d'un usage du scepticisme dont il se démarque malgré tout puisque son geste s'établit sur *l'assurance inébranlable* de servir la cause de la paix. Ce n'est pas tant le fait de servir une cause que de la servir sans réserve qui le reconduit à une forme de dogmatisme.

Comme nous l'avons déjà souligné, ce compromis révèle l'apparemment secret de la bourgeoisie et du petit peuple dans la mesure où il donne des gages à la préservation de la tranquillité. De ce point de vue, leur coresponsabilité est engagée. Ce compromis matérialise le mal qui ronge la France selon Mounier et dans lequel Horkheimer décèle la tonalité dominante de l'époque, à savoir une indifférence pernicieuse stipulant un reniement de l'humain au profit de la préservation de la tranquillité. Peut-on dire que ce trait est de type sceptique si bien que le scepticisme serait partie prenante dans cette démission face au totalitarisme, ce qui le ferait apparaître comme sa force d'appoint essentielle dans les démocraties libérales ? Si tel était le cas, comment sa condamnation et son éviction par Horkheimer pourraient-elles ne pas être justifiées ?

Horkheimer soutient en effet que le scepticisme dont il est le contemporain est grevé par la perte du sens de l'humanité alors qu'il était vivace chez les anciens mais aussi chez les modernes dans la pratique du cosmopolitisme et de la diplomatie. Selon lui, le scepticisme se transforme d' « une mentalité humaniste » en un « pur conformisme » dans la mesure où le refus de toute activité séditionnelle ou subversive, l'hostilité envers la critique du tout social n'est pas attachée à la bienveillance universelle dont le scepticisme est coutumier mais témoigne tout au contraire d'un profond cynisme. La pratique sceptique de la négociation revient de fait à tolérer au sens de « supporter ce qui ne peut en être autrement » ce qui est en train de s'établir en Allemagne. Curieux rétrécissement de perspective où la pratique de la tolérance est réduite à sa détermination embryonnaire et négative dans les démocraties libérales :

L'imbécillité, qui consiste à penser qu'un individu ou une collectivité puisse se préserver soi-même ou préserver le monde par le moyen d'une entente avec la violence dominante qui va en s'étalant, est déjà d'elle-même devenue si manifeste qu'on ne peut guère plus la comprendre que comme l'enveloppe superficielle de la complaisance ou encore le souci manifesté à l'égard du capital qu'on a investi. Les diplomates sceptiques des pays non autoritaires de l'Europe qui, par amour de la culture, font des concessions à la barbarie, ont derrière eux des banquiers dogmatiques qui tremblent pour leur avoir<sup>1298</sup>.

S'il faut éviter la guerre à tout prix, c'est-à-dire au prix du reniement des engagements contractés et de l'attachement à la dignité humaine, alors comment ne pas reconnaître le danger de cette constante anthropologique sceptique qu'est l'attachement à la tranquillité ? Le scepticisme n'est pas immunisé contre l'inhumanité dès qu'il fraye avec les adversaires de la dignité. Dans le cas présent,

---

<sup>1297</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1298</sup> « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 293.

il n'a joué qu'un seul rôle, celui de conforter puis renforcer de tels régimes par un désengagement frileux et une dénégation constante. De fait, il n'a pas été une ressource pour contrecarrer la montée des totalitarismes mais un allié d'autant mieux accueilli qu'il se présente comme l'adversaire déclaré de tout dogmatisme :

C'est pourquoi le scepticisme des gens cultivés qui en se taisant font leur paix avec la situation actuelle n'est pas aujourd'hui plus noble que le scepticisme commun des suiveurs. Montaigne serait en conflit avec les sceptiques contemporains. [...] L'amour des hommes n'est jamais simplement réactionnaire. Il n'a rien à voir avec la neutralité envers le fascisme, avec le scepticisme moderne décadent<sup>1299</sup>.

La bienveillance sceptique est pourtant présente dès les commencements grecs. Elle transparait, en particulier, dans la formulation sextusienne de l'espoir prééminent du scepticisme. Evoquée de manière aussi laconique que décisive dans ce qui constitue, à notre connaissance, un *hapax* dans le *corpus* sextusien, la formule a déjà retenu notre attention mais elle mérite d'être rappelée :

Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption (*oïesis*) et la précipitation (*propeteia*) des dogmatiques<sup>1300</sup>.

La sémantique médicale domine l'approche sextusienne du dogmatisme identifié à une pathologie du *logos* dont il importe de chercher la thérapeutique. Mais, ce n'est pas tant cette dimension qui nous intéresse ici que ce à quoi est suspendu ce projet. Pourquoi chercher à guérir du dogmatisme ? « L'amour de l'humanité » est invoqué, si ce n'est pour justifier, tout du moins préciser au nom de quoi le sceptique combat le dogmatisme. Le sceptique n'est pas délié de la communauté humaine bien qu'il se tienne dans le retrait des affaires humaines. Il témoigne, au contraire, *de son sens de l'humanité* en cherchant précisément une thérapeutique au dogmatisme dont les hommes pâtissent.

Cette visée est sous-tendue par une évaluation au sujet du préférable par laquelle le scepticisme se sépare d'un nihilisme<sup>1301</sup>. Cette culture de l'humanité n'atteste-t-elle pas, en effet, d'une conviction éthique irréductible à tout nihilisme ? Mais en même temps n'est-elle pas susceptible d'entrer en opposition avec l'attachement à la tranquillité du moi, impensé du scepticisme que nous avons dégagé ? Horkheimer ne pointe pas la difficulté dans la mesure où la bienveillance est pour lui une conviction pré-sceptique : ce n'est pas en tant que sceptique que ce penseur défend le sens de l'humanité même s'il peut le faire et si, de fait, il l'accomplit le plus souvent :

Là où des conflits s'engagent et où le sceptique se révèle courageux, il n'y est pas tant poussé par sa philosophie, le libéralisme et la tolérance qui y sont parfois liées n'y sauraient suffire non plus. Ce qui apparaît alors est un amour militant pour l'humanité, qui peut sommeiller aussi derrière une conviction sceptique et s'emparer de l'individu<sup>1302</sup>.

---

<sup>1299</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>1300</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre III, 32, [280].

<sup>1301</sup> Laisser espérer l'ataraxie et une délivrance du dogmatisme, sans pour autant établir un lien de causalité entre la suspension de l'assentiment et l'ataraxie le démarque d'un nihilisme, comme nous l'avons montré dans notre étude du récit sextusien des commencements philosophiques.

<sup>1302</sup> « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 268.

Dans sa présentation de Montaigne, Horkheimer tempère l'accusation de quiétisme dont il a été souvent l'objet. Il est certain que « Montaigne hait l'oppression, qu'elle soit sociale ou privée.<sup>1303</sup> ». Montaigne condamne la torture, les diverses persécutions dont les Juifs ou les Indiens furent les victimes, autrement dit toutes les comportements humains qui témoignent d'une expérience de la cruauté. Il dénonce tout ce déploiement de la violence dont l'homme peut être le sujet et l'objet<sup>1304</sup>. L'*epoké* de Montaigne n'exclut donc pas « la solidarité envers l'humanité » comme le souligne à juste titre Horkheimer. Montaigne témoigne au contraire de son sens de l'humanité :

[...] j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune.

Il met en avant non pas une entente de l'espèce humaine mais plutôt une de l'humain et de l'inhumain. Mais cette solidarité avec l'humain admise par Horkheimer ne se prolonge pas selon lui dans une entreprise cherchant à bouleverser les états *a fortiori* si c'est au prix d'« une dislocation de l'âme ». Jaloux de son indépendance, l'affirmation de l'amour de l'humanité ne saurait compromettre la quiétude du moi. De ce point de vue, Montaigne reconduirait l'impensé du scepticisme ancien sans jamais le discuter. L'amour de l'humanité le dispose à affirmer des convictions éthiques sans pour autant porter leur revendication au point d'exiger leur inscription dans le droit et la loi. Si un conflit devait éclater entre ces deux ordres de convictions éthiques, ce serait toujours la tranquillité du moi qui serait préférée. Telle est précisément la limite que dénonce Horkheimer en soulignant qu'il privilégie sa tranquillité bourgeoise en refusant de s'engager totalement au service d'une cause : « Mais il lui est absolument étranger, selon son propre aveu, de prendre sur lui l'effort d'abolir l'injustice.<sup>1305</sup> ». Tel est toujours le point d'achoppement du scepticisme : le combat contre l'injustice étant précisément ce qui impulsera la théorie critique.

Mais ce sens de l'humanité, aussi ténu soit-il, est selon Horkheimer totalement sacrifié par le sceptique contemporain dans la mesure où tout est suspendu à l'anxieuse préservation de sa tranquillité. Dans le cadre des démocraties libérales, le scepticisme ne peut que dégénérer en ce qu'il n'oppose aucune forme de résistance à la barbarie. Muré dans son mutisme, le sceptique contemporain pactise avec les régimes autoritaires sans sourciller :

---

<sup>1303</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>1304</sup> « Je vis en une saison en laquelle nous abondons en exemples incroyables de ce vice, par la licence de nos guerres civiles : et ne voit-on rien aux histoires anciennes, de plus extrême, que ce que nous en essayons tous les jours. Mais cela ne m'y a nullement apprivoisé. A peine me pouvais-je persuader, avant que je l'eusse vu, qu'il se fut trouvé des âmes si farouches, qui pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre ; hacher et détrancher les membres d'autrui ; aiguïser leur esprit à inventer des tourments inusités, et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin, de jouir du plaisant spectacle, des gestes, et mouvements pitoyables, des gémissements, et voix lamentables, d'un homme mourant en angoisse. Car voilà l'extrême point, où la cruauté puisse apparaître. *Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaurus, occidat.* [Qu'un homme tue un homme sans colère, sans crainte, simplement pour le spectacle.] » *Essais*, Livre II, Chap. XI, p. 683.

<sup>1305</sup> « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 284.

Le régime autoritaire, que le capital dans sa phase actuelle a imposé à quelques pays, commence déjà à encercler la terre, et les hommes d'Etat sceptiques des autres pays, les élèves de Montaigne et de Montesquieu, se courbent tous devant lui<sup>1306</sup>.

Dans ce contexte politique, la modération sceptique équivaut à une compromission. La loyauté d'un citoyen présumé sceptique envers sa communauté d'appartenance et envers l'homme se retourne en trahison du citoyen du monde et vire en un cynisme de circonstances :

La neutralité relative de Montaigne dans les combats entre les huguenots et les Guise consistait en un retrait dans sa bibliothèque et en voyages en terres ennemies. La neutralité dans le combat entre les dictateurs et les bureaucraties, le bon ménage avec les conditions de l'Etat autoritaire au XX<sup>e</sup> siècle, signifie la participation à la mobilisation générale. [...] La tolérance sceptique à l'égard de la liberté d'opinion se transforme en acceptation du régime de la police secrète<sup>1307</sup>.

Horkheimer décline une triple version du scepticisme contemporain : le scepticisme commun de la masse, le scepticisme des gens cultivés ou des intellectuels<sup>1308</sup>, et enfin le scepticisme des diplomates<sup>1309</sup> qui se compromettent avec les régimes autoritaires. Ce type hybride pourrait apparaître comme un agrégat mais il rassemble en réalité trois dimensions sociales dont nous avons déjà souligné, avec Mounier, la coresponsabilité dans la démission de Munich : le petit peuple, la bourgeoisie et la diplomatie. Ainsi, le scepticisme infiltre toutes les couches sociales au point de devenir l'opinion dominante de l'époque. La démocratie libérale est rendue impuissante par un excès de scepticisme d'autant plus dangereux qu'il s'étend à toutes les sphères de la société à la manière d'un *pharmakon* :

Il n'y a pas que les intellectuels pour chercher à s'accommoder avec le nouveau pouvoir, l'homme ordinaire est aussi pour l'essentiel resté indifférent. Penser de l'homme de la masse propre à l'époque moderne, tel qu'il se présente particulièrement dans les Etats autoritaires, qu'il est dégagé du scepticisme, est une erreur<sup>1310</sup>.

Mais comment comprendre cette transformation d'une « mentalité humaniste » en « un pur conformisme » ? Est-elle inhérente à ce mode de penser ou bien tributaire de ses conditions socio-économiques de développement historique ? A première vue, cette transformation du scepticisme paraît imputée à la mutation du capitalisme. Horkheimer ne ferait pas tant le procès du scepticisme que du capitalisme dans le cadre d'une théorie de la domination en germe dès cet essai : « La transformation du scepticisme d'une mentalité humaniste en un pur conformisme, est inscrite dans le principe économique de notre époque.<sup>1311</sup> » Si le fondement de l'indépendance du moi dans laquelle se retranche le sceptique est bien « la liberté individuelle dont jouit chaque sujet économique dans une économie de marché » alors, tant que le principe de l'échange s'inscrit dans une communauté

---

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>1307</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>1308</sup> « le scepticisme des gens cultivés qui en se taisant font leur paix avec la situation actuelle n'est pas aujourd'hui plus noble que le scepticisme commun des suiveurs. »

<sup>1309</sup> « Les diplomates sceptiques des pays non autoritaires de l'Europe qui, par amour de la culture, font des concessions à la barbarie, ont derrière eux des banquiers dogmatiques qui tremblent pour leur avoir. »

<sup>1310</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>1311</sup> *Ibid.*, p. 294.

d'égaux, le mode de penser sceptique n'est pas en rupture avec l'humain. Mais, comme le principe de la société bourgeoise « [...] a une autre face dont le développement domine l'histoire du capitalisme et le mène à sa propre dissolution », le penser sceptique ne peut que rompre avec le sens de l'humain.

A la suite de Marx, Horkheimer soutient que le libre échange favorise à terme l'aliénation du sujet économique dans les conditions du capitalisme. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx soulignait en effet que l'ouvrier est juridiquement libre et à égalité avec celui avec qui il échange sa force de travail. Le contrat de travail en est la matérialisation. Toutefois, par son activité de production, processus d'action réciproque par lequel le travailleur se transforme en transformant la nature, il se transforme en marchandise. Nous assistons à une dévalorisation du monde humain proportionnelle à la valorisation du monde des marchandises. De plus, la valeur produite par le travailleur excède celle pour laquelle il est rétribué : le détenteur des moyens de production spolie le travailleur puisque le salaire versé ne vise qu'à permettre la reconstitution de sa force de travail : « [...] le principe de la bourgeoisie sur lequel repose son idéologie, se révèle par là être une pure illusion qui voile les conditions véritables. »

Le scepticisme est ainsi miné par une contradiction interne en vertu de son concept de la liberté qui n'est autre que son concept bourgeois :

Le scepticisme est prêt à respecter la liberté de tout individu - tant qu'il ne la perd pas en raison de l'efficacité des lois économiques et de leurs conséquences politiques. A travers cette contradiction, la mentalité sceptique porte en elle, avec toute sa libéralité, son subjectivisme et son relativisme, un caractère dur et hostile à l'homme. Elle n'est pas aussi juste et ouverte qu'elle le paraît parfois<sup>1312</sup>.

Comme Horkheimer adopte une approche matérialiste du capitalisme tout en recueillant les apports de l'étude hégélienne du penser sceptique, il est délicat de situer son point d'ancrage sur notre question. La transformation du scepticisme se présente à ses yeux comme une mise à nu. Le principe économique de l'époque favorise sa mutation mais le scepticisme n'a pu devenir un « pur conformisme » qu'en vertu de son entente de la liberté et de ses conditions abstraites de réalisation. L'époque permet de lever le voile sur l'illusion majeure du scepticisme mais le scepticisme portait en lui la mutation repérée par Horkheimer :

La liberté du jugement, qui constitue l'élément vital du scepticisme, ne peut être réalisée qu'à travers la liberté du tout social, ce qui, à la différence de la distance sceptique, exige le don de soi. Tant que le scepticisme ne se préserve pas comme mode de penser rationnel, c'est-à-dire en se dépassant consciemment et en devenant son autre, en se transformant en la foi dans les possibilités concrètes de l'homme, tant qu'au lieu de résister aux conditions dominantes il laisse valoir le présent de façon sceptique, c'est-à-dire avec la réserve intérieure, et tant qu'il continue d'exister apparemment inchangé en tant que scepticisme, on peut considérer qu'il a déjà perdu la propriété d'être une figure de l'esprit. Le moi ne peut se conserver que dans la mesure où il tente de préserver l'humanité aussi dans le tout<sup>1313</sup>.

La vanité du scepticisme ainsi que sa nocivité résident dans son absence de lucidité sur les conditions de préservation de la liberté du moi. Non seulement le moi n'est pas un refuge sûr en temps de crise mais la liberté du moi est toujours indexée sur cette attention à l'humain avec laquelle le scepticisme contemporain a

---

<sup>1312</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1313</sup> *Ibid.*, p. 290.

rompu. Dès lors, quand l'attachement à la tranquillité stipule une dé-liaison avec le sens de l'humain, comment le scepticisme pourrait-il ne pas adopter une forme décadente ? C'est à ce niveau que le double réseau d'arguments déployés par Horkheimer trouve son point d'ancrage. De telles considérations présentent une retombée pratique immédiate : une franche démarcation avec le scepticisme. L'époque ne requiert plus la pratique politique sceptique à savoir la neutralité envers les problèmes historiques de l'époque mais une prise de position tranchée autrement dit un humanisme actif. En ce sens, Horkheimer, comme Mounier d'ailleurs, ne préconisent-ils pas une réactivation du dogmatisme ?

Il n'y a pas d'humanisme sans prise de position claire envers les problèmes historiques de l'époque ; il ne peut pas exister sous la forme d'une simple reconnaissance de soi-même. L'humanisme du passé consistait en la critique du système féodal et de sa hiérarchie, qui était devenue une entrave au développement de l'homme. L'humanisme contemporain réside en la critique des modes de vie par lesquels l'humanité aujourd'hui court à sa perte, et dans l'effort de la transformer d'une façon rationnelle<sup>1314</sup>.

Pour comprendre la résolution d'Horkheimer, il importe de rappeler qu'il admet non seulement que le point de vue sceptique n'est pas politiquement inefficace mais qu'il était le seul point de vue approprié à une époque troublée telle que celle des guerres de religion par exemple. La modération sceptique correspondait bien au XVI<sup>e</sup> siècle à « un comportement évolué », elle était même l'expression d'une sagesse historique en ces époques de séditions et de guerres civiles, un indice de progressisme. La vertu de modération était de mise pour instaurer les conditions d'une paix publique durable. A rebours, la manière dont Montaigne s'engagea en politique contribua à une rénovation du scepticisme « grâce à sa stature d'homme d'Etat et à ses qualités de diplomate.<sup>1315</sup> ». L'attitude de Montaigne est appropriée à l'époque au point qu'elle présente une forme d'exemplarité. Le point de vue montaignien n'est pas décalé ou contre-productif mais requis par l'époque elle-même. Dans le contexte historique, la vertu sceptique de la modération se présentait bel et bien comme une ressource sur le terrain politique et non plus seulement sur le terrain moral.

Comme Horkheimer envisage son époque à la manière d'une époque de transition analogue à celle qui accompagne le déclin de la cité grecque et l'émergence de l'Etat libéral, il était susceptible de maintenir un usage du scepticisme au moins comme penser de la modération et pratique de la négociation. Il n'en est rien :

Comme à ces époques de transition révolues, à la fin de la liberté des cités de l'Antiquité et de la Renaissance, les conditions sont telles qu'elles rendent le particulier ou sceptique, ou religieux, ou bien encore les deux à la fois. Mais nous n'avons pas affaire à une simple répétition de ce processus, c'est l'humanisme actif, comme il se donne lui-même à partir du développement historique, qui joue maintenant le rôle qui autrefois revenait aux philosophes sceptiques et aux réformateurs<sup>1316</sup>.

Le rejet du scepticisme ne participe ni d'un parti pris accusatoire ni d'un refus inconditionnel du scepticisme en politique. Il s'explique en raison du rapport de la théorie critique au scepticisme de manière générale et à son contenu particulier. En effet, la théorie critique n'est pas un nouveau scepticisme bien qu'elle se présente

---

<sup>1314</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>1315</sup> « C'est aussi par sa connaissance du monde et ses qualités d'homme d'Etat que Montaigne se révèle être le rénovateur du scepticisme. » *ibid.*, p. 267.

<sup>1316</sup> *Ibid.*, p. 308.

comme un nouvel humanisme ajusté à l'époque. Elle n'est pas sa variante contemporaine bien que le mouvement historique dont elle procède et dont elle est le résultat soit l'opposition entre le scepticisme et la Réforme :

Ce qui au XVI<sup>e</sup> siècle opposait l'un à l'autre la Réforme et le scepticisme, d'un côté la spontanéité fanatique et de l'autre l'humanisme, s'est dégagé de ces formes de vie et s'est dépassé en une théorie et une pratique qui, sous la forme d'un humanisme actif, surmonte la contradiction tout en la conservant. Ce mouvement est celui de la théorie critique et de l'effort historique dont elle participe<sup>1317</sup>.

L'époque requiert précisément un humanisme qui assume une « aspiration inébranlable à un avenir meilleur » autrement dit qui prend fait et cause pour une société rationnelle, ce dont le scepticisme n'est pas historiquement porteur selon lui. Ce rejet du scepticisme s'explique par ailleurs en raison du contenu spécifique du scepticisme. Reprenant l'étude hégélienne du rapport du scepticisme à la dialectique, il rappelle, contre le dogmatisme, que le scepticisme est inhérent au développement de l'esprit mais, contre le scepticisme, qu'il n'est qu'un moment transitoire et non pas sa vérité. Toutefois, il ne reconduit pas « l'unité de la pensée et de l'histoire » de la dialectique hégélienne et préconise une transformation de la société par la critique.

Cet essai s'achève ainsi sur une autodéfinition de la théorie critique mentionnant précisément son opposition au scepticisme en vertu de son entente de l'examen :

La différence consiste ici en ce que la théorie critique que nous défendons en nous opposant au scepticisme, ne transforme pas l'examen de la médiocrité du présent ni du caractère éphémère de la connaissance en un absolutisme anti-théorique, mais, même à travers des constatations pessimistes, se laisse conduire par l'aspiration inébranlable à un avenir meilleur<sup>1318</sup>.

