

Elaine Limbrick

DOUTE SCEPTIQUE: CERTITUDE RELIGIEUSE

Pour l'historien des idées le XVI^e siècle en France offre un panorama philosophique et religieux d'une grande complexité due, en grande partie, au désir des humanistes de réconcilier la pensée païenne avec la pensée chrétienne tout en examinant les fondements de la religion traditionnelle pour pouvoir la renouveler et la défendre contre les attaques des incroyants. Ainsi le dialogue entre la foi et la raison donnera naissance au paradoxe suivant: on peut douter de tout et tout croire si l'on renonce à la raison. C'est saint Paul qui fournira des passages éloquentes où la raison humaine est dénigrée au bénéfice de la foi. Ses *Epîtres* seront citées maintes fois par les penseurs fidéistes du XVI^e siècle. Montaigne, par exemple, dans un développement crucial de son argumentation au début de l'*Apologie de Raimond Sebond*, n'hésitera pas à citer ces paroles de saint Paul à l'appui de sa critique des "atheistes" qui croient que l'homme est la mesure de toutes choses:

Que nous presche la verité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvant que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu; que, de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme; que l'homme qui presume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir; et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesmes et se trompe?¹

¹ Les citations du texte des *Essais* se font d'après l'édition de la Pléiade des *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard 1962. Voir p. 427, et les notes, p. 1545. Nous employons le terme "fidéisme" selon la définition qu'on en donne dans le *Dictionnaire de la Théologie Catholique*: "une tendance à donner trop peu à la raison, trop à la foi ou à la croyance [...] un système qui met la foi à la base de toute notre connaissance ou du

Le sceptique sera amené, après avoir examiné toutes les écoles philosophiques et constaté leurs contradictions, à renoncer à cette belle raison humaine afin de garder la foi intacte. Si le doute du sceptique est présenté par bien des penseurs au XVI^e siècle comme la *desperatio veri*, il faut comprendre que pour les grands sceptiques, tels que Montaigne, Descartes et Pascal, c'est un doute provisoire, une étape nécessaire qui permet d'accéder aux certitudes de la foi². Le rôle important que joue la pensée augustinienne dans la formation du scepticisme chrétien à l'époque de la Renaissance reste encore à étudier en profondeur³. Il est évident, lorsqu'on lit toute cette littérature contrastant la nescience de l'homme avec la science divine, que les oeuvres de St Augustin, surtout son traité *Contre les Académiciens* et certains livres de la *Cité de Dieu*, sont constamment invoquées pour justifier les opinions d'un auteur sur la faiblesse de la raison humaine, et pour servir à garantir l'orthodoxie de sa foi⁴.

Si les oeuvres des grands auteurs nous révèlent les préoccupations principales de leurs contemporains, il n'en reste pas moins vrai que d'autres auteurs moins célèbres, peut-être, reflètent dans leurs oeuvres certains aspects des grands débats qui ont passionné toute une époque. Pour des questions d'influence et de transmission des idées, des auteurs tels qu'Omer Talon, Guy de Brués, Henri Estienne, Gentian Hervet et François Sanchez, nous aident à mieux comprendre les problèmes intellectuels qui avaient tourmenté les esprits lorsque la joie devant la renaissance des lettres et les progrès dans les sciences s'était vite tempérée par une inquiétude très vive quand il s'agissait d'accommoder et d'adapter les croyances anciennes à la lumière des connaissances modernes. Tous les dogmatismes seront mis en question par les

moins de toute notre connaissance religieuse [...] qui n'admet pas qu'on prouve d'abord les préambules de la foi, par la raison naturelle et qu'ainsi la raison conduise à la foi".

² Voir G o u h i e r, *Doute méthodique ou négation méthodique?*, "Etudes philosophiques" 1954, n° 1, pp. 135-162. Voir aussi E. L i m b r i c k, *Doute sceptique, doute méthodique*, [dans:] *Montaigne: regards sur les "Essais"*, éd. L. M. Heller, F. R. Atance, Waterloo, Wildrid Laurier Press, 1986, pp. 47-59.

³ Signalons N. A b e r c r o m b i e, *Saint Augustine and French Classical Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1938.

⁴ Voir E. L i m b r i c k, *Montaigne et Saint Augustin*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 34, 1972, pp. 49-64.

nouvelles découvertes scientifiques, humanistes, et géographiques qui transformeront l'univers physique et spirituel de l'homme. Le monde clos, ordonné, statique des hommes du Moyen Age, gouverné par des lois divines universellement acceptées, s'ouvrira à l'époque de la Renaissance sur un univers caractérisé par le mouvement, le changement et le désordre. Or, vers la fin du siècle personne ne s'étonnera devant l'affirmation hardie d'un Montaigne qui dira au début de son essai *Du repentir* (p. 782):

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant⁵.

Cette conscience très aiguë de la mobilité du temps, de l'impossibilité pour la raison de saisir un aspect constant de la vérité amènera un sceptisme absolu en ce qui concerne la certitude philosophique et scientifique. L'*Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne et le *Quod nihil scitur* de Sanchez sont deux oeuvres fondamentales pour comprendre l'aboutissement de la quête sceptique au XVI^e siècle. Cependant, le scepticisme ne conduit pas sur le plan religieux à un athéisme effrené, comme on aurait pu le croire⁶. Etrange paradoxe: le doute sceptique apporte la certitude religieuse. Le sceptique mettra la foi hors de l'atteinte de la raison, car, au-delà du monde phénoménal, dira-t-il, il existe une réalité transcendente, conçue dans des termes idéalistes, même platoniciens, et cette réalité est Dieu⁷.

L'autorité des croyances anciennes sera contestée au nom de la raison et de l'expérience, deux mots de guerre blasonnés sur les étendards de ceux qui voudraient réformer et révolutionner les idées reçues dans les

⁵ Voir J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

⁶ Pour une réfutation des thèses d'H. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1957, surtout de son chapitre "Atheistes" et "Achristes", voir P. O. Kristeller, *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*, "Journal of the History of Ideas", VI, 1968, pp. 233-243.

