

LES EXPRESSIONS SCEPTIQUES DANS LES *ESQUISSES DU*
PYRRHONISME ET LE PROJET DE DESCARTES DE *MEDITATIONS*
SUR LA PHILOSOPHIE PREMIERE

Oleg Khoma

Vinnitsia National Technical University
Email: quid2anim@gmail.com

Résumé : Le but de cet article est d'étayer l'hypothèse selon laquelle le néo-pyrrhonisme de Sextus Empiricus a influencé de manière significative la méditation cartésienne en tant que genre philosophique. Réfutant les thèses (1) sur la non-prédicabilité du langage de Sextus et (2) sur l'*epoché* de Sextus en tant que résultat automatique de l'action de choses ou d'énoncés opposés, je soutiens que Sextus et Descartes font tous deux la distinction entre l'accord interne (forcé) avec l'évidence et la reconnaissance personnelle de cet accord, qui dépend dans les deux cas d'une décision volitive. La reconnaissance par Sextus de l'apparent comme apparent et de sa clarté donne à Descartes la seule chance de réfuter le scepticisme de Sextus, invulnérable à la critique extérieure. C'est pourquoi Descartes a développé la méditation comme un modèle particulier de critique immanente, axé sur le travail avec des états de clarté et d'évidence (le mot « scepticisme » n'est jamais mentionné dans les *Méditations*). Mon hypothèse est que les éléments clés auxquels ce modèle fait appel sont « l'histoire du sceptique » telle qu'elle est décrite dans les *Esquisses pyrrhoniennes* et la conception des expressions sceptiques. Le test de cette hypothèse devrait être de prouver ou de réfuter la thèse selon laquelle le discours des *Méditations* I, II, et au moins partiellement III est structuré sur le modèle des expressions sceptiques, orientés vers le reflet des états internes du locuteur, plutôt que vers la clarification de l'état « objectif » des choses (c'est-à-dire, pas sur des raisonnements dogmatiques).

Jean-Luc Marion a récemment publié son étude fondamentale sur la nature du doute cartésien.¹ Cette publication contient de nombreuses thèses extrêmement précieuses qui méritent attention particulière. Certaines d'entre elles, comme la thèse [Marion 2021 : 49] sur la nécessité de traduire *ego sum, ego existo* (AT VII, 25 : 12 ; 27 : 9)² en français par le "c'est moi, qui suis, c'est moi qui existe" (par opposition à la traduction autorisée de Luyn "je suis, j'existe", IX.1, 19, 21) est presque révolutionnaire et j'y prêterai l'attention nécessaire en temps voulu. Cependant, à mon

Cet article a été initialement publié dans la revue ukrainien *Sententiae* 41:2 (2022) 24-65. Nous remercions à Oleg Khoma et à la revue pour la permission de publier la traduction.
<https://doi.org/10.31649/sent41.02.024>

¹ Le texte a été publié en 2021 sous forme d'article dans un numéro thématique de la revue *Les Études philosophiques*. [Marion 2021a]. La même année, quelques mois plus tard, il est publié sous un titre légèrement modifié dans le cadre d'un important recueil de textes de Marion, *Questions cartésiennes III*. sous un titre légèrement modifié, dans le cadre de l'important recueil de textes de Marion, *Questions cartésiennes III : Descartes sous le masque du cartésianisme* » [Marion 2021b : 17-55], voir le compte-rendu : [Khoma 2022]. Je cite ci-après la version livre du texte. Je cite ci-après la version livre du texte, qui reflète la position finale de l'auteur.

² Je cite les textes de Descartes dans l'édition d'Adam et Tannery [Descartes 1996], en notant après l'abréviation AT, le numéro de volume (en chiffres romains), le numéro de page (en chiffres arabes (en chiffres arabes après la virgule), pour les originaux - les numéros de ligne (en chiffres arabes après les deux points).

avis, l'interprétation de Marion de certains aspects importants du pyrrhonisme de Sextus Empiricus ne peut pas être considérée comme correcte. En effet, l'interprétation du doute cartésien dépend de manière significative de la compréhension des sceptiques anciens, en particulier de Sextus (nous parlons du rapport entre les composantes traditionnelles et innovantes dans les approches de Descartes et des sceptiques, du degré de similarité/dissimilarité des thèses, etc. Et ce n'est pas tant nécessaire pour une meilleure compréhension de Sextus (après tout, Marion n'est pas un expert du pyrrhonisme), mais pour une compréhension correcte de la stratégie de Descartes pour surmonter le scepticisme, qui est l'un des fondements du cartésianisme.

Dans la première section de cet article, je critiquerai l'interprétation que Marion donne du pyrrhonisme de Sextus, et dans la deuxième, je reproduirai les concepts de clarté de la manifestation, d'affirmation et d'accord de Sextus, qui permettent au sceptique à la fois de "vivre sans deviner" et d'écrire des traités philosophiques considérables. Dans un troisième temps, l'article élucidera les caractéristiques de ces concepts que Descartes a dû prendre en compte dans sa tentative de trouver quelque chose de "certain et d'inébranlable" (AT VII, 24 : 12-13) comme fondement d'une science véritable. Le but de l'article est d'étayer l'hypothèse selon laquelle le scepticisme de Sextus Empiricus (en particulier certaines thèses des "Caractères du pyrrhonisme") a été l'une des sources des Méditations sur le premier livre de Descartes.

philosophie" en tant qu'exemple d'un nouveau genre de philosophie. Cette étude nous permettra de mieux cerner le statut des "énoncés sceptiques" dans les Méditations I-III et d'évaluer la justesse non seulement de la réfutation immanente du scepticisme cartésien, mais aussi de certains modèles de critique de la *res cogitans* cartésienne.

1 La thèse de J. -L. Marion sur la "non-prédictibilité" de la langue de Sextus Empiricus

Marion, en pleine conformité avec l'approche cartésienne, interprète les sceptiques de manière généralisée, sans s'attarder sur les différences entre, par exemple, les pyrrhonistes et les académiciens. Dans une étude historique et philosophique, cette technique de recherche se justifie à une condition : si, comprenant et suivant l'intention cartésienne, nous nous rappelons toujours que Cartésius connaissait les œuvres de "tous les sceptiques" (AT VII, 550 : 19-20) disponibles à son époque. C'est-à-dire qu'il les connaissait *en particulier*. Choissant les arguments sceptiques selon leur force pour le "scénario des Méditations, il n'a pas indiqué, fidèle à son style philosophique, les sources, qu'il n'est pourtant pas difficile de reconstituer. Cependant, à mon avis, le scepticisme s'est avéré être non seulement un "adversaire idéal" pour Descartes, une ressource inépuisable d'arguments contre ses propres adversaires philosophiques, mais aussi la source de plusieurs idées qui sont devenues partie intégrante de sa propre doctrine. Cependant, pour parler de cette influence plus profonde, nous devons, en tant que chercheurs, examiner attentivement les différences parfois très profondes entre les positions des penseurs que Descartes appelle généralement "sceptiques".

Tout d'abord, je souligne la nécessité de distinguer le pyrrhonisme de Sextus (ou, selon le vocabulaire de la recherche actuelle, le néo-pyrrhonisme)³ des autres

³ Aujourd'hui, le pyrrhonisme au sens strict du terme est généralement considéré comme une tradition directement issue de Pyrrhon et apparemment interrompue au troisième siècle av. Pyrrhon et qui, apparemment, s'est interrompue au troisième siècle avant Jésus-Christ.

approches sceptiques.⁴ Dans cet article, je commencerai à étayer la thèse selon laquelle seule la connaissance des œuvres de Sextus Empiricus (et non Cicéron, Diogène Laërtius, Augustin, Montaigne, Charon, etc.) a conduit à la création d'un genre philosophique spécifique incarné par *Méditations sur la philosophie première*. Par ailleurs, le dialogue "La recherche de la vérité par la lumière naturelle"⁵ au XVII^e siècle aurait pu devenir un genre parfaitement adéquat pour quelqu'un qui aurait voulu soulever des objections aux arguments présentés, par exemple, dans l'*Academia* de Cicéron. Mais Descartes laisse ce dialogue inachevé et ne publie pas, inventant plutôt un genre complètement nouveau pour développer son argumentation. La raison en est, à mon avis, les particularités conceptuelles du principal obstacle sur le chemin cartésien vers la certitude – le pyrrhonisme de Sextus. C'est le dépassement de ce dernier qui pourrait devenir l'un des facteurs importants de la création du genre de la méditation philosophique. Dans la troisième section, j'étayerai cette thèse.

La tentative de Marion de travailler à partir d'une certaine synthèse des idées sceptiques conduit inévitablement à négliger les spécificités et, par conséquent, à déformer les positions, en particulier celle de Sextus (et, par conséquent, sous certains aspects, celle de Descartes). Ce que Descartes fait en tant que l'objectif du philosophe, qui consiste à tester non pas la force des doctrines en général, mais la force d'arguments spécifiques contre la certitude, ne peut pas être limité à l'historien de la philosophie. L'objectif de ce dernier est beaucoup plus enraciné *dans le contexte* des arguments que Descartes avance et des doctrines pertinentes au sein desquelles les arguments auxquels il s'oppose ont émergé.

Tout d'abord, Marion affirme que les anciens scepticismes avaient tendance à suivre "une certaine doctrine",⁶ renforçant de plus en plus leurs arguments dans la lutte contre les doctrines "dogmatiques" qui s'opposaient à eux : En s'opposant à elles de manière dogmatique, le scepticisme lui-même a montré une tendance à un autre "dogmatisme" [Marion 2021 : 21]. Le meilleur exemple de cette tendance, selon Marion, est curieusement le Sextus Empiricus, en citant deux arguments. Selon Marion, dans ses polémiques contre les dogmatiques, Sextus (1) utilise des réfutations "logiques, systématiques et formellement similaires" ; (2) pour rejeter l'accusation de dogmatiser, il présente le principe d'abstention de jugement comme une conséquence "du principe de simple vraisemblance" [ibid.] [ibid.]

Cependant, l'utilisation d'arguments logiques ne signifie pas Sextus transforme le doute en "doctrine dogmatique. Pour que la thèse (1) fonctionne, il faut

Enésidème (premier siècle avant J.-C.) est généralement considéré comme le restaurateur et le réformateur de l'Église catholique. Il est considéré comme le restaurateur et le réformateur de l'héritage pyrrhonien, c'est-à-dire le fondateur du néo-pyrrhonisme, dont Sextus Empiricus est également considéré comme un représentant. Le scepticisme des représentants de l'académie de Platon. À cet égard, le scepticisme des représentants de l'académie platonicienne est considéré comme un mouvement distinct, bien qu'il soit proche des pyrrhonistes à bien des égards.

⁴ Bien sûr, je travaille à partir des ressources textuelles limitées dont nous disposons aujourd'hui. Puisque la grande majorité des textes sceptiques la grande majorité des textes sceptiques anciens ayant été perdus, nous ne pouvons construire nos généralisations que sur une base très limitée. Cependant, cette circonstance est un problème principalement pour les chercheurs de l'Antiquité. de l'Antiquité. Quant à Descartes, il avait accès aux mêmes textes anciens que nous, il était donc sur un pied d'égalité avec nous.

⁵ Comme Marion, je considère la datation proposée par Vincent Caro et Gilles Olivo : hiver-printemps 1631 [Descartes 2013 : 241-246].

⁶ Ce faisant, Marion ignore l'explication de Sextus sur le sens dans lequel il est justifié de dire qu'un sceptique a une doctrine (Essais sur le pyrrhonisme I, 8 : 16-17).

non seulement affirmer que des arguments logiques sont utilisés, mais aussi savoir exactement comment ils sont utilisés (ces méthodes sont parfois très atypiques). La dérivation du “principe d’abstention” du “principe de plausibilité” n’est pas du tout liée au sextonisme.

Marion ayant toujours été connu pour ses interprétations sophistiquées et perspicaces, l’interprétation plutôt directe de Sextus surprend. A mon avis, la raison en est en partie à chercher dans la traduction française des *Essais sur le pyrrhonisme*⁷ utilisée par le chercheur. Analysons la justification de l’argument par Marion (2) une citation directe de NP I, 7 : 15 [ibid.], en citant d’abord la traduction française de ce passage et le texte original.

Le plus important, c’est qu’en proférant ces formules [de suspension], il dit ce qui lui **apparaît vraisemblable** (*to eautô phainomenon*) et rapporte son affect propre sans soutenir d’opinion (*adoxastôs*) en n’assurant rien sur les substrats extérieurs. [Sextus Empiricus 1997 : 62].

Τὸ δὲ, ἐν τῇ προφορᾷ τ ὧ ν φωνῶν τούτων τὸ ἐαυτῷ **φαινόμενον** λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τ ὃ ἐαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τ ὧ ν ἔξωθεν. ὑποκειμένων. [Sextus Empiricus 1933 : I, 10]⁸

De toute évidence, la traduction de *φαινόμενον* par *apparaît vraisemblable* est trop interprétative. La redondance de l’équivalent français réside dans l’utilisation de l’adjectif vraisemblable. En effet, Sextus, en utilisant le verbe *φαίνω*, indique l’apparition de quelque chose dans le champ de la perception. Cette perception limitée fait que l’utilisation de *φαίνω* est constamment en équilibre à la limite de l’apparence/apparaître. C’est la visibilité comme manifestation et même temps comme apparence, comme ce que je (“subjectivement”, dirions-nous aujourd’hui) vois. Quoi qu’il en soit, Sextus, en se référant uniquement au fait de la perception, ne parle en aucun cas d’une quelconque réalité (même probable), de la « vérité » de ce qui est perçu. La traduction française utilise plutôt *vraisemblable*, un mot composé dont le premier temps, vrai, est traduit par “vrai”.

Finalement, on se limiter à l’expression *ce lui apparaît*, ce qui aurait bien correspondu à *τούτων τὸ ἐαυτῷ φαινόμενον*.⁹ Mais Pierre Pelegrand ajoute l’adjectif *vraisemblable*, ce qui modifie sensiblement l’opinion de l’auteur, la transformant en opinion du traducteur. Cependant, on ne peut s’empêcher de remarquer que Marion accepte consciemment cette traduction, en citant spécifiquement l’original grec entre parenthèses après la citation : (*to eautô phainomenon*).

⁷ Voir [Sextus Empiricus 1997] : [Dans la suite, je reproduirai le titre de cet ouvrage de Sextus par l’abréviation du NP. Les abréviations NP, qui désignent le numéro du livre (chiffres romains), le numéro du chapitre (chiffres arabe après la virgule) et la pagination selon Becker (chiffres arabes après les deux points). J’utilise l’original dans [Sextus Empiricus 1933 : V. I], ainsi que la traduction ukrainienne de Lesia Zvonska sous ma direction, qui est en cours de préparation pour publication. qui est en cours de préparation pour la publication ; la traduction expérimentale des §§ 1-13 du premier livre du NP, en anglais. du premier livre des NP, déjà publiée dans *Sententiae* [Sextus Empiricus 2020], que je suis pour l’essentiel, en la modifiant parfois en fonction de l’esprit du livre. Je la suis en grande partie, en la modifiant parfois en fonction de la version finale.

⁸ Voici la traduction ukrainienne de ce passage : « L’essentiel est qu’en proclamant ces paroles, il parle de ce qui lui a été révélé et annonce son propre état influencé, sans spéculer ni affirmer quoi que ce soit sur les objets extérieurs. sans spéculer ni affirmer quoi que ce soit sur les objets extérieurs » [Sextus Empiricus 2020 : 131].

⁹ Cf. la traduction anglaise de Richard Bury : « ce qui apparaît à soi-même » [Sextus Empiricus 1933 : I, 11].

Cette traduction attribue à Sextus un motif tout à fait inhabituel de “plausibilité/plus grande probabilité”. En de nombreux endroits, Sextus souligne le dogmatisme inacceptable qui consiste à reconnaître une chose comme plus probable qu’une autre. Par exemple, contrairement aux représentants de la Nouvelle Académie, les sceptiques disent que “les idées sont égales en ce qui concerne la confiance [πίστιν] et la méfiance [ἀπιστίαν], et ils disent que certaines d’entre elles sont probables [πιθανὰς] et d’autres sont improbables [ἀπιθάνους]. Et parmi les probables, ils voient une différence : certains sont appelés seulement probables, d’autres probables et étudiés à fond, et d’autres encore probables, étudiés à fond et non rejetables” (NP I, 33 : 227). En outre, les universitaires, à leur objectif, “utilisent le probable dans la vie, tandis que nous vivons sans conjecture, selon les lois, les coutumes et les influences naturelles [φυσικοῖς]” (231).

Quant à la “vérité”, Sextus se dérobe à sa reconnaissance de la même manière qu’il se dérobe à la reconnaissance du probable : “quand nous disons “plus rien”, nous ne disons pas d’elle qu’elle est entièrement vraie [ἀληθῆ] et solidement établie [βεβαίαν], mais nous en disons aussi selon ce qu’elle nous semble [κατὰ τὸ φαινόμενον]” (NP I, 19 : 191). L’opposition directe de ἀληθῆ et de φαινόμενον dans la thèse ci-dessus interdit catégoriquement, à mon avis, de traduire φαινόμενον en français par *apparaît vraisemblable*. Il n’est pas difficile d’accuser Sexton de “dogmatisme” sur la base d’une telle traduction, mais cette accusation serait tout aussi incorrecte que cette traduction.

Poursuivant dans cette, Marion affirme que les énoncés sceptiques (NP I, 20-27), destinés à remettre en cause les formulations des sceptiques eux-mêmes, n’évitent pas le dogmatisme. De plus, une telle persistance du doute risque de se transformer en “Une certitude indiscutable, donc, pour transformer un scepticisme apparemment radical en un dogmatisme comparable à celui d’Aristote, des stoïciens et des épicuriens” [Marion 2021 : 43]. Sextus, qui était bien conscient de cette contradiction et cherchait à l’éviter,¹⁰ n’a fait, selon Marion, que l’accentuer.

La question fondamentale que Marion formule montre une fois de plus les limites de son interprétation du scepticisme : si le doute ne doit pas être dit par l’affirmative (une “question”), le scepticisme ne doit pas être dit par l’affirmative (une “question”). Donc, s’il ne faut pas en parler par la négative, comment peut-on l’exprimer ? Et comment peut-on le faire ? Et si elle ne peut être exprimée, peut-elle être réalisée par la pensée ? [ibid. : 44]. Plus loin [ibid. : 45], il se réfère à Montaigne, qui a exprimé une idée similaire : “Je vois que les philosophes pyrrhoniens ne peuvent traduire leur concept général en aucune des manières de parler : il leur faut une nouvelle langue. La nôtre est faite d’affirmations qui leur sont totalement inacceptables ; alors, quand ils disent : “Je doute”, nous les prenons immédiatement à la gorge pour leur faire admettre qu’au moins ils prétendent et savent qu’ils doutent. Ce qui les a conduits à chercher leur salut dans une comparaison médicale, sans laquelle leur mode de pensée serait incompréhensible”.¹¹

Développant sa critique, Marion arrive à la conclusion que le langage des sceptiques est *non prédictif* : “En effet, pour dire qu’il ne faut rien affirmer, il ne faut ni affirmer ni nier, c’est-à-dire qu’il faut parler sans prédication, c’est-à-dire ni plus ni moins que rejeter *le legein* aristotélicien, la prédication catégorielle qui dit (ou ne dit

¹⁰ C’est ainsi que Sextus interprète les affirmations sceptiques comme auto-réfutantes, c’est-à-dire comme un médicament purificateur qui, en éliminant les sucs nocifs du corps, s’élimine également lui-même (NP I, 27 : 206-207).

¹¹ La citation de *Prob* II, 12 est tirée de Montaigne 2006 : 213, avec des changements destinés à clarifier la traduction d’Anatole Perepadi. Par rapport à l’original dans Montaigne 1965 : 253.

pas) quelque chose à propos d'une chose. Pour parler en authentique sceptique, il faut pratiquer le *legein* non prédicatif" [ibid. : 45].

La forme d'un tel énoncé non prédicatif peut être une question. Là encore, Marion souligne l'attention que Montaigne porte à cette nuance : "Une telle fantaisie serait plus sûrement saisie par la question : que ? [Montaigne 2006 : 214]. Citant d'autres citations similaires tirées de *Conversation de Pascal avec M. de Saci* sur Épicète et Montaigne, Marion conclut : "Le scepticisme ne devient alors pyrrhonisme, scepticisme radical, qu'en devenant non prédictif, interrogatif" [Marion 2021 : 46]. Et bien que le texte de Marion tire plus tard une conclusion raisonnable sur le doute universel comme base de la croyance en l'existence de l'ego qui doute, la prémisse "non prédictive" précédente est difficile à trouver correcte. Même en tenant compte du fait que Sextus Empiricus lui-même parle du remplacement d'une affirmation par une question dans le discours sceptique.¹²

Ces conclusions de Marion auraient un sens si Sextus déclarait réellement s'abstenir de toute affirmation. Dans ce cas, bien sûr, il ne pourrait ni affirmer ni nier, et toutes les considérations sur la nature non prédictive du langage pyrrhonien auraient un sens. Cependant, Sextus n'a jamais proclamé une telle position et peut tout à fait se permettre de faire certaines déclarations sans tomber dans le dogmatisme et l'auto-contradiction. C' est le cas, en particulier, du passage de NP I, 7 : 15, cité par Marion mais mal évalué (voir ci-dessus, note 8). Il est très important de prêter attention au début de la section du NP qui vient d'être mentionnée :

Nous disons que le sceptique ne dogmatise pas, mais pas au sens de "dogme", dans lequel certains appellent généralement un dogme une opinion favorable [εὐδοκεῖν] sur une chose (car le sceptique est d'accord avec les états d'esprit auxquels les perceptions [φαντασίαν] le contraignent, de sorte que lorsqu'il a chaud ou froid, il ne dirait pas qu'il pense qu'il n'a pas chaud ou froid). Mais nous disons que nous ne dogmatisons pas dans le sens où certains appellent dogme le fait d'être d'accord avec l'une ou l'autre des incertitudes étudiées science (NP I, 7 : 13).

