

La double approche sceptique à l'égard de la divinité

MANUEL VÁSQUEZ VILLAVICENCIO, *Université du Québec à Montréal*

RÉSUMÉ : La critique sceptique de l'utilisation philosophique de la divinité semble contraire à l'attachement à la perspective religieuse ordinaire prônée par Sextus. Dans cette étude, j'argumente qu'il n'y a pas de contradiction. La double approche sceptique envers la divinité trouve une dimension unitaire lorsqu'on pense que le scepticisme ne s'épuise pas dans la seule opposition d'arguments ; la conception thérapeutique y joue un rôle capital. En ce sens, j'argumente que la finalité poursuivie par Sextus avec cette double approche est de freiner les ambitions des philosophes dogmatiques qui prétendent de faire une utilisation philosophique des notions prétendument obtenues à partir d'un accès à une réalité divine conçue comme extraphénoménique ou transcendante. Pour ce faire, l'étude est divisée en trois sections. D'abord, je m'attarde à la conception thérapeutique du scepticisme. Deuxièmement, je m'attaque à l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie. Troisièmement, j'aborde l'attitude sceptique envers les croyances et les pratiques religieuses ordinaires.

La sagesse a ses excès et n'a pas moins besoin de modération que la folie.

Michel de Montaigne

Sextus Empiricus met en question l'origine, la pertinence et l'existence d'une notion philosophique de divinité (M IX 13-48, HP III 2-12). Il ira jusqu'à soutenir que l'existence même des dieux peut être questionnée (M IX 49). Toutefois, il déclare aussi que l'un des aspects fondamentaux du mode de vie sceptique consiste à assumer qu'être

pieux est quelque chose de bon et être impie quelque chose de mauvais (HP I 23-24). Cela semble poser une contradiction insurmontable. Néanmoins, Sextus paraît insensible à ce paradoxe. Comment faut-il comprendre une telle réaction ? Dans cette étude, j'argumenterai qu'il n'y a pas de contradiction car l'approche apparemment double envers la divinité trouve une dimension unitaire lorsqu'on pense que le scepticisme ne s'épuise pas avec la seule opposition d'arguments contraires. Car bien que l'opposition d'arguments soit la *dynamis* sceptique par excellence (HP I 8), il y a un autre aspect du scepticisme sur lequel le sceptique s'entraîne : l'attachement à *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), selon les quatre volets de *l'observance propre à la vie ordinaire*, βιωτικὴ τήρησις (*biotikè téresis*) (HP I 23-24). En fait, c'est cet aspect qui permet de concevoir le scepticisme comme un mode de vie vraiment praticable et conséquent. En ce sens, je soutiendrai que la double approche à l'égard de la divinité est un cas exemplaire de cet attachement. Spécifiquement, j'argumenterai que la finalité poursuivie par Sextus, avec sa critique de l'utilisation philosophique de la divinité et son attachement à la perspective religieuse ordinaire, est de freiner les ambitions démesurées des dogmatiques qui prétendent faire une utilisation philosophique d'un soi-disant accès à une réalité divine conçue comme extraphénoménique ou transcendante. Cet article sera divisé en trois sections. Dans la première, je m'attarderai à la conception thérapeutique du scepticisme en vue de présenter son cadre d'action et ses principes. Je m'attaquerai ensuite à deux applications de cette structure. La première est l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie, la deuxième, l'attitude sceptique envers les croyances et les pratiques religieuses ordinaires. Dans ces deux applications, on trouvera que l'unité de l'approche sceptique vient d'un effort pour contrer l'action de la *présomption*, οἰήσις (*oiesis*), et la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*), des affections propres aux dogmatiques.

La thérapeutique sceptique

Sextus parle du scepticisme comme d'une *voie*, ἀγωγή (*agôgè*), au lieu d'utiliser le mot école, αἵρεσις (*haireisis*), beaucoup plus

courant à l'époque dans ce type de contexte. En fait, Sextus déclare en HP I 16 que le sceptique n'a pas d'école, au moins dans le sens habituellement donné à ce mot. Alors, comment faut-il comprendre l'emploi d'un vocabulaire si particulier ?

Le terme ἀγωγή (*agôgê*) constitue l'une des formes redoublées du verbe ἄγω (*agô*), que dénote en général l'action d'être emmené ou conduit¹. Le verbe ἄγω (*agô*) fut utilisé spécialement dans l'argot pastoral pour désigner l'action de conduire des troupeaux. À partir de cet usage, il fut aussi employé pour signaler la conduite de prisonniers et d'esclaves. Néanmoins, l'usage le plus intéressant de cette famille de termes est donné par le fait que le substantif ἀγωγή (*agôgê*) fut utilisé pour dénoter le traitement médical². Ce dernier usage revêt une importance notable, car Sextus parle du pyrrhonisme en termes thérapeutiques et souligne l'existence d'une affinité marquée entre le scepticisme et les écoles médicales empirique et méthodique. Cette affinité va au-delà de la simple adoption d'une métaphore médicale pour synthétiser quelques aspects de la pratique philosophique sceptique : elle est au cœur des préoccupations et des méthodes philosophiques du pyrrhonisme. C'est pour cela qu'il est nécessaire d'envisager et les fins poursuivies par les sceptiques, et l'application concrète des principes recteurs de cette philosophie, comme les éléments d'une dynamique thérapeutique. Mais quel est le but de la thérapeutique sceptique ? La description du mode de vie sceptique par Sextus en HP I 23-24 permet de nous faire une idée :

Donc en nous attachant à ce qui se montre, nous vivons selon l'observance propre à la vie ordinaire sans soutenir d'opinions, puisque nous ne pouvons pas être complètement inactifs. Cette observance propre à la vie ordinaire semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature, nous sommes naturellement capables de percevoir et de penser ; par la nécessité des affects, la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes, nous considérons dans un *mode propre à*

la vie ordinaire la piété comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts, nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons.³ (HP I 23-24).