⁷ Voir E. Limbrick, *Ce dernier tour d'escrime*, "Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises", 33, mai 1981, pp. 53-64.

domaines de la science et de la philosophie⁸. Nouveaux architectes du savoir humain, ils parlent tous de démolir et de reconstruire sur des bases nouvelles les anciens systèmes de pensée⁹. Ce faisant ils font oeuvre d'historien, car en racontant les erreurs de leurs prédécesseurs ils brossent un vaste tableau historique de l'esprit humain. Ainsi la redécouverte de l'antiquité classique leur fournit l'occasion de méditer sur l'histoire des idées et de comprendre la relativité de tous les systèmes de pensée et des institutions politiques et religieuses. Il est à signaler que souvent les penseurs sceptiques utilisent le même stratagème littéraire pour une entrée en matière, prétendant qu'ils viennent de trouver un livre ancien dans leur bibliothèque et qu'il faut absolument le traduire pour mettre les trésors de l'antiquité à la disposition de leurs contemporains¹⁰. Ou bien, comme Montaigne, ils feront l'apologie d'un livre ancien, ce qui

⁸ F. S a n c h e z dira dans son "Avertissement au lecteur" qui précède le texte du *Quod nihil scitur*: "Ma raison suivra la seule Nature. L'autorité impose de croire, mais la raison démontre. La première est liée davantage à la foi, l'autre aux sciences. Par suite, c'est par la raison que je confirmerai ce qui me semble juste dans les affirmations d'autrui, et par la raison aussi que j'infirmerai ce qui dans ces affirmations me semblera faux" (p. 21). Plus tard il affirmera à la fin de son traité que les hommes possèdent deux moyens de connaître la vérité: "Ces procédés sont l'expérience et le jugement" (p. 153). Tout renvoi à la traduction française du *Quod nihil scitur* se réfère à l'édition critique latin-français d'A. C o m p a r o t, *Il n'est science de rien*, Paris, Klincksieck 1984. Ce sera le rôle de Descartes dans son *Discours de la méthode* de souligner l'importance de la raison et de l'expérience. E. C i l l o n dans son célèbre commentaire du *Discours de la méthode*, 4^e éd., Paris, Vrin, 1967, p. 267 souligne le parallélisme frappant entre la préface du *Quod nihil scitur* et l'expérience que décrit Descartes dans la première partie du *Discours de la méthode* ainsi qu'entre les conclusions que Sanchez et Descartes avaient tirées de leurs expériences.

⁹ F. S a n c h e z, tout en affirmant qu'il n'est science de rien, annonce à la fin de son traité qu'il a l'intention "de fonder une science autant que possible assurée et aisée, et non pleine de chimères et de fictions étrangères à la vérité du réel, assemblées seulement pour montrer la subtilité de celui qui écrit et non pour enseigner la réalité des choses" (*op. cit.*, p. 167). Dans un nouvel ouvrage il propose d'exposer la méthode pour acquérir la science. De même R. D e s c a r t e s parlera dans le *Discours de la méthode* de réformer le corps des sciences en termes d'architecture: "Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville, pour le seul dessein de les refaire d'autre façon, et d'en rendre les rues plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondements n'en sont pas bien fermes" (éd. Gilson, p. 13).

¹⁰ Voir les préfaces aux traductions des oeuvres de Sextus Empiricus;

leur permet d'exposer leurs propres idées¹¹. La lecture des grands historiens du passé semble également favoriser le courant sceptique qui traverse tout le XVI^e siècle: Pline l'ancien, Lucrèce, Diogène Laërce sont leurs livres de chevet. Montaigne dans ses *Essais* dira que "Les historiens sont ma droite bale" et tirera des leçons morales de sa réflexion sur l'histoire¹². Sanchez commentera les erreurs de Pline et démontrera les conséquences néfastes pour le développement des sciences quand on respecte trop l'autorité des anciens, se référant à la tyrannie exercée par le système aristotélicien à travers les siècles, qui avait abouti à une sclérose totale de la science¹³.

L'examen des faits ou des "choses" (res) par la raison, cette faculté naturelle qui, au dire de Cicéron, distingue l'homme des bêtes, a grandement contribué aux progrès dans les sciences au XVI^e siècle¹⁴. Certains savants avaient appris à observer la nature, à peser les données, et à faire confiance à l'expérience plutôt qu'à l'autorité des Anciens. Bien que la lutte fût longue et difficile contre les adhérents d'Aristote, les développements nouveaux dans le domaine des mathématiques semblaient promettre la certitude scientifique et avaient révolutionné les autres sciences¹⁵. Paradoxalement, sur le plan philosophique, la raison critique fera le procès de toutes les écoles anciennes et modernes pour conclure, comme Sanchez, qu'il n'est science de rien, et que tout ce

Henri Estienne et Gentian Hervet parlent tous les deux d'une découverte accidentelle de l'oeuvre de Sextus Empiricus.

¹¹ Voir l'introduction à l'*Apologie de Raimond Sebond* où Montaigne dira que son père "ayant de fortune rencontré ce livre sous un tas d'autres papiers abandonnez, me commanda de le luy mettre en François" (p. 416). Pour justifier son apologie, Montaigne prétexte qu'il s'est mis à l'oeuvre "Parce que beaucoup de gens s'amusest à le lire, et notamment les dames, à qui nous devons plus de service, je me suis trouvé souvent à mesme de les secourir pour descharger leur livre de deux principales objections qu'on luy faict" (pp. 416-417). Ensuite Montaigne lance ses attaques contre la théologie naturelle.

¹² Voir *Oeuvres complètes*, p. 396.

¹³ Sanchez fera surtout la critique de l'enseignement scientifique des syllogismes, disant qu'"Il n'y a rien de plus funeste aux sciences" (p. 147).

¹⁴ Voir H. K e a r n e y, *Science and Change 1500-1700*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, pp. 49-186 and A. R. H a l l, *The Scientific Revolution 1500-1800*, Boston, The Beacon Press, 1956, pp. 34-158.