Plusieurs conclusions importantes peuvent être tirées de ce passage :

1. Pour Sextus, "parler favorablement de quelque chose", c'est-à-dire être d'accord, ne signifie pas "dogmatiser".
2. Le sceptique est "d'accord" avec de nombreuses affirmations de Sextus, et c'est une *pratique normale* pour lui.
3. S'abstenir de jugements qui seraient dogmatiques ne s'applique qu'aux "choses qui ne sont pas claires du point de vue de la science".

Il s'ensuit que "les affirmations sceptiques sur le vague, telles que 'rien n'est plus' ou 'je ne définis rien'" (7 : 14) ne sont pas dogmatiques, car elles ont un sens différent de celui des dogmatiques. Et le point principal n'est pas que l'expression "'rien n'est vrai' 'rien n'est plus' s'appelle avec d'autres rien de plus [vrai] et par cela avec d'autres se décrit elle-même". Lisons plus attentivement le passage déjà cité :

¹² « Certains sceptiques utilisent la particule interrogative [« comment ceci est-il plus que cela ? », en utilisant « comment » pour indiquer une raison] au lieu de « pas », de sorte que l'énoncé est « pourquoi ceci est-il plus que cela ? » Les questions sont généralement utilisées à la place des affirmations, comme dans : Qui, parmi les mortels, ne connaît pas le rival du lit de Zeus ? Et des affirmations au lieu de questions, comme « Je cherche où habite Dion » et « Je demande pourquoi un poète devrait être surpris ». Ménandre utilise également le « quoi » au lieu du « pourquoi » : « Pourquoi suis-je laissé en arrière ? » (NP I, 19 : 189).

‘essentiel est qu’en prononçant ces paroles, il parle de ce qui lui a été révélé et annonce son propre état influencé, sans spéculer ni affirmer quoi que ce soit sur les [objets] extérieurs (NP I, 7 : 15).

Il semble impossible de l’exprimer plus clairement : Lorsqu’un sceptique “ parle de ce qui a été révélé et déclare son propre état influencé “ (τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ), il ne franchit pas la ligne du dogme avec ces déclarations. *Il est tout à fait admissible* qu’un sceptique fasse état de ce qui lui apparaît sur le moment, qu’il rende compte de l’état passif qu’il éprouve. Pour certaines affirmations, le sceptique “ne discutera pas” parce qu’elles sont évidentes : “ nul ne discutera qu’un objet paraît être ceci ou cela, mais il cherchera à voir s’il est ce qu’il paraît être “ (NP I, 11 : 22-23).

Ainsi, les déclarations sceptiques sur quoi que ce soit, qu’il s’agisse de la sensation de douceur ou, , de l’évaluation de la vérité de la perception cataleptique, *ne sont pas non prédictives*. Ce sont des déclarations affirmatives ou négatives tout à fait typiques. Mais leur référent n’est pas un “objet extérieur” en soi. Ce sont des affirmations/négations de criptif, décrivant le *pathos*, l’état involontaire qui représente quelque chose pour l’esprit du sceptique comme “ceci ou cela” (τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἦ).

Et puisque cette position a été ouvertement énoncée par Sextus, Descartes devait la connaître. Il ne pouvait donc pas tenir compte d’une quelconque non-prédicativité. Bien sûr, il avait aussi lu Montaigne, en particulier ses remarques sur l’inadéquation du langage ordinaire aux énoncés sceptiques. Mais les résultats de Descartes sont une bonne indication de ses conclusions. Pour vaincre correctement le scepticisme de Sextus, Cartésius devait faire autre chose que révéler la prétendue “ non-prédicativité “ du langage de Sextus : il devait trouver un moyen de passer des affirmations/objections indiscutables du sceptique que τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον aux énoncés généraux indiscutables qui ne pouvaient qu’attester de la certitude des vérités de la science.

Cependant, cela soulève de nombreuses questions sur un certain nombre de caractéristiques du scepticisme sectaire, principalement sur la nature et les limites du réel et du concevable, la possibilité même d’arguments sceptiques dans une discussion réelle, l’éventail très large des mesures sceptiques, la distinction entre les énoncés théoriques et pratiques, et l’implication réelle ou imaginaire des sceptiques dans la “ recherche de la vérité “. Je répondrai à ces questions dans la deuxième partie de l’article.

II. Un mode de persuasion non pyrrhonique : Sextus en tant qu’argumentateur

Les spécificités d’un scepticisme tel que le néopyrrhonisme de Sextus Empiricus sont souvent mal comprises en raison de “atypisme”. La philosophie sectaire ne répond pas à de nombreuses attentes standard, ce qui lui vaut d’être accusée d’être “non philosophique” ou d’avoir une argumentation “bidon”. Le motif principal est le même : si le sceptique “n’affirme ni ne nie rien”, alors pourquoi parle-t-il ? Ses paroles sont par nature vides, puisqu’il n’exprime position définie. Il ne peut avoir aucun objectif de recherche sérieux, et ses thèses ne méritent pas une attention sérieuse.

Cependant, ces accusations se révèlent généralement infondées. Les tentatives de Marion pour prouver la “non-prédicativité” du langage sextien sont une illustration frappante de cet état de fait. En fin de compte, le fait que Marion trouve un allié en Montaigne ne fait que souligner l’ancienneté de l’incompréhension du néopyrrhonisme. Il s’agit en effet d’une histoire de malentendus qui remonte à

l'Antiquité, à notre époque, les préjugés ne sont pas moins nombreux, et ils sont encore plus fréquents que l'exception. Pendant plusieurs centaines d'années, les idées néo-pyrrhoniennes ont très probablement rencontré une barrière psychologique de rejet, qui détermine d'autres interprétations négatives. Et sans surmonter cette barrière, nous ne pourrions pas comprendre correctement l'argument sectaire.

Parmi les spécialistes du scepticisme, ce malentendu dominant n'est pas particulièrement surprenant. Je me permets de citer Stefan Marchand : "On répète souvent que les philosophes sceptiques ne devraient même pas parler, puisqu'ils ne savent rien. *A fortiori*, comment pourraient-ils écrire quoi que ce soit ? Et écrire ou parler s'ils suspendaient vraiment leur jugement sur le fait qu'il y a quelque chose à savoir ou à enseigner ? [...] comment un sceptique peut-il écrire sans avoir d'opinion ? Comment peut-il ne suivre que "ce qui est évident pour lui" et en même temps continuer à faire de la philosophie ?". [Marchand 2011 : 113, 117].

N'aurait-il pas été plus honnête de la part de Sexton de refuser, sinon de parler, du moins d'écrire ? En effet, la maxime "si tu ne sais rien, ne dis rien" semble évidente. Mais elle n'a rien à voir avec le néopyrrhonisme sextonien. Il n'est pas inutile de redonner la parole à Marchand, qui a exprimé une thèse évidente pour les chercheurs de l'auteur NP : "Sexton a écrit, et s'il a écrit, il faut supposer qu'il n'a pas vu de contradiction dans cette activité. Au contraire, les écrits qui nous sont parvenus montrent un style d'écriture cohérent avec son attitude sceptique. Sexton essayait d'inventer une forme d'écriture sceptique" [ibid. : 118]. Si nous lisons ne serait-ce que quelques lignes du NP, nous trouverons immédiatement des traces des avertissements de Sexton concernant la "non-dogmatisation", le fait de "ne pas prétendre" que tout est exactement comme il le dit, etc. Vu le volume de l'œuvre de Sexton, le nombre considérable de thèses philosophiques, grammaticales, logiques, mathématiques, astrologiques, etc. avec lesquelles il polémique, il n'est pas facile de se départir d'une certaine perplexité. En effet, il s'agit d'une étrange façon de faire : consacrer beaucoup d'encre et de papier à la réflexion critique sur une thèse (l'intelligence des animaux, l'existence de Dieu, etc.), pour terminer par une étrange conclusion : tout ce que j'ai dit n'est pas du tout certain, et il ne faut pas penser que tout est exactement comme je le dis. Une telle position qu'irriter les personnes qui visent une recherche sérieuse. Mais avant de se prononcer sur la possibilité/impossibilité pour Sexton de participer à des discussions scientifiques orales ou écrites, il serait utile de l'entendre s'exprimer sur le sujet. D'ailleurs, Sexton a beaucoup fait pour clarifier sa position.

II.1. *Sexton Empiricus et la philosophie : le modes de la recherche*

On ne comprendra pas grand-chose au néopyrrhonisme sextonien si l'on ne prête pas attention au premier chapitre du NP (I, 1 : 1-4). Bien connues, voire banales, ses thèses ne sont souvent pas traitées à leur juste valeur. Elles sont souvent perçues comme déclaratives, et l'on préfère déduire les "véritables intentions" de Sexton de l'exposé qui suit. Or, à mon sens, les trois thèses de ce chapitre cruciales : (1) le scepticisme est une philosophie ; (2) c'est une philosophie qui cherche la vérité ; (3) ce que dit un sceptique est une description publiquement déclarée de ce qui *est actuellement* "apparaît" au sceptique. Ce premier chapitre [Sexton Empiricus 2020 : 126-127] mérite d'être analysé en détail pour mieux comprendre la manière de philosopher de Sexton.

(a) Ceux qui cherchent chose **semblent** finir soit par la trouver, soit par nier son existence et reconnaître son incompréhensibilité, soit par poursuivre la

recherche. Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὗρεσιν ἐπακολουθεῖν ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονήν.

Dès la première phrase du NP, nous constatons la “sous-dogmatisation” de Sextus. L’énoncé apparemment simple contient le qualificatif εἰκὸς (“il semble”), qui transforme immédiatement la these en hypothèse. En fait, Sextus utilise souvent de telles réserves : ἴσως (“ au-delà “ au sens de “ peut- être “), λέγεται (“ ils disent “), εὐλόγως δοκοῦσιν (“ il convient de penser “), etc. En fait, il ne s’agit pas d’une thèse philosophique, mais d’un constat, d’une observation empirique. Sans l’expression “il semble”, la phrase ressemblerait à une liste exhaustive logiquement correcte. Mais avec son utilisation, l’exhaustivité logique est éliminée, transformant l’ensemble de la phrase en une sorte de généralisation de l’expérience, dans laquelle l’auteur a peur de manquer quelque chose d’essentiel, a donc recours à une réserve.

La phrase suivante est construite de la même manière :

(6) C’est pourquoi, en ce qui concerne les choses que la philosophie recherche, certains ont dit qu’ils avaient trouvé la vérité, d’autres ont dit qu’elle était impossible à comprendre, et d’autres encore la cherchent. Διόπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὕρηκεναι τὸ ἀληθές , οἱ δ’ ἀπεφώνησαν μὴ δυνατόν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν.

Elle présente déjà tous les signes d’un énoncé expérimental (observation des énoncés de différents philosophes sur la vérité), mais elle contient à une mise en garde, appliquée cette fois à l’inférence. Le mot “certain” brouille la nécessité de déduire les positions des philosophes sur la recherche de la vérité à partir des positions possibles sur la recherche en general décrites dans la première phrase. Seule la troisième phrase de la section ne contient aucune réserve :

(B) Et ceux qui pensent l’avoir trouvée sont appelés “dogmatiques” d’une manière particulière, comme les adeptes d’Aristote, d’Épicure, des stoïciens et de quelques autres ; les adeptes de Clétoмах, de Carnéade et d’autres académiciens ont déclaré l’inaccessibilité de [la vérité] ; les sceptiques la recherchent.

Καὶ εὕρηκεναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωϊκοὺς καὶ ἄλλοι, ὡς δὲ ἀκαταλήπτων ἀπεφώνησαν οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ.

Sextus reste fidèle à lui-même, en recourant au langage des énoncés empiriques. Il décrit les idées des philosophes sur la possibilité d’atteindre la vérité, en leur donnant des noms appropriés. Il est significatif qu’il ne fasse pas cette dénomination en son nom propre, mais qu’il se contente d’en affirmer l’existence. Quoi qu’il en soit, cette phrase est la plus “affirmative” des trois premières. Et alors que dans le cas des deux premières, Sextus pouvait encore faire référence à ses “réserves”, dans la troisième, il semble devoir assumer une partie du fardeau d’une déclaration inconditionnelle. Il ne faut cependant pas oublier qu’il s’agit d’un tout début de l’ouvrage et que l’auteur n’a pas encore eu l’occasion d’expliquer sa position en détail. De plus dans la quatrième phrase, nous rencontrons à nouveau une réserve :

(r) **Il convient donc de penser qu'il** existe trois grandes philosophies : dogmatique, académique et sceptique.

Ὅθεν εὐλόγως ΔΟΚΟῦΣΙΝ αἱ ἀνωτάτω εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτικὴ.

Si Sextus avait suivi la voie de la déduction formelle, il aurait pu affirmer que, puisque les philosophes ne peuvent adopter que trois positions *dans la recherche de la vérité*, alors, à *cet égard*, il n'y a pas plus de trois types principaux de philosophie. Cependant, comme les thèses des phrases (a)-(b) sont exprimées de manière non apodictique, la conclusion sur la division principale des philosophies *dans la recherche de la vérité* apparaît également comme une simple hypothèse. Mais même si nous parlons d'hypothèses, la phrase "il convient de spéculer" indique un certain avantage que la thèse de l'existence de "trois philosophies principales" a aux yeux de Sextus. Par conséquent, il choisit quelque chose de plus probable, c'est-à-dire qu'il penche majoritairement vers l'une et s'écarte de l'autre. Dans cette situation, la barrière psychologique qui se dresse chez les âmes logiques par rapport au raisonnement de Sextus apparaît clairement. Ce n'est pas seulement que la phrase (c) est empiriquement affirmative, mais aussi qu'elle est affirmative. Les mises en garde ne fonctionnent pas non plus si nous comprenons la doctrine sectaire selon le stéréotype commun : comme une revendication de "ne rien affirmer". Si nous n'exprimons que la probabilité de quelque chose, nous affirmons : "c'est probable". Il n'est pas question de passer d'un énoncé "prédicatif" à un énoncé "interrogatif". Après tout, les œuvres de Sextus ne consistent pas en des interrogations continues ; elles sont manifestement écrites d'une manière entièrement "prédicative". Par conséquent, toutes les revendications de Montaigne, Marion et d'autres concernant la "langue des sceptiques" deviennent tout à fait compréhensibles. Cependant, elles ne peuvent être comprises que si l'on lit la phrase (d) :

(r) Nous laisserons à d'autres le soin de discuter du reste, mais nous allons maintenant esquisser l'approche sceptique, en notant que **nous ne disons rien de ce que nous avons déjà dit par l'affirmative, à savoir que tout est comme il est**, mais que nous rapportons plutôt, **comme des historiens**, chaque chose **telle qu'elle nous apparaît à l'instant présent**.

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἑτέροις ἀρμόσει, περὶ δὲ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὑποτυπωτικῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμεῖς ἐροῦμεν, ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων ΔΙΑΒΕΒΑΙΟΥΜΕΘΑ ὥς οὕτως ἔχοντως πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου.

Ainsi, avec un peu de patience, nous pouvons trouver une description concise et significative de l'ensemble de l'approche sceptique" telle qu'elle est comprise par Sextus au début du PN :

(*) La "non-affirmation" ne se réfère qu'à un état de parfaitement vrai. En d'autres termes, nous ne devrions pas supposer que lorsque Sextus dit quelque chose, il veut affirmer que tout est exactement comme il le dit. J'interprète cela comme un évitement des garanties : l'auteur ne veut pas que ses lecteurs aient la fausse impression qu'il considère ce qu'il dit comme définitivement et apodictiquement prouvé. En avertissant ses lecteurs que la nature de ce qu'il dit n'est pas nécessairement ce qu'il dit (ὥς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ), Sextus refuse

simplement d'accepter ce qu'il dit comme absolument garanti, ce qui peut être interprété comme une simple expression de prudence. Il ne s'agit donc pas du tout de "non-affirmation", mais seulement d'une certaine variété partielle de celle-ci.

(**) Au contraire, Sextus "annonce" quelque chose,¹³ et annonce *ιστορικῶς* - "comme les historiens", c'est-à-dire "narrativement", "descriptivement". Malgré la variété des interprétations du terme *ιστορικῶς*, je pense qu'il doit être traduit par la métaphore de la description historique. Il s'agit d'une description minutieuse et approfondie d'objets pour lesquels aucune garantie épistémologique ne peut être donnée - voir ci-dessus la thèse (*). De plus, il s'agit d'une description de "chaque chose" (*περὶ υ*). Ainsi, au lieu de garanties absolues sur la façon dont les choses sont réellement (*ἔχοντος*) avec l'objet de ses déclarations, Sextus offre une sorte d'"oiseau dans une poignée" épistémologique : dépourvu de garanties absolues, mais à la place une description "historique" approfondie et minutieuse de *chaque* chose dont il est parlé.

(***) Enfin, Sextus explique à quoi se réfèrent exactement ses "proclamations" historico-descriptives : *la manière dont les choses nous apparaissent maintenant* (*κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον*). Elle décrit la "manifestation" d'une chose, et non la chose. Cette thèse remet tout à sa place : ce qui nous est révélé aujourd'hui ne peut être identifié à la manière dont les choses sont, même à quelque chose qui nous est "raconté". Restant dans sa position "historique", Sextus ne peut que faire des déclarations sur les rapports de ce qui *lui* a été révélé ici et maintenant.¹⁴ Cependant, ces déclarations peuvent se référer à tout ce qui manifeste. Par exemple, Sextus peut très bien dire "nous" au lieu de "je" s'il lui "apparaît maintenant" que tous les sceptiques sont du même avis que lui. Bien entendu, il ne s'agit là que d'une affirmation empirique. Peut-être "en fait" vraie, peut-être pas. Mais Sextus, honnêtement et presque dès les premières lignes du NP, "informe" les lecteurs de l'essentiel de l'histoire. pas ce qu'il faut savoir, selon lui, sur l'"approche sceptique" (*σκεπτικῆς*).

Cette approche, orientée vers la "poursuite de la recherche" (*ἐπιμονήν*), ne peut donc pas fournir de garanties absolues que le processus même des choses apparaissant à "nous" (= "moi" se poursuit à chaque instant. Le "maintenant" sexuel se poursuit constamment, se renouvelle, se transforme à chaque fois en un nouveau "maintenant". Une description dans le style de l'*ιστορικῶς* n'implique en effet rien d'autre. Ainsi, lorsqu'on lit une œuvre de Sextus, on doit comprendre que toutes ses affirmations sont des affirmations sur ce qui lui a été révélé *maintenant*. Et si nous n'avons pas de livres de Sextus qui réfutent ses "apparitions" antérieures, cela ne change pas la validité immédiate de ses déclarations.

Ainsi, le "scepticisme" de Sextus est bien une "philosophie", impliquée dans la "recherche de la vérité", orientée vers "révélé", et non vers des choses extérieures au champ de "ce qui nous est révélé".

¹³ Le verbe ἀπαγγέλλο désigne à l'origine le fait d'apporter des nouvelles, mais son sens est étendu à « raconter », « décrire », « redire ».

¹⁴ Par exemple, Sextus peut très bien affirmer qu'il n'utilise pas l'expression « plus rien » de la manière dont les lecteurs pourraient le penser, mais seulement comme une forme abrégée de la phrase « Je ne sais pas avec lesquels je dois être d'accord et lesquels je ne dois pas être d'accord » (NP I, 19 : 181). Ce qu'il révèle ici, c'est son propre état d'ignorance, son refus d'exprimer son accord ou son désaccord. Sextus se réserve toujours le droit de faire de telles déclarations, puisque nos états sont évidents pour nous.

son propre état d'ignorance, son refus d'exprimer son accord ou son désaccord. Sextus se réserve toujours le droit de faire de telles déclarations, car nos états sont évidents pour nous.

maintenant". En fait, c'est cette condition qui délimite immédiatement le champ de la "prédicativité" néo-pyrrhonienne. Autrement dit, Sextus a un certain "droit d'affirmer", quoi qu'en disent ses détracteurs.

