

Sextus Empiricus : les effets politiques de la suspension du jugement

Stéphane Marchand

▶ **To cite this version:**

Stéphane Marchand. Sextus Empiricus : les effets politiques de la suspension du jugement. Elenchos (Rivista di studi sul pensiero antico), 2014, XXXV (2), pp.311-342. 10.1515/elen-2014-350206 . halshs-01171619

HAL Id: halshs-01171619
https://shs.hal.science/halshs-01171619

Submitted on 22 Mar 2018

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.

Sextus Empiricus : les effets politiques de la suspension du jugement[1].

Stéphane Marchand, Ens de Lyon, IHRIM (UMR 5037)

Abstract

The aim of this paper is to examine the political implications of Sextus Empiricus's neo-Pyrrhonism by considering two fundamental texts (PH I 23-24; AM XI 162-165). Both texts are usually interpreted as endorsing political conformism insofar as Sextus allegedly claims that one should follow the laws and customs of one's community. But it seems possible to interpret the reference to laws and customs merely as a description of what humans in fact do. What Sextus would therefore recommend is to abandon any theoretical approach to politics in favor of a pragmatic one.

Keywords

Skepticism ; Sextus Empiricus ; Politics ; Conformism, Everyday Life

Introduction

Il est à la fois difficile et intéressant d'interroger le pyrrhonisme ancien d'un point de vue politique. Difficile, parce que la question politique est rarement abordée par Sextus Empiricus[2] ; intéressant, parce que le déplacement du scepticisme en politique produit un éclairage original pour comprendre le projet pyrrhonien[3].

Pourtant, la politique sceptique semble d'abord briller par son absence. Il s'agit d'ailleurs d'un point fréquemment dénoncé comme une limite ou une lacune propre au pyrrhonisme : ni « l'exposé général » des principes du scepticisme (livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes*) ne contient de remarques sur la politique, ni « l'exposé spécial » où Sextus met en opposition les thèses dogmatiques les unes avec les autres ne discute des thèses politiques en tant que

[1] Une version abrégée de cet article a été publiée dans la revue *Éthique, politique, religions* (2014 – 2, n°5 « Scepticismes en politique », p. 15-29). Je remercie Diego Machuca et Emidio Spinelli pour leurs nombreuses remarques et suggestions qui ont considérablement amélioré cet article.

[2] Le terme πολιτική apparaît quatre fois chez Sextus, dans le contexte de la prétendue définition de l'homme par Platon comme « animal sans ailes, bipède, aux ongles larges, pouvant recevoir la science politique », voir e.g. *Esquisses Pyrrhoniennes* (désormais *PH*) II, 28 ; nous citons la traduction de P. Pellegrin, *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997. Sur cette définition, cf. E. Spinelli, *Questioni scettiche : letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005, p. 75.

[3] Cet article se limitera à l'étude de la question dans la tradition néo-pyrrhonienne ; il est probable que les positions néo-académiciennes en la matière soient toutes différentes, du fait de leur liaison avec le platonisme ; cf. M. Bonazzi, « Plutarco, l'Academia e la politica », *in* P. Volpe Cacciatore et F. Ferrari (éds.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli, M. D'Auria, 2007, p. 267-280.

telles[4]. Ainsi la voie pyrrhonienne peut-elle, de prime abord, apparaître liée à une forme de désengagement du politique, désengagement qui pourrait trouver une explication dans les trois raisons suivantes.

La première raison est liée à la situation propre au discours sceptique : le scepticisme présenté par Sextus est une position essentiellement critique, destinée à contrer le dogmatisme de la philosophie hellénistique. Par définition sans thèse, le sceptique ne se risque que très rarement à décrire sa propre position, et n'a pas à décrire ce que pourrait être une politique sceptique. Il ne fait que suivre les thèses dogmatiques pour les critiquer. En outre, même lorsqu'il critique une théorie dogmatique précise, il ne s'intéresse pas aux détails de la théorie, mais se concentre sur les arguments les plus généraux et les plus fondamentaux. Car ce qui intéresse Sextus, c'est de pouvoir produire l'opposition des arguments à un niveau tel que tout l'édifice tout entier se trouve menacé : il lui faut donc attaquer la base de l'édifice, plutôt que ses conséquences[5] ; pour cette raison les théories politiques n'interviennent dans l'œuvre de Sextus que comme des exemples périphériques[6].

Mais l'indifférence au politique n'est pas uniquement le produit d'une situation purement défensive. Elle est liée aussi au principe méthodologique du philosophe sceptique, le principe d'isosthénie selon lequel « à tout argument s'oppose un argument égal », car, dit Sextus, « c'est à partir de cela que nous cessons de dogmatiser » (*PH* I, 12). Si le projet sceptique est bien de mettre à distance une thèse ou une opinion en lui opposant une thèse contraire afin de produire la suspension de son adhésion, nous pouvons assez facilement concevoir la difficulté du philosophe sceptique à s'engager, du moins tant que nous présupposons, comme il est semble-t-il intuitif de le faire, que l'engagement politique se fonde sur des thèses et des convictions dogmatiquement ancrées en nous.

Enfin, le but même du scepticisme semble nous éloigner du politique. Le scepticisme réalise en effet de manière paradigmatique le repli sur soi de la philosophie hellénistique décrit au XIX^{ème} siècle par Eduard Zeller[7]. Cette thèse semble convenir parfaitement aux pyrrhoniens dont le projet est défini par la volonté d'accéder à « la tranquillité en matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous » (*PH* I, 25 et 31). De fait, le philosophe sceptique se préoccupe avant tout de sa propre absence de souffrance et semble par là même n'être qu'un irréductible individualiste[8]. Tout au plus consent-il à éclairer ses semblables en leur communiquant son expérience sous la forme du récit de son expérience personnelle du scepticisme, parce qu'il est « bien né » (μεγαλοφυεῖς, *PH* I, 12) et « philanthrope » (*PH* III, 280) ; et encore le fait-il en rappelant la valeur uniquement subjective de cette expérience (*PH* I, 4).

---

[4] Sur cette distinction entre discours général et spécial, cf. *PH* I, 5-6 et *AM* VII, 1.

[5] Voir *e.g. PH* II, 84 pour la métaphore architecturale de la fondation. Sur le « fondationnalisme » de Sextus je me permet de renvoyer à mon article « Sextus Empiricus' Style of Writing », *in* D. E. Machuca (éd.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden; Boston, Brill, 2011, p. 113-141, p. 130 *sq.* Voir aussi R. Bett, « A Sceptic Looks at Art (but not Very Closely): Sextus Empiricus on Music », *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 3, n° 3, 2013, p. 155-181, p. 160 *sq.*

[6] Voir *e.g. PH* III, 205 qui met en opposition les *République* de Chrysippe, Zénon et Platon. Pour le lien avec le 10ème trope d'Énésidème, cf. E. Spinelli, « Neither Philosophy or politics? The Pyrrhonian Approach to Everyday life », *in* J. C. Laursen et G. Paganini (éds.), *Skepticism and Politics in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, à paraître.

[7] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3.1. Die Nachtaristotelische Philosophie, Erste Hälfte, 5^{e} éd., Leipzig, R. Reisland, 1923, p. 12.

[8] Cf. M. C. Nussbaum, « Scepticism and Equilibrium », *in* J. Sihvola (éd.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica, 2000, p. 171-197, p. 173 et 194. Voir néanmoins la position de D. Machuca, « The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλανθρωπία », *Ancient Philosophy*, vol. 26, 2006, p. 111-139, p. 134 pour qui « Pyrrhonism is as such completely indifferent to both individualism and philanthropism since the Pyrrhonist's non-Dogmatic adoption of one or the other of these positions rests upon fortuitous circumstances ».

Ces raisons amènent la plupart des lecteurs de Sextus à considérer que le scepticisme pyrrhonien est indifférent à la question politique[9]. Et c'est à partir de ces mêmes raisons que l'on critique les effets pervers du scepticisme en politique. Être indifférent aux thèses philosophiques, considérer qu'une thèse n'est pas plus vraie que fausse, ce serait se résoudre à suivre l'ordre établi puisqu'on ne peut pas, par soi-même, penser autre chose que ce qui a déjà été pensé. Le scepticisme mènerait au conformisme et à l'obéissance servile.

Le projet de cet article est de revenir sur cette évaluation des effets politiques de la suspension du jugement propre au pyrrhonisme, en interrogeant précisément ces deux conséquences : le conformisme et l'obéissance du sceptique.

I. Le conformisme pyrrhonien : principe normatif ou descriptif ?

Il convient de commencer par citer le texte qui est au centre du problème du conformisme chez Sextus Empiricus, les *Esquisses Pyrrhoniennes* I, 23-24 :

> *Donc, en nous attachant aux phénomènes nous vivons sans opinions selon l'observation de la vie quotidienne puisque nous ne pouvons pas être complètement inactifs. Il semble que l'observation de la vie quotidienne ait quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects, la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas complètement inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons cela sans soutenir d'opinions.*[10]

Le motif de la vie suivant « la tradition des lois et des coutumes » est à l'origine de l'identification du scepticisme avec un conformisme politique, voire avec un légalisme ou un légitimisme, bref avec toutes les formes de conservatisme politique[11]. Selon Sextus, un des aspects de la vie quotidienne, la « tradition des lois et des coutumes », désigne bien l'idée selon laquelle l'action du sceptique n'est jamais originale ou inédite mais consiste à se couler dans le moule d'un ensemble de choix qui nous précèdent, en conformité avec le principe de l'ἐποχή. Ainsi un sceptique qui vivrait dans une communauté aux lois et coutumes établies ne trouverait aucune raison philosophique d'agir autrement que comme on a toujours agi[12]. Que la loi à laquelle il est soumis soit révoltante ou légitime, c'est précisément ce qui lui échappe puisqu'il ne dispose d'aucun critère pour en juger, lui qui « suspend son assentiment

---

[9] Cf. P. Lom, *The limits of doubt : the moral and political implications of skepticism*, Albany, State University of New York Press, 2001 p. 10, 36 *sq.* et 44.

