

## Introduction

---

Dans sa préface à la nouvelle édition française (Agone, 2019) de *l'Histoire du scepticisme* de Richard H. Popkin, Frédéric Brahami fait remarquer que la particularité de l'ouvrage, qui explique le succès de sa première traduction française en 1995, a été de montrer que le scepticisme n'était pas une pensée marginale, mais une onde de choc qui a bouleversé les temps modernes et les a constitués comme modernes, non pas en assurant le triomphe de la rationalité, mais au contraire en mettant en doute sa suprématie sur le plan à la fois théorique et pratique.

L'un des effets de ce regard porté sur la modernité à partir de cette histoire du scepticisme est de faire apparaître l'homme comme un mixte de rationalité et d'irrationalité, qui s'avère mieux pourvu pour croire en la vérité que pour la savoir, et ainsi, de manière plus générale, de placer l'homme au cœur d'une recherche philosophique qui fait toujours retour sur elle-même.

C'est dans le prolongement des travaux inaugurés par Richard H. Popkin que se situent les articles constitutifs du présent recueil, en ce qu'ils invitent à poursuivre l'investigation à partir de l'hypothèse de cette centralité de l'homme dans le discours sceptique. Cela revient à reparcourir quelques étapes de l'histoire du scepticisme (considéré à partir de ses protagonistes et aussi de ses interlocuteurs), mais non plus d'un point de vue et selon un ordre chronologiques, mais du point de vue d'une anthropologie sceptique, c'est-à-dire d'une redéfinition de l'homme sur la base de ce doute caractéristique de la modernité, qui engage une réflexion sur l'homme comme animal dubitatif.

Toutefois, et paradoxalement, pour mettre à l'épreuve cette hypothèse de la cohérence d'un discours sceptique sur l'homme, il importait de ne pas se cantonner au scepticisme moderne, correspondant à la large

période allant de la fin du Moyen Âge à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle (par extension de limites qui au départ chez Richard H. Popkin allaient d'Érasme à Descartes, puis de Savonarole à Bayle), et de ne pas considérer le scepticisme antique seulement comme une source potentielle susceptible d'avoir été intégrée sous une forme remaniée<sup>1</sup>. Procéder ainsi aurait été préjuger des différences de contenus imputables à un découpage par époques, alors que c'était précisément ce découpage qu'il fallait interroger, dans l'espoir de mettre en évidence si ce n'est une cohérence plus globale du courant sceptique autour de la question de l'homme, du moins certaines transversalités dans la conception sceptique de l'homme, ou dans la formulation d'une incapacité à le concevoir de manière unifiée.

Il ne s'agit pas de négliger le travail de recontextualisation indispensable en histoire des idées. Il s'agit plutôt de ne pas se donner comme priorité de renouer le fil de l'historicité des textes, afin d'adopter un ordre de présentation qui rende attentif aux éventuelles continuités ou au contraire discordances dans ce que différents textes sceptiques ont pu opposer à d'autres manières, plus sûres d'elles-mêmes, pour l'homme, de se rapporter à lui-même et au monde<sup>2</sup>.

À partir de cette hypothèse du rôle clé du discours sur l'homme dans le scepticisme philosophique, il importait de commencer par poser la question de la naturalité du doute en l'homme, et de la philosophie qui pouvait en être le développement naturel (le scepticisme), ce point ayant d'ailleurs fait l'objet de débats, depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui,

