

Hegel et le scepticisme

Jacques Colette



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1604>

DOI : 10.4000/rgi.1604

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 25-44

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Jacques Colette, « Hegel et le scepticisme », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1604> ; DOI : 10.4000/rgi.1604

Hegel et le scepticisme

Jacques Colette

Les principales tentations de l'écrivain s'appellent stoïcisme, scepticisme, conscience malheureuse, M. Blanchot, *La Part du feu*, p. 321.

Le système et son dehors

Les lectures et relectures de Hegel, les confrontations avec le système n'ont cessé de se répéter tout au long du xx^e siècle, privilégiant dans la *Phénoménologie de l'esprit* soit la figure de la conscience malheureuse, soit la dialectique dite du maître et de l'esclave. Les premières (J. Wahl) faisaient de Hegel un pré-existentialiste, les secondes (A. Kojève), considérant qu'avec Hegel le discours philosophique est clos, voient en lui le premier des Sages¹. De ce dernier point de vue (la chose vaut d'être notée), « le Religieux ne peut être un Sage », le véritable philosophe du discours non fermé en lui-même est Kant, « le Philosophe chrétien par excellence »². À partir de 1930, en effet, « la découverte de Hegel fut contemporaine de la découverte de ses adversaires, l'existentialisme et le marxisme [...]. Kierkegaard, à travers l'hégélianisme, nous a obligés à nous enfoncer davantage dans l'énigme de l'existence et de son sens »³. Il devait sembler urgent de « relier à leur origine hégélienne les doctrines ingrates qui cherchent à l'oublier »⁴. L'idée était que les critiques du système rejetaient « l'ontologie hégélienne, non sa phénoménologie »⁵. Quelque vingt ans plus tard, total renversement de tendance : comment échapper à Hegel et, plus radicalement encore, à la dialectique. On repérait alors quantité de signes qui « peuvent

1. Voir G. Jarczyk et P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1966.

2. A. Kojève, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, p. 43, 52.

3. J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique I*, Paris, Puf, 1971, p. 233, 208.

4. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 126.

5. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 197.

être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé »⁶. La question était de savoir si « l'on peut encore philosopher là où Hegel n'est plus possible »⁷, là où s'ouvrent des horizons imprévus parce que surgissent des points de départs inédits hors des champs de la représentation et de la spéculation. Malgré ses remarquables prises en compte des intensités de la différence en soi comme de l'acuité de la contradiction, et jusque dans le procès qu'il intente aux déterminations simplement représentatives, Hegel aurait prolongé et même étendu à l'infini l'élément de la représentation, moyennant l'extension maximale du règne de la raison suffisante⁸.

C'est là une critique adressée au système en sa forme parfaitement accomplie, la métaphysique étant devenue véritablement science en tant que Logique, le tableau de la vérité étant dressé comme parfaite harmonie, comme « accord (*Übereinstimmung*) du contenu avec lui-même »⁹. Orchestrés par le Hegel d'Iéna et de la *Phénoménologie de l'esprit*, les thèmes de l'inquiétude et de l'ivresse auront alors disparu, entraînés par le mouvement du concept, par la méthode, identique au contenu, qui a « le pouvoir de dompter la pensée, de la conduire à la Chose et de l'y maintenir »¹⁰. Méthode et vérité apparaissent alors comme « le concept se sachant lui-même [...], comme pure correspondance (*Entsprechen*) du concept et de sa réalité, comme une existence (*Existenz*) qu'il est lui-même »¹¹. Il n'est pas aisé, on le voit, de dégager totalement l'idée de vérité de celle d'adéquation ou d'accord¹².

La réfutation d'un Hegel encore captif du pathos de la représentation, forcé-ment fasciné par l'identité victorieuse de la différence ne s'est pas fait attendre. En venir à considérer que le savoir absolu reste pris « dans les mailles de l'ontologie représentative », c'est méconnaître à quel point la neutralisation de la métaphysique métamorphosée en logique implique « la subversion de toute ontologie ». Seul un « anti-hégélianisme de principe » peut faire que l'on s'obstine à ne voir « en Hegel que la figure de proue du "logocentrisme", le penseur exemplaire d'un âge révolu de la pensée ». Et de même, c'est en passant sous silence la critique hégélienne de la subjectivité consciente que Heidegger en vient « à comprendre le Savoir absolu comme un des derniers travestissements – et le plus majestueux – du *subjectum* qui s'explicitait dans l'*ego cogito* ». Quant au motif des formes diverses d'« anti-hégélianisme vivace », il pourrait venir de l'inquiétude provoquée par l'idée du refus de laisser le « Concept, ce pur travail du langage sur lui-même, ensevelir toutes les significations qu'on tient encore pour sacrées ou primordiales »¹³.

Traitant du spinozisme pour le réfuter, Hegel entendait accéder à un point de vue plus élevé, chose possible, disait-il, à condition de « pénétrer dans la force

6. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, p. 1.

7. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 76.

8. Voir G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 338, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 300.

9. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 24, addition, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 479.

10. *Ibid.*, Préface de 1827, trad. cit., p. 122.

11. *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, Hamburg, Meiner, 1975, II, p. 486.

12. Voir sur cette aporie, concernant encore la notion heideggérienne de dévoilement, G. Lebrun, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, p. 379 sq.

13. *Ibid.*, respectivement p. 406, 371, 409, 46, 410.

de l'adversaire et de s'inscrire dans l'orbite de sa puissance »¹⁴. Ce qui implique qu'au regard de ce qu'il appelait l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a « ni devanciers ni successeurs » car ce qui est mis au jour ne peut être dévoilé que « par un esprit de même famille »¹⁵. Sans doute sont-ils chronologiquement des successeurs, mais des penseurs autrement apparentés, ceux qui, forcés de pratiquer une réflexion extérieure à la Chose, insensibles au grand monologue de la raison, restent à « la périphérie du lieu natal de l'esprit »¹⁶. « Le point d'Archimède qui permettrait de faire sortir de ses gonds la philosophie hégélienne ne peut jamais être trouvé dans la réflexion »¹⁷. Cela va de soi, étant donné que la *réflexion* constitue un « moment positif de l'absolu »¹⁸ et que la conception de l'absolu se produit comme « conception de l'absolu par lui-même »¹⁹. La résistance à Hegel, qui ne vise aucunement à s'introduire dans la place pour la subvertir de l'intérieur, évolue simplement en dehors de l'orbite de sa puissance.

Sans doute est-il vrai que si l'on s'en tient au « Hegel de Berlin » qui « tire légèrement un trait sur la métaphysique », si l'on a affaire exclusivement à un *discours*, on ne peut rien objecter, pas plus qu'on objecte « à un chemin ou à un paysage ». On concédera que si le concept n'a pas d'autre en dehors de lui, si aucun « élément extra-textuel » ne peut l'éclairer, si aucun appel à quelque « expérience existentielle »²⁰ ne peut le fragiliser, il est exclu que l'on puisse « condamner le système en un langage que celui-ci ne cessait de saper »²¹.

Restait à créer un autre langage. Être hors du système, c'est par exemple pratiquer un art dont Hegel était dépourvu, « l'art d'exister dans l'ambiguïté de la double réflexion » et de n'adresser à son lecteur que des messages qui laissent entrevoir le rapport à l'idée qui est à chaque fois celui de l'auteur « en tant qu'existant », des messages dits précisément « doublement réfléchis », ayant quelque « vigueur comique et un peu d'ataraxie grecque »²². C'est aussi être fort d'une expérience qui, sans être malheureuse de part en part, retrouve la passion d'un « *scepticisme expérimental* ! non l'inertie du désespoir »²³. La spiritualisation (*Vergeistigung*) ne procéderait plus alors par mode de négation de la négation, elle rendrait possible d'autres affirmations qui se libèrent des « fables conceptuelles (d'une) spiritualité absolue »²⁴.

Le propos est ici de dégager, en dehors du système, le sens des inévitables réapparitions du scepticisme après son intégration dans la *Science de l'expérience de la conscience*.

14. *Wissenschaft der Logik* II, 1975, p. 218.

15. *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. M. Méry, *Premières publications*, Gap, Orphrys, 1964, p. 83-84.

16. *Phénoménologie de l'esprit* II, trad. J. Hyppolite (parfois modifiée, citée *Ph. G.*), Paris, Aubier, 1939, p. 262.

17. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 366.

18. *Ph. G. I*, p. 19.

19. À Hinrichs, été 1819, *Correspondance* II, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1963, p. 192.

20. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 18-19, 222, 401.

21. *Ibid.*, p. 405.

22. Kierkegaard, *Post-scriptum*, OC X, p. 67, 73, 75, 32.

23. Nietzsche, *Fragments posthumes* 1880, 6 (356).

24. *La Généalogie de la morale*, III, § 12.

L'esprit et sa périphérie, l'échelle, le chemin

Kierkegaard s'est posé la question de savoir « quelle est la signification de la phénoménologie hégélienne pour le système, si elle est une introduction ou si elle est en dehors ; si elle est une introduction, si elle est à nouveau reproduite dans le système »²⁵. C'est pour Hegel lui-même que l'idée d'une phénoménologie comme science de l'expérience de la conscience et sa place dans le système parfaitement constitué en 1817 restaient objet de discussion. L'ouvrage qu'il venait de terminer, écrivait-il à Schelling le 1^{er} mai 1807, n'était qu'une première partie, à vrai dire une introduction, bref un livre de philosophie qui n'avait pas été jusqu'*in mediam rem*²⁶. La chose se précise en 1812 : « Dans la *Phénoménologie*, j'ai essayé de présenter la conscience. La conscience est l'esprit en tant que savoir concret retenu dans l'extériorité ; mais la progression de cet objet repose uniquement, comme le développement de toute vie naturelle et spirituelle, sur la nature des *essentialités pures* qui constituent le contenu de la *Logique* ». La *Phénoménologie de l'esprit*, qui traite de la conscience, d'une immédiateté dite concrétion extérieure, ou encore de « l'esprit retenu dans l'extériorité », vaut alors comme « première partie du *Système de la science* »²⁷, la seconde comprenant les deux sections de la *Realphilosophie* : nature et esprit.

Mais à partir de l'*Encyclopédie* de 1817, il est clairement dit que l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir la conscience et son histoire ne peuvent absolument pas être pour la philosophie un commencement absolu, bien qu'à titre de « maillon organique (elles s'inscrivent) dans le cercle de la philosophie »²⁸. Dans le système parfaitement constitué la *Phénoménologie* n'apparaîtra plus qu'à titre de conscience, moment de la réflexion en soi et dans l'autre, section de l'esprit subjectif inscrit entre l'anthropologie et la psychologie, entre la doctrine de l'âme et la philosophie de l'esprit. C'est ce qu'avait déjà précisé l'Introduction de 1807 mentionnant « le point » où la présentation de la conscience coïncide avec « la science proprement dite de l'esprit »²⁹. En effet, la fin de la *Phénoménologie* ne coïncide pas avec le commencement de la *Logique*, ce point n'est pas, comme croyait pouvoir l'établir Heidegger, celui où se touchent la science de l'expérience de la conscience et le savoir absolu³⁰. Les figures de la conscience « constituent la périphérie des figures qui dans une attente ardente se rassemblent autour du lieu de naissance de l'esprit en acte de devenir conscience de soi »³¹.

Cependant, si l'on considère ce qu'avait représenté, ce que représente encore l'idée hégélienne de phénoménologie, il est évident que son motif (comme on le dit d'une œuvre picturale) n'est pas intégralement déployé dans le seul contenu explicite

25. Kierkegaard, *Post-scriptum*, OC X, p. 111.

26. *Correspondance* I, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, p. 150-151.

27. *Wissenschaft der Logik*, Préface de 1812, éd. Lasson, I, p. 7.

28. *Encyclopédie* (1817), I, § 36, trad. cit., p. 199.

29. *Ph. G. I*, p. 77, cf. plus précisément encore p. 154.

30. O. Pöggeler, *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985, p. 221-222 citant Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 163.

31. *Ph. G. II*, p. 262.

d'une partie du système. L'originalité évidente du philosophe d'Iéna s'exprime « moins dans cette section que dans la réflexion de Hegel sur l'histoire, dans l'exposition de cette histoire qui est conçue comme l'extériorité du système »³². Il n'en va pas autrement de l'histoire de la philosophie elle-même dont la contingence, à l'état naissant comme dans son développement, est celle d'une « *histoire extérieure* »³³.

C'est de l'extérieur du système que pouvait être dressée une « échelle » rendant possible l'ascension jusqu'à l'éther de la pensée pure. Ce n'est pas à la conscience naturelle que le savoir absolu offre ce guide, c'est à l'individu apte à faire de la considération de la Chose son propre fait (*Zutat*)³⁴. C'est dire que « le lecteur de la *Phénoménologie* devrait être encore plus génialement philosophe que le phénoménologue lui-même »³⁵. En effet, ce qui garantit la progression nécessaire de la conscience n'est autre que le développement des essentialités, la science seule en a connaissance, la conscience ignore comment cela lui arrive, puisque ce qui se passe « pour nous » a lieu pour elle « derrière son dos »³⁶. Ni la conscience et son histoire, ni l'histoire contingente des philosophies (fût-ce l'instance sceptique) ne sont donc requises comme introduction au système. Imaginer que la philosophie puisse prendre son essor à partir de quelque objet ou de quelque méthode prédonnés est aussi ridicule que l'idée du scolastique (ou du Gascon) qui « voulait apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau »³⁷. Il est de l'essence circulaire du devenir du vrai (*Kreislauf*) que l'esprit vivant, le concept naisse de lui-même. Si commencement il y a, ce ne peut être que subjectivement parlant. Il revient tout simplement au « sujet philosophant en quelque sorte extérieur » de « se décider à vouloir purement penser »³⁸, à faire de la pensée philosophique son objet, à s'interdire toute « incursion personnelle dans le rythme immanent du concept »³⁹. Par cette décision le philosophe « se jette purement dans la pensée (le *penser* est solitairement auprès de soi), il s'y jette comme dans un océan sans rivages »⁴⁰, accédant ainsi au point de vue où « la pensée *se crée et se donne elle-même son objet* »⁴¹.

Du côté du sujet philosophant, il n'est donc plus besoin d'échelle, la décision parfaitement résolue suffit. Mais du côté de l'objet, bien que le philosophe soit un mouvement circulaire faisant sans cesse retour en lui-même, en vue de la Chose même, il y a néanmoins pour la philosophie vraie une présupposition, un chemin qui y conduit. C'est « la religion, le mode de conscience suivant lequel la vérité est pour tous les hommes, pour les hommes de toute culture [...]. La philosophie ne peut être sans la religion, mais inclut bien plutôt celle-ci en elle ». Philosophie et religion

32. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 233-235.

33. *Encyclopédie*, § 13, trad. cit., I, p. 179.

34. *Pb. G. I*, p. 24, 76.

35. B. Bourgeois, *Présentation du Concept préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Vrin, 1994, p. 16.

36. *Pb. G. I*, p. 77, repris dans *l'Encyclopédie*, § 25, trad. cit., p. 291.

37. *Encyclopédie*, § 10, trad. cit., I, p. 175. *Leçons sur la philosophie de la religion I*, trad. P. Garnier, Paris, Puf, 1996, p. 50.

38. *Encyclopédie*, § 17 et 78, trad. cit., I, p. 183, 342.

39. *Pb. G. I*, p. 51.

40. *Berliner Schriften*, Hamburg, Meiner, 1956, p. 19 sq.

41. *Encyclopédie*, I, § 17, trad. cit., p. 183.

ont même contenu, la première devant « par suite, présupposer une *familiarité* »⁴² avec la seconde. Pour Hegel, c'est une seule et même chose de dire que le vrai n'est réel que comme système, que l'absolu est l'esprit, que l'esprit est « le concept le plus élevé et qu'il appartient au temps moderne et à sa religion »⁴³, à « la foi de l'Église chrétienne », celle-ci non pas imposée par une autorité extérieure à la raison, mais comme renvoyant « entièrement la philosophie au libre besoin du sujet »⁴⁴.