L'examen en mode critique est suspendu à une attente enveloppant tension et évaluation relativement à un préférable à venir, à savoir l'avènement d'une société rationnelle. Cette attente donne à l'examen une vocation émancipatrice à l'égard de l'humanité. Nous avons souligné que l'examen sceptique présente, lui aussi, une tonalité émancipatrice : peut-elle être de type social ? Elle est explicitement relative au penser dogmatique assimilé à une pathologie. L'ambition de transformer le donné social est totalement étrangère au scepticisme en dépit de sa visée thérapeutique alors qu'elle est constitutive de la pensée critique. C'est pourquoi, elle se pense elle-même dans cette opposition au scepticisme.

Dans le contexte politique des années trente, l'attachement immodéré à la tranquillité du moi s'est révélé dramatique. Or, si nous admettons que cette constante anthropologique est bien de type sceptique et si nous convenons, avec nos deux auteurs, que la préservation de la tranquillité est prégnante au point de devenir l'opinion dominante de l'époque, pouvons-nous pour autant conclure que la disposition contemporaine décrite par Horkheimer ou Mounier est de type sceptique ?

Par son acception même de la tranquillité, cette disposition nous apparaît plutôt comme un dévoiement et une trahison du scepticisme car la tranquillité visée reste totalement étrangère à celle poursuivie par un sceptique ancien ou moderne. Son sens est considérablement réduit et dilué donc appauvri puisque la tranquillité

---

<sup>1317</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>1318</sup> *Ibid.*, p. 312.

est déterminée par la seule poursuite du bien-être pour le moi empirique. Or, l'espoir d'obtenir la tranquillité réside très précisément, pour un sceptique ancien ou moderne, dans l'espoir de se délivrer du cycle des affects passifs dont la recherche du bien-être est captive. La description menée serait plutôt à rapprocher de celle du « dernier homme » effectuée par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux.<sup>1319</sup> » Le nihilisme passif et réactif du dernier homme se profile derrière son égalitarisme comme nous avons pu l'établir. Si l'attachement à la tranquillité du moi est bien le trait caractéristique de l'époque décrite par Horkheimer et Mounier alors elle n'a pas tant, selon nous, une tonalité sceptique que nihiliste au sens que Nietzsche lui donne ici.

## Conclusion

En proposant une lecture croisée de ces articles de Horkheimer et de Mounier, nous ne cherchons pas simplement à faire état de la polémique sur la viabilité du scepticisme agitant la fin des années trente mais à prendre la mesure du défi avec lequel l'époque mit aux prises le scepticisme. En raison du contexte politique, la mise à l'épreuve du scepticisme est sans précédent historique : la pratique politique sceptique, la figure du penseur sceptique enfin le penser sceptique lui-même sont de proche en proche pointés jusqu'à être disqualifiés.

La discussion sur la viabilité du scepticisme engagée par Horkheimer passe par un approfondissement de son rapport à la théorie critique. Il opère un déplacement des termes de la polémique traditionnelle en prenant en vue ce qui demeure selon nous l'impensé du scepticisme à savoir l'attachement à la tranquillité du moi. Horkheimer ne rabat pas, d'entrée de jeu, le scepticisme sur un nihilisme puisqu'il ressaisit la singularité du scepticisme grec comme voie de l'examen suspendue à l'espoir d'obtenir l'ataraxie et opère une variation historique qui en souligne les usages et les fonctions au cours de l'époque moderne. En revanche, comme il tient sa forme contemporaine pour un conformisme reniant tout sens de l'humanité, il l'assimile de fait à du nihilisme. Sa reconstruction du type sceptique contemporain mérite donc d'être discutée tout comme son diagnostic final. Faut-il rompre résolument avec le scepticisme et s'y opposer dans la mesure où il vire inmanquablement au nihilisme comme le suggère Horkheimer ?

La position du problème proposée par Horkheimer est recevable : le type du penseur sceptique traditionnellement hors de la mêlée est-il encore approprié face à la formation d'Etats totalitaires ? Le penseur présumé sceptique ne saurait se tenir hors de la mêlée sans se délier de la communauté humaine, *a contrario*,

---

<sup>1319</sup> La description du dernier homme sera reprise dans la troisième partie *De la vertu qui amenuise* :

Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : ils sont devenus plus petits et ils continuent à devenir de plus en plus petits : -cela provient de leur doctrine du bonheur et de la vertu. [...]

Embrasser modestement un petit bonheur c'est ce qu'ils appellent « résignation » ! et cependant ils louchent déjà modestement vers un petit bonheur. [...]

Nous avons placé notre chaise au milieu – c'est ce que me dit leur petit rire satisfait - à égale distance entre des gladiateurs mourants et des truies joyeuses.



affirmer sa solidarité envers l'humain le conduit à sortir de sa réserve intérieure. Il est ainsi piégé par sa pratique du dédoublement. Si le scepticisme contemporain prend bien la forme dépeinte par Horkheimer, alors la réserve intérieure confine à la compromission si bien qu'il devient la force d'appoint inespéré des totalitarismes, trahissant complètement son passé humaniste. Mais comme cette reconstruction n'est pas sans soulever d'objections en ce qu'elle présuppose l'impossibilité de conjuguer examen en mode sceptique et rejet de la barbarie, la question est aussitôt relancée de savoir si le scepticisme en est incapable.

La lecture croisée de ces deux articles nous enseigne que la neutralité et la modération dont le scepticisme est coutumier n'ont pas le même statut en toute époque. Nous avons montré que Munich ne pouvait être retenu comme un cas d'école de la pratique politique sceptique dans la mesure où cette conférence ne nous livre qu'une version tronquée de la négociation voisinant avec une trahison du scepticisme. Il serait donc abusif de révoquer le scepticisme sur le terrain politique, voire d'un point de vue philosophique, en arguant de ce cas comme d'un cas d'école. Toutefois, cela ne veut pas dire que la pratique sceptique de la négociation est ajustée aux enjeux du temps présent. S'il faut rompre avec cette tradition sceptique de la négociation en politique, ce n'est pas pour ses supposés effets à la suite de Munich, mais parce qu'une telle pratique est, de fait sinon en droit, totalement en porte-à-faux avec ce qui advient.

Pour pouvoir négocier *a fortiori* avec des adversaires, il faut partager un fonds notionnel commun et s'accorder sur les conditions de la négociation. Or la politique menée dans les régimes totalitaires est délibérément négatrice de la dignité humaine. Comment négocier si ce qui n'est pas négociable, à savoir le sens de l'humanité, est précisément toujours déjà bafoué ? Il n'existe pas de point d'apparemment possible et souhaitable avec de tels régimes et c'est pour cette raison que la négociation ne peut être reconduite. Dès lors, si la pratique politique sceptique héritée de la modernité consiste en la modération et en la négociation, et si dans le cas présent, elle stipule le reniement du sens de l'humanité alors il faut résolument s'en détourner car elle conduit à pactiser avec l'inacceptable.

Bien que nous contestions la reconstruction du type sceptique contemporain opérée par Horkheimer et que nous ne partagions pas sa conclusion sur la vanité et l'impuissance du scepticisme, nous le rejoignons sur le point suivant : le régime totalitaire pousse le scepticisme dans ses ultimes retranchements. C'est en effet à l'épreuve d'une politique nihiliste que le scepticisme ploie sous ses paradoxes, sommé de se livrer à un auto-examen sans précédent. Selon nous, le défi auquel le scepticisme contemporain est confronté permet de jauger de son authenticité car elle le force soit à avouer qu'il n'est que du nihilisme déguisé (ce qui conforterait la position d'Horkheimer) soit à se démarquer sans ambiguïté du nihilisme. Dans la seconde hypothèse, la question reste ouverte de savoir si le scepticisme peut encore se présenter comme une ressource dans notre époque troublée.

## II Vers un usage du scepticisme après l'expérience d'une politique nihiliste ?

En première approche, le défi sceptique moderne reste vivace dans une époque post-totalitaire comme notre étude de la littérature du témoignage nous l'a enseigné : « Peut-on encore disposer d'une assiette dans et après l'expérience d'une politique nihiliste ? ». Qui plus est, nous avons souligné que le scepticisme infiltre l'écriture des récits retenus. Par lui et le vacillement qui lui est propre, la littérature de témoignage libère la pensée du blocage dans lequel elle s'installait : celui de sa propre impossibilité après Auschwitz. De ce point de vue, il se présente comme une ressource post-totalitaire non négligeable dans la mesure où il permet d'échapper à l'écueil de l'indicible sans tomber dans celui d'un dire assertorique auquel rien n'échapperait.

Nous ne disons pas que le scepticisme intervient dans la littérature de témoignage sous la forme d'un argumentaire ou d'une solution sceptique des doutes de la raison ou bien encore de la méthode sceptique. Nous n'affirmons même pas que leurs auteurs revendiquent un héritage sceptique. Cependant, ils ont été attentifs au vacillement dont il est porteur. Le style sceptique était un biais approprié pour dire ce qui menaçait sa propre possibilité. Si par son usage du scepticisme, la littérature du témoignage initie un nouveau commencement après Auschwitz, alors son exemple nous invite à reconsidérer la disqualification dont il est frappé d'un point de vue philosophique. Même si le rapport au scepticisme ne se situe pas sur le même plan, un tel usage nous invite à la prudence.

L'expérimentation d'une politique nihiliste présente le statut d'une expérience cruciale pour le scepticisme. Sa vertu tient au fait qu'elle le confronte à un défi au terme duquel se joue sa crédibilité. Elle est particulièrement décisive dans notre recherche puisqu'elle le force à se découvrir ce qui nous aide à jauger si une franche démarcation peut être établie avec un mode de penser et une pratique nihiliste. Contrairement à ce qui prévalait jusqu'alors, ce n'est plus à son adversaire ou à celui qui ferraille avec lui qu'un défi est lancé mais il revient au sceptique d'endosser la charge de la preuve. En somme, il est face à l'ultime conséquence du défi dont il fut porteur au cours de la modernité. La question : « A quoi est-il encore possible d'accorder sa créance et sa confiance en matière de jugements ? » lui est retournée sans ménagement.

La grande rupture avec l'époque pré-totalitaire réside dans le fait qu'il semble difficile de rejouer la partition du scepticisme ancien et de ses appropriations modernes dans un contexte post-totalitaire. Devenu trop coûteux d'un point de vue politique et moral, rien ne devrait plus être attendu de cette voie philosophique et de ses divers usages. Toutefois, pour le révoquer de manière aussi radicale, il faut au préalable s'être assuré qu'il ne peut relever le défi qui lui est lancé et se reconfigurer. Or, si le scepticisme consent à réactiver son fonds commun avec le dogmatisme, au moins d'un point de vue axiologique, à travers son attachement au sens de l'humanité, il se démarque sans équivoque d'un mode de penser nihiliste. Reste à savoir s'il en est encore capable ou s'il le renie invariablement, comme le soutient Horkheimer, au nom de la préservation de la tranquillité du moi, ce qui équivaut à un désaveu tardif mais rédhitoire de l'héritage humaniste sceptique.

Reste à savoir si c'est le biais par lequel il peut faire face à l'ultime retombée du défi auquel le confronte notre époque.

Au lieu d'emboîter le pas à Horkheimer, nous proposons de discuter son diagnostic en prenant pour fil conducteur les précédents politiques du scepticisme qu'il a lui-même convoqué. Nous précisons d'abord comment le scepticisme ancien libère la possibilité d'un découplage entre la recherche de la vérité et la conduite de la vie, découplage assumé par Montaigne, son interlocuteur privilégié. Nous nous demanderons ensuite s'il est encore approprié dans une époque post-totalitaire. Avec un tel angle d'attaque, notre recherche s'inscrit, de fait, dans un mouvement de fond caractérisant la philosophie contemporaine que Claudine Tiercelin nomme « le renouveau du scepticisme <sup>1320</sup> ». En même temps, notre étude se doit d'être particulièrement attentive à ce processus même dans la mesure où il indique la présence du scepticisme sur la scène philosophique contemporaine. La persistance de la polémique et l'élaboration de stratégies de combats contre le scepticisme nous indiquent non seulement qu'il a survécu à sa mise à l'épreuve d'une politique nihiliste mais qu'il infiltre encore la position, voire la résolution, des problèmes philosophiques à notre époque, au moins à titre de défi, voire à titre de ressource. D'aucuns peuvent le déplorer ou s'en réjouir mais il reste à clarifier ce qui se gagne ou se perd dans cette survivance du scepticisme.

## 1- Les précédents politiques du scepticisme grec.

Le *corpus* du scepticisme ancien ne livre pas une thématization des questions politiques de manière explicite <sup>1321</sup>. La visée normative d'un point de vue politique est étrangère aussi bien au pyrrhonisme qu'à l'académisme. Le critère d'action retenu, le phénomène, n'est pas adossé à une théorie normative de l'action même s'il favorise une attitude dont les traits sont conservateurs. Les uns comme les autres ne s'emploient pas à édicter ou à prescrire des règles d'action mais ils reprennent les règles de la vie quotidienne. L'approche sceptique de la politique ne saurait toutefois être rabattue sur l'observation frileuse et sans nuance de l'ordre établi, témoignage d'une pensée essentiellement tournée vers la préservation de la

---

<sup>1320</sup> Dans son ouvrage *Le Doute en question* publié aux Editions de L'Eclat en 2005, elle distingue entre une « philosophie de langue française », marquée par une influence assumée de Sextus Empiricus et de Montaigne dont l'enjeu majeur est de démarquer le scepticisme d'un relativisme ou d'un nihilisme, et une « philosophie de langue anglaise » où le renouveau du scepticisme s'inscrit dans une reprise du « défi humien ». Après avoir fait un état des lieux sur le renouveau sceptique en philosophie de langue française et anglaise, Tiercelin propose d'examiner l'analyse de Putman et de déterminer si le pragmatisme constitue « une parade aussi originale qu'efficace à l'ampleur du défi sceptique ».

Jean-Pierre Cavaillé, « Le retour des sceptiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1998, p. 197-220.

<sup>1321</sup> Dans un article stimulant intitulé « Scepticisme et politique », Didier Deleule souligne cet aspect à titre introductif : « Il faut bien reconnaître que l'on trouve peu de réflexion proprement politique dans les textes qui nous sont parvenus de l'ancien scepticisme ; nous sommes apparemment confrontés à la reconnaissance d'un nécessaire conformisme qui prétend s'en tenir au respect des coutumes en usage. » *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, Etudes réunies par Michèle Cohen-Halimi et Hélène L'Heuillet, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 7.

paix intérieure, n'hésitant pas à tout y sacrifier. Cette présumée allégeance sans réticence à l'égard de l'ordre établi mérite d'être interrogée.

Nous ne saurions négliger que l'observation des règles de la vie quotidienne n'est qu'une retombée *pratique* de l'isosthénie et de l'examen portant sur les lois et les coutumes, examen à travers lequel s'affirme la liberté du jugement comme le rappelle le trope 10 d'Enésidème. Le scepticisme s'attaque tout autant au dogmatisme axiologique du sens commun qu'au dogmatisme philosophique comme l'indique l'examen des questions éthiques dans le dernier livre des *Esquisses pyrrhoniennes* et dans *Contre les moralistes*. Se conformer aux lois et coutumes admises ne signifie en rien préjuger de la naturalité ou de la supériorité de ce qui est admis. En aucun cas, il n'est posé que les lois civiles trouvent leur ancrage dans une loi naturelle susceptible de les fonder en droite raison.

L'argument du concordisme universel avancé par les tenants d'une naturalité des biens et des maux est retourné contre ses défenseurs. S'il existe quelque chose de bon par nature ou quelque chose de mauvais par nature, cette chose devrait être commune à tous les hommes et être bonne ou mauvaise pour tous<sup>1322</sup>. La variation sceptique ne fait que restituer la variété et l'irrégularité donc la contingence en lieu et place d'une universalité et nécessité introuvable dans l'ordre des affaires humaines. Toujours recherchée ou admise, elle reste la grande absente des conventions humaines. Le scepticisme contribue ainsi à une dénaturalisation de la loi juridique et de la coutume. Elles jouent de fait leur rôle de normes mais elles ne sont pas pour autant à considérer comme l'expression fidèle de la nature, norme supérieure pour un grec ancien.

C'est par sa disposition intérieure et le rapport qu'il entretient à sa propre obéissance qu'un citoyen sceptique se distingue d'un autre citoyen : il ne croit pas suivre le vrai bien ou la seule loi acceptable mais se laisse conduire par les choses apparentes. Non seulement le point de vue sceptique sur la politique ne réduit pas à l'inaction mais il déniaise le citoyen sans compromettre son obéissance. Suivre la loi et la coutume existante ne revient donc pas à renoncer à la liberté de jugement tant que cette règle de la vie quotidienne n'est pas déliée de cette pratique de l'examen dont elle résulte et dont elle est, en dernière instance, dépendante. Au contraire, si le scepticisme est bien une *agôgê*, alors il est un art de la conduite de manière générale. Ce n'est pas parce que la pratique sceptique n'est pas déductible d'une doctrine philosophique qu'elle n'est pas articulée à l'examen sceptique. Le sceptique est celui qui ne tait plus les paradoxes de la politique : il expose pourquoi il ne peut les trancher mais cela ne le conduit pas pour autant à se murer dans le silence.

Ainsi, le scepticisme ancien enseigne bien à découpler la question de la conduite de la vie de celle de la recherche de la vérité. Mais découpler n'est pas délier de manière définitive. Nous ne soutenons pas que le scepticisme ancien établit une autonomie de la pratique en posant son primat ou en rendant raison théoriquement de son autonomie. Même s'il ne la thématise pas et ne développe pas un traitement des questions politiques, nous avançons simplement que le

---

<sup>1322</sup> « De même que le feu qui par nature donne de la chaleur réchauffe tous les hommes, et n'en réchauffe pas quelque uns en en refroidissant d'autres et de même que la neige, qui refroidit par nature, n'en refroidit pas certains et en réchauffe d'autres, mais refroidit tous les hommes pareillement, de même ce qui est bon par nature devrait être bon pour tous, et non bon pour quelques autres à l'exception d'autres. [...] De telle sorte que s'il existe quelque chose de bon par nature, cela est bon pour tous les hommes, et s'il existe quelque chose de mauvais par nature, cela est mauvais pour tous, mais il n'y a rien de bon ou mauvais qui soit commun à tous, comme nous l'avons établi, il n'y a donc pas de bien ni de mal naturels. » *Contre les moralistes*, 69-72, p. 113.

scepticisme ancien libère les conditions de possibilité d'un traitement autonome de la conduite des affaires humaines de manière générale dont le questionnement politique moderne, lui, assurera la formulation.

Comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, le renouveau du scepticisme à l'époque moderne est repérable moins dans des figures que dans une pluralité d'usages. D'une extrême bigarrure au point qu'il a pu servir des causes antagonistes, des usages du scepticisme se dessinent au gré desquels il acquiert une fonction non seulement épistémologique<sup>1323</sup> ou religieuse<sup>1324</sup>, comme nous avons déjà pu le mesurer au cours de notre recherche, mais politique. Il devient, entre autres, une arme de combat contre le dogmatisme axiologique dans l'examen des lois et coutumes, le rapport à l'obéissance ou aux Grands.

Le traitement des questions politiques à l'époque moderne inclut un recours au scepticisme et concourt symétriquement à le reconfigurer comme notre étude de Montaigne nous l'enseignera. Afin de poursuivre la discussion engagée avec Horkheimer, nous proposons, en effet, d'examiner l'usage montaignien du scepticisme en précisant ce que signifie pour Montaigne « suivre les lois et coutumes de son pays » mais aussi quelle est son entente et sa pratique de l'indifférence. Ce double éclaircissement nous permettra de nuancer la présentation d'un Montaigne « pur pyrrhonien » et de déterminer si son appropriation du scepticisme peut ou non nous aider à penser un usage du scepticisme post-totalitaire.

## 2- Montaigne et le scepticisme en politique.

Au cours de notre étude de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy* puis de celle de l'article d'Horkheimer, nous avons pu constater combien il était difficile d'échapper à une présentation d'un « Montaigne sceptique » ou d'un « Montaigne pyrrhonien » mais aussi combien celle-ci pouvait compromettre jusqu'à l'appréciation de son supposé scepticisme voire dénaturer le scepticisme. Le dire sceptique, ce n'est en aucun cas disposer d'une appellation servant à livrer le dernier ou le fin mot de sa pensée pas plus que sa relation au scepticisme<sup>1325</sup>. Montaigne se défend d'ailleurs constamment de toute affiliation à un camp, un parti

---

<sup>1323</sup> Il devient une arme de combat contre le dogmatisme métaphysique (usage cartésien et pascalien). Il fournit un arsenal argumentatif et une méthodologie faisant ressortir la cacophonie philosophique d'un point de vue philosophique.

<sup>1324</sup> Il présente une fonction religieuse ambivalente : alors même qu'il est toujours soupçonné d'une collusion avec l'athéisme, il peut servir un dessein apologétique. La problématique sceptique présente un intérêt en ce qu'elle fournit un auto-examen de la raison découvrant son impuissance et sa vanité. Le scepticisme est l'objet d'une appropriation/récupération par la religion chrétienne. Il devient prémisses et justification philosophique d'un fidéisme chrétien. « La sceptique chrétienne » s'imposera. L'argumentaire sceptique sert le fidéisme ou s'assortit d'un fidéisme en matière de croyance religieuse.

<sup>1325</sup> Comme le remarque à juste titre Merleau-Ponty dans l'ouverture de son *Essai philosophique* intitulé « Lecture de Montaigne » : « On croit avoir tout dit de lui en disant qu'il est sceptique, c'est-à-dire qu'il s'interroge et ne répond pas, refusant même d'avouer qu'il ne sait rien, et se tenant au célèbre "que sais-je ?". » *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Idées », 1983, p. 321.

et ceci doit s'entendre aussi bien d'un point de vue philosophique que politique. Il rejette tout attachement exclusif et définitif à quelque école que ce soit tant elle résulte, le plus souvent, d'une captation à son insu ou enrôlement sous le jeu des circonstances. Pourquoi faudrait-il trancher et choisir d'être stoïcien plutôt qu'épicurien <sup>1326</sup>? Non seulement Montaigne n'endosse pas l'appellation de « pyrrhonien » mais il refuse, plus généralement, de se rallier à une école plutôt qu'à une autre de manière ultime et définitive, sous prétexte qu'il faudrait toujours déjà avoir tranché les désaccords philosophiques. Il invalide donc, par prétérition, toute reconstruction qui l'assignerait à une identité stable et définitive sur le plan philosophique, celle du type sceptique par exemple.