L'élément central de ce passage est l'expression *observance propre à la vie ordinaire*, βιωτικὴ τήρησις (*biôtikè téresis*).

Le mot τήρησις (*téresis*) dérive du verbe τηρέω (*teréo*). Ce verbe possède un champ sémantique fort ample, englobant des significations comme « surveiller », « regarder de près », « soigner » et « observer ». L'usage des termes de cette famille était très répandu dans le langage ordinaire grec et beaucoup de ses dérivés survivent encore dans le Grec moderne⁴. Néanmoins, dans la thérapeutique sceptique, l'usage du terme τήρησις (*téresis*) qui nous intéresse le plus est celui de l'école empirique, car, comme l'affirme Galien, cette école fut aussi connue sous l'appellation d'*observatrice*, τηρητικὴ⁵ (*teretikè*).

Selon le témoignage de Galien, les médecins empiriques utilisaient le mot τήρησις (*téresis*) pour désigner l'action combinée de la mémoire et de la cognition au moment d'établir le traitement médical dans un cas concret⁶. En ce sens, l'observance englobait l'examen des symptômes, l'exercice de la mémoire comme dépôt de l'expérience, et l'application précise du traitement choisi. Le poids donné à l'expérience dans le choix du traitement envisagé impliquait la présence d'un aspect contextuel qui jouait un rôle très important dans la dynamique thérapeutique, car selon le parcours particulier du médecin pratiquant, le choix du traitement pouvait changer.

Maintenant, il convient de préciser la relation entre l'observance et la finalité du traitement médical : la santé. Sur ce point, Galien fait à nouveau une déclaration pertinente. Il affirme qu'il y a une disposition du corps selon la nature dont la maladie implique la *destruction*, ἀναίρεσις (*anairesis*), et la santé l'*observance*, τήρησις (*téresis*)⁷. Ce commentaire de Galien laisse voir que le terme « observance », en tant qu'application concrète de la pratique médicale, vise à la conservation ou au rétablissement d'une disposition en accord avec la nature. Ici, il faut garder à l'esprit que la notion de nature dans

l'école empirique réfère surtout à un état considéré comme normal du point de vue contextuel.

En conséquence, on pourrait dire que l'observance, τήρησις (*téresis*), consiste dans le choix et l'application d'un traitement thérapeutique sur la base de l'examen des symptômes du patient et de l'expérience du praticien, afin de conserver ou de rétablir un état considéré comme normal chez le patient du point de vue contextuel.

Faisons maintenant quelques précisions sur l'usage du mot βιωτικός (*biôtikos*), que j'ai traduit comme *propre à la vie ordinaire*. Dans un passage de son ouvrage *De methodo medendi*, Galien parle de la façon de dénommer les maladies. Il y affirme qu'elles peuvent recevoir un nom *tortueux*, ληρώδης (*lerôdes*), ou être dénommées selon *un mode propre à la vie ordinaire*, βιωτικῶς (*biôtikôs*). Immédiatement après, il explique que ce terme-ci veut dire *de la même manière que la majorité des hommes*, τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡσαύτως (*tois pollois tôn anthrôpôn hōsautôs*)⁸. Cette expression renforce l'usage de la notion de nature dans la médecine empirique, puisque ce qui est *propre à la vie ordinaire*, τὸ βιωτικός (*to biôtikos*), serait assimilable à ce qui est en accord avec la plupart des gens dans un contexte déterminé.

En conséquence, on peut dire que l'expression *observance vitale*, βιωτικὴ τήρησις (*biôtikè téresis*), chez Sextus englobe le choix et l'application des méthodes de la voie sceptique – la contraposition d'arguments – comme traitement en vue du rétablissement d'une disposition normale chez l'individu, c'est-à-dire en accord avec la majorité dans un contexte déterminé. Selon cette approche, la philosophie sceptique, telle que proposée par Sextus Empiricus, ne serait pas autre chose qu'un retour à la vie ordinaire. Dans cette thérapeutique, quelles sont les maladies dont le scepticisme se veut le remède?

Sextus consacre les premières sections de ses *Esquisses pyrrhoniennes* à présenter une caractérisation globale du scepticisme. Il commence par distinguer la démarche sceptique des autres manières de philosopher qu'il réunit sous le terme « dogmatique ». Les sceptiques sont ceux qui considèrent ne pas avoir encore fini

la recherche philosophique. Les dogmatiques sont ceux qui pensent l'avoir finie, soit pour avoir trouvé ce qu'ils cherchaient, soit pour avoir constaté l'impossibilité d'aboutir à une conclusion. Il me semble remarquable que Sextus place la différence entre les postures philosophiques de son époque non dans leur origine mais dans leur compréhension du point culminant de la démarche philosophique. Pour lui, l'origine de l'envie de philosopher est la même chez les sceptiques et les dogmatiques. Néanmoins, elle ne réside pas dans le θαυμάζειν (*thaumazein*) platonicien. Pour Sextus, l'origine de l'envie de philosopher correspond à un autre type d'état émotionnel. En ce sens, il dit : « En effet, les hommes bien nés, perturbés par l'irrégularité des choses et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient l'imperturbabilité par la distinction du vrai et du faux ». (HP I 12)

Dans ce passage, il y a plusieurs éléments intéressants. Tout d'abord, l'utilisation des termes dénotant des états émotionnels troublants, comme le verbe être perturbé, ταρασσεσθαι (*tarassesthai*) et des états d'apaisement, comme le substantif *imperturbabilité*, ἀταραξία (*ataraxia*), liés à des préoccupations épistémologiques sur la nature des choses, y est remarquable.