- 
1. Parmi les nombreux travaux en histoire de la philosophie qui ont récemment contribué à la connaissance du scepticisme moderne et contemporain à partir de l'étude des modifications apportées aux sources antiques, pour le mettre au service de débats contemporains, outre les monographies ou ouvrages consacrés à quelques auteurs (Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme, Montaigne, Bayle et Hume*, Paris, PUF, 2001; Christophe Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2013), il convient de mentionner à titre de repères importants qui ont fait suite aux travaux de Richard H. Popkin : Pierre-François Moreau éd., *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome II, *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2001; Gianni Paganini, Miguel Benitez et James Dybikowski éd., *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, H. Champion, 2002; Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008; Diego Machuca éd., *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011; Élodie Argaud, Nawalle El Yadari, Sébastien Charles et Gianni Paganini éd., *Pour et contre le scepticisme. Théories et pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, H. Champion, 2015; John C. Laursen et Gianni Paganini éd., *Scepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Toronto, University of Toronto Press, 2015; Diego E. Machuca et Baron Reed éd., *Skepticism from Antiquity to the Present*, Londres, Bloomsbury, 2018; Marco Sgattori, *La rinascita dello scetticismo tra eresia e riforma*, Urbino, Quattroventi, 2018.
  2. Pour une étude également thématique du scepticisme (avec conservation d'un ordre chronologique interne), voir Jean-Charles Darmon, Philippe Desan et Gianni Paganini éd., *Scepticisme et pensée morale, de Michel de Montaigne à Stanley Cavell*, Paris, Hermann, 2017.

notamment dans le corpus de la philosophie anglophone, qui revient sans cesse sur cette question<sup>3</sup>.

C'est pourquoi la première partie s'organise autour de la question «Le scepticisme exprime-t-il la nature de l'homme?», en commençant par une contribution sur Spinoza, auteur qui était le point d'aboutissement de l'histoire du scepticisme de Popkin en 1979. Sous ce nouvel angle, il ne s'agit pas de montrer avec Popkin que Spinoza a introduit le scepticisme en religion en sapant l'autorité de la tradition biblique, mais de partir de la fin de non-recevoir adressée par l'auteur de *l'Éthique* à toute mise en doute de l'accomplissement de l'homme par la rationalité, souvent appelée de manière significative à l'âge classique «lumière naturelle». Pour Spinoza, et malgré sa caractérisation des hommes par une communauté des affects, comme le montre Jacques-Louis Lantoine (chapitre 1 : «Spinoza : une anthropologie du sceptique»), le doute sceptique, dans son usage théorique et pratique, distinct de l'inconstance (qui est un affect), n'est ni naturel ni fécond sur le plan philosophique, et *a fortiori* ne saurait être salutaire.

La position de Spinoza, construite sur une distinction entre l'affect et le rationnel, permet de poser à nouveaux frais la question de la naturalité du doute sceptique, c'est-à-dire, selon l'analyse de Richard Bett (chapitre 2 : «Le scepticisme est-il naturel? Perspectives antiques et modernes»), de mieux mettre en évidence ce que le scepticisme conjugue et valorise : une manière irréfléchie (non fondée sur la raison et spontanée), faute de critères certains de jugement, de s'en remettre à l'ordinaire, ordinaire confondu avec ce qui est naturel, non pas absolument, mais relativement à un système de références partagées, plus ou moins largement. Ce cadre de la vie ordinaire des hommes peut servir de guide dans l'existence du sceptique, à partir du moment où son usage ne se fait pas dogmatiquement, c'est-à-dire en confondant comme le fait le sens commun – assimilable à un dogmatisme spontané – ce qui est naturel pour nous et ce qui l'est absolument, d'une manière universelle. Le naturel peut alors être valorisé dans le cadre d'une philosophie sceptique, et même servir de guide, tout en étant dissocié à la fois de la raison et d'un ordre propre à une cosmologie hiérarchisant les essences, qui se donnerait à l'homme de manière immédiate. Cela revient à faire valoir, au sein du scepticisme moderne, une forme de naturalisme déjà présente chez Sextus Empiricus, qui coexisterait avec une indétermination rationnelle des normes et l'inscription de cette indécision dans le discours sceptique.

---

3. Voir par exemple l'Avant-propos de l'ouvrage de Claudine Tiercelin, *Le doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005.

Mais ce naturalisme pourrait remettre en cause la pertinence de la notion d'«anthropologie sceptique». C'est ce que soutient Luiz Alves Eva (chapitre 3 : «Y a-t-il une anthropologie sceptique chez Montaigne?»), dans la mesure où, selon lui, celle-ci supposerait non seulement la récusation, analysée par Hans Blumenberg<sup>4</sup>, d'une définition métaphysique de l'homme comme pourvu à la fois d'une essence et d'une raison d'être, ce que l'on peut accorder aisément, mais également la contestation de toute référence au naturel pour dire l'homme et l'orienter dans son existence, ce à quoi il est bien plus difficile de souscrire, puisque le néo-pyrrhonisme de Sextus Empiricus, vivier du scepticisme moderne, ne cesse d'y avoir recours, et d'une manière décisive qui coupe court à l'irrésolution.