Cependant, par son style philosophique et ce dont il se démarque, le dogmatisme, cette défense contre toute tentative d'enrôlement ne témoigne-t-elle pas de son pyrrhonisme, vu sa distribution des philosophies ? Ne le conduit-elle pas à se situer de fait aux côtés des pyrrhoniens <sup>1327</sup>? Des formules comme « se tenir hors de la mêlée », « demeurer en suspens » sonnent à la manière d'un penser pyrrhonien. N'oublions toutefois pas l'avertissement sextusien selon lequel : « Il ne suffit pas pour être un sceptique de parler quelquefois comme un sceptique ; on cesse de l'être dès qu'on prononce une affirmation dogmatique. <sup>1328</sup> ». Montaigne prononce-t-il une seule affirmation dogmatique ?

Le refus de suivre un parti plutôt qu'un autre prend une acuité particulière dans le contexte politico-religieux de son époque. Un affrontement et un climat d'insécurité consécutifs aux luttes confessionnelles et aux bouleversements des Etats sont à prendre en considération. Chaque parti revendique la haute main sur l'Etat pour le modifier. Le nœud du problème politique à son époque est politico-religieux. Or, par sa pratique politique de Maire de Bordeaux, comme négociateur et enfin comme observateur des affaires communes, Montaigne témoigne qu'il n'est pas l'homme d'un parti. En même temps, il préconise de suivre la règle des règles, autrement dit de suivre les lois et coutumes admises dans son pays. Nous retrouvons une constante sceptique dans ce dédoublement entre la fidélité envers les lois et coutumes admises et une libre variation de l'examen. Un conformisme extérieur et un retrait dans sa bibliothèque.

Ainsi s'explique, sans nul doute, pourquoi son scepticisme est traditionnellement interprété comme une voie d'accès à un conservatisme politique, interprétation susceptible de trouver une légitimation dans le texte lui-même <sup>1329</sup>. Pur

---

<sup>1326</sup> Après avoir repris la distribution des philosophies d'origine sextusienne (dogmatique, académique et pyrrhonien) et présenté « la profession des pyrrhoniens », il repousse une telle option, expression même du dogmatisme : « Qu'irai-je choisir ? Ce qu'il vous plaira pourvu que vous choisissiez. Voilà une sottise réponse : à laquelle pourtant il semble que tout le dogmatisme arrive : par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons. » *Essais*, p. 785.

<sup>1327</sup> « Vaut-il pas mieux demeurer en suspens que de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produites ? [...] Vaut-il pas mieux se tenir hors de cette mêlée ? » *ibid.*, p. 785.

<sup>1328</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 223.

<sup>1329</sup> Hubert Vincent fait le point sur cette question dans un article intitulé « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne, ou qu'est-ce qu'une politique sceptique ? » publié dans *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, p.132-163.

Montaigne dénonce notamment la tentation de fronder au nom de la supériorité de la nouveauté. La fascination qu'elle exerce au détriment de ce qui est établi par l'usage est tout aussi partielle et unilatérale que la vénération de l'ancien. Elle peut se révéler dramatique pour le maintien de l'Etat. « Je suis dégoûté de la nouveauté, quelque visage qu'elle porte ; et ai raison, car j'en ai vu des effets très dommageables. Celle qui nous presse depuis tant d'ans, elle n'a pas tout exploité : mais on peut dire avec apparence, que par accident, elle a tout produit et engendré ; voire et les maux et, qui se font depuis sans elle, et contre elle : c'est à elle à s'en prendre au nez. » Il souligne

pyrrhonien et conservateur ? Conservateur parce que pyrrhonien ? Notre hypothèse de travail, suite aux travaux de B. Sève, serait plutôt de montrer comment il s'approprie le scepticisme et le fait jouer sur le terrain politique de manière singulière sans que cet usage du scepticisme ne soit adossé à une doctrine politique conservatrice. Notre pari est que cette appropriation peut servir de fil conducteur pour savoir si le découplage entre recherche de la vérité et conduite de la vie peut être maintenu et jusqu'où il peut être poussé dans une époque post-totalitaire.

Que signifie « suivre les lois et les coutumes de son pays » pour Montaigne ? H. Vincent remarque à juste titre l'équivocité et l'ambivalence fondamentale du verbe « suivre »<sup>1330</sup> et il propose une double entente présente selon lui dans le texte montaignien : suivre au sens de « se laisser conduire par » et suivre au sens de « suivre à la piste », « pister et suivre à la trace ». Dans le premier cas, la règle des règles prend une connotation négative induisant une passivité, un aveuglement voire une paresse et une lâcheté : une obéissance susceptible d'entamer la liberté de jugement. Tout porte à admettre que le fait de suivre signifie le renoncement à l'examen ou à l'exercice du jugement. Dans le second cas, c'est un acte de liberté et de discernement relatif au préférable : il ne stipule pas une adhérence totale de la part de celui qui suit les lois et les coutumes mais simplement qu'il s'y conforme d'un point de vue externe. Avons-nous affaire à deux modalités de l'obéissance ou bien sont-ce les deux dimensions d'un même phénomène ?

Le « suivre » comprend cette double dimension de passivité et d'activité : « suivre, c'est toujours quelque chose de double, où l'initiative est partagée ». Dans l'ambivalence du « suivre » montaignien, nous retrouvons la tension inhérente au scepticisme ancien quant au mode et au degré de persuasion relatif à l'observation des règles de la vie quotidienne (« se laisser guider par » et « trier et sélectionner en accord avec le bon sens »<sup>1331</sup>) sauf qu'elle est assumée par Montaigne dans sa pratique. Dans sa version montaignienne, elle consiste à ne pas opposer de résistance et à consentir librement à ce qui est admis, ce qui suppose délibération et choix. Si le fait de suivre les lois et coutumes n'est jamais délié de la pratique de l'examen alors comment pourrait-il s'apparenter à une légitimation aveugle et sans réserve de l'ordre établi ? Suivre les lois et les coutumes ce n'est pas se les incorporer. Suivre, pour Montaigne, suppose un processus d'arrachement à l'emprise de la coutume débouchant non sur sa transgression mais sur sa reconduction : se déprendre de la férule de la coutume et par après, s'y conformer.

Qui plus est, Montaigne admet la possibilité de déroger aux lois ce qui lève l'équivoque sur un conservatisme exacerbé ou érigé en dogme. Une telle hypothèse ne légitime pas la possibilité de transgresser, en toutes circonstances, les lois et les coutumes établies mais seulement sous certaines conditions. Montaigne admet tout à fait la possibilité de réformer une loi voire de commander aux lois si la nécessité publique le requiert. Nous retrouvons l'invocation de la paix

---

encore les méfaits du changement en matière législative : « Le pis que je trouve en notre état, c'est l'instabilité : et que nos lois, non plus que nos vêtements, ne peuvent prendre aucune forme arrêtée. » *Essais*, Livre II, chap. XVII, p.1013.

<sup>1330</sup> « Ainsi, on n'a peut-être pas été assez attentif au fait que, lorsque Montaigne dit vouloir s'en remettre à la coutume, les expressions qu'il utilise sont en fait très diverses. [...] Nous ne pensons pas que ces différentes expressions puissent être réduites à un même sens ; elles présentent plutôt tout un échantillonnage de ce à quoi il faut s'en remettre. » « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne, ou qu'est-ce qu'une politique sceptique ? » *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, p.152.

<sup>1331</sup> Cf. Première partie, chapitre 2.

publique comme ultime instance susceptible de justifier la discussion de la loi. L'initiative n'est pas laissée au citoyen mais à celui qui commande, au Prince. Elle n'est pas du ressort d'un particulier même s'il peut alerter le Prince dans des circonstances exceptionnelles<sup>1332</sup>. Il n'appartient pas à quiconque de s'arroger le droit de commander aux lois et à n'importe quelles conditions. Le chapitre intitulé « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » se referme ainsi sur l'éloge de Philopœmen par Plutarque : « étant né pour commander, il savait non seulement commander selon les lois, mais aux lois mêmes, quand la nécessité publique le requérait. <sup>1333</sup>»

Montaigne se défie de tous les frondeurs qui, au nom d'une justice éternelle, bouleversent les Etats sans relève ni mesure. Toutefois, il ménage une concession dont il ne livre, il est vrai, que les linéaments. Il cherche à contrecarrer un type de discours, celui qui favorise le déploiement de la violence, celui de tous ceux qui avancent de « bonnes raisons » de condamner, d'exécuter, de massacrer. Or, c'est le plus souvent au nom de la justice éternelle ou sous couvert de préserver la paix publique que de telles violences sont perpétrées. Pensons aux exécutions et massacres de la part des deux camps en particulier de la saint Barthélémy dans la nuit du 23 au 24 août 1570. Il faut apprendre à se garder du dogmatisme axiologique sous toutes ses formes : de la sacralisation de la coutume en passant par le fanatisme des dévots trop zélés ou de ceux qui instrumentalisent les questions religieuses pour la conquête du pouvoir. Montaigne maintient ouverte la possibilité d'une révision de l'ordre établi mais elle ne s'opère pas au nom d'une justice éternelle. Cette culture de la modération se retrouve dans son engagement politique.

Montaigne n'exhorte pas à un retrait hors des affaires communes mais il prend soin de rappeler que s'en charger ne reviendra jamais pour lui à se les incorporer. Dès l'ouverture du chapitre 10 du Livre III, intitulé « De ménager sa volonté » il remarque combien les occasions d'hypothéquer sa volonté sont légion. Le maniement des affaires humaines y est propice. Il affirme avec force combien il importe de ne pas s'y abandonner au péril d'une « dislocation de l'âme ». Pourquoi accepter une charge publique et l'exercer comme il convient exigerait-il d'oublier de « bien et sainement vivre » ? Prendre le parti de le négliger sous prétexte qu'il le faut pour bien exercer sa charge est selon lui un indice de sottise. Il repousse ainsi sans équivoque tout engagement politique qui stipulerait que l'on renonce à se conduire soi-même sous prétexte que ceci nuit à la défense de l'intérêt général :

La plupart des règles et préceptes du monde prennent ce train, de nous pousser hors de nous, et chasser en la place, à l'usage de la société publique<sup>1334</sup>.

Ainsi son engagement dans les affaires communes n'a jamais été total autrement dit sans conditions :

J'ai pu me mêler des charges publiques, sans me départir de moi, de la largeur d'un ongle, et me donner à autrui sans m'ôter à moi : Cette âpreté et violence de désirs, empêche plus, qu'elle ne sert à la conduite de ce qu'on entreprend. Nous remplit d'impatience envers les événements, ou contraires, ou tardifs : et d'aigreur et de soupçon envers ceux, avec qui nous négocions<sup>1335</sup>.

---

<sup>1332</sup> Le face à face dans le cabinet du prince : une parole sans fard dans le retrait solitaire.

<sup>1333</sup> *Essais*, p.189.

<sup>1334</sup> *Essais*, p.1564.

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p.1566.



Il refuse un engagement qui stipule l'aliénation sans réserve du moi dans la mesure où cela compromet non seulement l'exercice de la fonction mais surtout la préservation du moi : « Nous ne conduisons jamais bien la chose de laquelle nous sommes possédés et conduits<sup>1336</sup>. » Cet attachement montanien à la paix et à la liberté du moi dans l'exercice du jugement ne le conduit ni à se retirer intégralement ou définitivement des affaires humaines ni à refuser tout engagement. Il y consent, à cette réserve toutefois, que le moi ne soit pas enchaîné par les affaires communes dans la mesure où cela n'est propice ni à leur maniement ni à la conduite de sa vie. Il pense ainsi des degrés ou des seuils dans la persuasion et l'assentiment donnés et envisage la manière dont l'agent se rapporte à lui-même dans l'action dans laquelle il est engagé.

Montaigne esquisse en ce sens une éthique de l'exercice de la charge publique : comment est-il possible de l'endosser sans pour autant sacrifier le « bien et sainement vivre » ? Mais il élabore en même temps une théorie de l'action dans laquelle sa culture de la négociation et de la modération en politique trouvent leur véritable ancrage dans une pratique de l'indifférence. Telle est la disposition par laquelle il traite le problème de l'action « toujours susceptible de déposer le sujet de l'action » selon l'expression de B. Sève. C'est en ce sens qu'il procède à une reconfiguration du scepticisme.

Il maintient une approche duelle de la vie : la séparation nette entre la fonction et l'homme privé ou entre « la peau et la chemise » est affirmée sans équivoque : « Le Maire et Montaigne, ont toujours été deux, d'une séparation bien claire.<sup>1337</sup> » Chaque métier a ses usages dont celui qui l'exerce n'est pas débiteur<sup>1338</sup>. Mais le jugement de l'honnête homme ne saurait se plier aux réquisits de la fonction exercée autrement dit ployer ou être tordu selon les attendus de sa charge dont il serait à ce point captif qu'elle induirait une approche unilatérale et biaisée de chaque problème. Ainsi en est-il même et surtout de celui qui exerce la charge politique la plus haute. Montaigne maintient fermement la possibilité d'un retour à soi et d'un entretien de soi à soi. Quiconque, Empereur soit-il, doit pouvoir juger à part soi et savoir revenir à soi<sup>1339</sup>.

S'engager sans réserve dans un parti revient à invalider la variation et l'examen des partis aux prises. Montaigne ne fait pas mystère de sa proximité avec les catholiques mais il admet que suivre ce parti ne revient pas pour lui à céder ou renoncer à sa liberté de jugement :

Je ne sais pas m'engager si profondément, et si entier. Quand ma volonté me donne à un parti, ce n'est pas d'une si violente obligation, que mon entendement s'en infecte. Aux présents brouillis de cet état, mon intérêt ne m'a fait méconnaître, ni les qualités louables en nos adversaires, ni celles qui sont reprochables en ceux que j'ai suivi. Ils adorent tout ce qui est de leur côté : moi je n'excuse pas seulement la plupart des choses, qui sont du mien. Un bon ouvrage, ne perd pas ses grâces, pour plaider contre moi<sup>1340</sup>.

---

<sup>1336</sup> *Ibid.*, p.1567.

<sup>1337</sup> *Ibid.*, p.1573.

<sup>1338</sup> « Un honnête homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son métier ; et ne doit pourtant en refuser l'exercice. C'est l'usage de son pays, et il y a du profit : Il faut vivre du monde, et s'en prévaloir, tel qu'on le trouve. » *ibid.*, p.1573.

<sup>1339</sup> « Mais le jugement d'un Empereur, doit être au-dessus de son Empire ; et le voir et considérer, comme accident étranger. Et lui doit savoir jouir de soi à part ; et se communiquer comme Jacques et Pierre : au moins à soi-même. » *ibid.*, p.1573.

<sup>1340</sup> *Essais*, p.1573.

Ce n'est donc pas à un éloge des partis-pris du moi que se livre Montaigne mais à celui de la variation en mode sceptique reposant sur la liberté de jugement tout en la préservant. Lorsqu'il cherche une dénomination pour caractériser la disposition dans laquelle il se tient, il recourt à un vieux vocable transmis par la tradition stoïcienne et surtout pyrrhonienne :

Hors le nœud du débat, je me suis maintenu en équanimité<sup>1341</sup>, et pure indifférence. *Neque extra necessitates belli, praecipuum odium gero.* [Et hors des nécessités de la guerre, je ne nourris pas de haine capitale.] De quoi je me gratifie, d'autant que je vois communément faillir au contraire<sup>1342</sup>.

La formule est ambiguë comme le remarque à juste titre B. Sève : « Quel est ce nœud du débat, qui seul fait exception à la pure indifférence ? » Reprenant l'interprétation de Géralde Nakam dans *Montaigne et son temps*, il écrit : « [...] si le débat visé est religieux, le nœud est l'adhésion au catholicisme ; si le débat est politique, le nœud est l'adhésion à la loi salique et donc à Henri de Navarre, héritier légitime du trône quoique protestant. » Montaigne ne clarifie pas ce nœud du débat qui déroge à sa pratique de l'indifférence mais il décrit la conduite de ceux qui précisément ne la pratiquent pas.

A la confluence de l'héritage stoïcien et pyrrhonien, quel est le sens de la pratique montaignienne de l'indifférence<sup>1343</sup> ? Son indifférence est-elle un retrait hors de l'action qui le conduit à refuser tout effort pour repousser l'injustice sous couvert d'une indifférence axiologique ancrée dans une indifférence ontologique ? Ou bien est-ce « un retrait de l'action au cœur de l'action » comme le soutient B. Sève qui ne rime ni avec une indifférence axiologique ni avec une indifférence ontologique ? Dans la première hypothèse, l'indifférence serait préconisée étant donné l'impossibilité présente d'établir des différences significatives entre les choses tant du point de vue de leurs qualités respectives que de leur valeur. De rien je ne peux dire qu'il est plutôt ainsi qu'autrement, qu'il vaut plus qu'un autre *etc.* Elle serait à penser *a minima* d'un point de vue axiologique *a maxima* ontologique dans la lignée de l'indifférence d'équilibre pyrrhonienne. Son quiétisme serait ce « mol oreiller » disposant à la paresse et à la lâcheté individuelle comme le soutenait Pascal, dépitant dans le geste montaignien une dérive insensible vers le libertinage et un voisinage de l'épicurisme.

Horkheimer, nous l'avons souligné, tempère cette dénonciation du quiétisme mais il lui reproche de ne pas engager une lutte contre l'injustice. Son indifférence ne s'entend pas d'un point de vue psychologique comme désintéret du sort d'autrui en particulier quand il est victime de la violence. Son indifférence ne s'entend pas non plus d'un point de vue axiologique :

L'indifférence montaignienne n'est précisément pas une indifférence axiologique ; elle est compatible avec des convictions éthiques indéracinables, dont la voix quand il parle des Amérindiens odieusement trompés et massacrés, des sorcières brûlées, des pauvres gens mourant en silence, des victimes en un mot, nous bouleverse encore<sup>1344</sup>.

Montaigne admet la barbarie de certains usages et de certaines lois, il rejette la cruauté et condamne la torture :

---

<sup>1341</sup> Elle désigne une égalité d'âme et d'humeur que rien ne vient troubler.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, p.1574.

<sup>1343</sup> Sur le sens stoïcien et pyrrhonien : cf. Première partie, Chapitre 2, I.

<sup>1344</sup> B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, p. 343.

Les sauvages ne m'offensent pas tant, de rôtir et manger les corps des trépassés, que ceux qui les tourmentent et persécutent vivants<sup>1345</sup>.

En ce sens, il n'introduit pas une reconduction de l'expression sceptique « pas plus ceci que cela » puisqu'il soustrait au contre-balancement de tels actes ou usages empreints de violence à l'égard de l'humain. Les maintient-il hors de toute mise en parallèle ou bien s'imposent-elles comme hors de celle-ci ? Ce qui est inhumain ne peut être aspiré dans la variation sceptique dans sa version montanienne : « La violence contre soi-même et contre les autres, contre l'homme et contre l'animal est folie. Montaigne ne fait que s'en détourner.<sup>1346</sup> » C'est sous cet angle qu'il se démarque du scepticisme ancien par un énoncé tranché à ce niveau.

Au demeurant, il reconduit bien l'impensé du scepticisme ancien, à savoir l'ataraxie, sans jamais le discuter. Ainsi, ce n'est pas par lâcheté ou paresse mais par attachement à la paix intérieure que Montaigne pratique l'indifférence. Il réhabilite la langueur paisible pour autant qu'elle serve de rempart à l'obstination et à l'entêtement. La langueur naturelle ne rime pas avec l'impuissance ou l'inaction. Elle épouse le flux de la vie. Il réhabilite la modération, la constance, l'équanimité en des temps d'agitation où les hommes s'embesognent pour ne pas sentir la misère de leur condition. De ce point de vue, l'objection d'Horkheimer selon laquelle il protège sa « tranquillité bourgeoise » ce qui le conduit à rejeter un engagement total contre l'injustice serait recevable<sup>1347</sup>. La version contemporaine du scepticisme en serait une version appauvrie mais elle n'échapperait pas, elle non plus, à ses critiques.

Dans notre seconde hypothèse interprétative, l'indifférence montanienne serait à penser comme un dégagement de l'action au cœur de l'action. L'indifférence atteste d'une attention au fortuit, au jeu des circonstances faisant ressortir l'impuissance de l'homme et, plus particulièrement, de la raison à se rendre maîtresse de l'action. Elle est une réponse au risque de l'action, celui de déposer l'exercice du jugement. A ce titre elle est, selon B. Sève, un fond pour l'action et non un fondement, une « énergie et protection » pour l'action :

l'indifférence permet à l'action de ne pas devenir sa propre caricature. Les caricatures de l'action, ce sont l'activisme, l'agitation, le fanatisme, ce que l'on pourrait appeler les formes de l'action aliénée, et dont l'esprit agité, volubile et déréglé est à la fois la cause la plus importante et le symbole<sup>1348</sup>.

Elle est une manière pour la volonté de se ménager dans le cadre de l'action. L'indifférence est un dégagement hors de l'action qui n'est ni réduction à l'inaction, ni retrait hors de l'action mais toile de fond sur laquelle la liberté du jugement peut être préservée dans l'action, au sein de l'action. Elle est la manière par laquelle Montaigne conserve une liberté de jugement dans l'action analogue à celle de celui qui est hors de l'action. C'est pour cela que, selon B. Sève, l'indifférence a une fonction éthique : « protéger l'action contre ses propres dérives ». Elle est manière pour le sujet de ne pas céder aux illusions de l'action.

---

<sup>1345</sup> *Essais*, p. 680.

<sup>1346</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>1347</sup> « Mais il lui est absolument étranger, selon son propre aveu, de prendre sur lui l'effort d'abolir l'injustice. » « Montaigne et la fonction du scepticisme », p. 284.

<sup>1348</sup> Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, p. 345.

