



**HAL**  
open science

## Y a-t-il un sage sceptique? Critique et usage néo-pyrrhonien de la figure du sage

Stéphane Marchand

► **To cite this version:**

Stéphane Marchand. Y a-t-il un sage sceptique? Critique et usage néo-pyrrhonien de la figure du sage. *Antiquorum philosophia*, 2022, 16, pp.93-111. 10.19272/202230201006 . hal-04056041

**HAL Id: hal-04056041**

**<https://hal.science/hal-04056041>**

Submitted on 4 Apr 2023

**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.

# Y a-t-il un sage sceptique ?

## Critique et usage néo-pyrrhonien de la figure du sage

Stéphane Marchand, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne – Gramata (SPHERE UMR 7219)

*Abstract : Is there a Wise Sceptic ? Neo-pyrrhonist Critic and Usage of the wise.* This paper tries to solve an apparent contradiction which appears in Sextus Empiricus' Neo-pyrrhonism. On the one hand, Sextus gives some reasons to reject the philosophical ideal represented by the wise and to follow the guidance of everyday life ; on the other hand, he accepts the reference to Pyrrho as the most prominent skeptical figure. The paper shows that the limits of the everyday life model justify the reference to Pyrrho in order to constitute skepticism as an ethical position.

Keywords : Ancient Skepticism, Wisdom, Ethic, Pyrrho, Timo, Aenesidemus, Sextus Empiricus

Dans la philosophie antique le sage joue, comme on sait, un rôle structurel : la figure d'un individu parvenu à mettre totalement en cohérence sa vie et ses principes sert, ainsi que le dit Pierre Hadot, de « norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe »<sup>1</sup>. Mais qu'en est-il dans le cadre si particulier du scepticisme néo-pyrrhonien<sup>2</sup> ? D'un côté, le fait de se référer à la figure de Pyrrhon pour désigner un geste philosophique devrait suffire à indiquer que le scepticisme néo-pyrrhonien se constitue par référence à la figure d'un père fondateur dont on attend qu'il soit aussi un modèle de sagesse. De l'autre, cependant, les réserves néo-pyrrhoniennes vis-à-vis de l'idée même de sagesse font que cette référence n'est pas aussi directe qu'on pourrait le penser, peut-être même contradictoire avec l'esprit d'une philosophie sceptique. Le but de cet article est de chercher à évaluer le rôle de la figure du sage dans le néo-pyrrhonisme en prenant en compte la particularité de la proposition philosophique néo-pyrrhonienne. La question n'est pas complètement anodine pour l'interprétation de cette philosophie et de sa place dans l'histoire de la philosophie ancienne : est en jeu la question de savoir si le scepticisme néo-pyrrhonien propose une critique radicale de toute forme de sagesse – ce qui en ferait un véritable *hapax* dans l'histoire de la philosophie ancienne – ou si, malgré sa critique de l'idée dogmatique de sagesse, il maintient une proposition éthique. En défendant cette seconde option, cet article cherche à

1 P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, p. 334.

2 La réponse de la Nouvelle Académie à cette question serait évidemment toute différente du fait de son *pedigree* platonicien et même socratique.

montrer que l'originalité du scepticisme néo-pyrrhonien ne réside pas dans une coupure avec tout projet éthique, mais bien plutôt dans la proposition d'un projet éthique originale que la référence à Pyrrhon permet d'éclairer.

Dans un premier temps je rappellerai les raisons qui font que la philosophie néo-pyrrhonienne doit prendre ses distances avec le modèle de la sagesse, ainsi que l'existence d'un modèle concurrent à la figure du sage, le modèle de l'homme du commun. Dans un second temps, je reviendrai sur les raisons qui ont néanmoins amené les philosophes néo-pyrrhoniens à se tourner vers Pyrrhon pour donner un sens (ainsi qu'un visage et une autorité) à leur proposition philosophique.

## 1 Sextus et la critique de la sagesse dogmatique

### 1.1 Les œuvres introuvables de la sagesse

L'idée de sagesse est constitutive de la conception antique de la philosophie, qui ne cherche pas seulement à proposer des théories, mais aussi un mode de vie en accord avec cette théorie<sup>3</sup>. Dans la mesure où le néo-pyrrhonisme produit une critique en règle de tous les aspects de la philosophie dogmatique, il n'est pas étonnant qu'il rejette l'idée d'une sagesse philosophique, c'est-à-dire l'idée qu'il existerait un art de vivre capable de nous rendre meilleurs et heureux.

Une partie de l'œuvre de Sextus est consacrée à critiquer cette idée d'un art de vivre (ἡ τεχνὴ τοῦ βίου), que ce soit dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* (PH III, 239-278) ou dans les passages plus ou moins parallèles du *Contre les moralistes* (AM XI, 168-257). Il s'agit de dénoncer la promesse de bonheur faite par les philosophes comme une illusion et même une supercherie. Par exemple en AM XI 169-170, Sextus cite Épicure pour établir cette promesse : « la philosophie est une activité qui procure la vie heureuse par les discours et les raisonnements »<sup>4</sup> ainsi que les stoïciens (« la prudence, science des biens, des maux, et de ce qui n'est ni un bien ni un mal est vraiment un art de vivre, dont les seuls possesseurs deviennent beaux, riches et sages »<sup>5</sup>). Et Sextus de conclure : « en vérité de telles promesses piègent les jeunes gens par de vains espoirs et sont mensongères »<sup>6</sup>.

Sextus déploie alors de nombreux arguments contre la possibilité d'un art de vivre. Si l'on met de côté les arguments généraux qui touchent à l'impossibilité de définir ce que serait un bien et un mal par nature ou à l'impossibilité d'enseigner toute technique quelle qu'elle soit<sup>7</sup>, on peut isoler quelques

3 Voir P. HADOT, « La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 289-304 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit. passim. Malgré quelques réserves sur la dimension systématique de cette thèse (qui ferait que tout énoncé théorique d'un philosophe soit lié à une attitude pratique), le schème d'ensemble semble validé par la plupart des philosophies de l'Antiquité. L'inscription du scepticisme antique dans ce schème est néanmoins plus problématique que la démonstration produite dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* p. 222-226, voir *infra* section 1.4.

4 Us. 219.

5 SVF III, 598.

6 Trad. D'Jeranian, légèrement modifiée.

7 Sur ces arguments voir A.-J. VOELKE, « L'incommunicabilité du savoir dans le scepticisme grec », dans T. Lefèvre, G. Sanders et G. de Vries (éd.), *Zetesis*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen/Utrecht, 1973, p. 177-187.

arguments qui interrogent l'idée qu'il existe une efficace propre à la sagesse elle-même. En quoi la sagesse philosophique a-t-elle une œuvre propre ? A quoi reconnaît-on qu'une action est le résultat d'un principe philosophique ? L'argument contient deux volets.

Le premier est largement *ad hominem* : il consiste à rappeler les principes les plus scandaleux soutenus selon lui par les stoïciens (indifférence vis-à-vis de la pédérastie, vis à vis de l'âge ou du sexe du partenaire, de l'inceste, de l'anthropophagie, de la sépulture de nos propres parents)<sup>8</sup>. Or, dit Sextus, on ne voit aucun philosophe mettre réellement en pratique ces principes et si certains philosophes sont parfois considérés comme des sages, ce n'est pas en vertu de ces principes. Aussi faut-il conclure :

s'ils ne pratiquent absolument pas ces préceptes, et que ceux qu'ils suivent sont communs aussi aux gens ordinaires (ἃ δὲ πράττουσι, κοινὰ καὶ τῶν ἰδιωτῶν ἐστίν), il n'y a aucune œuvre qui soit propre à ceux qui sont supposés posséder un art de vivre.<sup>9</sup>

L'argument peut paraître un peu relâché<sup>10</sup> : il s'appuie sur une caricature de certaines implications de la théorie stoïcienne des indifférents moraux, qui conduisent à des conclusions qui choquent les valeurs morales les plus ancrées dans la société grecque, voire dans la majeure partie des sociétés<sup>11</sup>. L'impossibilité des philosophes à appliquer ces principes n'est pas clairement établie par Sextus. Dans les *Esquisses*, l'argument est que les philosophes « n'oseraient pas mettre en pratique ces principes à moins qu'ils ne soient les citoyens des Cyclopes ou des Lestrygons »<sup>12</sup> ; dans le *Contre les moralistes*, la référence homérique est la même mais s'y ajoute le fait que les philosophes ne peuvent pas appliquer ces principes parce que « les lois les proscrivent ». L'idée semble être qu'aucune société, sauf des sociétés légendaires, ne tolérerait une telle indifférence morale. Sextus ne remet donc pas en cause la moralité des stoïciens qui soutiennent ces principes mais plutôt leur esprit de conséquence. Ils sont heureusement eux-aussi (d'où le καὶ en *PH III*, 249) tenus par les mêmes préceptes que les gens ordinaires. Les principes des stoïciens restent purement théoriques puisqu'ils ne sont pas appliqués.

Le second argument généralise ce principe : il n'y a pas d'art de vivre parce qu'il n'y a pas d'œuvres propres à l'art de vivre :

On est d'avis que tout art est saisi à partir des œuvres qui sont proprement fournies par lui ; or il n'y a pas d'œuvre propre à l'art de vivre. En effet ce que l'on considérerait comme son œuvre se trouvera aussi être commun aux gens ordinaires (τοῦτο κοινὸν εὕρσκεται καὶ τῶν ἰδιωτῶν), par exemple respecter ses parents, honorer ses dettes et autres choses de ce genre.<sup>13</sup>

Le texte parallèle d'*AM XI* donne plus d'amplitude à l'argument. Aucun caractère distinctif de l'action

8 *PH III*, 247 et *AM XI*, 190-196 présentent les mêmes exemples issus, comme le dit E. Spinelli, de « thèses cynisantes de la pensée politico-pédagogique du premier stoïcisme » (*Sextus Empiricus. Contro gli etici*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 356).