Le statut de la nature au sein du discours sceptique sur l'homme se présente donc comme une difficulté théorique récurrente qui conduit à se demander si le recours énigmatique de la philosophie sceptique au naturel comme source de caractérisation ou d'autodétermination de l'homme ne serait pas autre chose, faute de critères plus sûrs, qu'un appel à la croyance, une invitation à suivre une inclination qui porte à opiner ou à agir dans un sens ou dans un autre, en vertu d'habitudes contractées<sup>5</sup>.

Ainsi, la deuxième partie du volume cherche à répondre à la question suivante : l'anthropologie sceptique, de manière paradoxale (par rapport à la caractérisation par Sextus Empiricus du sceptique comme *adoxastos*), ne conduit-elle pas à réhabiliter la croyance ? Si l'on entend par réhabilitation la reconnaissance de la présence de croyances parmi les peuples comme un phénomène que l'hypothèse de l'imposture des religions, déjà présente chez Sextus, ne suffit pas à expliquer, dans la mesure où elle ne rend pas compte de l'émergence, largement constatée, du concept de divinité dans l'esprit humain, on peut répondre par l'affirmative, comme nous y engage Máté Veres (chapitre 4 : «L'origine de la croyance religieuse selon Sextus Empiricus»).

Toutefois, il est remarquable qu'à l'époque moderne (voir l'article de Barbara de Negroni sur «Les effets des croyances selon Montaigne», chapitre 6) le discours sceptique s'intéresse à cette constante anthropologique qu'est la croyance moins pour s'interroger sur son origine que pour mettre en garde contre ses mauvais effets (dont la crédulité) et tenter de les neutraliser. De ce point de vue, il faut prendre garde de ne pas retenir exclusivement le déploiement potentiellement fidéiste du discours sceptique dans la modernité – dont l'ampleur est rappelée par Nikolaus

---

4. Voir «Approche anthropologique d'une actualité de la rhétorique», *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris, Hermann, 2010, p. 97.

5. C'est la thèse soutenue par Frédéric Brahami dans *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.

Egel, à la suite de Richard H. Popkin, dans son article «La naissance du fidéisme sceptique : Jérôme Savonarole inspirateur de Jean-François Pic de la Mirandole» (chapitre 5). Il faut en effet aussi prendre en compte la manière dont l'anthropologie sceptique, à partir de Montaigne, en caractérisant l'homme aussi par sa propension à croire, cherche à l'alerter sur la facilité avec laquelle il donne son assentiment et s'expose ainsi à se mettre en danger, ou à nuire à autrui. Parce que, selon l'anthropologie sceptique, l'homme est un animal qui, faute de savoir, croit, il convient de distinguer entre d'une part les croyances humaines (ou opinions) auxquelles il convient de donner foi selon leur degré de vraisemblance (ou probabilité), et d'autre part les opinions ou croyances dont la source est l'autorité divine, qu'il faut manier avec précaution, pour ne pas dire avec méfiance, tant que les textes qui en témoignent n'ont pas été soumis à la méthode historique.