Ainsi, pour Montaigne, l'attachement à la tranquillité de l'âme ne saurait nous conduire à nous dérober à nos devoirs de citoyen et à nos charges publiques. De plus, il enseigne la possibilité de déroger aux lois dans des cas d'exception autrement dit si la paix publique est menacée et introduit ainsi un seuil dans l'engagement qui préserve du *hiatus* sans pour autant mettre en péril la liberté du moi. En modalisant l'engagement, il soutient donc qu'il est possible de pratiquer un examen en mode sceptique et de s'engager dans l'action sans céder à une indifférence axiologique. Celui-ci ne cesse en effet de rappeler qu'il sait ce qu'il fuit plutôt qu'il n'affirme ce qu'il recherche. Il sait ce qui est rejeter, à proscrire ou à repousser y compris d'un point de vue axiologique. Nous retiendrons de ce détour que le dédoublement montaignien ne rime pas avec un retrait apolitique. Engagement et pratique de l'indifférence ne sont pas incompatibles en régime montaignien. Pourquoi ne pourrait-il plus en être de même du sceptique contemporain, contrairement aux conclusions d'Horkheimer ? Le découplage entre recherche de la vérité et conduite de la vie peut être jugé discutable mais ne reste-t-il pas, de fait, un trait constitutif des usages contemporains du scepticisme voire de la philosophie contemporaine ?

### 3- Vers une reconfiguration du scepticisme ?

Si dans un Etat totalitaire, tout est disposé pour rendre impossible l'examen dans la mesure où il serait un exercice de la liberté du jugement alors comment un penseur sceptique pourrait-il composer avec un tel régime ? Au lieu de considérer le scepticisme comme une force d'appoint susceptible de servir de caution à de tels régimes, nous avons l'hypothèse qu'il pourrait être porteur d'un sursaut salutaire, force de résistance susceptible de servir de parade à la tentative d'annexion du moi. Que ces régimes s'emploient à démanteler les conditions d'existence de l'examen ne permet-il pas d'envisager le scepticisme justement comme une ressource pour s'en dégager voire s'y opposer ? S'appliquer à nier les conditions de possibilité de l'examen ne prouve en effet pas que rien ne peut ou n'a été tenté et réussi par ce biais pour résister à une telle politique.

La manière selon laquelle V. Klemperer présente, par exemple, son projet d'écriture dans *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich* s'avère être un témoignage riche d'enseignement :

Mon journal était dans ces années-là, à tout moment, le balancier sans lequel je serais cent fois tombé. Aux heures de dégoût et de désespoir, dans le vide infini d'un travail d'usine des plus mécaniques, au chevet de malades ou de mourants, sur des tombes, dans la gêne et dans les moments d'extrême humiliation, avec cœur physiquement défaillant, toujours m'a aidé cette injonction que je me faisais à moi-même : observe, étudie, grave dans ta mémoire ce qui arrive-car demain déjà cela aura un autre aspect, demain déjà tu le percevras autrement - , retiens la manière dont cela se manifeste et agit. Et, très vite ensuite, cette exhortation à me placer au-dessus de la mêlée et à garder ma liberté intérieure se cristallisa en cette formule secrète toujours efficace : LTI, LTI<sup>1349</sup> !

---

<sup>1349</sup> *LTI La langue du III<sup>e</sup> Reich*, Paris, Pocket, 2002, p. 34.

Repoussant vigoureusement la perspective de l'exil, lui qui se pense d'abord et avant tout comme un citoyen allemand et non comme un juif allemand, il livre dans ce passage le portrait d'un sceptique contemporain bien éloigné de la compromission dont il est soupçonné. Sans concession envers le régime nazi, il se tient au chevet d'une langue pathologiquement affectée, mise en demeure de servir l'idéologie dominante. Son approche s'apparente à celle d'un médecin sceptique par l'usage même du lexique et par sa disposition « hors de la mêlée ». Alors que le dispositif mis en place vise à court-circuiter tout rapport à soi et à bloquer toute appropriation de soi, l'exercice pratiqué par Klemperer maintient fermement ce rapport à soi qui n'est pas reniement de l'universel mais retrouvailles avec l'universel. De ce point de vue, la pratique de l'examen est ce qui permet d'échapper à la tentation du nihilisme mais aussi à la désolation dans la mesure où il est rapport à soi et au monde. Exercice solitaire certes mais non pas désolé.

L'attachement sceptique à la tranquillité du moi servait à Horkheimer d'argument pour démasquer sa compromission dans la mesure où elle primerait sur toute autre considération et le conduirait à renier son sens de l'humanité. Le sceptique serait donc tenu de franchir le pas et de la mettre en péril pour se laver de tout soupçon à ce sujet. Or, l'examen sceptique ne peut conduire qu'à reconnaître que le régime totalitaire vide de tout son contenu les lois et les coutumes admises et démantèle l'ordre établi, que la politique de terreur menée ne peut qu'entretenir le trouble de l'âme au lieu de concourir à sa tranquillité. Même s'il refusait de dessiner les contours de ce qui doit être établi de préférence à autre chose, le citoyen présumé sceptique dans un Etat totalitaire ne peut pas ne pas désapprouver une telle organisation de la désolation *a minima* parce qu'elle met en péril justement la tranquillité du moi.

La parade sceptique face au totalitarisme serait donc la suivante : comme tout a été détruit, je m'oppose à ce qui est établi au nom de ma tranquillité intérieure, toujours déjà menacée. Pour se disculper de toute collusion avec le totalitarisme, il faudrait que le scepticisme assume son impensé de manière nette et par suite son point d'apparement avec le dogmatisme au moins en termes axiologiques. Horkheimer reprochait à Montaigne de se reposer dans une intériorité récréative et de veiller jalousement sur sa tranquillité dans une époque troublée mais ceci laissait supposer que la politique pratiquée en laissait subsister la possibilité. Ce n'est plus le cas dans le cadre totalitaire. Vu que la tranquillité de l'âme est toujours menacée par ce régime politique, comment le citoyen présumé sceptique pourrait-il trahir le sens de l'humain en son nom précisément ? L'attachement au sens de l'humanité ne peut entrer en conflit avec la préservation de la tranquillité du moi pour la simple raison qu'elle n'est pas garantie. Donc, le contexte politique force le sceptique à assumer cette conviction éthique et, s'il ne le fait pas, ce n'est pas par excès de scepticisme mais plutôt par manque de scepticisme voire trahison du scepticisme.

Par ailleurs, comment ceux qui se réclament de l'héritage sceptique ou en usent affrontent-ils le défi contemporain auquel il est confronté ? Claudine Tiercelin se fait l'écho de ces débats et souligne que le défi auquel le sceptique doit faire face aujourd'hui présente des « enjeux éthiques ». Nous dirions plutôt qu'il atteint son point de tension au niveau éthique après l'épreuve de politiques nihilistes. Selon elle, c'est moins l'argument de la contextualisation qui est avancé par « les nouveaux sceptiques » que celui de la dissociation entre la théorie et la pratique :

L'un des arguments couramment utilisés par certains nouveaux sceptiques consiste moins à « contextualiser » le doute qu'à franchement dissocier ici le plan de la théorie et le plan de la

pratique, soit pour donner des dimensions « raisonnables » au scepticisme (son invulnérabilité théorique est au fond sans incidence dès lors qu'on se place sur le plan pratique), soit pour justifier la possibilité de le soutenir en théorie, sans en embrasser les conclusions éthiques<sup>1350</sup>.

Cette dissociation, si elle est bien réelle, n'est, selon nous, qu'une ultime version du découplage entre la recherche de la vérité et la conduite de la vie libéré par le scepticisme ancien. En somme, les sceptiques contemporains l'assumeraient franchement. Marcel Conche serait, selon C. Tiercelin, l'un des représentants de ce traitement puisqu'il affirme :

Il [le scepticisme] ne se situe surtout pas au niveau de la morale, laquelle constitue, au contraire, la limite, la Borne sur laquelle achoppe nécessairement le scepticisme. Qui oserait ne pas condamner Auschwitz ? Auschwitz signifie l'impossibilité radicale du scepticisme en morale<sup>1351</sup>.

Le commentaire de C. Tiercelin mérite d'être rapporté. Selon elle, la morale ne peut pas être « la Borne du scepticisme », contrairement à ce que soutient Conche, dans la mesure où le défi sceptique emporte justement la morale dans son orbe<sup>1352</sup>. La stratégie qui consiste à exonérer le scepticisme de toute collusion avec l'inacceptable ou à le laver de tout soupçon en délimitant préalablement le champ d'extension du défi sceptique n'est en effet pas satisfaisante. En accord avec elle, nous admettons qu'il est fallacieux de rétorquer que la morale reste sauve dans la mesure où le défi sceptique n'a pas de prise sur elle. C'est au contraire parce que la morale en est la pointe avancée que la mise en accusation du scepticisme s'est radicalisée, à l'épreuve de politiques nihilistes. Mais le fait qu'elle n'échappe pas au défi sceptique ne signifie pas que le scepticisme, lui-même, ne puisse pas être une ressource pour y faire face.

Deux réserves peuvent être apportées au commentaire de C. Tiercelin. L'extrait cité, contrairement à ce qu'elle remarque, ne porte pas sur ce défi mais sur la manière dont il peut être relevé et sur la place que doit en conséquence occuper le scepticisme dans la philosophie. Marcel Conche tente de situer, d'établir le lieu d'impact du scepticisme dans la philosophie. Ainsi, il importe de distinguer deux aspects dans l'approche contemporaine du scepticisme, plus encore qu'en une autre époque : celui du défi dont il est porteur et celui de la stratégie mise en place pour le relever par ses détracteurs mais aussi par ses promoteurs. De plus, l'extrait mériterait d'être cité de manière complète :

Et comme la politique, en ce qu'elle doit être, c'est-à-dire comme politique morale, doit rendre impossible un Auschwitz à l'avenir, il faut dire que la politique aussi marque la frontière où s'arrête le scepticisme.

Conche assume un découplage intégral de la théorie et de la pratique. Ce que doit être la politique à venir requiert expressément l'abandon du scepticisme non seulement en morale mais *en politique* dans la mesure où son maintien pourrait ménager la résurgence d'une politique nihiliste. A l'appui de ses affirmations, il invoque une entente de la morale pré-sceptique qui consiste en une culture du

---

<sup>1350</sup> *Le Doute en question*, Paris, Editions de L'Eclat, 2005, p.36.

<sup>1351</sup> La citation effectuée par C. Tiercelin est extraite d'un article de Marcel Conche intitulé « Le scepticisme philosophique et sa limite » publié dans le numéro du mois de janvier 2001 du *Magazine littéraire* (p.20) dont le dossier s'intitule « Le retour des sceptiques ».

<sup>1352</sup> « La morale ne peut pas être "la borne sur laquelle achoppe nécessairement le scepticisme", parce que le défi *éthique* qu'il pose est lui aussi réel. » *Le Doute en question*, p. 36.

dialogue entre êtres raisonnables, morale qui fixe rétrospectivement ses limites à une solution sceptique, inenvisageable sur le terrain moral et politique<sup>1353</sup>.

Selon nous, la discussion de la position de Marcel Conche devrait porter moins sur sa mécompréhension du défi sceptique que sur sa solution. Sa réponse consiste, en effet, à admettre l'impossibilité du scepticisme en morale et en politique dans la mesure où il est moralement scandaleux de ne pas dénoncer Auschwitz et politiquement dangereux de ne pas tout mettre en œuvre pour l'empêcher. Or, dénoncer revient à trier, à établir des préférences et des aversions, ce qui est inconciliable avec l'indifférence sceptique au moins en termes axiologiques. Empêcher revient à admettre que c'est ce qui ne doit pas être ou ce qui ne doit plus être. Or, pourquoi la mise en accusation d'une politique nihiliste pourrait-elle ne pas être le fait d'un sceptique ? Pourquoi un engagement contre une politique nihiliste serait-il incompatible avec l'examen en mode sceptique ?

Il est à souligner que Marcel Conche développe une entente radicale de l'indifférence, dans son sens pyrrhonien, entente en fonction de laquelle il conclut à l'impossibilité du scepticisme en morale et en politique. Il admet, en effet, une indifférence ontologique et pense l'indifférence de la volonté comme abstention complète de jugement. La disposition de Pyrrhon est abandon total et définitif du jugement comme lieu de vérité. Cela le conduit à distinguer nettement ce qu'il nomme « la philosophie de l'apparence pure » d'un Pyrrhon du « scepticisme phénoméniste » d'un Sextus Empiricus par exemple. Cela le conduit à attribuer à Pyrrhon un nihilisme ontologique et moral comme nous avons eu l'occasion de le souligner.

Or, dans une note de son commentaire du fragment d'Aristoclès auquel nous avons déjà fait référence, il prend soin d'indiquer qu'il reprend à son compte son nihilisme ontologique (la dissolution de la notion d'être et celle du clivage entre être et apparence) mais qu'il révoque son nihilisme moral au nom précisément d'une morale universelle :

Si le nihilisme ontologique de Pyrrhon correspond exactement à ma propre pensée (cf. mon *Orientation philosophique*, 2<sup>e</sup> éd., PUF, 1990, chap. II), j'avoue ne pas admettre son nihilisme moral : non pas sans doute les morales collectives, mais la morale universelle, celle des "droits de l'homme", peut être fondée (cf. mon *Fondement de la morale*, 3<sup>e</sup> éd., PUF, 1995). Cette différence entre nous tient à l'impossibilité, aujourd'hui, de récuser la tradition de l'universel qui s'est instaurée en Occident. C'est pourquoi aucun scepticisme ne sera jamais aussi radical que le fut celui de Pyrrhon<sup>1354</sup>.

C'est parce qu'il interprète la philosophie de Pyrrhon en termes nihilistes qu'il est conduit à s'en écarter, au nom de la sauvegarde de la morale et de la préservation de la politique. Si Conche soutient que le scepticisme bute sur la morale et sur la politique, c'est parce qu'il identifie le scepticisme à la philosophie de l'apparence pure de Pyrrhon dont il admet le caractère nihiliste. Par conséquent, sa révocation du scepticisme sur ce double terrain ne peut être admise qu'à condition de maintenir cette ligne interprétative mais aussi de gommer ou de passer

---

<sup>1353</sup> Il déploie en effet une triple entente de la morale : la morale collective, la morale universelle et l'éthique : « [...] il convient de distinguer trois choses : l'éthique, les morales collectives, la morale universelle. L'éthique, ou sagesse pratique, est l'art de vivre heureux. Les morales collectives sont aussi diverses que les collectivités (morale des Gaulois, des Aztèques, etc.). La morale universelle est celle des droits de l'homme. » *Montaigne et la philosophie*, Paris, Ed. de Mégare, 1987, rééd. PUF, coll. « Perspectives critiques », 1<sup>re</sup> édition 1996, 4<sup>e</sup> édition 2007, p.VII.

<sup>1354</sup> *Pyrrhon ou l'apparence*, Note 2, p. 93.

sous silence toute la palette des scepticismes. Car, même si la philosophie de Pyrrhon constitue un nihilisme ontologique et moral, ce qui est encore discutabile, elle n'épuise pas, à elle seule, le spectre des scepticismes.

De plus, nous avons souligné toute l'équivocité de cette indifférence pyrrhonienne. Même si nous n'écartons pas purement et simplement l'interprétation de Conche, nous ne la reprenons pas à notre compte pour plusieurs raisons. La neutralisation pyrrhonienne de la notion de valeur ne rime pas nécessairement avec sa négation. De plus, le nihilisme ne peut être identifié à la seule dissolution de l'être et corrélativement du discours en apparence. En outre, refuser d'aborder le pyrrhonisme selon le prisme de ses héritages ne peut signifier, symétriquement, que soient écartées la lignée pyrrhonienne et la lignée académicienne pour penser comment le scepticisme peut affronter son défi contemporain. Quand bien même une entente nihiliste de l'indifférence pyrrhonienne serait possible, elle ne saurait effectivement être attribuée à ceux qui se réclament de cet héritage. Elle n'est pas une tendance lourde de la tradition pyrrhonienne. Enfin, comme nous l'avons montré, les tensions internes entre les deux filiations ne justifient pas l'éviction de l'Académie, au nom de la pureté du scepticisme.

Dans ses études rassemblées dans *Montaigne et la philosophie*, Conche soutient par ailleurs que les mises en accusation des conquistadores, par exemple, opérées par Montaigne n'ont rien à voir avec l'indifférence pyrrhonienne et que la morale universelle est ce qui vient limiter son scepticisme :

La morale universelle, ou tout simplement la morale, fixe la limite, la borne qu'il met à son scepticisme. Que l'homme doive respecter l'homme, cela ne se discute pas<sup>1355</sup>.

L'entente et la pratique de l'indifférence montaignienne ne sauraient effectivement être rabattues sur celle d'un Pyrrhon mais elles peuvent être comprises comme une reconfiguration de l'indifférence sceptique compatible avec des convictions éthiques. Dans cette hypothèse, ce n'est pas tant la morale universelle qui vient limiter, de façon surplombante, son scepticisme que son usage du scepticisme qui s'autolimité, en vient à sa limite<sup>1356</sup>. Il indique un scepticisme qui s'auto-régule, ce dont est incapable le dogmatisme.

Faut-il alors admettre que le scepticisme contemporain doit assumer, de manière intégrale, le découplage entre recherche de la vérité et conduite de la vie libéré par le scepticisme ancien ? Selon nous, le scepticisme ne peut s'imposer dans le traitement du défi dont il a été le promoteur qu'à travers ce découplage. Ce serait une manière de le reconfigurer susceptible de répondre à ses apories politiques contemporaines. Deux ententes de ce découplage nous semblent toutefois possibles. Dans une première version, celle proposée par M. Conche, le découplage consiste à statuer sur l'impossibilité du scepticisme en morale et en politique puis à le fixer en lui assignant une résidence qui préserve la possibilité de la morale et protège la politique de toute rechute dans le nihilisme. Il prend la forme d'une localisation dans la métaphysique au sens général de « discours touchant ce

---

<sup>1355</sup> Nous pouvons citer la préface de *Montaigne et la philosophie* dans laquelle il rapporte sa réponse à une question posée par le Figaro à l'occasion du quatrième anniversaire de la mort de Montaigne : « Montaigne est-il le précurseur de l'amoralisme contemporain ? ».

<sup>1356</sup> Cette idée d'une autolimitation du scepticisme pourrait-elle trouver son prolongement dans la pensée de Oakeshott dans cette distinction entre « la politique du scepticisme » et « la politique de la foi » ? Son scepticisme tiendrait au fait que cette politique s'interdit la poursuite d'un régime idéal qui se conformerait à une norme pré-donnée. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, Yale Univ. Press, 1996, p. 92-105.



qui est au-delà de l'expérience » ou bien il prend une fonction méthodologique couplée à des convictions éthiques fortes. Il importe avant tout d'établir les frontières du champ d'application du scepticisme sans pour autant l'évincer intégralement et définitivement de la philosophie.

Mais cette approche spatialisante nous prive de la palette des scepticismes. C'est pourquoi, nous privilégierons une approche plus temporelle et distributive. Dans cette seconde version, le découplage consisterait à moduler les degrés dans l'assentiment et à penser des seuils, des paliers dans l'engagement d'un point de vue moral et politique. Il s'agirait de se délivrer d'une entente piégée du dégageement et de l'engagement : la première consiste à priver le dégageement de toute attache et de tout ancrage, la seconde consiste à délier l'engagement de toute condition. Le pari consisterait à dire que le scepticisme peut en venir à sa limite, peut s'auto-limiter et que, s'il n'y parvient pas, alors il prend le risque de s'auto-supprimer. Pourquoi faudrait-il que le fait d'assentir à l'ordre établi revienne à l'entériner *a fortiori* le cautionner si l'examen conserve sa dimension corrosive et subversive ? De plus, il s'agirait moins de se prononcer de manière assertorique sur ce qui doit être établi au nom d'une norme universelle que de convenir de ce qui ne peut pas être accepté. De ce point de vue, le scepticisme devrait réactiver son fonds notionnel commun avec le dogmatisme à l'épreuve d'une politique nihiliste. Acculé à une telle position, il se déjugerait s'il le refusait.

## Conclusion

Au lieu d'indiquer véritablement comment une sortie de crise est possible, nous nous sommes plus modestement attachés à comprendre si tout recours au scepticisme devait être définitivement écarté dans cette optique. C'est pourquoi nous avons examiné comment le scepticisme passe l'expérimentation de « politiques nihilistes » et s'il s'en relève. Sa présence sur la scène philosophique contemporaine et la persistance de polémiques à son sujet plaide au moins en faveur d'une survivance à interroger. Dès lors, faut-il réhabiliter le scepticisme ? Telle est l'ambition clairement affichée par F. Cossuta :

Nous nous proposons de réhabiliter la « voie sceptique » comme un geste authentiquement philosophique. Certes, il s'est constitué dans une école historiquement située en Grèce ancienne, certes il opère aux marges de la philosophie, mais il n'en acquiert pas moins une portée fondamentale. Il s'inscrit en effet aux limites où la pensée joue simultanément sa perte et sa possibilité et peut jouer un rôle essentiel, en des temps de désenchantement, comme antidote au nihilisme<sup>1357</sup>.

---

<sup>1357</sup> Après avoir reconstitué les caricatures dont le scepticisme est l'objet de la part de l'opinion commune et de la philosophie dominante, il montre comment un scepticisme repensé peut être cet antidote. « La crise contemporaine est moins due à une perte qu'à un excès de sens, dont la prolifération prétend combler un désir de croire jamais assouvi. A ce désespoir masqué ou explicite, témoin du nihilisme caractéristique de la post-modernité, on peut opposer un scepticisme renoué, à la fois comme mode d'intelligibilité et comme remède. En effet le scepticisme n'est pas un nihilisme mais son antidote ; le mouvement par lequel il destitue les fausses certitudes restaure la possibilité de mieux penser et de mieux vivre. » « Pour un renouveau sceptique », *Magazine littéraire*, Janvier 2001, p. 22-25

Avant de prendre une telle décision, nous pensons qu'il importe de savoir comment le scepticisme sort de la mise à l'épreuve de politiques nihilistes. Selon nous, il n'est pas définitivement disqualifié mais le prix de son acceptabilité réside dans un auto-examen sans précédent. Il est indéniable que le scepticisme doit donner des gages qui confirment la dimension corrosive et conquérante dont il a historiquement fait la preuve. Il doit par ailleurs assumer son impensé, l'attachement à la tranquillité du moi sans pour autant renier le sens de l'humanité dont il a su témoigner au cours de son histoire. Le projet de le réhabiliter tournerait court s'il ne parvenait pas à instruire cet auto-examen.

