Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Les critiques sceptiques de Descartes à la fin du XVII^e siècle

José Raimundo Maia Neto

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/858>

DOI : 10.4000/asr.858

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 331-333

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

José Raimundo Maia Neto, « Les critiques sceptiques de Descartes à la fin du XVII^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 26 janvier 2011, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/858> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.858>

*Chaire : Histoire des idées religieuses et scientifiques
dans l'Europe moderne*

Conférences de M. José Raimundo Maia Neto

Professeur à l'Université fédérale du Minas Gerais,
Belo Horizonte, Brésil
Directeur d'études invité

Les critiques sceptiques de Descartes à la fin du XVII^e siècle

En janvier 2009, invité par MM. Jean-Robert Armogathe et Hubert Bost, nous avons donné cinq conférences traitant de l'influence de Descartes sur le scepticisme à la fin du XVII^e siècle.

Dans la première conférence, nous avons esquissé un tableau général de l'histoire du scepticisme, depuis son début avec Pyrrhon d'Elis (IV^e-III^e s. av. J.-C.) jusqu'au milieu du XVII^e siècle chez Descartes et Pascal. Nous avons présenté les deux traditions sceptiques hellénistiques, le pyrrhonisme, dont la principale source est l'œuvre de Sextus Empiricus (c. 200 ap. J.-C.), et la Nouvelle Académie (surtout les académiciens Arcésilas et Carnéade), dont les principales sources sont quelques ouvrages de Plutarque et de Cicéron (notamment les *Academica*) et le *Contra Academicos* d'Augustin. Le scepticisme réapparaît à la Renaissance grâce au travail des humanistes. Trois raisons expliquent que la mise à disposition des sources ait suscité un vif intérêt pour cette école philosophique grecque : (1) la coïncidence du problème de la justification de la règle de foi débattu à la suite de la Réforme et du problème épistémologique pyrrhonien de la justification d'une règle de vérité (voir Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, traduction de l'anglais par Christine Hivet, Paris, PUF, 1995) ; (2) la défense de la *libertas philosophandi* contre l'autorité en philosophie (surtout celle d'Aristote), dont les nouveaux académiciens étaient les principaux avocats durant l'Antiquité ; (3) la découverte du Nouveau Monde, qui fait prendre conscience de la relativité des croyances humaines. Au début du XVII^e siècle, à la suite de Montaigne et de Charron, des approches sceptiques sont opposées à la philosophie péripatéticienne (Gassendi) et des apologies de la science et de la religion aux menaces sceptiques (Mersenne). La méthode du doute de Descartes s'inscrit dans ce contexte : il s'agit d'une radicalisation des arguments sceptiques de l'époque ayant pour but la distinction réelle entre le corps et l'âme et l'établissement d'une nouvelle philosophie capable de résister aux attaques sceptiques. Pascal s'intéresse aussi beaucoup au scepticisme pour proposer une nouvelle apologie de la religion qui puisse faire face à la crise de

la théologie naturelle d'un côté, et aux attaques libertines contre la révélation de l'autre.

Les quatre autres conférences ont été consacrées au nouvel intérêt pour le scepticisme à la fin du ^{xvii}^e siècle, intérêt fortement marqué par l'influence cartésienne. Ont été successivement examinés les scepticismes cartésiens et anti-cartésiens de Joseph Glanvill (1636-1680), de Simon Foucher (1644-1696), de Pierre-Daniel Huet (1630-1721) et de Pierre Bayle (1647-1706).