[10] Trad. Pellegrin modifiée. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν, ὑφηγήσει μὲν φυσικῇ καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν, παθῶν δὲ ἀνάγκῃ καθ'ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφὴν ἡμᾶς ὁδηγεῖ, δίψος δ' ἐπὶ πόμα, ἐθῶν δὲ καὶ νόμων παραδόσει καθ' ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον, τεχνῶν δὲ διδασκαλίᾳ καθ' ἣν οὐκ ἀνενέργητοί ἐσμεν ἐν αἷς παραλαμβάνομεν τέχναις. ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως. Voir aussi *PH* I, 237.

[11] Cf. T. Penelhum, « Skepticism and fideism », *in* M. Burnyeat (éd.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 287-318, p. 292.

[12] Cf. R. Bett, « How Ethical Can an Ancient Skeptic Be? », *in* D. E. Machuca (éd.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 3-17, p.12 : « But the skeptic does do the same kinds of things as the ordinary conventional member of his society does, and this is no accident. Challenging the status quo would require one to have some dispositions at odds with the prevailing norms; but, as we saw, Sextus cites the prevailing norms of one's society as precisely one of the central influences on the character of the skeptic's dispositions ». Sur le conformisme de Sextus, voir aussi 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. 229-249, p. 240 *sq*.

concernant l'existence de quelque chose de bon ou de mauvais par nature » (*PH* I, 235), lui qui sait, en outre, la variabilité des lois et des coutumes.

Cette interprétation reste cependant insuffisante. Définir l'effet politique du scepticisme de but en blanc comme un conformisme ne rend pas compte de l'attitude sceptique. D'une part (a) parce que l'explication des actions sceptiques par la vie quotidienne, se fait dans un cadre concessif qui détermine ce conformisme d'une manière particulière. Ensuite (b) parce de l'aveu de Sextus lui-même, il y a conflit et désaccord au sein des lois et des coutumes selon le 10ème trope d'Énésidème. Enfin (c) et (d) parce qu'il y a plusieurs façons de faire de la « tradition des lois et des coutumes » un critère d'action et que toutes ne sont pas réductibles à un conformisme.

A. Pourquoi Sextus dit-il qu'il faut « vivre selon la tradition des lois et des coutumes » ?

Il ne faut donc pas aller trop vite pour conclure des §§23-24 que la politique sceptique se réduit à un conformisme ; à ce niveau de l'analyse, tout au plus peut-on dire que le conformisme est un effet du scepticisme parce que le conformisme est en réalité seulement inféré à partir d'un passage argumentatif complexe lié à la réponse à l'objection de l'ἀπραξία.

Cette objection se retrouve à toutes les étapes des traditions pyrrhonienne et académicienne[13]. Elle cherche à montrer que le scepticisme est contradictoire avec la vie, qui, elle, suppose l'action. Plus précisément, en partant de la conception stoïcienne de l'action qui lie l'impulsion (l'ὁρμὴ, qui détermine l'action) avec l'assentiment (la συγκατάθεσις)[14], l'objection consiste à montrer qu'une philosophie de la suspension de l'assentiment ne peut mener qu'à la suspension de l'action elle-même. L'objection revient donc à une réfutation pragmatique du sceptique qui se trouve dans la situation de défendre une philosophie dont les principes (ou plutôt l'absence de principes) sont directement contredits par ses propres faits et gestes.

La réponse à cette objection est formulée dans le chapitre 11 du livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes* où Sextus montre que la suspension sceptique porte uniquement sur le critère de vérité, et non sur le critère d'action[15]. La réponse de Sextus consiste à séparer pour ainsi dire le circuit de l'action de celui de la connaissance. Le phénomène, ce qui m'apparaît, constitue un critère d'action sans que j'aie à me demander de manière dogmatique si ce qui apparaît est une qualité réelle de l'objet de ma représentation. Et selon Sextus, non seulement c'est en vertu de ce circuit que

[13] Voir Plutarque, *Contra Colotès* 1122A ; DL IX 104 ; Cicéron, *Acad. Priora*, II, XXXI, 99 ; Sextus, *PH*, I, 226 ; *AM* VII, 30. Cf. M. Burnyeat, « Can the Sceptic live his Scepticism », *in* M. Schofield, M. Burnyeat et J. Barnes (éds.), *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 20-53, G. Striker, « Sceptical Strategies », *in* M. Schofield, J. Barnes et M. Burnyeat (éds.), *Doubt and Dogmatism*, *op. cit.* p. 54-83, E. Spinelli, *Questioni scettiche, op. cit.*, chap. 6 et K. M. Vogt, « Scepticism and Action », *in* R. Bett (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, , 2010, p. 165-180.

[14] Cf. *e.g.* Stobée, *Ecl.* II, 88, 1 W (= *SVF* III, 171) : Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι (« toute impulsion est un assentiment »).

[15] Cf. *PH* I, 21 où Sextus explique que le critère a deux sens « celui que nous prenons pour nous convaincre de l'existence ou de la non-existence de quelque chose » et « celui qui concerne l'action ». Voir aussi *AM* VII, 30 qui parle de κριτήριον αἱρέσεως καὶ φυγῆς.

l'action du sceptique est possible, mais c'est aussi ce qui se passe dans la vie quotidienne sur laquelle le sceptique base son attitude puisqu'il vit κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν[16].

Ce critère d'action est ensuite décliné en quatre aspects qui rendent raison des actions les plus élémentaires jusqu'aux plus complexes, de la simple possession naturelle des facultés (la sensation, la pensée) en suivant la « conduite de la nature » (τὸ μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως)[17] à « l'apprentissage des arts » (τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν) qui explique notre capacité nous adapter à un environnement technique et à le faire évoluer, en passant par « la nécessité des affects » (τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν) qui permet d'expliquer un certain nombre d'actions sur le mode de l'explication animale[18]. À chaque fois, selon Sextus, il s'agit de situations où l'action ne sollicite pas une représentation théorique de ce qu'il faut faire – ce qu'on pourrait appeler un principe – , mais une réponse pratique liée à la représentation phénoménale de la situation ainsi qu'à l'observation des solutions trouvées par les hommes pour répondre à ces situations. C'est à l'intérieur de cette liste qu'apparaît en troisième position « la tradition des lois et coutumes » (τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν) liée au conformisme.

Avant d'en venir à l'interprétation du contenu même de cette règle d'action, il s'agit donc de remarquer que la place de cette règle à l'intérieur d'un mouvement de type concessif invite à en restreindre la portée ; il s'agit avant tout d'une réponse à une objection qui se situe au niveau de la théorie de l'action et non au niveau du politique, ni même de l'éthique. Pour Sextus la question est avant tout épistémique : il s'agit de savoir comment fonctionne l'action sans critère de vérité. Par conséquent, on ne trouvera pas dans cette règle la réponse à la question éthique classique « comment le sceptique doit-il agir ? » mais seulement une réponse à la question « comment fait-il pour agir ? » et plus précisément par quels mécanismes épistémiques et, pour ainsi dire, nerveux passent les processus qui font qu'il agit dans un environnement complexe où il y a des autres hommes et des règles de vie commune.

B. L'action sceptique selon l'observation de la vie quotidienne

Mais les paragraphes 23-24 ont aussi l'intérêt de déployer les quatre aspects de « l'observation de la vie quotidienne » par des exemples qui élargissent le cadre logique de son propos de départ. Ces exemples permettent en l'occurrence d'approfondir la nature des diverses objections que la tradition pyrrhonienne a rencontrées et de mieux comprendre le sens de la réponse sceptique. En ce qui concerne la « tradition des lois et des coutumes », la mention de

[16] Cf. E. Spinelli, « Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique », *Cahiers Philosophiques*, n° 115, 2008, p. 29-45, p. 43 : « il reste pour le sceptique la possibilité de régler son propre comportement sur la base de normes de conduites déduites de ce qui est observable dans la vie quotidienne ». Sur la vie quotidienne, cf. *PH* I, 21 ; 226 ; 231 (qui ne mentionne pas la vie mais « les lois, les coutumes et nos affects naturels ») ; 232 ; 237 ; II, 102 ; 246 (ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς); 254 (καὶ ἡμεῖς μὲν ἀδοξάστως ἀπὸ τῆς βιωτικῆς τηρήσεως ὁρμώμενοι τοὺς ἀπατηλοὺς οὕτως ἐκκλίνομεν λόγους); 258 ; III, 2 ; 235 ; *AM* VII, 30 ; VIII, 158. Ce motif se retrouve aussi dans la première tradition pyrrhonienne, notamment dans la référence à la συνήθεια (l'habitude, l'usage) par Timon (DL IX, 105). Enfin on retrouve ce motif dans un autre témoignage lié au pyrrhonisme, et probablement à Énésidème : « Mais quand ils tiennent ce sage propos, qu'il faut vivre en suivant la nature et les coutumes, sans donner à rien son assentiment, ils sont bien naïfs », Aristoclès *apud* Eusèbe de Césarée, *Preparatio Evangelica* (désormais *PE*) XIV, 18, 20.

[17] Le terme ὑφηγέομαι signifie « l'action de guider », le « tracé d'une ligne », la « direction », « l'ordre, la prescription » : il s'agit bien d'une donnée naturelle. Sur le rôle de la nature chez Sextus, cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-London, Oxford University Press, 1993, p. 207-213.