La question qui lui est adressée sans ménagement porte sur ce qu'il est prêt à accepter ou pas étant donné sa pratique du dédoublement. Ainsi un sceptique peut-il accepter que la préservation de la dignité paraisse préférable à son contraire ou bien peut-il rejeter le point de vue de celui qui pose qu'aucune considération de cet ordre ne saurait être entendue ? Tel est le point de crispation de la polémique. Trois niveaux d'arguments peuvent être avancés. Dans la mesure où ce point de vue détruit le sens de l'humanité là où le premier seul le préserve, ne pas l'accepter revient à témoigner de ce sens de l'humain évoqué déjà par Sextus dans son combat contre le dogmatisme. Cet attachement indique une culture de l'humanité irréductible à tout nihilisme.

Par ailleurs, admettre que le penseur sceptique ne peut pas rejeter ce point de vue sous prétexte qu'il peut tout accepter sans discernement reviendrait à supposer que le sceptique contemporain peut récuser, ou même chercherait à récuser, la morale dite des « droits de l'homme » dont le pivot est précisément la dignité attachée à la personne. Or, étant donné que la tradition de l'universel s'est imposée en Occident, elle peut tout à fait être envisagée sur le mode coutumier. Il s'agirait alors de la suivre sans renoncer à une pratique de l'examen dans laquelle elle est susceptible d'être passée au crible. Le penseur sceptique peut ainsi tout à fait accepter que la morale des droits de l'homme lui apparaisse préférable à une autre.

Enfin, admettre qu'il ne peut pas s'opposer à une politique négatrice de la dignité reviendrait plus amplement à supposer qu'il ne peut pas se prononcer sur ce qui n'est pas acceptable. Or, le sceptique ne peut pas accepter ce qui compromet la pluralité des voies, ce qui met en péril la pratique même de la variation et de l'examen. L'objection pourrait aussitôt lui être retournée qu'il veille ainsi aux conditions de sa propre préservation. Nous espérons avoir montré par le style adopté et les itinéraires abordés combien la préservation de ces conditions était décisive pour la dynamique de la pensée. C'est pour cette raison que le scepticisme constitue une force de résistance face à une politique qui stipule l'aliénation du moi et l'abandon du pluralisme des points de vue comme l'est une politique nihiliste.



## CONCLUSION GENERALE



« Nihilisme » : l'usage de ce vocable, apparu d'abord sur la scène philosophique puis littéraire de manière assez tardive, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est d'emblée lesté par les polémiques que déclenchèrent les pensées et les conduites d'hommes soupçonnés d'être revenus de tout, d'être des négateurs. Parvenus à un point de non-retour, ils font profession de ne croire en rien et s'abandonnent, les uns, à la morosité de leur existence, les autres, à la destruction. Sans se départir de sa charge polémique, l'usage du vocable « nihilisme » s'est toutefois progressivement imposé dans le diagnostic porté sur la fin de l'époque moderne, voire le mouvement de fond de la modernité, au point de devenir un philosophème, notamment à la suite de l'œuvre nietzschéenne. Il n'est plus alors simplement relatif à un type humain ou philosophique mais à une époque dont il est le trait dominant ou à un mouvement historial dont il est la clé interprétative.

L'avènement historique du nihilisme fait ainsi pivoter durablement son approche. La question n'est plus tant de savoir ce qu'il convient d'accomplir pour ne pas y céder mais plutôt comment s'en libérer et dans quelle mesure il sera possible de s'en délivrer définitivement. Le refus de s'installer dans le nihilisme est tacitement reconduit : il est ce qui ne peut être pensé et pratiqué de manière durable, aussi bien d'un point de vue spéculatif que dans la conduite des affaires humaines. Présent sur un mode négatif sur le plan logique et moral, « penser le rien » ou « penser le non-être », c'est « ce qui ne peut être » pensé et pratiqué, c'est « ce qui ne doit pas être » pensé et pratiqué. Toutefois, à une présence sur fond d'absence a succédé une mise en présence, peut-être sans relêve. Le nihilisme suscite toujours un combat, là pour s'en protéger, ici pour s'en extirper. C'est ce processus même et le jeu d'évaluations qu'il suppose qui a retenu notre attention au cours de nos recherches. Il est vrai que la crise dans laquelle notre époque est inscrite tend à valider rétrospectivement la légitimité du dit combat. L'effectivité du nihilisme nous force toutefois à émettre quelques réserves tant sur l'efficacité de cette entreprise que sur la manière dont elle a été conduite.

L'intitulé de notre recherche suggère que le nihilisme est abordé selon le prisme de deux activités qu'il est censé avoir mises à l'épreuve : la métaphysique et la politique. Il annonce un diagnostic croisé sur ce qu'il est convenu de considérer comme un moment de crise de l'histoire culturelle occidentale avec lequel la fin de la modernité serait scellée. Celui-ci se déclinerait en deux volets puisque les dimensions métaphysique puis politique de la crise devraient tour à tour être abordées. Sans écarter la perspective d'un tel diagnostic, nous avons d'emblée souligné combien il était délicat de l'effectuer sans clarifier en quoi consiste un penser nihiliste et ce qu'il constitue dans et pour le développement de la pensée, tant spéculative que pratique.

Par un curieux effet en retour, au moment où le vocable réintègre la scène philosophique non plus pour dénigrer ou stigmatiser un adversaire mais pour penser le mouvement de fond de la modernité, l'entente de ce mode de penser devient plus opaque. Sans récuser son caractère opératoire, nous soutenons que la présence même de ce philosophème relance l'interrogation sur le statut et les modalités prises par le nihilisme au regard de la métaphysique et de la politique. Comment le mobiliser sans prendre en considération le combat que le nihilisme a suscité et les stratégies d'évitement mises en œuvre par l'une et par l'autre pour enrayer son déploiement ? Telle est la raison pour laquelle nous n'avons pas limité notre recherche à un épisode de crise, aussi aigu soit-il, en proposant une variation thématique sur la mort de Dieu et ses héritages métaphysiques et politiques. Notre propos n'était pas de nous prononcer d'emblée sur la légitimité ou l'illégitimité de ce

combat mais plutôt d'examiner sa tournure, sa cible et les stratégies mises en œuvre pour y faire face.

D'aucuns pourraient, à juste titre, s'étonner de l'attention grandissante accordée au scepticisme au cours de notre recherche. Entendu non seulement comme voie philosophique mais aussi comme défi, argumentaire, procédé d'exposition ou encore acte philosophique, le scepticisme devient la pierre angulaire de notre propos. Serait-ce révélateur d'un déplacement des termes du problème en cours de recherche ou d'un repositionnement des termes du débat ? Ou bien faudrait-il concéder que deux axes de recherche sont déployés mais alors comment les articuler ? Ou bien encore que, dès les commencements grecs, l'équivocité est à ce point prégnante entre penser nihiliste et penser sceptique qu'un approfondissement du scepticisme est requis pour démêler si une affinité réelle est pensable ?

Le premier argument susceptible de justifier l'attention accordée au scepticisme dans notre recherche est de type historiographique. Le scepticisme est particulièrement présent dans les époques d'instabilité et en régime d'incertitude. Il émerge dans le cadre d'une cité grecque déclinante. Redécouvert lors de la querelle religieuse de la Réforme, sa discussion rythme la modernité et ses soubresauts au point qu'il a pu être soupçonné d'être partie prenante, voire cause principale des crises qui secouèrent ces époques. Sa dimension corrosive d'un point de vue intellectuel et ses effets sur le corps social n'ont pas manqué de susciter des mises en accusation répétées jusqu'à l'époque contemporaine. Nous avons, quant à nous, tenté de montrer que la présence du scepticisme dans ces époques troublées était un biais par lequel une époque ressaisissait sa propre instabilité en cherchant si et comment il était possible de s'y soustraire, plutôt qu'un facteur à part entière d'instabilité et de fragilisation.

Le deuxième argument peut être tiré de l'histoire du scepticisme et de ses avatars. Une telle variation s'est imposée en raison du statut que prend le scepticisme dès les commencements grecs. Libéré par le parricide platonicien, le questionnement sceptique prend la tournure d'un défi adressé aux philosophies constituées dans une cité grecque déclinante. Ce défi est, en première approche, gnoséologique : qu'est-ce qui nous assure que l'être et connaissable et dicible par le *logos* ? Sa portée pratique est néanmoins indéniable en raison de l'équation d'héritage socratique (*epistêmê*=vertu=ataraxie) qui domine encore les esprits. En effet, si la triade *isosthenia/epokhê/ataraxia* permet de décrire le scepticisme, elle la supplante, sans être immédiatement transposable en une équation fondatrice.

Figure repoussoir, le scepticisme est immédiatement contesté comme type philosophique. Bien que le vocable « nihilisme » ne soit en usage ni durant l'Antiquité ni au début de l'époque moderne, une telle présentation se tient à l'arrière-plan des débats. Dans l'Antiquité, le scepticisme est une non-voie pour ses adversaires. A l'époque moderne, la double métaphore médicale de la maladie et de la thérapie introduite par les sceptiques contre le dogmatisme se retourne contre le scepticisme. Il est présenté comme une maladie dont il importe de trouver le remède, y compris par des auteurs qui l'instrumentaliseront (comme Descartes par exemple) ou lui donneront une consistance (comme Hume). Une telle assimilation persiste dans sa version contemporaine dont les traits sont encore plus accusés : le scepticisme ne serait que du nihilisme déguisé, comme sa compromission avec les Etats totalitaires permettrait de l'établir. Nous avons cherché à comprendre si une telle assimilation est justifiée et de quoi elle est révélatrice à propos de la pensée philosophique, en termes de blocage notamment.

Enfin, le troisième argument susceptible de justifier notre variation sur le scepticisme serait de type méthodologique. Pour comprendre ce que signifie « l'épreuve du nihilisme » pour la métaphysique et pour la politique, nous avons indiqué qu'il ne suffisait pas de se pencher sur la phase de crise dont le nihilisme est devenu le philosophème, mais qu'il importait de prendre en vue le combat et les stratégies qui ont été déployés pour faire obstacle au développement du nihilisme. Or, comme la menace du nihilisme va, selon nous, se cristalliser dans le scepticisme, nous avons à le prendre en considération, au moins par le biais des itinéraires philosophiques qui tentent de le réfuter. Ainsi, nous avons à clarifier si, d'une part, le penser sceptique consiste effectivement en un penser nihiliste et si, d'autre part, l'avènement historique du nihilisme provient d'un excès de scepticisme et consiste en un hyper-scepticisme ou s'il résulte de ce combat lui-même qui, contre toute attente, promet ce qu'il est censé juguler.

Un double parti-pris méthodologique a orienté notre recherche. Le premier a consisté à adopter une voie longue, au gré d'une variation dans le destin historial de la philosophie sur les phénomènes de blocage et de libération avec lesquels la pensée philosophique fut continuellement aux prises. Aussi avons-nous été attentifs à des actes philosophiques qui, chacun sur leur mode propre, cherchèrent à se frayer un passage et à relancer la dynamique de la pensée en se dégageant de la polarité dogmatisme-scepticisme dans laquelle toute philosophie est traditionnellement captée. La typologie dogmatisme/scepticisme s'est imposée pour penser leur relation, notamment à la suite de sa formulation pascalienne, mais elle recouvre plutôt qu'elle ne met à jour la singularité de leur relation et le statut du scepticisme dans la dynamique de la pensée.

Le parricide platonicien, la négation méthodique cartésienne, la pratique pascalienne de l'isosthénie, le tribunal de la raison kantien ou encore l'examen nietzschéen de la véracité surviennent, tous, dans une situation de blocage dont ils s'emploient à se dégager. Ce blocage peut être immédiatement rapporté au dogmatisme (comme dans le cas de Platon contre le dogmatisme de l'être parménidéen), au scepticisme (comme dans le cas de Descartes) mais il peut aussi bien résulter du rapport conflictuel entre les deux camps. C'est le cas de Pascal pour qui l'histoire de la philosophie est réduite à l'immobilisme, même si empiriquement, un combat est mené entre les deux sectes dominantes. C'est le cas de Kant dans la mesure où la métaphysique est la science recherchée mais toujours manquée en raison de cette stagnation dans laquelle s'enfonce la raison. Enfin, il peut être rapporté au nihilisme comme dans le cas de l'examen nietzschéen de la véracité, nihilisme dont l'imminence requiert précisément la tenue.

Or, le scepticisme est à chaque fois partie prenante, à différents titres, et actif dans une telle libération. Les itinéraires que nous avons suivis sont marqués par le travail du scepticisme au sens où il accomplit son œuvre corrosive dans ces pensées mais aussi au sens où ces philosophes s'approprient et reconfigurent le legs sceptique sans pour autant revendiquer expressément l'appellation de « sceptique ». L'inhérence du scepticisme dans tous les actes philosophiques étudiés peut tout d'abord être soulignée au sens où l'attention et l'examen des choses elles-mêmes priment toujours sur la reconduction sans appel de la tradition philosophique. La double tradition sceptique se prête par ailleurs à des usages qui la retiennent tantôt pour sa pratique de l'isosthénie (Pascal), son argumentaire (Descartes) ou encore sa disposition des matières (Kant). De plus, le questionnement sceptique prend la forme d'un défi auprès des philosophies



constituées dans l'Antiquité (l'être est-il dicible et connaissable par le *logos* ?) et il devient effectivement un vecteur ou un accélérateur de la crise sur laquelle s'ouvre la modernité à travers la question de l'assise de la créance et de la confiance. Il peut enfin fournir des ressources pour traiter le défi dont il est porteur, en fonction des appropriations dont il est l'objet, comme nous avons cherché à l'établir.

Notre second parti-pris a été de ne pas écarter, d'entrée de jeu, la mise en équivalence entre, d'une part, dogmatisme et métaphysique et, d'autre part, scepticisme et nihilisme. Au cours de notre examen de la relation entre dogmatisme et scepticisme, nous avons cherché ce qui avait pu entretenir une telle présentation. L'identification de la métaphysique au dogmatisme indique une approche unilatérale de cette dernière. Elle consiste à évincer le scepticisme dans la mesure où il est présenté comme le contradictoire du philosophe. Soupçonné d'en détruire les principes, il est exclu ou, tout au moins, repoussé aux marges de la philosophie.

Une telle présentation est tributaire du dogmatisme, mais elle n'est pas sans risque. Elle ampute la pensée philosophique de ce qui la dynamise et indique comment la pensée peut se bloquer dans le dogmatisme, à travers ce combat lui-même. Au lieu de privilégier la question de la pureté et de la vérité du scepticisme, nous avons délibérément privilégié celle de sa plasticité et de sa variété. Nous pensons qu'il importe avant tout de savoir de quel scepticisme nous parlons, à quel usage du scepticisme nous avons affaire avant de nous prononcer sur son supposé nihilisme et déterminer, symétriquement, si l'avènement du nihilisme est interprétable en termes sceptiques. Tel est l'axe en fonction duquel la différence scepticisme-nihilisme excède la simple querelle sémantique.

Ainsi, autant il nous a été possible de réfuter une telle assimilation envers la philosophie d'un Sextus Empiricus ou envers celle de l'Académie, autant l'orientation nihiliste d'un pyrrhonisme pur n'est pas totalement indéfendable et elle ne peut pas être totalement exclue. L'indifférence d'équilibre d'un Pyrrhon puis l'*epokhè* pratiquée tant par les néo-pyrrhoniens que les Académiciens entretiennent l'équivocité et suggèrent une affinité entre nihilisme et scepticisme. L'indifférence pyrrhonienne est ambiguë et elle se prête à une interprétation nihiliste ou, tout au moins, elle ne permet pas de l'écarter absolument. C'est pourquoi l'appellation de « nihiliste » appliquée à Pyrrhon n'est pas simplement le fait de détracteurs mais aussi d'interprètes qui s'emploient, comme Marcel Conche, à restituer cette philosophie dans toute sa pureté. Selon lui, seule la philosophie de l'apparence pure de Pyrrhon livre le scepticisme le plus radical et il consiste en un nihilisme intégral : non-différence entre les choses, non détermination de la volonté en termes cognitifs et axiologiques.

Or, si de l'aveu même de ceux qui la soutiennent, cette interprétation ne peut s'appliquer à la philosophie des futurs pyrrhoniens, ce n'est qu'au prix d'un gauchissement que la suspension de l'assentiment a été identifiée à sa négation destructrice et le scepticisme post-pyrrhonien assimilé à du nihilisme. L'émergence d'un questionnement sceptique se marque à la suspension de la confiance en un *logos* apophantique et non pas en une suppression de la triple confiance en l'être, en la connaissance, en un *logos*. C'est faire peu de cas par ailleurs de l'espoir d'obtenir la tranquillité qui accompagne et rythme la recherche sceptique. Point d'apparemment avec le dogmatisme, impensé du scepticisme lui-même, cet espoir d'obtenir la tranquillité le démarque d'un nihilisme. Quant aux Académiciens, ils peuvent être considérés comme trop peu sceptiques mais non pas comme de dangereux nihilistes.

Notre étude de la relation entre dogmatisme et scepticisme nous a ainsi conduits à élaborer une entente dynamique de la métaphysique. La double tradition sceptique, pyrrhonienne et académicienne, s'oppose effectivement au dogmatisme et, symétriquement, le dogmatisme s'emploie à évincer le scepticisme. Cependant, cette tension continue ne saurait occulter des points d'apparement. Dans le *Sophiste*, Platon dégage la structure ontologique qui fixe leur déploiement : le rapport entre être et non-être est une opposition sur fond d'apparement. L'admission de notions communes en est le pôle logique, au moins à titre de conceptions, puisque la suspension porte sur la saisie prétendue de l'être et sur le jugement d'existence. Enfin, l'espoir d'obtenir la tranquillité est une constante anthropologique commune. Dogmatisme et scepticisme s'accordent de ce triple point de vue tout en ne cessant de se combattre. La métaphysique est le terrain privilégié de cette tension entre l'assurance de pouvoir dire et connaître l'être et sa suspension.

Cet examen de la relation entre dogmatisme et scepticisme nous a aussi conduit à rectifier une entente commune du nihilisme sur fond de laquelle notre propre recherche se déployait à ses commencements. En première approche, le nihilisme est un mode de penser auquel l'esprit est toujours susceptible de céder mais auquel il ne *doit* pas céder. Il consisterait en la négation destructrice d'une triple confiance : en l'être, en la connaissance et le *logos*. Or, il témoigne selon nous d'une négation *du fonds commun* entre dogmatisme et scepticisme. Il constitue de ce point de vue un danger pour la métaphysique comprise comme cette tension même. Alors que le dogmatisme est un penser de l'assurance, le scepticisme est un penser de la suspension dans ses formes anciennes, porteur de vacillement dans ses formes modernes, alors que le nihilisme est un penser de l'évidement à tous points de vue. Il est une pensée bloquante voire la pensée bloquante par excellence disposant tout autant à céder à la lassitude qu'à s'en remettre à la destruction.

Il n'advient que sur fond d'une attente, attente d'un but de manière générale en fonction duquel un sens est donné à la réalité dans toutes ses dimensions. De simple tentation tant que cette attente n'est pas démentie, il devient une croyance dominante lorsque rien ne donne plus prise à une telle attente. Si rien n'a de but en soi, si tout se déploie en pure perte alors à quoi bon initier quelque chose, aussi bien dans la recherche de la vérité que dans la conduite des choses humaines ? La seule alternative serait de s'abandonner à une attente sans lendemain ou de mettre « la main à la pâte » en détruisant tout ce qui s'offre. Variantes du nihilisme, elles n'en sont pas pour autant la forme intégrale comme le souligne Nietzsche, lui qui en livre une formulation remarquable avec la pensée de l'éternel retour du même.

Tout l'apport de son expérimentation du nihilisme est de découvrir que ce mode de penser est le plus bloquant qui soit *et* le plus créateur qui soit. C'est de ce point de vue qu'il renverse complètement le paradigme dominant dans l'approche du nihilisme. L'itinéraire nietzschéen s'inscrit dans une situation de blocage et constitue une traversée du nihilisme au terme de laquelle il s'en juge délivré. En effet, par son caractère destructeur *et* créateur, la pensée de l'éternel retour du même libère l'homme moderne de son besoin de consolation. Elle reconfigure complètement son rapport au temps dans l'attente en l'installant dans un présent qui devient décisif pour l'éternité. Sa dimension créatrice est cependant bien tenue pour qui n'est pas en mesure d'en supporter le poids. C'est pourquoi rien n'assure que l'homme sans Dieu sera à la hauteur de la tâche législatrice qui lui est léguée.

C'est sur fond de ces éclaircissements sur un mode de penser hautement disqualifié qu'un diagnostic sur la crise de la modernité peut prendre désormais tout son relief philosophique. Aborder la métaphysique et la politique sous l'angle du nihilisme ne revient pas à examiner deux dimensions ou deux phases d'un processus censé affecter, insensiblement, le monde dans toutes ses dimensions. Nous n'assistons pas à la propagation d'une crise sceptique (relative à la possibilité d'asseoir sa créance et sa confiance en matière de jugement), crise sur laquelle s'est ouverte la modernité et dont la métaphysique puis la politique seraient successivement devenues le terrain.

De fait, le défi sceptique moderne reste prégnant en dépit des tentatives métaphysiques effectuées pour le relever<sup>1358</sup>. L'avènement historique du nihilisme peut être immédiatement interprété en termes d'échec, ou du moins d'insuccès, au regard de la lutte menée contre lui. Le pas est aisé à franchir : le nihilisme serait, si ce n'est le résultat d'une intensification de scepticisme, confirmant rétrospectivement sa dangerosité, tout au moins l'ultime retombée de ce défi sceptique moderne. Simple glissement ou interprétation tendancieuse ? Si la défense de la cause de Dieu dans le cadre de la métaphysique a eu pour effet d'aggraver la crise sceptique sur laquelle s'était ouverte la modernité au lieu de la calmer, alors l'avènement du nihilisme peut-il être l'expression d'une faillite dans la prise en charge du défi lui-même plutôt que le signe d'une victoire du scepticisme sur le dogmatisme ?