¹⁵ Voir P. L. R o s e, *The Italian Renaissance of Mathematics*, Genève, Droz, 1975.

qu'on peut affirmer relève seulement de la probabilité et non pas de la certitude¹⁶. On s'imaginerait que les attaques lancées contre le dogmatisme philosophique entraîneraient normalement la critique des systèmes métaphysiques. Mais le sceptique, s'il critique le dogmatisme philosophique au nom de la liberté de pensée, s'il s'abstient de prononcer un jugement sur les choses en disant, comme Socrate, "tout ce que je sais c'est que je ne sais rien", se contentera d'affirmer que les choses de la foi dépassent l'entendement humain¹⁷.

Le *De natura deorum* de Cicéron est un livre capital pour comprendre le dilemme du sceptique. L'influence exercée par ce texte à l'époque de la Renaissance est démontrée par le grand nombre d'éditions et de références faites à ce texte qu'on trouve dans les oeuvres philosophiques et théologiques au cours du siècle¹⁸. Dans cette oeuvre Cicéron fait un exposé de la théologie des trois grandes écoles philosophiques de son temps: le Stoïcisme, l'Epicurisme et l'Académie. Bien que Cicéron proclame au début de son oeuvre qu'il est un disciple de la Nouvelle Académie, le débat qui s'ensuit sous la forme d'un dialogue philosophique entre Balbus (le Stoïcien), Velleius (l'Epicurien) et Cotta (l'Académicien) permet une ample discussion de tous les points de vue sur la nature des dieux¹⁹.

Certains penseurs chrétiens considéreront le *De natura deorum* comme un livre très dangereux pour la religion à cause de la critique rationaliste des dieux, surtout dans les passages où Cicéron cite la variété et l'inconstance des opinions sur la nature des dieux. D'autres, au contraire, jugeront cette oeuvre favorable au christianisme, citant la belle exposition

¹⁶ "Les malheureux humains possèdent deux moyens de connaître la vérité [...]. Ces procédés ne leur ont pas pour autant permis d'avoir une science - du moins une science parfaite -, mais ils leur ont permis d'acquérir une certaine perception et une certaine connaissance. Ces procédés sont l'expérience et le jugement" (*Il n'est science de rien*, p. 153).

¹⁷ Montaigne dira au début de l'*Apologie de Raimond Sebond*: "Toute-fois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoin qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement capables [...]"

¹⁸ Voir H. B u s s o n, op. cit., pp. 35-37.

o n, *De Natura Deorum*, I, 5-6.

de la doctrine stoïcienne faite par Lucilius Balbus où la preuve de l'existence de la divinité repose surtout sur l'argument d'un architecte divin²⁰. Même la conclusion du sceptique académique, Cotta, sera interprétée plutôt comme une défense de la religion qu'un refus catégorique de croire à l'existence de la divinité, car Cotta y défend les croyances traditionnelles romaines qui constituent, selon lui, les assises de la grandeur de Rome²¹. Sa réfutation des arguments stoïciens se fait au nom de la vérité, non pas pour nier l'existence d'une providence divine mais pour démontrer l'obscurité qui entoure toute tentative d'expliquer rationnellement l'existence des dieux²². La conclusion ambiguë de Cicéron permet au lecteur d'apprécier la vérité philosophique du discours de Cotta tout en admettant que les vues théologiques de Balbus étaient plus proches de la vérité²³.

L'emploi du dialogue philosophique d'après le modèle cicéronien permettait aux penseurs du seizième siècle une liberté de pensée qu'ils identifiaient avec la liberté académique²⁴. Ce procédé sceptique qui cherchait à démontrer la variété et la contrariété des opinions était surtout employé pour conduire le lecteur à la conclusion que la certitude philosophique était impossible à atteindre. Malheureusement ce procédé a été mal compris par la postérité et les écrivains sceptiques furent souvent accusés d'athéisme²⁵.

L'emploi du paradoxe qui caractérise la pensée sceptique était également destiné à montrer l'impuissance de la raison

²⁰ *Ibidem*, II, 27-67.

²¹ *Ibidem*, III, 2.

²² Cotta, dans le premier livre, chap. 22 du *De Natura Deorum* cite la réponse de Simonides à Hiéron sur la nature de Dieu: "Quia quanto diutius considero [...] tanto mihi res videtur obscurior". Cette réponse célèbre sera citée par de nombreux fidéistes, y compris Montaigne.

²³ "Haec cum essent dicta, ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior". *De Natura Deorum*, III, 40.

²⁴ Omer Talon dans son *Academia*, et Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebond* louent la liberté du dialogue philosophique académique.

²⁵ C'est surtout au XVII^e siècle qu'on accusera Montaigne et ses disciples d'athéisme. Bossuet dans son troisième sermon pour la Toussaint sur l'immortalité de l'âme a violemment attaqué Montaigne pour avoir préféré les animaux à l'homme, disant "Mais, dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître Dieu?"

humaine à atteindre la connaissance véritable. Depuis Platon, d'ailleurs, le paradoxe avait été la forme préférée des philosophes pour constater les contradictions inhérentes à tout système de pensée qui chercherait à expliquer la nature des choses. Les écrivains de la Renaissance abusaient parfois du paradoxe comme procédé stylistique²⁶. Cependant, les penseurs sceptiques utilisaient le paradoxe comme moyen de stimuler la discussion par la vigueur et la vivacité de ces propositions contraires à l'opinion commune²⁷. Les sceptiques fidéistes, en particulier, aimaient citer les paradoxes contenus dans maints passages de l'*Ecclésiaste* et des *Epîtres* de saint Paul où la vanité et la présomption de l'homme étaient sévèrement critiquées²⁸. L'orgueil de l'homme, qui osait mesurer l'immensurable par les incertitudes, contradictions et limitations de l'esprit humain, fut la cause principale, selon les sceptiques fidéistes, de son éloignement de Dieu.