D'un scepticisme radical, d'une vérité inatteignable insinuée en souriant par un courtisan (le Pilate du *Messias* de Klopsock), le philosophe ne peut entendre parler, car si la religion reprend ses droits, la philosophie ne peut qu'en être davantage justifiée. Le donné religieux n'apparaît inconcevable et mystérieux que pour l'entendement ; spéculativement compris, il est identique au « mystique »⁴⁵. Ce que dit Aristote de la *théôria*, à savoir qu'en elle réside « la plus grande béatitude »⁴⁶, il faut le dire de la jouissance proprement philosophique rendue possible par « l'appropriation de la présence de Dieu en tant que telle [...], de la présence consciente de Dieu, de l'unité avec Dieu, de l'*unio mystica* », qui est « jouissance et certitude de cette unité »⁴⁷. Il faut redire avec Platon et Aristote que Dieu n'est pas jaloux. Mais prendre à la lettre l'idée de religion absolument révélée, c'est aller plus loin encore. C'est concevoir que Dieu est esprit, qu'il n'est lui-même « que dans la mesure où il se sait lui-même », c'est reconnaître comme vérité philosophique recueillant dans la pensée consciente de soi la foi, la dévotion et le culte, l'identité du savoir de Dieu (double génitif) et du « savoir que l'homme a de soi en Dieu »⁴⁸.

De cette élévation du christianisme au statut de concept les théologiens ont tort, dit Hegel, de se dispenser, de s'en tenir à la foi en un Dieu inconnaissable. Ceci mérite nuances car il y a connaissance et connaissance, mais il est de fait que, de quelque confession qu'ils soient, la plupart des théologiens pourraient rejoindre K. Barth disant que les chrétiens se sentiraient comme sans Dieu dans le monde s'ils n'avaient à se trouver que devant le Dieu de Hegel : « un Dieu purement pensant et purement pensé »⁴⁹. Kierkegaard n'a cessé de contester la conciliation théocentrique du fini et de l'infini, surtout si elle est pensée en style « esthétique-métaphysique » comme Calvaire ou Golgotha de l'esprit absolu. Le « bel et heureux couronnement »⁵⁰ apporté par ce christianisme intégralement rendu philosophique devrait tomber sous le coup d'une juste Némésis. Face au « plus grand penseur de tous les temps », il n'est pas interdit de se demander « s'il ne convient pas de sortir du Système, fût-ce à reculons, par la porte même par laquelle Hegel pense qu'on y entre »⁵¹, ce portail d'entrée ayant été, dès les écrits de jeunesse, judaïsme et christianisme « ajustés » au système.

42. *Encyclopédie*, Préface de 1827, Introduction § 1, trad. cit., I, p. 130-131, 163 .

43. *Pb. G.* I, p. 23.

44. *Encyclopédie*, Avant-propos de 1830, trad. cit., I, p. 141, 143.

45. *Wissenschaft der Logik* (21 juillet 1816), II, p. 212. *Encyclopédie*, § 82 addition, p. 518.

46. *Encyclopédie*, Avant-propos (1830), trad. cit., I, p. 144.

47. *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, trad. P. Garniron, Paris, Puf, 2004, p. 88, 251.

48. *Encyclopédie*, § 564 Remarque, trad. cit., III, p. 355.

49. K. Barth, *Hegel*, trad. J. Carrère, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 51.

50. Kierkegaard, *Post-scriptum*, OC X, p. 276.

51. E. Levinas, *Difficile liberté*, Livre de poche, 1990, p. 333.

C'est par horreur de la médiation, disait Hegel, que des penseurs demeurent à l'extérieur de l'unique Panthéon de l'esprit, car ils ne peuvent se décider à percevoir l'existence singulière et le tout de la réalité dans le *speculum* en lequel l'esprit se réfléchit et se conçoit. Ils se tiennent à l'extérieur, à la périphérie, ces successeurs qui, en connaissance de cause, ne se jettent pas à corps perdu dans l'océan sans rivages qu'est le *pur penser*. Ce sont des écrivains dont le langage n'est plus de logique et de pensée pure étrangère au sol naturel de la langue, dont le style reste philosophique tout en osant pratiquer le *dire Je*⁵². Ce qui engage à penser la subjectivité dans son irréductibilité à l'opposé de « la vision hégélienne d'une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être »⁵³.

La haute conscience dialectique du sceptique

À voir les multiples occurrences de l'instance sceptique dans les textes hégéliens, on se persuade que la prise en compte du scepticisme était d'importance pour l'édification de la doctrine. Il est l'objet de la 6^{ème} Thèse d'habilitation (Iéna, août 1801) et d'une étude approfondie dans un article de 1802 qui voit le scepticisme authentique apparaître chez Platon lorsque dans le *Parménide*, loin de figurer à titre de quelque moment provisoire, il constitue le côté négatif de la connaissance de l'absolu. Quant à Sextus Empiricus son mérite fut d'affirmer dans toute sa force le principe du scepticisme qui « se trouve sous forme *implicite* dans tout système authentiquement philosophique, car il est l'aspect libre de toute philosophie en tant qu'expression de l'individualité [...] et de la liberté du caractère »⁵⁴. Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie antique* dérouleront à nouveau le fil allant de Zénon, fondateur de la dialectique, en passant par Héraclite, immanence de la négativité dans l'infini, à la *Skepsis* antique : hardiesse qui n'est faite ni de doute, ni de méfiance, ni d'indécision comme ce sera le cas chez Hume. Il ne s'agit pas de sceptiques qui ne le sont que de nom et qui après la crise retrouvent intacte une vérité méthodiquement et momentanément perdue (Descartes). Le doute (*Zweifel*) vient de deux (*duo, dubito*), le scepticisme « est indifférent envers l'un comme envers l'autre ; c'est là le point où se tient son ataraxie »⁵⁵. Il n'est pas indécis, « son doute est pour lui certitude [...] mais certitude de soi-même, repos, fermeté de l'esprit en lui-même, – sans aucun habit de deuil »⁵⁶. En effet, l'ébranlement du fini, la perception de la non-vérité de toute chose ne paralyse pas le sceptique toujours aux prises avec le réel dans son immédiateté, sa richesse et sa contingence, avant que le jugement ne l'écorne et ne l'appauvrisse. Ne s'attachant fixement à rien de ferme, l'ataraxie

52. *Das Ich-sagen*, Heidegger, *Sein und Zeit*, § 64, p. 321.

53. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 29. Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 74.

54. Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 36-37, 54.

55. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* IV, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1975, p. 776

56. *Op. cit.*, p. 763.

suit l'épochè « comme l'ombre suit le corps »⁵⁷. Qu'il s'agisse du senti ou du pensé, du fini ou du rationnel, le remarquable examen des tropes par Sextus, qui a pensé avec rigueur les formes du négatif en faisant ressortir la faiblesse de toute métaphysique de l'entendement, fait honneur au scepticisme. Par lui ont été pensés avec une étonnante puissance d'abstraction les déterminations du négatif, négativité qui en revanche n'attend pas à l'indifférence de la conscience laquelle, visant la disparition de l'universel, demeure égale à elle-même en toute ataraxie, devenant elle-même « l'universalité de la conscience de soi singulière ». Chez le sceptique, la solitude de l'esprit en soi-même est « en même temps un philosophe (pratiqué comme) eudémonie recherchée intérieurement »⁵⁸.

Ainsi donc, le scepticisme est authentiquement un « *moment de la philosophie elle-même* », il témoigne d'une « conscience dialectique formée au plus haut degré ». Mais, posant nettement le pour et le contre, le jugement de Hegel est sans appel. L'entendement abstrait a toute raison de se méfier du scepticisme, car il n'est pas à même de lui résister. Mais autant la dialectique négative du scepticisme est un adversaire redoutable pour « l'entendement proprement dogmatique, autant elle est *impuissante contre le spéculatif* ». Le scepticisme ne mesure lui-même ni ses propres forces, ni son adversaire prétendu, à savoir le concept absolu. « Le concept absolu est (même) plutôt son arme, à ceci près qu'il n'en a aucune conscience »⁵⁹.

Doute et désespoir. Le Passage

Le scepticisme apparaît cinq fois dans la *Phénoménologie*. Dans l'introduction, puis à propos de la certitude sensible (chapitre I)⁶⁰, concernant l'idée de doublement (*Verdoppelung*, chapitre IV), dans le chapitre V à propos du Droit romain et au chapitre VII (la religion de l'art).