9 *PH III* 249 (trad. P. Pellegrin, légèrement modifiée) ; cf. *AM XI*, 195-196.

10 Voir le commentaire *ad. loc* de R. BETT (éd.), *Sextus Empiricus. Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

11 Sur ces exemples, voir M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Chicago London, University of Chicago press, 1999, chap. 1.

12 Référence à *Iliade IX*, 297.

13 *PH III*, 243 ; cf. aussi *PH III*, 249 ; *AM XI*, 188-196.

du sage ou de la prudence ne peut être produit, à la différence de l'acte médical dont la différence est objective par rapport à l'acte d'un non-médecin. Ce qui distingue le geste du médecin de celui du profane, c'est selon Sextus « la rapidité d'exécution, l'absence de douleur, l'ordre suivi, la qualité du travail » (*AM XI*, 204). En revanche, selon Sextus, le sage et le profane sont vertueux de la même façon ; il n'y a qu'une façon de respecter ses parents ou honorer ses dettes. Les raisons qui motivent l'acte moral ou vertueux n'ont pas à rentrer en considération dans la nature de l'acte. Ce qui constitue le caractère vertueux d'une action, c'est l'action elle-même, son résultat et son effectivité. S'il y a des actes « médicaux », c'est parce que l'art médical détermine directement la nature et l'efficacité de l'acte, mais il n'y a pas d'actes à proprement parler « sages » du fait de l'absence d'art de la sagesse ou d'art de vivre. L'absence de traits caractéristiques propres à la sagesse dans les œuvres qu'elle est censée produire amène à contester purement et simplement son existence. S'il n'y a pas d'acte caractéristique de la sagesse, il n'y a pas de sagesse et, partant, pas de sage.

## 1.2 La sagesse, une superstition comme une autre ?

Un second argument contre la sagesse apparaît dans le dixième trope d'Énésidème qui s'appuie sur le relativisme moral qu'implique la variété infinie des différences de modes de vie et des mœurs. Ce trope utilise la variété des conduites et des normes pour les opposer les unes aux autres et conclure à la nécessité de la suspension du jugement. Ce qui porte la contradiction dans ce trope n'est pas tant la diversité des actions en elles-mêmes que la diversité des raisons qui déterminent ces actions. En effet, certaines de nos actions reposent sur raisons dogmatiques qui témoignent d'une diversité de positions théoriques sur ce qui est bien ou mal ; ces actions expriment donc des oppositions axiologiques parce que certains hommes – ceux que Sextus appelle des dogmatiques – agissent en suivant des règles d'actions comme si elles étaient vraies ou fondées en raison.

Ces règles d'action s'observent dans ce que nous pourrions appeler des sources de normativité. Sextus en décrit cinq : « les choix de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques »<sup>14</sup>. Or, parmi ces cinq sources de normativité, deux concernent directement la philosophie comme proposition d'un modèle de sagesse.

Il y a, d'une part, le « mode de vie », l'ἀγωγή, qui désigne dans ce contexte « un choix de vie, ou d'activité adopté par une seule personne ou par plusieurs »<sup>15</sup>. Quand il s'agit d'un choix fait par une seule personne, c'est bien la figure paradigmatique du sage qui est visée, lui dont le choix de vie fera ensuite école. Par sa vie, Diogène fait le choix d'un mode de vie austère auquel on peut opposer le choix de vie relâchée d'Aristippe. Pour Diogène, le luxe est objectivement méprisable, quand il n'est pas dédaigné par le second pour des raisons qu'il croit également objective ; c'est en cela que les deux modes de vie sont

14 *PH*, I, 145 : ὁ παρά τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πιστεῖς καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.

15 *PH*, I, 145 : ἀγωγή μὲν οὖν ἐστὶν αἴρεσις βίου ἢ τινος πράγματος περὶ ἓνα ἢ πολλοὺς γινομένη ; le terme sert aussi couramment à désigner la position sceptique mais celle-ci engage un tout autre rapport aux thèses philosophiques, voir notamment *PH*, I, 17.

dogmatiques et produisent une opposition d'arguments de force égale<sup>16</sup>. Or, selon Sextus, personne ne peut fonder la supériorité d'une thèse sur l'autre ; il faut donc suspendre son jugement.

La critique de la sagesse philosophique dans cet argument ne s'arrête pas là. En effet, dans les exemples qu'il donne d'oppositions de modes de vie choisis par plusieurs personnes, Sextus utilise d'autres exemples : il oppose le mode de vie des Laconiens à celui des Italiens, puis de ceux qui pratiquent le pancrace, les gladiateurs, les athlètes (*PH I*, 145 et 150). L'exemple des Laconiens (à l'ascétisme proverbial) opposés aux Italiens (au mode de vie censément plus relâché)<sup>17</sup> reproduit la même opposition axiologique que celle incarnée par Aristippe et Diogène élevée cette fois au niveau d'un groupe social ou d'une nation. Il est difficile de ne pas interpréter ce passage d'un philosophe à un groupe national comme une nouvelle pique contre la philosophie : le choix d'un mode de vie n'est pas un acte particulièrement philosophique, il n'est pas nécessairement justifié par une vision ou une conception fondée du monde. Au fond ce n'est qu'un mode de vie, comparable à celui de l'athlète ou du sportif. On est philosophe comme on est issu de telle ou telle Cité, gladiateur ou boxeur ... ce qui n'a rien d'infamant en soi, mais qui ramène le choix de vie philosophique à ce qu'il est, un mode de vie parmi d'autres ; et aucune raison de choisir un mode de vie plutôt qu'un autre (la conviction philosophique, ou les circonstances extérieures comme la naissance, la famille) n'est supérieure à une autre.

L'autre source de normativité liée à l'activité philosophique réside dans « les suppositions dogmatiques » (τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις). Par là, il faut entendre « l'acceptation d'une chose qu'on estime confirmée par un raisonnement analogique ou une certaine démonstration » (*PH I*, 147). Parmi les exemples dont le sens moral est évident, Sextus mentionne les thèses sur l'immortalité de l'âme, ou sur l'existence d'une providence (*PH I*, 151). Sextus désigne donc par là le fait qu'un ensemble d'actions proviennent de convictions qui portent sur ce qui n'est pas évident ou visible pour nous, des thèses qui sont l'objet de constructions intellectuelles plus que d'observations empiriques. La mention du « raisonnement analogique » ou de « certaine démonstration » permet d'exclure les formes empiriques de raisonnement qui portent sur des objets évidents, directement observables, et ne sont pas considérées comme dogmatiques par Sextus Empiricus. Bien entendu, comme dans le cas précédent, les philosophes n'ont vraisemblablement pas le monopole du dogmatisme, et on trouvera sans peine des exemples de « profane » qui s'appuient eux-aussi sur des suppositions dogmatiques. Néanmoins, les exemples de Sextus montrent que « l'opinion des philosophes » (δόγμα τῶν φιλοσοφῶν, *PH I* 162) a un rôle privilégié dans cet usage de suppositions dogmatiques pour fonder leur éthique, précisément parce qu'ils croient en la sagesse. Ainsi les épicuriens croient pouvoir savoir que les dieux sont indifférents aux hommes (*PH I* 155), de même que la plupart des philosophes « soutiennent que la gloire est mauvaise », ou Chrysippe pense « qu'il est indifférent de s'accoupler à sa mère ou sa fille » (*PH* 158-160). Là encore est révélée

16 L'opposition entre les deux philosophes est aussi mise en scène par Diogène Laërce (II, 68) : « Un jour qu'Aristippe passait, Diogène, qui lavait des légumes, se moqua de lui en disant "Si tu avais appris à manger ces légumes, tu ne ferais pas la cour aux tyrans" ; à quoi Aristippe rétorqua : "Et toi, si tu étais capable de vivre dans la compagnie des hommes, tu ne laverais pas des légumes" ! ».

17 Voir la note *ad. loc.* de l'édition Fabricius.

l'impossibilité de donner un fondement justifié à toute forme de sagesse philosophique. Les modes de vie philosophiques sont de même nature que les discours religieux ou mythiques... ils témoignent tous d'une prise de position dogmatique sur le bien par nature<sup>18</sup>.

Croire en la sagesse, c'est donc être crédule, prendre pour un choix objectivement fondé ce qui relève d'une décision individuelle, décision à laquelle on pourra toujours opposer une autre décision. Bien entendu, les oppositions produites par Sextus sont caricaturales, et toutes ne sont probablement pas également opposables. Ce qui importe pour lui est de montrer qu'aucun choix *in fine* ne peut être théoriquement justifié, qu'il faut les mettre tous à distance puisqu'aucun ne peut être justifié, ce qui aboutit à l'impossibilité de fonder la sagesse philosophique.

