



HAL
open science

L'histoire de la philosophie à l'épreuve du scepticisme

Stéphane Marchand

► **To cite this version:**

Stéphane Marchand. L'histoire de la philosophie à l'épreuve du scepticisme. Chantal Jacquet. Faire de l'histoire de la philosophie ou les présents du passé, Classiques Garnier, pp.29-43, 2020, Faire de l'histoire de la philosophie ou les présents du passé, 978-2-406-09772-3. 10.15122/isbn.978-2-406-09772-3.p.0029 . hal-02550458

HAL Id: hal-02550458

<https://hal.science/hal-02550458v1>

Submitted on 22 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'histoire de la philosophie à l'épreuve du scepticisme

Stéphane Marchand, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / UMR 7219 SPHERE

Introduction

Dans la littérature consacrée à l'histoire de la philosophie, on distingue couramment l'historiographie philosophique ou « reconstitution rationnelle de l'histoire de la philosophie » et l'historiographie historique, ou « reconstitution historique » de la philosophie¹.

Selon cette distinction, la première, « l'histoire philosophique de la philosophie » envisage les textes philosophiques en fonction de leur capacité à dire la vérité de manière sinon intemporelle, du moins en fonction de nos problèmes contemporains. Les figures du passé y sont envisagées comme des solutions possibles aux problèmes philosophiques de notre temps². Dans une telle conception, ce qui fait la nature « philosophique d'un texte » serait en dehors de toute temporalité. L'histoire de la philosophie, ainsi entendue, déroge à l'impératif historique de compréhension d'une chose en son temps, dans son contexte pour constituer une autre norme de compréhension, la compréhension philosophique, envisagée donc *sub specie aeternitatis*.

D'un autre côté, « l'histoire historique de la philosophie » envisage les textes de philosophie dans leur vérité historique, donc non pas en ce qu'ils pourraient être transposés et utilisés pour résoudre nos problèmes, mais afin de reconstituer le plus exactement possible la pensée d'un auteur. On met alors de côté la pertinence, l'actualité de ce qui est dit pour essayer de saisir ce qui a été pensé, et même ce qui constitue l'intention de l'auteur. Ce qui est visé à travers cette histoire, ce n'est donc pas la vérité du discours – on peut faire l'histoire des tourbillons de Descartes ou de la physique d'Aristote – mais la vérité de notre propre discours sur le passé. Dans cette histoire, qu'on a pu qualifier à partir de Nietzsche « d'antiquaire », les énoncés philosophiques sont des faits qu'il s'agit de reconstituer le plus fidèlement possible.

Cette présentation schématique a l'avantage de souligner combien, prise isolément, aucune de ces deux conceptions n'est réellement satisfaisante. Car comment une reconstitution purement rationnelle pourrait-elle avoir une quelconque pertinence historique, si elle accepte de plaquer ses propres préoccupations sur ses objets, si donc elle ne considère pas l'anachronisme comme un problème ? Et, à l'inverse, en quoi une approche purement historiciste pourrait-elle avoir un intérêt philosophique si elle ne cherche pas à communiquer, d'une manière ou d'une autre, avec les problèmes philosophiques qui nous amènent à en faire l'histoire ? Comme le dit Martial Gueroult : « l'historicité de la philosophie entre en conflit avec sa vérité philosophique qui seule la justifie pour la philosophie, et ce conflit semble devoir détruire le concept même d'une histoire de la philosophie, du moins pour les philosophes »³.

De fait, il semble que la pratique actuelle de l'histoire de la philosophie antique, après de longues années d'opposition frontale entre méthode analytique et continentale de pratique de l'histoire de la

1 Pour cette distinction, je me suis rapporté à plusieurs travaux plus ou moins récents sur les questions de méthode en histoire de la philosophie voir notamment le débat entre P. AUBENQUE et J. BRUNSCHWIG, « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? », dans B. Cassin, *Nos grecs et leur modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, 1992, p. 17-96. Voir aussi R. RORTY, « The Historiography of Philosophy: Four Genres », dans J. B. Schneewind, Q. Skinner et R. Rorty (éd.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 49-75 ; M. FREDE, « Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 97, n° 3, 1992, p. 311-325 ; C. PANACCIO, « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », dans P. Engel (éd.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, Puf, 2000, p. 325-344 et tout récemment P. CERUTTI (éd.), *Histoire de la philosophie: idées, temporalités et contextes*, Paris, Vrin, 2018.