Aucun point d'appui ou point fixe ne peut être trouvé. Rien ne donne plus prise à la créance et la confiance en matière de jugement. L'homme moderne éprouve le besoin de croire alors même qu'il est dans l'impossibilité d'accorder sa créance et sa confiance à quelque chose (d'où sa totale désorientation comme le souligne Nietzsche, ou sa désolation comme le soutient Arendt). Or, cette découverte que l'homme moderne fait de lui-même est, selon nous, l'apport de philosophies qui se sont appropriées le scepticisme, de manière consistante, plutôt qu'elles n'ont cherché à l'éliminer (dans une approche strictement instrumentale comme Descartes par exemple<sup>1359</sup>). Ce retour des philosophies instruites par le scepticisme mérite d'être souligné car il fait de la question de la créance-confiance une question décisive pour la modernité<sup>1360</sup>.

---

<sup>1358</sup> Parmi les stratégies mises en œuvre, nous avons souligné l'exemplarité de la démarche cartésienne. En effet, Descartes mobilise l'arsenal sceptique afin de s'en délivrer de manière ultime. Son intégration voire instrumentalisation du scepticisme n'a de sens que relativement à une visée libératrice de ce qu'il considère comme une véritable maladie. Il soutient le défi et prétend en être quitte en mettant en place l'expérimentation inédite d'un scepticisme maximalisé. Mais la pièce maîtresse du dispositif cartésien reste la défense de la cause de Dieu à travers la connaissance métaphysique de sa véracité, comme nous avons pu le souligner.

<sup>1359</sup> La question ne peut d'ailleurs être écartée de savoir si le scepticisme peut seulement être réduit au statut d'instrument. Sa plasticité est-elle totale au point qu'il ne soit rien d'autre que ce que ses usages en enseignent ? Ceux qui l'instrumentalisent sont polarisés sur sa maîtrise là où d'autres en acceptent la présence ou ne cherchent pas à la circonvenir.

<sup>1360</sup> Pour Montaigne, le dogmatisme spontané consiste à poser que le perçu est le réel lui-même. Or, selon F. Brahami, l'originalité de Montaigne est de montrer que le dogmatisme spontané « [...] est un effet psychique de la nature vivante des individus. » *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, p. 47. « Le dogmatisme est la traduction psychique de l'inscription du vivant dans son milieu. » *ibid.*, p.51.

Pour Hume, le dogmatisme est d'abord une tendance spontanée de l'esprit. Le scepticisme nous enseigne que nos croyances ne reposent sur rien mais la nature nous force à les adopter ce qui défait un pyrrhonisme outré ou maximalisé. Si d'un côté, les arguments sceptiques conduisent à lever le voile, d'un autre il faut en reconnaître la prégnance dans les conduites. Hume ne cherche pas tant à éliminer les arguments sceptiques qu'à montrer comment vivre avec eux.

L'avènement du nihilisme ne marque pas la victoire du scepticisme sur le dogmatisme, comme la dramatisation de la scène métaphysique pourrait nous conduire à le soutenir. Il procède au contraire d'une volonté résolument hostile au scepticisme. Plutôt ne croire en rien que ne rien croire, plutôt vouloir le rien que ne rien vouloir. L'*horror vacui* de la volonté humaine, c'est précisément le scepticisme ! Ce clivage fait apparaître rétrospectivement l'irréductibilité de la tendance à donner sa créance et sa confiance à une opinion, en dépit de toute considération de la valeur de vérité, et plus généralement, de la valeur de ce qui est adopté. Il exonère en même temps le scepticisme dans cette affaire. Même si une montée en intensité de scepticisme rythme la modernité, le nihilisme ne provient pas d'un excès de scepticisme ou du dogmatisme. Est-ce à dire alors qu'il provient d'un excès de dogmatisme ?

Il peut tout à fait résulter d'un raidissement de la pensée oublieuse de ce qui entretient sa dynamique, à savoir cette tension précisément entre dogmatisme et scepticisme dont nous avons d'emblée souligné l'importance. Raidissement avec lequel la pensée se fige en figures unilatérales. Au lieu de le penser comme une retombée du défi sceptique moderne, nous avons montré combien la défense de la cause de Dieu menée dans le cadre de la métaphysique a pu aggraver la crise à travers une mutuelle assistance entre Dieu et la raison, ultime forme de dogmatisme. A ce titre, la manière même dont la métaphysique prit en charge la défense de la cause de Dieu pour enrayer une issue nihiliste s'est révélée contre-productive. Elle s'est bloquée dans le dogmatisme.

Le grand apport de Nietzsche est de montrer que l'avènement du nihilisme peut, contre toute attente, réunir les conditions dans lesquelles le défi sceptique moderne peut être relevé. Nous retenons à nouveau l'expérimentation nietzschéenne du nihilisme pour sa dimension libératrice. Elle délivre l'homme du besoin de consolation, racine de l'attente d'une théorie du but de l'existence et de la tentation du nihilisme. Elle relance la pensée philosophique en lui donnant une charge législatrice et non plus une tâche consolatrice. Cependant, autant nous reconnaissons le caractère décisif de cet héritage d'un point de vue spéculatif, autant nous émettons des réserves sur sa portée pour penser la politisation de la crise. En effet, le nihilisme ne gagne pas la politique après avoir atteint la métaphysique et la morale comme si, de proche en proche, aucune dimension de la réalité n'échappait à sa contagion. La politisation de la crise en modifie la teneur : elle devient véritablement une crise du sens. Le totalitarisme au pouvoir contribue à institutionnaliser le nihilisme et témoigne en faveur de l'existence d'une politique nihiliste.

L'émergence puis la prise de pouvoir des mouvements totalitaires signifient qu'il est devenu politiquement opératoire d'être nihiliste. Ces mouvements s'imposent comme une alternative politique crédible auprès des masses, pour qui le pire n'est pas de sacrifier la dignité, mais de ne pas disposer de solution à la misère

---

Quant à Nietzsche, il dégage la dissonance inhérente à l'existence : tous les jugements sur la valeur de la vie sont injustes mais en même temps nous ne pouvons pas vivre sans poser des valeurs sous l'impulsion de la vie même. Cette dissonance est ce qui permet de répondre du dédoublement sceptique initié par les anciens et ses reprises modernes. Il n'est pas un argument contre le scepticisme mais il doit au contraire être porté à son crédit d'accepter cette dissonance bien qu'il ne la thématise pas. Le besoin de croire n'est pas propre à l'homme moderne, comme le souligne Nietzsche, mais l'homme moderne ne sait plus à quoi donner sa créance et sa confiance. Dans la mesure où, à l'époque de la mort de Dieu, rien de consistant ne peut plus donner prise à sa tendance à croire, il préfère encore ne croire en rien plutôt que de ne rien croire.

politique, sociale et économique. Ils apparaissent comme une solution pour faire face à la crise du but. De tels mouvements écartent toutes les instances de contrôle conforme au bon sens commun. D'où l'extrême difficulté pour qualifier une telle politique et s'y opposer. Ils reposent sur le postulat selon lequel « tout est possible » et ils le mettent en œuvre dans le cadre du camp, véritable expérimentation de cette politique nihiliste. La réalité n'offre alors plus aucune prise face à un monde fictif façonné par l'idéologie.

Alors qu'il est un mode de penser paralysant susceptible de devenir créateur d'un point de vue spéculatif, le nihilisme se révèle être, en tant que doctrine et pratique politique, totalement destructeur. Par conséquent, autant il serait réducteur de considérer la pensée nihiliste de l'absence de but comme purement négatrice, autant il serait fallacieux de soutenir qu'une politique nihiliste est encore créatrice de sens compris comme direction mais surtout signification. Un jugement tranché doit être formulé à ce niveau. Elle ne l'est pas et ne peut pas l'être. La dimension proprement politique du nihilisme n'incite-t-elle pas alors à réactiver un usage du vocable dominé, dès sa formation, par sa disqualification ? Ne peut-elle servir « d'argument massue » pour justifier rétrospectivement le combat dont le nihilisme a été l'objet tant du point de vue de la métaphysique que de la politique et le double interdit moral et logique qui a pesé sur lui ?

Au cours de cette recherche, nous avons tenté de reconstituer le jeu d'évaluations dont le vocable « nihilisme » est accompagné. Une stigmatisation tendancieuse perce constamment. Le nihilisme guette l'homme dès lors que la réalité n'est plus susceptible de combler son attente de but, mais il est en même temps ce dont il doit apprendre à se garder plus que tout. Comme tel, il n'est encore qu'une tentation expression d'une physiologie, comme Nietzsche le montre bien, dont la médecine sacerdotale a tenté d'enrayer le déploiement. Il n'en est plus ainsi lorsque rien ne donne plus prise à la créance et à la confiance, lorsque rien ne peut plus consoler l'homme qui pâtit de la réalité elle-même, *a fortiori* lorsque la réalité elle-même ne peut plus rien opposer comme résistance à la cohérence interne d'une idéologie.

Notre ambition n'a pas été de réhabiliter un mode de penser nihiliste, contre une tradition qui s'y oppose et le tient pour redoutable, dans la mesure où il porte la menace d'une négation destructrice de la dynamique de la pensée et de tout monde commun. Nous n'avons pas cherché à renverser une approche du nihilisme dominée par une axiologie pour lui en substituer une autre qui lui serait plus favorable. Nous avons plutôt été guidé par le souci de comprendre ce que signifie le double interdit logique et moral qui pèse sur le nihilisme. A cette fin, nous avons pris en considération le combat dont il a été l'objet et les assimilations qu'il a suscitées. Ce combat s'est polarisé sur le scepticisme dont nous avons montré qu'il était moins l'ennemi supposé que l'allié, dans bien des entreprises tant spéculatives que politiques.

Penser un dépassement du nihilisme ou un « au-delà du nihilisme » revient aujourd'hui encore à se demander s'il est possible, et comment, de se relever de l'expérimentation d'une politique nihiliste. Non pas simplement au sens où il faudrait « sortir de » ou se « dégager de » mais s'en départir véritablement. Il ne suffit bien sûr pas de condamner la politique mise en place dans les Etats totalitaires ou de soutenir qu'elle ne doit plus advenir. D'un point de vue global, il importe de prendre en charge la désolation dont l'homme contemporain est la proie. Il faut affronter la tonalité dominante de l'époque comme le soutenait Arendt. Tant que la désolation des masses ne sera pas prise en charge d'une manière digne d'un homme, le

risque du totalitarisme persistera. En somme, il faut sortir de la position biaisée du problème dont les mouvements totalitaires feront toujours leur force. Il faut tenir fermement qu'il n'est pas possible de trancher entre préservation de la dignité et soulagement de la misère humaine. Se départir de cette politique, c'est affirmer résolument qu'il est toujours possible de porter secours à la misère sociale, économique et politique d'une manière qui soit digne d'un homme.

Dans cette configuration, l'ambition de la philosophie ne saurait être, selon nous, de renouer avec sa tâche consolatrice *contre* l'héritage nietzschéen : consoler l'homme de la perte du sens. Est-ce à dire pour autant qu'il faut renoncer au sens, à l'attente d'un sens et plus radicalement à ce renoncement même qui porte la trace d'une nostalgie du sens<sup>1361</sup> ? L'accent serait mis alors sur le vice de cette attente et non plus sur sa vertu. L'attente comme la nostalgie sont des actes de visée qui enveloppent une évaluation en termes axiologiques. Il faudrait alors apprendre à se délivrer de la notion même de sens, comme Nietzsche nous a enseigné à nous délivrer de la catégorie de but, en la démarquant précisément de celle de sens.

Or même si nous admettons, par hypothèse, que la délivrance du sens ménage une sortie de crise, nous pouvons, en prenant pour précédent la délivrance du but, remarquer qu'elle ne se décrète pas mais qu'elle advient, comme par surcroît. Qui plus est, la volonté d'expulser la notion de sens s'entend à la fois d'un point de vue téléologique et herméneutique. Une telle visée et évaluation serait-elle véritablement libératrice du nihilisme ? Installé dans un présent dont chacun sait qu'il ne débouchera sur rien et ne produira rien, pas même les conditions de sa propre interprétation, à quoi l'homme sera-t-il réduit sinon à une expectative sans signification ni lendemain, à l'expérience d'un temps qui passe en pure perte ? En quoi serait-ce dissemblable de ce dont il s'agit de sortir<sup>1362</sup> ?

C'est de ce point de vue que les récits de ceux qui ont subi l'expérimentation d'une politique nihiliste sont encore à méditer dans la mesure où ils initient une restauration du sens sur fond de l'irréparable. Or, il nous est apparu que de tels récits avaient partie liée avec le scepticisme sous deux aspects : par le questionnement déployé et par le style adopté. Par le vacillement qui lui est propre, le scepticisme permet de sortir d'une situation de blocage dans laquelle la pensée s'enlisait, celle de sa propre impossibilité après Auschwitz. C'est cette présence

---

<sup>1361</sup> Telle est par exemple la proposition de Jean-Luc Nancy dans *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p.13. Ce renoncement au renoncement est selon lui la seule manière d'en finir avec la « crise du sens » dans laquelle l'homme contemporain est englué.

<sup>1362</sup> Que campe le type d'homme dépeint par Beckett dans *En attendant Godot* auquel nous avons déjà fait référence ? Le dernier avatar de l'homme attaché au sens ou bien une possibilité de vie déliée de la quête du sens ? Le dialogue entre Estragon et Vladimir ne permet pas de lever totalement cette ambiguïté :

«-Vladimir : Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire : nous attendons que Godot vienne.

-Estragon : C'est vrai.

-Vladimir : Ou que la nuit tombe (*Un temps*). Nous sommes au rendez-vous, un point c'est tout. Nous ne sommes pas des saints mais nous sommes au rendez-vous. Combien de gens peuvent en dire autant ? » *En attendant Godot*, p. 112.

Vladimir et Estragon entrent dans un double jeu dont ils deviennent peu à peu le jouet. Faut-il faire *comme si* quelque chose était attendu, peu importe quoi, « pour empêcher la raison de sombrer » ? Mais « faire comme si » serait encore un avatar de la nostalgie du sens. Ils croient qu'il faut feindre que Godot vienne pour supporter leur existence, qu'il faut entretenir leurs bavardages et leurs simulations pour rendre supportable l'insoutenable attente. A moins qu'ils n'aient déjà admise l'errance complète de l'homme privé définitivement d'attache.

d'un scepticisme vécu plutôt que théorisé qui relance la discussion sur le statut du scepticisme dans une époque post-totalitaire.

Au lieu de dessiner les contours d'un « au-delà du nihilisme », nous avons procédé en creux en nous demandant si tout recours au scepticisme devait être définitivement écarté, en raison de la disqualification massive que lui aurait fait subir sa compromission avec les politiques nihilistes. Le découplage entre recherche de la vérité et conduite des affaires humaines est d'ordinaire avancé pour faire face aux apories contemporaines du scepticisme et favoriser sa réhabilitation. Ce projet tournera toutefois court s'il ne procède d'un auto-examen sans concession. A une limitation de son champ d'extension obtenu de manière surplombante, nous proposons un essai d'auto-régulation qui le mènerait à sa limite, quel que soit son champ d'application.

Ainsi, plus encore que nous ne pouvions l'envisager à ses commencements, cette recherche est marquée par le travail du scepticisme. Notre ambition initiale n'était ni d'écrire une histoire philosophique du vocable « nihilisme » ni de proposer une variation thématique sur la mort de Dieu et ses héritages métaphysiques et politiques. Il s'est agi d'écrire l'histoire philosophique du combat qu'a suscité le nihilisme et ses traversées (métaphysique et politique). Au terme de ce périple, il appert que nous avons esquissé l'histoire d'un combat qui a pris pour cible le scepticisme, et dont le dénouement relance la polémique sur son statut plutôt qu'il ne la referme définitivement en le disqualifiant. Elle pourrait ainsi donner les linéaments d'une nouvelle histoire du scepticisme qui privilégierait moins la question de sa pureté que celle de sa plasticité, à travers *des scepticismes*<sup>1363</sup>.

Notre variation dans le destin historial de la philosophie se présente par ailleurs comme une tentative d'écriture qui lui a été sensible. Et cela non seulement pour les raisons méthodologiques ou académiques rappelées initialement, mais plus encore pour l'action en retour exercée sur notre propre itinéraire. Nous convenons rétrospectivement que la manière dont cette recherche a été conduite en est débitrice. Ce n'est pourtant pas en termes de ralliement que nous pensons notre rapport au scepticisme comme s'il importait, pour finir, de se ranger dans un camp plutôt que dans un autre alors même que nous avons montré la sécheresse d'une typologie dualiste.

Si une décision philosophique de type sceptique peut être assumée, c'est au sens où, selon nous, le scepticisme préserve la pensée de sa propre caricature par le vacillement dont il est porteur. Il maintient un espace de jeu entre la pensée et son objet par sa pratique inlassable de l'examen. Il la détourne de l'attraction du mimétisme par l'attention et le soin minutieux porté à ce qui s'offre dans sa variété. Il assume la dissonance de l'existence au lieu de la masquer. Il prémunit ainsi l'homme contre une quête consolatrice à l'égard de ce qui devrait être, et ne pourra jamais lui être offert, ainsi que du mépris à l'égard de ce qui se présente dans sa

---

<sup>1363</sup> Une double approche de l'histoire du scepticisme et de ses avatars peut être esquissée. L'histoire du scepticisme peut être envisagée comme une lente exténuation qui accompagne son éloignement de la figure tutélaire qu'était Pyrrhon. Elle est marquée par une progressive déformation et un appauvrissement du scepticisme dans la mesure où l'héritage ne sera plus à la hauteur des commencements. Mais l'histoire du scepticisme peut être aussi envisagée comme un laboratoire dans lequel le spectre du scepticisme se déploie. Avec cette approche, nous ne soutenons pas qu'il appartient au scepticisme de se fondre dans toutes les configurations mais nous posons plutôt la question suivante : en quoi est-il une source toujours susceptible de se réformer ?

variabilité, sans pour autant lui enjoindre de révéler le donné. C'est en ce sens qu'il peut encore constituer une ressource dans notre époque troublée.





# Bibliographie



## I-Sources

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduction Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1<sup>re</sup> édition 1961, rééd. 1983.

-*La crise de la culture*, traduit sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000.

-*Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Quarto Gallimard, 2002.

-*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, traduction par Martin Ziegler, Paris, Payot et Rivages, 2000.

-*Qu'est-ce que la politique ?*, traduction et préface de Sylvie Courtine-Demany, Paris, Editions du Seuil, L'Ordre philosophique, 1995.

Augustin, *Dialogues philosophiques*, traduction, introduction et notes de R. Jolivet, Bruges, Desclée De Brouwer et Compagnie, 1948.

-*Les Confessions*, traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, Flammarion, 1964.

Cicéron, *Les Académiques*, traduction partielle des *Académiques premiers*, II, par Emile Bréhier, dans *Les Stoïciens*, Tome I, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1962, coll. « tel », 1997.

Descartes René, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1999.

-*Méditations métaphysiques*, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition 1956, 9<sup>e</sup> édition, coll. « Quadrige », 1986.

-*Œuvres philosophiques*, Tome III (1643-1650), Paris, Bordas, 1989.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Gazé, Paris, Le Livre de poche, La Pochothèque, 1999.

Hegel Georg-Wilhelm-Friedrich, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, traduction par Bernard Fauquet, Paris, Vrin, 1986.

-*La raison dans l'histoire, L'histoire philosophique*, II, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, Christian Bourgois Editeur, coll. « 10 /18 », 1979.

-*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome IV, traduction et notes par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975.

-*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome VI, traduction et notes par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985.

Hume David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction par Michelle Beyssade, Paris, Garnier Flammarion, 1983.

-*Traité de la nature humaine*, Livre I et appendice, traduction inédite par Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

Horkheimer Max, *Théorie critique, Essais*, traduction par G. Coffin, L. Ferry, J. Masson, O. Masson, et J.-P. Pesron, Paris, Payot, 1978, rééd. Payot Rivages, 2009.

-*Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduction par Claude Maillard et Sybille Muller, Paris, Gallimard, 1974 ; réed. coll. « Tel », 1996.

Horkheimer Max et Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, traduction par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Jacobi Friedrich Heinrich, *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, Présentation, traduction et notes par Ives Radrizzani, Paris, Editions Flammarion, 2009.

Jankélévitch Vladimir, *Cours de philosophie morale*, Paris, Editions du Seuil, 2006.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition, 1944, 2<sup>e</sup> édition, coll. « Quadrige », 1986.

-*Critique de la raison pratique*, traduction de François Picavet, Paris, PUF, 1<sup>re</sup> édition, 1943, 9<sup>e</sup> édition, coll. « Quadrige », 1985.

-*Correspondances*, traduction par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Paris, Gallimard, 1991.

-*Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

-*Pensées successives sur la théodicée et la religion*, traduction et introduction par Paul Festugière, Vrin, Paris, 1967.

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

-*Opuscules philosophiques choisis*, Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes, texte latin établi et traduit par Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1959, réédition 2001.

*Les écoles présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1988, 2<sup>e</sup> éd. 1991.

*Les Stoïciens*, Tome I, Tome II, traduction Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schull, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1962, coll. « Tel », 1997.

Montaigne Michel Eyquem de, *Essais*, Paris, Le Livre de poche, La Pochothèque, 2001.

Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, hrsg von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1993.

-*Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction Maurice Betz, Paris, Gallimard, 1947.

-*Aurore*, traduction et préface de Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1970, coll. « Folio/Essais », 1980.

-*Crépuscule des idoles*, traduction Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985.

-*Ecce Homo*, traduction par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974, coll. « Idées/Gallimard », 1978.

-*Fragments posthumes*, X, Printemps-automne 1884, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction par Jean Launay, Paris, Gallimard, 1982.