[18] Ce modèle affectif apparaît de façon complexe avec l'exemple du chien mobilisé dans les tropes d'Énésidème (*PH* I, 62-78) ainsi qu'à propos des méthodes de traitement des médecins méthodistes : « même le chien qui s'est enfoncé une écharde procède à son enlèvement » *PH* I, 238. Sur cet éloge, cf. F. Decleva Caizzi, « L'elogio del cane : Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* I 62-78 », *Elenchos*, vol. 14, 1993, p. 305-330. La question qui se pose est alors de savoir si ce modèle – vraisemblablement repris des polémiques entre Arcésilas et les Stoïciens – peut servir pour penser l'action selon les sceptiques, ou s'il est purement dialectique.

la piété permet de voir qu'il existait très certainement une objection morale. Cette objection consistait à dire que la philosophie sceptique serait nécessairement impie et athée. Elle apparaît d'ailleurs dans les passages où Sextus parle des dieux[19]. La mention des lois et des coutumes intervient donc de manière plus précise à propos du rapport du scepticisme avec la religion. L'enjeu est de montrer que, même si le sceptique doute de l'existence des dieux au sens où il n'affirme ni ne nie leur existence, il ne remet pas en cause l'ensemble des attitudes communes qui constituent le fait religieux dans une communauté, et notamment la piété. Bien que, par ailleurs, Sextus s'attache à montrer l'équipollence des arguments en faveur et contre l'existence des dieux, l'approche sceptique permet de faire une distinction entre croyance et attitude religieuse[20]. Cette distinction va assez loin : Sextus ramène non seulement la piété, mais aussi des affirmations sur l'existence des dieux[21] ou de la providence[22] à une attitude religieuse non réductible à une croyance dogmatique. Sans pour autant croire que les dieux existent (ou qu'ils n'existent pas) le sceptique agit pourtant de la même façon que les croyants. Comme eux, il peut dire que les dieux existent dans la mesure où il réduit cette affirmation à un acte de parole ; comme eux il est pieux, parce que la piété peut être ramenée à des œuvres pieuses ; comme eux, il affirme qu'ils exercent une providence, parce que la croyance dans la providence peut elle-aussi être réduite à un ensemble d'actions. Encore une fois, c'est l'adverbe βιωτικῶς qui permet de faire cette distinction : quand Sextus dit « nous considérons dans la vie quotidienne la piété comme bonne », cela s'oppose à un ensemble de positions qui pourraient être prises δογματικῶς. Cette approche de la piété est purement pragmatique, et jamais théorétique ni même philosophique, au sens où elle serait portée et sous-tendue par une thèse philosophique[23].

Ce détour à propos de la piété sceptique permet donc de comprendre le sens de la référence à la « tradition des lois et des coutumes ». Selon Sextus, même dans des situations psychologiques complexes comme celles liées à la question de la religion, le sceptique peut agir en conformité avec les actions des hommes communs sans pour autant avoir d'opinions. Cette piété sceptique est cohérente avec la neutralité épistémologique exigée par le scepticisme, en même temps qu'elle rend possible non seulement une vie en communauté, mais certainement une vie calme et tranquille, à l'unisson de ses contemporains[24].

Cet exemple permet, enfin, de comprendre l'expression « suivre les phénomènes sans opinions selon ce qui est observé dans la vie quotidienne ». Il s'agit de se conformer dans son attitude à ce qui m'apparaît bon ou bien de faire. Dans le cadre de la piété, le sceptique dit, dans un environnement social et culturel particulier, que les dieux existent et qu'ils sont bienveillants parce que cela lui apparaît ainsi sans qu'il se pose réellement la question de savoir si les

[19] Cf. *PH* III, 2 et *AM* IX, 49.

[20] Cf. H. Thorsrud, « Sextus Empiricus on Skeptical Piety », *in* D. E. Machuca (éd.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, *op. cit.*, p. 91-111. Sur ce sujet, voir aussi J. Annas, « Ancient scepticism and ancient religion », *in* B. Morison et K. Ierodiakonou (éds.), *Episteme, etc. : Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 74-88, qui montre que le sceptique peut avoir des croyances religieuses dans la mesure où ces croyances sont d'une autre nature que celles combattues par le sceptique, puisque dans le cadre du polythéisme ancien, elles ne sont pas en contradiction les unes avec les autres et T. Penelhum, « Sceptics, believers, and historical mistakes », *Synthese*, vol. 67, n° 1, 1986, p. 131-146, p. 142-143 pour une lecture de ces « croyances sceptiques » en liaison avec le fidéisme contemporain.

[21] *AM* IX, 49 : « il dit que les dieux existent et fait tout ce qui tend à les honorer et les respecter. »

[22] *PH* III, 2 : « en suivant sans soutenir d'opinions les règles de la vie quotidienne nous disons qu'il existe des dieux, nous révérons les dieux et nous affirmons qu'ils exercent une providence ; mais contre la précipitation des dogmatiques nous disons ce qui suit. »

[23] Sur cette position de Sextus, je me permets de renvoyer à mon article « Religion et piété sceptiques selon Sextus Empiricus », *in* A.-Is. Bouton-Touboulic et C. Lévy (éds.), *Scepticisme et religion*, Turnhout, Brepols, à paraître.

[24] Sextus dit d'ailleurs à ce sujet « sans doute se trouvera-t-il [*i.e.* le sceptique] plus en sécurité (ἀσφαλέστερος) que les autres philosophes » (*AM* IX, 49).

dieux existent réellement et font effectivement tout pour le mieux. Et ce qui constitue la source de connaissance de cette attitude, de cette position et de ce sentiment, c'est précisément la vie quotidienne. L'observation de la vie quotidienne, de la vie commune, permet de donner un guide à l'action, sans que l'on ait à chercher plus loin.

Il faut s'arrêter ici un instant sur ce constat ; il semble qu'il y ait deux choses – qui ne sont pas toujours clairement distinguées – dans la référence pyrrhonienne à la vie quotidienne : d'une part l'affirmation selon laquelle la plupart des hommes agissent ainsi et d'autre part l'affirmation selon laquelle le sceptique doit trouver, dans l'observation des hommes communs et l'expérience de la vie, un guide d'action qui l'insère dans le monde. La vie quotidienne est donc un concept à la fois descriptif (il décrit un certain mode de vie) et normatif (il est ce à partir de quoi se construit le mode de vie sceptique). Nous reviendrons plus loin sur cette distinction importante.

C. La diversité des lois et des coutumes

La référence à la « tradition des lois et des coutumes » a, enfin, une implication importante, qui apparaît lorsqu'on la rapproche de la célèbre mise en opposition des lois, des coutumes, des modes de vie, des opinions dogmatiques et des croyances mythiques qui constitue le 10ème trope d'Énésidème[25]. Ce trope permet en effet de comprendre en quel sens la référence à la « tradition des lois et des coutumes » constitue une solution sceptique au problème de l'action. C'est précisément parce que le sceptique est conscient de la relativité des lois et des coutumes qu'il peut agir en suivant ses propres lois et coutumes sans y adhérer, tout du moins sans considérer qu'elles sont justes. Le 10ème trope lui permet de se rapporter à la loi et à la coutume comme un simple phénomène sans chercher à trouver derrière elles une valeur absolue. Et pour la loi et la coutume, comme pour tout phénomène, il faut faire le départ entre le phénomène lui-même et le jugement que l'on porte sur la relation entre le phénomène et la réalité. En ce qui concerne les normes d'action constituées par les lois et les coutumes, le sceptique se trouve donc dans la situation suivante : en tant que citoyen ou membre de telle communauté culturelle, le sceptique ne peut pas ne pas avoir certaines émotions morales liées à des jugements de valeur produits par son milieu culturel. Ces émotions sont de l'ordre du phénomène : elles s'imposent à nous de la même manière que le miel nous apparaît (dans certaines conditions) doux et sucré. Grâce à ces phénomènes, non seulement l'action est possible, mais plus encore, l'inclusion du sceptique dans une communauté avec des règles communes est possible. Il est même possible d'imaginer une certaine forme d'engagement propre au sceptique à partir des valeurs qu'il reçoit de la communauté dans laquelle il vit. Sextus en témoigne d'ailleurs lui-même lorsqu'il utilise le « nous » pour désigner certains jugements de valeurs sur certaines pratiques, notamment lorsqu'il dit « pour la plupart d'entre nous il est illégitime de teindre de sang humain l'autel d'un dieu ». Il n'y a aucune raison comme dit Harald Thorsrud d'exclure Sextus de ce « nous »[26]. Le sceptique décrit par Sextus Empiricus peut donc avoir des intuitions morales sans avoir d'opinions, à condition bien entendu que l'on comprenne ces intuitions morales non pas comme des convictions, mais comme des intuitions désincarnées,

[25] Cf. *PH* I, 145-163 et III, 198-234. Le rapprochement entre les deux textes pose une question qui ne peut qu'être mentionnée ici : on peut en effet se demander si dans la vie quotidienne, nous ne faisons pas l'expérience de la pluralité et du conflit des normes, et si par conséquent cette solution ne reconduit pas à des désaccords et les conflits de normes. La réponse selon laquelle il suffit de se conformer à sa propre coutume ou à la loi du pays dans lequel on se trouve ne constitue pas une réponse satisfaisante, précisément parce que nous appartenons toujours à plusieurs « cultures » lesquelles supposent des conflits de normes. Cf. D. K. Glidden, « Skeptic Semiotics », *Phronesis*, vol. 28, n° 3, 1983, p. 213-255, p. 215 : « this defence also ignores the plurality of conflicting cultures in which any one individual typically finds himself – as a physician and Athenian, for example ».