2 J. BARNES, « Entretien avec Jonathan Barnes », *Cahiers philosophiques*, n° 115, 15 novembre 2012, p. 113-123

3 M. GUEROUT, *Dianoématique: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1984, vol. 1/3, p. 14

philosophie, on soit arrivé à une certaine forme de consensus pragmatique pour, d'une part, laisser les controverses de méthode de côté, et d'autre part, assumer la nécessité d'une pratique « antiquaire » ou « historiciste » de l'histoire de la philosophie, au moins à titre de condition de possibilité d'une histoire philosophique. J'en veux pour preuve d'une part l'absence de discussion méthodologique dans la plupart des commentaires – on est loin de l'époque de Goldschmidt et encore plus de Vuillemin –, d'autre part la réapparition de lectures internalistes, et enfin l'importance prise par les questions philologiques, donc l'établissement du texte comme première tâche de l'historien. Bien sûr, il y a encore des oppositions de style entre le monde anglo-saxon et les méthodes continentales, les premiers reprochant aux seconds de ne faire que de la doxographie, les seconds aux premiers de ne pas prendre en compte la lettre des textes. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, semble acquis que le fait qu'une bonne histoire doit se faire sans projection des problèmes contemporains sur ses objets, que l'anachronisme est le principal écueil de l'historien dont le but est de reconstituer de la manière la plus juste et la plus précise la pensée des auteurs⁴.

Nous sommes donc entrés dans une phase « historiciste » de la pratique de l'histoire de la philosophie ; cette histoire s'est technicisée, elle s'est spécialisée, elle s'est nourrie de sources de plus en plus diverses, et pas nécessairement des « grands auteurs », et de textes fragmentaires, épars, corrompus, dont l'abord est complexe. En laissant de côté les grandes lectures téléologiques de l'histoire de la philosophie, elle s'est dotée de règles d'interprétation plus claires, et plus partagées, ce qui a rendu possible une communication entre des interprètes de tradition ou de formation philosophiques différentes.

C'est heureux : d'un point de vue sceptique on ne peut que se réjouir d'une telle inflexion, point de vue à partir duquel les grandes relectures totalisantes paraissent toujours un peu dogmatiques, et peu appropriées pour comprendre un mouvement philosophique comme le scepticisme, notamment parce qu'il est toujours considéré comme le moment de crise qu'il faudrait nécessairement dépasser, et jamais comme une philosophie sérieuse dans laquelle on pourrait vouloir s'installer.

Néanmoins, je voudrais montrer que cette décision de bon sens et ce pragmatisme a aussi des limites. En ce qui concerne l'étude du scepticisme antique, le dilemme présenté sur la pratique de l'histoire de la philosophie persiste et incite à chercher une autre méthode pour faire l'histoire de la philosophie.

I Comment faire l'histoire du « scepticisme » ?

L'histoire du scepticisme ancien constitue un cas d'école pour la méthode à cause d'un certain nombre de points de résistance liés à la nature profonde de la philosophie sceptique ainsi qu'à sa situation historique.

Un certain nombre de ces difficultés montrent comment le relatif consensus sur les questions de méthode n'est pas durable, ou en tout ne permet pas de faire l'économie d'une réflexion sur la méthode historiographique. Même si la pratique de l'histoire « antiquaire » est la plus raisonnable, même si elle constitue la condition nécessaire pour pouvoir ensuite philosopher à partir des philosophes de l'antiquité, sa confrontation avec le scepticisme montre qu'elle engage des décisions qui la dépassent.

I La particularité philosophique du scepticisme

La première résistance tient à la nature particulière de la philosophie sceptique – qu'il s'agisse de la tradition pyrrhonienne représentée par Sextus Empiricus ou de la Nouvelle Académie : le scepticisme se définit par la pratique de la suspension du jugement, donc comme une philosophie sans thèse, dont il est impossible d'isoler le cœur de la doctrine. Pour cette raison, ces mouvements se définissent par leur méthode d'argumentation, par la disposition que cette dernière suppose, par son intention.

