

« Hegel et le scepticisme antique durant la période d'Iéna »

Gilles Marmasse

Cahiers philosophiques de Strasbourg, n°22, 2007, pp. 189-210

Le scepticisme est une préoccupation constante chez Hegel, puisque la thématique apparaît dès les publications d'Iéna, et qu'on la trouve ensuite, à titre central ou latéral, dans chacune des grandes œuvres du philosophe. La version antique du scepticisme représente notamment l'un des chapitres les plus massifs des *Leçons sur l'Histoire de la philosophie* issues des cours de Berlin. L'intérêt de Hegel pour le scepticisme n'est guère étonnant, puisque, selon le mot de l'historien de la philosophie Stäudlin en 1794, il s'agit là de la maladie de l'époque¹. Depuis le *Traité de la nature humaine* et la *Critique de la raison pure*, le scepticisme en tant que mise en question de la capacité de l'esprit à connaître le vrai est une position théorique à l'égard de laquelle toute philosophie est conduite à se situer. Nulle doctrine ne peut, semble-t-il alors, se dispenser de la question principielle de la possibilité de l'accès théorique à la vérité. En un mot, comme figure de la contestation, le scepticisme contraint la philosophie à s'expliquer sur les conditions et l'ampleur de la connaissance valide. Or on peut d'une certaine manière faire du rapport au scepticisme un témoin de l'évolution de Hegel : non pas forcément parce que son interprétation évoluerait considérablement, mais parce que la place et le mode de formulation de cette interprétation se modifient fortement d'une œuvre à l'autre. Par exemple le moment sceptique, en 1807, est inclus dans la conscience de soi, tandis que, à l'époque berlinoise, il est repoussé jusqu'à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire jusqu'à l'esprit absolu. Face au traitement hégélien du scepticisme, la première question qui vient à l'esprit est toutefois celle de sa pertinence, puisqu'on a accusé Hegel de contresens grossiers. Cette accusation apparaît notamment dans la préface de Jean-Paul Dumont qui accompagne la traduction, par Bernard Fauquet, de l'article de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie*². Cette préface, à l'instar des notes du traducteur d'ailleurs, constitue une dénonciation sans nuances de l'interprétation de Hegel au nom des textes antiques eux-mêmes. Il faudra donc réfléchir à la question de la validité possible ou impossible de l'interprétation hégélienne. Cependant une analyse interne est également indispensable, car, si l'on admet que Hegel se rapporte au scepticisme non pas seulement en historien mais aussi en philosophe, il faut déterminer quelle peut être la justification propre du scepticisme comme figure du développement de l'esprit. Deux thèmes seront donc traités dans le cadre de cet article : tout d'abord le débat entre le scepticisme antique et le scepticisme moderne dans l'article de 1802 ; puis la question de la justification du scepticisme, laquelle sera examinée principalement à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*.

L'article de 1802 : le problème de la pertinence de l'interprétation hégélienne

La première grande prise de position de Hegel à l'égard du scepticisme antique intervient à l'occasion d'une analyse critique du scepticisme moderne, dans l'écrit de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie*. Il s'agit d'une recension de la *Critique de la philosophie théorique* d'Ernst Gottlob Schulze - l'auteur du fameux *Énésidème* - parue en 1801³. Schulze y défend un scepticisme d'inspiration empiriste qui oppose les faits de conscience, considérés comme irrécusables, au

¹ C.F. Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, 1794, t. 1 p. 1, cité par Massimiliano Biscuso, *Hegel, lo scetticismo e Sesto Empiroco*, Naples, 2005, p. 17.

² Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie. exposé de ses diverses modifications et comparaison du tout récent scepticisme avec l'ancien*, suivi de *l'Essence de la critique philosophique*, trad. de B. Fauquet avec une préface de J.-P. Dumont, Paris, Vrin, 1972.

³ Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hambourg, 1801, 2 volumes.

fondement inconnaissable des connaissances phénoménales. Plus généralement, dans la continuité de l'*Énésidème*, il dénonce le dogmatisme latent de toute philosophie – y compris de la philosophie kantienne – et affirme finalement la vanité de la philosophie et de toute prétention à la connaissance rationnelle. La démarche de Hegel est alors double : d'une part il condamne de manière directe le scepticisme de Schulze comme contradictoire, d'autre part il le récuse de manière indirecte en soulignant ce qui l'oppose au scepticisme antique. Le paradoxe est cependant que Schulze invoque lui-même le scepticisme des anciens à l'appui de sa position. L'analyse hégélienne du scepticisme antique apparaît donc au premier abord comme tactique : car il s'agit de discréditer l'écrit de Schulze en montrant, d'un côté, que l'invocation des anciens repose sur un contresens de sa part, et, de l'autre, que seul le scepticisme antique est cohérent et fructueux. Finalement, Hegel s'efforce de montrer que le scepticisme moderne, en raison même de ce qui l'oppose au scepticisme antique, n'a aucun intérêt.