Le sceptique chrétien, car tel il s'appelait jusqu'à la fin du XVII^e siècle, prétendait défendre la foi en niant la validité des arguments rationnels avancés pour justifier la croyance en Dieu²⁹. Evidemment une telle défense était un glaive à double tranchant dont l'Eglise catholique elle-même se méfiait en voyant le nombre grandissant des libres-penseurs au XVII^e siècle, tous nourris de la lecture des *Essais* de Montaigne, de *La Sagesse* de Charron, et du *Quod nihil scitur* de Sanchez. Montaigne lui-même était conscient des dangers présents dans une telle méthode d'argumentation et n'hésite pas à avertir son lecteur que (p. 540):

[...] ce dernier tour d'escrime icy, il ne le faut employer que comme un extreme remede. C'est un coup desesperé, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à vostre adversaire les siennes, et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et reservément. C'est grande temerité de vous perdre vous mesmes pour perdre un autre³⁰.

²⁶ Voir R. L. Colie, *Paradoxia Epidemica: the Renaissance tradition of paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

²⁷ Dans le *Dictionnaire de l'Académie française* on donne la définition suivante de l'adjectif "paradoxe": "qui est avancé, proposé, soutenu contre l'opinion commune".

²⁸ Voir *Apologie de Raimond Sebond*, passim. F. Sanchez dans ses traités philosophiques citera surtout l'*Ecclésiaste*.

²⁹ Voir, par exemple, l'ouvrage de La Mothe Le Vayer les *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero*.

³⁰ Voir E. Limbrick, *Ce dernier tour d'escrime*, pp. 53-54.

La critique de la théologie naturelle entreprise par Montaigne dans *L'Apologie de Raimond Sebond* était une dernière tentative de détourner les arguments rationnels avancés par les incroyants contre les articles de foi. Défendre la foi par les "lumières naturelles", c'est-à-dire par des arguments qui s'appuyaient sur la raison humaine, s'était avéré inefficace. Donc, pour Montaigne et d'autres sceptiques fidéistes qui s'affligeaient du spectacle d'une France déchirée en deux par les guerres civiles et religieuses, il fallait absolument démolir toute critique rationaliste en disant que la connaissance consiste en l'opinion et que la seule certitude c'est que Dieu existe; certitude qu'on obtient par un autre mode de connaissance, lié à la grâce divine: la foi³¹. La foi inébranlable du chrétien résistera aux attaques des ennemis de la religion, car le scepticisme en démontrant les limites de la connaissance humaine deviendra un allié sûr de la religion en préconisant une attitude de soumission à l'église établie, dépositaire depuis des siècles de la Révélation divine³².

Autre phénomène qui intéresse l'historien des idées c'est l'apparition d'un christianisme syncrétique à l'époque de la Renaissance, qui s'inspire de la tradition platonicienne et hermétique pour définir la nature de Dieu. Puisant dans les écrits métaphysiques de l'antiquité, certains penseurs chrétiens y retrouvaient la confirmation que de tous temps il y eut une révélation divine, une *prisca theologia*³³. L'interprétation des textes philosophiques les plus anciens, l'idée de l'union entre la philosophie et la théologie, faisaient partie de l'énorme effort des apologistes humanistes pour combattre l'athéisme dans la dernière moitié du XVI^e siècle en France³⁴.

³¹ "Le neud qui devroit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devroit estreindre nostre ame et joindre à nostre createur, ce devroit estre un neud prenant ses replis et ses forces, non pas de noz considerations, de nos raizons et passions, mais d'une estreinte divine et surnaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est l'autorité de Dieu et sa grace" (p. 424).

³² *Sextus Empiricus* dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* (I, 11) dira: "Ainsi donc nous vivons sans opinion théorique en nous attachant aux apparences et en observant les règles de vie [...] car nous jugeons bonne une vie de piété et mauvaise une vie d'impiété". Nous citons d'après les *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier et G. Goron, Paris, Aubier, 1948, p. 163.

³³ Voir D. P. Walker, *The Prisca Theologia in France*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institute" 17, 1954, (London).

³⁴ Voir D. P. Walker, *The Ancient Theology* (London, Duckworth

Qu'ils fussent catholiques ou protestants, ces apologistes chrétiens cherchaient à convaincre les incroyants, qui se réfugiaient dans l'étude de la philosophie ancienne, qu'il y avait une continuité historique dans la révélation divine. Ainsi Pontus de Tyard, évêque de Chalon, citera Mercure Trismégiste dans ses *Deux discours de la nature du Monde et de ses parties*³⁵. De même, le théologien protestant, Du Plessis Mornay, dans son traité *De la Verité de la religion chrestienne*, publié à Anvers en 1581, fera appel au *Pimandre* de Mercure Trismégiste pour appuyer la doctrine chrétienne sur l'unité de Dieu et sur la Trinité. Les sceptiques chrétiens, au contraire, trouvaient que ces formules païennes de la divinité reflétaient encore la confusion et les contradictions de l'esprit humain et qu'il valait mieux retourner à un christianisme plus simple où l'accent serait mis sur la foi et l'intervention de la grâce divine³⁶.

Les écrivains du seizième siècle aimaient orner leurs oeuvres de sentences bibliques ou morales. Pour Montaigne les sentences servaient non seulement à embellir ses *Essais* mais aussi à fournir un point de départ pour sa pensée. Il accordait une telle importance à certaines sentences qu'il les faisait peindre sur les travées de sa "librairie". Or, un tiers des sentences sont prises dans l'*Ecriture* et dix dans Sextus Empiricus³⁷. Elles reflètent les attitudes sceptiques de l'époque et la plupart d'entre elles ont été inscrites par Montaigne pendant la période où il rédigeait l'*Apologie de Raimond Sebond*. Les sentences prises dans l'*Ecclésiaste* et dans les *Epîtres* de saint Paul témoignent d'une intention apologéti-

Press, 1972) pour une étude des théologiens catholiques et protestants syncrétistes.

³⁵ Pontus de Tyard, *Deux Discours de la nature du monde et de ses parties*, Paris 1578). Voir la préface du Cardinal Du Perron qui rend hommage au syncrétisme religieux de Pontus de Tyard.

³⁶ La très belle fin de l'*Apologie de Raimond Sebond* souligne la nécessité de la grâce: "Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'esleva si Dieu luy preste extraordinairement la main; il s'esleva, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et subslever par les moyens purement celestes. (c) C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoique de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose".