En ce qui concerne la philosophie néo-pyrrhonienne, cette particularité se double de l'absence d'institution scolaire pour la soutenir : il n'y a pas de terrain, pas de textes, pas de legs, pas de maître dont il

⁴ J. BARNES, « Entretien avec Jonathan Barnes », *op. cit.*, où l'auteur revient finalement à la séparation entre les deux activités, celle du philosophe et celle de l'historien.

faudrait transmettre l'œuvre. Certes, ces sceptiques s'appellent eux-mêmes « pyrrhoniens » en référence à Pyrrhon d'Élis ; mais, de ce dernier, on ne connaît de lui que quelques anecdotes sur son mode de vie. Pyrrhon a tout d'un maître paradoxal : il refuse d'écrire, refuse de faire école, n'a pas ou peu de disciples, et pas grand-chose à enseigner.

En outre, le label « pyrrhonien » était contesté dans les milieux pyrrhoniens, non pas à cause de l'étrangeté de la figure de Pyrrhon, mais au nom de la cohérence même du scepticisme et de sa volonté de se constituer de manière différente de la philosophie dogmatique :

Mais Théodose, dans ses *Résumés sceptiques* dit qu'il ne faut pas appeler pyrrhonienne la philosophie sceptique. Si en effet le mouvement de la pensée chez autrui est impossible à saisir, nous ne connaissons pas la disposition d'esprit de Pyrrhon ; et ne la connaissant pas, nous ne saurions pas non plus nous appeler « pyrrhoniens » ; en addition au fait que, d'abord Pyrrhon n'a pas été le premier inventeur de la philosophie sceptique, ensuite qu'il n'a aucune doctrine.⁵

Théodose était un médecin empirique, comme Sextus ; il souligne combien un pyrrhonien cohérent ne peut pas s'appeler « pyrrhonien » sans retomber sur un modèle dogmatique de pratique de la philosophie qui consiste à faire école à partir d'un maître fondateur. Pour être cohérente avec sa volonté de ne pas être dogmatique, la philosophie sceptique doit se constituer d'une manière toute différente : le scepticisme n'est une école, une *αἵρεσις*, comme les autres du fait qu'elle n'a pas de thèses, de *δόγματα*⁶. Et Sextus insiste lui aussi sur ce point : il définit le scepticisme comme une *faculté* (*δύναμις*), une voie (*ἀγωγή*), ou encore une disposition (*διάθεσις*)⁷.

Cette première caractéristique pose un véritable problème à l'historien : car s'il est déjà difficile de reconstituer des philosophies à partir des thèses qu'ils soutiennent, il est encore plus difficile de cerner et comprendre une disposition, ou un choix de vie qui se définit en dehors des thèses.

Mais alors qu'est-ce qui fait l'unité du scepticisme ?

2 Le prisme des « problèmes sceptiques »

Un deuxième problème vient de notre propre position d'interprète, qui ne peut pas faire comme si les problèmes sceptiques n'avaient pas déterminé une grande partie de la tradition philosophique : la question de l'existence du monde extérieur, le « other minds problem », la question de la vie sans croyance, la critique de la causalité, *etc.* , autant de problèmes de la philosophie moderne et contemporaine dont la présence dans la tradition sceptique est problématique, et dont on ne peut cependant pas faire comme s'ils n'avaient pas existé.

Cette situation n'est pas propre au scepticisme. Mais le problème que pose le scepticisme est cependant plus aigu du fait de la surdétermination du concept de « scepticisme ». En effet, le simple fait d'approcher ces auteurs à partir de ce concept amène à plaquer tels quels ces problèmes sceptiques sur des pratiques philosophiques qui ne rentrent pas complètement, voire pas du tout, dans cette approche. Notamment, le point de vue de la philosophie moderne amène à considérer les philosophes sceptiques comme des formes d'incarnations – un peu, voire complètement, délirante – d'apories théoriques, ou de paradoxes, donc sans jamais penser que sérieusement ces philosophes pouvaient défendre le scepticisme comme un mode de vie. En transformant une position philosophique en problème philosophique, ou en défi pour la raison, on cherche en eux quelque chose de complètement extérieur à leur propre pratique philosophique.

Donc, d'un côté, ce sont les problèmes sceptiques de la tradition moderne qui amènent à l'étude du scepticisme, de l'autre réduire la philosophie sceptique à un ensemble de problèmes sceptiques empêche de voir la structure propre de cette philosophie.