Or il semble que Hegel commette un contre-sens majeur à propos du scepticisme ancien, et plus précisément à propos de sa figure essentielle, le pyrrhonisme. En effet, on a le sentiment que, pour lui, le scepticisme ancien récuse toute connaissance et notamment la connaissance sensible elle-même. Son mot d'ordre serait : je ne sais rien et il ne serait finalement rien d'autre qu'un nihilisme. Indépendamment de la question de savoir si Hegel commet effectivement une telle erreur – c'est en tout en cas ce qu'affirment le traducteur et le préfacier – il apparaît que cette erreur est classique. Elle tend à confondre le scepticisme *stricto sensu*, pyrrhonien, et le scepticisme académique. Si l'on suit l'analyse de Jean-Paul Dumont⁴, cette confusion est issue des *Académiques* de Cicéron, relayée par Saint Augustin, et Hume est lui-même, en un sens, un représentant de cette erreur de perspective, puisqu'il dénonce, comme on le sait, les sceptiques comme une « secte fantastique »⁵. Il y a là, montre Jean-Paul Dumont, un contresens historique, puisque le scepticisme pyrrhonien est d'abord un phénoménisme. Il ajoute foi aux données des sens mais s'interdit simplement doubler ces données d'assertions dogmatiques. Le scepticisme authentique, pyrrhonien, loin d'être une attitude de négation agressive de toutes les connaissances, est un état de tranquillité. Il ne nie pas les apparences mais, tout au contraire, décide de s'en tenir aux apparences.

Voilà donc une caractéristique du pyrrhonisme que Hegel n'aurait pas vue quant à lui. On pourrait alléguer pour l'excuser qu'il est en bonne compagnie. Néanmoins la chose est fâcheuse dans la mesure où l'écrit de 1802 consiste à récuser l'interprétation schultzienne du pyrrhonisme qui, elle, semble pertinente. En effet, Schulze se réclame du scepticisme antique pour appuyer la distinction qu'il établit entre le crédit qu'il faut apporter aux données sensibles et le doute qu'il faut avoir à l'égard des jugements philosophiques. Plus encore : Hegel récuse l'interprétation de Schulze non pas avec une désinvolture qui finalement expliquerait son erreur mais au contraire textes à l'appui et de manière extrêmement argumentée. L'ouvrage de 1802 est dans cette mesure d'une lecture éprouvante, car il montre, au moins au premier abord, un Hegel qui se discrédite en défendant méthodiquement une position indéfendable.

Citons un exemple de la proximité, au moins apparente, de Schulze et de Sextus Empiricus telle qu'elle apparaît dans le compte-rendu de Hegel lui-même : [Pour Schulze] « il n'est rien de ce que l'expérience enseigne, en particulier l'ensemble des sensations externes, qui puisse être objet de doute. (...) Il n'y a que la philosophie qui puisse l'être. »⁶ Or, aux yeux de Sextus Empiricus : « Quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. »⁷ Voyons maintenant comment Hegel interprète le rapport

⁴ J.-P. Dumont, le *Scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972.

⁵ Hume, *Traité de la nature humaine* I IV I, trad. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 265.

⁶ Hegel, *La relation...*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag 1970 (désormais W.), 2, 223, trad. cit. p. 30.

⁷ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 10 [19], trad. P. Pellegrin, Paris, Points-Seuil, 1997, p. 65.

entre Schulze et le pyrrhonisme : « [La] philosophie [de Schulze] qui attribue aux faits de conscience [c'est-à-dire aux données phénoménales] une certitude irréfutable ne s'accorde guère avec le concept de scepticisme que nous ont légué les anciens sceptiques. »⁸ Ou encore : « L'interprétation [de Schulze] selon laquelle le scepticisme n'aurait pas attaqué les perceptions sensibles elles-mêmes, mais seulement les choses que les dogmatique auraient posées derrière et sous celles-ci, n'a aucun fondement. »⁹ Voilà qui est, semble-t-il, exactement contredit par les affirmations de Sextus Empiricus. Finalement, ou bien Hegel n'aurait pas compris le scepticisme – ancien et moderne – ou bien il ferait preuve de la mauvaise foi la plus grossière. L'article de 1802 augmenterait en définitive la liste des ouvrages de philosophie en général et de Hegel en particulier que la charité commande d'oublier. Son seul intérêt serait de nous montrer ce que ne doit pas être un texte de philosophie.

Cependant la question est de savoir quel sens Hegel accorde à la critique de la connaissance phénoménale qu'il attribue au scepticisme antique. Après avoir lu avec embarras ou goguenardise les déclarations de Hegel, et avoir écouté les arguments de l'accusation anti-hégélienne, demandons-nous quelle est la nature du doute qu'aux yeux du philosophe le scepticisme entretient à l'égard de la connaissance rationnelle et de la connaissance sensible. On peut examiner ce problème en considérant plus précisément ce que Hegel reproche à Schulze, puisque c'est par opposition au scepticisme de ce dernier qu'il définit ce qu'est à ses yeux l'enjeu authentique du scepticisme antique. Pour Schulze, la recherche philosophique porte sur le fondement de l'expérience. Elle théorise le rapport entre la connaissance phénoménale et la condition non-phénoménale de la connaissance : « En vertu d'une tournure originaire de notre esprit (*gemüth*), nous sommes contraints à rechercher pour tout ce qui n'existe que d'une manière conditionnée pour notre intellection la cause ultime et inconditionnée. »¹⁰ Dans la mesure cependant où ce fondement n'est pas objet de l'expérience, la recherche philosophique est vaine : elle est dépourvue de validité non seulement parce qu'elle ne parvient pas à rendre compte des phénomènes mais également parce qu'elle est incapable de justifier ses propres assertions : « Si donc ce que la critique de la raison affirme savoir des fondements de l'expérience est une connaissance réelle, l'affirmation de la même critique selon laquelle toute connaissance vraie de notre esprit est limitée simplement aux objets de l'expérience, est absolument fausse. S'il advenait en revanche que cette affirmation soit vraie, toute connaissance des sources de l'expérience dans son ensemble devrait être tenue pour une vide illusion. »¹¹ Il est inutile de souligner ce que cette analyse doit à la remarque de Jacobi dans l'appendice de son *David Hume* sur la chose en soi : requise par le système kantien, elle est néanmoins telle qu'elle le rend inacceptable. De manière analogue, la *Critique de la raison pure* est performativement contradictoire aux yeux de Schulze, puisque le scepticisme qu'elle prétend fonder l'invalidé directement. D'un côté, la pensée kantienne tendrait à enfermer toute connaissance dans la sphère des opérations « subjectives » de l'individu pensant ; contradictoirement, elle prétendrait néanmoins être elle-même objective.