« Le scepticisme n'est pas proprement réfutable. Mais si on se contentait de lui échapper, il ne serait pas vaincu, il subsisterait de son côté, et il aurait le dessus »⁶¹. Il importe donc de rendre au scepticisme son dû en l'approchant phénoménologiquement, en y voyant la réalisation de ce dont le stoïcisme n'est que le concept. La dualité qui se jouait dans l'opposition de deux individus singuliers, le maître et l'esclave, est cette fois « le doublement de la conscience de soi en elle-même »⁶². C'est à la *Phénoménologie* qu'il devait revenir de s'en saisir, faisant voir comment la conscience naturelle se croyant en possession du savoir s'avance sur un chemin où elle perd sa vérité. Ce chemin est celui du doute et même du désespoir où se voit affrontée la non-vérité du savoir apparaissant (*erscheinende*). Le scepticisme s'accomplissant (*sich vollbringende*)⁶³ ne se réduit pas à tel ou tel combat singulier

57. *Op. cit.*, p. 773, citation de Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 12.

58. *Op. cit.*, p. 807-808.

59. *Op. cit.*, p. 776, 799, 802.

60. *Ph. G. I*, p. 90-91.

61. *Leçons sur l'histoire de la philosophie IV*, p. 760.

62. *Ph. G. I*, p. 176.

63. *Ph. G. I*, p. 69.

et épisodique, il porte sur toute l'étendue de la conscience telle qu'elle apparaît au cours de sa formation historique, production spontanée de représentations et d'opinions naturelles.

À la différence de la relation maître-esclave qui est le fait de deux singularités, dans le scepticisme la dualité s'inscrit dans l'unité d'une seule conscience. « Avec la conscience de soi nous sommes entrés dans le royaume natal de la vérité »⁶⁴, puisque l'objet est aussi bien moi qu'objet. Est donc ici effectif « le doublement de la conscience de soi en soi-même qui est essentiel dans le concept de l'esprit »⁶⁵. Chez le sceptique, le doute s'intensifie et se fait désespoir lorsque s'évanouit tout espoir d'atteindre le vrai. Non que le sceptique soit en lui-même désespéré ; face aux divers dogmatismes, la conscience de soi sceptique reste en sa liberté lucide et vive. Mais quand il s'accomplit sans mesure, son essence apparaît désespérante au phénoménologue, à l'esprit qui observe et discerne ce qu'il y a de désespérant dans le spectacle du savoir naturel qui se croit la mesure de toutes choses. Le constat est sévère : le désespoir ne peut qu'être total si l'on en reste au moment purement négatif, à une négativité non déterminée, vide de contenu, après quoi il n'y a plus qu'à « attendre » de nouvelles manifestations d'êtres réels pour les « jeter dans le même abîme vide »⁶⁶.

Cette conscience accèderait ainsi à une curieuse ataraxie faite d'élémentaire certitude de soi, et « d'inquiétude dialectique absolue »⁶⁷, alternance de l'intérieur et de l'extérieur, d'élévation et de rechute, de contingence singulière et d'identité à soi, va-et-vient des contraires. Ce mixte signifie vertige et désordre, l'alternance vire en confusion d'une conscience double en proie à la pure et simple contradiction. Mais comme fait défaut l'unité de ce doublement (*Verdoppelung*), cette essence double est en elle-même contradictoire, la conscience sceptique est « conscience malheureuse »⁶⁸.

Le geste phénoménologique consiste ainsi à discerner l'inquiétude et l'angoisse qui travaillent cette inertie d'une conscience qui ne s'accorde, non sans violence, que des satisfactions limitées. Il y va d'une violence à la fois subie par la conscience du fait de sa passivité, de sa réceptivité à l'égard des choses à chaque fois limitées dans leur espèce (*in seiner Art*), et de la violence imposée par la raison, l'esprit universel qui a en soi la médiation et qui donc ne se satisfait d'aucune espèce particulière

Surgissement et aléas du scepticisme peuvent se comparer à ceux du nihilisme. « Ce qui est premier pour la philosophie, c'est de connaître le néant absolu », non le néant du *nihilisme* auquel s'en tiennent Fichte et Jacobi (et le « scepticisme » de ce dernier), lesquels ne pensent comme négatifs que l'abstraction et le vide, mais « le mystérieux abîme du néant » qui est « le pays d'origine de la vérité »⁶⁹. La tâche proprement philosophique consiste à penser ce « vrai nihilisme » et à donner

64. *Ph. G. I.*, p. 146.

65. *Ph. G. I.*, p. 176.

66. *Ph. G. I.*, p. 71.

67. *Ph. G. I.*, p. 174.

68. *Ph. G. I.*, p. 176.

69. *Foi et savoir*, trad. cit., p. 200, 282, 298. Sur scepticisme et nihilisme voir aussi à propos des *Aphorismes* de Göschel, Hegel, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, trad. J.L. Georget et Ph. Grosos, Paris, Vrin, 2001, p. 93.

sens à un « authentique scepticisme »⁷⁰, de prendre en charge non la négativité abstraite et vide, mais la négation déterminée qui est le nerf de la progression dialectique. La conscience naturelle doit être conduite à désespérer des pensées et des opinions naturelles qui ne sont que négativité en elle-même gelée. De par lui-même, le scepticisme est voué à subir une transmutation en laquelle s'exprime l'énergie de l'esprit qui jamais ne désespère et a le pouvoir de dompter la pensée, mieux : de faire que « la pensée trouble l'absence de pensée » et provoque ce « sentiment de violence »⁷¹ forçant la conscience à se laisser emporter dans le règne de la raison.

Ici apparaît la notion hégélienne capitale de passage (*Übergang*)⁷² moyennant laquelle se réalise d'elle-même la progression des figures de la conscience. Dans son opposition à la logique du stoïcisme ou à la canonique de l'épicurisme, le scepticisme est un moment constitutif de la philosophie, puisqu'il reconnaît le statut de ce qui doit à la fois s'affirmer et se supprimer. Sa faiblesse est celle d'une pensée qui n'a aucune prise sur le véritable infini, lequel est en soi et pour soi l'unité des opposés. Ne voyant pas que la négation se nie elle-même, il en reste au négatif, à une dialectique marquée de contingence. D'où, chez Hegel, le verdict attendu portant sur une conscience scindée entre d'une part, la néantisation de contenus emportés dans l'indifférence et la confusion de contradictions non résolues, et d'autre part, l'égalité à soi et l'impassibilité d'une pensée simple s'absorbant en elle-même. Le moment sceptique représente le cas remarquable d'une conscience qui prend dialectiquement en vue sa propre opération sans reculer devant la contradiction objective, mais incapable de virer en positivité. La faiblesse de son discours, qui se prononce sur le néant de l'en soi, est, comme le dogmatisme, de laisser être et non-être subsister séparément en leur forme d'immédiate identité à soi. « La dialectique du scepticisme avorte, en fin de compte, pour avoir accepté l'ontologie de la philosophie qu'elle combat »⁷³.

On touche ici au point critique par excellence. Comme l'établit la *Logique* hégélienne, en sa négativité l'essence est en elle-même réflexion, elle est « moyen-terme entre *Être* et *Concept* et son mouvement constitue le *passage* de l'Être dans le Concept ». Seule la « réflexion intelligente » (*die geistreiche Reflexion*) contient en elle l'égal et l'inégal, le oui et le non, la contradiction, « l'Essentiel » en tant que « passage », à savoir ce qui « à travers la contradiction des déterminations laisse transparaître *leur Concept* »⁷⁴. Cette notion centrale de passage est l'antonyme parfait de l'alternance, notamment celle de la conscience sceptique qui dit une fois ceci, une autre fois cela. Le passage est victoire remportée sur l'inessentialité des oscillations dans l'élément de la contingence. L'alternance, l'inconstance de la

70. O. Pöggeler, « Hegel und die Anfang der Nihilismus-Diskussion », *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, éd. D. Arendt, Darmstadt, W.B., 1974, p. 314, 329.

71. *Ph. G. I*, p. 71.

72. *Ibid.*

73. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 250-251.

74. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 5, 60-61. Citant ce texte, G. Lebrun (*op. cit.*, p. 298 et 322) parle d'une « (mé)ontologie qui passera en partie dans la *Logique de l'Essence* ».

conscience sceptique toujours en deçà du passage de l'être au concept, fait que pour elle « il n'y a pas de "mémoire", ni partant d'histoire »⁷⁵.