L'individu commence à philosopher frappé par le trouble et par l'embarras causé par l'irrégularité des choses, ἡ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλία (*he en tois pragmasin anômalia*). Le mot ἀνωμαλία (*anômalia*), traduit ici par « irrégularité », dérive du verbe ἀνωμαλέω (*anômaléō*) qui peut signifier « subir les revers de la fortune », « être inconstant » et « irrégulier »⁹. Katja Maria Vogt a suggéré que cette notion chez Sextus réfère à la multiplicité phénoménique de notre accès au monde¹⁰. Pour comprendre cette expression, on peut penser à un exemple courant. À plusieurs reprises, Sextus remarque qu'un même objet peut se montrer comme bon et mauvais, froid et chaud, doux et amer au même individu à des moments différents ou à des individus différents dans le même moment, selon la disposition des individus en chaque cas. Selon le texte de HP I 12, cette multiplicité perturbe l'individu

d'une façon telle qu'il veut régler la situation définitivement par l'action de son intellect. Mais qu'est-ce que le mot « perturber » peut signifier dans ce contexte-ci ?

Le verbe *ταράσσεσθαι* (*tarassesthai*) et le substantif *ἀταραξία* (*ataraxia*) dérivent de la même racine. Le verbe dénote la production d'un état. Le substantif réfère à l'absence de cet état. De façon générique, le verbe à la voix active, *ταράσσειν* (*tarassein*), peut être traduit par « agiter ». En ce sens, il est employé pour exprimer le mouvement des eaux, les tumultes de la foule et, dans le vocabulaire médical, des états de malaise comme l'indigestion ou la fièvre, par exemple¹¹. Pour sa part, le mot *ἀταραξία* (*ataraxia*) est défini par Sextus comme *le calme et sérénité de l'âme*, 'ἀταραξία' δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης (*ataraxia dé esti psukhês aokhlesia kai galenotes*, HP I 10, 6). Dans les philosophies de tradition démocritéenne comme le pyrrhonisme, les termes *ἀοχλησία* (*aokhlesia*), calme, et *γαληνότης* (*galenotes*), sérénité, étaient utilisés pour parler des émotions dans leurs aspects physiologiques et psychologiques. Par exemple, Épicure, dans sa *Lettre à Ménécée*, dit que la satisfaction de certains désirs naturels est nécessaire pour le calme du corps, *πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν* (*pros ten tou sômatos aokhlesian*)¹². Et Timon, le disciple de Pyrrhon, parle d'une *sérénité sans vent*, *ἐν νηνεμίησι γαλήνης* (*en nenemies galenes*), pour caractériser l'état d'esprit de la personne heureuse qui conduit sa vie sans perturbations (M XI 141).

Ces considérations m'amènent à penser que la perturbation constitue un état d'esprit agité ou désordonné touchant les aspects physiologiques et psychologiques de l'individu. Cet état est généré par un malaise causé par la multiplicité phénoménique de notre accès au monde, dont l'individu cherche à donner une solution intellectuelle.

Cette solution consiste à déterminer ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses. Pour ce faire, l'individu a besoin d'un critère ou étalon de vérité. L'approche par rapport à ce critère ou étalon constitue le point de divergence entre les diverses démarches philosophiques à l'époque de Sextus. Les uns parlent de l'impression compréhensive, d'autres de l'évidence, d'autres du

raisonnable, mais selon Sextus, aucun de ces critères n'est à même de régler le problème universellement (HP II 13-17), car il n'y a pas de moyen pour dire quel serait le meilleur critère dans tous les cas. Pour cela, on aurait besoin d'un autre étalon antérieurement établi, et ce, jusqu'à l'infini. Pour Sextus, la seule chose que l'on constate à cet égard est le désaccord généralisé parmi les philosophes. Donc, ce qui reste à l'individu n'est pas autre chose que la suspension du jugement. À cet égard Sextus déclare :

Nous disons jusqu'à présent que la fin du sceptique, c'est l'imperturbabilité dans les choses sujettes à l'opinion et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous. Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre l'imperturbabilité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son jugement. Et pour celui qui avait suspendu son jugement, l'imperturbabilité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement. (HP I 25-26)

Mais il y a une autre sorte de maladie dont le scepticisme se veut la cure.

Tous les philosophes ne prennent pas la voie sceptique. Il y a des individus qui persistent dans l'adoption d'un critère arbitraire en croyant disposer d'un étalon universel. Bien que ces individus puissent être temporairement libérés des perturbations causées par la multiplicité phénoménique de notre accès au monde, selon Sextus, leur situation devient encore pire car ils sont atteints de nouvelles maladies : la présomption, οἴσις (*oiesis*), et la précipitation, προπέτεια (*propéteia*).

La présomption, οἴσις (*oiesis*), peut être conçue comme la condition menant l'individu à une surestimation de soi, principalement par rapport à ses capacités épistémologiques. André-Jean Voelke¹³ affirme que cette affection correspond à ce que Montaigne décrit comme la peste de l'homme dans l'apologie de Raymond Sebond¹⁴ : l'opinion de savoir. Pour sa part, comme une énorme proportion du vocabulaire sceptique, le mot προπέτεια (*propéteia*) fut

d'abord en usage parmi les stoïciens¹⁵. Au sein des philosophes du portique, la précipitation était l'action de donner son assentiment à des représentations non compréhensives. Dans ce contexte, la précipitation constituait un obstacle à la connaissance. Toutefois, chez les sceptiques, la précipitation change de registre et devient la condition faisant que celui qui s'exerce à la philosophie estime qu'une recherche encore en cours est finie. De cette façon, l'individu considère que ses jugements sur la vérité ou la fausseté de ce qu'il étudie sont bien faits et définitifs.