Comment Hegel interprète-t-il plus précisément le scepticisme de Schulze ? Il note que celui-ci conçoit le fondement de la connaissance sur le modèle de la chose singulière, une chose qui serait telle cependant qu'elle serait cachée par la connaissance qu'elle rend possible : « Les causes premières et inconditionnées, ou mieux le rationnel, M. Schulze les comprend encore comme des choses qui se trouvent en dehors ou au-dessus de notre conscience, comme quelque chose qui existe et qui est tout bonnement opposé à la conscience ; le rationnel, l'en-soi, M.

⁸ *La relation...*, W. 2, 222, trad. cit. p. 29.

⁹ *Ibid.* W. 2, 225, Trad. cit. p. 32-33.

¹⁰ Schulze, *op. cit.* I, 21, cité par Hegel, W. 2, 221, trad. cit. p. 28.

¹¹ Schulze, *op. cit.* II, 578, cité par E. Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, trad. à l'initiative du Collège de Philosophie, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983, p. 65.

Schulze ne peut autrement le représenter que comme un rocher sous la neige. »¹² Or cette conception est inacceptable pour Hegel dans la mesure où, à ses yeux, le fondement n'est pas une cause singulière mais une raison d'être universelle, qui loin d'être cachée par le donné de l'expérience est bien plutôt révélé par celui-ci. Le présupposé que fait Schulze pour discréditer la philosophie n'est rien d'autre, en vérité, qu'une position dogmatique. Plus précisément, c'est un dogmatisme de la chose en soi : « Schulze a coulé la philosophie kantienne dans la forme la plus grossière possible (...), il ne l'a conçue que sous la forme du dogmatisme le plus grossier : un phénomène et des choses en soi derrière le phénomène, telles des fauves indomptables derrière le buisson du phénomène. »¹³ Hegel reproche alors violemment à Schulze de ne pas voir la contradiction de sa théorisation. En premier lieu, comment peut-on dire que la connaissance phénoménale est vraie alors que, du point de vue même de l'auteur, elle n'est pas intrinsèquement fondée puisque sa cause lui est extérieure ? En deuxième lieu, comment peut-on attribuer le statut d'une cause à ce que, aux yeux de Schulze, on ne peut connaître ? En troisième lieu enfin, comment peut-on nommer rationnelle une chose en soi qu'on considère en même temps comme hors des prises de notre esprit ?

À l'inverse, pour Hegel, le scepticisme ancien échappe à cette contradiction. Selon l'interprétation hégélienne en effet, le scepticisme ancien dénonce la fragilité constitutive de la connaissance sensible, cependant non pas à partir d'une hypothétique chose en soi mais à partir des contradictions mêmes du sensible : « Ce qu'on trouve toujours dans l'arsenal du scepticisme moderne, c'est (...) le concept d'une chose qui résiderait derrière et sous les phénomènes. Quand le scepticisme antique se sert de l'expression *upokeimenon*, *uparkon*, *adèlon*, etc., il désigne alors l'objectivité qu'il est de son essence de ne pas exprimer ; il reste alors dans la subjectivité de l'apparaître. Mais ce phénomène n'est pas pour lui une chose sensible derrière laquelle il doit y avoir (...) d'autres choses encore, je veux parler de choses suprasensibles. »¹⁴ Dans l'interprétation hégélienne, le scepticisme antique ne présuppose aucun fondement qui serait en dehors de la connaissance. La notion d'*adèlon*, selon le texte cité ci-dessus, renvoie non pas à la chose en soi cachée mais au savoir vrai, à l'idéal normatif de la connaissance objective, lequel est précisément posé comme inaccessible au sein même de la connaissance sensible. Le pyrrhonisme, aux yeux de Hegel, ne dénonce pas le phénomène au nom du supra-phénoménal mais au nom de la faiblesse intrinsèque du phénomène : « La conscience qui s'attache [aux] besoins nécessaires [c'est-à-dire la connaissance sensible associée aux besoins vitaux], le scepticisme antique était bien loin de l'ériger au rang d'un savoir qui est une assertion objective ; nous vivons, dit Sextus, en tenant compte des phénomènes, comme vit tout le monde (...). Mais il n'est pas question pour ce scepticisme d'une conviction [c'est-à-dire d'une connaissance posée comme objective] concernant les choses et leurs propriétés. »¹⁵ Ou encore : « Quand le sceptique disait : le miel est aussi bien amer que doux, et aussi peu amer que doux, il ne voulait pas dire par là qu'il y avait une chose se trouvant derrière le miel. »¹⁶