C'est ainsi que, dans le prolongement de la partie précédente consacrée à la croyance, l'article de Masako Tanigawa intitulé «Anthropologie sceptique et croyance historique : le pyrrhonisme historique de Pierre Bayle dans la *Critique générale* (1682)» (chapitre 7) contribue à s'interroger sur ce qui fait l'objet de la troisième partie du recueil : la valeur de l'opinion en ce régime d'incertitude qu'impose la condition humaine. La manière critique propre au scepticisme de traiter les croyances, en les considérant comme des opinions auxquelles l'homme est enclin à donner son assentiment de manière précipitée, atteste l'importance de l'Académie sceptique dans la pensée des modernes<sup>6</sup>, y compris chez le philosophe que l'on a longtemps considéré sous le seul angle de la refondation des sciences sur une certitude métaphysique censée donner définitivement la réplique au scepticisme : Descartes. Gianni Paganini, dans son article «Scepticisme, croyance et opinion : Descartes et les néo-académiciens» (chapitre 8) donne de la consistance à l'interprétation de Richard H. Popkin selon laquelle l'auteur des *Méditations métaphysiques* serait demeuré sceptique «malgré lui», en montrant à quel titre il peut être intégré à l'anthropologie sceptique : après avoir critiqué les croyances ou opinions seulement probables dans sa méthode scientifique, Descartes réhabilite la valeur pratique et même morale des opinions douteuses, quoique suffisamment probables, en laquelle l'homme généreux doit croire d'une manière forte, comme si elles étaient très assurées, pour tout ce qui dans l'existence humaine ne peut être choisi sur des bases scientifiques.

---

6. Sur ce point, voir Sylvia Giocanti, «La réception des *Académiques* de Cicéron à l'âge moderne», *Astériorion*, n° 11, 2013, en ligne : [<http://asterion.revues.org/2334>], et Plínio Junqueira Smith et Sébastien Charles éd., *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2017.

Par conséquent, si l'anthropologie sceptique n'évince pas la croyance, mais l'admet, c'est en faveur d'une réduction de cette dernière à l'opinion qui se voit du même coup réhabilitée, au même titre que d'autres productions de l'esprit souvent jugées inférieures aux productions de l'esprit fondées en vérité, mais que le scepticisme philosophique moderne accepte comme des réalités dérivées de l'exercice de la raison elle-même et qui ont toute leur place dans sa description de l'homme.

La quatrième partie du recueil porte en conséquence sur ces productions spirituelles dépréciées, issues des sens et de l'imagination, qui disent tout autant l'homme que les productions rationnelles, que ce soit malgré lui (lorsqu'elles le trahissent) ou dans le cadre d'un discours qui s'appuie sur leur potentiel discursif (notamment les métaphores) pour s'exprimer. Car il ne suffit pas de soutenir, à titre d'hypothèse, que le scepticisme philosophique moderne a pour préoccupation de peindre l'homme, de le dire dans le cadre d'une anthropologie. Il faut ajouter que, selon ce discours sceptique, l'homme, quel qu'il soit, éprouve d'autant plus le besoin de s'exprimer, de dire ce qu'il est, qu'il éprouve l'instabilité de sa position et l'inconsistance de son être. Selon le scepticisme moderne, en effet, tout homme cherche à se donner de la consistance à partir des regards que les autres hommes portent sur lui, et des voix qui s'expriment à son encontre. Dans « Anthropologie et imagination : de Jean-François Pic de la Mirandole à Montaigne » (chapitre 9), Nicola Panichi montre ainsi l'importance de la réflexion (au sens catadioptrique) de l'imagination dans le scepticisme de Montaigne : en tant qu'elle est reliée au corps, et donc susceptible de produire des effets matériels, l'imagination humanise l'homme de manière plurielle, dans la mesure où, sur la base de l'imitation du « semblable », elle développe une aptitude à se mettre à la place des autres hommes, à entrer en relation avec eux par un échange de signes. Selon le scepticisme moderne, qui de ce point de vue renverse le schéma augustinien, l'homme, parce qu'il éprouve sa vacuité au-dedans, accède à lui-même de manière décentrée, de l'extérieur, à partir de modèles qui lui sont étrangers, mais avec lesquels il peut petit à petit entretenir une certaine familiarité, dès lors qu'il en connaît la signification. Ainsi, chaque homme, de manière spontanée, pratique une herméneutique de l'imaginaire dont l'artificialisme est perçu comme naturel, puisqu'il s'appuie sur une mimétique qui n'est pas à concevoir comme dépassement de la sensibilité, mais comme son investissement imaginaire à partir des qualités sensibles qui constituent des marques ou signes à décrypter.

