

Pyrrhon chez Cicéron

Abstract :

Cicero's testimony on Pyrrho shows that this philosopher played the key role within the group of the defenders of absolute **indifference** built up by the various moral **doxographies** of the hellenistic age. Cicero also makes it clear that, for dialectic purposes, Pyrrho's original thought was altered through assimilation to **Stoic positions** alien to his own vision of the world, which itself proved unbearable to a Roman mind.

Dès les premiers temps de la philosophie hellénistique, l'indifférence apparaît comme un concept éthique fondamental, mais complexe et même déroutant. L'idée que tout ou partie du réel et de l'expérience vécue par le sujet soit « indifférent » (*adiaphoros*) a suscité d'intenses débats entre philosophes, et le même terme joue un rôle déterminant, mais avec des sens inconciliables entre eux, dans des pensées aussi variées que les divers courants post-socratiques (comme le cynisme ou le mégarisme), le pyrrhonisme originel et l'ancien stoïcisme dans ses deux branches, l'une « orthodoxe » (représentée par Zénon, Cléanthe, Chrysippe et leurs successeurs), l'autre « hétérodoxe » (animée par les dissidents Ariston de Chios et Érilus de Carthage¹). Très tôt dans l'histoire de la philosophie hellénistique, s'est constituée une triade de penseurs dits « indifférentistes », unis dans les constructions doxographiques par l'idée d'une indifférence *absolue* : au nom de celle-ci, Pyrrhon et les deux Stoïciens hétérodoxes Ariston et Érilus sont régulièrement mis en rapport (d'opposition ou de similitude) avec les autres philosophes de l'indifférence, en premier lieu les Stoïciens

1. Sur ces deux philosophes, voir les synthèses de STEINMETZ 1994 : 558-565. Le principal travail sur Ariston est IOPPOLO 1980 ; éléments d'analyse récents dans ANNAS 1993 : 99-106 ; SEDLEY 1999 ; INWOOD 1999 ; IOPPOLO 2000. Érilus est dit de Carthage ou bien de Chalcédoine : les manuscrits de D. L. présentent les deux leçons, en VII, 37 (liste des disciples de Zénon) et en VII, 165 (Vie d'Érilus) ; ajouter à la bibliographie de STEINMETZ sur Érilus IOPPOLO 1985.

orthodoxes². L'examen du témoignage cicéronien, capital, conduit à formuler deux hypothèses : (1) La constitution de la triade indifférentiste par Chrysippe a sa source dans une polémique d'Ariston contre le scepticisme néo-académicien d'Arcésilas. (2) À l'intérieur de la triade, Pyrrhon joue le rôle fondamental dans toutes les doxographies (stoïcienne et académicienne) : celles-ci faussent et discréditent délibérément la pensée de Pyrrhon parce qu'elle menace les éthiques défendant la beauté morale (*honestas*).

La collection des textes cicéroniens relatifs à Pyrrhon³ appelle trois remarques initiales. Tout d'abord, ces textes sont relativement rares : une douzaine de passages seulement, dont sept tirés du seul *De Finibus*. Ensuite, Cicéron ne s'est pas intéressé à Pyrrhon pour lui seul, mais toujours en relation (de comparaison ou d'opposition) avec d'autres penseurs. Enfin, le Pyrrhon de Cicéron est uniquement un moraliste⁴. Pour l'essentiel, le témoignage cicéronien présente Pyrrhon comme un théoricien de l'indifférence absolue, formant à ce titre avec Ariston (et à l'occasion Érilus) un groupe marginal en regard des Stoïciens orthodoxes (représentés par Zénon).