³⁷ 19 sur 57 sentences sont prises dans l'*Ecriture* et une dizaine dans Sextus Empiricus: Voir M. de Montaigne, *Oeuvres complètes*, pp. 1419-1425.

que, analogue à celle de saint Augustin dans son *Contre les Académiques*, car Montaigne voulait montrer l'inanité de toutes les connaissances et critiquer l'orgueil démesuré de l'homme. Il est à remarquer que Montaigne cite un passage bien connu de l'*Épître aux Corinthiens* de saint Paul (qui avait été utilisé par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* lorsqu'il réfutait vigoureusement les erreurs des païens), à un moment très important de son argumentation dans l'*Apologie de Raimond Sebond* contre les prétentions des philosophes (p. 480):

Je détruiray la sapience des sages, et abbatray la prudence des prudens. Où est le sage? Où est l'écrivain? Où est le disputateur de ce siècle? Dieu n'a-il pas abesté la sapience de ce monde? Car, puis que le monde n'a point cogneu Dieu par sapience, il luy a pleu, par la vanité de la predication, sauver les croyans".

Le chemin que devait parcourir le sceptique chrétien était bien raboteux et le conduisait dans un labyrinthe où il lui fallait explorer tous les systèmes philosophiques pour trouver une réponse à la question de la certitude: l'unique issue c'était la foi en Dieu. L'ardente quête de la vérité lui faisait subir le supplice du chevalet, les tourments du doute, jusqu'au moment où il a pu se reposer en goûtant l'ataraxie sceptique. Ces paroles de l'*Écclésiaste* que Montaigne avait fait inscrire sur une travée de sa bibliothèque dépeignent l'inquiétude métaphysique éprouvée par le sceptique avant de trouver la tranquillité de l'esprit tant recommandée par toutes les sectes sceptiques: "Cognoscendi studium homini dedit Deus ejus torquendi gratia" (*Ecc1. I 4*)³⁸.

Le sceptique est, par définition, un chercheur, pour son souci de chercher et d'examiner les choses. Il peut suspendre son jugement, et douter de tout, ou bien ne point accorder son assentiment, car l'homme vit dans un monde d'apparences³⁹. Devant l'étonnante complexité des explications fournies par l'esprit humain sur la nature des choses et des dieux, il est naturel qu'avec la redécouverte de la pensée ancienne les penseurs français souhaitent réconcilier la liberté de pensée dans le domaine épistémologique avec la doc-

³⁸ *Ibidem*, p. 1419.

³⁹ Voir *Sextus Empiricus*, *op. cit.*, pp. 158-159.

trine chrétienne. L'augustinisme qui prêchait la primauté de la foi sur la raison leur offrait une solution au dilemme sceptique. Saint Augustin, d'ailleurs, qui avait traversé une période de doute académique après avoir quitté les Manichéens, a fort bien compris et décrit l'état d'esprit qui caractérise le sceptique chrétien:

La tension de celui qui cherche est ce qu'il y a de plus sûr, jusqu'à ce que soit saisi ce vers quoi nous tendons et qui nous fait nous dépasser. Mais la tension droite est celle qui découle de la foi. Une foi assurée, en effet, est de toute façon le commencement de la connaissance, mais une connaissance certaine ne sera achevée qu'après cette vie, dans la vision face à face⁴⁰.

Le commentaire de saint Augustin sur l'incertitude des Nouveaux Académiciens dans un des chapitres de la *Cité de Dieu* résume bien aussi l'attitude du sceptique chrétien à l'époque de la Renaissance:

Rien de plus contraire à la Cité de Dieu que cette incertitude dont Varron fait le trait distinctif de la Nouvelle Académie. Un tel doute aux yeux d'un chrétien est une folie [...]. Notre science ici est toute partielle⁴¹.

Folie du savoir, folie aussi de la foi, deux grands thèmes qui depuis l'*Eloge de la Folie* d'Erasmus seront commentés longuement par les sceptiques chrétiens et qui trouvent son expression la plus haute chez Tertullien⁴². Ainsi Montaigne fait une paraphrase du *credo quia absurdum* de Tertullien lorsqu'il écrit au milieu de l'*Apologie de Raimond Sebond* (p. 478):

C'est aux Chrétiens une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon raison qu'elle est contre l'humaine raison. Si elle estoit selon raison, ce ne seroit plus miracle; et si elle estoit selon quelque exemple, ce ne seroit plus chose singulière. "Melius scitur deus nesciendo" dict S. Augustin et Tacitus: "Sanctius est ac reverentius de actis deorum credere quam scire".

⁴⁰ *De la Trinité* IX, 1.

⁴¹ *Cité de Dieu* XIX, 8.

⁴² Voir l'étude de M. A. S c r e e c h, *Montaigne and Melancholy: the Wisdom of the Essays* (London, Duckworth, 1983) où le rôle de la folie chrétienne est examiné.

Le doute deviendra donc un glaive dont se servira le sceptique chrétien pour couper la tête de Hydre de l'incroyance engendrée par la philosophie. Savonarole dans son ardeur évangélique n'hésita point à recommander à Pic de la Mirandole de traduire les œuvres de Sextus Empiricus⁴³. Mais ce fut seulement en 1562, lorsque Henri Estienne publia sa traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, et en 1569 quand Gentian Hervet fit paraître une traduction latine de l'ouvrage *Contre les mathématiciens* que le scepticisme pyrrhonien connut un grand succès en France. Richard H. Popkin dans son *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* a démontré d'une façon magistrale l'emploi du pyrrhonisme comme une "machine de guerre" par les théologiens catholiques de la Contreréforme pour démolir les arguments de leurs adversaires protestants et pour dénoncer l'irreligion de leurs contemporains⁴⁴.