Pour Sextus, ces deux nouvelles affections font des philosophes la cible de perturbations multiples lorsqu'ils prétendent agir en opposant à la mutabilité de la vie, la rigidité d'un jugement établi pour toujours. À cet égard Sextus dira :

En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans une perturbation continuelle. Quand il lui manque les choses qu'il considère comme bonnes, il estime qu'il est persécuté par les maux naturels et il court après ce qu'il pense être les biens. Les a-t-il obtenus, il tombe dans des perturbations plus nombreuses du fait qu'il est dans une exaltation sans raison ni mesure, et que, craignant un changement, il fait tout pour ne pas perdre ce qui lui semble être des biens. Mais celui qui ne détermine rien sur les biens et les maux selon la nature ne fuit ni ne recherche rien fébrilement ; c'est pourquoi il est tranquille. (HPI 2728)

Pour Sextus, la présomption et la précipitation deviennent les affections dogmatiques par excellence. Elles produisent plus de mal que les affections qui ont produit l'envie de philosopher, car l'individu devient l'otage de croyances qu'il croit inébranlablement fondées. C'est contre ces affections que le sceptique, par philanthropie envers les autres philosophes, déploie ses arguments pour faire de la place à la suspension du jugement, grâce à l'équipollence des arguments opposés (HP III 280), avec l'espoir de leur faire retourner dans la perspective de la vie ordinaire.

L'attitude sceptique envers le problème de l'autarcie

Dans la plupart de courants dans la tradition philosophique grecque, l'exercice philosophique fut conçu comme une sorte de divinisation ou assimilation à la divinité, ὁμοίωσις θεῶ (homoiōsis theō). L'individu devait régler sa conduite selon un modèle d'autosuffisance basé sur une connaissance prétendue de la nature divine. Ce thème était déjà présent chez Parménide, et traversera l'histoire de la pensée grecque pour s'intégrer finalement à la perspective chrétienne. Néanmoins, il semble avoir été absent des élaborations de l'école sceptique pendant toutes les étapes de son histoire. Par exemple, on ne trouve pas le mot αὐτάρκεια (*autarkeia*), ni aucun de ses cognats, dans le livre où Diogène Laërce parle de la vie de Pyrrhon et ses proches. Dans le témoignage d'Aristoclès de Messène sur la figure de Pyrrhon et son école, il n'en est pas fait mention non plus. Chez Sextus, la situation ne semble pas assez différente ; car bien que l'adjectif αὐτάρκης (*autarkes*) et l'adverbe αὐτάρκως (*autarkōs*) figurent dans le corpus sextien, leur présence sert à signaler que la discussion en cours a comblé les buts argumentatifs prescrits par Sextus.

Toutefois, il existe un usage remarquable du substantif αὐτάρκεια (*autarkeia*) dans les œuvres de Sextus. Dans M I 270 et ss., Sextus argumente contre les grammairiens qui affirment que la grammaire est utile à la vie, étant donné que son étude permet de discerner la qualité des expressions poétiques et que la poésie donne de nombreux points de départ pour accéder à la sagesse et à la vie heureuse. Au sein de cette argumentation se trouve un passage dans lequel Sextus montre comment l'on prétend justifier l'idéal d'autarcie à partir d'un vers d'Euripide :

Un autre encore, qui nous prescrit l'autarcie, conforte sa doctrine
en citant Euripide :

Que faut-il aux mortels en dehors de deux choses :

L'épi de Déméter, un filet d'eau à boire

Aliments qui nous sont naturellement offerts? (M I 271, 13-17)

Dans ce passage, j'aimerais souligner le vocabulaire utilisé par Sextus pour s'exprimer en relation à l'αὐτάρκεια (*autarkeia*). Selon Sextus, prôner l'αὐτάρκεια (*autarkeia*) comme idéal de vie

constitue tout à fait un dogme ou un point de doctrine. Le mot grec δόγμα (*dogma*) est l'un des termes techniques les plus importants du vocabulaire de Sextus. Pour lui, de même que pour beaucoup d'autres auteurs de l'époque, le terme δόγμα (*dogma*) fait référence à toute affirmation prétendant aller au-delà de *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), pour se placer sur le terrain du *non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*). En ce sens, il semble que pour Sextus, l'idéal d'autarcie ne serait que l'apanage de la tradition dogmatique¹⁶.

Dans ce contexte, la mise en question de l'existence de quelque chose de bon, de mauvais ou d'indifférent par nature, dans la discussion autour de l'existence *d'un art de vivre*, τέχνη περιβίου (*tékhnē peri bion*), menée à bout par Sextus dans HP III, 179-279, est symptomatique. Le traitement donné par Sextus aux notions d'ἐγκράτεια (*egkrateia*) et φρόνησις (*phronesis*) y est particulièrement remarquable. Selon Sextus, l'ἐγκράτεια (*egkrateia*) serait l'un des bénéfices dont jouirait le sage comme possesseur de l'art de vivre. Néanmoins, dans HP III 273-279, Sextus argue que pour le sage, le possesseur de l'art de vivre, l'ἐγκράτεια (*egkrateia*) est ou bien quelque chose d'inutile ou bien quelque chose de nocif. Elle serait quelque chose d'inutile dans le cas où le sage ne subit aucune affection. Elle serait quelque chose de nocif si le sage, en étant affecté, doit en plus ajouter à ses affections les perturbations propres à l'exercice de l'ἐγκράτεια (*egkrateia*), ce qui le mettrait dans une situation pire que les non-sages (HP III, 276-277). La notion de φρόνησις (*phronesis*) est vue par Sextus comme la clé de voute de l'art de vivre prôné par les dogmatiques, particulièrement les stoïciens (HP III, 240). Sextus donne plusieurs arguments pour montrer son inutilité pour la vie. Par exemple, il dit que si l'art de vivre est possédé seulement par le sage, personne ne peut le posséder, car il n'y a pas de sage sur terre. Il dit aussi que si la possession de l'art de vivre est saisie à partir des actions des individus, il n'y a pas de moyen pour ne pas attribuer l'art de vivre à n'importe qui, étant donné que le sage fait les mêmes actions que les non-sages. Bien que la force persuasive de ces arguments soit toujours discutable¹⁷, le point de l'argumentation de Sextus dans toute cette section se résume dans une déclaration qui me semble vraiment pertinente pour comprendre

la position sceptique à l'égard du sujet de l'idéal d'autarcie : « Dire que l'on saisit celui qui possède l'art de vivre à la régularité de ses actions, c'est surestimer la nature humaine et formuler des vœux plutôt que dire la vérité. » (HP III, 244)