En outre, Cicéron présente à plusieurs reprises (T. 69 I ; L ; M, éd. D.C.) le mouvement issu de Pyrrhon comme éteint (de même pour le stoïcisme dissident d'Ariston). Nulle part il ne mentionne Énésidème, initiateur du renouveau pyrrhoniste et auteur de *Discours pyrrhoniens*⁵. S'il l'a connu, il ne semble pas avoir vu en lui un authentique pyrrhonien, mais seulement le défenseur d'une variante radicale du scepticisme néo-académicien. Pour Cicéron, le pyrrhonisme en tant que pensée cohérente et autonome n'existe ainsi qu'à travers la figure passée de Pyrrhon, et se réduit pour son temps à un souvenir sans défenseurs. D'où une image de Pyrrhon à la fois simple et complexe : d'abord réduite à un trait essentiel conservé d'une tradition ancienne, l'indifférence totale qui s'exprime notamment sous la forme de l'*apathie* ; mais aussi brouillée par le fait que le Pyrrhon de Cicéron est celui qu'ont retenu avant lui les polémiques entre Stoïciens et Académiciens, comme on le voit par la fonction que joue la référence commune à Pyrrhon et Ariston dans les traités cicéroniens.

2. Cf. Principalement AUSLAND 1989 ; LÉVY 1980 ; 1984 ; 1992.

3. Édition : DECLEVA CAZZI 1981, T. 69 A-M ; cf. BETT 2000 : 102-105.

4. Cf. GÖRLER 1994 : 735 ; pour BRUNSCHWIG 1999 : 241 et 248-251 ; 2009 : 469-470 Pyrrhon, de fait, est essentiellement un moraliste ; mais cette interprétation repose sur l'idée que le passage gnoséologique du fragment d'Aristoclès de Messène cité par Eusèbe de Césarée (*Praep. Ev.*, XIV, 18, 1-5 = T. 53 DECLEVA CAZZI = LONG/SEDLEY 1F) est une inclusion due à Timon et non un propos originellement pyrrhonien, ce qui demeure hypothétique : cf. BRUNSCHWIG 1994 ; 1996 ; 1999 : 246-248, et *infra*, Appendice 4 *in fine*. Le problème de la justification d'une lecture épistémologique du fragment d'Aristoclès est posé en termes généraux par AUSLAND 1989 : 365-378, qui exclut de la pensée originale de Pyrrhon toute dimension métaphysique, et considère que sa dimension épistémologique est un moyen mis au service d'une fin essentiellement éthique.

5. Voir *infra*, Appendice 1.

La fonction polémique

Les diuisiones stoïcienne et académicienne

En associant comme il le fait Pyrrhon et Ariston, Cicéron s'inscrit en fait dans une tradition doxographique établie⁶. Bien avant lui, Pyrrhon, Ariston et Érilus, réunis en un groupe « d'indifférentistes », avaient été l'enjeu de polémiques entre Stoïciens et Académiciens. Cet usage partisan de l'histoire de la philosophie se manifeste surtout dans les *diuisiones*, schémas généraux proposés par les écoles pour organiser et classer les mouvements philosophiques en fonction de critères doctrinaux préétablis (voir *infra*, Appendice 2). Deux de ces *diuisiones* ont joué un rôle déterminant. La première, stoïcienne et dont l'origine remonte à Chrysippe, reposait sur l'alternative du plaisir et de la moralité comme fin possible de l'action humaine : dans ce schéma, les indifférentistes apparaissaient comme des philosophes de l'*honestum*, plaçant le bien souverain dans l'âme et non dans le corps. Ils se trouvaient alors rapprochés des Académiciens, Péripatéticiens et Stoïciens, parmi les défenseurs de la beauté morale. La seconde division, établie par Carnéade, propose un modèle académicien concurrent du modèle stoïcien, classant les pensées d'après les motivations premières prêtées à l'être ; mais elle conteste aussi les fondements de la division stoïcienne, notamment en intégrant parmi les fins possibles l'absence de douleur et les choses conformes à la nature. Or dans ce schéma, les indifférentistes qui rejettent le principe de la tendance naturelle, ne peuvent occuper qu'une position marginale : ainsi chez Cicéron, *Fin.* V, 23⁷. Dans ces classifications, la position « indifférentiste » représente la limite absurde vers laquelle tend la pensée rivale⁸. Par exemple, en *Fin.* III, 31 (*infra*, Appendice 3), Caton, porte-parole du stoïcisme orthodoxe, associe les « indifférentistes » et les Néo-académiciens dans la subdivision des philosophes qui ont placé le bien dans l'âme : l'époque académicienne est ainsi assimilée à l'indifférence absolue et dégradée au même titre comme absurdité rendant la vie impossible. À l'inverse, la dialectique de Carnéade place les Stoïciens devant une alternative intenable, comme l'illustre *Fin.* IV, 60 (= T. 69F D.C.). S'ils s'en tiennent rigoureusement à leur principe de l'indifférence des éléments non moraux, les Stoïciens orthodoxes s'identifient aux indifférentistes, penseurs doublement marginaux, par le caractère extrême de leur doctrine d'une part, et par le fait que leur pensée n'ait plus de représentant d'autre part ; mais s'ils prétendent se distinguer des penseurs de l'indiffé-