Ce type d'interprétation est-il interdit par les textes ? En premier lieu, si l'on prend en compte le passage célèbre des *Esquisses pyrrhoniennes*, qui rappelle que l'école sceptique est appelée chercheuse (ou zététique), suspensive (ou éphectique), dubitative (ou aporétique)¹⁷, on ne peut qu'accorder une certaine crédibilité aux affirmations de Hegel, selon lesquelles, pour le scepticisme antique, la connaissance phénoménale est certes non trompeuse mais néanmoins inférieure à une connaissance véritable. Si tel n'était pas le cas, le scepticisme antique serait un dogmatisme du sensible, il identifierait le phénomène et la nature des

¹² *La relation...*, W. 2, 220, trad. cit. p. 26-27.

¹³ *Ibid.*, W. 2, 269, trad. cit. p. 79.

¹⁴ *Ibid.*, W. 2, 248, trad. cit. p. 59.

¹⁵ *Ibid.*, W. 2, 223, trad. cit. p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, W. 2, 225, trad. cit. p. 33.

¹⁷ Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 3 [7], trad. cit. p. 55.

choses, la connaissance phénoménale et la connaissance vraie. Certes, le pyrrhonisme tend à la tranquillité, il ne correspond nullement à cette attitude agressive et finalement désespérée que Saint Augustin évoque dans son *Contre les Académiciens*. Néanmoins, pour le scepticisme, la connaissance phénoménale, quoique indubitable en elle-même, n'est pas une connaissance au sens emphatique du terme. Même si elle n'est pas trompeuse, elle n'est pourtant que phénoménale : « Celui qui ne détermine rien sur les biens et les maux *selon la nature* ne fuit ni ne recherche rien fébrilement ; c'est pourquoi il est tranquille. »¹⁸ Ou encore : le sceptique « dit ce qui lui apparaît à lui-même et rapporte son propre affect sans soutenir d'opinions, en n'assurant rien sur les objets extérieurs. »¹⁹ Comme le rappelle Hegel, quoique le sceptique antique obéisse aux apparences, il oppose bien l'apparence et la nature des choses.

En second lieu, si l'on considère les tropes d'Énésidème, on voit que la dénonciation des *dogmata* issus du sensible est opérée à partir de leurs contradictions mêmes et non pas à partir du supra-phénoménal. Sextus Empiricus n'oppose pas le miel apparent et le miel supra-phénoménal, mais le miel apparent et ce que nous disons du miel. Rappelons l'énoncé cité plus haut : « Quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. »²⁰ Le douteux, ici, n'est pas la cause cachée des apparences mais ce qui est dit des apparences. Certes, il ne s'agit nullement, dans cet article, d'établir la validité de la lecture hégélienne du scepticisme ancien. En revanche, il s'agit de montrer que Hegel, dans la cadre de sa problématique, peut raisonnablement soutenir qu'il y a une différence de fond entre le scepticisme antique et le scepticisme de Schulze, et que sa problématique présente un intérêt réel. Reprenons également la phrase de Hegel présentée tout à l'heure comme risible : « L'interprétation [de Schulze] selon laquelle le scepticisme n'aurait pas attaqué les perceptions sensibles elles-mêmes, mais seulement les choses que les dogmatiques auraient posées derrière et sous celles-ci, n'a aucun fondement. » Si cette phrase devait signifier que, d'une part, pour le scepticisme antique, les perceptions sont douteuses au sens où elles pourraient être illusoire et que, d'autre part, le scepticisme n'attaque pas les raisonnements dogmatiques associés aux perceptions, alors elle serait en effet absurde. Mais nous saisissons désormais que telle n'est pas la signification du propos. En réalité, Hegel soutient ici qu'il est erroné d'affirmer que, pour le scepticisme antique, les perceptions constituent une connaissance au sens emphatique du terme, et qu'il est non moins erroné d'affirmer que les perceptions sont dénoncées à partir d'un substrat non phénoménal.

Dans l'interprétation hégélienne, la connaissance phénoménale est insatisfaisante aux yeux des sceptiques non parce qu'elle est illusoire mais parce qu'elle est finie ou subjective : « Le critère du scepticisme, selon Sextus, est le phénomène (*phainomenon*) sous lequel nous comprenons en fait sa représentation (*phantasian auton*) donc le subjectif. »²¹ Qu'entendre plus précisément par la notion de subjectivité ? Cette notion prend-elle place, chez Hegel, dans la problématique de la correspondance de la pensée et de la chose ? En réalité, on sait que cette dernière problématique est remplacée, chez lui, par celle de la correspondance de la chose et de son concept. Pour Hegel, « seulement subjectif » signifie non pas trompeur mais dépourvu de contenu objectif. Significativement, dans *Foi et savoir*, il affirme que, pour Kant, les connaissances d'entendement sont « subjectives » parce qu'elles ne portent que sur les phénomènes²². La question, pour Hegel, n'est pas de savoir si la connaissance sensible est ou non certaine, mais si elle fournit une connaissance véritable. La noblesse du scepticisme ancien, à ses yeux, est d'avoir perçu le caractère fini de la connaissance sensible, et d'avoir vu que celle-ci se dénonce elle-même par ses contradictions : le miel perçu se révèle

¹⁸ *Ibid.* I, 12 [28], trad. cit. p. 71.