Cette analyse est confortée par Celso Azar dans « Lucrèce contre Lucrèce, la vérité des sens dans l'« Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne » (chapitre 10). Il montre que l'inscription de certains vers de Lucrèce dans la trame sceptique des *Essais* de Montaigne sollicite la

sensibilité du lecteur, non pour convaincre de la vérité d'une théorie matérialiste selon laquelle « les sens disent toujours vrai », ni pour prouver que la nature de l'homme est telle qu'il ne peut universellement demeurer insensible aux plaisirs sensoriels. En effet, la fluidité de la nature lucrécienne n'est plus sous la plume de Montaigne l'illustration d'un empirisme sensualiste ayant pour objet les choses mêmes, mais l'expression métaphorique – prise par conséquent dans les artifices de figures rhétoriques – de l'instabilité des affects humains au sein de la branloire pérenne du monde. La finalité de cet usage non lucrécien – car non naturaliste et sceptique – de certains vers de *De la nature* est de donner en partage, par la sensualité d'une poétique, une perception commune quoique réélaboree du monde, issue d'un imaginaire collectif. En ce qu'elle vise le réajustement des discours des hommes compris comme êtres au monde, cette poétique sceptique – qu'Hans Blumenberg<sup>7</sup> qualifie de « rhétorique » (en bonne part) ou de « métaphorique » – s'emploie à des re-descriptions successives de l'homme. Par ce moyen, la poésie produit un même « effet de sens »<sup>8</sup> (par différenciation avec l'énoncé de la vérité), que les lecteurs partageant la même culture sont susceptibles de saisir, et grâce auquel ils peuvent se retrouver.

La richesse de l'anthropologie sceptique est ainsi mise en évidence : elle présente l'homme comme ne s'appuyant pas exclusivement sur les ressources de la raison, considérée comme la faculté productrice ou garante de vérité, sans pourtant en faire un être irrationnel ou déraisonnable, puisque la manière dont il procède pour accéder à lui-même dans le devenir le réalise socialement. L'anthropologie sceptique montre ainsi, premièrement, que l'homme a besoin des sens et de l'imagination pour se projeter sur ce qui l'entoure et chercher son reflet dans le discours des autres ; deuxièmement, qu'il accède par ce biais à une communauté de sens non déductible d'un raisonnement, puisqu'elle résulte d'une poétique qui participe des mécanismes de la reconnaissance par transmission culturelle.

On comprend alors pourquoi le discours sceptique, en ce qu'il cherche à traduire la mobilité des sens et de l'imagination de l'homme, et simultanément la mobilité du monde, ou plus exactement la mobilité de l'homme dans son rapport au monde, est indissociable d'une réflexion sur le langage, et aussi, de manière plus spécifique sur le rapport entre le langage ordinaire et le langage savant, sur l'usage de la rhétorique et des métaphores dans les discours philosophiques, sur la fonction du symbolique.

---

7. Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006 ; *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011 (voir en particulier le chapitre XI, « Variations de la visibilité »).

8. Nous empruntons cette expression à André Pessel, *Les versions du sujet. Études de quelques arguments sceptiques au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 2020, p. 76.

Comme l'analyse Olivier Tinland à partir de la figure de l'ironiste libéral chez Richard Rorty («À quelles conditions un ironisme libéral est-il possible? Scepticisme et politique selon Richard Rorty», chapitre II), le discours sceptique, parce qu'il conjure ce qu'Antoine Compagnon appelle le «démon de la théorie»<sup>9</sup>, s'inscrit dans une démarche de dé-théorisation (ou lutte contre le dogmatisme), qui s'emploie à réajuster le dire à l'insurmontable contingence de l'existence humaine. Il est ainsi confirmé que par le scepticisme, la philosophie s'emploie à rendre possible un monde commun, et d'une manière qui ne procède pas seulement d'un retour au langage ordinaire. Certes, comme le montre Plínio Junqueira Smith dans l'article qu'il consacre à Sextus Empiricus (chapitre I2), la relation entre le sceptique et le langage ordinaire, et le statut du langage ordinaire dans le scepticisme sont des points à préciser, afin ne pas se méprendre sur le rapport entre le sceptique et les hommes qui partagent son ordinaire : le sceptique est susceptible de donner son approbation à la chose qu'il choisit de faire, comme l'homme du commun ; mais alors il se contente de suivre ce qui apparaît, sans souscrire à des valeurs qu'il attribuerait à ces choses mêmes, ce qui reviendrait à dogmatiser.