6. Cf. LÉVY 1980 ; 1984 ; 1992 : 347-376.

7. = T. 69I D.C., avec ajout du critère de la permanence historique (distinguant les pensées sans représentant : cf. T. 69H-M D.C.) qui peut remonter à Antiochus : cf. LÉVY 1980 : 248-249.

8. Cf. LÉVY 1980 : 251.

rence absolue, ils doivent alors reconnaître que c'est dans les mots seulement et non sur le fond qu'ils se séparent de l'Ancienne Académie.

Origine de l'identification Pyrrhon-Ariston-Érillus

C. Lévy (1980 : 249) avance l'hypothèse que les Stoïciens orthodoxes (peut-être Chrysippe lui-même) aient les premiers identifié ainsi Ariston et Érillus à Pyrrhon, dans le but de marginaliser ces Stoïciens « hétérodoxes » par rapport à l'orthodoxie du Portique. Un examen détaillé aidera à comprendre le rôle que joue Pyrrhon dans cet ensemble.

Tout d'abord, Ariston et Érillus avaient été les disciples de Zénon (D. L. VII, 37) : ils défendirent donc leur pensée en un temps où le dogme stoïcien n'était pas encore fermement établi, et où les thèses devaient être plus librement soumises à controverse. Diogène Laërce prête ainsi à Ariston quatre livres de *Lettres* à Cléanthe (dont l'authenticité était confirmée notamment par Panétius), et précise que les ouvrages d'Érillus contenaient des réponses à Zénon⁹. Ces penseurs apparaissent donc comme « hétérodoxes » uniquement de manière rétrospective, par rapport à une orthodoxie qui n'était alors qu'en formation, et le contenu de cette orthodoxie faisait précisément l'objet de la controverse entre les premiers grands scholarques et ces philosophes mineurs. En outre, Ariston et Érillus paraissent « mineurs », par contraste avec les figures majeures, également de façon rétrospective. Au contraire Diogène Laërce se fait encore l'écho du succès remporté par Ariston « au point d'être appelé fondateur d'une école » (VII, 161) et il présente les ouvrages d'Érillus comme « peu épais, mais cependant pleins de force » (VII, 165).

Pour les scholarques successeurs de Zénon – Cléanthe, et surtout Chrysippe –, il s'agissait donc de mettre en quelque sorte hors jeu des penseurs concurrents dans la revendication de la vérité stoïcienne, et qui n'étaient ni sans influence, ni sans puissance¹⁰. D'où (1) la consolidation de la théorie des « préférables », dont le principe, déjà posé par Zénon, était au cœur du débat ; (2) l'assimilation de ces rivaux stoïciens à Pyrrhon, philosophe inclassable, en tout cas réfractaire à toute assimilation avec le stoïcisme, et dont le disciple Timon avait joyeusement brocardé tous les dogmatiques, notamment Zénon (cf. *infra*, Appendice 4, 1^o). Un passage de Cicéron montre ce processus à l'œuvre, sans doute dans un contexte médio-stoïcien puisqu'il s'agit du début du *De officiis* (I, 5-6). Cicéron

9. Cf. D. L. VII, 163 (Ariston) et 165 (Érillus) ; biographie et œuvres d'Ariston : cf. IOPPOLO 1980 : 19-55.

10. ALGRA 1997 : 109-120 souligne à juste titre que les exercices dialectiques de Chrysippe (dans lesquels la *diuisio* trouve sa place) avaient pour fonction de confirmer les « appréhensions » de ses étudiants et d'éviter qu'ils ne s'en laissent détourner par les doctrines rivales : on voit dans cette démarche une volonté (postérieure à l'époque de Zénon, Ariston et Érillus) de consolider et en un sens de figer le dogme, précisément en disqualifiant tout ce qui s'en écarte.