¹⁹ *Ibid.* I, 7, [15], trad. cit. p. 63.

²⁰ *Ibid.* I, 10 [19], trad. cit. p. 65.

²¹ *La relation...*, W. 2, 224, trad. cit. p. 31.

²² *Foi et savoir*, W. 2, 314, trad. cit. p. 114.

spontanément comme aussi bien doux qu'amer. L'erreur de Schulze, à l'opposé, est de considérer que la connaissance sensible est en elle-même indiscutable et qu'en même temps elle est produite par une cause cachée.

Il est indéniable, cependant, que Hegel n'adopte pas, dans l'article de 1802, une posture d'historien de la philosophie. La distinction, pourtant essentielle, entre l'apparence et l'assertion dogmatique lui est indifférente. Cependant, contrairement à ce qu'affirment Jean-Paul Dumont et Bernard Fauquet, le point de vue de Hegel ne consiste pas, à la suite de Cicéron, à confondre le doute académique et le pyrrhonisme. En fait, le philosophe examine le rapport entre le scepticisme ancien et Schulze au fil conducteur d'une problématique contemporaine. À la question antique : quelle relation y a-t-il entre le phénomène et sa cause ? il substitue la question proprement moderne : dans quelle mesure notre connaissance est-elle fondée ? Sa réponse, non développée à dire vrai dans l'article de 1802, est que la connaissance ne peut être fondée que par elle-même, et qu'elle se fonde par sa systématité²³. Schulze inscrit lui-même son analyse dans une problématique moderne, puisqu'il se demande non pas si les sensations sont fiables, mais s'il est possible de sortir de la pensée pour accéder aux choses extérieures, seul moyen à ses yeux de la fonder. La réponse de Schulze est alors bien entendu négative : « La faculté humaine de connaître est une chose qui a des concepts ; et puisqu'elle n'a que des concepts, elle ne peut atteindre les choses qui sont en dehors ; elle ne peut les explorer ni les découvrir, car concept et chose sont spécifiquement distincts ; aucun être raisonnable ne nourrira l'illusion que par le fait de posséder la représentation de quelque chose, il possède également ce quelque chose. »²⁴ Il est tout à fait légitime de reprocher à Hegel de ne pas se replacer dans la problématique originaire du scepticisme, mais il faut noter qu'il ne prétend pas le faire. Encore une fois, sa discussion avec Schulze a pour horizon la problématique, alors au cœur des débats, des conditions de possibilité de la connaissance rationnelle.

Considérons maintenant la deuxième affirmation de Hegel, qui est non moins choquante au premier abord que celle selon laquelle le sceptique doute des phénomènes. Elle consiste à dire que le sceptique ne récuse pas la philosophie. Une fois de plus, cette opinion semble difficilement acceptable au vu des textes anciens. Mais, précisément, Hegel s'autorise cette fois à dénoncer les textes antiques qui contreviennent à son interprétation. Il adopte l'attitude étrange qui consiste à faire des sceptiques anciens qui critiquent la philosophie, des sceptiques inauthentiques et finalement modernes : « Le scepticisme antique authentique apparaît sous une forme très différente de celle que nous donne Sextus lorsqu'il nous montre le scepticisme séparé de la philosophie et dirigé contre elle. (...) Il n'y a que les dix premiers de ces dix-sept tropes qui appartiennent à l'antique scepticisme. Des sceptiques bien plus tardifs (sceptiques que Sextus qualifie de plus récents en général, tel Agrippa...) ont ajouté cinq tropes. »²⁵ S'il est vrai que les tropes d'Agrippa mettent en question le raisonnement logique, alors que le scepticisme d'Énésidème met essentiellement en question les sens et l'imagination, la question est de savoir ce qui autorise Hegel à résumer le scepticisme antique à partir des seuls dix premiers tropes. Au nom de quel principe Hegel dénonce-t-il Agrippa, et quelques autres, comme des sceptiques inauthentiques ? Cette attitude n'est-elle pas inacceptable, dans la mesure où l'historien de la philosophie doit rendre compte des doctrines telles qu'elles sont, et non pas projeter un idéal normatif sur son objet ?

En réalité, Hegel ne se comporte pas en historien de la philosophie mais en philosophe – et plus précisément en philosophe hégélien. Même s'il ne théorise pas ici sa

²³ Cf. *l'Essence de la critique philosophique*, W. 2, 174, trad. cit. p. 87 : « Mais là où l'Idée de la philosophie est réellement présente, la tâche de la critique est de mettre en évidence comment et dans quelle mesure elle se manifeste de façon libre et claire, dans quelles limites elle s'est élaborée en système scientifique de la philosophie. »

²⁴ Schulze, *op. cit.* I, 69, cité par Hegel, W. 2, 253, trad. cit. p. 66.