[26] Cf. H. Thorsrud, « Sextus Empiricus on Skeptical Piety », *op. cit.* p. 106 qui cite *PH* III, 208 ; III, 221 et *AM* I, 149.

toujours déjà relativisées dans l'esprit du sceptique qui sait qu'elles ne sont que l'expression d'un point de vue relatif et subjectif sur la réalité.

La particularité du sceptique est qu'il est capable tout à la fois de régler son action sur cette tradition, et d'avoir conscience du caractère relatif de son jugement de valeur. Le sceptique sait que ce jugement est relatif à son environnement culturel et qu'il est soumis au désaccord : par exemple, il se gardera bien de transformer son indignation en un principe théorique ou en une thèse ; au contraire il devrait être plus tolérant vis-à-vis des autres pratiques, puisqu'il sait qu'à toute pratique s'oppose une pratique contraire qui n'est pas nécessairement irrationnelle.

Le 10ème trope d'Énésidème permet donc de délimiter ce qui est de l'ordre du dogmatisme et ce qui ne l'est pas. Il permet, enfin, de qualifier plus avant l'action sceptique basée sur l'observation de la vie quotidienne. Cette dernière désigne le rapport épistémique qu'un sujet entretient avec son environnement dans le cadre de l'action : par le contact des parents, d'un environnement social, et même de discours, nous incorporons des normes d'actions sans pour autant avoir à les théoriser. Nous commençons par faire avant de penser, et nos sentiments moraux et politiques proviennent d'abord de ce sol-là. Le 10ème trope d'Énésidème permet ensuite de faire comprendre, à qui s'interrogerait sur l'origine de ces sentiments, combien cette expérience est relative et variable. La confrontation de ce texte avec *PH* I, 23-24 aboutit donc à la définition de ce que devrait être une position sceptique cohérente vis-à-vis de la tradition des lois et des coutumes : il s'agit de les suivre pragmatiquement tout en ayant conscience de la fondamentale relativité de ces règles, lesquelles ont une origine purement empirique, constituée, donnée, et pas nécessairement rationnelle.

D. La vie quotidienne, une norme ambigüe

La vie quotidienne permet donc de remettre en cause l'idée d'un conformisme sceptique. Nous avons déjà remarqué l'ambiguïté que ce concept joue dans l'explication de l'action sceptique ; une vie « suivant la vie quotidienne » peut en effet signifier tantôt la description de ce qui se passe communément dans la vie quotidienne, tantôt une recommandation d'action ou un modèle que le sceptique puiserait dans la vie quotidienne. Il y a là une ambiguïté qui est fondamentalement liée au statut de la philosophie sceptique ; mais avant de revenir sur cette ambiguïté il convient d'insister sur la compréhension descriptive de la référence à la vie quotidienne qui porte en elle une grande partie du sens du scepticisme.

En effet, si l'expression « vivre selon l'observation de la vie quotidienne » a un sens descriptif, il faut alors prendre conscience du changement de sens qu'il faut donner au « conformisme » de Sextus. Il faut en effet comprendre que le sceptique n'agit pas en conformiste parce qu'il pense qu'il est bon d'être conformiste – ce qui serait déjà une position dogmatique pour Sextus – mais que le processus qui fait qu'il agit se fait selon un circuit qui est de fait conformiste, parce que lorsque l'on supprime l'opinion dogmatique, il ne reste que l'observation empirique de ce que font les gens pour guider notre action :

Il est en effet suffisant, je pense, de vivre en suivant l'expérience, sans opinions, selon les observations et les préconceptions communes, suspendant notre assentiment sur les assertions provenant des superfluités dogmatiques qui sont tout à fait en dehors des besoins de la vie.[27]

Autrement dit, la position de Sextus consiste à constater d'une part que nous ne pouvons pas rester inactifs : de fait le sceptique agit dans le monde, il parle, il pense, il se déplace, se nourrit, il a une vie sociale, il respecte certaines règles de vie communes, il apprend des techniques. Et d'autre part que tout cela peut être fait uniquement à partir d'une observation de la vie quotidienne, ce qui est le sens de l'expression κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν dont le texte précédent propose une variation en κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν. Ainsi dans le domaine religieux, par exemple, il ne s'agit pas de se résigner à être pieux parce que tout le monde est pieux, mais de constater qu'une vie sans opinions amène à suivre les gestes de piété que tout le monde fait (à supposer que l'on vive dans un monde pieux, bien évidemment). Par conséquent le sens de la phrase séminale ne devrait pas être interprété comme une injonction « il faut suivre les phénomènes et la vie quotidienne », mais bien plutôt comme une description « de fait nous agissons » : « de fait comme tout homme nous sommes actifs et quand nous agissons, nous ne faisons que suivre le guide des phénomènes ».

La réponse à l'objection de l'inactivité a donc le sens suivant : au dogmatique qui pointe une contradiction, Sextus répond que de fait le sceptique vit et agit, et qu'il le fait comme n'importe qui à l'intérieur d'un environnement qui le détermine, sans qu'il ait réellement le choix de ces déterminations. Comme n'importe qui, il suit l'ordre de la nature qui fait qu'il sent et pense sans pour autant avoir à en penser quelque chose, il suit ses affects pour manger et boire sans avoir besoin d'en faire une théorie, et même il apprend des techniques sans avoir à y réfléchir plus que cela, du moins en des termes théoriques.

Donc si nous revenons au troisième aspect de la vie quotidienne, qui concerne la tradition des lois et des coutumes, il ne s'agit pas de la constitution d'un conformisme comme une philosophie politique minimale, mais bien plutôt de la description de l'existence d'un certain nombre de déterminations sociales, culturelles et politiques qui font qu'on agit de fait – quand on n'est pas philosophe, quand on n'a pas la prétention d'échapper aux déterminations – de manière déterminée et en conformité à quelque chose. Il ne s'agit donc pas d'un conformisme philosophique, mais bien plutôt du constat qu'il n'y a guère de moyens de se sortir de ces déterminations ; et les philosophes qui prétendent pouvoir déterminer leur action en réglant leur comportement sur un ensemble de thèses philosophiques ne font en réalité qu'ajouter une opinion contestable sur une réalité déjà déterminée. Pour pouvoir présenter une alternative à la philosophie dogmatique, il faut que le scepticisme propose autre chose qu'une norme dogmatique, ce qu'il fait en nous mettant en quelque sorte devant le fait accompli : de fait les hommes agissent la plupart du temps sans opinions, et cela suffit. Le scepticisme de Sextus Empiricus est bien un scepticisme philosophique au sens où il remet en cause la philosophie et ses prétentions à changer la vie ou à déterminer la vie des gens[28].

[27] *PH* II, 246 : ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς. περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.

[28] Cf. J. C. Laursen, « Skepticism, Unconvincing Anti-skepticism, and Politics », *in* M. A. Bernier et S. Charles (éds.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 166-188, p. 176.

Cette ligne néanmoins n'est pas tenue jusqu'au bout par Sextus parce qu'il est philosophe et que le scepticisme reste une philosophie. Dans les rares textes où Sextus présente la voie sceptique, il est obligé de présenter le scepticisme comme une voie philosophique, et alors la « vie quotidienne » joue le rôle d'une sorte d'idéal, de norme sur laquelle doit se régler le sceptique. Tel est le cas, par exemple de *PH* I, 17 :

> *Car nous suivons un raisonnement qui montre, en accord avec l'apparence, la vie selon les coutumes traditionnelles, les lois, les modes de vie et nos affects propres.*[29]

Ce n'est pas un hasard si ce problème apparaît à l'occasion de la question de savoir dans quelle mesure le scepticisme est une voie philosophique (une αἵρεσις) puisque dans le cadre de la philosophie hellénistique, une école philosophique désigne la proposition d'une vie philosophique en accord avec les positions de l'école philosophique. Pour avoir une place dans ce cadre, le scepticisme ne peut pas laisser complètement vide ce champ, et propose donc lui aussi « un discours qui montre comment il semble possible de vivre correctement ». La vie sceptique est ainsi une vie déterminée par ce discours. Prendre place dans le chœur des philosophes suppose d'assumer un minimum le discours normatif propre au discours philosophique, fût-ce sur le mode sceptique du phénomène, du « selon moi », « il me semble qu'il faut »…

Pourtant, même dans cette situation proche du dogmatisme, Sextus fait tout pour désamorcer l'aspect dogmatique de cette forme d'injonction. Tel est le rôle joué par deux opérateurs fondamentaux du scepticisme : la vie et le phénomène. Ainsi le λόγος qui organise la vie sceptique reste très particulier, il repose sur le phénomène (lui aussi est κατὰ τὸ φαινόμενον) ; c'est même davantage une observation non-philosophique (une ἀφιλοσόφον τήρησιν) qu'un λόγος. Et cette dernière ne fait en quelque sorte que montrer une vie selon les coutumes traditionnelles, les lois, les modes de vie et nos affects propres[30]. Il n'y a ici de modèle que parce que certains sont parvenus à se couper de la vie quotidienne ou de la vie commune ; nous retrouvons ici la même situation que vis-à-vis de l'évidence du phénomène qui normalement ne devrait poser de problèmes à personne, mais que certains dogmatiques parviennent à rendre obscur alors qu'il s'agit de ce qui est par soi-même évident[31]. Donc pour Sextus, si la vie quotidienne est un modèle, c'est parce que les dogmatiques sont parvenus à se couper de la vie et doivent donc faire effort pour retrouver un processus qui pourtant est naturel. Et quand bien même les dogmatiques vivent en quelque sorte contre le sens commun, leur dogmatisme ne permet pas vraiment d'annihiler en eux le sens de la vie. Dans le livre III des *Esquisses,* Sextus remet en effet en question la capacité du dogmatique à déterminer son action en fonction de ses principes. Il montre par exemple qu'il n'y a pas d'œuvre propre à un art de vivre, c'est-à-dire que la définition théorique d'un art de vivre ne débouche jamais réellement sur des résultats pratiques : selon Sextus les philosophes ne parviennent jamais vraiment à vivre selon leurs préceptes[32]. Malgré leurs idées, ils restent des hommes communs, qui agissent en vertu

[29] τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἤθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη. Traduction Pellegrin modifiée.