Ce texte montre assez clairement le fait que, pour Sextus, le problème des notions comme l'ἔγκράτεια (*egkrateia*), la φρόνησις (*phronesis*) ou l'αὐτάρκεια (*autarkeia*), est qu'elles se fondent dans la *surestimation de la nature humaine*, ἡ ὑπερφθέξις τῆς ἀνθρώπων φύσεως (*he huperohthéxis tês anthropôpôn phuseôs*)¹⁸. Pour Sextus, cette façon d'agir devient problématique dans la mesure où elle est causée par la *présomption*, οἴησις (*oiesis*) et la *précipitation*, προπέτεια (*propeteia*), des dogmatiques, les emmenant à croire finie une recherche encore en cours. En ce sens, l'attitude sceptique envers l'idéal d'autarcie s'encadre dans l'approche thérapeutique sceptique dont j'ai parlé au début de ce texte.

Néanmoins, quand on lit avec attention l'ouvrage de Sextus et d'autres témoignages sur l'école sceptique, il est possible de trouver des éléments relatifs à l'idéal d'αὐτάρκεια (*autarkeia*) attribués aux membres de l'école ou comme partie importante de la constitution de *la voie sceptique*, ἡ σκεπτικῆς ἀγωγῆς (*he skeptikês agôgês*). Par exemple, chez Diogene Laërce, on trouve des passages tels que DL IX, 115 où il est dit que l'un des pyrrhoniens, Prailus de la Troade, était célèbre à cause de sa καρτερία (*karteria*), ou DL IX 67, où Pyrrhon est présenté comme étant capable de subir le dur traitement médical de l'époque sans même froncer les sourcils, ou DL IX, 65, où Timon déclare que Pyrrhon guide le chemin vers la divinité. Pour sa part, Sextus annonce en HP I 25 que les buts de la voie sceptique sont *l'imperturbabilité*, ἡ ἀταραξία (*he ataraxia*), dans les choses selon l'opinion et *la modération*, ἡ μετριοπάθεια (*he metriopatheia*), dans les choses selon la nécessité. Mais, comment est-ce possible d'affirmer ce genre de choses, étant donné que pour le sceptique, l'autarcie et ses notions tributaires, en tant que référant à la divinité, sont incapables de lui fournir une orientation adéquate pour guider sa vie, car elles se basent sur un accès prétendu au *non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*)?

D'emblée, il faut souligner le fait que ni la notion d'*imperturbabilité*, ἀταραξία (*ataraxia*), ni la notion de *modération*, μετριοπάθεια (*metriopatheia*), ne correspondent, en tant que fins du scepticisme, à un état de réalisation de la condition humaine envisagée dans un sens absolu, comme c'est le cas dans l'élaboration plus connue des notions comme l'autarcie ou le *bonheur*, εὐδαιμονία (*eudaimonia*). L'imperturbabilité et la modération sont tout simplement les fins auxquels les sceptiques s'adonnent.

En conséquence, ni l'*imperturbabilité*, ἀταραξία (*ataraxia*), ni la *modération*, μετριοπάθεια (*metriopatheia*), ne s'insèrent dans l'attribution à l'individu d'une position particulière dans le cosmos à partir des intuitions d'ordre métaphysique ou extraphénoménique, contrairement à ce qui se passe avec l'autarcie et ses notions affluentes. Ni l'*imperturbabilité*, ni la *modération* des sceptiques ne correspondent à une ὁμοίωσις θεῶν (*homoiosis theō*). Les buts du scepticisme ne sont pas des attributs divins ou naturels que l'individu doit s'approprier. La base de la voie sceptique est d'un autre ordre, comme je l'ai déjà suggéré.

L'attitude sceptique envers les croyances et pratiques religieuses ordinaires

Dans M IX, aussi connu comme le premier livre *Contre les physiciens*, Sextus s'acquitte à l'exercice de la *dynamis* sceptique pour infirmer les opinions philosophiques les plus répandues à son époque concernant l'étude de la nature. Il y traite de sujets comme l'existence des principes actifs et matériaux, des relations causales, du mouvement, de la place, du temps, de l'âme, etc. Dans les premiers paragraphes de ce livre, Sextus met en question l'origine, la pertinence et même l'existence d'une notion de divinité et l'existence des dieux au sens absolu. La finalité qu'il poursuit est de montrer que, en partant des principes et méthodes des philosophies non sceptiques, il n'est possible d'attribuer aux dieux rien de tout avec confiance, même leur seule existence. Malgré cela, Sextus introduit dans son discours une mise en garde, pour faire voir que le sceptique ne vise pas à subvertir les opinions et les pratiques religieuses propres de son entourage. Son but est plus tôt de freiner

les ambitions des philosophes dogmatiques, en montrant que les argumentations de ceux-ci ne comblent pas leurs prétentions : « En effet, vraisemblablement, le sceptique sera trouvé en étant plus hors de danger que ceux qui philosophent autrement, parce que, d'un côté, il dit qu'il y est de dieux et il accomplit tout ce qui concourt à leur culte et respect, en conformité avec les coutumes ancestrales et les lois, mais, de l'autre côté, il ne se précipite aucunement en ce qui concerne la recherche philosophique ». (M IX 49)