Mais sa position philosophique, bien que très clairement définie, est très faible. S'il ne peut parler que de "ce qui lui est révélé maintenant", comment discuter avec les dogmatiques qui prétendent avoir une portée universelle ? Il serait assez naïf de réfuter les arguments visant à prouver "comment sont les choses" par des objections telles que "je le pense", "cette chose m'est apparue maintenant comme telle", etc. Certes, ce qui nous "apparaît" peut aussi être objectivement vrai, mais en se basant uniquement sur ce qui est manifesté (c'est-à-dire sur nos perceptions ici et maintenant), ces manifestations du vrai ne peuvent pas être prédites ou prouvées avec une puissance apodictique. En , le désir d'attendre inlassablement qu'une chose "apparaisse" dans l' suivant indique certes la persévérance, qui est importante pour l'"empiriste" mais n'est pas associée à la science, qu'à l'époque d'Aristote et de Galilée, avait pour but de découvrir en fin de compte des vérités générales. Cependant, afin d'évaluer la force/faiblesse des arguments de l'arsenal néo-pyrrhonien, nous devons examiner quelques autres thèses de Sextus.

II.2. *L'objectif du scepticisme*

Selon Sextus, "le commencement causal [ἀρχὴν] du scepticisme est l'espoir [d'atteindre] l'équanimité" (NP I, 6 : 12). Ainsi, la raison de l'émergence de la "démarche sceptique" n'est pas épistémologique mais psychologique. C'est l'équanimité (ἀταραξία), c'est-à-dire "la sérénité mentale [ἀσχησία] et la " (4 : 10), qui donne naissance à la philosophie sceptique. Cette raison est aussi le but du scepticisme, c'est-à-dire " pour l'amour de laquelle tout est fait et contemplé, et elle [est faite et contemplée] non pour l'amour de quoi que ce soit d'autre, mais comme limite ultime de l'aspiration [τὸ ἔσχατον τῶν] " (12 : 25). Et si l'équanimité est une sorte d'alpha et d'oméga du scepticisme, alors la recherche de la vérité menée par les sceptiques sectaires n'est pas une fin en soi, mais doit être subordonnée au but et "accomplie" pour lui.

Pour mieux comprendre l'essence de l'équanimité, Sextus décrit ce qu'est la perturbation : "Celui qui pense que quelque chose est naturellement bon ou mauvais est constamment : Quand ce qu'il croit beau a disparu, il se croit puni par ce qui est naturellement mauvais, et il poursuit ce qu'il croit [νομίζει] bon ; et quand il le possède, il est encore plus perturbé, à la fois parce qu'il est inconsidérément et excessivement inspiré, et parce que, craignant le changement, il fait tout ce qu'il peut pour ne pas perdre ce qu'il croit bon. Ceux qui sont indécis sur ce qui est bon ou mauvais par nature, qui n'évitent rien et ne poursuivent rien avec persévérance, sont donc imperturbables" (27-28).

Bien entendu, il s'agit ici d'une explication purement psychologique de la cause et de l'objectif, et il convient d'en tenir compte lors de l'analyse des considérations sceptiques. Aujourd'hui, nous dirions "subjectivement psychologique". Comment Sextus veut-il prouver que la "perturbation constante" est la conséquence inévitable de la pensée "que quelque chose est intrinsèquement bon ou mauvais" ? Comment prouve-t-il celui qui "L'incertitude à propos de la nature ne conduit-elle pas nécessairement à l'équanimité et non, par exemple, au suicide ? Pourquoi l'incertitude sur la nature conduit-elle nécessairement à l'équanimité et non, par exemple, au suicide ? Il s'agit vraisemblablement d'un axiome néo-pyrrhonien dans le cadre de la

recherche hellénistique traditionnelle d'une formule "vie heureuse". Dans cette recherche, la position sexuelle corrélée aux positions des stoïciens et des épicuriens, et non à l'ensemble des réponses psychologiques possibles à l'incertitude "sur le beau ou le mauvais par nature".

En tout état de cause, pour cette raison-but, les néo-pyrrhonistes ne peuvent pas considérer les débats avec les dogmatiques comme une priorité en soi, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas "l'ultime limite".

aspirations". Ces discussions ne sont qu'un moyen, et l'évaluation des arguments utilisés par les sceptiques doit donc tenir compte de cette "instrumentalité". Mais la première question à laquelle il faut répondre à cet égard est la suivante : pourquoi un sceptique psychologiquement orienté, qui se concentre sur le présent, a-t-il besoin de participer à des discussions sur la recherche de la vérité ?

II.3. *Le manifeste comme critère : le problème d'une hypothèse partagée*

Puisque le philosophe du sceptique est toujours une déclaration sur ce qui lui est révélé (φαινομένων) *dans le présent*, il est important de clarifier le sens du concept de "révélé". Bien sûr, Sextus, suivant sa propre instruction de NP I, 1 : 4, devrait le définir non pas dans un sens absolu, mais selon la façon dont il apparaît/apparaît à lui maintenant. Et la définition de Sextus cette attente : "ce qui est révélé, nous l'acceptons maintenant comme ce qui est senti [αἰσθητά]" (NP I, 4 : 9). Le révélé appartient donc au domaine des sensations. Il faudra ultérieurement préciser lesquelles. En , il est très important de noter que le révélé n'est pas rejeté par le sceptique (10 : 19), mais "en raison de l'état influencé de l'imagination [κατὰ φαντασίαν παθητικὴν], involontairement [ἀβουλήτως] nous conduit à l'accord" (ibid.).

Il est très intéressant de savoir pourquoi un sceptique non seulement ne nie pas ce qui est révélé, mais est également amené à l'accepter ? Tout d'abord, le sceptique *ne doute pas* vraiment de "tout". Il accepte certaines choses, et elles sont liées au manifeste. Ce dernier apparaît comme une série d'"imaginations" (φαντασῖαι). Sextus donne des caractéristiques importantes de l'imagination dans NP I, 11 : 22. Elle consiste en "une excitation mentale [πείσει] et des états d'âme involontaires [ἀβουλήτω πάθει]" , surtout, "ne cède pas à l'investigation [ἀζήτητός]".

Ce qui nous est (semble) révélé, c'est le fondement de la position du sceptique sectaire, car émotionnels et les influences involontaires du sceptique exercent sur lui une influence compulsive. de leur résister (c'est-à-dire *incapable de* les nier), il est *contraint* d'y souscrire : "le sceptique s'accorde [συγκατατίθεται] avec les états [πάθει] auxquels le contraint l'imagination [κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις]" (7 : 13). Confessant (20 : 193) : "parce qu'en raison de l'état d'influence [παθητικῶς] et de nécessité [ἀναγκαστικῶς] nous sommes amenés à consentir [συγκατάθεσιν], nous trébuchons", En même temps, Sextus oppose à cet accord sa capacité à ne pas accepter ni rejeter "tout ce qui est dit dogmatiquement selon l'obscur [κατὰ τὸ ἄδηλον δογματικῶς]". Sextus proclame clairement une sorte de devise sceptique : "Le pyrrhonien n'est d'accord avec rien qui ne soit clair [οὐδενιᾷδήλων]" (7 : 14).

C'est donc la réalisation du clair (πρόδηλον)¹⁵ qui est la caractéristique principale des "idées". Leur influence obligatoire, en effet, est de nous fournir le "clair", ce qui ne fait aucun doute, ce qui conduit involontairement à l'accord. Un signe de l'absence d'un tel accord, c'est-à-dire un signe du "pas clair" (ἄδηλον), c'est le doute et les disputes qu'ils engendrent, Sextus appelle généralement "dissidence entre dogmatiques [διαφωνία τῶν παρὰ τοῖς]" (14 : 85), "discordance déraisonnable [διαφωνίας υ]" (13 : 98) ou, parfois, "discordance déraisonnable [διαφωνίας υ]" "équivalent à une voix discordante [ἰσοσθενῇ]" (12 : 26).

Selon Sextus, l'essence de la démarche des dogmatiques est "l'accord avec une chose obscure [πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν]" (8 : 16) ou, plus explicitement encore, "avec l'une quelconque des choses obscures étudiées par la science [τινες τὴν τιμὴν πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων]" (7 : 13). Dans cet accord, les dogmatiques sont trop hâtifs (προπετεύεσθαι). La comparaison de Sextus entre le scepticisme et la philosophie d'illustrative : "tout ce qu'Héraclite accepte dogmatiquement, le sceptique le rejette comme dit à la hâte [ὡς προπετῶς]" (29 : 212).

Voilà qui résume l'essentiel de la confrontation : les dogmatiques sont *trop prompts* à accepter ce qui n'est pas clair, ce qui n'a pas encore l'objet d'un examen approfondi, ce qui suscite des doutes et des différends (donne lieu à des dissensions), tandis que Sextus est un sceptique "n'est pas d'accord avec ce qui n'est pas clair". Mais il trouve le fondement de ce désaccord dans l'accord rendu possible par le phénomène qui apparaît comme *clair*.

Chez Sextus, nous trouvons la thèse suivante : "il y a désaccord sur tout ce qui est manifeste et sur tout ce qui est obscur" : "il y a désaccord tout ce qui est manifeste et sur tout ce qui est obscur" (17 : 185-186). Pour l'interpréter correctement, il convient de se référer à la métaphore de la "douceur du miel", qui est extrêmement importante pour Sextus.¹⁶ Déjà dans NP I, 10 : 20, expliquant que le sceptique ne nie pas les phénomènes, Sextus note : "par exemple, le miel nous paraît [φαίνεται] doux <nous sommes d'accord avec cela [τοῦτο], parce que nous goûtons la douceur> ». ¹⁷ Mais ici, il est important de comprendre que le sceptique *n'est d'accord*

¹⁵ Il est à noter que dans la traduction latine d'Etienne du NP (1562) πρόδηλον est traduit par *manifestum* et ἄδηλον par *incertus*; parfois Etienne traduit ἄδηλον par deux équivalents : *incertae et controversae* ou *dubiam et incertam*. Descartes, qui devait lire cette traduction latine, voyait précisément le but de ses efforts philosophiques dans le dépassement de cet ἄδηλον/*incertus*, c'est-à-dire dans la recherche de la certitude, *certitudo* [voir Homa 2017 : 26-27]. « Je veux acquérir quelque chose de certain [quid certi velim invenire] » (AT VII 22 : 1-2) ou "je continuerai jusqu'à ce que je sache quelque chose de certain [pergamque porro donec aliquid certi ... cognosco]" (24 : 7-9) - cette intention pourrait être logiquement interprétée comme l'achèvement du programme néo-pyrrhonien d'une recherche lente et minutieuse de la vérité, la découverte d'un phénomène que l'on peut appeler *aliquid certi*.

¹⁶ Dans le seul PN I, Sextus illustre cinq fois la relativité des perceptions sensorielles, en utilisant le miel comme exemple visuel : 10 : 20 ; 13 : 92, 101-102 ; 29 : 211 ; 30 : 213.

¹⁷ À cet égard, la remarque de Sextus sur l'acceptation par le sceptique de l'existence du phénomène est très importante : « Mais lorsque nous cherchons à savoir si l'objet est ce qu'il paraît être, nous convenons qu'il paraît être [τὸ μὲν ὅτι φαίνεται διδομεν] » (10 : 19). Ainsi, le fait que l'objet de la recherche soit *réellement* manifeste ne soulève aucun doute dans l'esprit du sceptique ; au contraire, il est accepté. Le manifeste existe, bien sûr, au moment où il se révèle. En effet, la preuve de l'existence de l'*ego* que Descartes donne dans la Méditation II (AT VII 25 : 11 ; 27 : 9) utilise précisément cet aspect de l'assentiment sceptique : lorsque l'objet est l'*ego*, qui se révèle tel qu'il est, le sceptique devrait admettre qu'il se révèle effectivement tel qu'il est. Mais la nature d'une apparition spécifique telle que l'*ego* affirme performativement sa «

que sur le fait que le miel *paraît/apparaît* sucré. “ Mais que la douceur soit telle que nous la disons, voilà ce que nous cherchons, car ce n’ pas le révélé [ὁ οὐκ τὸ], mais ce que nous disons du révélé “ (ibid.).

La démarche scientifique dogmatique conduit à s’accorder avec “ ce qui est dit du révélé “, c’est-à-dire avec ce qui n’est pas clair (du moins) (7 : 13) et sur lequel il y a actuellement une divergence d’opinion (ex. 13 : 85). C’est d’ailleurs la principale différence entre les dogmatiques et les sceptiques, notamment le fait que ces derniers s’abstiennent de juger de l’existence/non-existence de la vérité, mais préfèrent “continuer la recherche”.

D’une part, n’être d’accord qu’avec le révélé tel qu’il est révélé (révélé à moi, maintenant) peut sembler un résultat plutôt modeste. D’autre part, Sextus, qui est déterminé à ne pas être d’accord *tout ce qui* n’est pas clair (tout ce qui peut être mis en doute ou contesté), suggère que l’accord avec le révélé est la chose la plus importante : “ l’hypothèse [κοινῆς τῶν ἀνθρώπων] commune à [tous] les hommes “, à partir de laquelle Héraclites, sceptiques et “ autres philosophes [αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι] commencent leur recherche “ (29 : 211). Cette hypothèse conduit à la fois à la participation des sceptiques à la recherche de la vérité (pour κοινῆς προλήψεως, pour κοινῆς προλήψεως) et à la participation des sceptiques à la recherche de la vérité.

sceptique devrait admettre qu’il se présente tel qu’il est. Mais la nature d’un phénomène aussi spécifique que l’*ego somme* performativement son existence “vraie” dans le moment de l’apparition : il se présente et parle de se présenter dans le *même acte*. En demandant, par exemple, “suis-je vraiment là quand je révèle ?”, il affirme déjà l’authenticité de sa *somme* par cette question (ainsi que par toute autre manifestation auto- observée). A tout le moins, la *somme* cartésienne de l’*ego* répond pleinement au critère de clarté de Sextus comme impossibilité du doute.

), et au refus d’arrêter cette recherche (car le κοινῆς προλήψεως se réfère encore au manifesté en tant que manifesté, et non à ce qu’on en dit). Cette hypothèse commune est la clé d’une grande certitude : “ car *personne n’oserait dire* [mes italiennes] que le miel n’est pas doux pour les bien-portants ou qu’il n’est pas amer pour ceux qui ont “ (ibid.). Il ne s’agit donc pas “d’un dogme de sceptiques, mais d’une chose qui frappe [l’œil] non seulement des sceptiques, mais aussi des autres philosophes et de tous les hommes” (210).

Ainsi, le manifesté fournit un modèle pour l’élimination du désaccord : selon Sextus, *aucun homme* (!) n’oserait le nier, puisque c’est une *chose* apparente pour tous les hommes, πᾶσιν ἀνθρώποις. Ainsi, le désaccord qui existe “ à propos de toutes les choses révélées [τά τε φαινόμενα] “ ne doit pas être interprété comme une remise en cause du révélé (ce qui contredirait la thèse clé de Sextus), mais plutôt comme le résultat d’une équation hâtive entre ce qui est dit à propos du révélé révélé lui-même. Même le trope spécial de l’abstention de jugement est basé sur le fait que parfois les choses que les dogmatiques “ conjecturent comme étant révélées [τῶν τε φαίνεσθαι] “ ne sont pas moins douteuses que ce qu’ils veulent étudier (17 : 184). Ainsi, il y a des conjectures sur quelque chose *de* révélé qui suscitent

véritable » existence au moment de l’apparition : car elle se présente et parle de se présenter *dans le même acte*. En demandant, par exemple, « suis-je vraiment là quand je me montre ? », il affirme déjà l’authenticité de sa *somme* avec cette question (ainsi qu’avec toute autre manifestation auto-observée). A tout le moins, l’*ego sum* cartésien répond pleinement au critère de clarté de Sextus comme impossibilité de douter.

faussement l'accord des dogmatiques. En sens, les désaccords sur le "flou" sont des désaccords sur des déclarations dogmatiques abstraites, tels que "il y a vraiment des atomes et du vide" (30 : 214), "L'homme est le critère de toutes choses" (32 : 216), etc. Mais Sextus lui-même donne aussi des exemples de désaccord sur le manifesté : "la neige est noire" (13 : 33),¹⁸ "le miel n'est ni doux ni amer" (30 : 213), etc. Tous ces exemples renvoient à des tentatives d'affirmer hâtivement si le manifesté est intrinsèquement ce que nous disons qu'il est. Si ces empiètements dogmatiques injustifiés, selon Sextus, sur la nature révélée¹⁹ (= vérité trouvée) des choses sont supprimés, alors il n'y pas de discussion sur la "supposition commune des hommes".

Par conséquent, le désaccord sur la manifestation découle d'une mauvaise compréhension des limites de la manifestation elle-même et d'hypothèses dogmatiques sur sa nature. Sextus note que la raison de ce malentendu peut être le raisonnement lui-même, qui apparaît parfois "si trompeur [ἀπατεῶν] qu'il cache presque le révélé à nos yeux" (10 : 20). Si le raisonnement contre ce qui est révélé est possible, et même efficace, alors le raisonnement est conçu pour cacher ce qui est révélé à nos yeux. Par conséquent, il est trompeur en tant que tel, en raison de sa structure. Si nous ne nous méfions pas du raisonnement en tant que tel, nous sommes vulnérables à ses tromperies, et donc aux jugements hâtifs sur l'existence/non-existence réelle que font les dogmatiques. C'est pourquoi les sceptiques, et finalement tous ceux qui ne veulent pas être pris en otage par des affirmations hâtives et "présomptueuses" (34 : 237), "doivent clarifier ce qui est révélé [δηλῶσαι]" (19 : 191). Si l'on déduit des causes abstraites (et une cause est toujours une abstraction, un concept, non une sensation) vers des effets, alors un tel raisonnement "étant dans l'implicite [ἀφανέσιν], n'a pas d'attestation reconnue [ὁμολογουμένην... ἐπιμαρτύρησιν] de ce qui est révélé" (17 : 181). L'"hypothèse commune [tous] les hommes" ne nous aide pas ici et, à en juger par le désaccord généralisé, Sextus n'en a pas encore trouvé d'autre.

C'est pourquoi les dogmatiques, "ayant accepté ce que semble être le révélé [ὡς γίνεται], [...] croient avoir également compris ce que semble être le non révélé [μὴ], car il est tout à fait possible que le non révélé soit accompli [ἐπιτελουμένων] comme le révélé, mais il est également tout à fait possible qu'il ne le soit pas comme le révélé" (182). S'empressant d'argumenter en faveur de l'une de ces possibilités, les dogmatiques, selon Sextus, tombent en désaccord, à la fois incapables de se prouver quoi que ce soit l'un à l'autre et constamment dérangés.

C'est pourquoi Sextus choisit de commencer sa philosophie à partir d'une hypothèse commune (et donc acceptable par tous), qui se révèle être "le critère de l'approche sceptique" (11 : 22). Il est très important qu'il ne s'agisse pas d'un critère pour des discussions théoriques - "ce est accepté pour la certitude [πίστιν] de l'existence ou de la non-existence" (21), mais "ce qui est accepté pour l'action [πράσσειν] et par lequel nous faisons une chose dans la vie et pas une autre" (ibid.).

¹⁸ Percevant la neige comme blanche (c'est la manifestation réelle pour eux maintenant), ils considèrent que c'est une manifestation que la neige est blanche en général, ne voyant apparemment aucune objection possible. Mais les sceptiques rappellent la thèse opposée d'Anaxagore, qui soutenait que la neige est de l'eau gelée, que l'eau est noire et que la neige doit donc être noire. Le résultat est un désaccord qui, cependant, nie le phénomène de la blancheur de la neige en général, et non le fait qu'elle apparaisse réellement blanche dans une perception particulière qui a lieu actuellement.

¹⁹ Une formule très courante dans le Sextus est « nous ne pouvons pas dire quelle est la nature de chacune de ces [choses], mais nous pouvons dire ce qu'elle est chaque fois qu'elle apparaît » (13 : 93-94). Voir aussi : 13 : 59, 78, 87-88, 123, 125, 140 ; 33 : 233.

Bien que, comme nous l'avons déjà mentionné, le manifesté ne fasse pas l'objet d'une recherche, d'une enquête scientifique (22), les sceptiques doivent le "clarifier". C'est-à-dire lui permettre d'apparaître, tant à eux-mêmes qu'aux autres. Il s'agit de travailler à la fois sur notre façon de juger et sur notre façon de nous exprimer.²⁰

²⁰ À cet égard, il convient de mentionner brièvement le débat sur la nature active ou passive du doute ou du consentement de Sextus, qui est l'un des plus importants dans les études contemporaines du néo-pyrrhonisme. Elle est importante à mes yeux en raison de la tendance à opposer la nature purement passive du doute et de l'assentiment de Sextus au caractère « volitif » et « libre » du doute cartésien. Le souci du sceptique de « clarifier le révélé » est un argument essentiel en faveur du caractère actif de son doute et de son assentiment. Le fait que ce qui est révélé, apparaissant comme un état passif de la représentation, « involontairement » (ἀβουλῆτως) conduise les sceptiques à l'accord (10 : 19) n'implique pas que cet accord soit *entièrement* passif. Le fait que Sextus n'utilise pas activement les termes « volonté » et « liberté », alors que Descartes le fait, n'implique pas une différence significative dans leur compréhension du consentement et du doute. En effet, le fait que le langage des *Méditations* soit imprégné de « fibres nerveuses de la volonté » [Kambouchner 2005 : 218] n'empêche pas Descartes d'admettre qu'il est confronté à des arguments indéniables : « A ces arguments, bien sûr, je n'ai rien à dire, et je suis donc forcé d'avouer [cogor fateri] qu'il n'y a rien parmi les choses que j'ai autrefois tenues pour vraies qui soit défendu d'être mis en question, non par manque de considération ou par frivolité, mais par des raisons puissantes et concentrées » (AT VII 21 : 26-30). Lorsqu'il s'agit de l'évident, du certain, ni Sextus ni Descartes *ne peuvent* manquer de le reconnaître comme *révélé*. D'ailleurs, pour Descartes, c'est la volonté qui consent à reconnaître le certain et l'évident comme certain et évident. De même, le méditant « avait les idées des choses sensibles dans l'expérience sans que je consente aucunement à les faire naître en moi » (75 : 10-11).