Le dire et le faire, le radotage du négatif

La négativité en mouvement qui est balancement en aller et retour de l'égal à l'inégal s'exprime dans un langage que Hegel qualifie de « radotage inconscient » (*Faselei*) et de bavardage (*Gerede*). Dans le discours sceptique l'être et le néant gardent la même immédiateté, les essentialités éthiques annulées continuent de régir l'action, bref « les actes et les paroles se contredisent toujours »⁷⁶. Ce radotage est dit inconscient, car se produisant dans la totale méconnaissance de l'essence du langage qui « seul exprime le *Moi*, le *Moi lui-même* [...]. *Moi* est ce *Moi-ci*, mais est tout aussi bien *Moi universel*. [...] La force de la parole est comme telle ce qui accomplit ce qui est à accomplir ». Le langage n'est autre que « l'existence (*Dasein*) du pur Soi en tant que Soi »⁷⁷.

Comme l'idéalisme théorique et pratique, le scepticisme reste à la périphérie du lieu natal de l'esprit car il représente une figure subalterne eu égard à ce qu'est la pure intellection (*reine Einsicht*). Reprenant « la vue la plus profonde et la plus juste de Kant », à savoir l'unité originellement synthétique de l'aperception, la *Logique* posera que le *Moi* ou la pure conscience de soi n'est pas autre chose que le concept. « *Moi* est le concept pur lui-même qui comme concept est venu à l'être-là (*Dasein*) »⁷⁸. Dans la non-reconnaissance du sens véritable de la parole, qui affranchit de toute particularité unilatérale, qui étant « de nature divine »⁷⁹, est facteur d'éternité, le discours sceptique ne dit pas ce qu'il croit pouvoir dire (la réalité du ceci), sa parole n'entre pas comme telle dans l'existence et ne peut faire que sa singularité soit aussi « pour les autres »⁸⁰.

Le scepticisme réapparaît au chapitre VI de la *Phénoménologie* à propos du statut juridique, du formalisme du droit dans le monde romain. L'universalité du droit de propriété n'est pas moins abstraite, moins contingente que celle du scepticisme dont la volonté d'indépendance absolue se dissémine dans le « radotage du négatif »⁸¹ qui n'a d'effectivité que de pure apparence. Le monde grec de la belle individualité s'étant dissous, restait comme seule consolation philosophique la méditation d'une radicale inessentialité, ce dont témoignent les érudits de cette époque de décadence, stoïciens, épicuriens ou sceptiques. La pensée étant pour

75. G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989, p. 99, 104. Les auteurs reformulent le diagnostic hégélien : conscience sceptique « schizophrène [...], affectée d'une sorte de cyclothymie spéculative ».

76. *Pb. G. I*, p. 175. Voir pareillement Pascal, *Œuvres complètes, Entretien avec M. de Saci*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 295 : « Il monte sur son cheval comme un qui ne serait pas philosophe ».

77. *Pb. G. II*, p. 69.

78. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 220.

79. *Pb. G. I*, p. 92.

80. *Pb. G. II*, p. 69.

81. *Pb. G. II*, p. 46.

elle-même son seul objet, la philosophie abstraite n'ayant comme pur principe que la personnalité, « en son inébranlable fermeté le scepticisme faisait de l'absence de but le but même de la volonté ». En l'absence de contenu cette philosophie devait conduire « au désespoir un monde qui n'avait plus rien de solide ». Repu d'insatisfactions, l'esprit vivant ne pouvait que se faire « désir d'une plus haute réconciliation »⁸².

Scepticisme et comédie

Dans le chapitre VII de la *Phénoménologie* le scepticisme est une dernière fois mentionné et c'est aux côtés de la comédie, la forme ultime de la religion de l'art. Comme celle du comique, la figure du sceptique, dont l'ironie se dissimule sous la rigueur des argumentations, doit à nouveau être là pour représenter ce moment heureux qui n'est que la « contre-partie et le complément »⁸³ de la conscience malheureuse. L'ironie riieuse du comédien et le sérieux du douteur se rejoignent dans la perception du caractère inessentiel du monde éthique et de la religion du monde antique. La comédie tient à sa merci « le destin des dieux »⁸⁴, elle rend manifeste le contraste risible de toute universalité prétendue et de la contingence, essence et substantialité se dissolvant en univers de rêves, en *nuées*. Ce fut l'instant historique d'un bien-être qui par la suite ne se trouvera plus « en dehors de cette comédie »⁸⁵, moment en cela comparable à l'eudémonie du sceptique.

Lorsque toute essentialité se met à sombrer, à disparaître, à s'engloutir (*versinken, untergehen*), le Soi qui devient essence absolue perd toute densité, n'est plus que légèreté (*Leichtsinn*)⁸⁶. C'est ce que fait voir l'inscription de cette péripétie à cet endroit de la *Phénoménologie* (la transition vers la religion manifeste). L'autonomie de la conscience comique comme celle du stoïcien et du sceptique, ne trouve sa vérité que dans la figure de la conscience malheureuse qui est savoir assumé de cette perte totale. Alors se révèle le tragique d'une certitude qui entend être en soi et pour soi mais en laquelle transparaît « la douleur qui s'exprime dans la dure parole : *Dieu est mort* »⁸⁷. Mais au regard du phénoménologue, sous l'égide de Mnémosyne, la continuité de l'histoire de la conscience est manifeste. L'esprit extériorisé dans le monde ancien et dans son art peut encore être recueilli dans le souvenir, dans l'intériorisation de ce destin tragique, dans « l'unique Panthéon qui est celui de l'esprit conscient de soi comme esprit »⁸⁸ en lequel demeurent, comme récapitulées, les figures qui ont présidé à son éclosion.

82. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die griechische und die Römische Welt*, éd. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923, p. 718.

83. *Pb. G. II*, p. 260.

84. *Pb. G. II*, p. 254.

85. *Pb. G. II*, p. 257.

86. *Pb. G. II*, p. 258-259.

87. *Pb. G. II*, p. 261.

88. *Pb. G. II*, p. 262.

« La personne telle que la *pense* le stoïcisme et l'inquiétude sans point fixe de la conscience sceptique constituent la périphérie des figures qui dans une attente ardente se rassemblent autour du lieu natal de l'esprit en acte de devenir conscience de soi ; la douleur et la nostalgie de la conscience de soi malheureuse qui pénètrent toutes ces figures représentent le point central en lequel s'exprime la souffrance commune à elles toutes de l'enfantement de l'esprit, – la simplicité du pur concept qui contient ces figures comme ses propres moments »⁸⁹.

Scepticisme et fidéisme

Le statut de la croyance (*Glaube*), du concept de foi dans l'œuvre hégélienne est des plus complexes. On le trouve exposé depuis les écrits de jeunesse en passant par la *Phénoménologie* (conscience croyante, conscience religieuse), pour aboutir dans l'*Encyclopédie* où se définit sa vérité comme reprise et dépassement dans l'esprit absolu des formes simplement représentatives qui sont celles de la foi des simples (et des théologiens). La religion philosophiquement comprise permet de poser l'équivalence entre la croyance dans le témoignage de l'esprit et « la certitude de la vérité objective qui correspond à la liberté *authentique* de la volonté »⁹⁰. Le manuscrit du cours sur *La religion accomplie* (1821) est plus explicite encore. S'agissant de la religion chrétienne où prend tout son sens l'idée de Révélation, du Dieu pleinement manifesté, la foi en son sens proprement spirituel est dite « n'exister que dans l'esprit, elle trouve son fondement dans la *vérité de l'Idée* [...], c'est la certitude de la *vérité absolue*, c'est-à-dire de ce que Dieu est »⁹¹.

Une telle intégration de la religion dans la philosophie ne pouvait que s'en prendre vigoureusement aux positions qui seront dites plus tard fidéistes, à la « religiosité contractée, se concentrant dans le cœur » où, dans sa polémique avec Jacobi, Hegel voyait la foi réduite au « savoir immédiat » dans lequel pensée et intuition, assignées aux « simples représentations et distinctions psychologiques »⁹², s'interdisent d'accéder au concept. Par savoir immédiat, Hegel entendait la pensée toute de croyance qui ne connaît que la religion du cœur, du sentiment et du pressentiment, la « non-philosophie » que Jacobi opposait au « nihilisme » et au « chimérisme »⁹³ de Fichte.