Dans ce passage, Sextus présente le sceptique en le comparant avec le reste des philosophes. À son avis, le sceptique sera dans une situation relativement favorable. Cette situation est synthétisée dans l'expression ἀσφαλέστερος εὑρεθήσεται (*asphalésteros heurethesetai*), que j'ai traduite par « il sera trouvé en n'étant plus hors de danger ». Cet état favorable est fondé sur deux actions et une omission. Les actions sont : *dire*, λέγειν (*légein*), qu'il y a des dieux et *accomplir*, ποιεῖν (*poiēin*), tout ce qui concourt à leur culte et respect. Ces actions sont faites en accord avec les coutumes ancestrales et les lois. L'omission consiste à *ne se précipiter aucunement*, μηδὲν προπετεύεσθαι (*medèn propeteuesthai*), en ce qui touche la recherche philosophique.

La première chose à souligner par rapport aux deux actions qui rendent le sceptique au moins susceptible d'être trouvé dans une situation meilleure que les autres philosophes est le fait que pour le signifier, Sextus emploie un vocabulaire sans la moindre allure sceptique. Car *dire* et *accomplir* quelque chose est aussi toujours à la portée des philosophes non sceptiques. La différence réside dans le fondement de ces actions du point de vue sceptique. Le sceptique, en tant qu'attaché aux phénomènes, ne s'exprime ni n'agit à partir d'un jugement résultant d'un exercice intellectuel particulier, comme prétendent le faire le reste des philosophes, puisque le fruit de l'exercice intellectuel sceptique, c'est-à-dire l'opposition d'arguments, est la contention ou la suspension du jugement. Le sceptique parle et agit plutôt sur la base d'un compromis avec l'accès phénoménique au monde qui caractérise les capacités humaines. Comme je l'ai déjà suggéré, ce compromis se matérialise dans un attachement à ce qui se montre

à l'individu, sur la base de la disposition dans laquelle il se trouve à chaque moment donné, et dans le refus à accorder à cette monstration un caractère universel et définitif.

Dans M IX 49, l'attachement sceptique à ce qui se montre à l'individu se manifeste concrètement par l'action des dispositions générées chez celui-ci par l'adoption, faite dans le cadre de son expérience personnelle, des usages ordinaires par rapport à la religiosité propre à sa communauté d'appartenance¹⁹. Car il est évident que, bien que la base des usages ordinaires doive être trouvée dans les coutumes ancestrales et les lois propres à la communauté d'appartenance de l'individu, l'expérience particulière de celui-ci joue un rôle qui ne peut pas être laissé de côté dans cette affaire, puisque l'expérience est le moyen par lequel l'individu rencontre et adopte les usages de sa communauté d'appartenance d'un point de vue personnel. En conséquence, lorsque Sextus dit qu'il y a des dieux et lorsqu'il accomplit tout ce qui concourt à leur culte et leur respect, il est en train de déclarer qu'il se montre à lui qu'il y a des dieux, et que la fondation de ses actions réside dans l'impact que cette monstration produit sur sa disposition à lui. Cette dernière étant constituée à partir de l'adoption personnalisée des usages ordinaires de sa communauté d'appartenance, à l'égard des dieux et des pratiques religieuses.

Le langage dans lequel l'omission est exprimée fait référence explicitement à un terme technique du scepticisme ancien. Dans HP III 280, Sextus déclare que le sceptique, en tant que philanthrope, veut soigner par le discours la *présomption*, οἴσις (*oiesis*), et la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*), des dogmatiques (HP III 280).

À partir de cet exposé, la condition synthétisée par l'expression *être trouvé en n'étant plus hors de danger*, ἀσφαλέστερος εὕρισκεσθαι (*asphalésteros heuriskesthai*), est le résultat de l'attachement sceptique aux usages ordinaires touchant les croyances et pratiques religieuses dans le cadre du compromis avec l'accès phénoménique au monde qui caractérise les capacités humaines, et du refus d'encadrer le mode de vie pyrrhonien à partir de considérations résultant de recherches hâtives qui feraient

tomber le sceptique dans la précipitation. Toutefois, en quoi peut consister cet état pour l'individu concret ?

À cet égard, Richard Bett²⁰ a proposé tout récemment quatre lectures attribuables au terme ἀσφαλέστερος (*asphalésteros*) en M IX 49. Dans la première lecture, il affirme que le mot peut être compris dans un cadre pareil à celui du pari de Pascal. Dans ce scénario, Sextus serait en train d'exprimer que le sceptique est moins susceptible de provoquer l'ire divine, dans le cas où les dieux existeraient, en s'attachant aux croyances et pratiques religieuses conventionnelles et en se gardant des conceptions fausses par rapport aux dieux. Dans la deuxième lecture possible, le sceptique, en évitant les conflits avec les croyances et pratiques religieuses ancestrales à la base de la vie collective de sa communauté, se protège vis-à-vis des éventuelles mauvaises réactions des autres membres de sa communauté. La troisième lecture consiste à assumer que le terme ἀσφαλέστερος (*asphalésteros*) indique que le sceptique est plus libre de préoccupations causées par la possibilité d'être trompé par rapport à certaines appréciations théologiques. Finalement, la quatrième lecture de Bett suppose que le danger dont le sceptique est plus libre est purement intellectuel. Dans cette lecture, être plus hors de danger consiste uniquement à ne pas être enclin à faire un mauvais jugement théorétique.