Il convient ici de faire la distinction entre le consentement en tant que reconnaissance interne du certain en tant que certain et l'expression publique de ce consentement. Pour Descartes, le premier n'est pas du tout arbitraire. L'esprit attentif, dans lequel la volonté guide correctement la perception de l'intellect, parvient nécessairement dans chaque cas à une certitude et peut/ne peut pas reconnaître sa certitude/incertitude. Cependant, la volonté qui, selon Descartes, dispose d'une liberté illimitée de dire oui ou non, conçue pour ne pas être d'accord avec ce qui est hâtivement étayé et non évident (= la disposition sectaire « ne pas être d'accord avec rien qui ne soit clair »), peut abuser de cette liberté : voir la Lettre à Mélanus du 9.02.1645 (AT IV, 173 : 17-20) et [Homa 2021 : 346-347]. Dans l'état « normal », « si je voyais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne déciderais jamais [nunquam ... deliberarem] comment je dois juger ou ce que je dois choisir » (58 : 11-12). Par exemple, à partir de l'analyse de sa propre existence, Descartes « ne pouvait pas au moins ne pas juger [non potui quidem non judicare] que la chose que je comprenais si clairement était vraie » (28-30). Descartes attribue cette « incapacité à ne pas juger » non pas à la contrainte d'une « force extérieure » mais à un mécanisme coercitif entièrement interne, très similaire aux états influencés de Sextus produits par l'imagination : il ne jugeait « qu'à cause de la grande lumière présente dans l'intellect, une grande inclination s'élevait dans la volonté » (59 : 1-3). Bien entendu, Sextus aurait trouvé ce raisonnement trop dogmatique et n'aurait pas développé la nature de l'« imagination », se contentant d'affirmer qu'elle a un effet coercitif sur notre consentement *interne*. Néanmoins, force est de constater que tant Sextus que Descartes reconnaissent le pouvoir coercitif du certain et de l'évident. En définitive, la liberté cartésienne n'est que la liberté « d'être d'accord ou non [assentiendi vel non assentiendi] avec certaines [choses] dont Dieu n'a pas mis une perception claire et distincte » dans notre intellect (61 : 5-7).

En ce qui concerne l'expression publique d'un accord ou d'un désaccord, le Sextus « un pyrrhonien n'est pas d'accord avec ce qui n'est pas clair » doit être interprété, à mon avis, comme une *décision du libre arbitre* dans les situations où nous n'avons pas une « perception claire et distincte » des choses. Cette instruction de Sextus est similaire à celle de Descartes dans les *Méditations*, car elles ont toutes deux une source commune : le stoïcisme. Lorsque Svavar Svavarsson parle de l'accord « paradoxalement forcé », « involontaire », « passif » de Sextus avec les états passifs [Svavarsson 2019 : 32], il ne pose pas, comme la plupart des spécialistes de Sextus, la question suivante : d'où Sextus tire-t-il le concept de « consentement » si le sceptique n'est guidé que par des « états passifs » ? À mon avis, Sextus a hérité la notion de consentement

Le révélé ne doit pas être confondu avec ce qui est dit de lui. Avec le premier, on “s’accorde [ἄγοντα εἰς]” (10 : 19) ; avec le second, on doit s’abstenir de porter des jugements sans nuance, de s’accorder, etc. à moins d’avoir la superpuissance de porter des jugements incontestables, étant “désaccord équivalent” (12 : 25). Il est peu probable que nous ayons bien clarifié pour nous-mêmes les limites du manifeste si, après l’avoir accepté tel qu’il apparaît, croyons en même temps avoir “saisi ce qu’apparaît aussi le non-manifeste”.

Le discours classique de Sextus sur la pomme (13 : 94-98)²¹ est un exemple manière dont il ne faut pas enquêter sur le phénomène, mais plutôt le clarifier.

On pense que chaque phénomène que nous pouvons est différent, par exemple, une pomme est lisse, parfumée, sucrée, jaune. Cependant, il est loin d’être clair qu’elle [ὄντως] ne possède réellement que ces qualités, ou qu’elle est de la même qualité mais se manifeste différemment en raison de la structure différente des sens, ou encore qu’elle possède encore plus de qualités que les qualités apparentes, mais que certaines ne nous sont pas apparentes.

[...]

Une pomme peut être de la même sorte [μονοειδὲς], mais être vue [θεωρεῖσθαι] différemment en raison de la différence des sens qui produisent sa perception.

Une pomme peut avoir plus de qualités que celles qui sont révélées, et nous la considérons. Imaginons [ἐννοήσωμέν] quelqu’un qui a les sens du toucher, de l’odorat et du goût depuis sa naissance, mais qui n’entend ni ne voit. Ainsi, une telle personne supposera généralement qu’il n’y a ni visible ni audible, mais seulement ces trois types de qualités qu’elle peut percevoir. Après tout, il est parfaitement acceptable que nous, qui n’avons que cinq sens, ne percevions que ces qualités. On peut supposer qu’il existe

du stoïcisme, et c’est un élément extrêmement important de la critique néo-pyrrhonienne des dogmatiques. Le problème est que les dogmatiques *sont d’accord* avec le flou, rien ne les empêche de le faire. Et si Sextus les critique, c’est qu’il *n’est pas d’accord avec cette acception*. Il ne croit pas que ce qui est obscur « pour lui » puisse « être » clair pour les dogmatiques. L’existence d’une « hypothèse commune » et de voix discordantes incite Sextus à proclamer *l’universalité de la clarté* : il lui *semble* très convaincant que ce qui n’est pas clair pour lui ne l’est pas non plus pour le dogmatique. C’est pourquoi il qualifie l’accord des dogmatiques de hâtif, c’est-à-dire qu’il *juge*. Mais il ne se décrit pas comme une créature d’un autre genre ; au contraire, il considère les dogmatiques et les sceptiques comme « tous les hommes ». Ainsi, il n’est pas d’accord avec ce qui n’est pas évident (*intérieurement, c’est impossible*), bien qu’il *puisse* le faire *publiquement*, comme les dogmatiques (se tromper par inattention, plaisanter, mentir, etc.) Mais il fait deux choix fondamentaux - en faveur de l’équanimité et du désaccord avec tout ce qui n’est pas clair - en décidant de les proclamer *publiquement*. Si cette argumentation est correcte, alors il n’y a pas de différence fondamentale entre Descartes et Sextus en matière de consentement : tous deux désapprouvent publiquement *tout ce qui* n’est pas clair par leur propre décision préalable, alors qu’intérieurement, percevant clairement ce qui est révélé comme clair, ils *ne peuvent pas* le nier. Sinon, ils seraient des êtres vivants d’une autre nature que les dogmatiques : le clair et le flou les « paralyseraient » complètement, même au niveau de l’accord public, ce qui n’est manifestement pas le cas des faits relatifs à leurs déclarations. Tous deux sont prêts à reconnaître *publiquement* le clair dès que l’état passif correspondant apparaît, tous deux savent comment distinguer ces états, et tous deux veulent enseigner aux autres comment le faire. Ils sont tous deux conscients de « clarifier ce qui est révélé » dans une situation de « désaccord déraisonnable ».

²¹ En un sens, ce raisonnement peut être considéré comme l’une des sources de l’analyse cartésienne du morceau de cire dans la Seconde Méditation (AT VII 29 : 19 - 34 : 9).

d'autres qualités affectées par d'autres sens dont nous ne sommes pas dotés et dont nous ne percevons donc pas les sensations qu'ils génèrent.

Le résultat de toutes ces tentatives de clarification est la conclusion : “ s'il est acceptable que la pomme n'ait [ὑποκειῖσθαι] que les qualités que nous pensons percevoir, ou même plus, ou quelle n'ait pas les qualités qui nous frappent [du regard], alors il ne sera pas clair pour nous [ἄδηλον ἡμῖν] ce qu'est une pomme “ (99). Cette ambiguïté ne fournit pas de base solide pour des déclarations affirmatives ou négatives ce qu'est “réellement” une pomme. Cependant, il est indéniable que nous la percevons *désormais* comme “lisse, sucrée, jaune”, que c'est ainsi que l'apparition rencontre *désormais* nos yeux.

Il faut ajouter que cette stratégie de “clarification” par rapport au révélé s'applique à Sextus tant sur le théorique que sur le plan pratique. Et si, dans le premier cas, il faut soigneusement s'abstenir (ἐπισχόντι) de la précipitation dogmatique, dans le second, choisir une chose et pas une autre dans la vie, c'est-à-dire faire des choix de vie pratiques (αἵρεσις). Dans ces deux situations, une clarification précise du phénomène est nécessaire. Et comme le pyrrhonien n'*accepte rien de* flou, il doit veiller à ne pas tomber *au moins une fois* dans la précipitation dogmatique : si quelqu'un “dogmatise même [une] chose, ou préfère [une] idée à [une autre] idée, parlant en général confiance ou de méfiance, et quelque chose de flou, il présente le caractère d'un dogmatiste “ (33 : 223).

Le manifeste fournit au philosophe sceptique un critère de clarté unique, accessible à tous et reconnu par tous. En même temps, il limite la modalité de ses énoncés à ce qui lui est *présent*.²² Et comme la cause-but du scepticisme de Sextus (l'équanimité) est psychologique, et que le critère (la manifestation) est centré sur le choix de la manière d'agir, qu'il est purement actif, le caractère pratique de cette philosophie ne fait aucun doute. Cela signifie que Sextus doit résoudre une tâche non triviale en fondant une activité pratique efficace exclusivement sur ce qui nous est révélé à chaque instant de la vie.

II.4. La vie et l'application du critère sceptique

La focalisation sur le manifeste et l'orientation pratique des sceptiques sectaires déterminent le concept de “vie”, qui est important pour le concept de PN : “en nous concentrant sur le manifeste, nous vivons sans hésitation selon l'observation de la vie [κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ...], car nous ne pouvons pas être complètement inactifs” (11 : 23). Contrairement aux discussions théoriques, la vie apparaît comme une source de ces phénomènes à propos desquels il faut faire un *choix pratique*, c'est-à-dire non seulement s'abstenir (ni approuver ni nier dogmatiquement), comme dans les discussions savantes, mais éviter pratiquement certaines choses (ἐκκλίνειν) et parfois choisir certaines choses (αἰρεῖσθαι) afin de ne pas être complètement inactif (ἀνενέργητοι παντάπασιν).

En outre, l'observation de la vie et la diversité que cette observation entraîne contient aussi quelques “ principes [ἀρχαί] “ (29 : 211), et apparaît aussi au sceptique comme un guide par lequel il “ vit “. C'est la “ vie habituelle [βίος ὅ] que le sceptique est censé vivre “ (34 : 237), c'est-à-dire la vie partagée par “ tous les hommes “ (πᾶσιν), le “ présumé commun “ dont procèdent non seulement toutes les philosophies, mais aussi tous les hommes, aussi ordinaires soient-ils. C'est la vie

²² « ... il parle de ce qui lui a été révélé par rapport aux choses présentées, sans l'énoncer dogmatiquement et avec certitude, mais en décrivant ce qui l'influence [πάσχει] » (23 : 197).

quotidienne qui est “ pour tout le monde, mais, bien sûr... n’est pas dogmatique. Elle “tombe” simplement comme révélée et, dans sa clarté, n’exige aucune recherche. C’est la “matière” commune tous, le “signe” (κοιναῖς ὕλαις), auquel tous obéissent (29 : 212).

La stratégie de vie du sceptique implique donc que la vie selon l’observation de la vie (βιωτικήν) est vécue “ sans devinette [ἀδοξάστως] “ (11 : 23-24 ; 33 : 226-227, 231). Cela signifie que le sceptique n’est pas guidé par des principes, des convictions profondes ou même quelque chose qu’il reconnaît comme “probable” (πιθανόν). Autant de signes d’une approche dogmatique qui, selon Sextus, est clairement incompatible avec la sérénité. Pour Sextus, le refus de reconnaître quoi que ce soit comme plus ou moins fidèle est fondamental. C’est l’une des principales différences entre le scepticisme et la philosophie académique : “ les académiciens ne disent pas, comme nous, qu’une chose est bonne ou mauvaise, mais avec la confiance [πεπεισθαι] que ce qu’ils appellent bon a plus de chances de l’être que le contraire, et en conséquence [parlent] aussi du mal ; nous ne disons pas qu’une chose est bonne ou mauvaise, et nous ne considérons pas ce que nous disons comme vrai “ (33 : 226). Pour les sceptiques sectaires, il est fondamental que, comme nous l’avons déjà mentionné, ils n’adhèrent pas à des principes et à des croyances dogmatiques, mais aux observations de la vie, en la suivant sans conjecture (ἐπομένων τῷ βίῳ ; 33 : 226). L’un des passages les plus célèbres du NP est peut-être l’instruction sextuelle sur la quadruple observance (paragraphes introduits par par mes soins pour plus de commodité) :

Il semble que cette observation de la vie soit quadruple : comment se comporter par rapport aux indications de la nature, au besoin d’états influents, aux lois et coutumes héritées et à l’étude des arts ; C’est-à-dire comment se comporter par rapport aux instructions de la nature [ἐν ὑφηγήσει], selon lesquelles nous sommes naturellement capables de sentir et de comprendre ; concernant la nécessité des états influents [ἐν], lorsque la faim nous pousse à manger et la soif à boire ; concernant les lois et coutumes héritées [ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ], selon lesquelles, dans la vie, nous acceptons la piété comme le bien et la méchanceté comme le mal ; concernant l’enseignement des arts [ἐν διδασκαλίᾳ], par lequel nous ne restons pas inactifs dans les arts que nous apprenons. Nous parlons de tout cela sans deviner “ (11 : 23-24 ; voir la liste abrégée dans 33 : 231).

Il y a donc quatre domaines de la vie ordinaire dans lesquels le sceptique, sans dogmatiser ni spéculer, se contente d’observer et d’accepter certains impératifs sans en discuter la nature. Cette influence de la vie s’incarne dans des considérations particulières qui, aux yeux de Sextus, donnent au scepticisme le droit d’être appelé “doctrine” (αἵρεσις). Après avoir rejeté la caractéristique du scepticisme comme “une tendance à de nombreux dogmes, qui sont liés les uns autres ainsi qu’révélé” (8 : 16), Sextus prend la doctrine dans un sens différent :

si quelqu’un dit que la doctrine est une démarche qui suit un certain raisonnement selon ce qui est révélé ; et que ce raisonnement semble indiquer comment vivre droitement [ὀρθῶς ζῆν]... et s’efforcer [διατείνοντος] de pouvoir s’abstenir [de juger] ; alors nous disons que nous avons une doctrine. Car nous suivons ce raisonnement [λόγῳ] qui nous montre, d’après ce qui a été révélé, comment vivre selon les coutumes, les lois, les mœurs de nos pères et nos propres influences (17).

Ce “raisonnement sur la base de ce qui est manifeste” est un élément clé du scepticisme en tant que doctrine : il ne se réfère qu’à ce qui est manifeste (et non au

dogme), indique “vivre correctement”²³ et comment s’efforcer d’acquérir la capacité de s’abstenir [de juger].

Ce raisonnement doit contenir une conclusion (ce qui souligne à nouveau le caractère “prédicatif” tout à fait habituel du langage et de la pensée sectaires), mais non pas générale, comme chez les dogmatiques, mais orientée uniquement vers la manière dont les choses apparaissent *actuellement* au sceptique, en tenant compte des coutumes, des lois, etc. De telles conclusions seront, par exemple, purement mondaines, conditionnées par la pratique actuelle d’accepter [παραλαμβάνομεν] la piété comme le bien et la méchanceté comme le mal. Bien entendu, le sceptique ne supposera pas, sur la base de cette “acceptation”, que, disons, la méchanceté est mauvaise par nature. Il se limitera à une conclusion qui correspond à l’observation de la vie dans une certaine société où il est habituel de considérer la méchanceté comme un mal. Pour ne pas rester inactif et ne pas perdre son sang-froid en essayant d’argumenter soit contre cette pratique, soit en accord avec elle,²⁴ le sceptique émettra un jugement : “la méchanceté est un mal”. Mais il assortit ce jugement d’un certain nombre de réserves qui le privent de son universalité dogmatique et le rendent applicable sous conditions. Il en va de même pour les états d’influence qui s’imposent par nécessité, c’est-à-dire les pulsions fortes (faim, soif) et les exigences de tout art (c’est-à-dire τέχνη - tout art, métier, profession, habileté, etc.)

L’aspect le plus intéressant de la quatrième observation de vie est sans aucun doute le plus intéressant, les “indications de la nature”, selon lesquelles nous sommes capables de *sentir et de comprendre naturellement* (καθ’ ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ). Ces indications naturelles, en effet, jettent les bases de la possibilité de cette “hypothèse commune des hommes” (29 : 211) qui nous permet de vivre par l’observation vitale pratiques établies et de les accepter sans aspirations dogmatiques à comprendre la vraie nature des choses. Les capacités de sentir et de penser que nous avons naturellement, c’est-à-dire leur fonctionnement naturel, sont tout à fait suffisantes pour la pratique. Et Sextus nous conseille de nous abstenir de jugements sur des choses éloignées des besoins de la vie (μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς) (II, 22 : 246). C’est pourquoi le sceptique peut tout à fait s’accommoder du fait que ses affirmations ne clarifient pas entièrement les choses (κυρίως) ; c’est pourquoi il les utilise sans distinction [ἄδιαφόρως] et pas même dans le sens qui est entièrement le sien [καταχρηστικῶς] (I, 28 : 207).

D’accord, disons que vivre selon l’observation de la vie rend le sceptique actif. Mais son activité sera-t-elle fructueuse si elle est aussi imprécise et facultative ? Du point de vue de Sextus, une activité orientée exclusivement vers le manifeste (c’est-à-dire sceptique) peut être fructueuse. La mobilisation des capacités naturelles de sentiment et de compréhension dans les quatre domaines de la vie ordinaire est la clé de l’efficacité pratique. Sexton l’illustre par l’exemple du praticien :

...de même que le sceptique est conduit par la soif à la boisson, et par la faim à la nourriture, et de la même manière à autre chose, de même le

²³ Sextus, soulignant inlassablement la nature non dogmatique de son enseignement, met l’accent sur une compréhension particulière du « droit » : « nous prenons 'droit' non seulement comme 'selon la vertu' mais aussi dans un sens plus simple » (8 : 17). Sextus fait bien sûr référence à une sorte de compréhension quotidienne du « droit », façonnée par toutes les différentes sortes d’observations que le sceptique fait de la vie, c’est-à-dire les coutumes parentales, les lois, les comportements, ses propres états d’influence et les impératifs de la nature.

²⁴ Par exemple, un changement soudain dans cette pratique peut instantanément transformer un dogme auparavant vital en un obstacle à la paix de l’esprit. Pour Sextus, ce n’est qu’une question de temps avant qu’un dogme particulier ne devienne incompatible avec l’équanimité.

médecin-méthodologue est conduit par les états d'influence à l'état approprié : par l'épaississement à la liquéfaction, comme lorsque quelqu'un, engourdi par le froid, cherche la chaleur, et par l'écoulement pour l'arrêter, comme dans un bain... les transpirants et les détendus cherchent à arrêter [l'épuisement par la chaleur] et courent donc dans l'air froid " (34 : 238).

Un tel médecin utilise des termes spéciaux non pas avec une précision dogmatique et sans conjecture, mais simplement pour se référer à un certain phénomène, c'est-à-dire comme une sorte de noms indicateurs (ἐνδείξεως ὄνομα) "pour amener, selon les états manifestés de l'affecté, naturels ou non, à ce qui est considéré comme approprié ... en ce qui concerne la soif, la faim, et de suite" (II, 22 : 240). Et ceci, selon Sextus, donne des résultats remarquables. Ce sont les dogmatiques, comme les dialecticiens, qui échouent dans les preuves syllogistiques, car "il semble qu'il suffise de leur donner une démonstration [ἐνάργειαν] pour écraser leur these affirmative avec un témoignage équivalent du manifesté" (244). Au contraire, un médecin rompu à la pratique ne recourra pas à des preuves syllogistiques, mais utilisera des observations de la vie qui ne pourront que contribuer à la guérison d'un malade particulier (237-241).