y répartit les philosophies selon qu'elles ont défini le bien par la beauté morale (à titre plus ou moins exclusif), ou par le bien du corps (antinomie du plaisir et de la douleur)¹¹. Ici se reconnaît, sans doute héritée de Panétius, la division chrysippéenne. Dans la première catégorie (philosophies de l'*honestum* : Stoïciens, Académiciens, Péripatéticiens), Cicéron introduit alors une deuxième distinction qui isole donc les pensées de Pyrrhon, Ariston et Érilus selon un double critère : d'abord le critère de permanence historique (qui joue aussi bien son rôle ajouté à la division stoïcienne que dans le schéma académicien), mais aussi le critère de pertinence philosophique : par leur rejet de tout principe de discernement entre les choses, ils ont sapé le fondement de l'*officium* : « Cette leçon est l'apanage des Stoïciens, des Académiciens et des Péripatéticiens, puisque la pensée d'Ariston, de Pyrrhon et d'Érilus a depuis longtemps été rejetée. Ces philosophes auraient pourtant eu le droit de discuter du devoir, s'ils avaient laissé un principe de choix ouvrant la voie à la détermination du devoir » (§ 6 = T. 69H D.C.). La cible est, à l'intérieur même du stoïcisme, Ariston et Érilus : ceux-ci se retrouvent ainsi repoussés hors du champ de la philosophie morale, assimilés par leur principe d'indifférence à Pyrrhon, et comme lui accusés de priver la vertu de tout fondement.

Si un Stoïcien orthodoxe (disons Chrysippe) a le premier associé Ariston et Érilus à Pyrrhon, peut-on préciser l'analyse ? L'hypothèse proposée ici est qu'Ariston lui-même a fourni cette arme, ensuite retournée contre son mouvement. *Fin.* III, 31, précédemment évoqué (cf. Appendice 3), montre que les Stoïciens orthodoxes assimilaient l'*epochè* académicienne à l'indifférence absolue d'Ariston, Érilus, et très certainement Pyrrhon. Or, Ariston lui-même avait déjà identifié la pensée d'Arcésilas à l'indifférence de Pyrrhon, dans sa célèbre figuration du scholarque de l'Académie en chimère : « Platon par-devant, Pyrrhon par-derrrière, Diodore au milieu » (D. L. IV, 33 = *LS* 68E). Cette parodie de la chimère homérique (*Il.* VI, 181) ne vise pas la formation d'Arcésilas, mais comme l'a souligné J. Glucker, son enseignement philosophique, dénoncé comme un produit composite, officiellement académicien, sur le fond pyrrhonien, et dialectique dans sa méthode. Pour F. Deleva Caizzi l'adverbe « par-derrrière » dénonce en outre un pyrrhonisme *caché*, caractère que trahirait par ailleurs le silence d'Arcésilas sur son rapport à Pyrrhon ; pour autant en effet que la rareté des sources permet d'en juger, le philosophe d'Élis ne figurait pas parmi les références avouées du scholarque¹². Le bon mot rapporté par Diogène Laërce montre donc qu'avant Chrysippe, Ariston lui-même avait combattu l'adversaire sceptique en présentant sa pensée comme incohérente, et surtout tiraillée par des orientations différentes, qui selon le point de vue adopté, la

11. ALGRA 1997 : 117-118 et LEONHARDT 1999 : 89-133 ont souligné l'importance de l'alternative *uirtus/uoluptas* comme structure de pensée chez Cicéron.

12. Cf. GLUCKER 1978 : 35-36 ; DECLEVA CAIZZI 1981 : 187 ; également BRUNSCHWIG 1999 : 250 et n. 72.

ramèment à telle ou telle pensée autre. Les adversaires orthodoxes d'Ariston ont donc pu avoir l'idée, tout à la fois, de reprendre son argument (déni d'originalité et de cohérence) contre les sceptiques et de retourner cet argument contre Ariston lui-même : d'abord en l'assimilant à Pyrrhon, comme lui-même avait fait d'Arcésilas ; ensuite en constituant un groupe de théoriciens de l'indifférence absolue, au sein duquel Ariston figurait désormais aux côtés de Pyrrhon.