### 1.3 Le double *telos* du sceptique

Cette critique de la croyance en la sagesse signe la dimension « déflationniste » du scepticisme néopyrrhonien. Au fond Sextus pourrait reprendre les mots de Bernard Williams selon qui « être sceptique en éthique consiste à être sceptique sur la force des considérations éthiques »<sup>19</sup>. Une bonne partie de l'œuvre de Sextus – la partie éthique mais aussi la partie qui présente le sens général de son scepticisme – est dévolue à la démythification des promesses de la philosophie dogmatique dont les implications sont éthiques. Le scepticisme néopyrrhonien se construit sur un constat d'échec de la philosophie : les croyances théoriques sont dangereuses, elles nous rendent malheureux parce qu'elles sont infondées et sont le plus souvent une source de déception qui empêche toute tranquillité. Or les hommes ou les femmes cherchent à être philosophes, selon Sextus, pour accéder à la vérité laquelle devrait être source de tranquillité<sup>20</sup>. Il faut donc commencer par prendre conscience des fausses promesses de la philosophie : aucune thèse dogmatique ne permettra fondamentalement de nous consoler de nos douleurs objectives, de la douleur physique comme de la perte de nos proches. L'idée qu'un discours théorique pourrait nous consoler ou atténuer notre douleur est une supercherie. Bien au contraire, c'est parce que nous attendons des thèses dogmatiques qu'elles nous rassurent et qu'elles nous comblent que nous sommes immanquablement déçus. C'est la raison pour laquelle il faut commencer par renoncer à trouver dans la philosophie un mode de vie qui soulagerait nos peines les plus fortes et toutes nos affections. Il faut renoncer à l'idéal de l'apathie, auquel se substitue celui de la métriopathie dans les choses qui s'imposent à nous (τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν, *PH I*, 30)<sup>21</sup>. La seule chose que puisse faire la philosophie, en ce qui concerne ces choses qui ne dépendent pas de nous et nous sont imposées, c'est d'arriver à neutraliser la part d'opinion qui accroît notre douleur « dans une mesure qui n'est pas moindre » (οὐκ ἧττον). C'est la raison pour laquelle il faut atteindre l'ataraxie en matière d'opinions (ἐν

18 Voir *PH II*, 37-38 sur le critère : si les philosophes disent qu'il faut se fier à un sage, « nous leur demanderons : "quel sage ?" Le sage selon Épicure, ou selon les stoïciens, ou le sage cynique ? Car ils ne seront pas capables de parler d'une même voix ». Voir aussi *AM VII*, 320-335.

19 B. A. O. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, M.-A. Lescourret (trad.), Paris, Gallimard, 1990, p. 32 et plus généralement le chapitre II.

20 *PH I*, 12 et 25.

21 Cf. *DL IX*, 108.

μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν), il faut arriver à ne pas se laisser troubler par les opinions, arriver à suspendre son jugement afin de désamorcer le trouble produit par ses opinions en nous représentant que ce que nous vivons est un grand mal, ou au contraire que ce que nous perdons est un grand bien<sup>22</sup>.

Mais c'est peut-être là que Sextus divergerait de Bernard Williams puisque ce renoncement constitue pour Sextus une forme de proposition éthique, une façon d'améliorer son existence précisément en renonçant aux solutions miracles proposées par la philosophie dogmatique<sup>23</sup>. Si ce sont les opinions dogmatiques qui sont à la racine d'une grande part de nos souffrances, y compris en ce qui concerne ce qui ne dépend pas de nous, alors nous défaire de ces opinions peut constituer une façon d'améliorer notre existence :

Car avoir en plus une telle opinion est pire que de subir la chose elle-même, comme il arrive que les opérés ou des gens qui ont à subir quelque chose de ce genre le supportent, alors que les assistants perdent connaissance à cause de l'opinion qu'ils ont que ce qui arrive est mauvais. [237] Celui qui suppose qu'il existe des choses bonnes et mauvaises, et, d'une manière générale, des choses que l'on doit faire ou ne pas faire par nature, est troublé de bien des manières. En effet, quand sont présentes les choses qu'il estime être mauvaises par nature, il a l'impression d'être persécuté, et quand il est maître de choses qui lui paraissent bonnes, par orgueil et par peur de les perdre et en voulant éviter de retomber dans ce qu'il estime être des maux par nature, il tombe dans des troubles peu ordinaires.<sup>24</sup>

Il n'y a donc pas deux fins du scepticisme, mais bien plutôt un double effet de la même fin. En neutralisant l'opinion par l'ἐποχή, le sceptique parvient à la fois à faire cesser les souffrances qui ne proviennent que de son opinion, ses souffrances théoriques en quelque sorte, et à apaiser la part dogmatique ou psychologique des souffrances produites par ce qui ne dépend pas de nous. Selon Sextus cette part est sûrement plus importante qu'on peut le croire ; nous anticipons, préparons, et accroissons notre douleur par nos opinions. Il n'en reste pas moins qu'il y a une part incompressible de douleur pour laquelle la philosophie ne peut rien, et le geste sceptique consiste à reconnaître les limites du pouvoir de la philosophie de ce point de vue. Commençons par comprendre que nous ne pouvons rien contre la douleur directement produite par notre infortune, et nous aurons au moins cette préoccupation en moins de croire que nous pourrions être moins touchés par nos malheurs. En termes contemporains, nous dirions que cette résignation nous libère au moins du sentiment de culpabilité qui peut naître à l'idée que nous pourrions être plus heureux que nous le sommes, en étant plus résistants, plus raisonnables ou plus rationnels, bref plus sages.

## 1.4 Le héros du quotidien

22 Sur les tensions causées par l'usage de concepts dogmatiquement marqués comme εὐδαιμονία et ἀταραξία, voir M. L. MCPHERRAN, « *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Sceptic Really Happy?* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, 1989, p. 135-171 ; D. E. MACHUCA, « *The Pyrrhonist's Ataraxia and Philanthropia* », *Ancient Philosophy*, vol. 26, n° 1, 2006, p. 111-126.

23 D. MORRISON, « *The Ancient Sceptic's Way of Life* », *Metaphilosophy*, vol. 21, n° 3, 1990, p. 218-219.

24 *PH* III, 236-237.



Pour autant, est-ce à dire que les néo-pyrrhoniens abandonnent toute visée de sagesse, et renoncent à la figure du sage ? Si c'était le cas, il y aurait là un trait supplémentaire de singularisation de la philosophie sceptique dans le chœur des philosophies anciennes. Or, même s'il est avéré que Sextus joue avec les frontières de la philosophie, il me semble que ce n'est pas le cas. Il y a même concurrence entre les modèles qui pourraient assurer cette fonction du sage. En effet, avant de voir dans la seconde partie le rôle que joue Pyrrhon dans la constitution de la philosophie néo-pyrrhonienne, il faut rappeler brièvement que la figure de l'homme du commun joue un rôle dans ce modèle d'une vie sans croyance dogmatique.

Selon Pierre Hadot la vie quotidienne donne le sens éthique de la philosophie pyrrhonienne :

Que reste-t-il alors, après cette élimination du discours philosophique par le discours philosophique ? Seulement un mode de vie. C'est la vie elle-même, c'est-à-dire la vie de tous les jours, la vie que mènent tous les hommes, c'est cette vie qui sera la règle de vie du sceptique : utiliser tout simplement, comme profanes, ses ressources naturelles, ses sens et son intelligence, se conformer aux coutumes, aux lois, aux institutions de son pays, suivre ses dispositions et tendances naturelles : manger quand on a faim, boire quand on a soif. Retour à la simplicité ? Peut-être, mais d'un philosophe qui n'est rien moins que naïf.<sup>25</sup>

En s'appuyant sur l'ensemble des textes qui insistent sur la vie quotidienne, la βιωτική τήρησις, et la figure de l'ἰδιώτης, du profane, qui s'en sort mieux finalement que le philosophe entravé par ses doctrines, Pierre Hadot souligne une caractéristique parfois mise de côté. La philosophie néo-pyrrhonienne ne se contente pas de critiquer le mode de vie philosophique, ou dogmatique, mais produit aussi une forme d'idéal de vie. Le paradoxe de cet idéal est qu'il réside dans une dimension de l'existence qui n'est pas accessible par la pensée ou la théorie, mais par l'« arrêt de la pensée »<sup>26</sup>. Mais si cet idéal est une construction intellectuelle, en quoi n'est-il pas soumis à la critique précédente ? En quoi n'est-il pas un idéal dogmatique ? Précisément parce qu'il est empirique, parce qu'il est constitué par une forme de vie qui est en deçà de la pensée, et empiriquement observable dans la vie de certains hommes lorsqu'ils n'agissent pas pour des raisons théoriques, mais juste pour vivre et agir. Ce modèle n'a donc *a priori* rien de transcendant, rien d'inaccessible, il est constitué par le rapport naturel que nous avons à la vie quand nous ne cherchons pas à la penser<sup>27</sup>.

La référence de Pierre Hadot à la « naïveté » est aussi intrigante que lapidaire. Ce « retour à la simplicité » peut en effet paraître naïf en ce qu'il projette vraisemblablement sur la vie quotidienne ou commune le fantasme d'une vie sans préoccupations théoriques, et il n'est pas évident que nos vies quotidiennes soient aussi exemptes que cela de préoccupations théoriques. Le *corpus* de Sextus témoigne de la difficulté de ce modèle et de la nécessité de le considérer comme construit à partir d'une

25 P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 225.

26 *PHI*, 10.