La façon dont Sextus parle du traitement est remarquable. Par exemple : "le ly- kar, sachant qu'il existe des états pathologiques primaires continus [πάθη] et leurs symptômes, dira que le raisonnement ne se fonde pas sur les symptômes... mais seulement sur les états continus" (240). Cette déclaration ressemble à une série d'affirmations, mais en fait c'est un exemple du type de raisonnement qui dit aux sceptiques "selon les manifestations, comment vivre selon ... leurs propres états influencés" (I, 8 : 17). Toutes les observations faites par un au cours de sa vie sur un état pathologique et ses symptômes sont la conséquence de ses propres états d'influence, des impératifs inhérents à la nature et de la façon dont il a appris son métier. En d'autres termes, il s'agit d'observations de vie qui ne s'appliquent pas à la nature des choses. Il s'agit de l'expérience du manifesté, destinée uniquement à la pratique. Après tout, "dans tous les cas, l'expérience du nécessaire [ἐμπειρία τοῦ χρησίου] conduit au discernement " (II, 23 : 258). En d'autres termes, Sextus n'aurait pas affirmé inconditionnellement que "le raisonnement ne se fonde pas sur les symptômes", mais dans la pratique du traitement d'une maladie, il aurait choisi cette thèse parce qu'elle est fondée sur son "expérience de ce qui est nécessaire". C'est d'ailleurs la "méthode", qui la doctrine sceptique d'une des écoles de médecins, dont l'adhérent, "suivant ce qui se manifeste, en retire ce qui lui semble utile [συμφέρειν]" (I, 34 : 237). Si l'expérience prouve l'utilité, ce qui peut être compris ici comme le succès statistique de ne pas fonder les jugements sur la maladie sur les symptômes, alors ce jugement doit être accepté pour la pratique (mais en aucun cas comme une vérité sur la nature des choses). D'où la conclusion générale de Sextus sur la "vie" :

... il suffit, je l'espère, de vivre par expérience et sans conjecture, selon des observations et des hypothèses communes, et de 'abstenir de juger ce qui est dit avec une curiosité dogmatique et éloignée des nécessités de la vie.

Le raisonnement du médecin ci-dessus sur les manifestations principales et secondaires de la maladie n'a que l'apparence d'un dogme. Il exprime sans doute une certaine confiance dans ce qu'il dit. Les sceptiques, en effet, "disent qu'ils croient certaines choses [πειθεσθαί τισιν ... λέγουσι]" (I, 33 : 229). Mais Sextus nous avertit que "[le mot] croire signifie : ne pas se laisser entraîner et se contenter de suivre sans une forte impulsion [σφοδρᾶς] et un zèle persévérant [προσπαθείας], comme on le dit d'un enfant qui croit son maître ; Parfois, c'est être d'accord avec quelque chose par [son] propre choix [αἰρέσεως] et avec une sympathie causée par une forte volonté [σφόδρα βούλεσθαι]" (230). En particulier, les

universitaires qui ont une forte volonté croient que quelque chose est probable, tandis que les sceptiques “y cèdent simplement”. sont sans zèle influencé [προσπαθείας]” (ibid.). Ainsi, Sextus nous enseigne à tirer de l’expérience du phénomène “semble utile”, à y être attentif et à le pratiquer, en ayant préalablement détruit le “zèle influencé” pour savoir si c’est vraiment vrai. Pour être un bon médecin, il suffit de “céder” aux bonnes pratiques médicales, sans imiter ceux qui “utilisent dans la vie le probable [τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ]” (231).

Après ces arguments, une question se pose involontairement : si le sceptique est si enraciné dans la pratique, pourquoi devrait-il aller au-delà du manifesté, étudier le monde naturel et s’engager dans des discussions avec des dogmatiques ? Cela ne va-t-il pas le distraire de ses observations de la vie ? Et comment pourra-t-il opposer des arguments aux dogmatiques s’il n’affirme rien sur la nature des choses, alors que les dogmatiques ne cherchent qu’à la ? Les anciens sceptiques étaient directement confrontés à ces questions, ce qui reflété dans le PN : les dogmatiques “disent : le sceptique soit comprend [καταλαμβάνει], soit ne comprend pas ce que les dogmatiques disent. S’il comprend, comment peut-il douter de ce qu’il prétend avoir compris ? S’il ne comprend pas, il ne peut même pas dire qu’il n’a pas compris” (II, 1 : 3). Pour comprendre le pouvoir de persuasion du scepticisme, il convient d’examiner de plus près les arguments sceptiques.

II.5. *L’ambivalence de l’idée*

Les philosophes dogmatiques “supposent que [en fait] il y a [ὡς ὑπάρχον]” la chose qu’ils dogmatisent (I, 7 : 14). Puisque le sceptique ne voit aucun fondement à une telle confiance, ses déclarations ne peuvent être invoquées pour prouver l’existence de ce qu’il dit. Donc réellement engagé dans la recherche de la vérité ? Ou n’est-ce qu’une imitation de la part de quelqu’un qui veut atteindre non pas la vérité mais la sérénité en se concentrant sur les besoins de la vie ?²⁵

L’écriture de Sextus montre clairement que son approche de la “recherche [ζητητική]” (3 : 7) est née précisément de la pratique de la philosophie, et non de la critique de la philosophie à partir d’une position initialement “mondaine”. Le sceptique, selon le NP, prend au sérieux la “recherche”, tandis que les dogmatiques, dans leur hâte d’être d’accord, dévalorisent en fait cette recherche. Dès les premières lignes du NP analysé ci-dessus (§ II.1), nous apprenons que les dogmatiques “pensent avoir trouvé [εὕρηκεναι]” la vérité (I, 1 : 3). Sextus leur reproche cette présomption (δόξα) à plusieurs reprises dans ses écrits. Il est important de découvrir le sens de ces reproches. Après tout, tout en affirmant que le sceptique vit sans conjecture (11 : 23), “son état influent sans conjecture” (7 : 15), et ainsi de suite, Sextus parle souvent des conjectures des sceptiques : “comme nous pensons [δοκοῦμεν]” (6 : 15) et même “comme je pense [μοι]” (14 : 72 ; 24 : 199 ; 25 : 200, etc.), et l’expression “pense” est l’une des clauses les plus fréquemment utilisées dans son propre discours, de même que de nombreuses autres formes du verbe δοκέω. Même le fait qu’il parvienne à atteindre le non-dogmatisme, le sceptique *le pense* (6 : 12), et la pensée est ici plutôt positive. En outre, les suppositions communes sont des choses que le sceptique de Sextus utilise dans la vie pratique ou même pour critiquer les dogmatiques. Par exemple, puisque toutes les différentes thèses des dogmatiques requièrent “jugement et critère, et que le raisonnement sur le critère est censé être contenu dans la partie logique” de la philosophie, Sextus

²⁵ De nombreuses études sont consacrées à ce problème. Voir, par exemple, [Marchand 2010 : 125-126] : [Marchand 2010 : 125-126].

décide commencer sa critique, sur la base de cette commune, par le raisonnement sur le critère et la logique (II, 2 : 13). Les cas cités sont l'utilisation du nom *δόξα* et du verbe *δοκέω* est tout à fait appropriée dans le même contexte, car deviner, c'est avoir une idée, et l'idée est le résultat de l'action de deviner, qui est exprimé par le verbe.

La relation entre *δόγμα* et *δόξα* fait l'objet d'un grand débat parmi les spécialistes néo-pyrrhoniens. L'une des principales positions a été exprimée par Miles Burneyat : "la logique interne du pyrrhonisme exige que *dogme* et *doxa* - Sextus ne fait pas de distinction entre les deux termes - signifient effectivement croyance" [Burneyat 2012 : 229]. Michael Frede attribue à Sextus le concept de deux types d'accord, correspondant à deux types de croyances : l'accord fort des dogmatiques et l'accord faible des sceptiques [Frede 1998 : 134-138]. Junqueira Smith, qui a attiré l'attention sur ce dernier point dans son livre récemment publié [Smith 2022 : 290-291], estime qu'il ne faut pas essayer d'expliquer la différence entre deux types de conviction, sceptique et dogmatique, "en termes de types d'accord". La différence se situe plutôt au niveau de ce sur quoi on s'accorde : l'objet évident ou non évident. Il y a donc deux types de croyance, mais un seul type d'accord " [ibid. : 291]. C'est pourquoi, selon Smith, le *dogme* diffère de la *doxa* en tant qu'"accord sur des choses obscures après enquête philosophique" - du même accord des gens ordinaires (donc loin de la philosophie) "sans aucune enquête de ce type, en particulier dans les questions éthiques". Par conséquent, "seuls les philosophes sont dogmatiques ; les gens ordinaires, lorsqu'ils ont des opinions sur ce qui n'est pas clair, sont têtus [opinionnés]" [ibid. : 292].

Il est difficile de ne pas accepter la thèse de Smith selon laquelle, selon Sextus, seuls les philosophes peuvent être dogmatiques, car cela ressort du passage du NP 1:3 analysé plus haut (§I.1, point (c)), où les représentants d'un des mouvements philosophiques sont appelés dogmatiques ; de plus, nulle part dans le NP ce terme n'est utilisé en dehors du contexte des discussions savantes. L'assimilation que fait Burneyat entre dogme et conjecture doit tout aussi évidemment être rejetée, car elle simplifie à l'extrême le tableau, en ignorant le désaccord manifeste de Sextus avec le fait de considérer comme un dogme "une opinion favorable à propos de n'importe quelle chose [εὐδοκεῖν]" (7 : 13). La forme verbale εὐδοκεῖν, formée à partir de εὖ (bon) et δοκέω (penser), peut être considérée comme un exemple clair de l'opposition entre *δόγμα* et *δόξα*. L'expression d'une opinion favorable n'est pas synonyme de dogmatisation.

Cependant, dans le passage cité, une connotation purement positive de *δόξα* est évidente, associée dans Sextus à l'accord du sceptique "avec les états influencés auxquels l'imagination conduit". L'idée ici n'est pas l'entêtement d'une personne ordinaire qui s'accroche à certaines observations de la vie comme étant vraies, car c'est la position d'un sceptique (c'est-à-dire d'un philosophe) dans la discussion sur signification du concept de "dogme". Mais il ne s'agit pas non plus d'un dogme philosophique, car il se réfère à l'accord avec les états influencés : lorsque le sceptique a "chaud ou froid, il ne pourrait pas dire qu'il pense qu'il n'a ni chaud ni froid". Il s'agit évidemment d'une utilisation positive du concept de "guess". Et le fait textuel que Sextus utilise *δοκέω* pour souligner le caractère non dogmatique de ses propres affirmations, que j'ai cité plus haut, ne fait que renforcer cette évidence.

Mais on ne peut que reconnaître les connotations négatives de la conjecture. Car déjà à la fin de la section citée, Sextus affirme que le sceptique, lorsqu'il proclame des "propos sceptiques sur l'obscur", ne pas en dogmatique, mais seulement "parle de ce qui lui est révélé et son état influencé sans conjecture [ἀδοξάστως] et sans affirmer quoi que ce soit sur les objets extérieurs". Le mot ἀδοξάστως est

utilisé sept dans le seul PN I, chaque fois lorsque la forme même des déclarations sceptiques ou une attitude sceptique à l'égard de la vie doit être distinguée des approches dogmatiques.

Ainsi, en vivant “sans suppositions”, le sceptique est constamment en train de “supposer” quelque chose, et parfois même d'exprimer une “supposition favorable”. Comment cela s'articule-t-il ? À mon avis, Sextus parle de différents types de pensée : la pensée qui est cohérente avec ce qui est vu, et la pensée qui attribue une existence objective réelle aux objets vus, c'est-à-dire qui les transforme en objets extérieurs “réels”. Il convient de rappeler que, selon Sextus, le raisonnement lui-même “détourne presque le manifeste de nos yeux” (10 : 20). On peut supposer qu'il ne se cache pas seulement parce qu'il est possible de formuler un raisonnement “contre le révélé”. Il s', à mon avis, d'un certain moment d'*affirmation* inhérent à tout raisonnement. En raisonnant sur quelque chose, nous affirmons déjà quelque chose, d'une manière ou d'une autre. Par conséquent, nous exprimons notre accord d'une manière ou d'une autre. Même s'il s'agit d'un raisonnement sur le manifeste (bien sûr, le *modus operandi* de notre accord peut être très différent, mais c'est une autre question). Rappelons la thèse de Sexton : “Lorsque nous nous demandons si un objet est ce qu'il semble, nous sommes d'accord sur le fait qu'il semble être” (10 : 20). Selon moi, énoncer le manifesté signifie, en un sens, être d'accord avec le manifesté, par exemple, avec le fait que “c'est lui-même”. Et c'est cet accord, cette déclaration interne, que Sextus exprime par le biais de *δοκέω*.

Pour ne pas aller trop loin dans les exemples, considérons la première phrase du NP I. qui vient d'être citée : 10 : “ceux qui disent que les sceptiques nient le [φαινόμενα] révélé ne connaissent pas, comme je le pense [μοι], ce dont nous parlons” (19). Selon son instruction, Sextus doit ici (a) parler de ce qui a été révélé, (b) son état d'être sous influence, (c) le faire sans spéculation, et (d) ne pas faire d'affirmations sur des objets extérieurs. Sextus est tout à fait justifié d'utiliser le pronom *μοι* dans son avertissement. Bien entendu, qui d'autre que Sextus lui-même devrait être en mesure de révéler ce dont parlent les sceptiques ? En tant que fondateur de l'un des compendiums sceptiques les plus puissants, il possède une expérience considérable dans le traitement des propos de ses collègues sceptiques. Il ne prétend donc rien sur les objets extérieurs avec cette thèse, car il veut exprimer sa propre expérience de ce qu'est une approche sceptique. Il annonce également son état influencé par le *μοι δοκοῦσιν* : ce n'est qu'un état influencé, rien de plus, qui m'oblige à faire quelque chose, qui m'amène à être d'accord avec moi-même. En effet, Sextus dit : je peux me tromper, mais sur la base de ma capacité naturelle à sentir et à penser, j'ose dire quelque chose - parce que avec quoi je suis d'accord ne fait aucun doute (et c'est ce qui est révélé). Ainsi, les positions (a), (b) et (d) de la phrase citée sont clairement respectées.

Le problème ne concerne que la position (c) - comment *ἀδοξάστως* peut-il dire *μοι δοκοῦσιν* ? La solution à ce problème, que je veux proposer, implique de nier la thèse de Smith ci-dessus, “il y a deux sortes de croyance, mais seulement une sorte de consentement”. Comme Sextus n'a pas l'habitude de pratiquer l'autocontradiction, je ne peux expliquer la différence entre *ἀδοξάστως* et *μοι δοκοῦσιν* que sur la base des *types spécifiques de consentement* auxquels Sextus fait clairement référence dans le NP (et que j'ai discutés plus haut au §II.4). Cette confiance dans le texte est fondamentale, car la recherche historique et philosophique, qui est l'un des moyens de résoudre les problèmes philosophiques, est impossible sans dériver des déclarations à partir de fondements textuels fiables. Des interprétations trop lâches, incompatibles avec le principe marxien du littéralisme, sont bien sûr possibles, mais seulement en dehors de l'histoire de la philosophie.

Rappelons les thèses de Sexton dans sa comparaison entre la foi du dogmatique (1) et la foi du sceptique (2) :

(2) ...ne pas se trouver [μὴ ἀντιτείνειν] et se contenter de suivre [ἀπλῶς] sans une forte envie [] et une persévérance [προσπαθείας]....

(1) ...être d'accord avec quelque chose [συγκατατίθεσθαί τινι] par [son] propre choix [αἰρέσεως] et avec une sympathie causée par une forte volonté [σφοδρά]....

(1) ...les disciples de Carnéades et de Clytomachus disent avec une forte impulsion qu'ils croient et qu'il y a quelque chose de probable, (2) nous nous y soumettons simplement sans être influencés par le zèle... (33 : 230)

Notons que ce passage illustratif juxtapose deux façons *de dire que l'on croit* (que *l'on* fait confiance) à certaines choses (πειθεσθαί.). Pour Sextus, la croyance est inséparable d'une "déclaration de foi", ce qui est tout à fait naturel dans le contexte du révélé (quelque chose est révélé aux sceptiques, quelque chose dogmatiques). Sextus donne une autre confirmation de cette conclusion : "car [le mot] croire signifie différentes choses [τὸ γὰρ πείθεσθαι λέγεται διαφόρως]" (ibid.). Il est très significatif que Sextus *n'établisse pas de distinctions claires* entre croyance et assentiment (comme entre scepticisme et dogmatisme, par exemple, ou entre but et critère), puisqu'il réduit la (pré)croyance à un aspect totalement pragmatique, en l'expliquant par la différence entre *ce que l'on fait* quand on dit que l'on croit. Et ces *manières de faire* (par commodité, nous excluons de l'analyse le contenu de ce qui est fait) s'expriment littéralement par le *consentement* :

sceptiques dogmatiques
ne se retrouvent pas
suivre simplement
être d'accord avec quelque chose par choix
sans une forte envie sous l'influence d'une forte volonté
sans se laisser influencer par le
zèle
avec bienveillance

En fait, il y a deux types d'accord. Les dogmatiques s'accordent volontiers, avec empressement, sur quelque chose (συγκατατίθεσθαί.). En ce qui concerne les sceptiques, la caractéristique essentielle de leurs actions est une certaine *simplicité* : ils " ne se trouvent pas " (μὴ), c'est-à-dire qu'ils " suivent simplement " (ἀπλῶς), c'est-à-dire qu'ils " cèdent simplement " (ἀπλῶς εἵκειν. Bien entendu, dans le mot "simplement" (ἀπλῶς) implique un certain consentement à la passivité, opposé à une volonté dogmatique d'être actif. Les caractéristiques psychologiques qui accompagnent ces deux types de consentement soulignent la différence : l'absence d'une forte attirance et d'une persévérance influencée, d'une part, contre une forte volonté et de la sympathie, d'autre part.

Un dernier pas reste à faire pour souligner la différence entre *δόγμα* et *δόξα*. Passons à l'important passage 11,23 : " Nous vivons sans pensée selon l'observation de la vie [κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως], car nous ne pouvons pas être complètement inactifs. " Mais les observations de la vie sont, selon Sextus, un accord avec le phénomène en tant que phénomène. Et cet accord, dans sa version sceptique, implique nécessairement une *postulation* : "il faut se rappeler que nous ne supposons ni ne rejetons rien qui soit dogmatiquement exprimé selon l'obscurité, mais parce que, ce qui, en raison de l'état d'influence et de nécessité, nous met d'accord, nous cédon [ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἵκομεν]" (20 : 193).

Ainsi, la croyance sceptique susmentionnée, incarnée dans un simple *consentement-concession* (ἀπλῶς), est le résultat de l'action nécessaire (ἀναγκαστικῶς) de l'état influencé, à laquelle le sceptique cède effectivement (εἵκομεν). Il serait plus exact de dire que ce type de consentement n'est attribué au sceptique que parce que ce dernier n'y ajoute pas une volonté et une sympathie fortes, c'est-à-dire qu'il se limite au stade de la simple concession à l'influence nécessaire. Ce stade devrait être dépassé par le consentement de toute personne, et ceux qui s'y arrêtent sont des sceptiques, c'est-à-dire des philosophes orientés vers une certaine approche. Cependant, NP, à mon avis, laisse une chance à l'homme ordinaire d'obtenir un tel consentement, car la croyance dogmatique en l'existence réelle du temps manifesté est le résultat d'efforts de réflexion extraordinaires qui ne sont pas inhérents à l'homme ordinaire en raison du manque de temps, de compétences et de l'éloignement des besoins de la vie. Par conséquent, je ne vois aucune raison de croire que Sextus considérerait qu'une certaine focalisation sur l'apparition n'était pas du tout dans les habitudes d'une personne ordinaire.

Cependant, Sextus considérerait également que la tendance à un certain proto-dogmatisme était inhérente aux êtres humains (pas nécessairement aux philosophes). Il ne s'agit pas d'objets abstraits éloignés des besoins de la vie, mais de jugements quotidiens sur les sortes de bien et de mal qui existeraient (τῶν λεγομένων). Selon ces jugements (κατά κρίσιν), les gens dans la vie poursuivent quelque chose (la richesse, la gloire, le courage, la justice, etc.) ou évitent quelque chose (le contraire de ce qu'ils poursuivent), voir : PI XI, 5 : 142.²⁶ Il n'y a pas que les philosophes qui peuvent supposer que le bien et le mal, introduits par conjecture (κατά), sont par nature (φύσει). À cet égard, Sextus parle directement des "gens ordinaires [ἰδιῶται]" (NP I, 12 : 30). Cependant, cette confiance, selon Sextus, est incompatible avec une vie heureuse (PV XI, 5 : 144). En d'autres termes, sans s'engager dans une recherche philosophique (et donc sans dogme), on peut avoir des jugements hâtifs et déraisonnables sur le flou et l'inquiétude qui privent du bonheur. Ces jugements se font "d'après une conjecture [κατα]" ou "d'après une conjecture raisonnable [κατά λογικήν]" (141), qui peut se transformer en "une conjecture indigne [φάυλην δόξαν]" (148).