²⁵ *La relation...*, W. 2, 238, trad. cit. (modifiée) p. 48. Précisons que la position de Hegel à l'égard des tropes d'Agrippa sera moins négative dans les *Leçons* de Berlin.

démarche comme il le fera dans l'œuvre de la maturité, on voit que, pour lui, la tâche de l'histoire philosophique de la philosophie n'est pas de déterminer le contenu historique des doctrines mais leur essence – ou leur concept –, en tenant compte du fait qu'une doctrine particulière peut être infidèle à son concept. Un fait qui n'est pas conforme à son concept est pour cette raison même déficient. La philosophie de Hegel est évaluative : cependant elle n'évalue pas à partir d'un souhait abstrait – d'un simple devoir-être – mais à partir du concept de la chose, c'est-à-dire de ce qu'elle est lorsqu'elle est véritablement ce qu'elle est. Il est tout à fait sensé, pour le lecteur, de mettre en question une telle prétention de l'histoire philosophique de la philosophie, et on peut plus précisément se demander si le concept du scepticisme est véritablement représenté par les dix tropes d'Énésidème. En revanche, considérer qu'il y aurait ici, de la part de Hegel, une position simplement opportuniste et sans argument serait un malentendu.

Considérons encore un point. Si l'on peut soutenir, avec Hegel, qu'il y a bien un différend entre Énésidème et Schulze, dans la mesure où Schulze dénonce la pensée rationnelle alors qu'Énésidème se contente de dénoncer la faiblesse de la connaissance sensible, on se demande néanmoins pourquoi il est si important pour Hegel de sauver le scepticisme de toute critique à l'égard de la philosophie. En quoi est-il intrinsèquement nécessaire, comme semble le penser l'auteur de *la Relation*, que le scepticisme authentique mette en avant la faiblesse de la connaissance phénoménale et aucunement la faiblesse de la connaissance rationnelle ? La réponse vient immédiatement : parce que la connaissance phénoménale est vraiment contradictoire alors que la connaissance rationnelle résiste aux objections. L'interprétation proposée par Hegel du scepticisme antique fait de celui-ci une critique essentiellement lucide de la finitude de la connaissance finie. Le scepticisme de Schulze, à l'opposé, est absurde car il valorise la connaissance sensible et dénigre la connaissance rationnelle. Finalement, l'analyse du scepticisme antique, chez Hegel, a pour fil conducteur la conviction selon laquelle celui-ci doit être pertinent. Pour Hegel comme pour les sceptiques, la connaissance sensible est finie. Pour Hegel, à la différence de Schulze, la connaissance authentiquement philosophique est valide. Finalement, le scepticisme ancien, pour Hegel, est loin d'être un simple allié tactique dans l'article de 1802. Il apparaît en effet comme le « concept » au sens de la nature vraie du scepticisme, si bien que c'est à lui que doit être mesurée toute figure historique du scepticisme. On a affaire, dans l'article de 1802, à un processus dialectique avant la lettre, dans la mesure où l'objet d'investigation – le scepticisme moderne – va à l'abîme en raison de sa non-conformité avec son essence – le scepticisme ancien. Schulze est condamné non par l'opinion de Hegel mais par l'essence du scepticisme auquel il est infidèle²⁶. De la même manière que, bien des années plus tard, le tribunal du monde sera reconnu comme immanent au cours de l'histoire, Schulze, ici, n'est pas condamné par une vérité trans-historique mais par lui-même, c'est-à-dire plus précisément par le concept normatif immanent du scepticisme. La question qui se pose, cependant, est de saisir en quoi le scepticisme ancien peut être dit en lui-même vrai. Comment le hégélianisme, philosophie non sceptique, peut-il ainsi accorder un brevet d'honorabilité au scepticisme ancien ?

Quelle est la pertinence du scepticisme ancien ?

De prime abord, il y a une contradiction pure et simple entre le scepticisme et le hégélianisme, si bien que la valorisation du scepticisme antique sous la plume de Hegel est difficile à comprendre. Il est sans doute indispensable, ici, de reposer de manière générale la question de la vérité dans l'histoire de la philosophie. Quelle peut être la validité d'une doctrine philosophique passée ? Autorisons-nous à considérer un instant la philosophie de la maturité, qui,

²⁶ Significativement, nulle place n'est ménagée à Schulze dans les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*.

semble-t-il, ne s'oppose guère sur ce point à la philosophie d'Iéna. On sait que, pour Hegel, l'histoire de la philosophie consiste dans la suppression progressive de l'unilatéralité respective des différentes doctrines. Précisément, cette progression culmine dans une doctrine infiniment concrète au sens où elle rend compte d'elle-même en opérant l'*Aufhebung* ou l'idéalisation de ses présuppositions – c'est-à-dire, entre autres, des doctrines qui précèdent son propre avènement. La philosophie ultime – en fait le hégélianisme – rend compte des philosophies antérieures et les dénonce en mettant en évidence leurs insuffisances. Cette relation de la philosophie hégélienne avec ce qui la précède n'implique-t-elle pas que, pour Hegel, toute philosophie non-hégélienne est illusoire, quand bien même elle constitue une étape indispensable de l'avènement de la vraie philosophie ? Dans la mesure où la philosophie hégélienne se rapporte sur un mode nécessairement négatif à ce qui la précède, on est incité à affirmer, que, pour Hegel, il y a un aveuglement principiel des philosophes non hégéliens. En réalité, nous voudrions défendre l'hypothèse selon laquelle il y a, aux yeux même de l'auteur des *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, une vérité intrinsèque de toute philosophie historique, dans cela même cependant qui la distingue de la philosophie ultime. L'argument consiste à souligner que, pour lui, la vérité philosophique ne préexiste pas à son énonciation historique. La vérité philosophique, au contraire, se constitue dans son histoire.