[30] Sextus introduit ici un autre terme par rapport à *PH* I, 23-24, l'ἀγωγή ; sur ce terme cf. R. Ioli, « *Agôgè* and related Concepts in Sextus Empiricus », *Siculorum Gymnasium*, 2003, p. 401-428. Ce dernier se retrouve aussi dans le 10ème trope d'Énésidème. Il désigne effectivement un mode de vie délibérément choisi (ce qu'Estienne traduit par *instituta*) mais qui peut désigner aussi, selon le Bailly, l'éducation ou la culture au sens où l'on cultive une plante.

[31] *PH* I, 20 « car si le raisonnement est trompeur au point qu'il s'en faille de peu qu'il ne dérobe même les choses apparentes sous nos yeux… ».

[32] Cf. *PH* III, 249 : « Mais ils [les philosophes] n'oseraient pas les mettre en pratique [*sc.* leurs principes qui mènent à l'anthropophagie – il s'agit de l'indifférence stoïcienne], à moins qu'ils ne soient les concitoyens des Cyclopes ou des Lestrygons. Mais s'ils ne pratiquent absolument pas ces

d'un certain nombre de principes dont ils héritent. Ils sont eux-aussi déterminés par les lois et les coutumes ; cependant ils ont surajouté à ces déterminations des discours qui les troublent dans leurs décisions, qui, par exemple, leur fait croire que telle chose est bonne ou mauvaise par nature, et par conséquent doit être fuie ou évitée dans l'absolu[33].

La règle de « la tradition des lois et des coutumes » peut donc rendre compte de la vie sociale et politique du sceptique : sans avoir par lui-même d'opinion sur l'ensemble des règles qui régissent une communauté, il n'agit pas moins à l'intérieur de cette communauté en faisant comme tout le monde, et plus précisément en utilisant les valeurs culturelles et politiques dont il hérite par son éducation.

L'effet politique de la suspension du jugement prônée par Sextus Empiricus n'aboutit donc pas à un conformisme : Sextus ne dit pas qu'il faut être conformiste, tout au plus dit-il que le scepticisme est un conformisme *de facto*, c'est-à-dire que son action est une sorte d'imitation de ce qu'il observe dans la vie quotidienne. L'analyse de l'exemple religieux a montré qu'il ne s'agit pas de reprendre les croyances de la société dans laquelle nous vivons, mais simplement les gestes des autres hommes observés dans certaines situations. Il consiste à faire pareil que tout le monde, mais dans un état d'esprit différent de la plupart des gens, puisque ἀδοξάστως[34]. Enfin, l'analyse du conflit des lois, des coutumes et des modes de vie montre que loin de considérer « la tradition des lois et des coutumes » comme un fait intangible, la tradition pyrrhonienne est pleinement consciente du caractère relatif et institué de ce corpus de normes. Cela place le sceptique dans une situation complexe : il est capable d'avoir des intuitions morales et politiques tout en ayant conscience de leur caractère relatif et institué.

Ces trois points invitent à changer de regard sur l'idée même de conformisme traditionnellement attaché à la tradition pyrrhonienne. Si conformisme il y a, ce n'est pas au sens d'une prescription minimale d'action (au sens où le sceptique conseillerait d'être conformiste en politique) ; le conformisme désigne plutôt quelque chose comme une loi naturelle permettant d'expliquer l'action de tous les hommes. La différence entre le dogmatique et le sceptique, ce n'est donc pas tant entre deux façons d'agir (être déterminé par soi-même et être déterminé par des déterminations extérieures), mais entre ignorer ce fait et en être conscient. Bien entendu, Sextus ne parle jamais du fait de suivre les lois et les coutumes comme d'une loi naturelle, terme qui ne manquerait pas d'être interprété comme une position dogmatique[35]. À vrai dire décrire cette loi et en faire la théorie ne peut pas l'intéresser, et en cela il est cohérent avec son projet et n'est pas dogmatique. Il n'en reste pas moins que le principe de la « tradition des lois et des coutumes », et plus largement de « l'observation de la vie quotidienne » met à disposition de son lecteur un principe explicatif des actions humaines à la fois puissant et efficace.

Reste la question de l'obéissance : il faut envisager l'idée selon laquelle le sceptique doit nécessairement obéir aux ordres. La question n'est plus tellement celle du principe général d'action du sceptique dans un environnement

préceptes, et que ceux qu'ils suivent sont communs aux gens ordinaires, il n'y a aucune œuvre qui soit propre à ceux qui sont supposés posséder un art de vivre ».

[33] Cf. *PH* I, 28.

[34] Cf. R. Bett, « How Ethical Can an Ancient Skeptic Be? », *op. cit.* p. 12.

[35] On trouve en revanche l'affirmation selon laquelle les sceptiques disent qu'il faut « vivre suivant la nature et les coutumes » chez Aristoclès, *apud PE* XIV, 18, 20, voir aussi le §25 ; mais le témoignage d'Aristoclès est loin d'être neutre.

politique, mais de savoir quel type d'engagement le sceptique est capable de prendre dans le cadre la suspension du jugement.

II. Le sceptique peut-il résister au tyran ?

Le texte d'AM XI 160-166 permet de se pencher sur cette question de l'obéissance. Bien que le texte recoupe en partie celui des *Esquisses,* il fait apparaître un élément nouveau : en posant le problème à partir d'un exemple clairement politique – celui de l'obéissance au tyran – il caractérise plus précisément le rapport dogmatique à l'action que cherche à éviter la position sceptique :

> *Donc celui qui suspend <son jugement> sur tout ce qui dépend de l'opinion jouit d'un bonheur parfait, et même s'il est troublé dans ses sentiments involontaires et irrationnels car « il n'est pas fils d'un chêne ou d'une pierre, mais il était du genre humain »*[36]*, il est affecté avec modération. Pour cette raison il faut aussi mépriser ceux qui pensent que le sceptique est réduit à l'inaction ou à la contradiction. À l'inaction, au prétexte que, la vie tout entière consistant dans des choix et des refus, celui qui ne choisit ni ne fuit rien refuse en puissance la vie et gît là comme une plante. À la contradiction, parce que, une fois sous le pouvoir d'un tyran et contraint de faire quelque chose d'indicible, soit il n'accepte pas l'ordre et choisit volontairement la mort, soit fuyant les souffrances, il fera ce qu'on lui ordonne et ainsi ne sera pas « privé de choix et de refus » comme le dit Timon, mais choisira une chose et s'éloignera de l'autre, ce qui serait du ressort de ceux qui saisissent avec confiance qu'il y a quelque chose à fuir et quelque chose à choisir. Mais lorsqu'ils disent cela, ils ne comprennent pas que le sceptique ne vit pas suivant un raisonnement philosophique* (*le sceptique est inactif, en effet, en ce qui concerne ce dernier*)*, mais suivant l'observation non philosophique, il peut choisir certaines choses et en fuir d'autres. Donc s'il est contraint par un tyran à faire quelque chose de défendu, il choisira au cas par cas une chose et en fuira une autre selon la préconception des lois nationales et des coutumes. Et il supportera plus facilement la dureté que les autres dogmatiques parce que, par rapport aux dogmatiques, il n'ajoute rien d'extérieur à ces questions.*[37]

Quelle peut être la portée politique d'un tel texte ?

A. Analyse logique ou politique de l'action ?

La présentation de la réponse de Sextus se fait, comme pour les §§21-24 du livre I des *Esquisses*, à partir de l'objection de l'ἀπραξία : soit le sceptique refuse la vie, soit il agit et est en contradiction avec ses principes. Sextus donne cependant quelques détails supplémentaires sur l'objection dogmatique en rapportant l'usage du double sens du verbe ἐπέχω (qui signifie à la fois suspendre son jugement – ὁ περὶ πάντων ἐπέχων – et occuper un espace, sens que mentionne ici Sextus quand il dit que, selon le dogmatique, le sceptique « gît là comme une plante - καί τινος φυτοῦ τρόπον ἐπεῖχεν »). La suspension du jugement est une négation de l'action, donc de la vie elle-même, du moins de la vie

[36] Le premier vers vient d'Homère, *Odyssée,* XIX, 163 ; cité aussi par Cicéron, *Acad. Pr.* II, XXXI, 101.