Autrement dit, δόξα est la source à la fois (i) du fait que quelque chose est considéré comme un bien dans une société donnée (en fait, il a un statut neutre, généralement reconnu, mais pas individuellement significatif en tant que bien) et (ii) des jugements qui conduisent les gens à poursuivre le bien et à éviter son contraire (c'est-à-dire, à considérer le bien supposé avec sympathie et une forte volonté comme un bien par nature). L'intuition en tant que source de (ii) est l'équivalent direct du dogme, mais au sens de (i) elle ne l'est pas. L'ἀδοξάστως du Sextus est une négation du sens même (ii), la source des jugements pratiques (liés soit à la vie soit à la façon dont les mots sont utilisés) sur l'existence/non-existence.²⁷ Le sens

²⁶ Les œuvres de Sextus, traditionnellement publiées dans un recueil intitulé « Against the Scientists », sont désignées dans les références par l'abréviation PV, avec la même numérotation que dans le cas de NP. Les citations sont traduites de l'original dans Sextus Empiricus 1933 : V. II-IV.

²⁷ Il est important de noter que Sextus identifie explicitement cette pensée comme la source principale de la grande majorité des souffrances des gens ordinaires. Par exemple, lorsqu'ils souffrent de la faim, de la soif et d'autres circonstances défavorables que le raisonnement sceptique est impuissant à surmonter (PV XI, 5 : 148-149), ils « souffrent à cause de deux sortes de circonstances : la souffrance elle-même [παθῶν], et non moins parce qu'ils pensent [δοκεῖν] que ces circonstances sont mauvaises par nature » (NP I, 12 : 30). C'est donc cette pensée qui est la cause de la souffrance dans ce cas. Mais c'est une soi-disant « pensée

(i), l'affirmativité inéluctable du raisonnement, est exprimé par *δοκέω*, l'équivalent de “vivre par expérience” (NP II, 22 : 246).

Ainsi, une conjecture est d'abord neutre et exprime simplement la particularité du raisonnement d'affirmer ou de nier nécessairement quelque chose. Tant qu'il s'agit d'affirmer/nier un phénomène (j'ai froid, je n'ai pas froid ; la pitié est considérée comme bonne, la méchanceté comme mauvaise, etc.), le sceptique non seulement peut mais *doit* utiliser la conjecture s'il veut raisonner un tant soit peu, pour donner de la certitude à ses conclusions. Tous ses raisonnements, accompagnés d'une mise en garde, sont toujours *conjecturaux* (*μοι δοκοῦσιν*). Il ne peut en être autrement si rien n'est affirmé ou nié (de manière décisive et inconditionnelle). Sextus exprime habituellement la conjecture dans le sens (ii) avec un nom, et dans le sens (i) avec un verbe.

Ainsi, la distinction fondamentale dans Sextus n'est pas entre *δόγμα* et *δόξα* (pour *δόγμα* peut être considéré comme une variante “philosophique” du *δόξα* quotidien habituel au sens de (ii)), et entre les deux types de consentement, *δόξα* et *δοκέω*, entre le consentement volontaire, qui est conditionné par une volonté forte, et le consentement simple - la concession à ce qui est révélé, à l'action des états influents nécessaires. Dans ce second sens de Sextus, le sceptique *ne peut* éviter de réfléchir à la manière dont il accepte le dogme. C'est pourquoi le but du sceptique n'est pas d'abandonner complètement la conjecture, mais, ce qui est très révélateur, de “l'équanimité dans ce qui est dans l'esprit [*ἐν τοῖς κατὰ δόξαν*]” (12 : 25 ; voir aussi 12 : 30).

II.6. La structure de la croyance sceptique et deux types d'arguments non opyrrhoniques

Le second type d'accord, fondé sur les états subordonnés, concerne non seulement le manifeste comme ce qui est ressenti (4 : 9), *mais aussi le concevable*. Car penser, selon Sextus, ce n'est pas seulement “rechercher l'existence de l'obscur” (II, 1 : 10). Pour le sceptique (ibid.)

n'abandonne pas les pensées [*νοήσεως*] qui sont reconnues par l'esprit [*λόγων*] comme telles, qui sont apparents [*dans l'esprit*] par suite d'états influencés [*ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων*] et se révèlent clairement [*κατ' φαινομένων αὐτῶ*], mais n'impliquent pas nécessairement l'existence de la pensée : Car nous pensons non seulement les choses qui existent, mais aussi, comme on dit, celles qui n'existent pas. Par conséquent, celui qui, en enquêtant et en pensant, s'abstient [*de juger*], reste dans une attitude sceptique [*σκεπτικῇ*], car il se trouve qu'il est d'accord avec ce qu'il voit, ce qu'il voit [*du fait de*] sa perception influencée [*κατὰ φαντασίαν παθητικὴν*], dans la mesure où cela lui apparaît [*καθὸ φαίνεται αὐτῷ*].

Dans ce passage, Sextus soulève plusieurs points extrêmement importants :

(α) l'esprit reconnaît certaines de ses pensées (c'est-à-dire qu'il effectue un acte de réflexion) comme apparentes [*du fait des états influencés*] et se manifestant clairement ;

supplémentaire [*προσδοξάζειν*] “que le sceptique rejette (*περιαιρῶν*), raison pour laquelle même ces circonstances” sont passées plus modérément [*μετριώτερον ἀπαλλάσσει*] » (ibid.). Il est évident que l'*ἀδοξάστως* se réfère à la déviation de *προσδοξάζειν*, et non à la spéculation en général.

(β) mais ces pensées n'impliquent pas nécessairement l'existence du concevable ;

(γ), il existe une certaine "attitude sceptique" qui est tout à fait compatible avec la pensée ;

(δ) la condition d'une telle compatibilité est de s'abstenir de tout jugement sur l'existence ou la non-existence réelle d'objets concevables ;

(ε) la représentation, par l'intermédiaire de l'état d'influence correspondant, agit non seulement sur les sens mais aussi sur la pensée ;

(ζ) l'attitude sceptique et l'accord avec les résultats de la représentation influencée sont compatibles dans la mesure où ces derniers *sont révélés* à celui qui pense jugement.²⁸

Ces thèses, en particulier (α), (γ) et (ζ), nous permettent de comprendre comment le sceptique compte convaincre les autres. Sextus, apparemment, sort

– de "notre capacité de sentir et de penser naturellement" (11 : 24), qui doit commune à tous ; et cette capacité commune crée des points communs de pensée, car il y a des choses qui sont évidentes "non seulement pour les sceptiques, mais aussi pour les autres philosophes et pour tous les hommes" (29 : 210), des choses que "personne n'ose nier" (211) ;

– de l'attitude sceptique (σκεπτική διάθεσις), qui un certain état d'esprit "d'attente", c'est-à-dire, selon Sextus, "un état de pensée [στάσις] dans lequel nous ne rejetons ni n'acceptons rien" (4 : 10) ; sur le plan mental, le raisonnement sceptique doit être compris comme une manifestation de cette attitude.

²⁸ Rappelons que ce qui est révélé (φαινόμενον) apparaît toujours comme une représentation (φαντασία) d'un certain type, qui provoque en nous un certain état d'influence (πάθος), et ce dernier, par nécessité, nous amène à consentir (ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν). L'effet de cette nécessité est irrésistible sur le plan de la perception (lorsque notre sensation de froid nous est révélée, c'est-à-dire l'état(influencé) dans lequel nous avons froid, nous *ne pouvons pas* dire que nous n'avons pas froid). Mais en même temps, cette action *n'est pas insurmontable* en termes d'expression comme pratique de vie : le sceptique, parce qu'il est sceptique, cède toujours « simplement » à cette nécessité (ἀπλῶς εἵκειν), mais l'homme ordinaire *ne cède pas* souvent, ajoutant aux spéculations naturelles des spéculations inventées (indignes), et le dogmatique, parce qu'il est dogmatique, ne cède jamais du tout, préférant créer des dogmes. Comment comprendre cette « insurmontable insurmontabilité » apparemment contradictoire ? Par l'action de la volonté : un sceptique (comme tout le monde ; Sextus pointe ici la « normalité » du sceptique) *ne peut* s'empêcher de sentir (sentir équivaut en fait à notre notion moderne de conscience) qu'il a froid lorsqu'il éprouve une sensation de froid (qu'elle soit fausse ou vraie) ; mais il *peut très bien ne pas déclarer* publiquement cet état - le cacher, mentir, voire l'occulter par précipitation. Bien sûr, il cesserait alors d'être sceptique et... rejoindrait simplement la majorité des gens. C'est pourquoi nous devrions interpréter correctement les paroles de Sextus, « lorsqu'il a chaud ou froid, il ne dirait pas [οὐκ ἂν εἴποι] qu'il pense ne pas avoir [ὅτι δοκῶ μὴ] chaud ou froid » (7 : 13). Une conjecture correcte, fondée sur ce qui a été révélé *comme révélé*, ne doit pas être ignorée. (Bien sûr, je peux ne pas avoir froid quand d'autres ont froid, mais ce n'est pas le cas ici ; car la sensation de froid doit réellement venir à la conscience, apparaître, alors seulement nous aurons la situation dont parle Sextus.) Mais sa reconnaissance nécessite *notre consentement*, que nous pouvons ou non donner. Le sceptique gelé « ne dirait pas qu'il pense » qu'il n'a pas froid, parce qu'il est consciemment et librement orienté vers le manifeste, vers, pour ainsi dire, l'honnêteté avec lui-même. N'importe quel non-sceptique glacé pourrait *dire* cela, même s'il se fermait la possibilité de vivre une vie sceptique.

En effet, ces prérequis naturels donnent au sceptique la possibilité de mener une argumentation qui lui est propre. C'est-à-dire d'user d'une certaine " faculté sceptique [σκεπτική]" (4 : 8), en opposant de toutes les manières possibles le révélé à l'imaginaire (ἀντιθετική φαινομένων τε καὶ νουμένων καθ' οἶονδήποτε). Ainsi, Sextus n'affirme ni ne nie. Il oppose de toutes les manières possibles tout ce qui est révélé et tout ce qui est concevable. Et cette opposition a une chance partielle de succès, puisqu'elle ne vise pas à éliminer le désaccord dogmatique par des moyens dogmatiques, mais à changer στάσις διανοίας de ceux qui en sont capables. Puisque le but du scepticisme est de parvenir à la non-perturbation, il est évident que la structure de l'argumentation sceptique ne répétera pas les modèles dogmatiques.

L'asymétrie de ces modèles est due à l'attitude du sceptique face au dogmatisme, *non pas comme un adversaire égal*, mais comme une sorte de maladie qu'il faut traiter et non pas approfondir (III, 32 : 280). En effet, le sceptique devient philosophe "pour ne pas être trouble [ὥστε ἀταρακτῆσαι]" (I, 12 : 26). C'est dans ce but qu'il étudie non seulement la nature (c'est-à-dire qu'il fait de la recherche physique), mais aussi la logique et l'éthique (9 : 18). Ce qui précède à propos des gens ordinaires donne de bonnes raisons de croire qu'un sceptique ne peut rester imperturbable que sur la base d'arguments philosophiques ; l'élément même de la vie ordinaire incline souvent aux "mauvaises idées" et n'apprend pas à les reconnaître. Ainsi, vivre sans deviner selon l'observation de la vie, guidé uniquement par l'expérience et les besoins de la vie, n'est pas un droit de naissance ou une instruction de maternelle, mais une attitude acquise par l'expérience du philosophe. Et d'ailleurs soutenue par cette expérience. En opposant le révélé au concevable, le sceptique résout avant tout ses propres problèmes. En effet, cette approche est impossible sans l'émergence d'un état d'influence correspondant (πάθους) d'abstinence de jugement (3 : 7). Et selon Sextus, cet état ne survient pas chez tous les hommes, mais seulement chez ceux " qui enquêtent [τὸν] ", et encore seulement " après avoir cherché [μετὰ τὴν] ". Le sceptique poursuit son travail pour atteindre l'état d'abstinence, indissociable du doute. Ce dernier peut également être compris comme un état de la pensée qui se manifeste par la " perplexité [ἀμυχανεῖν] avant l'accord ou la négation " (ibid.). Cet état n'est atteint que par la pratique réelle de la création et de la réfutation des arguments, qui doivent être révélés à chaque fois "équivalent" (4:8).

Mais le sceptique aussi, " par amour humain [διὰ τὸ φιλόανθρωπος] " (III, 32 : 280), cherche à aider les autres à atteindre cet état en détruisant " l'état influent de l'arrogance dogmatique [τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν πάθος] " (281). Par conséquent, selon la gravité de la "maladie" du dogmatique, le sceptique choisit des arguments plus légers ou plus puissants. Pour le sceptique, l'essentiel n'est pas de gagner un concours imaginaire de l'argument le plus fort, mais de débarrasser le plus grand nombre possible de dogmatiques de leur arrogance.

Cela renvoie à la stratégie susmentionnée consistant à " clarifier le révélé [δηλῶσαι τὸ φαινόμενον] " (I, 19 : 191). Pour percevoir le révélé comme révélé, les dogmatiques doivent se débarrasser de la " hâte [προπέτεια] " (10 : 20), de l'" auto-admiration [φλαυτία] " (14 : 90), " l'excès de compréhension [οἷμα] " (III, 32 : 280), et ce qui les rend " insensés [τετυφωμένως] et vantards [περιαυτολογούντων] " (I, 14 : 62). Les sceptiques ne polémiquent pas tant avec les dogmatiques qu'ils les *éduquent* de diverses manières, qui ne se limitent pas à une réfutation purement théorique. Rappelons que le sceptique, inspiré par sa philanthropie, "veut par le raisonnement guérir, s'il est possible [κατὰ], l'arrogance et la précipitation des dogmatiques" (III, 32 : 280). Et c'est pourquoi, après un bon raisonnement, le sceptique, par exemple, ne manque pas l'occasion de se moquer des

dogmatiques (14 : 62 ; 29 : 212), peut-être, étant donné sa philanthropie, dans un but purement thérapeutique.

Pour Sextus, l'ensemble des qualités que nous venons d'énumérer semble être un état de pensée incompatible avec la perception du manifeste en tant que manifeste. Par conséquent, cet état de pensée doit être ébranlé dans la mesure du possible. En tout cas, le surnom d'"empiriste" de Sextus s'est avéré très juste : même dans ses études philosophiques, il reste un médecin qui veut sauver n'importe qui, *βούλεται*,²⁹ ("dans la mesure du ", bien sûr).

Si l'on tient compte de l'objectif supplémentaire des arguments sceptiques, dont je dirais qu'il s'agit d'une sorte d'illumination morale et thérapeutique, réalisée au moyen de critiques plus ou moins fortes, on peut trouver *deux types d'arguments* dans les œuvres de Sextus. Certains (A) *apparaissent comme des arguments* purement dogmatiques qui s'opposent à d'autres arguments dogmatiques. D'autres (B) sont réellement sceptiques : ils contiennent de nombreuses réserves ("il semble", "il semble", "il semble", etc.), des indications claires de l'absence d'affirmations dogmatiques sur l'existence de ce qui est dit, la dépendance de ce qui est dit par rapport aux propres états d'influence de l'argumentateur, etc.³⁰ En général, ces arguments apparaissent comme des conclusions de l'analyse du désaccord déraisonnable entre dogmatiques. Ils sont destinés à encourager ces derniers à s'abstenir de (en fait, il s'agit de changer leurs fortes volontés et sympathies, c'est-à-dire d'effectuer une thérapie de leur *στάσις διανοίας*).

Les exemples du premier type d'argumentation sont nombreux et prédominent à la fois dans les PN et les IP. Elle peut être parfois courte, parfois très longue et complexe. Je me limiterai ici à un seul exemple pour en démontrer la nature. Dans le NP I, 14 : 121-123, Sextus soutient que par le cinquième trope " nous devons [...] en venir à l'abstinence [*ἀναγκασθησόμεθα καταντᾶν εἰς*] ". Cet argument est purement dogmatique.

Thèse : il est impossible de privilégier une idée par rapport à une autre.

Argument 1 : Si est donnée simplement et sans preuve, nous n'aurons pas de crédibilité.

Argument 2 : Si c'est avec une preuve, il y a deux options :

²⁹ Ce terme est un argument supplémentaire en faveur du fait que les NP, si elles ne sont pas « imprégnées de fibres nerveuses de la volonté » (voir ci-dessus, note 20), dépendent au moins dans leur fondement de manière significative du choix volontaire de leur auteur.

³⁰ En ce sens, il est intéressant de déterminer le statut des manières (tropes) de s'abstenir de juger. Elles apparaissent parfois comme des arguments (A) du type (dans des expressions telles que « si..., alors nous tomberons dans la voie... »). Par exemple, l'essence de la septième méthode est que « les raisonnements sur la quantité et la composition sapent [*συνχεῖ*] l'existence des objets extérieurs » (14 : 134). Elle est formulée de manière assez dogmatique, dans le style des académiciens, des sophistes, etc. comme presque tout le texte consacré à la description de cette méthode. Cependant, à la fin, Sextus a recours à une véritable déclaration sceptique : « De ce fait, il semble que cette méthode conduise aussi à l'abstinence, puisque nous sommes incapables d'affirmations pures sur la nature des objets extérieurs » (ibid.). Ainsi, les méthodes d'abstention de jugement font partie intégrante du discours purement dogmatique, car elles sont utilisées par les dogmatiques (ex. 32 : 216) et contiennent des arguments, des exemples et des techniques tout à fait normaux pour toute discussion dogmatique. Mais le sceptique, dans ses intentions thérapeutiques, utilise tout cela pour provoquer chez la partie adverse (ou chez le lecteur) l'« attitude sceptique » qui est censée l'établir dans l'abstention de jugement, dans l'imperturbabilité.

A2.1 : si nous disons que la preuve est fausse, nous nous réfutons nous-mêmes ;

A2.2.1 : si nous disons qu'une preuve est vraie, on nous demandera de prouver que la preuve est vraie, et ainsi de suite à l'infini ;

A2.2.2 : Il est impossible de prouver un point à l'infini.

A2.3 : Ainsi, même avec des preuves, il ne sera pas possible de favoriser [un] point de vue par rapport à [un autre] point de vue.

Argument 3 : Si la préférence n'est donnée ni sans ni avec preuve, cela implique l'abstention,

car :

A3.1 : Nous pouvons probablement dire à quoi ressemblent les choses en fonction de leur position, de la distance ou de l'endroit où elles se trouvent,

A3.2 : mais nous ne pouvons pas dire quelle est sa nature.

Il est facile de voir que Sextus utilise toute la gamme de l'argumentation logique *conventionnelle*. Tantôt il fait appel à l'interdiction de violer le principe de non-contradiction (14 : 88), tantôt au caractère peu convaincant des généralisations empiriques lorsque les preuves sont insuffisantes (89), et ainsi de suite. En particulier, dans l'exemple que nous venons de considérer, tiré de NP 14 : 121-123, il utilise une technique polémique familière : une thèse est vraie si *toutes les* manières possibles de prouver la thèse opposée sont fausses *sans exception*.

L'utilisation par Sextus d'arguments dogmatiques en tant qu'arguments dogmatiques n'a pas besoin d'être supposée, puisqu'il la confirme directement. Dans son livre *Contre les grammairiens*, qui traite des différentes coutumes d'utilisation des mots dans les sciences et dans la vie, l'auteur déclare : "En philosophie, nous suivrons donc l'usage des philosophes, et en médecine, celui, particulier, des médecins : "Nous suivrons donc en philosophie l'usage des philosophes, en médecine celui qui est propre à cette science, et dans la vie celui qui est plus familier, dépourvu de superfluité et propre à la localité" (PV I, 7 : 233). Pour s'adapter son auditoire, Sextus prévoit de lui parler de manière à ne pas le faire rire. Et la même règle, comme il s'ensuit, s'applique non seulement à l'usage du langage courant dans certaines localités ou certains milieux, mais aussi à la terminologie des sciences. Elle s'applique aussi au discours scientifique, comme on dirait aujourd'hui : techniques de persuasion, règles d'argumentation, normes de rationalité, etc. Il n'est donc pas étonnant que l'argumentation de Sextus (A) rejoigne tout simplement la discorde dogmatique. En effet, l'intention du sectaire est d'utiliser les propres règles de persuasion, de preuve, etc. des dogmatiques pour montrer que leurs doctrines ne sont pas conformes à ces règles. Le sceptique ne cesse pas d'être sceptique, son but reste le même. Mais les moyens de l'atteindre sont fournis par les dogmatiques eux-mêmes : la guerre sceptique, pour ainsi dire, se nourrit d'elle-même.³¹

Mais si le sceptique s'en tenait à des affirmations,³² il ne serait pas différent du dogmatique qui nie. C'est pourquoi toutes les réfutations sceptiques doivent être

³¹ Certains moyens sceptiques de s'abstenir de juger reposent sur la nature auto-contradictoire des dogmatiques, en particulier le septième trope d'Enesidemus : « ils donnent souvent des raisons opposées non seulement au phénomène mais aussi à leurs propres hypothèses » (17 : 183-184).