Par conséquent, comme aide à le penser Olivier Tinland à partir de la figure de l'ironiste chez Richard Rorty, même si le sceptique sait s'adresser aux autres non philosophes, et y parvient même mieux que le dogmatique qui se prononce sur ce qui se situe au-delà de ce qui apparaît, il ne se tient pas pour autant en deçà de ce que le discours philosophique peut apporter en propre, par l'adoption d'une attitude qui serait pur retrait<sup>10</sup>. Et il faut alors préciser que, dans le cadre du scepticisme moderne, à la différence du scepticisme antique, cet engagement s'exprime aussi et avant tout dans un usage spécifique du langage, qui ne prétend jamais saisir les choses, mais seulement les désigner par des mots dont la combinaison permet d'épouser et de faire varier leurs manifestations. En renommant sans cesse le monde, en trouvant les mots pour dire ce qui ne s'offre jamais en

---

9. Au sens que lui confère Antoine Compagnon d'un conflit qui oppose les théories – au sujet de la littérature, mais que l'on pourrait étendre à la «culture objective» telle que l'entend Georg Simmel – au sens commun : voir *Le démon de la théorie*, Paris, Seuil, 1998. La poétisation volontaire du discours philosophique au sein du scepticisme, et tout particulièrement de l'anthropologie sceptique moderne à partir de Montaigne, justifie cette préoccupation, en ce qu'elle pourrait conduire, non pas à une communication plus grande avec le public, mais à un embarras dans l'expression source d'hermétisme, ce que Rorty analyse en termes de «privatisation du langage».

10. En ce sens, la position sceptique, telle qu'elle est définie dans ce volume, se situe à l'opposé de celle qui caractérise le sceptique selon Stanley Cavell. Voir par exemple, *Les voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 682, où Cavell soutient que l'histoire du scepticisme se compose de l'histoire des ratés de la relation à l'autre et de la relation au monde. D'après les contributions ici présentées, le sceptique, au contraire, fait retour à l'ordinaire, par le discours qu'il tient, comme par sa manière d'être en interaction avec les autres.

soi et ne peut être désigné qu'au moyen de signes, dans son apparaître phénoménal, le sceptique moderne se trouve dans une lutte perpétuelle – menée grâce aux ressources de la rhétorique – non seulement contre le verbiage, mais contre cette «privatisation du langage» (l'absence de vocabulaire commun) qui compromet la «vitalité conversationnelle», en faveur d'une circulation publique de la parole grâce à laquelle «les hommes se tiennent les uns aux autres» (Montaigne).

Ainsi, contrairement à ce que pensait Spinoza, le verbiage – c'est-à-dire l'empêchement dans le discours des autres issu de la confusion commune entre les idées et les mots<sup>11</sup> – n'est pas une caractéristique du discours sceptique. La constitution d'un monde commun humain par la mise en relation de signes, c'est-à-dire par un échange de paroles source d'interactions, est une préoccupation majeure et assumée comme telle par l'anthropologue sceptique, qui engage une pratique spécifique du langage. N'étant plus considéré comme un *logos*, c'est-à-dire comme un enchaînement nécessaire d'arguments qui exclut les variations, le langage ne traduit donc pas pour autant un renoncement à la rationalité, même si en effet l'exercice de cette dernière ne consiste plus, comme l'estimait Spinoza, à saisir l'idée vraie à partir du mot, puisque la chose dont le sceptique a l'idée se trouve hors de portée.