Sans en avoir encore le nom, le fidéisme apparaît lorsqu'au XIV^e siècle les théologiens, prenant acte de la *debilitas rationis*, s'émancipèrent du rationalisme des Averroïstes. Détachée des données de la Révélation, la métaphysique et à son sommet la théologie rationnelle perdent alors leur prestige. Privée de l'illumination qu'apporte l'adhésion croyante, la raison humaine se voit démunie et, de manière nouvelle, en proie à un scepticisme d'autant plus libre de scrupules qu'il se compense par de nouvelles théologies de la foi. En donnant au *fidéisme* un sens

89. *Pb. G. II*, p. 262-263.

90. *Encyclopédie*, § 413 addition, trad. cit., I, p. 520.

91. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, *La religion accomplie*, trad. P. Garniron, Paris, Puf, 2004, p. 78, 84, 85.

92. *Encyclopédie*, Préface de 1827 et § 62 sq., trad. cit., I, p. 131-132, 324 sq.

93. Jacobi, *Œuvres philosophiques*, trad. J.J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 307, 328.

élargi à l'extrême, « usage assez répandu en anglais », on a pu convoquer, à titre de « sceptiques chrétiens », Saint Augustin, Montaigne, les Réformateurs, Pascal et Kierkegaard⁹⁴. Le fidéisme, cette lamentable erreur fut aussi celle de Pascal, disait Claudel. Laisant là ces approximations, on notera seulement que Pascal pouvait observer qu'avant Jésus-Christ, « le pyrrhonisme est le vrai » (Laf., 691), mais que, pour le chrétien encore, la religion « n'est pas certaine » (Laf. 577), et qu'il convenait d'approuver « ceux qui cherchent en gémissant » (Laf. 405 et 427). S'il est avéré que l'incuriosité philosophique du fidéisme a pu s'accommoder d'une paisible confiance quiétiste, ce ne fut le cas ni de Pascal, ni de Kierkegaard, l'un et l'autre fascinés non par l'isosthénie du oui et du non, mais par diverses formes du « renversement continu du pour au contre » (Laf. 93).

Dans une « époque théocentrique, spéculative et objective », disait Kierkegaard, les spectateurs sont naturellement tentés d'admirer les exploits de la pensée philosophique, mais l'existant singulier, voire le « douteur en son intériorité d'existant », qui en vient à buter sur le paradoxe, doit se dire « incapable d'envisager les choses au point de vue éternel, ou divin, ou théocentrique »⁹⁵. C'est une très lourde épreuve que d'être en proie au doute qui est aussi inextirpable que le choléra, « toute défense scientifique ne fait que le nourrir »⁹⁶. Le douteur existant ne peut certes triompher de Hegel, mais il doit confesser que, malgré le déploiement de la pensée pure dont il a pris connaissance, il reste « en suspens »⁹⁷. L'expérience dont il fait état est que le doute est aussi dévorant que l'ironie⁹⁸. Comme la toupie, le douteur est un « homme fouetté » qui ne reste sur sa pointe qu'en étant à la fois en suspens et en mouvement, mouvement qui ne peut rester muet (*Loquere ut videam te*). Sans misologie aucune, le douteur doit dire et redire comment ça lui arrive et pourquoi ça dure, dire ce qui se passe dans l'entre-deux (*inter-esse*), là où s'enfonce comme un coin « l'angle entre le connaissant et ce qui est à connaître »⁹⁹. La contradiction est souffrance vécue, et même souffrance durable, puisque du doute que l'on a connu « toute certitude porte l'empreinte »¹⁰⁰, toute appropriation passionnée de la vérité demeure travaillée « à chaque instant par la dialectique de l'incertitude »¹⁰¹. Et cependant l'épochè sceptique pourrait être suivie comme son ombre par un

94. R.H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. C. Hivet, Paris, Puf, 1995, p. 30, 95. Outre les débats bien oubliés autour du fidéisme (*Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 juin 1906), voir « Le Scepticisme chrétien », *Les Études philosophiques*, avril 2008. - Sur le « fidéisme » de Montaigne et sa critique par Pascal, voir, entre autres, H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 117-122.

95. *Post-scriptum*, OC X, p. 198, 236, XI, p. 112.

96. *Journal* 1847, VIII A 125.

97. *Post-scriptum*, OC XI, p. 10. Cf. Jacobi : résister à « la rage immesurée d'expliquer », *Euvres...*, p. 119.

98. Voir une étude intéressante mais limitée puisqu'elle s'en tient à la transposition littéraire (*Literarisierung*) des philosophèmes dans les textes kierkegaardien de 1841 à 1843, M. Kleinert, *Sich verzeihender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin, de Gruyter, 2005.

99. Kierkegaard, *L'Alternative*, OC III, p. 24. *Correspondance*, trad. A.C. Hubbard, Paris, Les Syntes, 2003, Lettre n° 72, p. 178.

100. *Ibid.*, OC IV, p 282.

101. *Ibid.*, p. 53.

certain apaisement, comme le disait Sextus, étrange expérience qui ne va pas sans cette « divine santé dont a bénéficié Socrate », une « ataraxie ironique »¹⁰².

« Les sceptiques grecs paraissaient raisonner avec infiniment plus de logique que les modernes vainqueurs du doute »¹⁰³. Leur philosophie était telle que la décrit Sextus, faite de recherche, d'examen et d'aporie¹⁰⁴, tâche longue et pleine de difficultés. Homme de juste mesure, le sceptique savait devoir se renoncer, pour atteindre à l'égalité d'âme. Il y avait de la passion dans leur ataraxie qui était une véritable « tentative existentielle »¹⁰⁵, car, contrairement à ce que proposait Descartes, on ne doute jamais une fois pour toutes. En tant qu'existential¹⁰⁶, le doute est un combat « dont la science ne s'occupe guère »¹⁰⁷. Il va de soi qu'abstraction faite du poids d'existence qui est le sort du véritable douteur, sur le papier l'affaire est vite réglée, aussitôt dit, aussitôt fait¹⁰⁸. Mais obligation est faite au doute de s'exprimer *viva voce*, de mettre en pleine lumière aussi bien les contradictions que la certitude qui l'habitent. Si comme Faust, qui est « le doute personnifié », son doute « a une base objective », il a en lui tous les « moments de la positivité sans quoi il serait un piètre douteur »¹⁰⁹. Dans les faits, la certitude sur laquelle le doute repose est négative, c'est l'impossibilité héritée du sceptique grec de procéder *thê-tikôs*. On ne peut hypostasier cette base, précise Kierkegaard, puisque le doute *in actu exercito* en a continuellement besoin pour « sans cesse la délaissier »¹¹⁰. C'est la pointe sans laquelle la toupee ne pourrait tourner.

Qu'en est-il dès lors de la foi survivant au théocentrisme qui détient le savoir de ce que Dieu est ? Comme l'ironie et le doute, elle connaît « tribulations, luttes, récides et victoires », car elle entre en conflit avec ce qui « tient bon contre elle »¹¹¹. Doute et désespoir ne peuvent venir à bout d'eux-mêmes par eux-mêmes¹¹². Au *Cogito ergo sum* s'oppose radicalement le « croire c'est être », la définition de la foi n'est autre que « la formule de l'état où il n'y a plus trace de désespoir »¹¹³. Alors que Hegel ne situe doute et désespoir que dans le registre gnoséologique d'ores et déjà régi par l'absolu, Kierkegaard les fait figurer dans deux sphères distinctes. « La relation à l'absolu » peut avoir pour point de départ le désespoir et non pas le doute qui a pour espace la relativité des différences. « Le doute est le désespoir de la pensée, le désespoir est le doute de la personnalité »¹¹⁴. Le doute a certes le droit

102. *Le Concept d'ironie*, OC II, p. 193.

103. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, OC II, p. 360.

104. *Miettes philosophiques*, OC VII, p. 78, citation des *Esquisses pyrrhoniennes* I, 7, cf. ci-dessous note 150.

105. *Post-scriptum*, OC XI, p. 17, 54, 94.

106. S'agissant de Socrate, Kierkegaard (OC II, p. 152) invoque opportunément Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. cit., II, p. 281.

107. *Le Concept d'ironie*, OC II, p. 152.

108. *Post-scriptum*, OC XI, p. 17.

109. *L'Alternative*, OC III, p. 196-197 (traduction modifiée). 1835, I A 72.

110. *Post-scriptum*, OC XI, p. 35 note.