27 Voir les belles pages d'A.-J. VOELKE, « La vie sceptique et le thème traditionnel des genres de vie », *Etude de Lettres*, vol. 3, 1983, p. 80-82.

image particulière de ce qu'est la vie quotidienne<sup>28</sup>. En effet, on trouve – notamment dans les exemples éthiques – des usages de la vie du profane ou de l'homme du commun considéré comme un exemple de dogmatisme, ce qui signifie que Sextus n'a pas une conception unilatérale de « la vie quotidienne »<sup>29</sup>. S'il faut vivre d'une vie commune, s'il faut revenir au rapport que nous avons avec les choses avant d'essayer de les comprendre théoriquement, pour ne pas être naïf, il faut reconnaître que cette relation non dogmatique, c'est-à-dire non théorétique, aux choses est loin d'être évidente, et qu'elle se manifeste dans certains situations ou chez certaines personnes plutôt chez tous les non-philosophes. Si les philosophes sont des exemples évidents de dogmatiques, ils n'en ont certainement pas l'exclusivité : de fait, il y a aussi les « techniciens » et théoriciens de la technique critiqués dans le *Contre les professeurs* (AM I-VI) ainsi que des hommes communs pris dans des problèmes dogmatiques<sup>30</sup>.

Cette précision permet de conclure que le modèle de la vie quotidienne n'est pas complètement satisfaisant, ni suffisant pour se substituer à la sagesse. Il y a bien quelque chose dans notre rapport à la vie quotidienne qui met sur la voie de ce que pourrait être une sagesse sceptique, mais elle ne suffit pas pour en comprendre la nature ou le sens.

## 2 Pyrrhon, modèle d'une sagesse paradoxale

Cette limite de la vie quotidienne nous ramène à la figure de Pyrrhon. C'est précisément l'ambivalence propre au modèle de la vie quotidienne qui rend la référence à Pyrrhon utile pour donner corps à la philosophie pyrrhonienne. Il ne s'agit pas tant de vivre comme tout le monde vit que de vivre comme Pyrrhon vivait c'est-à-dire – selon l'image qu'en donnent les néo-pyrrhoniens – sans opinion, en accord avec la vie quotidienne et avec les phénomènes. En ce sens, selon l'interprétation ici défendue, Pyrrhon assure bien la fonction de sage sceptique pour les néo-pyrrhoniens, un sage qui cependant ne tombe pas sous le coup des objections contre la sagesse dogmatique.

### 2.1 Pourquoi les pyrrhoniens font-ils référence à Pyrrhon ?

Que la référence à Pyrrhon soit constitutive du pyrrhonisme philosophique peut paraître une évidence inscrite dans les termes mêmes utilisés pour désigner cette voie philosophique. Les arguments contre la sagesse décrits précédemment font que la situation n'est cependant pas si simple. La figure de Pyrrhon ne joue pas le même rôle vis-à-vis du pyrrhonisme que, par exemple, celle d'Épicure pour l'épicurisme.

La raison la plus évidente est que le pyrrhonisme n'existe pas comme école philosophique ni même comme mouvement philosophique initié par Pyrrhon puis continué par ses sectateurs<sup>31</sup>. Pyrrhon n'a

28 Voir H. THORSRUD, « Is the Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative », *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 36, n° 3, 2003, p. 234.

29 Voir *PHI* 165 ; III, 180 ; III 219-220 ; *AMVIII* 355 ; *AMXI* 44.

30 Sur cette ambiguïté, je me permets de renvoyer à mon article « Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne », *Philosophie Antique*, n° 15, 2015, p. 113-116.

31 La continuité entre les différents moments du pyrrhonisme produite en DL IX 115-116 est vraisemblablement une

selon toute vraisemblance jamais voulu faire école – même s’il eut quelques disciples<sup>32</sup> – et il n’y a aucune école pyrrhonienne constituée autour d’une figure d’un maître et de ses œuvres, avec un scholastique, une propriété et une doctrine séminale. Le mouvement pyrrhonien est un phénomène intellectuel bien plus diffus, beaucoup moins organisé, et en réalité pensé différemment<sup>33</sup>. En outre, ce phénomène est discret et discontinu. Ce que l’on appelle « premier pyrrhonisme » est un mouvement que l’on isole à partir de la seule relation entre Pyrrhon et Timon. Si Timon a eu quelques élèves, selon Ménodote cependant il n’a eu aucun successeur, donc n’a pas fait école<sup>34</sup>. C’est, en effet, bien plus tard, avec Énésidème<sup>35</sup>, que le néo-pyrrhonisme réactive la mémoire de Pyrrhon dans ses *Discours des Pyrrhoniens* (Πυρρωνίων λόγοι) et se présente comme « philosophant à la manière de Pyrrhon » (Ὁ δὲ κατὰ Πύρρωννα φιλοσοφῶν)<sup>36</sup>. Le silence de Cicéron et des autres sources contemporaines sur cette innovation laissent penser que ce geste est resté largement méconnu de la communauté philosophique, sans pour autant être passé complètement inaperçu dans le monde grec et romain puisque l’on trouve des références à Énésidème chez Aristoclès de Messine et des allusions à des arguments énésidémiens chez Philon d’Alexandrie<sup>37</sup>.

Comme cela a été répété souvent depuis Victor Brochard, il y a de grandes différences entre ce que nous supposons être les positions de Pyrrhon, celles de Timon, et celle des néo-pyrrhoniens que cache le concept de « pyrrhonisme »<sup>38</sup>. Ce « mouvement » s’étale sur cinq siècles et répond à des situations philosophiques différentes, notamment avec l’apparition du « scepticisme »<sup>39</sup> – plus précisément de la

reconstitution *a posteriori*, voir. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978, p. 351-356 ; F. DECLIVA CAIZZI, « Aenesidemus and the Academy », *The Classical Quarterly*, vol. 42, n° 1, 1992, p. 177-178.

32 Diogène Laërce en mentionne cinq : Timon évidemment, mais aussi Hécatée d’Abdère, Euryloque, Philon d’Athènes (DI IX, 68-69) et Nausiphane (DL IX, 69 et 102).

33 Ce dont témoignent les textes qui distinguent ἀίρησις et ἀγωγή pour désigner le mouvement sceptique (DL I, 20 et PH I, 16), voir J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, op. cit., p. 174-192 et R. IOLI, « Agôgê and related Concepts in Sextus Empiricus », *Sicilorum Gymnasium*, N.S. 56, 2003, p. 409-418.

34 DL IX, 115-116. On sait cependant par Apollonidès de Nicée, *Commentaire aux Silles* cité par DL IX, 109 que Timon enseigna la médecine à son fils Xanthos et lui transmis son mode de vie (ιατρικὴν ἐδίδαξε καὶ διάδοχον τοῦ βίου κατέλιπεν) ».

35 Probablement contemporain de Cicéron, cf. B. PEREZ-JEAN, « Énésidème », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 2000, vol. III, p. 90-92.

36 *Apud* Photius, *Bibliotheca* codex 212 169b27 = Polito B1.

37 C. LEVY, « Deux problèmes doxographiques chez Philon d’Alexandrie : Posidonius et Énésidème », dans A. Brancacci (éd.), *Philosophy and Doxography in the imperial Age*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2005, p. 79-102. Une inscription d’un Ménoclès Πυρρωνιαστὰς datée du 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. témoigne de la diffusion du pyrrhonisme en Asie Mineure. Voir D. BALTAZZI, « Inscriptions de l’Éolide », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 12, n° 1, 1888, p. 358-376 ; F. PICAVET, « Explication d’une inscription importante pour l’histoire du Pyrrhonisme », *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes*, vol. 12, 1888, p. 185-186. J. Barnes a montré que le terme Πυρρωνιαστὰς ne signifiait pas pour autant que Ménoclès avait érigé un culte à Pyrrhon, « Pourquoi lire les anciens ? », *Les papiers du collège international de philosophie*, vol. 2, 1991, p. 13.

38 « Le père du pyrrhonisme paraît avoir été fort peu pyrrhonien » V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs* (1887), 4<sup>e</sup> éd., Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 82. Voir aussi R. BETT, « What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho ? », dans J. Sihvola, *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, Academic Bookstore, 2000, p. 11-33 ; J. GREEN, « “Was Pyrrho a Pyrrhonian?” », *Apeiron*, vol. 50, n° 3, De Gruyter, 1<sup>er</sup> juillet 2017, p. 335-365.

39 La première mention technique du terme pour désigner un mouvement philosophique se retrouve dans Philon d’Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesis* III, 33 qu’on ne connaît cependant que par une traduction arménienne. Voir H. TARRANT, *Scepticism or Platonism ? : the Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge/New York/New Rochelle,

suspension du jugement – phénomène inconnu de Pyrrhon<sup>40</sup> ainsi que vraisemblablement de Timon<sup>41</sup>, puisqu'il provient d'une discussion entre les Stoïciens et la Nouvelle Académie.

Pour toutes ces raisons, la référence à Pyrrhon ne joue pas le même rôle dans toutes les étapes du pyrrhonisme. Pour autant, si parler « pyrrhonisme » fait sens, c'est peut-être parce qu'il y a une communauté d'intention dans la référence à Pyrrhon et à son rapport particulier à la sagesse. Quand bien même pyrrhonisme et néo-pyrrhonisme diffèrent d'un point de vue gnoséologique, la référence à Pyrrhon produit un air de famille indéniable dont le sens profond est lié au rapport paradoxal qu'entretient ce mouvement à la figure du sage et à la sagesse.

## 2.2 La fonction de la référence à Pyrrhon chez Timon et Énésidème

### 2.2.1 Timon et Pyrrhon

Chez Timon – que Sextus présente comme le « prophète de Pyrrhon »<sup>42</sup> – la référence à Pyrrhon semble à première vue fonctionner exactement de la même façon que dans toutes les autres écoles dogmatiques<sup>43</sup>. Timon compare Pyrrhon au soleil<sup>44</sup> et le présente dévoilant « la nature éternelle du divin et du bien »<sup>45</sup>. Il faut bien reconnaître que le ton hagiographique de Timon laisse peu de place en apparence pour une mise à distance de la figure du sage<sup>46</sup>.