À mon avis, ce groupe d'options laisse hors-jeu l'aspect central de l'attitude sceptique envers les croyances et pratiques religieuses ordinaires, car selon les commentaires que j'ai faits par rapport à M IX 49, l'élément le plus important pour comprendre l'attitude sceptique dans ce cas réside dans la référence à la *précipitation*, προπέτεια (*propéteia*). À cet égard, je pense que la route la plus adéquate consiste à diriger la réflexion sur les effets que la précipitation génère chez celui qui la subit. Ces effets seront les dangers dont le sceptique serait ἀσφαλέστερος (*asphalésteros*).

Dans le premier livre des *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus inclut un commentaire qui éclaire cette question. Il déclare : « Ils conseillent au sceptique de ne quitter aucunement la recherche en étant traîné par le dogmatique. Cela pour qu'il ne perde pas, en se précipitant, l'imperturbabilité qui se montre à lui, laquelle, nous

croions, est fondée sur la suspension totale du jugement, comme nous l'avons suggéré plus haut²¹ ». (HP I 205)

Dans ma présentation de la dimension thérapeutique du scepticisme, j'ai souligné que chez les sceptiques, l'imperturbabilité est liée à des préoccupations épistémologiques sur la nature des choses. Ces préoccupations, conceptualisées à travers le verbe être perturbé, *ταράσσεσθαι* (*tarassesthai*), et ses dérivés, généraient des effets indésirables d'ordre psychique et physiologique. Maintenant, en HP I 205, le lien entre ces états de mal-être et la *précipitation*, *προπέτεια* (*propéteia*), devient clair. En conséquence, l'on peut conclure, en retournant à la discussion de M IX 49, que l'attitude sceptique à l'égard des croyances et pratiques religieuses ordinaires, telle que synthétisée par l'expression *être plus hors de danger*, *ἀσφαλέστερος εὕρισκεσθαι* (*asphalēsteros heuriskesthai*), trouve son sens dans l'espoir d'éviter l'apparition d'un état émotionnel désordonné chez l'individu, causé par la précipitation résultante de l'utilisation philosophique des croyances touchant les dieux²², en vue de résoudre les inconsistances dans les choses, dans le domaine particulier de la partie physique de la philosophie. C'est dans ce sens précis que le sceptique pourra être trouvé étant plus hors de danger que les dogmatiques²³.

En conséquence, la critique de l'utilisation philosophique de la divinité et l'attachement sceptique aux pratiques religieuses ordinaires visent à contrer l'action des affections propres aux dogmatiques, la *présomption*, *οἴησις* (*oiesis*), et la *précipitation*, *προπέτεια* (*propéteia*). Cet effort est la matérialisation de la perspective thérapeutique du scepticisme. Comme on l'a vu, cette perspective ne trouve pas son fondement dans la transcendance, par contre, elle s'enracine dans un clin d'œil à notre humanité pour contrer l'*ὕβρις* (*hubris*) philosophique. En ce sens, et pour finir, l'on pourrait dire des sceptiques avec Lucien Jerphagnon : « Tels furent donc ces penseurs qui mirent tant d'astuces et force à démontrer – non point, comme on le dit sommairement, qu'on ne peut pas penser, mais bien plutôt qu'on ne pense pas au-dessus de l'humaine condition. En cela ils étaient bien grecs, ennemis toujours de la démesure ».

1. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1194, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 18.
2. Cf. Kühn XII 414, 18.
3. Toutes les traductions des œuvres de Sextus présentées dans ce travail correspondent à la traduction de Dalimier, Delattre, Pérez et Pellegrin avec des modifications. Cf. Sextus Empiricus, & Pierre Pellegrin (1997). *Esquisses pyrrhoniennes introd., trad. et commentaires par Pierre Pellegrin*. Paris : Ed. du Seuil. Sextus Empiricus, & Pierre Pellegrin (2002). *Contre les professeurs introd., glossaire et index par Pierre Pellegrin trad. par Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre... [et al.] sous la dir. de Pierre Pellegrin*. Paris : Éd. du Seuil. Les références prendront place entre parenthèse dans le corps du texte.
4. Cf. Pierre Chantraine, *op. cit.*, 1115.
5. Cf. Kühn I 65, 15.
6. Cf. *Subfiguratione empirica* III, 48.
7. Cf. Kühn X 646 12-15.
8. Cf. Kühn X 268.5-269.14.
9. Cf. Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 170.
10. Cf. Katja Maria Vogt, « The Aims of Skeptical Investigation » dans Diego E. Machuca (éd.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 32-49.
11. Cf. Henry George Liddell et Robert Scott, *op. cit.*, 874.
12. Cf. Usener 127.
13. Cf. André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1993, p. 111.
14. Cf. Michel de Montaigne et Albert Thibaudet, *Essais II*, 202, Paris, Gallimard, 1950.
15. Cf. André-Jean Voelke, *op. cit.*, 112.
16. Il est possible d'établir un lien entre *le non évident*, τὸ ἄδηλον (*to adelon*), entendu comme ce qui serait au-delà de *ce qui se montre*, τὸ φαινόμενον (*to phainomenon*), et ce que la tradition philosophique a désigné comme *métaphysique*. Cette relation devient importante au moment de comprendre la position sceptique autour du sujet de l'αὐτάρκεια (*autarkeia*). À cet égard, Louis-André Dorion argumente que toute métaphysique reste sur la reconnaissance et la valorisation de l'idée d'autarcie, mais, en même temps, il déclare que la promotion de l'autarcie ne mène pas de façon inévitable à la constitution d'une

métaphysique. Cf. Louis-André Dorion, « Métaphysique et autarcie chez les grecs », dans *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux, Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, Québec, PUL, 2000, p. 194-201. Il me semble que la position des sceptiques permet d'introduire une nuance supplémentaire : toute promotion de l'autarcie, bien que ne découlant pas vers la constitution d'une métaphysique, reste sur un prétendu accès à un élément transcendant, extra-phénoménique, soit-il métaphysique comme dans la plupart des cas, soit-il plus proche de la conception épicurienne de la divinité, par exemple.