111. *Le Concept d'ironie*, OC II, p. 151-152, l'allusion à la foi est suggérée par la citation de 2 Corinthiens. 10, 5.

112. Cf. *Post-scriptum*, OC XI, p. 35-36 note., X, p. 239.

113. *La Maladie à la mort*, OC XVI, p. 248, 285.

114. *L'Alternative*, OC IV, p. 191-192.

de traiter avec hauteur les prêches des religions consolatrices et les apaisements qu'apporte avec soi la pensée pure. Reste que les affres du doute intellectuel sont peu de choses comparés aux épreuves par lesquelles doit passer le croyant¹¹⁵.

Kierkegaard aurait pu dire avec Hegel : « Une chose n'est vivante que pour autant qu'elle contienne en soi la contradiction, qu'elle ait la force de saisir en soi et d'endurer la contradiction », mais sans réserver à la seule « pensée spéculative »¹¹⁶ la force et le privilège de rester ferme sous cette emprise. Sans doute y a-t-il quelque raison de voir, notamment dans l'auteur de l'analyse du désespoir (*La Maladie à la mort*) un penseur « profondément hégélien concernant la méthodologie et la structure »¹¹⁷. Mais qu'est-ce que méthode et structure, abstraction faite de ce que Hegel entendait par *Methode*, contenu (*Gehalt*) et progression (*Fortgang*)¹¹⁸, c'est-à-dire passage ? Les deux penseurs sont proches, mais par la forme seulement, jusqu'au moment où est invoquée la seule force qui puisse s'en prendre au désespoir entendu comme maladie de l'esprit : « la santé de la foi desserre les contradictions »¹¹⁹.

« Se comprendre soi-même dans l'existence » exige plus de passion du croyant chrétien que du douteur, car il lui faut exister « dans le paradoxe »¹²⁰. Se décider à croire comme se décider à douter c'est courir un risque. « Vouloir échapper au risque, c'est comme vouloir savoir avec certitude que l'on peut nager avant de se jeter à l'eau »¹²¹, (remarquable transposition du dicton hégélien), c'est éviter le saut. La foi est une victoire sur le monde (1 *Jean* 5, 4), car elle est toujours en devenir, elle est « un perpétuel combat, une victoire qui lutte »¹²². « Si j'ai la foi, je ne peux arriver à en avoir une certitude immédiate – car croire, c'est rester pris dans un balancement dialectique qui, quoique sans cesse en crainte et tremblement, pourtant ne désespère jamais »¹²³. Le suspens, mais aussi « l'humour comme incognito » empêchent la certitude de « plomber l'homme religieux ». Se reconnaissant à l'incertitude, la certitude de la foi « est la plus ironique de toutes »¹²⁴. Si quelque parallèle peut être suggéré entre skepsis et folie (et rien de plus chrétien que la folie de la croix), ce sera pour reconnaître plus de force chez l'homme conscient de sa folie et luttant contre elle que chez le sage tout à la joie triomphante d'être définitivement ce qu'il est¹²⁵. On lit quelque chose d'approchant chez Nietzsche dans *Le Crépuscule des Idoles* : « Le besoin d'une foi puissante n'est pas la preuve d'une foi puissante, c'est plutôt le contraire. *Quand on l'a*, on peut se payer le luxe du scepticisme – on est assez sûr, assez ferme, assez solide, assez engagé pour cela »¹²⁶.

115. Voir *Journal* 1851, X,4 A 234.

116. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 59.

117. J. Stewart, « Kierkegaard's Phenomenology of Despair in *The Sickness Unto Death* », *Kierkegaard Studies*, Berlin, de Gruyter, 1997, p. 143

118. Voir *Encyclopédie*, § 238 sq., trad. cit., I, p. 460-463 et ci-dessus notes 9 et 10.

119. « *løser Mødsigelse* », *La Maladie à la mort*, OC XVI, p. 197.

120. *Post-scriptum*, OC XI, p. 54, 94.

121. *Miettes philosophiques*, OC VII, p. 77.

122. *Le Concept d'ironie*, OC II, p. 288.

123. *Journal* 1848, IX A 32, cité par E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 171.

124. *Post-scriptum*, OC XI, p. 193-194.

125. Cf. le brouillon du *Post-scriptum*, OC XI, p. 38 note 67.

126. *Divagations d'un « inactuel »*, § 12.

« Le sceptique, tel que se le représente Hegel, c'est moins un Montaigne qu'un Pascal ; ou c'est l'*Ecclésiaste*, posant sur le néant de la créature l'essence infinie de Dieu, et n'arrivant pas à réconcilier ces deux idées »¹²⁷. Ce ne serait donc là ni un pur pyrrhonien ne sachant « où asseoir sa créance », ni l'incertitude roulant sur elle-même « dans un cercle perpétuel », ni la tête bien faite reposant sur « deux doux oreillers »¹²⁸, l'ignorance et l'incuriosité.

Le scepticisme, ce revenant

Selon Hegel, un système digne de ce nom est son temps saisi par la pensée, il s'ensuit que l'inscription dans l'histoire des « systèmes authentiquement philosophiques » vaut légitimation, car « la révélation de la profondeur » transmise aux descendants est conservée dans « l'intériorité du souvenir »¹²⁹. S'agissant de ces acquis décisifs et définitifs, « tout philosophe véritable est le contemporain de tout autre » ; il n'y a « ni devanciers, ni successeurs », bien que la lumière de l'être brille à chaque fois différemment et porte « la marque d'une époque »¹³⁰.

Aussi ancien que la philosophie, plus ancien même selon Diogène Laërce, le scepticisme ne cesse de faire retour au cours des siècles, mais, n'étant pas d'essence systématique, ce n'est jamais comme venant à son heure, comme portant la marque d'une époque. Il ne fait pas date, ne s'inscrit pas ostensiblement en son lieu historique et ne s'intègre pas au flux des grandes pensées transmises et offertes à de toujours nouvelles remémorations. Sans méconnaître le droit d'un « scepticisme expérimental », classant même les sceptiques parmi « la gent la plus respectable dans toute l'histoire de la philosophie »¹³¹, Nietzsche, que ne rebutait pas la pensée du « dangereux peut-être », observait : « Les sceptiques eux-mêmes possédaient la vérité alors que nous ne la possédons pas, nous sommes sur l'océan »¹³². Serait-ce à dire que s'est ouvert le champ d'une « déportation ou d'une dérive du Savoir au-delà du scepticisme qui restait amoureux de la vérité, même s'il se sentait incapable de l'embrasser »¹³³ ? Une des marques de l'époque serait ainsi que la nécessité de « vérités éternelles » n'est pas plus démontrable que ne l'est l'existence historique passée ou présente d'un « vrai sceptique »¹³⁴. Sens et valeur de la vérité peuvent être « mis en question comme jamais aucun moment intra-philosophique n'a pu le faire,

127. J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929, p. 163, et dans le même sens J. Hyppolite, *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit'*, Paris, Aubier, 1946, p. 180.

128. Pascal, *Entretien avec M. de Sacy, Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963, p. 293, 296.

129. *Er-Innerung*, Ph. G. II, p. 312.

130. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 69 (cf. ci-dessus note 15). Heidegger, *Identité et différence*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 301 : « Eine je epochale Prägung ».

131. *L'Antéchrist*, § 12. *Ecce homo, Pourquoi je suis si avisé*, § 3 (éloge du livre de V. Brochard).

132. 1880, 3 [19] in *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p. 336 et note 2, p. 761.

133. Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata morgana, 1976, p. 84.

134. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44 c, p. 229.

surtout pas le scepticisme et tout ce qui fait système avec lui »¹³⁵. Allusion manifeste au traitement du scepticisme par la *Phénoménologie de l'esprit*.