5 Diogène Laërce (désormais DL) IX, 70, trad. J. Brunshwig dans M.-O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999

6 Voir DL I, 20 et Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* (désormais PH) I, 16-17.

7 Galien, *Subfiguratio empirica*, I, 42 (= T. 27, Ménodote de Nicomède), trad. P. Pellegrin, in *Galien. Traités philosophiques et logiques*, traduction par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.P. Levet, GF, 1998, p. 95.

3 Le problème de l'usage des concepts

Alors, dira-t-on, il faut justement en revenir à l'histoire antique et cherche à penser les sceptiques à partir de leurs propres pratiques et de leurs propres concepts. Mais apparaissent alors de nouveaux problèmes, et notamment la légitimité même des concepts que nous utilisons. Car quand on fait l'histoire du scepticisme ancien, on peut faire deux choses très différentes :

- En partant d'un concept moderne de « scepticisme », on fera l'histoire des philosophies qui ont d'une façon ou d'une autre en partage une position sceptique, c'est-à-dire qui vont faire de la remise en cause de la connaissance le cœur de leur pratique de la philosophie. Or cette histoire pourrait mettre de côté Pyrrhon, certains néo-académiciens, mais elle pourrait aussi intégrer, pourquoi pas, aussi Homère, Démocrite, les cyrénaïques, ... bref tous les philosophes qui remettent en cause, d'une façon ou d'une autre, la possibilité de la connaissance, ou d'une certaine forme de connaissance. Cette approche montre clairement l'avantage et les limites de la méthode « d'histoire philosophique » : on rapproche tous ces philosophes autour d'un même problème, mais ce rapprochement peut n'avoir aucune base historique.
- Mais si l'on part de la conceptualité même du scepticisme, dans une démarche pour ainsi dire « indigéniste »⁸, c'est-à-dire si on cherche plutôt à savoir qui se disait sceptique, on ne peut manquer d'être déçu, puisque la grande majorité des philosophes que l'on considère comme « sceptiques » ne se désignent pas eux-mêmes comme tels, pour la simple raison que ce concept est vraisemblablement inconnu de la plupart de ces auteurs, puisque le terme apparaît dans nos sources seulement au I^{er} siècle ap. J.C. Donc le « scepticisme » comme label désignant un courant de la philosophie grecque est un terme qui est en partie extérieur aux traditions qu'il désigne. Il y a cependant une exception de taille : Sextus Empiricus utilise couramment le terme pour désigner les seuls pyrrhoniens, et parle d'une « voie sceptique » pour désigner la philosophie qui cherche à philosopher dans l'*epochè* en excluant les académiciens. Même s'il est très probable que Sextus reprenne un usage qui le précède, on voit que le choix du seul marqueur lexical aboutirait à rater une bonne partie du phénomène historique du scepticisme en privilégiant uniquement Sextus comme source.

Pour le cas du scepticisme, on ne peut donc pas faire comme si la question de la méthode ne se posait pas, parce que la méthode constitue l'objet d'étude, et elle change radicalement ce dont on fait l'histoire. Et les décisions de méthode ne jamais des décisions purement historique mais toujours des décisions philosophiques.

II Le scepticisme comme pratique de l'histoire de la philosophie

Donc derrière l'apparente transparence de la méthode historicisante, il y a aussi des choix philosophiques. Pour autant, il ne s'agit pas de revenir à la pratique de l'« histoire philosophique » qui, si elle ne manque pas de charme pose des sérieux problèmes de dogmatisme.

Mais il est possible de définir une troisième voie à partir du corpus sceptique, principalement chez Sextus Empiricus, pour faire de l'histoire ; cette voie paraît intéressante parce qu'elle met à distance la question ou la valeur de la vérité, qui finalement fait problème dans les deux méthodes d'histoire de la philosophie précédemment décrites.

I Théorie sceptique du discours historique

Le premier chapitre des *Esquisses Pyrrhoniennes* présente, en effet, l'ensemble du discours sceptique sous le régime de l'*historia* :

⁸ Voir par exemple Skinner « il est tout à fait impossible d'attribuer à un individu des intentions et des actes qu'il ne saurait reconnaître pour des descriptions correctes de ce qu'il a voulu dire ou faire » cité par R. RORTY, « The Historiography of Philosophy: Four Genres », *op. cit.* trad. fr. p. 60.

En ce qui concerne la voie sceptique, nous en traiterons sous forme d'esquisse dans le présent ouvrage, en ayant tout d'abord dit ceci : de rien de ce qui sera nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment⁹.