En effet, la philosophie, pour Hegel, consiste à produire un sens à partir d'une exigence interne de rationalisation. Le sens est engendré et non pas présupposé, il est établi dans le rapport libre de la pensée à elle-même et non pas dépendant de l'extérieur. C'est là une assertion que nous pouvons tirer, par exemple, des déclarations multiples de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, sur le statut de la vérité comme résultat, et plus précisément encore comme sujet libre²⁷. De même, l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* montre l'inanité d'un absolu qui serait indépendant de la connaissance²⁸. Cela ne signifie nullement, on le sait, que pour Hegel il n'y a rien en dehors de la connaissance, mais cela signifie que rien ne possède de sens philosophique en dehors de la connaissance philosophique en acte. On ne peut pas dire, par exemple, qu'il y aurait pour Dieu une vérité éternelle qui pourrait être ignorée, à un moment ou un autre, de la philosophie. Nul réel n'existe qui serait toujours déjà pourvu d'un sens philosophique, un sens que les doctrines historiques auraient précisément à reconnaître. Dès lors, quand Hegel déclare que le scepticisme est vrai, ce n'est pas là une concession diplomatique ou tactique. Au temps du scepticisme antique, il serait absurde de condamner le scepticisme au nom du hégélianisme : précisément parce que le hégélianisme, alors, ne peut pas être. L'intérêt de la position hégélienne est de renvoyer par avance dos à dos historicisme et rationalisme transhistorique. Dans la mesure où le contenu de la philosophie est produit par le sujet philosophant, il est historique. Dans la mesure où il est produit de manière autonome et rend compte par lui-même de la totalité de son contenu, il est vrai. Tout savoir philosophique est donc à la fois historique et rationnel. C'est ainsi qu'il faut reconnaître la vérité – incontestable quoique momentanée – du scepticisme.

Demandons-nous alors en quoi le scepticisme peut être crédible. En réalité, la validation du scepticisme n'est pas à chercher à l'extérieur de la philosophie mais en elle. Il ne s'agit pas, d'un point de vue hégélien, d'examiner l'univers pour savoir s'il est tel que le prétend le scepticisme mais d'examiner le scepticisme pour savoir s'il est intérieurement fondé. La solution vient alors immédiatement : la doctrine qui affirme que toute connaissance est finie est vraie pour autant que la *Bildung* de l'esprit n'a pas dépassé le stade de la finitude. Le scepticisme est valide dans la mesure où l'esprit professant le scepticisme n'est qu'un esprit fini. Dans cette hypothèse, le jugement que le scepticisme porte sur l'univers n'est pas autre chose que l'expression de l'identité de l'esprit à un certain stade de son développement. Hegel s'oppose en réalité à la conception suivante de l'histoire de la philosophie : au moment du scepticisme, l'esprit aurait en droit accès à la vérité au sens le plus emphatique, c'est-à-dire à la pensée rationnelle achevée. Néanmoins, il croirait à tort cette vérité inaccessible, et serait à ce titre

²⁷ Cf. la *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, W. 3, 23-24, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997, p. 67-69.

²⁸ *Ibid.*, Introduction, W. 3, 70, trad. cit. p. 183.

une doctrine erronée. En fait, pense Hegel, le scepticisme constitue un moment de la *Bildung* de l'esprit tel que celui-ci est irrémédiablement enchaîné à la connaissance finie. Comme doctrine philosophique, il consiste alors à dire ce qu'il est. Comme en outre il le dit de manière autonome, alors il rend compte par lui-même de sa conviction et, à ce titre, sa conviction est en tant que telle vraie.

Illustrons cette hypothèse à partir du scepticisme dans la *Phénoménologie de l'esprit*²⁹. Du point de vue de l'ordre systématique, le scepticisme y intervient avant la raison, et plus précisément dans la section consacrée à la conscience de soi. La raison consiste dans le rapport réflexif de l'individu à l'universel. L'esprit rationnel se rapporte en effet, quoique encore sur un mode réflexif, à ce qu'il y a de général dans l'expérience : les *catégories* de la nature, la *loi* spontanée de la volonté qui tend à transformer son monde ou encore la *loi* morale dans le rapport de la raison à elle-même. La conscience de soi, à l'opposé, en reste à la singularité abstraite. Dans le désir, le rapport de domination et de servitude et les attitudes de la conscience de soi « libre », elle opère certes la négation de cette singularité finie, mais non son *Aufhebung*. En effet, elle abolit le contingent sur le mode du mauvais infini et se révèle incapable de produire du nécessaire. C'est ainsi que l'attitude de la conscience de soi est fondamentalement destructrice, aliénante, dissolvante, mais non pas idéalisante : « Le concept n'a aucun contenu en lui-même, mais un contenu qui lui est donné. Certes, en le pensant, la conscience anéantit bien le contenu comme être étranger ; mais le contenu est concept déterminé, et c'est sa détermination qui est l'étrangeté qu'il a chez lui. »³⁰ La conscience de soi ne peut échapper à l'aliénation, puisqu'elle est constitutive de son identité. Plus précisément, dans la conscience de soi, l'individu se constitue en opposant au donné son propre contenu. Par exemple, le sujet désirant détruit l'objet particulier en vertu de son désir particulier. Dans le rapport de domination et de servitude, de même, l'individu dominant asservit autrui en vertu de sa volonté arbitraire. Dans le moment de la liberté de la conscience de soi enfin, dont relève directement le scepticisme, la pensée se rapporte à une série de représentations sensibles données, pour les dénoncer comme seulement finies au nom d'autres représentations sensibles (on retrouve ici, semble-t-il, la valorisation des dix premiers tropes).