[37] οὐκοῦν ὁ περὶ πάντων ἐπέχων τῶν κατὰ δόξαν τελειοτάτην καρποῦται τὴν εὐδαιμονίαν, ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ ἀλόγοις κινήμασι ταράττεται μέν (« οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐστι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης, ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἦεν »), μετριοπαθῶς δὲ διατίθεται. ὅθεν καὶ καταφρονεῖν ἀναγκαῖον τῶν εἰς ἀνενεργησίαν αὐτὸν περικλείεσθαι νομιζόν. των ἢ εἰς ἀπέμφασιν, καὶ εἰς ἀνενεργησίαν μέν, ὅτι τοῦ βίου παντὸς ἐν αἱρέσεσι καὶ φυγαῖς ὄντος ὁ μήτε αἱρούμενός τι μήτε φύγων δυνάμει τὸν βίον ἀρνεῖται καί τινος φυτοῦ τρόπον ἐπεῖχεν, εἰς ἀπέμφασιν δέ, ὅτι ὑπὸ τυράννω ποτὲ γενόμενος καὶ τῶν ἀρρήτων τι ποιεῖν ἀναγκαζόμενος ἢ οὐχ ὑπομενεῖ τὸ προσταττόμενον, ἀλλ' ἑκούσιον ἑλεῖται θάνατον, ἢ φεύγων τὰς βασάνους ποιήσει τὸ κελευόμενον, οὕτω τε οὐκέτι "ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος ἔσται" κατὰ τὸν Τίμωνα, ἀλλὰ τὸ μὲν ἑλεῖται, τοῦ δ' ἀποστήσεται, ὅπερ ἦν τῶν μετὰ πείσματος κατειληφότων τὸ φευκτόν τι εἶναι καὶ αἱρετόν. ταῦτα δὴ λέγοντες οὐ συνιᾶσιν, ὅτι κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός (ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ), κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν. ἀναγκαζόμενός τε ὑπὸ τυράννου τι τῶν ἀπηγορευμένων πράττειν, τῇ κατὰ τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὰ ἔθη προλήψει τυχὸν τὸ μὲν ἑλεῖται, τὸ δὲ φεύξεται· καὶ ῥᾷόν γε οἴσει τὸ σκληρὸν παρὰ τὸν ἀπὸ τῶν δογμάτων, ὅτι οὐδὲν ἔξωθεν τούτων προσδοξάζει καθάπερ ἐκεῖνος. Je traduis. Voir aussi les éditions de R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*), Oxford, Clarendon Press, 1997 et E. Spinelli, *Sextus Empiricus. Contro gli etici*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

humaine. Si le modèle aristotélicien utilisé dans l'objection de l'ἀπραξία apparaît de manière plus flagrante encore avec l'image du sceptique réduit à la vie d'une plante[38], globalement la structure de l'objection reste la même que dans le texte du livre I des *Esquisses*. La première branche du dilemme est purement théorique ; de fait le sceptique vit, et la négation de la vie ne peut être que virtuelle (δυνάμει τὸν βίον ἀρνεῖται). D'où la seconde branche : la contradiction. Puisqu'il vit et agit, le pyrrhonien, qui cherche à vivre selon Timon « sans choix ni refus » (ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος ἔσται), est en contradiction avec son propre projet, l'action supposant un ensemble de choix et de refus[39]. C'est pour montrer cette contradiction, semble-t-il, que le dogmatique fait référence à la situation de l'obéissance au tyran. Quoi qu'il décide, le sceptique sera en contradiction avec ses principes : s'il désobéit au tyran, il choisit la mort ; s'il obéit, il refuse de mourir.

Présentée sous cette forme, cependant, la question politique n'est pas essentielle pour l'argument : on aurait pu en dire autant de toute situation où le sceptique doit agir, lorsqu'il doit dormir, manger, *etc.* ; pour cette raison un certain nombre de commentateurs soulignent que le problème ici posé par l'objection dogmatique n'est en réalité ni moral ni politique, mais logique[40]. Pourtant, de la même manière que pour *PH* I, 24, une attention aux exemples choisis par Sextus peut nous apprendre quelque chose. Certes la réponse de Sextus ne se prononce pas à un niveau moral ou politique, comme l'attendrait un dogmatique : Sextus ne dit pas comment agir, ne donne aucune consigne d'action et ne définit aucune valeur d'une manière positive. Mais l'exemple montre bien qu'il devait répondre à des critiques explicitement morales et politiques mettant en cause sa moralité ou son manque de civilité. Cette juxtaposition de niveaux argumentatifs est une stratégie d'écriture propre à Sextus qui, d'un côté, restreint l'argumentation à une approche logique et épistémique des problèmes sceptiques, et de l'autre, laisse voir qu'il existe des objections au pyrrhonisme et des réponses pyrrhoniennes qui dépassent la seule question de la cohérence logique.

On peut noter, par exemple, que la présentation de l'exemple qui insiste sur l'aspect inacceptable de l'ordre du tyran se fait selon une dramatisation qui n'a rien de nécessaire : le fait que les actes demandés par le tyran soient « indicibles » est en soi complètement superflu dans le cadre d'une lecture logique de l'objection d'inactivité. Cette précision, et l'exemple tout entier, supposent une objection de nature morale ou politique.

On connaît, en outre, de telles accusations dans d'autres sources, chez Aristoclès de Messine par exemple[41], ou encore Diogène Laërce :

---

[38] Cf. *Métaphysique* Γ4, 1006a15.

[39] L'objection dogmatique rapportée par Sextus est donc dirigée d'abord contre Timon. La citation de Timon ne se retrouve dans aucune autre source mais selon R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*)*, op. cit.* (commentaire *ad loc.*) le premier pyrrhonisme promeut une attitude de passivité et d'indifférence distincte de ce que propose Sextus. On remarquera, cependant, qu'ici Sextus ne semble pas chercher à se démarquer de Timon et répond de manière générale – au nom du scepticisme – à l'objection. En outre, comme le remarque E. Spinelli, *Sextus Empiricus. Contro gli etici, op. cit.*, p. 327, en renvoyant à la même expression en *AM* XI, 133, il est possible que la citation de Timon signifie le refus de faire des choix à la manière des dogmatiques, c'est-à-dire selon des valeurs absolues.

[40] Cf. R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*)*, op. cit.*, p. 176 et L. Corti, *Scepticisme et langage*, Paris, Vrin, 2009, p. 37. C'est ce qui explique la réticence des commentateurs à tirer réellement les conséquences politiques de ce texte, comme le souligne J. C. Laursen, « Yes, skeptics can live their skepticism and cope with tyranny as well as anyone », *in* J. M. Neto et R. Popkin (éds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*, New York, Humanity Books, 2004, p. 201-223, p. 208.

[41] Aristoclès *apud* Eusèbe, *PE,* XIV, 18, 18 *sqq.* « Il faut aussi considérer ceci : quel citoyen, quel juge, quel conseiller, quel ami, ou finalement quel homme serait un pareil individu ? devant quels forfaits reculerait-il, lui qui ne regarde rien comme vraiment mal ou honteux, juste ou injuste. Car qu'on n'aille pas dire que ces gens-là craignent les lois et les châtiments, avec l'insensibilité et l'ataraxie dont ils se targuent. »

En effet, nous ne choisissons pas ceci ou n'évitons pas cela, pour tout ce qui est de notre ressort ; mais pour tout ce qui n'est pas de notre ressort, mais dépend de la nécessité, nous ne pouvons l'éviter, comme d'avoir faim, d'avoir soif, de souffrir, car il n'est pas possible de supprimer ce genre de choses par décret de la raison. Et quand les dogmatiques disent que le sceptique aura la possibilité de vivre à condition de ne pas éviter, si on le lui ordonne, de dépecer son père, les sceptiques disent qu'il aura la possibilité de vivre en s'abstenant de toute enquête sur les questions dogmatiques, mais non sur celles qui intéressent la vie quotidienne et les usages ordinaires ; de la sorte, disent-ils, nous effectuons des choix et des rejets conformes aux habitudes, et nous observons les lois et les coutumes[42].

Le texte est difficile[43] mais la traduction de Brunschwig en propose une traduction sans intervention sur les textes du manuscrit. Si ce choix est juste, le texte témoigne d'une vraie objection morale contre les sceptiques : il ne s'agit plus de reprocher au sceptique de ne pas pouvoir vivre en sceptique, mais bien de montrer à quelle compromission politique conduit le scepticisme. Voici un philosophe qui ne refusera pas d'obéir aux ordres du tyran quels qu'ils soient et qui ne peut pas voir le problème puisqu'il est dépourvu de tout principe moral. Le problème du scepticisme, selon cette objection, ce n'est pas qu'il est incohérent ou incapable d'agir, le problème du scepticisme c'est qu'il conduit à l'obéissance servile.

Certes, ce n'est pas ce que dit le texte de Sextus ; mais la présence de l'exemple du tyran laisse penser que ce dernier amalgame les deux arguments en reprenant l'exemple du tyran issu de l'objection politique et en le déplaçant dans le registre logique de la réponse à l'objection de l'inactivité[44]. Si tel est bien le cas, il faut aussi se demander dans quelle mesure Sextus répond aussi à ces objections morales et politiques.

B. Vie commune et vie philosophique

La réponse de Sextus consiste à montrer que la logique de l'action sceptique demande de séparer la forme dogmatique d'agir (guidée par des principes) de l'action sceptique selon « ce qui est observé dans la vie quotidienne ».

Cette réponse refuse de se mettre au niveau de la provocation dogmatique en affirmant ce que le sceptique devrait faire ou ne pas faire. La réponse pyrrhonienne ne peut dicter le contenu d'une action. Il faut refuser le coup de force dogmatique qui réclame une règle universelle pour décider de l'engagement ou du désengagement politique. D'une certaine façon la question « le sceptique obéira-t-il – ou n'obéira-t-il pas – à la force ? » est déjà pleine de présuppositions dogmatiques : elle suppose que l'on puisse dire indépendamment des circonstances ce que l'on doit faire, à partir uniquement de nos idées ou de nos croyances dogmatiques. Or, la position pyrrhonienne implique un tout autre rapport à l'action, à la décision, et enfin, à l'engagement. C'est ce qui apparaît dans la fin de ce passage du *Contre les moralistes* où Sextus fait apparaître deux éléments essentiels pour redéfinir ce rapport à l'action : (i) d'une

[42] DL IX, 108 : οὔτε γὰρ τάδε ἐλούμεθα ἢ ταῦτα φευξόμεθα ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστι· τὰ δ' ὅσα μή ἐστι περὶ ἡμᾶς, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν, ὡς τὸ πεινῆν καὶ διψῆν καὶ ἀλγεῖν·οὐκ ἔστι γὰρ λόγῳ περιελεῖν ταῦτα. λεγόντων δὲ τῶν δογματικῶν ὡς δυνήσεται βιοῦν ὁ σκεπτικὸς μὴ φεύγων τό, εἰ κελευσθείη, κρεουργεῖν τὸν πατέρα, φασὶν οἱ σκεπτικοὶ περὶ τῶν δογματικῶν ὡς δυνήσεται βιοῦν ζητήσεων ἀπέχων, οὐ περὶ τῶν βιωτικῶν καὶ τηρητικῶν·ὥστε καὶ αἱρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα. Trad. J. Brunschwig.