Il reste, cependant, à commenter les œuvres d'auteurs moins connus qui, comme nous l'avons dit au début de cette étude, ont contribué à la propagation des idées sceptiques tout en combattant l'hérésie des Protestants et l'impiété de leurs contemporains. Omer Talon, par exemple, professeur de rhétorique au collège du Cardinal Lemoine et ami et défenseur de Pierre de la Ramée, fut le premier savant français à publier une édition critique des *Académiques* de Cicéron dans laquelle il loue la liberté philosophique de l'Académie qu'il contraste avec le dogmatisme de l'enseignement péripatéticien à l'université de Paris⁴⁵. Dans l'édition de l'*Academia* de 1550, qui fut accompagnée de son commentaire sur le *Lucullus*, Talon affirme à plusieurs reprises que la méthode académique est la seule méthode digne d'un philosophe amoureux de la vérité. Partisan de la liberté philosophique, Talon choisit la voie de la prudence en dédiant son ouvrage au puissant Cardinal de Lorraine, grand mécène et protecteur des lettres et des arts. Il est à remarquer que beaucoup de ces ouvrages sceptiques des années cinquante et soixante furent

⁴³ Voir J. P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972.

⁴⁴ Voir R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 67-86.

⁴⁵ La première édition de l'*Academia* d'Omer Talon fut publiée à Paris en 1547, accompagnée de son édition de l'*Academia posteriora*.

dédiés au Cardinal de Lorraine et que tous les auteurs dans leur dédicace soulignent l'apport du scepticisme à la religion chrétienne. Il faut croire à leur sincérité. Si Talon admire les arguments sceptiques de l'Académie, c'est qu'ils lui semblent réfuter le dogmatisme des Epicuriens et des Aristotéliciens, surtout en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. D'ailleurs, même dans le domaine des sciences naturelles, ni les philosophes anciens ni les modernes, tel que Copernic, ne peuvent avoir des connaissances certaines. Tout ce que le sage peut espérer c'est de trouver le probable: Dieu seul a la parfaite connaissance des causes⁴⁶. En prêchant la probabilité, doctrine chère à la Nouvelle Académie, Talon devancera François Sanchez qui, à la fin du *Quod nihil scitur*, annonce la possibilité d'une méthode scientifique⁴⁷. La conclusion de Talon sera celle de tous les sceptiques fidéistes du siècle: qu'il faut distinguer entre le scepticisme philosophique et la foi qui dépasse l'entendement humain:

Quoi donc? Faudra-t-il s'abstenir de rien approuver sans raison évidente? Au contraire; dans les choses religieuses une foi sûre et solide aura plus de poids que toutes les démonstrations de tous les philosophes. Cette dissertation que je fais ne vaut que pour la philosophie humaine dans laquelle il faut d'abord connaître avant de croire; dans les problèmes religieux, au contraire, qui dépassent l'intelligence, il faut d'abord croire afin d'arriver en suite à la connaissance⁴⁸.

Quelques années plus tard, en 1557, un autre ouvrage, dédié aussi au Cardinal de Lorraine, parut à Paris. Ce fut *Les Dialogues de Guy de Brués, contre les Nouveaux Académiciens*, dont le but avoué de l'auteur était d'attaquer les idées sceptiques qui risquaient fort de corrompre la jeunesse en tenant que "toutes

⁴⁶ "Itaque licet Academicus sapiens in physicorum disciplinis interdum probabile aliquid inveniatur, quod sequatur; procul tamen aberit a scientia et accurata cognitione causarum quae latent in tenebris, et, ut ante diximus, soli Deo certa scientia notae sunt [...]" T a l a e u s (1550), II, 97.

⁴⁷ "En attendant, nous préparant à examiner la réalité, nous assignons pour objet à notre nouvel ouvrage de nous demander s'il est science de quelque chose, et comment: la méthode pour l'acquérir, compatible avec la fragilité humaine, sera l'objet de notre exposé". (*Il n'est science de rien*, p. 167).

⁴⁸ Cité d'après H. B u s s o n, *op. cit.*, p. 237.

les choses consistent en la seule opinion⁴⁹. Ouvrage de vulgarisation d'idées, certes, mais qui se conformait à la mission nationaliste des poètes de la Pléiade qui voulaient rendre la philosophie plus accessible à leurs contemporains, car rares étaient les traités philosophiques rédigés en français. Greenwood a fourni une ample documentation sur les rapports assez étroits qui existaient entre Brués et Ronsard et d'autres membres de la Pléiade⁵⁰. Villey a établi les emprunts faits à l'ouvrage de Brués par Montaigne dans l'*Apologie de Raimond Sebond*⁵¹. Or, la plupart des critiques qui font des remarques sur la médiocrité philosophique de cet ouvrage oublient que Brués faisait simplement oeuvre de vulgarisateur, et qu'il cherchait à plaire à ses amis en mettant Ronsard, Balf, Aubert et Nicot comme les quatre interlocuteurs dans ses dialogues. Si la réfutation des thèses sceptiques se montre peu convaincante, il ne faut pas croire, cependant, que Brués était réellement partisan de la cause sceptique⁵². En fait, dans la dédicace au Cardinal de Lorraine, Brués affirme:

Or voyant que les opinions que nous avons conceües, nous rendent amys ou bien ennemys de la verité, qui est le vray but de toutes sciences, j'ay mis peine en ces miens dialogues de prevenir la jeunesse, et la destourner de croire ceux qui disent que toutes les choses consistent en la seule opinion, s'efforçans par mesme moien d'abolir et mettre à mespris la religion, l'honneur de Dieu, la puissance de nos superieurs, l'autorité de la justice, ensemble toutes les sciences et disciplines⁵³.

En citant tous les arguments sceptiques sur la relativité des opinions, Brués a certainement contribué à répandre les idées sceptiques en France. Mais son importance est moindre si on le compare aux deux traducteurs de Sextus Empiricus, Hen-

⁴⁹ La meilleure édition critique est celle de Panos Paul Morphos, *The Dialogues of Guy de Brués. A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1953.

⁵⁰ Voir Th. Greenwood, *Guy de Brués*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 13, pp. 70-82, 172-186, 266-269.

⁵¹ Voir P. Villey, *Les Sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*, 1908; rpt. New York, B. Franklin, 1968, vol. 2, pp. 172-173.