C'est pourquoi il importait, dans une cinquième partie, de cerner plus directement la pratique rationnelle que préserve la conception sceptique de l'homme. En effet, après avoir remis en cause la naturalité de la raison comme critère de vérité, et l'avoir caractérisée – au même titre que toute faculté humaine – par son indétermination, le sceptique témoigne d'une manière rigoureuse d'en faire usage : la plasticité de cette faculté la rend susceptible d'usages doubles, nourrissant des intentions opposées, qui en décuplent d'ailleurs les potentialités en dehors du scepticisme (par exemple, détruire la philosophie avec Savonarole, ou la reconstruire avec Gassendi, comme l'a analysé Nikolaus Egel dans le chapitre 5). Mais dans tous les cas, comme le montre Plínio Junqueira Smith au sujet de Sextus Empiricus («Une manière sceptique de raisonner : suspension du jugement et observance de la vie quotidienne»), l'articulation entre d'une part l'*epochè* sur les choses obscures et d'autre part la poursuite de la vie dans son déroulement ordinaire n'a rien d'irrationnel.

Nous avons vu que l'anthropologie sceptique moderne opérait une sorte de déconstruction de la rationalité au sens strict et en élargissait le champ par l'intégration d'autres facultés mentales, puissances de dérèglement avec lesquelles elle compose si bien qu'il s'avère que

---

11. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 47 (voir le chapitre 1 du présent recueil).

la rectitude qu'on lui attribue en propre est toujours de circonstance. Le scepticisme antique, en revanche, loin de marginaliser la raison par son extension à d'autres forces spirituelles, tend plutôt à en circonscrire l'usage, tout en lui conférant un caractère central. Lorsque l'usage de la raison est consultatif, la raison ne peut pas nous éclairer sur la nature des choses mêmes, mais elle peut servir à nous orienter de manière déterminée dans l'existence. Les raisons (*logoi*) à l'œuvre dans le discours jouent alors un rôle central dans le néo-pyrrhonisme de Sextus Empiricus : elles nous éclairent pour vivre correctement, d'une manière non dogmatique (qui ne requiert pas la justification de ses choix d'existence), en accord avec ce qui apparaît. Sur le plan intellectuel, dans le cadre de l'investigation scientifique, la pratique sceptique des raisons est particulièrement précieuse – et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle intéresse encore l'épistémologie contemporaine – car, loin de se réduire à un usage polémique qui consiste à opposer mécaniquement des raisons à d'autres raisons, ni même à un usage suspensif, elle sert à exiger davantage en matière de solidité des savoirs (avant de les considérer comme vrais), y compris lorsque l'argument qui pourrait invalider la théorie en présence ne vient pas à l'esprit, mais qu'on estime pouvoir le découvrir ultérieurement.

C'est à ce dernier argument emprunté à Sextus Empiricus, mais également présent chez Montaigne, que l'article de Raphaël Küstler («Le contre-argument pyrrhonien du contre-argument possible», chapitre 13) est consacré. Il montre, contre l'accusation de facilité ou de sophisme, l'enjeu épistémologique du scepticisme, qui est ni plus ni moins la révision du statut de nos connaissances scientifiques. C'est en effet au nom de la fragilité du savoir humain qu'est mobilisé cet argument de la réfutabilité toujours possible des théories, qui récuse par avance la possibilité d'accumuler avec certitude des connaissances. L'anthropologie sceptique fait ainsi du réajustement constant que les modernes estiment nécessaire à l'augmentation des savoirs – qui ne sont que des interprétations du réel ne conduisant pas à l'avènement du vrai – une exigence au service du dessein scientifique, sur la base de l'acceptation du caractère précaire des constructions qui en sont issues.

Toutefois, les théories scientifiques, même sceptiquement repensées, ne disent pas tout du rapport de l'homme au monde. Il convenait en conséquence, pour achever cette étude sur l'anthropologie sceptique dans son rapport à la modernité, d'examiner la manière dont le scepticisme fait également un usage rigoureux de la raison, lorsqu'il l'utilise dans une structure en miroir, et montre par son geste même comment l'homme s'institue dans le monde à partir de la relation – dont la rationalité n'est que

l'une des illustrations possibles, à titre d'entrelacs de pensées conformes aux règles d'une argumentation.

La sixième partie examine ainsi le lien entre l'anthropologie sceptique et l'anthropologie de sciences humaines et sociales. Elle montre que l'anthropologie sceptique, lue comme un relationnisme, est compatible avec un discours sur l'homme qui récuse le primat d'une nature constitutive d'une identité spécifique. Elle permet ainsi de revenir à la question du sens que pourrait avoir un naturalisme sceptique, de se demander dans quelle mesure cette référence à la nature est compatible avec un discours sceptique sur l'homme.