[43] Cf. J. Barnes, « Diogenes Laertius IX 61-116 : the Philosophy of Pyrrhonism », in *ANRW* II.36.6, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, p. 4241-4301, p. 4293 qui propose soit d'insérer une négation (οὐ δυνήσεται βιοῦν), soit de considérer la clause « le sceptique aura la possibilité de vivre… » comme une corruption (elle est répétée deux lignes plus bas) ; le texte serait alors « les dogmatiques disent que le sceptique ne peut pas éviter si on le lui ordonne etc…».

[44] Il faut ici laisser de côté la question de savoir pourquoi Sextus escamote ce type d'objection, mais il est possible que ce choix corresponde à une volonté de produire une forme pure de scepticisme immunisée d'un point de vue logique contre toutes les objections dogmatiques, notamment celle à laquelle Énésidème pouvait être exposée en produisant un scepticisme plus dogmatique.

part, la position explicite de la différence entre la vie « selon le raisonnement philosophique » et la « vie selon l'observation non-philosophique », (ii) d'autre part, la reconnaissance de la part des aléas dans la prise de décision.

Sextus, enfin, caractérise de manière essentielle l'opposition entre discours sceptique et dogmatique. Celle-ci ne réside pas simplement dans l'opposition entre deux sortes de λόγοι[45] mais entre, d'une part le discours ou le raisonnement philosophique (κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον), et d'autre part « l'observation non philosophique (κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν). On retrouve donc ici le terme qui caractérise « l'observation de la vie quotidienne » et qui désigne le rapport empirique entre le sujet sceptique et le monde extérieur[46]. Sextus s'oppose au projet philosophique qui consiste à déterminer sa vie – et donc son action – à partir d'une théorie, à chercher une cohérence entre des principes théoriques et son action, à chercher dans sa vie à appliquer, à produire un « art de vivre », une τεχνή τοῦ βιοῦ[47]. Si le projet sceptique consistait à vivre une vie philosophique, alors il serait possible de dire ce que devrait faire le sceptique, de même que le dogmatique appartenant à une école peut dire, non pas ce que fera effectivement le philosophe, mais au moins ce qu'il devrait faire. De ce point de vue, ou comme dit Sextus « en ce qui concerne le raisonnement philosophique », le sceptique reste inactif, parce qu'il n'agit pas de cette façon : s'il devait définir son action à partir de ses principes il resterait inactif puisque les raisons d'agir d'une façon ou d'une autre se seraient neutralisées dans l'isosthénie. Mais le sceptique agit suivant une autre logique qui repose sur l'observation empirique, sur l'usage, et donc sur « la préconception des lois nationales et des coutumes »[48].

Cette nouvelle logique d'action ne permet donc pas de dire – comme le sous-entend l'objection morale – que le sceptique obéira. Elle ne permet pas non plus de dire qu'il désobéira : elle consiste précisément à montrer que la réponse à ce type de situation ne peut pas être donnée, et cela pour plusieurs raisons. De manière générale parce que, comme nous l'avons dit, la règle de « la tradition des lois et des coutumes », n'est pas en réalité une règle, mais une description du déroulement de l'action. À la limite peut-on inférer de la formule « faire quelque chose de défendu » que le sceptique choisira de désobéir s'il se fie uniquement aux « lois nationales ». Mais la question est plus complexe que cela : l'ordre met en conflit les déterminations pathologiques (« la conduite de la nature ») avec les lois et les coutumes, qui elles-mêmes peuvent varier. Du fait de la pluralité des lois, des coutumes, nous ne pouvons pas savoir ce que choisira le sceptique dans cette situation, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas savoir quelle est la loi, la coutume, la situation qu'il va faire prévaloir pour choisir. Le choix de la loi ou de la coutume dépend d'un processus plus complexe qu'un simple conformisme, du fait, on l'a vu, de la pluralité des lois, des coutumes, ce qui peut donner lieu à

[45] Sextus ne répugne pas toujours à utiliser le terme λόγος pour décrire le discours sceptique, voir *PH* I, 17 ; *AM* XI, 149. Reste que lorsqu'il veut caractériser en propre le discours sceptique, il utilisera d'autres termes. Pour une caractérisation formelle du discours sceptique, je me permets de renvoyer à mon article « Sextus Empiricus' style of writing », *op. cit.*, p. 119 -120

[46] Cf. les rapprochements avec le vocabulaire de l'expérience dessinés par E. Spinelli, « Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique », *op. cit.* Voir aussi J. Annas, « Doing without Objective Values : Ancient and Modern Strategies », *in The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-29 ; J. Barnes, « Pyrrhonism, Belief and Causation : Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus », *in* W. Haase (éd.), *ANRW II.36.4*, vol. 4, Berlin, Walter de Gruyter, 1990, p. 2608‑2695, p. 2642, J. Barnes, « Scepticism and the Arts », *Apeiron*, vol. 21, n° 2, 1988, p. 53‑77, p. 69‑71

[47] Cf. l'ensemble des critiques de Sextus contre l'art de vivre : *PH* III, 239-278 et *AM* XI, 168-215.

[48] Il faut noter la proposition de traduction de πρόληψις par J. Annas « in such a case he will (perhaps) make his choice according to his intuitions, which are in accordance with the laws and the customs he was brought up in » J. Annas, « Doing without Objective Values : Ancient and Modern Strategies », *op. cit.*, p. 19. Le terme « intuition » est intéressant parce qu'il implique une représentation non réfléchie, mais dans ce contexte il faut ajouter que cette intuition n'en est pas moins élaborée, précisément par la pratique de la vie quotidienne et l'expérience sédimentée dans notre mémoire. Je remercie E. Spinelli pour cette remarque.

un ensemble de décisions plus complexes que la simple idée de l'obéissance aux lois et aux coutumes. Même si, à la fin, il s'agit toujours d'agir conformément à une loi ou à une coutume, l'existence d'un choix et d'une décision à partir d'une pluralité de normes nous sort du contexte du conformisme. L'analyse de l'action menée par Sextus, en supprimant l'étape philosophique ou dogmatique dans le processus de décision, dévoile le fonctionnement de l'action propre à la vie quotidienne.

C. Hasard et engagement politique

La question est alors de savoir comment fonctionne l'action dans la vie quotidienne selon Sextus et en quoi elle se distingue de la vie dogmatique. On a vu que la description des quatre aspects de la vie quotidienne donnait une idée de ce que Sextus entendait par là, mais Sextus insiste plus sur le statut épistémologique de notre rapport à la vie quotidienne et sur ces effets : on en prend connaissance par expérience, et cela explique que nous ayons des facultés naturelles, des déterminations affectives, des déterminations sociales, culturelles et politiques, et l'acquisition des techniques. Mais cette description ne donne pas vraiment à connaître le fonctionnement de la prise de décision.

Le fait que le sceptique soit soumis à des injonctions différentes du fait des quatre aspects de l'observation de la vie quotidienne, le fait qu'il puisse aussi avoir un certain nombre d'intuitions morales à titre de phénomène, tout cela implique qu'il est possible, même dans un cadre sceptique, de parler de délibération. Ce qui nous apparaît, nos représentations morales, montrent alors comment agir dans certaines situations, comment on a intérêt à agir, tout en ayant conscience de l'aspect purement phénoménal de ces représentations. Cependant cette délibération ne se fait pas à partir des représentations que les dogmatiques constituent comme des principes : elles n'ont aucun caractère universel ni même général.

Les signes sont ténus dans le texte de Sextus pour penser ce nouveau rapport à l'action ; néanmoins une expression énigmatique attestée dans les manuscrits pourrait nourrir cette lecture : lorsque Sextus dit que le sceptique « s'il est contraint par un tyran à faire quelque chose de défendu » choisira « au cas par cas une chose et en fuira une autre selon la préconception des lois nationales et des coutumes ». L'expression « au cas par cas » traduit le terme τυχόν. Il s'agit, comme on sait, du participe neutre du verbe τυγχάνω qui signifie « ce qui arrive », « ce qui se rencontre », et qui comme participe peut vouloir dire « puisque la chose s'arrange ainsi », « peut-être », « par hasard ». La traduction par « au cas par cas » n'est pas classique ; elle cherche cependant à exprimer le fait que dans ce contexte, ce n'est pas peut-être pas tant le hasard qui est ici désigné que l'incertitude du choix, la dépendance du choix à la situation : la décision se fait donc au cas par cas sans que l'on puisse savoir quel sera le choix du sceptique *a priori*[49]. Le sceptique agit en fonction d'un ensemble de données avant tout définies par les « préconceptions des lois nationales et des coutumes », c'est-à-dire des notions acquises dans l'expérience quotidienne des lois et des coutumes, sans que l'on

[49] Cf. la traduction d'Estienne (1562) par *si res ita ferat* ; J.-P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, Paris, Presses universitaires de France, 1966 traduit par « peut-être » (p. 212) ; R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*), *op. cit.* par « he will choose one thing, perhaps, and avoid the other… »; E. Spinelli, *Questioni scettiche, op. cit.* par « di volta in volta » p. 143, « per avventura » ou « come capita » p. 155, n. 66.

puisse vraiment savoir ce que le sceptique va faire, ni même – précision importante – comment il va s'arranger avec leur pluralité[50].