⁵² Voir G. Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, New York, Ronald Press, 1957, pp. 71-74. Boas suggère que Brués était réellement un sceptique, comme il expose les vues de l'Académie en grand détail.

⁵³ Cité d'après l'édition Morphos, p. 88.

ri Estienne et Gentian Hervet. Les arguments sceptiques de Brués étaient tirés pour la plupart des oeuvres de l'Académie et de la Nouvelle Académie, d'après l'exposition de leurs doctrines qu'on trouvait surtout dans les écrits philosophiques de Cicéron.

Les traductions latines des oeuvres de Sextus Empiricus marquent un moment décisif dans l'histoire des idées au XVI^e siècle. La publication par Henri Estienne de sa traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562 met enfin le grand arsenal des arguments sceptiques de l'antiquité classique à la disposition de tous les savants car il faudra attendre 1621 pour avoir une édition grecque originale⁵⁴. Dans sa préface Henri Estienne indique à son ami, Henri Memmius, à qui il avait dédié sa traduction, les raisons qui l'avaient conduit à publier l'ouvrage de Sextus. Or, ces raisons sont de première importance pour comprendre l'usage qu'allait en faire l'apologétique catholique dans la dernière moitié du siècle. D'abord Estienne dit qu'il était "attiré par une philosophie qui montrait l'inanité de toutes les connaissances" car l'étude excessive des lettres l'avait rendu malade⁵⁵. Puis, sur un ton plus sérieux, il compare les Dogmatiques avec les Sceptiques au sujet de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu. Les philosophes dogmatistes, dit-il, "se faisant pour ainsi dire censeurs de la Providence divine avec leur audace de jugement plus qu'effrénée, et la mesurant avec leur sentiment propre, sont tombés dans l'athéisme"⁵⁶. Les Sceptiques, au contraire, selon Estienne, "étaient poussés par un sentiment naturel à croire qu'il existait un Dieu, par la providence duquel toutes choses étaient gouvernées, à lui adresser un culte et à le vénérer"⁵⁷. Finalement Estienne donne la raison la plus importante pour la publication de son livre:

C'est en premier lieu pour faire perdre la tête aux philosophes dogmatiques impies de notre siècle. Leur faire perdre la tête, dis-je? Non, bien au contraire c'est plutôt pour la leur rendre. Si les con-

⁵⁴ Il s'agit de l'édition graeco-latine chez P.-J. Chouet à Paris et à Genève.

⁵⁵ Cité d'après les *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, p. 22.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷ *Ibidem*.

traires sont les remèdes des contraires, il est à espérer qu'ils soient guéris par le secours des Ephetiques de cette maladie de l'impiété qu'ils ont contractée avec les philosophes dogmatiques⁵⁸.

Ainsi le pyrrhonisme pur est considéré comme l'antidote nécessaire pour combattre l'impiété des philosophes dogmatiques. L'acquiescement du sage sceptique à la religion de son pays sera interprété favorablement par les apologistes de la religion chrétienne. Même au XVIII^e siècle Bayle conclura:

Un Moderne qui avait fait une étude plus particulière du Pyrrhonisme que des autres sectes, le regarde comme le parti le moins contraire au Christianisme et comme celui "qui peut recevoir le plus docilement les mystères de notre religion"⁵⁹.

Gentian Hervet donna en 1569 une édition complète des oeuvres de Sextus Empiricus, en faisant accompagner la traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* par sa propre traduction latine de l'*Adversus mathematicos*⁶⁰.

Secrétaire du Cardinal de Lorraine, Hervet dédie sa traduction à son employeur, en expliquant à son tour les raisons qui l'avaient amené à traduire cette oeuvre sceptique. Or, selon Hervet le livre de Sextus a le mérite de fournir des arguments copieux contre les hérétiques du XVI^e siècle "qui mesurent avec des raisons tirées de la nature des choses qui sont au-dessus de la nature", et "qui ne comprennent pas parce qu'ils ne croient pas"⁶¹. En plus, l'*Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus montre qu'aucun art, qu'aucune science humaine n'est capable de résister aux attaques des arguments qu'on peut leur opposer⁶². Il faut croire tout simplement en la parole de Dieu. Si Hervet en veut surtout aux Calvinistes d'avoir précipité une crise d'impiété en France, il est convaincu que le livre de Sextus Empiricus servira à défendre la

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, p. 31.

⁶⁰ S e x t u s E m p i r i c u s, *Adversus Mathematicos* [...] graece nunquam, Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Avrelío interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhoniæ Hypotyposeon libri tres [...] interprete Henrico Stephano, Paris, Martinum Juvenem, 1569.

⁶¹ Cité d'après les *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, p. 24.

⁶² "Nam eum quae sunt merè naturalia, adeo sint ad percipiendum difficilia, ut quaecunque de eis dixeris aut cogitaris, facile evertantur". Ibidem, p. 32 v^o.

doctrine chrétienne contre les philosophes dogmatiques⁶³. François Pic de la Mirandole avait déjà montré la voie en utilisant les arguments de Sextus Empiricus pour attaquer les Nouveaux Académiciens. Hervet s'étonne de voir une renaissance de cette secte philosophique parmi ses contemporains qu'il considère comme des partisans d'une nouvelle hérésie⁶⁴.

En considérant le scepticisme comme une école d'humilité, les deux traducteurs de Sextus Empiricus ont certainement contribué au développement d'un scepticisme chrétien où l'accent sera mis sur la foi plutôt que sur la raison. La foi donc sera l'unique voie par laquelle le chrétien pourra espérer connaître Dieu.