17. Dans la dernière section des *Esquisses pyrrhoniennes*, HP III 280-281, Sextus affirme que le sceptique, de même qu'un médecin qui varie le dosage des remèdes selon la condition du patient, propose parfois des arguments de faible pouvoir persuasif en vue de la disposition des dogmatiques.
18. À partir de cette affirmation, l'on pourrait être mené à penser que la position sceptique au sujet de l'art de vivre et de l'αὐτάρκεια (*autarkeia*) serait dans quelque mesure assimilable à celle de l'aristotélisme. Comme l'indique Pierre Aubenque, pour Aristote et contrairement à Platon, l'humain, en tant que gouverné par la contingence, est l'espace de la φρόνησις (*phronesis*). Cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014. Néanmoins, il nous semble que la position des sceptiques va à l'encontre d'une telle affirmation. Car tandis que le φρόνιμος (*phronimos*) chez Aristote est le critère et la manifestation de la φρόνησις (*phronesis*) dans la régularité et l'efficacité de ses actions, chez les sceptiques, le seul critère est ce qui se montre à chacun à chaque moment.
19. Lorsque je me sers du terme « usage », j'ai à l'esprit la notion sceptique de συνήθεια (*sunétheia*). À mon avis, cette notion fait référence aux formes concrètes et contextuelles, comme le sceptique manifeste son attachement à ce qui se montre, selon les quatre volets de l'observance vitale. Pour illustrer l'action de la συνήθεια (*sunétheia*), j'aurai recours à un exemple. Le sceptique déclare que la faim l'amène à de la nourriture. Néanmoins, ce besoin n'est pas comblé de n'importe quelle façon puisque, selon le contexte et l'expérience de l'individu, il y aurait des choses qui lui sembleront mangeables dans un degré majeur ou mineur. Par exemple, manger des insectes est quelque chose de normal dans certains endroits, mais parmi nous, c'est encore une pratique un peu bizarre. Ainsi, assailli par la faim, on n'hésiterait pas entre manger des frites ou un tas de sauterelles. Les sauterelles ne sont pas moins mangeables qu'en accord avec les usages actuels de notre contexte

- culturel. Pour un traitement élargi de la notion de συνήθεια (*sunétheia*), voir Sara Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico : La critica ai grammatici e ai retori*, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 56-82.
20. Cf. Richard Bett, *God : M 9.13-194*, dans Keimpe Algra et Katerina Ierodiakonou (éd.) *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 33-73.
 21. HP I 200 : « παραγγέλλουσι δὲ τοῦτο τῷ σκεπτικῷ, μή πως ὑπὸ τοῦ δογματικοῦ παρακρουσθεὶς ἀπειπῆ τὴν περὶ αὐτοῦ ζήτησιν, καὶ τῆς φαινομένης αὐτοῖς ἀταραξίας, ἣν νομίζουσι παρυφίστασθαι τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ, καθὼς ἔμπροσθεν ὑπεμνήσαμεν, σφαλῆ προπετευσάμενος ». Presque tout ce passage est une citation et a conséquemment quelques problèmes de cohérence que j'ai essayé d'éviter dans la traduction présentée, car ces problèmes ne sont pas pertinents à l'égard du point que je voudrais souligner : la relation entre *imperturbabilité*, ἀταραξία (*ataraxia*), et *précipitation*, προπέτεια (*propeteia*). Tout d'abord, j'ai éliminé de la traduction l'expression περὶ αὐτοῦ (*peri autou*) parce qu'elle n'a pas de référent dans le texte introduisant la citation, mais dans le texte d'où la citation fut extraite. Également, j'ai traduit au singulier le pronom αὐτοῖς (*autois*) qu'accompagne le terme ἀταραξία (*ataraxia*) parce que, bien que son nombre ait son origine dans le texte cité par Sextus, il me semble que ce pronom se réfère clairement aux sceptiques. Donc, j'ai choisi de le traduire en correspondance de nombre avec le substantif τῷ σκεπτικῷ (*tôi skeptikôi*) au début du passage.
 22. On peut voir que ces croyances n'ont pas besoin d'être d'exclusive facture philosophique, car le vrai problème du point de vue sceptique est l'utilisation philosophique des croyances, non leur origine. Cela explique pourquoi Sextus arrive même à s'attaquer à quelques croyances populaires dans sa discussion à l'égard de la vision des dieux comme principe actif dans M IX et HP III.
 23. Cette approche sera l'objet d'une intéressante réélaboration à l'époque moderne et donnera lieu, entre autres, aux positions fidéistes qui s'attribueront à eux-mêmes certains sceptiques. Elle sera, en ce sens, le germe amenant un médecin philosophe du XVIII^e siècle, Martín Martínez, à faire la déclaration suivante : « No es menos apta Philosophia para la Religion la de los Scepticos Christianos, pues todo el motivo de la depravacion de los Hereges ha sido fiar mucho de su razon natural, y acostumbrados á decidir con ella, y establecer dogmas en lo physico, adquirir una sobervia en su entendimiento, permitiendole transcender adonde no puede alcanzar, y de este modo no fiarse de su

Madre la Iglesia, que les da el mas conveniente alimento, sino como niños, creyendo á su capricho, en vez del sustento meter en la boca qualquiera yerro, ó asqua que cogen. No assi sucede á los Scepticos Christianos, que desconfiando de su razon, y conociendo su falibilidad, humilimente recurren á la autoridad Divina, y no dando credito á las razones de los demás hombres, nunca corren riesgo de ser convencidos por ellos; antes tienen eficaces armas con que batir sus heregias ». Cf. Martin Martinez, *Medicina sceptica, tomo II*, Madrid, Imprenta Real, par Don Miguel Francisco Rodriguez, 1748, p. 17.