Cette affirmation définit de façon liminaire la particularité du style sceptique. En décrivant son propre discours comme un étant celui d'un « rapport fait en historien » (*ιστορικῶς ἀπαγγέλλομεν*), Sextus définit son propre discours comme non dogmatique, en lui donnant le sens d'une description des phénomènes, de ce qui lui apparaît. Rien de ce qui sera dit dans les *Esquisses* ne doit être considéré comme une description à visée objective de la réalité, mais constitue une pure expression subjective d'un affect. En ce sens, le scepticisme est étroitement lié à une forme de relativisme : le sceptique ne dit que ce qu'il voit, entend, ressent, « selon ce qui lui apparaît »¹⁰.

Les œuvres de Sextus ne sont pas des traités philosophiques comme les autres et doivent être comprises selon cette modalité du discours. Certes, ses livres donnent des arguments pour suspendre le jugement et atteindre par là l'ataraxie, mais jamais sous la forme d'une prescription, et donc sans garantie que les expériences décrites fonctionnent à tous les coups. Le discours sceptique n'a rien d'universel, il est d'une part le récit d'une expérience particulière paradoxale : le fait que la contradiction entre les positions philosophiques a conduit son auteur à la suspension du jugement et que cette suspension l'a – par une heureuse surprise – amené à l'ataraxie ; il est, d'autre part, la relation de thèses philosophiques dogmatiques pour essayer de réitérer cette expérience, ou de la faire partager.

On peut se demander à quoi renvoie cette référence à l'histoire. De fait, il ne s'agit pas de la pratique de l'historien au sens où nous l'entendons actuellement, mais de la pratique de l'*historia* attestée dans l'école de médecine empirique dont Sextus était vraisemblablement proche.

Or cette école repose sur trois piliers méthodologiques, l'observation par soi-même (*autopsia*) ou expérience, l'histoire, le passage au semblable :

L'ensemble de ce rassemblement <sc. de cas> constitua la médecine et celui qui a procédé à ce rassemblement est médecin. Ce rassemblement, ils l'appelèrent « observation par soi-même » (*αὐτοψία*), étant donné que c'était une sorte de souvenir de choses qui ont été vues souvent et de la même manière. Ils appelèrent aussi cela « expérimentation », et appelèrent « histoire » sa notification (*ἠνόμαζον δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐμπειρίαν, ἱστορίαν δὲ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ*), car la même chose est pour celui qui l'observe une observation par lui-même, alors que pour celui qui l'apprend une fois qu'elle a été observée c'est une histoire.¹¹

Le médecin empirique s'oppose à l'école dogmatique, logique, ou rationnelle, qui cherche toujours à trouver des moyens de guérison à partir des causes cachées dont la théorie dogmatique contient l'explication ; l'empirique ne se fie qu'à l'expérience, c'est-à-dire à la liaison observée entre une substance ou une action et un résultat (la guérison, l'aggravation de la maladie, ou rien du tout). Cette expérience peut être personnelle ou relatée par un confrère et c'est comme cela, selon les empiriques, que s'est développée la médecine. Quand on ne trouve rien dans l'histoire ou dans sa propre expérience, on peut faire appel au « passage au semblable ».

Les *Esquisses Pyrrhoniennes* devraient donc être lues comme ces recueils d'histoires médicales, le récit d'une expérience de la philosophie racontée comme une forme de témoignage : et de fait, Sextus raconte comment alors qu'il était dogmatique et qu'il cherchait la vérité, la confrontation entre les thèses philosophiques contradictoires de force égale (l'*isosthénie*) l'a amené à faire l'expérience de l'*epochè*, qui l'a amené à l'ataraxie en ce qui concerne ses opinions philosophiques (cf. *PH I*, 25-30).

La déclaration liminaire de Sextus Empiricus a donc deux implications importantes pour la compréhension de son œuvre :

⁹ *PH I*, 4 ; je cite la traduction de P. Pellegrin, Sextus Empiricus. *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

¹⁰ Voir *PH I*, 198 *sq.*

¹¹ Cf. *Des sectes*, chap. II, 3 Helmreich (= Kühn I, 68, l. 5), trad. Pellegrin p. 66. Voir aussi *Esquisse Empirique*, chap. VII, 64, p. 109 (édition P. Pellegrin).