- *Fragments posthumes*, XI, Automne 1884 - automne 1885, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction par Michel Haar et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- Fragments posthumes*, XII, Automne 1885 - automne 1887, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1979.
- Fragments posthumes*, XIII, Automne 1887- mars 1888, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard, 1976.
- Fragments posthumes*, XIV, Début 1888, début janvier 1889, traduction Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1977.
- Jenseits von Gut und Böse ; Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe hrsg von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Deutscher Taschenbug Verlag, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1988.
- L'Anté-Christ*, traduction et présentation par Dominique Tassel, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1967, coll. « 10/18 », 1985.
- Le gai savoir*, traduction Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 1997.
- Humain trop humain*, préface de V. Descombes, traduit par A.-M. Destrouneaux et H. Albert, Paris, Hachette littératures, 1988.
- La généalogie de la morale*, traduction Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Folio/ Essais », 1985.
- La naissance de la tragédie*, traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977, coll. « Folio Essais », 1986.
- La volonté de puissance*, TI et TII, traduction Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.
- Par-delà bien et mal*, traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

Parménide, *Le poème : Fragments*, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1996 ; 2<sup>e</sup> éd., 1999.

Pascal Blaise, *Œuvres complètes*, préface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Seuil, L'Intégrale, 1963.

Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, *La république*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

-*Œuvres complètes*, Tome VIII, *Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Ricœur Paul, *Lectures 1*, Paris, Editions du Seuil, 1991.

-*Lectures, Aux frontières de la philosophie*, « L'herméneutique du témoignage », Paris, Editions du Seuil, 1994.

Russel Bertrand, *Essais sceptiques*, préface par Mathias Lebeuf, traduction par André Bernard, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2011.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* (édition bilingue), traduction Pierre Pellegrin, Paris, Le Seuil, 1997.

-*Œuvres choisies*, traduction Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier Montaigne, 1948.

-*Œuvres*, texte grec et traduction anglaise par R. G. Bury, Londres, Loeb classical library, 1933.

*Les sceptiques grecs*, Textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, PUF, Collection sup, 1966.

Sénèque, *Consolations*, Paris, traduction par Colette Lazam, Rivages poche, 1992.

## II-Etudes critiques

### -Antiquité gréco-latine :

Annas Julia et Barnes Jonathan, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Annas Julia, « Plato the Skeptic », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n°95, 1990, (p. 267-291).

Barnes Jonathan, « La diaphonia pyrrhonienne », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Genève-Lausanne-Neuchâtel, n°15, 1990, (p. 97-106).

Brochard Victor, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 2002.

Brunschwig Jacques, *Etudes sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995.

Brunschwig Jacques, Lloyd Geoffrey, *Le savoir grec*, Dictionnaire critique, Paris, Flammarion, 1996.

Burnyat Myles, « Can the sceptic live his scepticism ? », in *The Skeptical tradition*, éd. Myles Burnyeat, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Conche Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Ed. de Mégare, 1973 ; rééd. PUF, coll. « Perspectives critiques », 1994.

Couloubaritsis Lambros, « La problématique d'un impensé : e skepsis », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Genève-Lausanne-Neuchâtel, n°15, 1990, (p.9-28).

Dumont Jean-Paul, *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1985.

Lévy Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, Ecole Française de Rome, 1992.

-*Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, coll., « Références », 1997.

-« Platon, Arcésilas, Carnéade, Réponse à J. Annas », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n°95, 1990, (p.293-306).

Long Anthony, Sedley David, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 t.; trad. fr. par Brunschwig Jacques et Pellegrin Pierre, *Les philosophes hellénistiques*, vol. 1, vol. 2 et vol. 3, Paris, G-F Flammarion, 2001.

Marchand Stéphane, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, Janvier 2010, (p.125-141).

Moreau Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, PUF, 1951.

Muller Robert, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006.

Ogereau François, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, La Versanne, Encre marine, 2002.

Robin Léon, *Platon*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.

-*Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944.

Romeyer Dherbey Gilbert, *Les sophistes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.

Roullier Jean, « Le sophiste », *L'enseignement philosophique*, 52<sup>e</sup> année, n°2 novembre-décembre 2002, (p.2-21)

Spinelli Emilio, « Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique », *Cahiers philosophiques*, n°115, octobre 2008, (p.29-45).

Schoffield M., Burnyeat Myles et Barnes Jonathan, (éds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Charendon Press, 1980.

-Epoque moderne

Sur Descartes :

Alquié Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1960.

Beysade Jean-Marie, *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Editions du Seuil, 2001.

Bunschwig Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Boudry (Neuchâtel), Editions de la Baconnière, 1942-1945 (nouv. éd., Paris, Pocket, 1995).



Faye Emmanuel, « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 126 - n°1, 2001/1, (p.61-72).

Giocanti Sylvia, « Descartes s'est-il débarrassé du scepticisme ? » *Cahiers philosophiques* n°106 : publication du SCEREN-CNDP, Evreux, Juin 2006, (p. 71-83).

Guénancia Pierre, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.

-*Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.

Guérout Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

Gouhier Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1<sup>re</sup> édition 1962, 2<sup>e</sup> édition 1969, 3<sup>e</sup> édition 1978, 4<sup>e</sup> édition 1987.

- *Essais sur Descartes*, « Le mauvais génie et le Bon Dieu », Paris, Vrin, 1937, (p.113-196).

Grimaldi Nicolas et Marion Jean-Luc (éds.), *Le Discours et sa méthode : Colloque pour le 350<sup>e</sup> centenaire du Discours de la méthode*, Paris, PUF, 1987.

Kambouchner Denis, *Les méditations métaphysiques de Descartes. t. I : Introduction générale. Première méditation*, Paris, PUF, 2005.

Laporte Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.

Marion Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

-« La "règle générale" de vérité. *Meditatio* III, AT VII, 34-36 », *Lire Descartes aujourd'hui*, Actes publiés par Olivier Depré et Danielle Lories, Paris, Editions Peeters Louvain, 1997.

## Sur Kant :

Castillo Monique, *Kant*, Paris, Vrin, 1997.

*Kant et la métaphysique*, Lequan Mai, (dir), Préface Jean-Marie Lardic, Paris, L'Harmattan, « La Librairie des Humanités », 2005.

Puech Michel, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990.

Rivelaygue Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, T. II, Paris, Grasset, 1992.

Roviello Anne-Marie, *L'institution kantienne de la liberté*, Grèce, Ousia, 1984.

Weil Eric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

## Sur Pascal :

Bouchilloux Hélène, *Pascal*, Paris, Vrin, 2004.

Carraud Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1992.

Courcelle Pierre, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, coll. « Reprise », 1981.

Ferreyrolles Gérard, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.

Lazzeri Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

Gouhier Henri, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966.

Gouhier Henri, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1971.

Gounelle André, *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy, étude et commentaire*. Paris, PUF, 1966.

*Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, coordonné par Martine Pécharman, Paris, PUF, 2000.

Grasset Bernard, « Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, n°1, janvier-mars 2008, (p. 3-29).

Sève Bernard, « Antithèse et isosthénie chez Pascal », *Hermès 15*, Paris, CNRS Editions, 1995, (p.105-118).

## Sur Montaigne :

Brahmi Frédéric, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997.

-« Montaigne et la politique », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, (BSAM), VIII<sup>e</sup> série, n°33-34, Janv-Juin 2004, édition Honoré Champion, (p.15-37).

-« "Etre à soi" » La place du politique dans les *Essais* de Montaigne », *Montaigne politique*, sous la dir. de P. Desan, Champion, 2006, (p. 39-56).

Carraud Vincent et Marion Jean-Luc, (éd.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004.

Conche Marcel, *Montaigne et la philosophie*, Ed. de Mégare, 1987 ; rééd. PUF, coll. « Perspectives critiques », 1997 ; 3<sup>e</sup> éd. 1999.

Giocanti Sylvia, « Philosopher avec Montaigne : se défier de toute croyance », in *Bulletin de la société des amis de Montaigne* (BSAM), VIII<sup>e</sup> série, n°41-42, Janvier-Juin 2006, Edition Honoré Champion, (p. 10-24).

Merleau-Ponty Maurice, « Lecture de Montaigne », *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Idées », 1983, (p. 321-347).

Nakan Géralde, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1993.

Sève Bernard, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007.

-« L'action sur fond d'indifférence », *Bulletin de la société des amis de Montaigne* (BSAM), VIII<sup>e</sup> série, n°17-18, Janvier-Juin 2000, édition Honoré Champion, (p.13-2)

## Sur Nietzsche :

Blondel Eric, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philosophique*, Paris, PUF, « Philosophie aujourd'hui », 1986.

Birault Henri, « " En quoi, nous aussi, nous sommes pieux ". (Nietzsche) », *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, « Références », 2000, (p. 408-467).

Cahiers de Royaumont, *Nietzsche*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.

Constantinides Yannis, *Nietzsche*, Paris, Hachette, « Prismes », 2001.

-« Les législateurs de l'avenir. L'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche », *L'Herne Nietzsche*, n°73, Marc Crépon (dir.), Editions de l'Herne, 2000, (p. 199-219).

-« Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde », *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, « Références », 2000, (p. 208-282).

-« Le nihilisme extatique comme moyen de la grande politique », *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005, (p. 51-66).

Crépon Marc, « Prendre la parole. Les promesses de Zarathoustra », *Cahiers philosophiques*, Paris, CNDP Delagrave édition, n°90, Mars 2002, (p. 58-71).

Dastur Françoise, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *L'Herne Nietzsche*, Editions de L'Herne, n°73, 2000, (p. 393-402).

D'lorio Paolo, « L'éternel retour. Genèse et interprétation », *L'Herne Nietzsche*, Editions de l'Herne, n°73, 2000, (p. 361-389).

Fink Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, traduction par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Editions de Minuit, 1965.

Gadamer Hans-Georg, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, traduction Christophe David, Paris, Editions Allia, 2000.

Granier Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

Heidegger Martin, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, coll. « Tel », 1986, (p.253-322).

-*Nietzsche I et II*, traduction par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

-« Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *Essais et conférences*, traduction par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1958, réed., coll. « Tel », 1980, (p.116-145).

Laborie Karine, « L'appel nietzschéen à la destruction de la morale : un appel nihiliste ? » *L'Enseignement philosophique*, n°3, janvier-février 2009, (p. 3-20).

Mattéi Jean-François (dir.) *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005.

Ricard Marie-Andrée, « La mort de Dieu et la nouvelle destination de l'homme selon Nietzsche », *Les philosophes et la question de Dieu*, sous la direction de Luc Langlois et Yves-Charles Zarka, Paris, PUF, 2006, (p.255-271).

Stanguennec André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, « Questions », 1995.

-« "L'ultime scepticisme". La vérité comme régime d'interprétation », *Revue philosophique*, N°4, octobre-décembre 2006.

-« "Cette nouvelle espèce de scepticisme, plus dangereuse et plus pure". *Ephexis*, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche. » *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, n°1, Janvier 2010, (p.109-123).

### III-Ouvrages généraux :

#### -Sur le nihilisme

Bannour Wanda, *Les nihilistes russes*, Paris, Aubier, 1974.

Biaggi Vladimir, *Le nihilisme*, Paris, Flammarion, 1998.

Bourget Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883.

-*Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1885.

Camus Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, réed. Coll. Folio,

Flaubert Gustave, *Madame Bovary*, Paris, Delmas, 1950.

Faye Jean-Pierre et Cohen-Halimi Michèle, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique éditions, 2008.

Jaccard Roland, *La tentation nihiliste*, Paris, PUF, 1989.

Marion Jean-Luc, Préface in *Le phénomène Europe*, J.-M. Lardic et A. Simhon (dir.), Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n°47, Presses Universitaires de Caen, 2011, (p. 7-11).

Mattéi Jean-François, *La crise du sens*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2006.

Ottonello Pier Paolo, *Structure et formes du nihilisme européen*, Bordeaux, Editions Biere, 1997.

Oulahbib Lucien-Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme. Les meurtriers du sens*, Paris, L'Harmattan, 2002.

-*Le nihilisme français contemporain. Fondements et illustrations*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Nancy Jean-Luc, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

Rauschning Herman, *La révolution du nihilisme*, traduction par Paul Ravoux et Marcel Stora, Paris, Gallimard, 1939.

Tourgueniev Ivan, *Pères et fils*, préface et traduction de Françoise Flamant, Paris, Gallimard, 1987.

Souche-Dague Denise, *Nihilismes*, Paris, PUF, 1996.

Strauss Léo, *Nihilisme et politique*, traduit et présenté par Olivier Sedeyn, Paris, Payot-Rivages, 2001.

*Traversées du nihilisme*, Paris, Editions Osiris, 1994.

Vattimo Gianni, *La fin de la modernité, Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, traduction Charles Alunni, Paris, Editions du Seuil, 1987.

## -Sur le scepticisme moderne

Bénatouïl Thomas, *Le scepticisme*, Paris, G-F Flammarion, 1997.

Bernier Marc-André et Charles Sébastien, *Scepticisme et modernité*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005.

Brahami Frédéric, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume.*, Paris, PUF, 2001.

-« Les lois et les mœurs dans le scepticisme moderne », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 11, Printemps 2001, (p.69-93).

Cavaillé Jean-Pierre, « Le retour des sceptiques », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 2, 1998, (p.197-220).

*Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule.*, Etudes réunies par Michèle Cohen-Halimi, et Hélène L'Heuillet, Paris, Honoré Champion Editeur, 2010.

Cossuta Frédéric, *Le scepticisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1994.

Giocanti Sylvia, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001.

*Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Moreau Pierre-François (dir.), Paris, Editions Albin Michel, 2001.

Paganini Gianni, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008.

Popkin Richard, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, traduction par Christine Hivet, Paris, PUF, 1995.

Saisset Emile, *Le scepticisme. Enésidème, Pascal, Kant. Etudes pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865.

*The return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, éd. Gianni Paganini, International Archives of the History of Ideas, 184, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 2003.

Tiercelin Claudine, *Le Doute en question*, Paris, Editions de l'éclat, 2005.

### -Sur le totalitarisme

Antelme Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard « Collection blanche » 1957 ; rééd. coll. « Tel », 1978.

-*Vengeance ?*, Paris, Hermann Editeurs, 2010.

Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

Bensoussan Georges, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Editions Mille et une nuits, Les Petits Livres n°24, 1998.

Bossy Jean-François, *La philosophie à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Ellipses, 2004.

*Ecrire après Auschwitz. Mémoires croisées France-Allemagne*, Textes réunis et présentés par Karsten Garscha, Bruno Gelas, Jean-Pierre Martin, Lyon, PUL, 2006.

Dayan-Rosenman Anny, *Les alphabets de la Shoah : survivre, témoigner, écrire*, Paris, CNRS éd., 2007.

-« Survivre à la Shoah : les deux voix de Lazare », *Le survivant. Un écrivain du XX<sup>e</sup> siècle*, Textuel n°43, Paris, 2003.

Des Pres Terence, *The survivor : an anatomy of life in the death camps*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1980.

Friedländer Saul, *Les années d'extermination, L'Allemagne nazie et les Juifs 1939-1945*, traduction par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Editions du Seuil, 2008.

Furet François, Nolte Ernst, *Fascisme et communisme*, traduction des lettres de Nolte par Marc de Launay, Hachette Littératures, 1998.

Gentile Emilio, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, Folio Histoire, 2004.

Grossmann Vladimir, *Œuvres*, Edition établie et présentée par Tzvetan Todorov, Paris, Editions Robert Laffont, 2006.

Hilberg Raul, *Exécuteurs, victimes, témoins*, traduction Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, 1994.

-*Holocauste : les sources de l'histoire*, traduction Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, 2001.

-*La destruction des Juifs d'Europe*, traduction Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, 2006.

Jonas Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, traduction par Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 1994.

Kertész Imre, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Arles, Acte Sud, 1995.

-*Etre sans destin*, traduction par Natalia et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 1998.

-*Le refus*, traduction par Natalia Zaremba-Huzsvai, Arles, Acte Sud, 2001.

-*L'holocauste comme culture*, traduction par Natalia et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 2009.

-*Journal de galère*, traduction par Natalia et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 2010.

Klemperer Victor, *LTI La langue du III<sup>e</sup> Reich*, Paris, Pocket, 2002.

*La trahison de Munich. Emmanuel Mounier et la grande débâcle des intellectuels*. Présentation par Michel Winock, Paris, CNRS Editions, 2008.

Levinas Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot et Rivages, 1997.

Levi Primo, *Si c'est un homme*, traduction par Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1987.

- *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989.

Mendelshon Daniel, *Les disparus*, Paris, Flammarion, 2007.

Mesnard Philippe, *Témoignage en résistances*, Paris, Stock, 2007.

Mesnard Philippe, Kahan Claudine, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Editions Kimé, 2001.

Nolte Ernst, *Fascisme et totalitarisme*, édition établie et présentée par Stéphane Courtois, Paris, Editions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2008.

Ombrosi Orietta, *Le crépuscule de la raison*, Paris, Hermann Editeurs, 2008.

Rastier François, *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris, Les Editions du Cerf, 2005.

Segré Ivan, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?*, Paris, Lignes, 2009.

Semprun Jorge, Wiesel Elie, *Se taire est impossible*, Paris, Editions Mille et une nuits, n°85, 1995.

Traverso Enzo, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997.

-*Le totalitarisme. Le XX<sup>e</sup> siècle en débat*, Paris, Editions du Seuil, 2001.

Wieviorka Annette, *Auschwitz. La mémoire d'un lieu*, Paris, Robert Laffont, Hachette Littératures, 2005.

### -Autres ouvrages

Colloque Hannah Arendt, *Politique et Pensée*, Paris, Tierce, 1989, Payot et Rivages, 1996, rééd. 2004.

Conche Marcel, *Orientation philosophique*, Paris Ed. de Mégare, 1974 ; rééd., PUF, coll. « Perspectives critiques », 1990 ; réimpr., 1996.

Grimaldi Nicolas, *Bref traité du désenchantement*, Paris, PUF, 1998.

-*Traité de la banalité*, Paris, PUF, 2005.

Gontcharov Ivan, *Oblomov*, traduction par Luba Jurgenson, Lausanne, L'Age d'Homme, 1988.

Heine Henri, *Zur Geischichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Hrsg von W. Harich, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1966.

- *Sur l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, II, présentation, traduction et notes par Jean-Pierre Lefebvre, Editions Paris, Imprimerie nationale, 1993.

Hude Henri, *Prolégomènes*, Paris, Editions Universitaires, 1991.

*La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris, Vrin, 1999.



Lardic Jean-Marie, *Figures de l'idéalisme*, Paris, Ellipses, 1998.

*Les philosophes et la question de Dieu*, Luc Langlois et Yves Charles Zarka (dir.), Paris, PUF, 2006.

Monod Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie philosophique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

Revault d'Allonnes Myriam, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2002.

Sève Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, rééd.1997.

Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, traduction par Charlotte Melançon, Paris, Les Editions du Cerf, 2005.

Wieviorka Annette, *L'ère du témoin*, Paris, Robert Laffont, Hachette Littératures, 2002.

*Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Yves-Charles Zarka et Bruno Pinchard (dir.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005.

*Wolff et la métaphysique*, Pierre-François Moreau et Jean-Marie Lardic (dir.), Archives de Philosophie, Janvier-mars 2002, Tome 65.

#### IV- Revues et magazines

Cahiers philosophiques, *Nietzsche*, Paris, CNDP Delagrave édition, n° 90 , Mars 2002.

Cahiers philosophiques, *La rationalité sceptique*, Paris, CNDP Delagrave édition, n° 115, octobre 2008.

Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systématiques*, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Edités par André-Jean Voelke, Juin 1988, n° 15, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990.

Critique, *Dieu*, Paris, Les Editions de Minuit, n°704-705, Janvier r-Février 2006.

Magazine littéraire, *Le retour des sceptiques*, n°394, Janvier 2001.

Magazine littéraire, *La littérature et les camps*, n° 438 , Janvier 2005.

Magazine littéraire, *60 ans de romans sur le nazisme*, n°467, Septembre 2007.

Revue de métaphysique et de morale, *Le scepticisme. Aux limites de la question*, n°1, janvier-mars 2010.

Revue de Synthèse, *L'histoire du scepticisme de Sextus Empiricus à Richard H. Popkin*, Albin Michel, n°2-3, avril-septembre 1998.



## Index nominum



Académiciens, 30, 32, 36, 51, 66, 67, 75, 87, 94-102, 105, 106, 11, 122, 128, 131, 163, 174, 199, 207, 473, 510.  
 Agrippa, 69, 92, 132.  
 Alquié Ferdinand, 115, 205, 208.  
 Antelme Robert, 427, 429, 430-433, 436, 440, 441, 444.  
 Antisthène, 55, 59, 94.  
 Augustin, 31, 33, 34, 66, 67, 98, 99, 101, 152, 158, 159, 163, 164, 174, 179, 191, 195, 284, 296, 398.  
 Aristote, 15, 18, 20, 32, 41, 50, 69, 70, 73, 95, 117, 148, 159, 164, 352, 359, 360, 389, 391, 392, 396, 397.  
 Arcésilas, 41, 66, 69, 75, 87, 89, 93, 97, 102, 105, 124.  
 Arendt Hannah, 13, 15, 389, 397, 404-425, 427, 428, 434, 435, 441, 442, 448, 466, 512, 514.  
 Aristoclès, 18, 30, 50, 70, 72, 449, 500.  
 Aron Raymond, 396, 405, 469, 470.  
 Aubenque Pierre, 55.  
 Aulu-Gelle, 65.

Baillet Adrien, 111.  
 Bannour Wanda, 12, 48.  
 Barnes Jonathan, 42, 95.  
 Bazarov, 10, 11, 29.  
 Beaufret Jean, 317.  
 Beckett Samuel, 364, 446, 515.  
 Behring Johan, 223.  
 Belaval Yvon, 118.  
 Bensoussan Georges, 426, 427.  
 Bergson Henri, 9, 358.  
 Birault Henri, 378.  
 Bossy Jean-François, 428, 429.  
 Bouchilloux Hélène, 148, 184, 195.  
 Bourget Paul, 11.  
 Brahami Frédéric, 20, 165, 166, 213, 473, 475, 512.  
 Brecht Bertold, 325.  
 Brochard Victor, 29, 41, 66, 78, 102, 103, 456, 463.  
 Brunschwig Léon, 114, 118, 136, 221.

Camus Albert, 415.  
 Carnéade, 32, 41, 42, 67, 69, 75, 93, 94, 97, 99, 105, 125, 392.  
 Carraud Vincent, 33, 34, 145, 148, 150, 158, 170, 171, 179, 188.  
 Castillo Monique, 233, 234.  
 Chrysippe, 97, 154.  
 Cicéron, 35, 66, 67, 89, 97, 98, 99, 105, 107, 117, 125, 131, 132, 133, 154, 156, 158, 172, 207.  
 Cléanthe, 154.  
 Cloots Anacharsis, 15.  
 Cohen-Halimi Michèle, 9, 10, 12, 15, 16, 224, 488.  
 Conche Marcel, 18, 69, 72-76, 194, 449, 499, 500, 501, 510.  
 Constantinidès Yannis, 348, 377.  
 Cossuta Frédéric, 502.