Dans son article «Montaigne, une anthropologie de la relation» (chapitre 14), Sophie Peytavin montre en quoi l'anthropologie de Montaigne, pour lequel «nous n'avons aucune communication avec l'être» – phrase repérée comme décisive par Claude Lévi-Strauss comme condition d'émergence des sciences humaines et sociales au sein de la philosophie sceptique –, malmène la métaphysique aristotélicienne de la forme pour privilégier la rencontre. Cette anthropologie adopte ainsi un schéma dynamique où toute pensée est le produit accidentel d'une activité, et toute permanence le fruit de ce qui perdure au moyen d'échanges culturels. Est ainsi montré comment l'anthropologie de Montaigne converge avec l'analyse sociologique de la relation qu'illustre la déclaration de Norbert Elias : «nous faisons partie les uns des autres», en rupture avec une tradition égocentrique dominée par un schéma substantialiste.

La dernière contribution («L'anthropologie sceptique de Montaigne à l'épreuve de l'anthropologie de Philippe Descola : une entorse au naturalisme occidental», chapitre 15) reprend cette caractérisation de l'anthropologie sceptique comme logique de la différence (et non de l'identité) où le sujet est fait par les relations avant d'en produire. Mais il s'agit désormais de la confronter à l'ontologie de l'anthropologue Philippe Descola, qui assume l'inscription des sciences humaines dans une tradition naturaliste pour laquelle, au contraire, les modes de l'identification précèdent les modes de la relation. L'ontologie de Descola permet de faire apparaître, par contraste, que l'institution du monde dans l'anthropologie sceptique de Montaigne engage une autre conception de la subjectivité qui se trouve plus proche de l'animisme perspectiviste d'Eduardo Viveiros de Castro que d'un naturalisme, fût-il sceptique. Se trouve ainsi confortée la thèse selon laquelle l'identité sceptique se construit à partir d'un schéma relationnel que l'on peut qualifier d'identité-relation, par différence avec l'«identité-racine» (selon l'expression d'Édouard Glissant). L'altérité, que l'on peut qualifier de constituante, est prise dans une dynamique conversationnelle – au sens large qui intègre les non-humains et ainsi relève autant d'un multiculturalisme que d'un multinaturalisme – qui confirme

l'importance du discours au sein du scepticisme. Le relationnisme sceptique de Montaigne peut alors être distingué de l'«universalisme relatif» par lequel Descola qualifie sa propre anthropologie. L'universalisme même «relatif» – par différenciation avec d'autres formes d'universalisme comme l'universalisme naturaliste, l'universalisme métaphysique, l'universalisme théologique, l'universalisme politique<sup>12</sup> – suppose en effet la mobilisation d'un outillage universel commun, suivant un schéma structuraliste emprunté aux sciences de la nature, que l'on peut estimer incompatible avec ce qui fonde depuis Sextus l'expérience sceptique : une irrégularité (*anomalía*) insurmontable.

Mais le but de ce recueil est moins de clore le débat que de l'ouvrir : l'importance du discours sceptique sur l'homme, c'est-à-dire sa centralité ou au contraire sa marginalité au sein des différents courants sceptiques, sa caractérisation par son aptitude à intégrer la notion de nature, ou au contraire la révocation de cette notion jugée trop métaphysique pour exprimer adéquatement l'apparaître socioculturel humain, toutes ces questions continuent à se poser à la lecture des textes. Et ce volume n'a pas d'autre ambition que de revenir sur ces questions, à partir des compétences des contributeurs sur les différents corpus examinés, et non pas de les résoudre une fois pour toutes, puisqu'il s'agit au contraire de réorganiser le champ de la recherche sur le scepticisme d'un point de vue anthropologique.

---

12. J'emprunte cette typologie des universalismes à Étienne Balibar, telle qu'il l'esquisse à l'occasion d'un entretien avec Gunter Gebauer paru sous le titre «L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat», *Rue Descartes*, n°75, 2012, p. 81-104.