- Cette déclaration a des effets sur le sens même des actes de langage du philosophe sceptique : toutes ses affirmations doivent être interprétées selon ce modèle subjectiviste, relativiste ou « historique ». Ce qui suppose sinon une véritable théorie du langage sceptique, du moins une méthode d'interprétation de ses énoncés, que Sextus délivre dans la première partie des *Esquisses Pyrrhoniennes*, et notamment dans les passages sur les « expressions sceptiques » (cf. *PH I*, 187-208)
- Elle implique aussi une certaine pratique de la philosophie, une pratique historique consistant à présenter les théories philosophiques dogmatiques afin de les mettre en opposition et arriver par là à la suspension du jugement ; ce qui suppose donc, une pratique effective de l'histoire de la philosophie.

2 Pratique sceptique de l'histoire de la philosophie

a l'écriture sceptique

Une grande partie de l'œuvre de Sextus consiste donc à faire de l'histoire de la philosophie, même s'il utilise rarement ce terme pour décrire ce qu'il fait quand il oppose les théories philosophiques entre elles. Le terme cependant apparaît quelque fois¹². De quoi s'agit-il ? D'une description des différentes positions philosophiques sur des objets (le critère de vérité, le temps, le mouvement, le bien existe-t-il par nature....) pour conclure invariablement à la contradiction des philosophes dogmatiques, à l'impossibilité de choisir une doctrine plutôt qu'une autre, et donc à la nécessité de suspendre son jugement.

L'histoire de la philosophie telle qu'elle est pratiquée par Sextus permet donc de montrer la variété des points de vue, leur différence (ce que Sextus appelle la *διαφωνία*) ; en survolant les croyances dogmatiques, en les décrivant et en les opposant, elle est censée les mettre toutes sur un pied d'égalité afin de produire l'isosthénie. La pratique de l'histoire de la philosophie par Sextus consiste donc à exposer les différences entre les philosophes du point de vue de leurs désaccords : la philosophie est un champ de bataille, et elle est la meilleure arme qui soit pour un sceptique.

Pour cette raison, la plupart des pages écrites par Sextus sont consacrées à donner à voir cette histoire, qu'il s'agisse de l'histoire de la logique (c'est-à-dire de la philosophie de la connaissance dans *PH II*, *AM VII* et *VIII*), de la physique (*PH III*, *AM IX* et *X*), de l'éthique (*PH III*, *AM XI*), ou encore de ce que qu'on appelle les « techniques spécialisées » que sont la grammaire, l'arithmétique, la géométrie, la rhétorique, l'astronomie, la musique (*AM I-VI*).

De ce fait, ces pages se présentent comme une sorte de collage de citation, et c'est pour cette raison principalement qu'un grand nombre de lecteurs de Sextus ont considéré qu'il n'y avait là qu'un travail de copiste, utile seulement parce que son travail historique, incidemment ou en tout cas à son corps défendant, nous transmettait des thèses et des textes philosophiques par ailleurs perdus¹³.

L'écriture pyrrhonienne de Sextus Empiricus peut ainsi être définie comme une écriture altérée, où la charge du discours est laissée à d'autres dans une pratique élaborée de la citation. Car, la citation permet de produire cet effet de distanciation nécessaire à qui veut se défaire de toute opinion tout en continuant d'écrire. La production de listes, de répertoires, de catalogues ou de dictionnaires, constitue autant de possibilités de discours sceptiques.

¹² *AM VII*, 141 et *VIII*, 1 et 14. Sur l'histoire chez Sextus voir B. CASSIN, « L'histoire chez Sextus Empiricus », dans A.-J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1990, p. 123-138.

¹³ Cf. D. K. GLIDDEN, « Skeptic Semiotics », *Phronesis*, vol. 28, n° 3, 1983, p. 242; voir aussi J. BARNES, « Scepticism and the Arts », dans R. J. Hankinson (éd.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1988, p. 57 n.11 et p. 76.

b Caractérisation de l'histoire sceptique

Bien que Sextus ne désigne pas son travail comme une « histoire de la philosophie », on peut trouver dans ses œuvres un ensemble de traits qui caractérisent cette pratique. Cette pratique s'appuie sur fait que, puisque la « philosophie est chose variée » (*AM* VII, 2), l'histoire de la philosophie n'a pas à être linéaire, elle n'exprime que la variété ou la diversité. Le seul sens qu'elle manifeste est produit par l'auteur de l'histoire qui présente de manière thématique et organisée les différents philosophiques selon l'ordre de la contradiction. Les philosophes sont classés de manière anachronique, par exemple en fonction de leurs positions sur le critère de vérité.