Quelques signes, pourtant, attirent l'attention sur un décalage possible vis-à-vis de la figure du sage. Il faut d'abord rappeler que Timon raille la constitution d'une école autour d'un maître dans les *Silles* dont un fragment décrit la désillusion des élèves ruinés et voués « aux misérables disputes / A l'indigence et à tout ce qui poursuit les inutiles mortels. »<sup>47</sup> L'élève en question, spolié et tout déçu s'écrie : « Hélas, pauvre de moi, quelle sagesse pourrai-je bien acquérir ? »<sup>48</sup>. Deux choses apparaissent : d'une part, la critique de la dimension scolaire de la philosophie et de ses fausses promesses n'est pas une particularité

Cambridge University Press, 1985, p. 24-25 ; C. LEVY, « Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Énésidème ? Étude méthodologique », *Philosophie Antique*, n° 15, 2015, p. 22.

40 Voir P. COUSSIN, « L'origine et l'évolution de l'épochè », *Revue des études grecques*, vol. 42, 1929, p. 373-397.

41 La mention par Timon de la σκεπτοσύνη (*Silles* Fgt. 59 Di Marco *apud PH I*, 253) est parfois interprétée comme une référence au scepticisme mais cette interprétation a été critiquée de manière convaincante par R. BETT, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 148.

42 *AMI*, 53.

43 Voir F. DECLEVA CAZZI (éd.), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981: T57 à T62. Sur l'importance de la figure de Timon dans la transmission de la figure de Pyrrhon, voir A. A. LONG, « Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 204, n° 24, 1978, p. 68-91.

44 T61A-D DC *apud DL IX*, 64, *AMI*, 305.

45 T62 DC *apud AM XI*, 20, trad. Long et Sedley.

46 Un certain nombre d'interprétations ont montré cependant qu'il était possible de désamorcer la charge dogmatique de cette présentation. Cet effort commence dès Sextus qui, en *AM XI* 306, présente une interprétation sceptique de l'image du soleil : « Pyrrhon nous arrête à la manière du soleil : le dieu éblouit ceux qui le fixent avec attention et, de même, l'argumentation du Sceptique brouille la vision intellectuelle de ses disciples attentifs ». Voir notamment M. BURNYEAT, « Tranquillity without a Stop », *The Classical Quarterly*, vol. 30, n° 1, 1980, p. 86-93 ; R. BETT, « What did Pyrrho think about "The Nature of the Divine and the Good" ? », *Phronesis*, vol. 39, n° 3, 1994, p. 303-337 ; S. H. SVAVARSSON, « Pyrrho's dogmatic Nature », *Classical Quarterly*, vol. 52, n° 1, 2002, p. 248-256.

47 Fragment 66 (Di Marco) *apud AM XI*, 172.

48 οἱμοι ἐγὼ τί πάθω; τί νυ μοι σοφὸν ἔνθα γένηται; Sur le modèle d'*Odyssee V*, 465.

de Sextus. D'autre part, la proposition philosophique portée par Timon en référence à Pyrrhon ne peut pas se placer sur le même plan que celui des écoles qu'il critique.

Donc, si Pyrrhon est un maître, il ne peut l'être comme les autres. Jacques Brunschwig a montré que même les fragments les plus édifiants de Timon sur Pyrrhon portent la marque d'une distance ironique par le biais notamment des références homériques<sup>49</sup>. L'humour et le style parodique de Timon impliquent un détachement et une distance dans la totalité de l'œuvre. Ni la description outrée du malheur des élèves floués, ni le bonheur de Pyrrhon ne peuvent être pris à la lettre dans ce jeu de références et de bons mots que sont les *Silles* et les *Indalmoi*. De la même façon que la comparaison entre les élèves déçus et Ulysse pris dans la tempête est parodique, de même le portrait de Pyrrhon en sage est une caricature et ne peut être pris au pied de la lettre. Ce qui ne veut pas dire que la philosophie de Timon n'est pas sérieuse, ni son admiration réelle<sup>50</sup>. Mais le style satyrique et ironique confirme le choix d'un maître comme Pyrrhon : lui seul pouvait montrer un modèle de sagesse qui ne se présentait pas comme une solution universelle à tous les maux, et surtout une sagesse à la mesure de la fondamentale ambiguïté du monde et du langage.

### 2.2.2 Pyrrhon selon Énésidème

L'usage de Pyrrhon par Énésidème est moins sophistiqué. Ce dernier est proche, voire issu, des rangs de la Nouvelle Académie et irrité par les récents développements proposés par Philon de Larissa qui affadissent leurs positions<sup>51</sup>. Pour cette raison, probablement, ressent-il le besoin de se tourner vers la figure oubliée de Pyrrhon pour redonner sens à l'ἐποχή. Ainsi on trouve trace de son intérêt pour la figure de Pyrrhon. On sait par exemple qu'il défendait la cohérence de la vie de Pyrrhon en refusant les usages malveillants que l'on pouvait faire des anecdotes sur sa vie. Diogène Laërce en témoigne : Énésidème est partie prenante d'une discussion sur le sens de la vie de Pyrrhon qui oppose l'image d'un Pyrrhon « ne s'en remettant en rien à ses sensations » et se tirant d'affaire selon Antigone de Caryste « grâce à ses familiers qui l'accompagnaient » (DL IX, 62) et un Pyrrhon qui vit normalement :

Mais Énésidème dit que s'il philosophait selon la formule théorique de la suspension du jugement, il ne manquait cependant pas de prévoyance dans ses actions au jour le jour. Et il vécut jusque vers quatre-vingt-dix ans.<sup>52</sup>

Énésidème se souciait probablement de montrer la viabilité de sa propre position philosophique en

49 J. BRUNSCHWIG, « Le titre des *Indalmoi* de Timon : d'Ulysse à Pyrrhon », dans *Études sur les philosophies hellénistiques : Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, Puf, 1995, p. 271-287; voir aussi G. CORTASSA, « Due giudizi di Timone di Fliunte », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, vol. 104, 1976, p. 312-326 ; D. L. CLAYMAN, *Timon of Phlius : Pyrrhonism into Poetry*, Berlin, W. de Gruyter, 2009, p. 124.

50 Pour une lecture au premier degré de la relation entre Pyrrhon et Timon voir l'article de G. A. FERRARI, « L'immagine dell'equilibrio », dans G. Giannantoni (éd.), *Lo Scetticismo Antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, vol. 1/2, p. 362-363 qui insiste sur le caractère hiératique de cette présentation : « un air de catéchèse plus que d'exposition ou de discussion philosophique ».

51 Cf. R. POLITO (éd.), *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 76-77.

52 DL IX, 62 (T10 DC partim) : Αἰνεσίδημος δὲ φησι φιλοσοφεῖν μὲν αὐτὸν κατὰ τὸν τῆς ἐποχῆς λόγον, μὴ μέντοι γ' ἀπροοράτως ἕκαστα πράττειν. ὁ δὲ πρὸς τὰ ἐνενήκοντα ἔτη κατεβίω.

luttant contre l'image d'un Pyrrhon radical qui remettrait en cause toutes les données de la sensation. À ceux qui devaient utiliser les anecdotes fantasques sur la vie de Pyrrhon pour montrer l'impossibilité de sa position philosophique, Énésidème montre qu'il n'y a pas contradiction entre ce qu'il identifie comme le projet pyrrhonien (« philosopher en suivant la formule théorique de l'ἐποχή ») et la vie pratique<sup>53</sup>. On peut donc être pyrrhonien et avoir des amis, vivre dans une cité, mais aussi traverser la rue et faire attention à soi. Cette lecture de la vie de Pyrrhon rencontre le motif essentiel chez lui de la confiance dans les phénomènes :

Énésidème aussi, dans le premier livre de ses *Discours Pyrrhoniens*, dit que Pyrrhon ne détermine rien de façon dogmatique en s'appliquant à contredire, et qu'il suit les apparences.<sup>54</sup>

Rien ne permet de dire que Pyrrhon ait développé lui-même cet usage des φαινόμενα; mais il est clair qu'Énésidème a utilisé Pyrrhon pour légitimer son propre rapport aux φαινόμενα. « Philosopher comme Pyrrhon », c'est aussi s'inspirer de sa vie parce qu'elle témoigne de la juste distance vis-à-vis des phénomènes.