Le scepticisme, comme moment de la conscience de soi, est donc tel, d'un côté, que l'esprit sceptique est abstraitement individuel : il ne se comporte pas en savant ou en sujet moral mais en tant que Pierre ou en tant que Paul. D'un autre côté, il se rapporte non pas à l'universel mais au donné contingent : par exemple non pas aux lois de la physiognomonie mais à telle ou telle sensation de goût ou de couleur. Le sujet fait alors valoir son principe propre à l'encontre du principe de l'objet donné. Cependant, le principe du sujet est non pas universel, c'est-à-dire fondé, mais particulier, c'est-à-dire présupposé. Dès lors, l'objet n'est pas élevé à la rationalité, mais au contraire maintenu dans sa contingence originaire : il est récusé comme non-vrai mais non promu à une catégorie intelligible. C'est dans ce contexte que l'on saisit pourquoi, aux yeux de Hegel, le scepticisme est fondamentalement dissolvant : « La pensée anéantit l'être du monde multiplement déterminé. »³¹ Si la conscience était rationnelle, elle se révélerait comme le fondement de ses moments finis. En réalité, la conscience de soi ne se constitue pas positivement comme universelle en saisissant la nécessité de ses objets donnés, mais elle ne se constitue que négativement, comme la série juxtaposée des dénonciations de ses objets donnés : « Elle retombe à nouveau dans cette contingence et confusion, car cette négativité en mouvement n'a affaire précisément qu'à du singulier, et se baguenaude (*treibet sich herum*) en compagnie du contingent. »³²

²⁹ Même s'il est clair que nous n'avons pas affaire ici au dernier mot de Hegel sur le scepticisme dans le cadre même de l'investigation phénoménologique. En effet, un des aspects les plus évidents de l'évolution ultérieure de la *Phénoménologie de l'esprit* est le remplacement, dès les années de Nuremberg, de la section consacrée au stoïcisme, au scepticisme et à la conscience malheureuse par la section consacrée à la conscience de soi universelle.

³⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, W. 3, 158, trad. (légèrement modifiée) J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 161.

³¹ *Ibid.*, W. 3, 159, trad. cit. p. 162.

³² *Ibid.*, W. 3, 162, trad. cit. p. 165.

La conscience sceptique exprime donc ce qu'elle est. De même que la certitude sensible affirme à bon droit que le vrai est l'ici et le maintenant – même si cette affirmation est d'une portée extraordinairement limitée – puisque l'esprit en tant que certitude sensible est rivé à l'ici et au maintenant, de même la conscience sceptique affirme à bon droit qu'il n'y a pas de connaissance universelle. Il reste que, du point de vue de Hegel, le scepticisme constitue une figure indigente de la *Bildung* de l'esprit, et que le scepticisme met lui-même en évidence son indigence en théorisant sa finitude. Le scepticisme est une figure de l'auto-détermination de l'esprit, il est vrai à ce titre, même s'il n'est que momentanément vrai. Alors que le désir est d'une finitude irréfléchie, alors que la conscience dominante ou asservie ne manifeste sa finitude que pour un autre, la conscience de soi « libre », notamment comme conscience sceptique, est finie en et pour soi au sens où non seulement elle est telle mais aussi se connaît comme telle. Si Hume parlait de l'extravagance du scepticisme, le scepticisme ancien constitue aux yeux de Hegel une attitude profondément naturelle et qu'il serait inconséquent de ne pas prendre au sérieux. Le scepticisme n'est pas autre chose, finalement, que l'expérience de l'inconfort de la connaissance finie.

Nous avons ici tenté de montrer deux choses. En premier lieu, l'interprétation proposée par Hegel du scepticisme ancien ne peut être considérée comme une série de contresens grossiers. Elle met l'accent sur le caractère décevant de la connaissance phénoménale, sur le fait que celle-ci se dénonce elle-même, et elle trouve dans une certaine mesure un appui dans les textes antiques. Plus profondément, elle constitue une réflexion originale sur le problème de la connaissance du fondement : une connaissance vraie est une connaissance qui se fonde elle-même, une connaissance fautive se dénonce elle-même. En second lieu, le rapport au scepticisme permet de réfléchir à la question de la vérité dans l'histoire de la philosophie. Hegel défend alors une thèse singulière : la vérité se constitue dans l'histoire, elle se produit dans un mouvement temporel d'auto-position, et néanmoins elle n'est pas une simple opinion. C'est pourquoi on peut dire que le scepticisme ancien, thématiquement par exemple dans la *Phénoménologie de l'esprit*, est vrai, puisqu'il est autonome et que l'esprit s'investit sans reste en lui. Pour autant, le scepticisme, comme moment fini de l'esprit, ne saurait être le dernier mot de celui-ci. Ne répondant pas à l'exigence d'adéquation qui pourtant l'habite, il ne peut que laisser place à une figure plus rationnelle de l'esprit. Il y a une réelle validité du scepticisme, mais celle-ci n'est que momentanée.