³² Par exemple, « si les sens ne peuvent pas comprendre les [choses] extérieures, la pensée [διάνοια] ne le peut pas non plus » (14 : 99) ; « le critère et la preuve tombent tous deux dans le trope de la confirmation mutuelle, dans lequel ils ne sont pas fiables » (117), etc.

prises avec précaution : elles ne sont pas le résultat final, mais seulement un moyen de ne pas quitter l'état d'abstention de jugement et, si possible, d'impliquer d'autres personnes dans ce philosopher. Dans la plupart des cas, le sacristain n'a pas la patience de réfuter immédiatement chaque réfutation réussie (et, à vrai dire, ce n'est pas nécessaire si l'objectif est l'équilibre). Mais nous ne devons pas douter de sa fidélité à l'état de "non-affirmation et non-rejet", un équilibre efficace des contre-arguments. Voici l'une des explications les plus claires de Sextus : "Il faut savoir que nous n'avons pas voulu dire qu'il n'y a pas de critère de vérité (car c'est du dogmatisme), mais comme les dogmatiques pensent avoir justifié avec certitude [πιθανῶς] qu'il y a un critère de vérité, nous leur avons opposé un raisonnement, qui [aussi] semblent probables, mais nous n'affirmons pas qu'elles sont vraies et plus probables que le contraire, mais en raison de l'égale probabilité [πιθανότητα] de ces considérations et de celles exprimées par les dogmatiques, nous en déduisons l'abstention " (II, 7 : 79).

La réfutation sceptique n'est qu'une partie du travail sceptique, qui consiste à expérimenter en permanence l'équivalence de dogmes opposés. En fait, le sceptique croit qu'il a plus d'espoir dans les affirmations réfutées que dans les dogmes. Ceci est particulièrement visible par rapport aux représentants de la Nouvelle Académie, qui "bien qu'ils disent que tout est incompréhensible, ils diffèrent des sceptiques, peut-être, précisément en ce qu'ils disent que tout est incompréhensible (parce qu'ils l'affirment, et que le sceptique s'attend à ce que quelque chose soit probablement compréhensible)" (33 : 226). On peut dire que le sceptique ne cherche pas à "réformer" fondamentalement les règles et les objets de raisonnement qu'il critique ; d'ailleurs, il les utilise lui-même. Mais il ne les utilise qu'à la suite d'une concession au statu quo pour le moment et seulement ils sont reconnus par les adversaires sceptiques.

Cette ambivalence de l'argumentation sceptique se manifeste le mieux dans la célèbre réponse de Sextus à la question de savoir s'il est possible de prouver la non-existence d'une preuve (PV III, 6 : 473-481). Sextus est prêt à répondre à cette question "de manière inébranlable" (ἀσφαλῶς). L'essentiel de sa réponse est que le raisonnement qui réfute la preuve "n'est que probable [πιθανόν εἶναι] ", mais *dès maintenant* (προς τό), il convainc les sceptiques et "conduit à se mettre d'accord [avec lui] " [επάγεσθαι] ; mais s'il *continuera* à être considéré comme convaincant, les sceptiques ne le savent pas "en raison de l'inconstance de l'opinion humaine [διὰ πολύτροπον τῆς ἀνθρώπινης]" (473). Nous parlons de l'état "temporaire" de consentement-concession, que le sceptique donne de manière non dogmatique et sans aucune réflexion (s). L'affirmation qui vient d'être citée ("n'est que probable") pourrait mettre en cause la cohérence de Sextus, qui a exprimé avec éloquence la position commune des sceptiques dans NP I, 33 : 226 : " nous ne croyons pas vrai ce que nous disons [οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανόν εἶναι νομίζειν], mais nous suivons la vie, sans deviner ". Il y a une différence significative dans les déclarations : l'une indique un accord sur le fait que quelque chose est probable, même si c'est "seulement probable" et "seulement maintenant", tandis que l'autre ferme la possibilité d'une telle reconnaissance. Toutefois, il s'agit davantage de particularités de présentation, dont les nuances devraient être discutées dans une autre étude, que d'un changement de position. Et pour résoudre le problème, il suffit de se tourner vers la suite de l'énoncé de PV III, 6 : 476 : les sceptiques *n'insistent pas* sur l'inexistence de la preuve, surtout du point de vue d'un certain accord commun préalable (μετά), " a... " ne font qu'opposer des arguments aux preuves sans les approuver [χωρίς του συγκατατίθεσθαι]. Le sceptique est amené à avancer tel ou tel argument comme un médecin amené à choisir le traitement approprié (NP I, 34 : 238).

A mon avis, PV III, 6 : 473 montre l'acceptation traditionnelle par Sextus de l'observation de la vie, que certaines positions sont "considérées" comme seulement probables. Et on accepte, bien sûr, pour ne pas être "inactif", dans la mise en œuvre du programme sceptique, qui pourrait être formulé au sens figuré "pour notre bien et le vôtre ἀταραξίας". Au lieu de cela, en 6 : 476, afin d'éviter d'éventuelles accusations de dogmatisme, Sextus présente sa propre thèse sceptique consistant à ne pas être d'accord avec tout ce qui n'est pas clair, y compris ce qui est considéré comme probable. Étant donné la nature facultative supposée de la langue, que Sextus lui-même a reconnue pour des raisons sceptiques (NP I, 28 : 207), cette explication semble raisonnable.

Les arguments sceptiques jouent un purement technique dans l'affaire, ils ne sont que des moyens destinés à amorcer le processus de changement de l'état d'esprit d'un non-sceptique, à lui inspirer une "attitude sceptique", à éveiller sa "capacité sceptique". Apparemment, le principal espoir de persuasion des sceptiques réside dans les instructions de la nature, "selon lesquelles nous sommes naturellement capables de sentir et de comprendre" (I, 11 : 24) ; par "nous", nous entendons tous les hommes, et pas sceptiques. Et sur "les principes qui sont apparents [ὑποπιπτούσας] non seulement pour nous mais aussi pour d'autres philosophes et dans la vie [quotidienne]" (29 : 211) et qui aident les sceptiques à comprendre la nature. de faire "exister à juste titre" certaines choses (ibid.). La stratégie de persuasion néo-opironique repose sur le fait que tout le monde est d'accord avec le phénomène lorsqu'il se présente.³³ Si en même temps "Ne pas être d'accord avec ce qui n'est pas clair", en exposant son ambiguïté de toutes les manières possibles, ne pas créer de suppositions et de dogmes supplémentaires (c'est-à-dire ne pas se hâter d'être d'accord avec ce qui n'est pas clair) et être constamment à la recherche, sans perdre l'espoir de la vérité et de la certitude à ce moment-là, Lors de la réfutation d'une multitude de candidats supposés à la vérité et à la validité, l'état d'équilibre atteint sera un indicateur de la manière dont nous appliquons le critère du manifeste, en atteignant la clarté dont disposons.

II.7. Les limites du concevable et les affirmations sceptiques

L'opposition du manifeste et du concevable au début du NP peut donner la fausse impression que Sextus privilégie "ce qui est senti" (4 : 9) au sens de nos "cinq sens" (14 : 97). Si ce qui est manifeste est le critère de l'approche sceptique (11 : 22), incarné dans des états d'esprit involontaires qui doivent conduire à l'accord, et si ce qui est manifeste est ce qui est senti, alors le critère de l'approche sceptique est la sensualité ? Il convient de noter qu'il s'agit là d'un raisonnement fallacieux.

Sa principale erreur est une interprétation superficielle de NP 4:9. Examinons attentivement ce passage : " nous prenons maintenant ce qui est manifesté

³³ Si le dogmatique « disait clairement que la [chose] obscure venait à la lumière [ἐξ ἑαυτοῦ] d'elle-même et était comprise comme obscure, elle ne serait pas obscure le moins du monde, mais également manifeste pour tous [πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον] et universellement reconnu [ὁμολογούμενον], et non un sujet de dissension » (II, 1 : 7-8). La perception en tant qu'ὑποπίπτω, le « coup d'œil » par lequel le révélé en tant que révélé est *clairement* vu, est, selon Sextus, universellement disponible. Même s'il parle ici selon les seules règles du discours dogmatique (en construisant l'énoncé « le vraiment clair est clair pour tous »), c'est-à-dire en recourant au type d'argument décrit plus haut (A), en tout état de cause, cette possible disponibilité générale du clair fait autant partie de sa stratégie de recherche que la "vérité" qu'il recherche. Au moins, Sextus démontre avec la thèse ci-dessus ce qu'il attend : la clarté devrait être également manifeste pour tous dans sa clarté.

comme ce qui est senti [αἰσθητά], de sorte que le recourant au type d'argument décrit plus haut (A), en tout état de cause, cette possible accessibilité publique du clair fait autant partie de sa stratégie de recherche que "vérité" qu'il recherche. Au moins, Sextus démontre avec la thèse ci-dessus ce qu'il attend : la clarté devrait être également manifeste pour tous dans la clarté.

Nous lui soumettons ce que nous avons à l'esprit [νοητά]. Sextus déclare clairement : "nous acceptons maintenant" (λαμβάνομεν) est rendu par. Il s'agit donc peut-être *maintenant* d'une question d'acceptation, qu'il faut interpréter : *uniquement dans le contexte de la capacité sceptique à opposer le révélé et le concevable de quelque manière que ce soit ?* Le pyrrhonien n'accepte pas ce qui n'est pas clair. S'il s'accorde avec ce qui lui est révélé, ce révélé (du moins s'il est apparu comme révélé, a été reconnu comme révélé) doit être clair pour lui. S'il s'oppose au concevable, ce dernier doit apparaître comme "flou" et ne pas susciter l'accord.

Mais cette dernière hypothèse est très facile à réfuter. Les écrits de Sextus sont tout simplement pleins d'accords avec des positions apparemment "concevables". Il suffit de donner quelques exemples, dont le premier se trouve déjà dans NP I, 11 : 21 : "Et que nous nous concentrons sur le révélé [φαινόμενους] est clair [δῆλον] d'après ce que nous avons dit sur le critère scepticisme. " NP I, 11 fait une remarque intéressante sur le critère du qui, avec tout le respect qui lui est dû, n'aurait pu "apparaître" à aucun des "cinq sens." Si le contenu "clair" de cette section, qui implique la focalisation du sceptique sur l'apparent, n'est pas concevable, qu'est-ce qui est concevable ?

L'exemple suivant est tiré de NP II, 7 : 76 : "Nous croirons soit tout rapport (d'après lequel nous jugeons), soit n'importe quel rapport. Mais si nous croyons toute idée, alors il est clair que nous croirons l'impression de Xenuadus), selon laquelle il a dit que toutes les idées ne sont pas fiables." Ce qui est clair dans ce cas, c'est la conclusion du général au particulier, c'est-à-dire une opération purement mentale, encore une fois inaccessible aux sensations. Il est facile de trouver un exemple d'inférence du particulier au général : du fait qu'un chien, ayant enfoncé une épingle, cherche à s'en débarrasser, il est clair pour Sextus "que ce qui est étranger à la nature [τὰ φύσει] incite à l'éliminer" (I, 34 : 238). Puisqu'aucun logicien n'admettrait que l'aventure d'un chien avec un cochon rende claire la thèse abstraite "l'étranger par nature", nous devons conclure que le mécanisme de Sextus pour acquérir cette clarté n'est pas logique mais, pour ainsi dire, "pathologique", c'est-à-dire qu'il est dérivé du πάθος.

De tels exemples peuvent être trouvés dans les écrits de Sextus presque autant que ses œuvres contiennent l'utilisation des mots "clair", "clair", "pas clair" (car reconnaître quelque chose comme "pas clair" signifie se faire une opinion pour laquelle la situation de "pas clair" est tout à fait claire).

Dans NP I, 7 : 13, les sensations réelles de chaleur ou de froid du sceptique sont un exemple d'état influent qui conduit à l'accord. Mais dans NP III, 6 : 475, l'état de conviction joue un rôle similaire. Sextus qualifie de "hâtive" la tentative de réfuter "l'état influencé d'un autre [ἀλλότριον]" au moyen d'un raisonnement : de même que personne ne peut convaincre une personne joyeuse qu'elle n'est pas vraiment joyeuse, ou une personne triste qu'elle n'est pas triste, de même personne ne peut convaincre une personne convaincue qu'elle n'est pas convaincue. N'oubliez pas que nous parlons de la conviction non pas d'une impression sensorielle, mais d'un "raisonnement contre la preuve", une thèse très abstraite. Selon Sextus, la conviction d'une thèse abstraite est "Cet état ne peut être réfuté par le raisonnement, comme c'est le cas, par exemple, pour la sensation de froid ou de chaud. Cet état ne peut être réfuté par le raisonnement, par, l'état d'avoir froid ou chaud, et est donc

clair. Cette clarté de la conviction aux yeux du convaincu a toutes les caractéristiques d'une manifestation. Cela signifie qu'il n'y a pas de frontière claire entre le manifeste et le concevable pour Sextus.³⁴ S'il disposait, par exemple, du dictionnaire de Descartes, il aurait pu appliquer le concept de *conscientia*, ou conscience, à ces états d'auto-évaluation claire des phénomènes sensoriels et mentaux. Cependant, dans le contexte historique et philosophique de la Dans le cadre d'une recherche sophistique, il est préférable d'expliquer la doctrine du philosophe dans ses propres termes.

Dans ce contexte, il convient de prêter attention au verbe de Sextus ὑποπίπτω, qui, appliqué à la théorie de la perception, est traduit de manière appropriée par le contexte comme "tomber dans" ou "frapper [son] œil". Ce terme est généralement utilisé pour signifier le fait de l'apparition des perceptions, ainsi que l'effet de l'état influencé sur nous. En particulier, l'esprit reconnaît certaines de nos pensées "comme étant □ du fait des états influencés [ἀπό τε τῶν παθητικῶς] et se révélant clairement [κατ' φαινομένων αὐτῶ] " ; mais n'introduisent pas nécessairement l'existence du concevable" (NP II, 1 : 10). Ainsi, si certaines pensées viennent au jour [à la suite des] états influencés et se manifestent clairement, il y a tout lieu de parler de la manifestation de ces pensées, de leur appartenance au domaine du manifesté (avec tout le contenu qui y est pensé). Il n'est pas nécessaire de rappeler une fois de plus que dans Sextus, l'effet nécessaire de notre état influencé sur nous implique toujours notre accord interne avec le manifesté en tant que clair.

Cette affinité des états de pensée et d'influence, clairement exprimée par Sextus, impose des exigences particulières à la manière de s'exprimer, inhérente à l'auteur du NP. Ce thème important apparaît déjà dans NP I, 7 : 14-15. Le sextus doit exprimer quelque chose, mais en même temps il doit résister à l'irréductible affirmativité du raisonnement, dont la forme même attribue *une certaine* existence aux choses en question. En comparant toutes les pensées au révélé (comme critère) selon leur degré de clarté, Sextus doit être constamment orienté vers son intériorité : " il parle de ce qui lui a été révélé et déclare sans conjecture son propre état d'être [τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ] " (7 : 15), et non "sur la nature des objets extérieurs" (28 : 208). Mais il doit vivre dans le monde, être actif, acquérir les observations de la vie et les appliquer aux lois et aux coutumes de la société dans laquelle il vit.

Cela signifie que le langage sextuel devrait consister en des avertissements continus. Lorsqu'il exprime quelque chose, devrait simultanément clarifier le "poids" épistémologique de ce qui est dit (parce que ce qui est dit ne répondrait pas vraiment aux attentes standard des interlocuteurs non sceptiques, qui utilisent habituellement, si ce n'est des dogmes, au moins des langage "doxastique"). Cela transformerait les déclarations en commentaires constants sur ce qui a été dit, en une "auto-traduction" constante de ce que le locuteur "voulait dire" lorsqu'il s'est exprimé. Il s'agirait d'une tâche fastidieuse, extrêmement inefficace et, selon toute apparence, inutile.

Par conséquent, Sextus crée un concept d'utilisation de certaines expressions particulièrement significatives pour lui et décrit leurs significations authentiques dans le NP. Sextus acquiert le droit de s'exprimer sans s'auto-compléter constamment, comme le commun des , en publiant ces significations dans NP I, 18-28. L'essentiel à savoir sur ces expressions (" acceptable ", " je m'abstiens ", " tous les raisonnements s'opposent à l'égal ", " tout est incertain ", etc.) est qu'elles ne rendent pas

³⁴ Cette observation est reflétée dans la littérature de recherche, voir, par exemple : [Svavarsson, 2014 : 48].

les choses tout à fait claires, qu'elles sont utilisées sans distinction [ἀδιαφόρως] et pas tout à fait exactement [καταχρηστικῶς] (28 : 207). En outre, ils “ne parlent pas de toutes les choses en général, mais de choses obscures et étudiées de manière dogmatique” (208). Ils sont l'incarnation de la “non-expression” [ἄφασία] de Sextus, qui n'est pas du tout identique à la “non-prédicativité” : c'est un état subordonné clair [δῆλόν] dans lequel “nous maintenant, quand nous en parlons, en” (20 : 193). Ces affirmations sont très proches des affirmations dogmatiques, mais leur similitude n'est que le résultat d'une volonté de concision et de praticité. Prenons l'exemple de l'explication que donne Sexton de l'une de ces affirmations.

Quand je dis “à tout raisonnement s'oppose un égal”, je veux dire ceci : “à tout raisonnement que j'examine, qui établit quelque chose de dogmatique, s'oppose un autre raisonnement, qui établit [aussi] quelque chose de dogmatique, qui me semble égal”.

[Le premier] en ce qui concerne la confiance et la méfiance “. L'énoncé de ce raisonnement n'est donc pas dogmatique, mais constitue une description de la condition humaine [ἀνθρωπείου], qui semble l'être pour celui qui en fait l'expérience [ὅ ἐστι φαινόμενον] (27 : 203-204).

Non seulement la phrase “plus rien” (188), mais toutes les déclarations sceptiques sont incomplètes (ἐλλιπεῖς), c'est-à-dire que leur formulation complète les rendrait trop lourdes, comme celle qui vient d'être discutée à partir de NP I, 27 : 203-204. Ce qui semble général dans ces expressions se réfère en fait soit à l'état d'esprit actuel du locuteur, soit à son expérience : “tout “peut en effet signifier “tout pour moi” (25 : 200), et “tout le monde “peut signifier “tout le monde que nous avons déjà compris” (27 : 202). En outre, si ces énoncés imposent impérativement certaines obligations au sceptique, ils le font de telle sorte qu’il ne soit nullement induit par un dogmatique à abandonner l'étude de cette [question], ni, étant hâtif, qu'il se trompe et perde l'équanimité qui distingue les sceptiques, et que nous croyons s'acquiescer en s'abstenant [de juger] sur tout, comme nous l'avons dit plus haut” (205).

En tout état de cause, les déclarations sceptiques sont une arme très puissante pour le sceptique, car elles lui permettent de s'exprimer de manière affirmative sans perdre son “attitude sceptique”. Elles permettent de poursuivre la recherche et de “participer” à d'éventuelles discussions dogmatiques sans être accusé de dogmatisme. En , elles sont une sorte d'expression de l'espoir du sceptique que son état d'influence personnel, ayant acquis une forme quasi-générale, pourra apparaître chez certains auditeurs, interlocuteurs, lecteurs, etc. sceptiques sans avoir recours à une argumentation syllogistique corrective. L'orientation sceptique vers la clarté du phénomène s'incarne organiquement dans l'utilisation d'expressions sceptiques, qui fournissent une ressource presque infinie pour expérimenter ce phénomène sans risquer de tomber dans le dogmatisme. La conclusion pratique qui en , et qui nous permettra de passer à la section suivante, est que celui qui maîtrise l'usage des expressions sceptiques est aussi invulnérable à la critique sceptique que le sceptique lui-même l'est à la critique des dogmatiques dans PV VIII, 6 : 473-481.

III. Le néo-pyrrhonisme de Sextus et les fondements de la méditation cartésienne

III.1. *Qu'indique le parcours d'un sceptique ?*

Stéphane Marchand appelle judicieusement le sceptique un dogmatique qui s'est “veille de son dogmatisme”, et l'expérience de la recherche est “l'axe sur lequel

repose le passage du dogmatisme au scepticisme “ [Marchand 2010 : 137]. Dans un autre ouvrage, le chercheur français formule cette idée plus en détail :

“Sextus semble avoir été conscient d’un problème : notre tendance naturelle à dogmatiser. Le scepticisme ne pourrait pas exister s’il n’y avait pas de dogme. Le scepticisme a évidemment besoin du dogmatisme, le dogmatisme est la base du scepticisme, comme la maladie est la base de la médecine. Ainsi, les travaux du sceptique sont liés à l’existence temporaire du dogmatique. Ayant constaté par sa propre expérience qu’il a trouvé le bonheur en cessant de croire aux thèses dogmatiques, le sceptique veut montrer aux dogmatiques qu’ils aggravent eux-mêmes leur malheur. En racontant son propre état d’influence [affect], Sextus tente de montrer aux dogmatiques qu’une autre façon de penser est possible ; en présentant méthodiquement ses arguments et ses réfutations, il montre que son principe d’équivalence [en choses et considérations opposées - *O. H.*] est efficace “ [Marchand 2011 : 137].