Un troisième témoignage de cet intérêt pour la vie de Pyrrhon se trouve à la fin du témoignage central d'Aristoclès sur Pyrrhon (T53 DC). À la fin du texte, Aristoclès (qui cite Timon) décrit la finalité de la philosophie de Pyrrhon : « il en résultera d'abord l'aphasie, ensuite l'ataraxie, mais Énésidème <dit> que c'est le plaisir »<sup>55</sup>. Comme le remarque Brigitte Pérez, la plupart des commentateurs considèrent cette remarque comme un témoignage sur la conception du pyrrhonisme par Énésidème lui-même, indépendamment de la référence à Pyrrhon. On sait pourtant qu'Énésidème a critiqué l'idée de la fin, du τέλος, et de sagesse philosophique dans son 8<sup>e</sup> livre des *Discours des Pyrrhoniens* contre :

Le huitième et dernier livre se dresse contre la fin, ne concédant ni que le bonheur, ni que le plaisir, ni que la sagesse, ni qu'aucune autre fin quelconque à laquelle croirait quiconque parmi ceux qui vivent selon la philosophie n'existe, mais que cette fin célébrée par tous n'existe absolument pas.<sup>56</sup>

On retrouve ici en condensé des principes semblables à ceux qui guidaient la critique de la sagesse par Sextus Empiricus : la sagesse proposée par la philosophie est une mystification qui repose sur l'idée même de finalité. La définition d'une fin ultime, d'un souverain bien, constitue le geste commun de « ceux qui vivent selon la philosophie » et c'est précisément ce qui produit malheur et désenchantement. Il est donc peu probable qu'Énésidème ait pu considérer que le plaisir constitue le *telos* de sa propre

53 Pour cette raison il s'oppose à l'image produite par Antigone de Caryste qui, s'il n'est pas nécessairement un critique de Pyrrhon, semble avoir insisté dans sa *Vie de Pyrrhon* sur les difficultés de ce dernier à mettre en application ses principes ; voir l'édition de T. DORANDI (éd.), *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, T. 2A et 4A (T10 DC apud DL IX, 62-64 et 15A et 15B DC = Eusèbe, PE XIV, 18, 26 et DL IX, 62).

54 DL IX, 106 (T8 DC = B5 Polito), trad. Brunschwig légèrement modifiée.

55 Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν ; voir B. PEREZ-JEAN, « Et pour Énésidème... le plaisir », dans E. Malaspina et P. Galand (éd.), *Vérité et apparence Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 180-181.

56 Photius, *Bibliotheca codex 212*, 170b31 (= B8 Polito).

philosophie. La remarque d'Énésidème ferait plus sens si on l'interprétait comme un exemple d'usage de la vie de Pyrrhon. Pyrrhon n'est pas insensible aux données de la sensation, il n'est pas apathique, sa vie est calme, douce, tranquille, sans trouble. C'est donc en un sens une vie de plaisir, non pas au sens épicurien car le plaisir n'est pas un but à atteindre, un résultat. Pyrrhon ne vise pas dogmatiquement le plaisir comme une fin, il n'en vit pas moins, selon Énésidème, d'une vie plaisante<sup>57</sup>. Ce qui est cohérent par ailleurs avec la proposition d'Énésidème dont la conception du bonheur revient à l'absence de trouble<sup>58</sup>.

De même que Timon propose un mode de vie qui s'appuie sur la figure de Pyrrhon qui ridiculise la sagesse philosophique, et montre que pour être heureux il faut vivre sans opinion et renoncer à la connaissance de la nature des choses, de même pour Énésidème :

ni les Pyrrhoniens ni les autres ne connaissent la vérité qui est dans les êtres, mais ceux qui philosophent selon une autre école ignorent tout et ils s'épuisent eux-mêmes en vain et se consomment par des ennuis perpétuels, ils ignorent en outre cela même, que rien de ce qu'ils croyaient avoir été compris n'a été compris. Mais celui qui philosophe selon Pyrrhon est heureux en toute chose et il est sage d'avoir conscience avant tout que rien n'est compris par lui de manière assurée.

On retrouve à nouveau l'articulation entre la critique du discours dogmatique et ses faux espoirs : les dogmatiques ignorent leur propre ignorance et se retrouvent ainsi, selon un mouvement socratique bien connu, plus ignorants que ceux qui reconnaissent leur propre ignorance. « Philosopher selon Pyrrhon » c'est donc vraiment philosopher selon la suspension du jugement, mais c'est aussi revenir à un modèle de vie sans trouble philosophique, en accord avec les témoignages qui décrivent Pyrrhon comme un homme plus soucieux de vie pratique, de douceur et de calme que soucieux d'établir théoriquement la nature insaisissable des choses ou l'impossible adéquation du langage à l'être<sup>59</sup>.

## 2.3 L'usage de la figure de Pyrrhon par Sextus

### 2.3.1 Sextus et l'image de Pyrrhon

Avant d'en venir à Sextus Empiricus, il faut néanmoins souligner que cette constitution de la voie sceptique autour de la figure d'un sage inaugural n'a pas été une stratégie approuvée par tous les pyrrhoniens :

57 Voir les témoignages qui lient Pyrrhon au calme que lui procure son mode de vie : T59 à 61A-C (DC) ; cette conception pourrait être rapprochée de l'εὐθυμία de Démocrite dont DL dit : « Le bien suprême est l'égalité d'humeur, qui n'est pas identique au plaisir, comme certains l'ont compris par l'effet d'un malentendu mais qui est une manière d'être où l'âme mène sa vie dans le calme et l'équilibre, sans être troublée par aucune crainte, superstition ou quelque autre passion. »

58 « La fin, les sceptiques disent que c'est la suspension du jugement que suit comme son ombre l'imperturbabilité : c'est ce que disent Timon et Énésidème » DL IX, 107. La critique de la finalité dans 8<sup>e</sup> livre des *Discours des Pyrrhoniens* cité *supra* suppose de considérer que le terme employé par DL ici soit un raccourci doxographique, voir aussi PH I, 25 et 215. Cf. R. POLITO (éd.), *Aenesidemus of Cnossus, op. cit.*, p. 291.

59 Voir T. 14 ; 15 ; 17 ; 18 (DC). Cf. J. BRUNSWIG, « Pyrrhon et Philista », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse » : Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 133-146.

Les Pyrrhoniens ont tiré leur nom de Pyrrhon. 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 connaîtrions 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 (μηδ' ἔχειν τι δόγμα). Mais on pourrait être dit Pyrrhonien quand on a une tournure semblable (λέγοιτο δ' ἄν τις Πυρρώνειος ὁμότροπος).<sup>60</sup>

Théodose (2<sup>e</sup> siècle ap.) appartient à l'école de médecine empirique qui faisait usage, elle aussi, de la figure de Pyrrhon<sup>61</sup>, et dont Sextus est vraisemblablement aussi issu<sup>62</sup>. La position de Théodose prouve ainsi que l'usage de la figure de Pyrrhon est un véritable enjeu pour le scepticisme néo-pyrrhonien<sup>63</sup>. Cette position permet en effet d'apprécier le sens de la proposition de Sextus Empiricus vis-à-vis de Pyrrhon. Sextus en effet ne partage pas cette réticence vis-à-vis du terme « pyrrhonisme » puisqu'il utilise le terme et il s'en justifie clairement dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* :

la voie sceptique est appelée aussi (...) « pyrrhonienne » du fait qu'il nous semble que Pyrrhon s'est approché du scepticisme d'une manière plus consistante et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé<sup>64</sup>.

L'usage de ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν signale une réponse à une objection qui pourrait être celle de Théodose : un sceptique conséquent ne peut juger des motivations profondes de Pyrrhon, il n'a accès qu'à ce qui lui apparaît de Pyrrhon, les témoignages sur sa vie et ses textes. En outre, par l'usage des comparatifs, Sextus semble répondre à une polémique sur le premier inventeur du pyrrhonisme que Théodose pourrait aussi avoir menée<sup>65</sup> : quand bien même on trouverait des positions ou des attitudes proches de la voie sceptique, Pyrrhon reste la référence pour l'approcher.

Carlos Lévy a néanmoins fait remarquer que Sextus entretenait une certaine distance vis-à-vis de Pyrrhon. Il s'appuie notamment sur les comparatifs susmentionnés : Pyrrhon n'est pas le sage par excellence, mais celui qui s'est approché du scepticisme plus près que les autres. En outre, il souligne que Sextus se réfère finalement assez peu à Pyrrhon, et qu'il le fait de façon plus critique que Timon. Cette lecture s'appuie, enfin, sur le poème final des *Esquisses* (PH III, 281) qui exprime une forme de réserve sur Pyrrhon que Carlos Lévy rapproche de la position de Théodose : après tout que savons-nous de ce que

60 DL IX, 70.

61 Galien mentionne certains aspects de la vie de Pyrrhon pour discuter la médecine empirique dans l'*Esquisse Empirique* chap. XI, §82-84. Ménodote de Nicomédie en est probablement mais pas uniquement la source, cf. L. PERILLI, *Menodoto di Nicomedia : Contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, München/Leipzig, K. G. Saur, 2004, chap. III.

62 Voir DL IX, 116 et Pseudo-Galien, *Introductio seu medicus* Kühn XIV, 683.

63 L'objection de Théodose est aussi mentionnée par Galien dans l'*Esquisse Empirique* (chap. 1, §42 Deichgräber, trad. Pellegrin) : « tous les médecins qui sont partisan de l'expérimentation, tout comme aussi les philosophes appelés sceptiques, ne voulant pas être nommés d'après un homme, réclament qu'on les connaisse par leur disposition d'esprit ».

64 PH I, 7 : Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγὴ καλεῖται μὲν (...) καὶ Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.

65 Le passage sur les ancêtres du scepticisme (DL IX, 71-73) suit la mention de Théodose .



pensait Pyrrhon ? Était-il réellement sage ? Le texte fait même l'hypothèse d'un Pyrrhon fourvoyé : « Si tu es allé, avec témérité, à l'encontre / De tous les sages, hélas quel malheur fut le tien »<sup>66</sup>. Selon Carlos Lévy, donc, « Pyrrhon intéresse beaucoup moins Sextus que le Pyrrhonisme »<sup>67</sup> ; et il est utilisé comme un « symbole du raisonnement sceptique »<sup>68</sup>.