La position politique de Sextus peut donc être articulée à deux niveaux : (i) la position particulière du passage consiste à montrer que le philosophe sceptique, plutôt que se bercer de l'illusion qu'il pourrait agir par principe, et de croire que ces principes pourraient nous aider à faire un tel choix, en revient à une éthique, et à une politique circonstanciée, sans principes. (ii) Mais cette position est sous-tendue par une position plus large qui englobe la question de la vie quotidienne et la critique de la philosophique : selon Sextus, personne – pas plus le sceptique que le dogmatique – ne peut dire réellement comment il agira dans cette situation. L'illusion dogmatique consiste à penser que les hommes pourraient agir de manière cohérente avec leurs principes dans de telles situations. De fait, ce choix est toujours plus compliqué et implique plus de données et de contraintes que ce dont peut rendre compte une école philosophique et ses principes. Personne ne peut savoir s'il aura le courage de résister à la force, personne même ne peut dire abstraitement sans considération de la situation ce qu'il serait mieux de faire. La situation, le cas, ce qui arrive – le τυχόν – prévaut[51].

Il y a eu un certain nombre d'arguments pour remettre en cause la présence du terme dans le texte de Sextus[52] ; selon Richard Bett cependant ces arguments restent insuffisants pour appeler une correction[53]. Sans rentrer dans les détails philologiques, on peut rappeler que ce n'est pas le seul texte de Sextus qui peut être interprété dans le sens d'un renoncement à comprendre et à maîtriser complètement la chaîne de la décision rationnelle. Bien sûr la prise en compte du hasard dans le cadre d'un programme philosophique peut paraître étrange. Mais c'est un paradoxe qui est au cœur de la philosophie sceptique. Lorsque, en effet, Sextus lui-même met le scepticisme sous le signe du « hasard » lorsqu'il dit que « quand ils [les sceptiques] eurent suspendu leur assentiment, la tranquillité s'ensuivit *fortuitement*, comme l'ombre suit un corps » (*PH* I, 29)[54]. La voie sceptique se présente d'abord comme une expérience personnelle subjective, dont il fait le récit sans pouvoir assurer que tout le monde soit dans ce cas. Comme pour la vie quotidienne, le scepticisme est une affaire d'expérience, d'observation et de conclusion qui ne valent d'abord que pour le sujet qui en fait le récit, et qui peut au mieux être généralisé « la plupart du temps ». Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'effet politique de la suspension porte la marque de la même remise en cause. Cela relève d'un réel dogmatisme que de croire qu'une philosophie, ou une thèse puisse donner une solution toute faite au dilemme moral et politique proposé par Sextus.

---

[50] Sur le τυχόν cf. M. L. McPherran, « *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 p. 162, et le commentaire de E. Spinelli, *Sextus Empiricus. Contro gli etici, op. cit.*, p. 329. Voir aussi les réserves de M. C. Nussbaum, « Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism », *Journal of the History of Philosophy*, 1991, p. 521-557, p. 554 qui insiste sur l'ambiguïté profonde de la réponse de Sextus et qui ajoute « and the Greek is no clearer than my English about which alternative will "perchance" be chosen. Yet the skeptic must be like this: for she will go with the play of forces upon her, and she cannot guarantee ahead of time which force will push stronger ».

[51] On peut ici m'objecter – comme l'a fait Diego Machuca – que la position sceptique cohérente serait plutôt de se limiter à dire comment le sceptique agit et ne se risquerait pas à dire ce que peuvent faire ou ne pas faire les dogmatiques et c'est vrai, le sceptique ne parle *stricto sensu* que de lui. Pourtant il y a bien dans le *corpus* sceptique des arguments directement dirigés contre la philosophie morale et son efficacité comme en *PH* III, 249 (déjà cité n. 34) : la critique de la philosophie dogmatique implique donc bien une démonstration de son échec.

[52] La lecon τυχόν a été contestée par J. Blomqvist, « Textkritisches zu Sextus Empiricus », *Eranos*, LXVI, 1968, p. 73-100 (pp. 99-100) ; ses arguments sont repris par L. Corti, *Scepticisme et langage, op. cit.* p. 31, n.2.

[53] R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*), *op. cit.*, p. 172.

[54] ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἡ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιὰ σώματι. Sur ce texte cf. J. Laurent, « Le miracle de l'occasion : Sextus, Plotin, le *kairos* et la *tuchè* », *Cadmos*, 2002, p. 41-55.

Bien comprise la position sceptique pourrait même avoir un aspect sartrien : il faut renoncer à trouver des solutions toutes faites à la question de l'action et de l'engagement. Il n'y a que des situations et chaque individu est seul devant ses propres choix. Par rapport à une théorie de l'engagement, cependant, la position pyrrhonienne a quelques particularités : tout d'abord, Sextus insiste non pas sur l'idée que l'essentiel serait toujours d'agir, mais bien plutôt sur le fait que l'essentiel est de ne pas se fier à une thèse philosophique pour agir. Parce que selon Sextus, la source de notre anxiété, c'est de croire que ces thèses nous faciliterons la tâche. Donc le scepticisme est avant tout une anti-philosophie, au sens où il promeut une vie non philosophique, et les écrits de Sextus sont d'abord dirigés contre cela, par opposition à la vie commune. Ensuite, la position de Sextus consiste précisément à montrer que le choix se fait toujours à partir de quelque chose. Le scepticisme pyrrhonien n'est pas antinomique avec l'idée de liberté, mais il s'agit d'une liberté sur la base de la prise de conscience de nos déterminations. Quoi qu'il arrive, le choix est le fait de la vie quotidienne, sa logique apparaît toujours après-coup comme déterminée par une règle parmi d'autres : les lois, les coutumes peuvent toujours expliciter notre choix, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de choix.

Que cela signifie-t-il d'un point de vue politique ? Certains critiques (comme Martha Nussbaum[55]) trouvent cette solution dangereuse d'un point de vue politique. Cette analyse constitue une tentative de moralisation du sceptique : à partir d'un jugement qui considère que le sceptique doit bien faire (donc résister) pour être compatible avec nos standards moraux, on conclue que le scepticisme est dangereux. On pourrait aussi insister sur le caractère immoral ou amoral du sceptique et donc sa capacité à ne pas avoir honte de pactiser avec le tyran. Mais dans les deux cas, la position serait erronée : la particularité de la position sceptique consiste à montrer qu'on ne doit pas attendre du scepticisme la justification du choix, et donc que ce choix repose sur des déterminations extérieures à la philosophie.

Conclusion : Quelle politique sceptique ?

Malgré le caractère parcimonieux des remarques de Sextus Empiricus sur la politique, il semble donc que l'on puisse inférer un certain nombre de positions politiques propres au scepticisme. La raison première de la critique sceptique réside dans la prise de conscience de la cause des malheurs du dogmatique : c'est parce qu'il se fait des illusions sur la puissance de la philosophie qu'il est malheureux, parce qu'il croit qu'une chose est bonne ou mauvaise par nature qu'il s'afflige d'avoir ou de perdre cette chose. Sextus ne nie pas que la réalité puisse être douloureuse – par exemple lorsque l'on se voit ordonner de tuer son père – mais il ne fait que dire qu'on est moins malheureux si en plus on ne s'imagine pas que la mort est un mal, ou que le parricide est puni par les Erynnies[56]. De même aucune thèse philosophique ne permet réellement de dire si quelqu'un aura la force de résister à un tel ordre ; l'analyse de Sextus fait apparaître au contraire que cette résistance ou cette obéissance dépend d'autres facteurs que ceux de la décision rationnelle, du discours philosophiques[57]. Comme le dit Diogène Laërce, il y a un certain nombre de choses qui ne peuvent pas être supprimées par le λόγος[58]. Cette solution ne réside donc pas dans une simplification du problème, mais bien plutôt dans la prise de conscience de la difficulté propre à cette situation : aucun choix n'est jamais juste

[55] Cf. M. C. Nussbaum, « Scepticism and Equilibrium », *op. cit.*
[56] Cf. J. C. Laursen, « Yes, skeptics can live their skepticism and cope with tyranny as well as anyone », *op. cit.*
[57] Sur ce point cf. J. C. Laursen, « Escepticismo y política », *Revista de estudios políticos*, n° 144, 2009, p. 123-142, p. 135 *sqq*.
[58] Voir aussi *AM* XI, 148-149.

dans l'absolu ; mais au moins sa solution n'ajoute pas le problème de savoir si ce qui a été choisi est bien par nature. Cette critique des prétentions de la philosophie morale à produire des principes qui guideraient une politique, en faisant ressortir la dimension empirique, situationnelle de la vie quotidienne et plus particulièrement de la vie politique, met donc la philosophie dehors de la politique. Et on peut se demander dans quelle mesure ce geste libérateur n'est pas en lui-même créateur : cette expulsion de la philosophie théorétique ne rend-il pas rend possible une nouvelle forme de philosophie politique, de type pragmatique, tout comme la critique sceptique du dogmatisme a rendu possible la science empirique[59].

Ce nouveau rapport – qu'on pourrait qualifier de désenchanté ou de réaliste – à la politique ne définit-il pas les conditions d'une politique éclairée ?

[59] Sur ce mouvement voir V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 4ème, Paris, Le Livre de poche, 2002, livre IV, chap. 3.