Couloubaritsis Lambros, 69.  
Courcelle Pierre, 145, 158.  
Crépon Marc, 344, 348, 377.

Dastur Françoise, 339.  
Deleule Didier, 488.  
Deleuze Gilles, 376, 378.  
Descartes René, 19, 36, 111-141, 146, 152, 156, 157, 160-162, 169-172, 194-197, 205-216, 265, 266, 270, 305, 314, 322, 341, 379, 508, 509, 512.  
Descombes Vincent, 360.  
Diogène Laërce, 33, 65, 66, 68, 69, 70, 85, 87, 97, 107, 117, 148.  
Dostoïevski Fedor, 415.  
Dumont Jean-Paul, 44, 65, 67, 83, 88, 90, 91.

Enésidème, 69, 75, 85, 90, 92, 93, 95, 96, 105, 131, 148, 245, 256, 489.  
Epictète, 30, 33, 35, 37, 145, 146, 152-159, 163, 170, 171, 175, 177, 179, 180, 183, 189, 194, 361, 449.  
Epicure, 32, 65, 79, 117, 159.  
Epicuriens, 32, 79, 82, 90, 158, 159, 463.  
Eschyle, 308, 317.  
Euripide, 84, 308.  
Eusèbe, 18, 70.

Faye Emmanuel, 207, 208.  
Faye Jean-Pierre, 9.  
Feder J.-G.-H., 233.  
Fichte Johan-Gotlieb, 15, 16, 19.  
Fink Eugen, 268, 272, 277, 293, 295, 332, 337, 338, 339, 347, 348, 375, 384.  
Flaubert Gustave, 10, 12.  
Foucault Michel, 274, 283.

Gadamer Hans-Georg, 340, 342, 356.  
Garve, 227, 233.  
Gassendi Pierre, 113, 130, 139.  
Goldschmidt Victor, 157.  
Gontcharov Ivan, 27, 28, 29.  
Gorgias, 44, 45, 55, 58, 59, 94.  
Gouhier Henri, 35, 129, 133, 146, 151, 152, 160, 187, 207, 211.  
Grimaldi Nicolas, 291.  
Guérout Martial, 186, 206, 207.

Hegel Georg-Wilhem-Friedrich, 9, 18, 31, 69, 79, 92, 98, 105, 115, 296, 317, 390, 463, 464, 471, 482.  
Heidegger Martin, 13, 35, 312, 317, 338, 339, 345, 346, 355, 383.  
Heine Henri, 256, 257, 316, 317.  
Héraclite, 50.  
Herz Marcus, 224, 235, 236, 250.  
Hobbes Thomas, 132.  
Homère, 45, 65, 68, 84.

Horkheimer Max, 394, 449, 453, 456-458, 468, 470-472, 475, 478-488, 490, 495-498.

Hude Henri, 18, 30, 36, 140, 393.

Huet Pierre-Daniel, 113, 212.

Hume David, 27, 101, 212, 213, 227, 254, 287, 392, 455, 464, 508, 512.

Jacobi Friedrich Heinrich, 15, 16, 18, 19, 218, 224, 233, 250, 257.

Jankélévitch Vladimir, 9, 359, 427.

Julia Anna, 42.

Kambouchner Denis, 131, 207, 208, 210, 211.

Kant Emmanuel, 19, 29, 35, 54, 197, 217, 218, 221-259, 263, 266, 267, 274, 295, 317, 321, 322, 326, 330, 331, 336, 381, 509.

Kertész Imre, 426, 427, 431, 432, 434, 436, 437, 444.

Klemperer Victor, 497, 498.

La Mothe Le Vayer François de, 175.

Laporte Jean, 133.

Lardic Jean-Marie, 227, 253.

Larrère Catherine, 19, 475.

Lavelle Louis, 456.

Leibniz Gottfried Wilhelm, 35, 205, 212-214, 216, 217, 221, 253, 256.

Lévy Carlos, 42.

Lévi Primo, 427, 429-433, 436, 438-441, 444.

Mabille Bernard, 253, 254, 255.

Marchand Stéphane, 85.

Marion Jean-Luc, 14, 140.

Marx Karl, 471, 472, 482.

Mattéi Jean-François, 383.

Maupassant Guy de, 10, 11.

Mendelssohn, 224.

Merleau-Ponty Maurice, 490.

Mesnard Philippe, 44.

Monod Jean-Claude, 14.

Montaigne Michel Eyquem de, 9, 20, 31-35, 37, 114, 117, 118, 136, 145-148, 152, 158-163, 172, 174, 175, 177-180, 189, 194-196, 207, 210, 302, 303, 347, 392-394, 456, 458, 459, 462-465, 467, 473-475, 479, 480, 481, 483, 488, 490-498, 501, 512.

Moreau Joseph, 53, 54.

Moreau Pierre-François, 227.

Mounier Emmanuel, 453, 457, 461, 462, 475-478, 481, 483-485.

Nietzsche Friedrich, 13, 19, 22, 29, 197, 205, 217, 218, 246, 252, 257, 259, 263, 264-295, 297, 300-307, 309, 310, 312, 314-332, 335-342, 344-353, 355, 356, 361, 362, 367, 369, 373-379, 381-385, 392, 401, 403, 413, 416, 446, 447, 448, 460, 464, 467, 485, 507, 509, 511-515.

Nolte Ernst, 397.



Oblomov, 27, 28, 29, 79.  
Ogereau François, 98.  
Ombrosi Orietta, 432.

Paganini Gianni, 111, 112, 117, 131, 132, 141.  
Panétius, 154.

Pascal Blaise, 19, 31, 33-35, 37, 112, 113, 142, 143, 145-210, 215, 228, 240,  
263, 280-283, 292, 296, 299, 300, 317, 347, 363, 393, 473, 490, 495, 509.

Parménide, 16, 17, 42-50, 52, 55, 56, 58, 59, 61, 81, 198, 217, 384, 509.

Pellegrin Pierre, 70, 71, 73, 74, 86.

Philonenko Alexis, 238, 341.

Pisarev Dimitri, 12.

Platon, 17, 33, 36, 41, 42, 45, 47, 49-61, 65, 68, 69, 72, 89, 91, 117, 198,  
206, 217, 263, 306, 309, 325, 330, 332, 377, 379, 383, 384, 391, 397, 508,  
509, 511.

Plutarque, 87, 101, 317, 493.

Popkin Richard, 19, 20, 107, 11, 113, 135.

Puech Michel, 230, 232.

Pyrrhon, 18, 38, 65, 66, 68-79, 85, 87, 96, 101, 102, 106, 160, 199, 362, 384,  
393, 456, 458, 460, 462, 500, 501, 510, 516.

Pyrrhoniens, 18, 19, 31, 32, 34, 35, 51, 65, 66, 69, 87, 94, 96, 99, 101, 102,  
105, 106, 122, 128, 160, 163, 164, 170, 177, 179, 182, 189, 190, 199, 361,  
362, 473, 491, 510.

Rastier François, 432.

Rauschning Herman, 13.

Revault d'Allonnes Myriam, 435, 438.

Ricoeur Paul, 405, 423, 429, 432.

Rivelaygue Jacques, 235, 236, 238.

Robin Léon, 77, 79, 87, 97, 99, 105.

Rodis-Lewis Geneviève, 171.

Romeyer Dherbey Gilbert, 94.

Rousseau Jean-Jacques, 276, 282, 319.

Roviello Anne-Marie, 225, 229, 239, 240.

Russel Bertrand, 449.

Saisset Emile, 148, 245, 246.

Schopenhauer Arthur, 287, 288, 311, 321, 351, 379.

Sebond Raymond de, 167, 168.

Sénèque, 158, 278, 361.

Sève Bernard, 34, 146, 147, 149, 152, 166, 178, 183, 186, 187, 189, 190,  
192, 194-196, 250, 474, 492, 494-496.

Sextus Empiricus, 19, 31, 32, 34, 35, 41, 48, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 77, 78,  
80, 81, 84, 90, 92, 96, 100, 107, 117, 123, 131, 140, 146, 159, 163-165, 177,  
182, 189, 393, 488, 500, 510.

Sophocle, 308, 316, 317.

Spinoza Baruch, 78, 285, 286, 288, 310, 394, 396.

Socrate, 301, 308, 309, 310, 393.

Souche-Dagues Denise, 13.

Stanguennec André, 318, 348.  
Stoïciens, 30, 32, 36, 71, 74, 79, 81, 82, 86, 90, 97-101, 152-154, 156, 158-160, 171, 179, 207, 308, 361, 463.  
Strauss Leo, 13, 401, 402, 403, 408.  
Suarez, 207, 208.

Tchernychevski Nicolas, 12.  
Tiercelin Claudine, 488, 498, 499.  
Timon, 33, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 80, 90, 100, 393, 453.  
Tocqueville Alexis de, 346, 373, 385, 407.  
Tourgueniev Ivan, 10.  
Traverso Enzo, 395.

Vincent Hubert, 491, 492.  
Voet Giesbert, 112.

Weber Max, 469, 470.  
Weil Eric, 232, 233, 246, 249, 250.  
Wieviorka Annette, 13, 425, 426.  
Winock Michel, 476.  
Wotling Patrick, 286, 324, 326, 382, 384.

Xénocrate, 41, 153.

Zarathoustra, 290, 318, 330, 337-359, 364-379, 382, 402, 403, 409, 447.  
Zénon d'Elée, 43.  
Zénon de Cittium, 70, 89, 97, 154.



# Table des matières



Introduction générale	p. 7
Première partie : Examen du rapport entre dogmatisme et scepticisme	p. 25
Chapitre I Le parricide dans le <i>Sophiste</i> : un moment sceptique ?	p. 39
I Le parricide est-il un acte sceptique ?	p. 43
1-Dans quel contexte le parricide intervient-il ?	p. 43
2-Examen de la position de l'Eléate	p. 45
3-En quoi consiste le parricide ?	p. 47
II La voie ouverte par le parricide est-elle de type sceptique ?	p. 50
1-Trancher en faveur de l' <i>epistémé</i> est-ce combattre le risque du scepticisme ?	p. 50
2-En quel sens et dans quelle mesure la défense de l' <i>epistémé</i> est-elle ambiguë ?	p.53
III L'accomplissement total du parricide et ses implications (sceptiques ?)	p. 55
1-Les données du problème	p. 55
2-Examen de la position découverte	p. 57
3-Quelle entente du <i>logos</i> est ouverte ?	p. 59
4-Quelle entente de la pensée est ouverte ?	p. 60
Conclusion	p. 61
Chapitre II L'émergence d'une voie sceptique	p. 63
I Pyrrhon et le pyrrhonisme	p. 68
1-Examen de l'appellation même de « sceptique »	p. 68
2- L'indifférence d'équilibre pyrrhonienne	p. 70
II Comment un sceptique décrit-il le scepticisme ?	p. 77
1-Examen sextusien du principe et de la fin du scepticisme	p. 77
2-La résolution traditionnelle du problème théorico-pratique	p. 80
3-La triade <i>isostheneia/ epokhê/ ataraxia</i> permet de décrire le scepticisme	p. 82

III De quoi l' <i>epokhê</i> résulte-t-elle ?	p. 89
1-Examen du lien entre <i>diaphônia anepikritos</i> et <i>epokhê</i>	p. 89
2-Quel est le statut de l'argumentaire sceptique ?	p. 91
3-Une double entente de la <i>diaphônia anepikritos</i>	p. 95
IV L'action « talon d'Achille » du scepticisme ancien ?	p. 100
1-La voie suspensive est-elle viable ?	p. 101
2- Une double entente de la persuasion relative au phénomène	p. 104
Conclusion	p. 106
Chapitre III Présence et statut du scepticisme dans le <i>Discours de la méthode</i>	p. 109
I Le <i>Discours de la méthode</i> : histoire sceptique d'un esprit ou histoire d'un esprit sceptique ?	p. 114
1-Examen du statut et du projet du <i>Discours de la méthode</i>	p. 114
2-Un récit sceptique de formation	p. 117
3-Quel est le statut de cette épreuve sceptique ?	p. 119
II La morale par provision est-elle une morale sceptique ?	p. 121
1-Examen du problème dont la morale par provision propose la solution	p. 121
2-Le critère de l'action est-il un critère sceptique ?	p. 122
III Examen de la résolution spéculative et de ses résultats	p. 129
1-La résolution spéculative est-elle un acte sceptique ?	p. 130
2-La résolution cartésienne ouvre-t-elle à un scepticisme intégral ?	p. 134
3-Un ultime assaut de scepticisme ?	p. 136
Conclusion	p. 141

Chapitre IV Réexamen de la typologie dualiste en site pascalien De l'Entretien avec Monsieur de Sacy aux Pensées	p. 143
I Un exposé des deux philosophies antagonistes	p.152
1-Epictète, le représentant du dogmatisme	p.153
2-Montaigne, un « pur pyrrhonien »	p.159
II La pacification : un projet impossible en site philosophique	p.177
1-Examen de la source des erreurs philosophiques et de leurs retombées morales	p.178
2-Pourquoi la philosophie est-elle incapable de soutenir le travail de la contradiction ?	p.182
3-Du désaveu du dualisme philosophique à l'affirmation de la sagesse céleste	p.183
4-Le point de vue théologique : point aveugle de la typologie dualiste pascalienne ?	p.186
III « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »	p.188
1-L'exercice de la double lecture philosophique comme modalité du philosophe	p.188
2-« Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. »	p.190
3-Vers une critique <i>philosophique</i> de la typologie dualiste ?	p.193
Conclusion	p.196
Conclusion première partie	p.198
Deuxième partie : Critique de la métaphysique et traversée du nihilisme	p. 203
Chapitre V Le tribunal de la raison	p. 219
I-Pourquoi établir un tribunal de la raison pure ?	p. 225
1-Le destin métaphysique de la raison	p. 225
2-La possibilité de la métaphysique en question	p. 227



3-La métaphysique : une science définitivement manquée ?	p. 232
II- Examen de la sentence de ce tribunal	p. 237
1-La distinction entre chose en soi et phénomène.	p. 237
2-La dialectique de la raison pure : logique de l'apparence et institution de la nature	p. 239
3-La question du sens de la métaphysique	p. 244
III- Examen des retombées de cet arrêt d'un point de vue kantien et extra-kantien	p. 247
1-Quel bilan Kant tire-t-il de cet auto-examen de la raison ?	p. 247
2-L'intérêt de la morale est-il le véritable moteur de ce tribunal de la raison ?	p. 251
3-Le criticisme : troisième pas de la raison ?	p. 252
Conclusion	p. 258
Chapitre VI L'examen nietzschéen de la véracité	p. 261
I-Comment la morale de l'idéal ascétique a-t-elle pu s'imposer ?	p. 272
1-Quel est le terrain d'émergence de la morale de l'idéal ascétique ?	p. 276
2-Examen des évaluations de l'homme sans idéal ascétique.	p. 284
3-A quoi la maladie ontologique dispose-t-elle ?	p. 290
II-La morale de l'idéal ascétique : un <i>pharmakon</i> du nihilisme ?	p. 293
1-En quoi la morale de l'idéal ascétique fut-elle un recours contre la tentation du nihilisme ?	p. 295
2-De quoi s'accompagne l'adoption de la morale de l'idéal ascétique pour la volonté ?	p. 298
3-Examen de l'auto-évaluation de la vie enveloppée dans la morale de l'idéal ascétique.	p. 301
III-La véracité divine en question	p. 314
1-De quoi Dieu est-il mort ?	p. 316

2-De quoi « la mort de Dieu » marque-t-elle l'avènement ?	p. 325
Conclusion	p. 330
Chapitre VII Vers une philosophie de l'attente ?	p. 333
I - <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> : le récit d'une annonce singulière	p. 341
1-L'annonce de Zarathoustra	p. 342
2-Zarathoustra et ses compagnons : destructeurs et créateurs	p. 350
3-La séparation d'avec les compagnons	p. 353
II - L'attente de Zarathoustra	p. 357
1-Approches éthique et métaphysique de l'attente	p. 359
2-D'attentes solitaires à la solitude d'une attente	p. 365
III - La mise à l'épreuve de Zarathoustra	p. 368
1-Par quoi sa mise à l'épreuve a-t-elle été préparée ?	p. 368
2-L'épisode de crise	p. 372
3-Vers une nouvelle entente de la relation entre nier et créer	p. 377
Conclusion	p. 379
Conclusion deuxième partie	p. 381
Troisième partie : Le totalitarisme en question : une politique nihiliste est-elle pensable et dépassable ?	p. 387
Chapitre VIII Le nihilisme : une doctrine politique pour un Etat totalitaire ?	p. 399
I- Une lecture de l'approche arendtienne du totalitarisme	p. 405
1-Une reconstitution du contexte pré-totalitaire	p. 406

2-Le totalitarisme au pouvoir : le postulat totalitaire, « tout est possible », et son expérimentation, le camp	p. 413
3-Sur quelle expérience de la communauté humaine un régime dont la terreur est l'essence, la cohérence interne de l'idéologie, le principe d'action, s'établit-il ?	p. 419
II-La littérature de témoignage en question	p. 426
1-Pourquoi une aporie du témoignage ?	p. 428
2-Peut-on rester humain dans un dispositif de déshumanisation ?	p. 435
3-Peut-on croire ce que l'on sait être réel quand il est proprement incroyable ?	p. 441
Conclusion	p. 447
Chapitre IX Le scepticisme dans la tourmente d'une politique nihiliste	p. 451
I- La question de la viabilité du scepticisme à la fin des années trente	p. 455
1-La reconfiguration de la polémique sur la viabilité du scepticisme par Horkheimer	p. 458
2-Le moi est-il un refuge sûr en temps de crise ?	p. 462
3-Le scepticisme se parachève-t-il dans le reniement de l'humanité ?	p. 475
II- Vers un usage du scepticisme après l'expérience d'une politique nihiliste ?	p. 487
1-Les précédents politiques du scepticisme grec	p. 488
2-Montaigne et le scepticisme en politique	p. 490
3-Vers une reconfiguration du scepticisme ?	p. 497
Conclusion	p. 502
Conclusion générale	p. 505
Bibliographie	p. 519
Index nominum	p. 537
Table des matières	p. 545







# Thèse de Philosophie

## Métaphysique et politique à l'épreuve du nihilisme

### Résumé

Cette thèse ne propose pas une variation sur la thématique de la mort de Dieu et ses retombées, mais une enquête sur un mode de penser disqualifié, le nihilisme, susceptible de renouveler un diagnostic sur la crise de la modernité. La menace du nihilisme prend consistance dès l'émergence du scepticisme en Grèce ancienne. Passée au crible de l'histoire de la métaphysique et de la prise de pouvoir des mouvements totalitaires, la mise en équivalence nihilisme-scepticisme mérite d'être interrogée. Elle n'est recevable que si les formes anciennes et modernes prises par le scepticisme sont autant de précédents nihilistes et si, inversement, la crise qui scelle la fin de la modernité est interprétable en termes sceptiques.

Une approche dynamique de la métaphysique (comme tension et apparemment entre dogmatisme et scepticisme), rend une reconstruction nihiliste du scepticisme sujette à caution. Penser suspensif dans ses formes anciennes, porteur de vacillement à l'époque moderne, le scepticisme se démarque du nihilisme. Ce dernier évide et néantise toutes les différences et consiste, lui, en une négation du fonds commun entre dogmatisme *et* scepticisme. Quelle que soit la portée créatrice du nihilisme d'un point de vue spéculatif, c'est sa seule dimension destructrice qui s'impose avec l'instauration d'une politique totalitaire.

La modernité s'ouvre bien sur un défi de type sceptique : où asseoir sa créance ? Cependant, avec la mort de Dieu, cette question ne se pose plus en termes de *vacillement* mais de *perte* définitive de toute assise. S'il en ressort une crise du but dans le cadre métaphysique, l'institutionnalisation du nihilisme donne lieu, quant à elle, à une crise du sens. Le scepticisme contemporain, emporté dans la tourmente, semble disqualifié par sa compromission supposée avec des politiques nihilistes. Forcé d'engager un auto-examen inédit, ne peut-il pas encore être une ressource pour notre temps ?

Mots clés : nihilisme, scepticisme, métaphysique, dogmatisme, totalitarisme, modernité.

### Abstract

This thesis does not present a supplementary approach about the death of God and its effects but a study of nihilism, a disqualified way of thought, which could renew a diagnosis on the crisis of modernity. Nihilism becomes really a threat as soon as scepticism takes shape in Ancient Greece. It is worth questioning setting nihilism and scepticism as equivalent when considered through the history of metaphysics and rising of totalitarian regimes. This could be accepted only if one considers the ancient and modern forms of scepticism as proceeding from nihilism, and, on the other hand, if the crisis putting an end to modernity can be interpreted from a sceptical point of view.

A dynamic approach to metaphysics (as tension and link between dogmatism and scepticism) casts a doubt upon a nihilist interpretation of scepticism. Suspensive thought in its ancient ways, carrying indecision in modern times, scepticism separates from nihilism. The latest eliminates all differences ; by itself, it is the abolition of the common ground between dogmatism *and* scepticism. Whatever the creative potential of nihilism from a speculative point of view, in the foundation of totalitarian politics, only its destructive aspect stands out.

Indeed, modernity opens on a challenge of a sceptic type : which basis for one's belief ? Yet, after the death of God, this question witnesses no longer a state of *indecision* but truly as the permanent *loss* of foundation. While it leads to a crisis of the goal from a metaphysical scope, the institutionalization of nihilism provides a crisis of meaning. Contemporary scepticism, caught in the turmoil, appears as discredited because of its presumed involvement with nihilist politics. Could it still be a resource in our time when forced to practice an original self-examination ?

Key words : nihilism, scepticism, metaphysics, dogmatism, totalitarianism, modernity

Ecole doctorale *Philosophie : histoire, représentation, création* (ED 487)

Laboratoire *Philosophie, Langages et Cognition* (EA 3699)