De fait, par rapport à Timon, même en prenant en compte la finesse et le caractère parodique de son discours, il y a grande différence. Sextus parle assez peu de Pyrrhon lui-même, il en parle en tout et pour tout explicitement dans cinq passages<sup>69</sup>. Pour Sextus, seule sa propre expression du scepticisme est une forme « pure » de scepticisme<sup>70</sup>. De là viennent ses réserves vis-à-vis de la totalité de la tradition pyrrhonienne en général et de ses précurseurs supposés. Il n'y a que des « philosophies voisines du scepticisme », et à l'intérieur de la tradition pyrrhonienne, il semble qu'il n'y ait que des approximations par rapport à la forme qu'il propose.

Pour autant, faut-il en conclure que Sextus renonce à la figure du sage ? Une voie moyenne est semble-t-il possible. D'un côté, pour les raisons exposées en première partie, Sextus Empiricus et les néo-pyrrhoniens ne peuvent pas se référer à un maître de la même manière qu'une école dogmatique le ferait. Ceci est vrai, bien qu'à des degrés différents, de Timon à Sextus Empiricus, et cela suffit pour expliquer les réticences de ce dernier. Néanmoins, la position de Sextus Empiricus ne saurait être comparée à celle de Théodose puisqu'au contraire il revendique le terme « pyrrhonisme ».

Comment, dans ces conditions, continuer à se référer à Pyrrhon ? Qu'y a-t-il en lui qui permet quand même de dire qu'il a réalisé le scepticisme de manière plus éclatante et plus claire que ses prédécesseurs ? Ces formules peuvent être rapprochées de celle de Diogène Laërce sur Théodose et l'idée que la référence à Pyrrhon est possible « quand on a une tournure semblable » (λέγοιτο δ' ἄν τις Πυρρώνειος ὁμότροπος). Cette formule exprime comment dans le néo-pyrrhonisme la référence à Pyrrhon complète la définition du scepticisme, de même que la référence au scepticisme éclaire le sens de la vie de Pyrrhon.

En ce qui concerne la vie de Pyrrhon, nous n'avons qu'un aperçu de sa nature du fait de la rareté des témoignages et de leur incompatibilité au moins partielle. Entre l'image d'un Pyrrhon radical, refusant de croire en sa sensation, impropre à sa propre survie et luttant contre la part d'humanité en lui, et un

66 Des problèmes métriques et de vocabulaire poussent Carlos Lévy à refuser l'attribution de ce texte à Timon, et à considérer que Sextus en est l'auteur, bien que le texte ne soit pas dans tous les manuscrits.

67 C. LEVY, « Pyrrhon, Énésidème et Sextus Empiricus : la question de la légitimation historique dans le scepticisme », dans A. Brancacci (éd.), *Antichi et Moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 317.

68 *Ibid.*, p. 320. Cette interprétation s'oppose à celle de M. L. MCPHERRAN, « *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?* », *op. cit.*, p. 137-138 selon qui la référence sextienne à l'ataraxie ramène les lecteurs à Pyrrhon : « doing so enabled him [sc. Sextus], first of all, to associate his theoretical claims and practice with an influential, arguably possible, and attractive mode of life ». Cette interprétation ne prend pas en compte le fait que Sextus lui-même ne mentionne que très peu cette vie.

69 Outre *PH* I, 7 et III, 281 déjà mentionnés, il s'agit de passages d'*AM* I : 272, 281, 305-306 auxquels on peut ajouter les passages d'*AM* XI qui citent des vers de Timon qui renvoient implicitement à Pyrrhon (§ 1 ; 20 et 141), cf. R. IOLI, « *Agôgê and related Concepts in Sextus Empiricus* », *op. cit.*, p. 420-421.

70 *PH* I, 222.

Pyrrhon doux, conciliant, apprécié de sa Cité, il y a un fossé (plus ou moins le même qu'entre le scepticisme radical et le scepticisme modéré qui structure tout le champ depuis l'Antiquité). L'idée selon laquelle Pyrrhon a réalisé mieux que ses prédécesseurs le scepticisme, par sa vie et ses actions – ce qui me semble le sens le plus clair pour interpréter *σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον* de PH I, 7 – est une indication du sens que devait avoir la vie de Pyrrhon pour Sextus. Pyrrhon représente pour lui la personne qui incarne encore le mieux la vie sceptique et son rapport à la vie quotidienne. Il faut vivre comme Pyrrhon parce qu'il s'est approché au plus près d'une vie sceptique, c'est-à-dire d'une vie non dogmatique, c'est-à-dire non-philosophique<sup>71</sup>. Ce que laisse apparaître la disposition de Pyrrhon, pour Sextus, c'est-à-dire ce que nous voyons de l'extérieur de lui, c'est un sage qui ne croit plus à la grande sagesse, qui renonce à tenir de grands discours philosophiques sur la nature des choses, pour aboutir à une forme d'aphasie, et qui pourtant était bien inséré dans sa Cité. En ce sens le scepticisme de Sextus éclaire le sens philosophique de la vie de Pyrrhon ; la version néo-pyrrhonienne du scepticisme donne un sens à ce que nous voyons de la vie de Pyrrhon, une vie où la suspension du jugement et la vie quotidienne se retrouvent.

Le rapprochement avec Pyrrhon éclaire en retour la voie sceptique et permet de souligner le besoin qu'elle continue à avoir d'une figure de sage. On a vu que la référence à la vie quotidienne donnait un peu de substance à ce mode de vie. Il faut chercher à vivre comme l'homme du commun, qui ne se pose pas de question, qui prend la vie comme elle vient (comme on dit). Seulement la référence à l'homme du commun est finalement imparfaite et incomplète puisque la vie commune n'est pas toujours, et peut être rarement une vie complètement sans croyance. La figure de Pyrrhon devient alors nécessaire pour donner du corps à cette voie sceptique : il faut vivre et entretenir le même rapport à la philosophie et à la quotidienneté que ce que faisait Pyrrhon. Ainsi s'éclaire l'ensemble d'anecdotes sur la vie de Pyrrhon comme une vie complètement compatible avec la communauté et une forme de simplicité<sup>72</sup>. La vie du sceptique doit donc prendre la même tournure, être de la même forme que celle de Pyrrhon, comme le dit Théodose. Ainsi la constitution de la voie sceptique comme une voie pyrrhonienne constitue-t-elle une étape importante de sa définition : le sceptique se reconnaît à certains traits communs qu'il partage avec l'image que les sceptiques véhiculent de Pyrrhon. Ce dernier est une figure de sage, non pas comme Épicure dont les épicuriens cherchent à imiter le mode de vie à partir de ses thèses, mais comme une énigme dont la disposition est un modèle, mais dont il faut toujours chercher les raisons<sup>73</sup>.

### 2.3.2 La douceur de Pyrrhon

Un bon exemple de cette relation du sceptique à Pyrrhon nous est donné par Galien dans l'*Esquisse Empirique* lorsqu'il mentionne l'usage que la médecine empirique faisait de Pyrrhon :

Ainsi l'empirique ne fera des discours ni nombreux ni longs, mais ses propos seront courts et

71 Sextus qualifie la vie quotidienne que le sceptique suit comme « ce qui est observé de manière non philosophique » (*κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*), *AM XI*, 165.

72 Voir T. 9 à 15 et T.17-T.18 (DC).

73 Voir T28 DC (*apud D.L. IX 64*): « Nausiphane déclarait, en tout cas, qu'il fallait adopter, pour la disposition, celle de Pyrrhon, mais pour les raisons, les siennes propres. »

rare, comme c'était le cas de Pyrrhon le sceptique, qui, recherchant la vérité et ne la trouvant pas, restait dans l'incertitude sur toutes les choses non-manifestes et qui dans ses actions de tous les jours, suivait l'évidence, alors qu'il restait dans l'incertitude pour tout le reste. L'attitude du sceptique face à la totalité de la vie, telle est l'attitude de l'empirique concernant la médecine : il ne manque pas de réputation, mais il n'est pas arrogant, homme non apprêté et se tenant à l'écart de la vaine gloire, comme, au dire de Timon, a été Pyrrhon. (...) Mais Pyrrhon, qu'il [sc. Ménodote] loue, n'était pas comme cela mais calme et doux, usant de peu de mots comme il convient, à moins qu'une nécessité n'advienne <de faire autrement>.<sup>74</sup>

Rappelons que Ménodote est connu comme le maître d'Hérodote de Thrace, lui-même présenté comme le maître de Sextus Empiricus<sup>75</sup>. Même si Ménodote ne croyait pas en une succession continue de la position de Pyrrhon jusqu'aux médecins empiriques<sup>76</sup>, la critique de Galien fait bien apparaître comment la référence à Pyrrhon était importante pour Ménodote et probablement pour l'empirisme médical. Il est tentant de penser que Sextus fait partie de ces philosophes sceptiques dont Galien dit qu'ils appliquent cette attitude pyrrhonienne « face à la totalité de la vie », et plus seulement à la médecine. Or ce qui apparaît dans ce portrait de Pyrrhon, c'est bien précisément ce rapport à la vie, cette déliaison du théorique et du pratique qui aboutit à faire peu d'usage des paroles, et enfin au calme et à la douceur. La mention de la douceur, la *πραότης* – que l'on retrouve aussi chez Sextus et Diogène Laërce<sup>77</sup> – est notable : au contraire du sage appuyé sur une certitude qui le rend dur en même temps qu'impénétrable, Pyrrhon est doux. Le calme de Pyrrhon, son désintérêt pour les questions théoriques et son détachement des querelles philosophiques, dont l'aphasie du T.53 est le signe, réalisait une forme de sagesse suffisamment décalée par rapport à l'usage philosophique dominant pour être compatible avec la critique de l'idéal philosophique du sage<sup>78</sup>.