Selon Marchand, c’est le dogmatique qui se transforme en sceptique dans la recherche de la vérité, et le facteur clé de cette transformation est l’*expérience* : l’expérience de la diversité déraisonnable, qui est la base de la vie. L’absence de finalité entraîne une forme de sérénité, de non-perturbation de type sceptique. Marchand note à juste titre que dans cette situation “expérientielle”, le sceptique “doit essayer de répéter cette expérience, en cherchant se maintenir en recherche” [ibid. : 137-138]. Ce nouveau type de recherche, que l’ancien dogmatique entreprend, ne ressemble guère au premier, car il a changé de but ultime : “En transformant la recherche de la vérité en un certain état, ou une certaine attitude, dans lequel on cherche à se maintenir, on renverse complètement l’attitude sceptique. La pratique de la philosophie change de manière significative si la recherche de la vérité est comprise comme une sorte d’expérience de paix ou d’agitation, tout comme le sens de la recherche elle-même change” [ibid. : 138]. J’ai cité les remarques de Marchand afin d’éviter de citer beaucoup d’autres auteurs, car l’accent mis par Sextus sur les “états de pensée”, en particulier sur leur changement comme une sorte de thérapie, est évident dans ses œuvres elles-mêmes, et les chercheurs ne peuvent pas ne pas prêter attention à ce sujet.

La section précédente ayant clarifié la finalité pratique et thérapeutique de la philosophie néo-pyrrhonienne, il convient maintenant de s’interroger sur ce qui découle de cette conclusion. A mon avis, il y a quatre thèses :

1. Le scepticisme est sans aucun doute une philosophie, l’une des *approches de* la recherche philosophique de la vérité.
2. Cette approche est inséparable d’un certain aspect pragmatique de la recherche : une attitude sceptique, dont l’essence est de “ne pas accepter ce qui n’est pas clair”.
3. La recherche de la vérité étant beaucoup plus ambiguë que claire, on a tendance à pseudo-trouver hâtivement la vérité ou à nier hâtivement la possibilité de la trouver (deux types de dogmatisme).
4. La nature du dogmatisme n’est pas l’inaptitude, le manque d’intelligence ou d’outils méthodologiques, car les dogmatiques sont “inventifs dans le raisonnement [εὐρεσιλογούντες]” (14 : 63). Il réside dans la non-adhésion aux normes de la bonne pensée, ou plutôt dans l’insensibilité aux limites qu’il est inacceptable de franchir.

En fait, le dernier point permet de conclure qu’aux yeux du sceptique, le dogmatique a une “culture de la clarté” insuffisante, une attention insuffisante moment où il faut être d’accord avec un raisonnement particulier. Le dogmatique est hâtif

dans ses jugements, et n'est donc pas prêt à chercher la vérité : il est impossible “ d'enquêter sur l'obscur et de dogmatiser [καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ] “ (II, 1 : 9). Selon Sextus, ces problèmes de distinction entre le clair et l'obscur ne pas tant mentaux que vitaux. C'est pourquoi il cherche à “guérir” les dogmatiques avec ses arguments, c'est-à-dire à leur inculquer l'*attitude* sans laquelle “l'ingéniosité dans le raisonnement” n'aidera pas à la recherche de la vérité. Sextus en parle directement : “ le dogmatique ne comprendrait pas une chose obscure comme clairement apparente ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν], mais il affirme et déclare [ἀποφαινόμενος] son existence “ (8-9).

S'il existe des choses qui sont naturellement “ à tous les hommes [πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτον] “ et que “ personne n'ose nier [οὐδεὶς] “ (29 : 211), alors tous les hommes - et donc les sceptiques - doivent avoir l'*expérience de la manifestation* de ces choses. Mais cette expérience est aussi celle de l'*obscurité* des autres choses, incomparable à la clarté de ces choses premières. Pourtant, malgré ces expériences, les dogmatiques *osent* facilement nier ou affirmer, alors que rien ne “frappe” ni de façon claire, ni à partir d'eux-mêmes. Par conséquent, ils ne peuvent pas distinguer leurs dogmes sur l'obscurité de la clarté de ces généralités. Par conséquent, la véritable différence entre un sceptique et un dogmatique est ce que chacun d'eux peut oser faire (τολμάω). Et elle est déterminée davantage par les attitudes personnelles que par les particularités des sujets, les opérations mentales elles-mêmes, etc.

Compte tenu de cette différence, Sextus introduit le thème du but du scepticisme comme limite ultime de l'aspiration, d'où découle naturellement la description du chemin de vie du sceptique. Il s'agit en quelque sorte d'une “ histoire “ (rappelons ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν de I, 1, 4) du cheminement du sceptique vers la vérité. Brièvement, ses points sont les suivants :

1. Les personnes naturellement douées souffrent d'anxiété en raison de “ l'incohérence [ἄνωμαλία] dans les choses “ et de l'impasse sur “ laquelle d'entre elles doit agréer [συγκατατίθεσθαι] “ (6 : 12).

2. Afin d'éviter la confusion et le désespoir, ils sont parvenus à la recherche en jugeant “ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses” ; les jugements étaient considérés comme un moyen d'éliminer la confusion (ibid.). Ainsi, le philosophe commence dogmatiquement, avec l'entreprise de juger (ἐπικρίναι) des idées et de saisir leur vérité ou leur fausseté sur la base de ces jugements (12 : 26).

3. Le résultat d'une telle recherche est une “discordance équivalente” (ἰσοσθενῇ διαφωνίαν).

4. Ne pouvant en juger (ἢ ἐπικρίναι μὴ), c'est-à-dire porter un jugement qui ne ferait pas douter, qui éliminerait le désaccord, le futur sceptique “ s'est abstenu [de juger] “ (ἐπέσχεν), c'est-à-dire qu'il a cessé de faire par quoi il avait commencé en philosophie.

5. La conséquence accidentelle (τυχικῶς) de cette abstinence était “l'équanimité à l'égard des choses qui sont dans l'œil de l'esprit [ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία]” (26-27).

L'intrigue principale de ce chemin, bien sûr, est l'émergence accidentelle et non planifiée de l'équanimité. Ce que le sceptique espérait, il a fini par l'obtenir de la mauvaise manière : “ les sceptiques espéraient acquérir l'équanimité en jugeant de l'incohérence [ἄνωμαλία] entre ce qui est vu et ce qui est concevable, mais, n'y parvenant pas, ils s'abstinrent. Mais leur abstinence [ἐπισχοῦσι δὲ] a été suivie d'une équanimité par hasard [τυχικῶς], comme une ombre après un corps “ (29).

Cette “histoire” détermine les principales caractéristiques de la philosophie sceptique : un désaccord de principe extrême avec tout ce qui n’est pas clair ; un désir constant de vérifier soigneusement toutes les affirmations dogmatiques ; une bonne connaissance des points sensibles des doctrines dogmatiques et des opérations de pensée impliquées dans la cognition. Le sceptique participe effectivement à la recherche de la vérité, mais il ne reçoit pas la vérité, mais la sérénité. Il apprécie ce résultat, d’autant plus que le premier n’est pas très bon. Pour atteindre l’équanimité (un état passif incontrôlable qui ne peut être induit par des arguments logiques et des raisonnements), il faut constamment s’abstenir de juger et faire l’expérience directe de cette abstinence. Par conséquent, le sceptique n’est pas seulement engagé dans la science naturelle (9 : 18), mais fait aussi des observations sur la vie, à la fois pour avoir “de l’équanimité dans ce qui est conjectural, et la tempérance dans les choses forcées” (κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις ; 12 : 25).

Le sceptique obtient ce qu’il veut de la découverte (ou de la négation) possible de la vérité ; cette découverte possible, tout en restant le but de l’enquête philosophique, n’est pas le but de l’enquête sceptique. Ce dernier n’est pas la vérité en tant que connaissance, mais l’équanimité et l’influence modérée en tant qu’états influencés. Dans ces , une discussion théorique avec un sceptique n’est pas possible en raison de son orientation vers la réalisation d’états, et donc vers le manifeste et sa clarté. Tout opposant sérieux au néopyrrhonisme sectaire doit garder cela à l’esprit. Une telle position “internaliste” ne peut être détruite par des arguments externes. Et si elle peut être détruite, c’est uniquement en travaillant *sur les états de pensée*, sur la clarté du phénomène, et non sur les arguments en eux-mêmes. Dans le paragraphe suivant, je que Descartes a compris cette perspective que quiconque.

III.2. *Clarté, énoncés sceptiques et les Méditations cartésiennes comme genre philosophique*

Une discussion, même mauvaise, diffère d’une querelle (même bonne) principalement par la présence d’un champ commun de problèmes, d’un terrain commun sur lequel il est possible de parvenir à un accord. S’il n’y a pas de terrain, il n’y a qu’un échange de plaisanteries rhétoriques sans aucune chance de compréhension. Il en va de même pour toute tentative de discussion sur le néo-pyrrhonisme. Si l’on veut concevoir une telle discussion (et encore plus une réfutation), il faut d’abord trouver un niveau sur lequel il y a une chance d’offrir des arguments qui peuvent être acceptés au moins en principe par la partie adverse. Or, l’analyse de la section II montre qu’il est très difficile de trouver un tel terrain d’entente avec les néo-pyrrhoniens. Ils présenteront formellement leurs arguments, mais ils les suspendront presque automatiquement, en utilisant un large éventail de moyens pour s’abstenir de tout jugement. Et une fois suspendus, ils les laisseront dans le même état. N’ayant pas de position “dogmatique” propre, les néo-pyrrhonistes seront invulnérables aux arguments dogmatiques : ils n’ont rien à perdre. Ils seront plutôt partiellement d’accord avec les arguments, puis avanceront des contre-arguments “équivalents” du même type dogmatique à leur encontre, et suggéreront ensuite que le qui en résulte est leur propre problème. En effet, les néo-pyrrhonistes ont été mal compris : ils n’affirment ni ne nient rien, et lorsqu’ils utilisent cette expression, ils entendent une déclaration sceptique qui ne témoigne que de ce qui leur a été révélé.

Descartes était bien conscient de cette perspective. Je tire cette conclusion pour deux raisons. 1. Il ne peut concevoir son projet métaphysique sans commencer par une réfutation de l’érosion sceptique de la certitude de la connaissance (certitude absolue, “ferme et inébranlable”). 2. Nous disposons de quatre textes contenant une telle réfutation, et ils appartiennent tous à des *genres* différents. Le dialogue inédit “La recherche de la vérité par la lumière naturelle” (1631), un texte de “vulgarisation scientifique” avec des éléments de rhétorique et d’autobiographie, il s’agit de la

“Discussion de la méthode” (1637), des “Discours sur la première philosophie” (1641), qui bousculent les genres, et des “Principes de la philosophie” (1644), un recueil qui ressemble à un croisement entre la *Somme* médiévale et les “Essais sur le pyrrhonisme” de Sextus. *Tous ces ouvrages appartiennent à des genres différents.* “Les Méditations, en revanche, inaugurent un nouveau genre de textes philosophiques et sont considérées comme l’*Opus magnum* de Descartes. Il est évident que Descartes cherchait une forme dans laquelle il pourrait refléter ses fondements métaphysiques.

Puisque le dépassement du scepticisme était considéré comme un point de départ au moins depuis 1631, il est intéressant de considérer le destin des textes mentionnés : le dialogue est resté inachevé, le Discours a été reconnu par l’auteur comme une œuvre dans laquelle il n’a pas réussi à refléter correctement ses idées, les Méditations, au contraire, ont été reconnues comme son œuvre principale, face à laquelle les *Principia* ne sont qu’une présentation brève et systématique de tous les concepts philosophiques et scientifiques cartésiens destinés à un usage général. À cet égard, j’avance la suivante : les Méditations ont été, aux yeux de Descartes, la forme la plus aboutie de critique du scepticisme.

C’est dans cette perspective que Descartes commence son *Opus magnum* en présentant *et en développant* un argument sceptique. Cela constitue la base de la *thèse 2* : Descartes a compris qu’une critique efficace du scepticisme ne peut être qu’immanente. Descartes atteint sa première réalisation métaphysique en travaillant *uniquement* avec des arguments sceptiques. Cependant, il reprend non seulement les arguments, mais aussi certains des concepts du scepticisme, qu’il introduit dans sa *propre philosophie*. Nous avons donc tous les signes d’une critique immanente.

Mais il s’agit précisément d’une critique, car Sextus reconnaîtrait certainement la philosophie cartésienne comme dogmatique. Or, Descartes *ne* peut se permettre le dogmatisme *qu’après* la validité d’un sceptique vaincu dans un débat n’est pas toujours reconnue. C’est ainsi que se pose le problème du niveau commun de cette discussion. Qu’est-ce qui, dans la philosophie sectaire, peut servir à Descartes de terrain d’entente possible ?

A mon avis, il s’agit d’un bagage conceptuel assez réduit, puisque Sextus n’avance et ne reconnaît pas trop de thèses philosophiques.

1* L’impératif de clarté : ne pas être d’accord avec ce qui n’est pas clair (un sceptique ne peut pas être en désaccord avec ce qui est clair si on le lui propose).

2* L’enracinement de la clarté dans des “états influents” qui agissent nécessairement sur notre compréhension. Certains de ces états influents sont tels que *personne n’oserait* les nier.

3* L’acceptation de l’existence des états révélés *lorsqu’ils sont révélés*. Par exemple, l’état de recherche de la vérité (thèse très importante qui permettrait à Descartes *non pas de justifier* le début de sa critique, mais *simplement de commencer son travail* ; le seul prérequis ici est de ne pas se précipiter pour accepter le flou, de *ne pas parler* dogmatiquement) est tout à fait acceptable pour Descartes.

4* Philosophe *comme un chemin*, comme une histoire vécue personnellement qui change les états, une sorte de pratique de croissance spirituelle qui s’élève au-dessus des arguments et offre une nouvelle vision intégrale des motifs d’accord et de désaccord.

Il y a donc matière à compréhension mutuelle. Cependant, le problème de Descartes est que les “états subliminaux”, même ceux que n’oserait contester, sont, selon Sextus, purement empiriques, individuels, “miens”. Descartes ne se satisfait pas de la perspective d’échanger simplement des “mémoires d’états” avec Sextus ou,

disons, de rejoindre une famille amicale de sceptiques imperturbables. Descartes veut forcer les sceptiques à reconnaître certaines *thèses généralement significatives* comme claires et manifestes, c'est-à-dire à doter certains de ces énoncés que Sextus appelle "énoncés sur ce qui n'est pas clair" des propriétés irrésistibles du manifeste.

En fait, c'est ce problème que les Méditations sont censées résoudre. Elles ont été, et c'est ma *thèse 3*, conçues précisément comme le type d'œuvre qui répondrait pleinement aux paras. 1*-4*. En effet, le respect du point 1* ne devrait pas être considéré comme un problème du tout ; il s'agit plutôt d'un lieu commun pour qui-conque est un tant soit peu familier avec les œuvres de Descartes (se rappeler la première règle de la méthode Discours). Pour le reste, je ferai des remarques étayées par les textes de Descartes.

2** C'est le doute universel qui " conduit finalement au fait que nous *ne pouvons* [italiques de moi] continuer à douter des choses dont nous apprenons plus tard la vérité " (AT VII, 12 : 8-9). En devenant sceptique au début de la méditation, en recourant au doute "hyperbolique", le méditant doit finalement atteindre un état le quel il ne peut plus douter (*non possumus*) (le doute hyperbolique devient un critère et un garant de la certitude des conclusions futures, totalement positives).

3** Dans les *Méditations*, Descartes ne développe pas vraiment d'appareil d'investigation particulier, de méthodes d'argumentation, etc. Il commence simplement à douter. Et il le fait sous l'influence des "observations de la vie", qui renvoient à l'expérience d'erreurs antérieures (17 : 2-3). Descartes tire des conclusions de la même manière que Sextus dans les PN : il utilise des habitudes de pensée et d'argumentation établies, les acceptant comme des exigences de l'"art" pour ne pas être inactif.

4** Les Méditations sont conçues comme un cheminement, comme une histoire de l'esprit (Descartes avait même prévu de donner le titre "Histoire de mon esprit" à l'ouvrage qui deviendra finalement le "Discours de la méthode"). Descartes permet au lecteur d'acquérir une certaine expérience de la pensée, de percevoir les arguments et les contre-arguments, et d'expérimenter avec le méditant la puissance de certains états des pensées, des réactions spontanées, des intuitions, des discernements, des expériences de pensée, etc.

Les coïncidences que je viens de relever ne peuvent être considérées comme des preuves, mais seulement comme des raisons considérer le problème de l'influence NP sur les Méditations au moins pas vides. L'argument clé en faveur de l'hypothèse d'une telle influence devrait être la preuve que le discours des Méditations I-II et en partie III consiste en des affirmations sceptiques qui ont une forme générale mais impliquent des réserves et des limitations constantes. Si, au moins jusqu'à ce que l'existence de Dieu soit prouvée dans la Méditation III, les énoncés cartésiens peuvent effectivement être reconnus comme des énoncés de ce type, l'hypothèse peut être considérée comme prouvée. C'ma *thèse 4*.

Par conséquent, un projet d'analyse de tous les textes des Méditations I-III pour leur conformité avec les critères d'une déclaration sceptique est en train de voir le jour. En effet, la preuve de l'existence de Dieu est la première preuve d'existence extérieure que Descartes ait réussi à faire dans les *Méditations*. Auparavant, l'auteur des *Méditations* s'était concentré exclusivement sur le phénomène en tant que phénomène, sur les idées de son esprit et leur clarté. Afin de prouver l'hypothèse d'influence ci-dessus, il est nécessaire d'analyser de manière cohérente le discours des Méditations I-III par rapport au reste du texte de cette œuvre. C'est d'ailleurs le programme de recherche présenté dans cet article.

LISTE DE RÉFÉRENCES

- BURNYEAT, M. F. (2012). Can the sceptic live his scepticism ? In M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Vol. I, pp. 205-235). Cambridge : Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.011>
- DESCARTES, R. (1996). *Œuvres de Descartes* (Vol. I-XI). Paris : Vrin. Descartes, R. (2013). *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse, 1616-1631* (V. Carraud & G. Olivo, Eds.). Paris : PUF.
- FREDE, M. (1998). The Sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. Dans M. Burnyeat & M. Frede (Eds.), *The original Sceptics : A controversy* (pp. 127-151). Indianapolis : Hackett. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- KAMBOUCHNER, D. (2005). *Les "Méditations métaphysiques" de Descartes. I. Introduction générale : Méditation I*. Paris : PUF.
- KHOMA, O. (2017). Le rôle de l'évidence sceptique dans première et la deuxième méditation. Article deux. *Certitudo. Sententiae*, 36(2), 18-29. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>
- KHOMA, O. (2021). Stéréotypes historiques et philosophiques et lecture moderne des *Méditations* de Descartes. Dans O. Khoma (Ed.), *Descartes' Meditations in the mirror of modern interpretations* (pp. 341-365). Kyiv : Dukh i Litera.
- KHOMA, O. (2022). Que cherche un historien de la philosophie ? Marion, J.-L. (2021). Questions cartésiennes III : Descartes sous le masque du cartésianisme. Paris : PUF. *Sententiae*, 41(1), 130-140. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.130>
- MARCHAND, S. (2010). Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? *Revue de métaphysique et de morale*, 65(1), 125-141. <https://doi.org/10.3917/rmm.101.0125> ISSN 2075-6461.
- MARCHAND, S. (2011). Le style d'écriture de Sextus Empiricus. Dans D. Manchuca (Ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism* (pp. 113-141). Leiden : Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004207769.i-207.38>
- MARION, J.-L. (2021a). Le doute comme jeu suprême - Descartes sceptique. *Les Études philosophiques*, (136), 5-36. <https://doi.org/10.3917/leph.211.0005>
- MARION, J.-L. (2021b). Le doute, jeu suprême. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes III : Descartes sous le masque du cartésianisme*, (pp. 17-55). Paris : PUF.
- MONTAIGNE, M. (1965). *Essais : Livre second*. Paris : Gallimard.
- MONTAIGNE, M. (2006). *Échantillons : Livre II* (A. Perepadia, Trans.). Kyiv : Esprit et lettre.
- SEXTUS EMPIRICUS (1569). *Pyrrhoniæ libri tres*. Dans Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (pp. 399-542). Parisiis : M. Iuuenem.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933). *Outlines of Pyrrhonism* (Vol. I-IV). Cambridge, Mass : Harvard UP. https://doi.org/10.4159/DLCL.sextus_empiricus-outlines_pyrrhonism.1933.
- SEXTUS EMPIRICUS (1997). *Esquisses pyrrhoniennes* (P. Pellegrin, trad.). Paris : Seuil.
- SEXTUS EMPIRICUS (2020). Outlines of Pyrrhonism (I, 1-13). *Sententiae*, 39(2), 125-137.
- SMITH, P. J. (2022). *Sextus Empiricus' neo-Pyrrhonism :scepticism as a rationally ordered experience*. Cham : Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-94518-3>

SVAVARSSON, S. H. (2019). Les actions du sceptique selon Sextus Empiricus (PH I 21-24). In D/ E. Machuca & S. Marchand (Dir.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique* (pp. 29-51). Paris : Classiques Garnier.
<https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07737-4.p.0029>