En outre, cette histoire n'est jamais exhaustive ; elle est fondamentalement ouverte. Les ressources du désaccord sont infinies, et aucune imagination n'est à la hauteur de la productivité philosophique humaine ; les ressources du désaccord sont infinies parce que la capacité dogmatique des philosophes est infinie.

Bien entendu, cette histoire ne manifeste aucun but, aucun *telos* par elle-même, sinon le but propre à l'entreprise sceptique : il n'y a pas de sens de l'histoire ou de résolution en dehors de l'expérience de la suspension. Le but du sceptique est donc d'exposer la *diaphônia*, le désaccord et la cacophonie de l'histoire de l'esprit humain auquel il faut opposer l'aphasie sceptique d'un esprit complètement délivré de ses croyances et des ses illusions dogmatiques.

Cette pratique un peu caricaturale de l'histoire a cependant aussi quelques vertus.

D'une part, la pratique du scepticisme est liée à une forme de connaissance de caractère encyclopédique : en rendant compte de la diversité des thèses philosophiques, le sceptique pyrrhonien constitue un *compendium* d'arguments et de thèses qui permettront de produire un différend ; l'histoire qui est produite n'est pas simplement à la mesure des croyances de son temps, elle veut aussi servir à préparer les différends futurs : il y a donc paradoxalement un processus d'accumulation du savoir selon le principe « qui augmente sa science augmente son doute ».

Cette pratique de l'histoire implique, une forme de culture : « les Pyrrhoniens sont cultivés et plus experts que les autres philosophes » (*AM* I, 5). La thérapeutique sceptique suppose une connaissance des théories et des arguments très précises afin d'administrer – à la manière du médecin – des contre-arguments de même poids pour produire l'isosthénie. Il faut dispenser les arguments-remèdes à la juste proportion de l'affection dogmatique dont s'occupe le sceptique. Et la pratique du scepticisme comme pratique de la contre-argumentation suppose non seulement de connaître les thèses philosophiques en présence mais aussi de savoir évaluer leur force ou leur poids, donc le crédit qu'on leur porte puisque pour produire l'isosthénie, il faut créer l'expérience de l'égale valeur des arguments et non remplacer une théorie dogmatique par une autre¹⁴.

Donc la pratique de l'histoire de la philosophie par Sextus échappe au cadre de la distinction posée en introduction :

- elle n'est pas neutre, elle ne se veut pas « objective », elle n'essaie même pas de reconstituer la pensée d'un auteur. Elle est plutôt reconstitution à partir d'un auteur de ce qui dans ses positions ou dans l'argument est capable de s'opposer à une croyance opposée ; elle n'a donc rien d'historisante. Elle se rapproche plus en réalité de la doxographie en un sens ancien comme réactualisation d'un savoir passé¹⁵, à ceci prêt que les éléments qui sont mobilisés le sont dans une volonté précise de produire du désaccord.
- elle n'est pas non plus « philosophique », au sens où elle ne cherche pas à tirer la vérité d'une philosophie, au contraire : il s'agit de prendre de la distance par rapport à la thèse, de voir

¹⁴ Cf. *PH* III, 280-281.

¹⁵ Sur ce sens, cf. M. FREDE, « Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie », *op. cit.*

comment elle fonctionne par rapport à une autre thèse, sans jamais disposer d'un critère interne d'évaluation de la thèse en question.

Conclusion

En quoi cette méthode permet-elle de sortir du dilemme précédemment construit entre une reconstitution historique et une reconstitution rationnelle ? Nous avons vu que dans un cas comme dans l'autre, ce qui pose problème, c'est la question de la vérité.

La position sceptique éclaire sur une certaine naïveté propre à l'approche purement historique de l'histoire de la philosophie : il y a toujours une distance entre l'objet et le sujet, des conditions particulières de production ou de réception qui brouillent la compréhension. La tradition sceptique incite à poser la question de savoir si c'est une conception correcte de la pensée que de croire que nous pourrions reconstituer une pensée comme on reconstitue un fait passé. Le scepticisme précisément nous apprend que la pensée est obscure, qu'elle est difficile à comprendre, à cerner, et donc qu'il n'y a pas plus de vérité dans le récit de l'histoire de la philosophie que dans la connaissance des causes cachées des phénomènes.