## Conclusion

La réponse à la question est donc simple, et peut paraître évidente : il y a bien un sage sceptique, et ce sage c'est Pyrrhon. Toutefois, le but de cet article a été de montrer que cette sagesse est paradoxale parce qu'elle prend pied dans une philosophie qui critique fondamentalement l'idée de sagesse philosophique et reconduit le philosophe au rapport que l'homme du commun entretient avec ses croyances. Le néo-

74 Galien, *Esquisse Empirique* chap. XI, §82-85, trad. P. Pellegrin. Rappelons que ce texte ne nous est connu que par une traduction latine de 1341 par Niccolò da Reggio.

75 DL IX, 116.

76 Plus précisément Ménodote sait qu'il y a une rupture dans la tradition pyrrhonienne puisque c'est lui qui nous apprend que Timon n'a pas de successeur et on ne trouve ni chez Galien ni donc chez Ménodote de référence à une continuité d'école qui mènerait de Pyrrhon à l'empirisme médical. Cependant il connaît et transmet un usage de la figure de Pyrrhon pour penser les positions philosophiques de leur empirisme, voir J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, *op. cit.*, p. 353.

77 Sextus, *AMI*, 6 : « on ne saurait non plus leur [sc. aux pyrrhoniens] attribuer des intentions hostiles contre qui que ce soit : cette méchanceté est bien éloignée de la douceur qui est la leur », trad. modifiée ; et DL, IX, 108.

78 Du fait de l'intérêt de la médecine empirique pour la figure de Pyrrhon, il est tentant de penser qu'Énésidème – qui semble proche des milieux empiriques selon DL IX 115-116, cf. R. POLITO (éd.), *Aenesidemus of Cnossus*, *op. cit.*, p. 57 – ait pris connaissance de la figure de Pyrrhon par ce biais.

pyrrhonisme cependant ne peut se satisfaire de cette solution : conscient de la limite du modèle de la vie quotidienne et de la difficulté d'un quelconque retour à cette dernière, la figure de Pyrrhon est utilisée pour donner corps au projet philosophique d'une vie sans philosophie. Car tel est le paradoxe fondamental sur lequel repose la philosophie pyrrhonienne : pensée au sein d'une communauté philosophique, ou plus généralement d'une communauté structurée par les croyances dogmatiques de toute sorte, cette voie philosophique prône l'abandon des croyances théoriques, tout en ayant conscience du caractère inaccessible, voire idéal d'un tel projet. Qui d'autre que Pyrrhon, avec sa vie calme, sa simplicité, mais aussi ses failles (Diogène Laërce raconte qu' « un jour qu'un chien s'était précipité sur lui et l'avait effrayé, il répondit à quelqu'un qu'il était difficile de dépouiller l'homme de fond »<sup>79</sup>) aurait pu incarner cet idéal ?

---

## Bibliographie

79 DL IX, 66=T15A.

- BALTAZZI Démosthènes, « Inscriptions de l'Éolide », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 12, n° 1, 1888, p. 358-376.
- BARNES Jonathan, « Pourquoi lire les anciens ? », *Les papiers du collège international de philosophie*, vol. 2, 1991, p. 1-29.
- BETT Richard, « What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho? », dans Juha Sihvola, *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, Academic Bookstore, 2000, p. 11-33. *Acta Philosophica Fennica*, vol. 66.
- BETT Richard, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000.
- BETT Richard (éd.), *Sextus Empiricus. Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Clarendon Later Ancient Philosophers », 1997.
- BETT Richard, « What did Pyrrho think about “The Nature of the Divine and the Good”? », *Phronesis*, vol. 39, n° 3, 1994, p. 303-337.
- BROCHARD Victor, *Les sceptiques grecs*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Le Livre de poche, 2002 (édition originale : Imprimerie Nationale, 1887).
- BRUNSCHWIG Jacques, « Le titre des *Indalmoi* de Timon : d'Ulysse à Pyrrhon », dans *Études sur les philosophies hellénistiques : Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, Puf, 1995, p. 271-287.
- BRUNSCHWIG Jacques, « Pyrrhon et Philista », dans M. -O Goulet-Cazé, Goulven Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse » : Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 133-146.
- BURNEYAT Myles, « Tranquillity without a Stop », *The Classical Quarterly*, vol. 30, n° 1, 1980, p. 86-93.
- CLAYMAN Dee L, *Timon of Phlius : Pyrrhonism into Poetry*, Berlin, W. de Gruyter, coll. « Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte », 2009.
- CORTASSA Guido, « Due giudizi di Timone di Fliunte », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, vol. 104, 1976, p. 312-326.
- COUISSIN Pierre, « L'origine et l'évolution de l'épochè », *Revue des études grecques*, vol. 42, 1929, p. 373-397.
- DECLEVA CAIZZI Fernanda, « Aenesidemus and the Academy », *The Classical Quarterly*, vol. 42, n° 1, 1992, p. 176-189.
- DECLEVA CAIZZI Fernanda (éd.), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 1981.
- DI MARCO Massimo (éd.), *Timone di Fliunte. Silli*, Roma, edizioni dell'Ateneo, 1989.
- DORANDI Tiziano (éd.), *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1999.
- FABRICIUS Johann Albert (éd.), *Sexti Empirici Opera, graece et latine.: Pyrrhoniatarum institutionum libri III, cum Henrici Stephani versione et notis ; contra mathematicos sive disciplinarum professores, libri VI*,

Lipsiae, sumptu librariae Kuehnianae, 1840.

FERRARI Gian Arturo, « L'immagine dell'equilibrio », dans G. Giannantoni (éd.), *Lo Scetticismo Antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, vol. 1/2, p. 337-370.

GLUCKER John, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978.

GREEN Jerry, « "Was Pyrrho a Pyrrhonian?" », *Apeiron*, vol. 50, n° 3, De Gruyter, 1<sup>er</sup> juillet 2017, p. 335-365.

HADOT Pierre, « La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 289-304.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

IOLI Roberta, « Agôgè and related Concepts in Sextus Empiricus », *Siculorum Gymnasium*, N.S. 56, 2003, p. 401-428.

LEVY Carlos, « Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Énésidème ? Étude méthodologique », *Philosophie Antique*, n° 15, 2015, p. 5-26.

LEVY Carlos, « Deux problèmes doxographiques chez Philon d'Alexandrie : Posidonius et Enésidème », dans A. Brancacci (éd.), *Philosophy and Doxography in the imperial Age*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2005, p. 79-102.

LEVY Carlos, « Pyrrhon, Énésidème et Sextus Empiricus : la question de la légitimation historique dans le scepticisme », dans A. Brancacci (éd.), *Antichi et Moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 299-329.

LONG Anthony A., « Timon of Phlius : Pyrrhonist and Satirist », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 204, n° 24, 1978, p. 68-91.

MACHUCA Diego E., « The Pyrrhonist's *Ataraxia* and *Philanthropia* », *Ancient Philosophy*, vol. 26, n° 1, 2006, p. 111-126.

MARCHAND Stéphane, « Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne », *Philosophie Antique*, n° 15, 2015, p. 91-119.

MCPHERRAN Mark L., « *Ataraxia* and *Eudaimonia* in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy? », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, 1989, p. 135-171.

MORRISON Donald, « The Ancient Sceptic's Way of Life », *Metaphilosophy*, vol. 21, n° 3, 1990, p. 204-222.

PELLEGRIN Pierre (éd.), *Galien. Traités philosophiques et logiques*, Paris, Flammarion, 1998.

PEREZ-JEAN Brigitte, « Et pour Énésidème... le plaisir », dans Ermanno Malaspina et Perrine Galand (éd.), *Vérité et apparence Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 177-191.

PEREZ-JEAN Brigitte, « Enésidème », dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 2000, vol. III, p. 90-92.

- PERILLI Lorenzo, *Menodoto di Nicomedia : Contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, München/Leipzig, K. G. Saur, 2004.
- PICAVET F., « Explication d'une inscription importante pour l'histoire du Pyrrhonisme », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, vol. 12, 1888, p. 185-186.
- POLITO Roberto (éd.), *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- SCHOFIELD Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, Chicago London, University of Chicago press, 1999.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les moralistes*, Olivier D'Jeranian (trad.), Paris, Éditions Manucius, 2015.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, Pierre Pellegrin (éd.), Paris, Éd. du Seuil, 2002.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points. Série Essais », 1997.
- SPINELLI Emidio, *Sextus Empiricus. Contro gli etici*, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 1995.
- SVAVARSSON Svavar Hrafn, « Pyrrho's dogmatic Nature », *Classical Quarterly*, vol. 52, n° 1, 2002, p. 248-256.
- TARRANT Harold, *Scepticism or Platonism ? : the Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge/New York/New Rochelle, Cambridge University Press, 1985.
- THORSRUD Harald, « Is the Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative », *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 36, n° 3, 2003, p. 229-249.
- VOELKE André-Jean, « La vie sceptique et le thème traditionnel des genres de vie », *Etude de Lettres*, vol. 3, 1983, p. 75-87.
- VOELKE André-Jean, « L'incommunicabilité du savoir dans le scepticisme grec », dans T. Lefèvre, G. Sanders et G. de Vries (éd.), *Zetesis : Album Amicorum Door Vrienden en Collega's Aangeboden Aan Prof Dr E. de Strycker*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen/Utrecht, 1973, p. 177-187.
- WILLIAMS Bernard Arthur Owen, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Marie-Anne Lescouret (trad.), Paris, Gallimard, 1990.
-