Sera donc marquée par un nouveau rapport au scepticisme la découverte – induite par « les paradoxes du double et de la répétition »¹³⁶ (catégories kierkegaardienne s'il en est) – de nouvelles modalités d'indécidabilité accentuant à l'extrême l'*anepikritos* qui, selon Sextus Empiricus, provoquait les dissensions qui incitent la raison à suspendre l'assentiment¹³⁷. Cette indécidabilité ne peut que faire obstacle à la libre décision hégélienne de vouloir penser, à la décision du sujet philosophant docile aux impulsions de l'esprit qui fait violence à l'absence de pensée du sceptique¹³⁸. La stratégie de la déconstruction, la pensée de la différence, de la présence indéfiniment ajournée provoquent « l'interruption, la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère »¹³⁹. Ces indécidables neutralisent la négativité dialectique ; sans surmonter les oppositions, la pensée ne se fixe sur aucun des termes opposés et se voit emportée dans le flux des épanorthoses. L'époque peut être dite post-hégélienne et même post-husserlienne, car elle a rompu avec la détermination traditionnelle du sens de l'être comme *présence*, idée grecque dont restaient tributaires aussi bien la *Logique* de Hegel que la *Phénoménologie* de Husserl¹⁴⁰. Méditer sur la *fin* de la philosophie ainsi entendue, c'était se mettre en quête du passage à un « autre commencement »¹⁴¹, autre que le commencement grec, autre que le *cogito* vainqueur du doute, autre aussi que le commencement de la *Science* (la métaphysique) qui, de « droit incontestable »¹⁴², revient à Dieu.

La question du commencement et de la présence se voit aussi radicalement métamorphosée quand se fait jour l'énigme d'un passé qui ne s'est jamais fait manifestation de présence, une venue laissant des traces qui ne sont pas résidus d'une présence, une « transcendance jusqu'à l'absence »¹⁴³, un pré-originaire « qui n'est pas l'être-au-monde », bref, quand se découvre l'intelligibilité de la proximité et de la responsabilité qui s'oppose à celle du « logos impersonnel »¹⁴⁴ incapable « de répondre à ses propres critères de sens ». Mettre en question le primat de la présence, dégager l'attestation d'une signification paradoxale parce non-ontologique, c'était, compte tenu de « la crise de la philosophie qui nous est transmise », faire droit à une signification où la philosophie traditionnelle aurait tort de ne voir que subjectivisme ou « rêve d'une conscience malheureuse »¹⁴⁵. Ce que cette crise devrait permettre

135. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 42.

136. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 249 et note 25.

137. Voir, entre autres nombreuses occurrences de l'indécidable, Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, I, 14 [88] et la note du traducteur p. 536.

138. Cf. ci-dessus, notes 38 à 40.

139. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 55.

140. Heidegger, *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 135.

141. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, *passim*.

142. *Wissenschaft der Logik*, I, p. 63.

143. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 115.

144. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 227 et 213.

145. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 178, 185.

d'entrevoir, ce n'est pas « la paix du cœur [...], le lieu de repos »¹⁴⁶ où s'accueille et se recueille la présence de l'être et de la pensée l'un à l'autre accordés, mais l'en-soi sans repos du sujet, l'exposition à l'autre homme dont l'intelligibilité n'est pas compréhension d'être. C'est par subreption que la pensée se voit limitée à l'essence, à la réminiscence, à la re-présentation de toutes choses dans un temps synchrone, subreption qui est déjouée par la pensée de *l'autrement*, de l'Infini inassumable, par ce qui n'est ni origine ni principe, ni commencement au sens où l'entend la Logique hégélienne – car le mot Dieu, hors concept, au-delà du thématizable ne s'énonce que comme « l'apax du vocabulaire »¹⁴⁷.

Le recours au scepticisme, par mode de réhabilitation inattendue aux yeux de certains, est un des motifs nullement secondaires de l'œuvre de Levinas¹⁴⁸. Il n'implique, certes, aucune reprise de l'argumentaire pyrrhonien et n'évoque en rien l'empirisme de Sextus dont Brochard décrivait le contenu aux fins de destruction et de construction orientées vers l'ataraxie¹⁴⁹ ; il est sans rapport avec le pragmatisme positiviste compatible, en guise de fidéisme, avec un pyrrhonisme religieux, celui que met en valeur la thèse de Popkin. Mais comme tout mouvement sceptique, la recherche est bien ici encore en quelque manière zététique, éphectique et aporétique¹⁵⁰. « Penser *l'autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité »¹⁵¹. Eu égard à la philosophie en crise, mettre en avant la vérité de ce qui ne se laisse pas uniformément thématiser, c'est, comme le scepticisme, opérer un mouvement en vrille « détruisant la conjonction où entrent sans cesse son *Dire* et son *Dit* ». Certes « Le Dire indicible se prête au Dit, à l'indiscrétion ancillaire du langage abusif qui divulgue ou profane l'indicible, mais se laisse réduire »¹⁵². Ce curieux renversement de la traditionnelle *philosophia ancilla theologiae* met en scène et en mouvement l'alternance de la philosophie et du scepticisme où nul n'a le dernier mot, car « le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant »¹⁵³.

Sans avoir « le style de la dissémination »¹⁵⁴ comme chez Derrida, l'alternance, la diachronie du scepticisme et de sa réfutation s'impose, celui-là restant insensible aux rigueurs de celle-ci. Le retour du scepticisme « en enfant légitime de l'Esprit »¹⁵⁵

146. *Ibid.*, p. 178, Levinas renvoie à la première traduction (Unesco, 1966, p. 196) du texte de Heidegger mentionné ci-dessus note 140, *Questions IV*, p. 132, lequel ne rend qu'approximativement l'original : « *Das rubige Herz [...], der Ort der Stille* », in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, p. 75.

147. *Autrement qu'être*, p. 199.

148. Voir D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Puf, 2008, chapitre XXI.

149. V. Brochard, *Les Sceptiques grecs* (1887), Paris, Vrin, 1959, Livres IV.

150. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 7.

151. *Autrement qu'être*, p. 9.

152. *Ibid.* p. 57. Sur cette relation ancillaire, voir *L'Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 157 et « La Servante et son maître », dans *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

153. *Autrement qu'être*, p. 213.

154. *Noms propres*, p. 86. *Autrement qu'être*, p. 76.

155. *Autrement qu'être*, p. 108 note 18, voir aussi p. 9 et, dans une objection à peine déguisée à J. Derrida, *Noms propres*, p. 85.

« serait pur non-sens si tout, dans le temps, était mémorable, c'est-à-dire en mesure de faire structure avec le présent »¹⁵⁶. Cela vaut du scepticisme comme de la transcendance dont la réfutation ne peut se faire synchrone de l'affirmation. « La diachronie se refusant au présent fait la force invincible du scepticisme »¹⁵⁷.

Relevant d'un langage « qui excéderait les limites du pensé », les mots exceptionnels – Un, Dieu – ne peuvent se dire que par extravagance au point de « désarçonner »¹⁵⁸ le lexique philosophique. En effet, déboitement et incohérence ne sont pas moindres, qui entraînent l'alternance du dire et du dédire lorsqu'il faut user du verbe *être* pour dire l'au-delà de l'être – en disant donc qu'il n'est pas – quand il faut dire l'Un innommable et inconnaissable alors qu'il est nommé et connu dès qu'il est déclaré être séparé de l'être. La contradiction n'éclate que si ces deux énoncés, dont l'un est la condition de l'autre, devaient et pouvaient être simultanés. C'est pourquoi ces ruptures et alternances contrastent radicalement avec celles que nous avons vu chez Hegel virer en confusion parce qu'incapables de s'offrir au « passage »¹⁵⁹.

À « l'hégélianisme » rapproché du structuralisme, l'un et l'autre ne voyant la vérité résider que « dans la plénitude indépassable du contenu pensé », Levinas opposait « les possibilités extrêmes des significations humaines, extra-vagantes, car précisément menant comme à des issues »¹⁶⁰. L'invincible scepticisme, dernière forme connue de ce revenant dans la philosophie contemporaine, ne relève ni d'un « nihilisme maniaque et pathétique »¹⁶¹, qui serait encore une forme de repos et de sécurité, ni de la négativité inhérente à la conscience de soi promise à la transmutation dans l'intériorité du souvenir. Ce qui est en jeu et ne peut que rester en débat, c'est « la vigueur intellectuelle du modèle » selon lequel la réfutation du scepticisme « n'a jamais empêché le retour et le renouvellement du propos sceptique, ni sa pré-tention à une dignité philosophique »¹⁶².

156. *Ibid.*, p. 217.

157. *Autrement qu'être*, p. 214.

158. *Ibid.*, p. 215. S'agissant de l'Un du Parménide platonicien, cf. aussi p. 69 et *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 266-267.

159. Cf. ci-dessus notes 72, 74-75.

160. *Autrement qu'être*, p. 75.

161. M. Blanchot, « Notre compagne clandestine », in *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980, p. 80.

162. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 267.