Par opposition, faire l'histoire de la philosophie en régime sceptique, cela ne peut qu'être faire l'histoire de la philosophie telle qu'elle m'apparaît à partir de la couche d'interprétation sédimentée par le biais de laquelle elle m'apparaît, qu'il s'agisse d'une couche d'interprétation dans les textes eux-mêmes et dans les témoignages – ce qui suppose l'apport de la philologie – comment les textes sont-ils constitués ? – ou qu'il s'agisse d'une couche d'interprétation ajoutée par la réception.

Mais qu'en est-il du second modèle qui prétend viser non pas à reconstituer la pensée comme un fait, mais à faire de la philosophie, c'est-à-dire à accéder à la vérité philosophique ? Est-ce que la critique sceptique de l'histoire antique ramène nécessairement à la recherche d'une vérité philosophique dans l'histoire ? On a parfois comparé la pratique historique de Sextus à celle de Hegel, où chaque philosophie dogmatique serait compris comme un moment amenant au scepticisme¹⁶. Certes, le sceptique convoque les thèses comme des moments d'une contradiction, mais ceux-ci n'ont rien d'historique, ils ne disent rien de ce qui serait un développement logique de la philosophie, et ne manifestent aucun sens. Ce ne sont que des moments psychologiques, c'est-à-dire des thèses susceptibles de produire l'assentiment chez une personne en particulier, le dogmatique auquel s'adresse le sceptique.

L'approche sceptique des thèses philosophiques devrait plutôt être comparée à une approche anthropologique. Dans le célèbre dixième trope d'Énésidème, que Sextus rapporte pour montrer comment maintenant le relativisme culturel permet de suspendre son jugement sur la question de savoir si la plupart des pratiques humaines sont bonnes ou mauvaises, Sextus oppose les modes de vie, les lois, les coutumes, « les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques » (*PH* I 145-163, notamment). La philosophie dogmatique et son histoire – selon Sextus – doivent donc être considérées comme des théories parmi d'autres qui servent de support à des modes de vie ou des pratiques, mais qui ne sont ni plus ni moins fondées que des coutumes ou des lois. La mention des hypothèses dogmatiques des philosophes dans la source de cette diversité permet ainsi de réduire le choix de vie philosophique à un choix de vie parmi d'autres, et d'analyser ses pratiques comme n'importe quel autre mode de vie, que cela soit celui d'un peuple, d'une tribu, ou d'un groupe sectaire. Le fait que le choix de vie philosophique repose sur un raisonnement particulier ne change rien à la particularité de ce choix et donc à sa relativité. Pour Énésidème, il n'y a pas de différence entre le choix de vie d'un épicurien ou d'un stoïcien, et une pratique ancestrale portée par une religion obscure, ou par une peuplade inconnue : le mode de vie philosophique ne bénéficie d'aucun privilège du point de vue de l'analyse du dogmatisme.

Ce traitement égalitaire de la philosophie avec d'autres croyances a des implications sur la pratique de l'histoire de la philosophie. Tout d'abord, il semble que mettre la philosophie à la hauteur des croyances fasse déchoir la philosophie mais paradoxalement cela lui permet aussi de lui reconnaître un certain

¹⁶ PARMÉNIDE D'ÉLÉE, *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être ?*, B. Cassin (éd.), Paris, Ed. du Seuil, 1998, p. 14

pouvoir : la philosophie dont il est question – au moins dans le dixième trope – est une philosophie vécue, qui débouche sur un mode de vie, et donc qui ne se limite pas à une possibilité théorique.

De la même façon, l'usage thérapeutique des arguments par Sextus Empiricus est lié à ce double mouvement qui, d'une part, enlève aux thèses philosophiques toute prétention à être vraies – ce ne sont que des croyances, traitées psychologiquement comme des croyances – et, d'autre part, ne prend en considérations ces thèses que parce que ces croyances ont des effets concrets sur nous ; de fait, elles nous rendent malades et elles constituent le seul moyen de corriger la maladie. Donc faire l'histoire de la philosophie comme on fait l'histoire des croyances, cela consiste paradoxalement à reconnaître une certaine force à la philosophie, et cela amène à étudier la relation entre les thèses philosophiques – ou les textes – et ses lecteurs.