On a d'abord considéré la *Scepsis Scientifica* de Glanvill, seconde édition augmentée et complétée de *The Vanity of Dogmatizing*. Glanvill y présente plusieurs arguments contre la philosophie dogmatique, en particulier péripatéticienne. Il attaque la philosophie scolastique en vue de plaider pour la nouvelle science expérimentale pratiquée par la Société Royale de Londres. Il cite beaucoup Descartes comme l'un des principaux représentants de cette nouvelle science. Glanvill nie la possibilité de la certitude métaphysique de Descartes – surtout à cause de la chute d'Adam –, mais trouve le doute méthodique très utile pour combattre des préjugés. Le doute méthodique de Descartes permet de récupérer l'intégrité de la raison, nécessaire dans le domaine de la recherche scientifique comme dans le débat religieux. Glanvill s'éloigne du fidéisme des sceptiques de la Renaissance en proposant une version latitudinaire de la religion, susceptible de réunir les confessions chrétiennes.

Le projet philosophique de Foucher consiste à réhabiliter la philosophie académicienne. Descartes y occupe une position centrale puisque, selon Foucher, le doute cartésien appartient à cette tradition. Foucher combat donc Malebranche, qui a abandonné ce que Descartes avait de meilleur : le doute. Selon Foucher, nos idées sont des modifications de notre pensée. Nous ne pouvons par conséquent rien affirmer de manière justifiée à propos des choses extérieures, notamment que nos idées représentent les objets. Toute affirmation sur le monde extérieur au-delà de nos idées est une forme précipitée de matérialisme qui doit être combattue par le doute. Foucher considère que la religion chrétienne est compatible avec une Nouvelle Académie renouvelée. Il prend au sérieux l'affirmation d'Augustin selon laquelle les académiciens ne lui refusaient leur assentiment qu'à propos des choses matérielles. Cependant, après la révélation chrétienne, une philosophie compatible avec l'anti-matérialisme est devenue possible. Après Augustin, Descartes a exploré cet immatérialisme, mais n'a pu résister à la précipitation de juger sur plusieurs choses matérielles. Il doit donc être corrigé à partir d'une application encore plus rigoureuse du doute méthodique.

Huet s'intéresse au scepticisme antique, non comme un moyen vers un certain platonisme, mais pour montrer l'incapacité de la raison humaine d'acquérir une certitude métaphysique hors de la révélation et de la foi. Il offre plusieurs arguments en faveur de cette philosophie dans son *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, dont certains sont dérivés de la philosophie cartésienne. Dans sa *Censura philosophiae cartesianae*, Huet attaque ensuite la tentative de Descartes de trouver cette certitude. La faiblesse de la raison et de la nouvelle philosophie indique le chemin par lequel on peut démontrer la force

de la foi chrétienne : sa vérité émerge non de la recherche philosophique, mais d'une recherche historique érudite capable de trouver dans toutes les religions les principaux éléments de la tradition judéo-chrétienne.

La série de conférences s'est terminée avec Bayle. Nous avons cherché à montrer que, contrairement à ce qu'ont proposé d'autres commentateurs, le scepticisme le plus caractéristique de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* n'est pas pyrrhonien mais académicien ; il a été favorisé, comme chez Glanvill, Foucher et Huet, par la forte influence cartésienne à la fin du ^{xvii}^e siècle. C'est pourquoi l'article le plus intéressant du *Dictionnaire* pour étudier le scepticisme baylien n'est pas « Pyrrhon », mais celui consacré au stoïcien Chrysippe, cible des académiciens. Nous avons proposé comme clé du scepticisme chez Bayle la notion académicienne d'intégrité intellectuelle, appliquée à l'examen des idées philosophiques, politiques et même – avec certaines spécificités – religieuses.

Dans les conférences, nous avons tenté de faire apparaître les spécificités du scepticisme chez Glanvill, Foucher, Huet et Bayle, mais aussi de noter quelques positions communes : (1) l'éloignement critique de la philosophie d'Aristote ; (2) l'accueil favorable – quelquefois même la pratique – de la nouvelle science expérimentale ; (3) une appropriation « sceptique » de la pensée de Descartes – surtout du doute méthodique ; (4) un soutien de la tolérance religieuse, et même un intérêt – voire parfois un effort dans ce sens – pour le rapprochement des religions chrétiennes.