La critique sceptique trouvera sa plus haute expression dans le *Quod nihil scitur* de François Sanchez, publié à Lyon en 1581. Bien que contemporain de Montaigne, Sanchez ne semble pas avoir connu l'illustre maire de Bordeaux, et son scepticisme n'est point le résultat d'une lecture de Sextus Empiricus, comme certains historiens des idées l'ont cru, mais plutôt la conséquence d'une profonde déception intellectuelle occasionnée par la stérilité de l'enseignement universitaire de l'époque, trop dominé alors par la science aristotélicienne⁶⁵. Si Sanchez se considère comme un sceptique académique, allant jusqu'à signer une lettre adressée par lui au célèbre mathématicien jésuite, Christophe Clavius, "Carneades philosophus", c'est surtout sa formation comme médecin galéniste qui le pousse à nier la certitude dans le domaine de la science, car l'homme n'a qu'une connaissance imparfaite des choses par les moyens de l'expérience et du jugement⁶⁶. Le doute sceptique pour Sanchez est une démarche préliminaire de

⁶³ "Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuendam Christianae religionis dogmata adversus externos Philosophos, pulchre docet Franciscus Picus Mirandulus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum Philosophorum". *Ibidem*, p. 22 v^o.

⁶⁴ "Quo magis miror esse nostris temporibus exortos novos quosdam Academicos, qui gloriae sibi fore ducunt, si veteri et vera Christi sprete religiose, novae et adulterinae haeresis sint sectatores". *Ibidem* p. 22 v^o.

⁶⁵ C'est Pierre Bayle qui créa la légende d'un Sanchez imitateur de Sextus Empiricus en disant de lui dans son *Dictionnaire historique et critique*: "C'était un grand Pyrrhonien". Il n'y a nul emprunt à Sextus Empiricus dans le texte du *Quod nihil scitur*. Ses connaissances du scepticisme ancien proviennent de Cicéron, de Diogène Laërce et de Galien.

⁶⁶ Pour la lettre à Clavius, voir F. S a n c h e s, *Opera Philosophica*, ed. J. de Carvalho, Universidade de Coimbra, 1955.

l'esprit pour saisir le réel avant d'élaborer une méthode. Tout en proclamant que l'homme n'a science de rien, Sanchez affirme que la science, comme connaissance absolue et parfaite, n'existe qu'en Dieu. Dans sa lettre à Clavius Sanchez avait dit que "La science véritable, en effet, c'est de connaître Dieu d'abord, puis la nature qui lui est soumise: la connaître du dedans et du dehors, comme on dit, ou comme dit Aristote, connaître une chose par ses causes"⁶⁷. Pour Sanchez, de même que pour Montaigne et Pascal, la disproportion entre l'homme et Dieu est trop grande pour qu'on ose prétendre à la connaissance parfaite⁶⁸. Il faut renoncer à la raison pour parvenir à la vraie connaissance qui repose en Dieu.

Ainsi le doute sceptique conduira le chrétien à la certitude religieuse, s'il reconnaît la vanité de toute entreprise intellectuelle à prétendre à la certitude. Science n'est que nescience, sagesse n'est que folie devant Dieu. Cependant, un autre mouvement curieux et paradoxal dans l'histoire des idées naîtra au XVII^e siècle: le doute "hyperbolique" de Descartes conduira à la certitude philosophique tout en mettant en cause, malgré les intentions de Descartes, la certitude religieuse. Pour le sceptique chrétien au XVI^e siècle il faut douter et renoncer à la raison pour trouver Dieu; mais pour Descartes et ses disciples il faut douter pour ne plus douter et faire confiance à la raison pour trouver Dieu: c'est le diallèle.

Université de Victoria
Canada

⁶⁷ Cité d'après J. M o r e a u, *Doute et savoir chez Francisco Sanchez*, "Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft" 1966, Erste Reihe, Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte, Band 1, 1966, p. 32.

⁶⁸ "Quam si perfectam cognitionem haberet, Deo similis esset, imo Deus ipse. Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit [...] Imperfectus autem et miser homunculus quomodo cognoscet alia, qui seipsum non nosse potest, qui in se est, et secum?" *Opera philosophica*, ed. J. de Calvalho, p. 30.

Elaine Limbrick

WĄTPLIWOŚĆ SCEPTYCZNA: RELIGIJNA PEWNOŚĆ

Wiek XVI we Francji dążył do pojednania myśli pogańskiej z myślą chrześcijańską, pragnąc jednocześnie zrewidować słuszność założeń tradycyjnych, aby tym łatwiej odierać ataki niewierzących. Stąd według autorki doszło do zadziwiającego paradoksu: można wątpić we wszystko wierząc we wszystko, jeśli pozbedziemy się prawa do rozumowania. Wątpliwość sceptyczna byłaby w rzeczywistości etapem, który pozwoliłby filozofowi na osiągnięcie pewności wiary. Wiara bowiem istnieje poza rozumem, gdyż odnosi się do rzeczywistości transcendentnej, którą jest Bóg. Autorka powołuje się na bardziej i mniej wybitnych sceptyków XVI-wiecznych (Montaigne, Pascal, Omer Talon, Guy de Brués, Henri Estienne, Gentian Hervet, François Sanchez), którzy w swoich dziełach podejmowali dialog z myślicielami starożytnymi, by lepiej zrozumieć względność wszelakich systemów myślowych i instytucji politycznych i religijnych.

Najistotniejszym dziełem w zrozumieniu dylematu sceptyka byłoby *De natura deorum* Cicerona - dzieło, które wywarło wpływ na renesansowych sceptyków nie tylko poprzez nośność zawartych w nim idei, ale również poprzez użycie swoistego dialogu filozoficznego, który umożliwiał im pewną wolność wyrażania myśli, a czytelnikowi ukazywał niezbicie, że osiągnięcie pewności filozoficznej jest niemożliwe.

Chrześcijański sceptyk, pragnąc znaleźć pewność, poruszał się w labiryncie systemów filozoficznych i znajdował jedynie wątpliwą możliwość poznania; jedynym wyjściem była więc wiara. Wątpliwość natomiast była mieczem sceptyka do zwalczania niewiary zrodzonej z filozofii. Uczony bowiem mógł jedynie odnaleźć to, co "prawdopodobne", a jeden Bóg rozumiał przyczynowość wszystkich rzeczy.

Rozwój idei sceptycyzmu w XVI w. miał więc sprzyjać rozwojowi sceptycyzmu chrześcijańskiego, gdzie wiara miała być jedyną drogą do poznania Boga. Należało zwątpić w rozum, aby dotrzeć do poznania doskonałego, które spoczywa w Bogu.