Place centrale de Pyrrhon

Dans les deux *diuisiones* Pyrrhon occupe la place centrale. Du côté des Stoïciens orthodoxes, il s'agit d'abord d'identifier à Pyrrhon Ariston et Érilus pour les disqualifier comme hétérodoxes ; d'autre part, l'*epochè* académicienne est assimilée à l'indifférence pyrrhoniennne et comme elle accusée de rendre la vie impossible. Du côté académicien, la *diuisio* carnéadienne retourne contre les Stoïciens orthodoxes l'arme qu'ils avaient dirigée contre leurs rivaux hétérodoxes ; la distinction entre orthodoxes et hétérodoxes est ainsi gommée, et les orthodoxes sont rapprochés du philosophe (Pyrrhon) qu'ils avaient eux-mêmes posé en référence pour discréditer leurs rivaux à l'intérieur de l'école : au bout du compte, les Stoïciens orthodoxes n'apparaissent pas davantage comme les « authentiques » Stoïciens que ne le faisaient les hétérodoxes dans la classification de Chrysippe. Par ailleurs l'identification des Stoïciens orthodoxes aux indifférentistes ne recouvre qu'un des deux termes de l'alternative posée par la division de Carnéade, l'autre étant leur absorption (au-delà des différents terminologiques) par l'Académie, dont ils se seraient indûment détachés. L'alternative ruine l'originalité de la doctrine stoïcienne (« soit Pyrrhon soit l'Académie ») et fait éclater son unité (« soit l'indifférence absolue soit l'accord avec la nature »). Et les Académiciens n'étaient sans doute pas mécontents de faire jouer ce rôle d'épouvantail au maître d'un Timon qui n'avait pas non plus épargné Arcésilas (cf. *infra*, Appendice 4, 2^o).

Il faut maintenant considérer les raisons philosophiques pour lesquelles Pyrrhon a ainsi joué le rôle de repoussoir dans les deux *diuisiones*, jusqu'à apparaître comme une sorte d'anti-modèle philosophique. Or ce Pyrrhon « exemplaire », que l'on trouve chez Cicéron, est un Pyrrhon façonné par la doxographie et que Cicéron a reçu de ses maîtres : Stoïciens comme Posidonius et Diodote, Académiciens comme Philon de Larissa et Antiochus d'Ascalon, les uns et les autres eux-mêmes vecteurs de traditions remontant à Chrysippe pour le Portique et pour l'Académie à Carnéade, sans doute, dans le cas de ce dernier, par la médiation de son disciple Clitomaque. En conséquence l'image et l'usage du pyrrhonisme chez Cicéron témoignent aussi de la façon dont a été perçue une pensée aussi originale par les grands courants hellénistiques.

Le défi de l'indifférence absolue

La tradition stoïco-académicienne dans laquelle s'inscrit Cicéron a retenu de Pyrrhon l'image d'un théoricien de l'indifférence absolue, comparable par sa radicalité aux Stoïciens hétérodoxes Ariston et Éryllus. Considérer les caractérisations qui sont proposées du pyrrhonisme à l'intérieur du groupe permettra d'établir quels sont les points de réelle convergence et les points de divergence entre ces pensées ainsi identifiées comme des « indifférentismes », et de mieux cerner ce que signifie, pour les pensées qui sont à la source de la réflexion cicéronienne, l'indifférence pyrrhonienne.

Gradation dans l'indifférence

Jusqu'à présent le groupe des indifférentistes a surtout été appréhendé comme un ensemble homogène, dont la cohérence repose sur l'affirmation d'une indifférence absolue. L'homogénéité du groupe est alors nécessaire pour permettre, par le jeu des assimilations, de réduire la pensée adverse à celle de Pyrrhon. Toutefois, cette présentation n'exclut pas une approche différenciée : ces pensées se placent alors sur une échelle croissante selon qu'elles sont allées plus ou moins loin dans leur indifférentisme. *Fin.* IV, 43 (T. 69 C D.C.) est à cet égard essentiel :

Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt honeste vivere, sed alius alio magis : Pyrrho scilicet maxime, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat ; deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. Is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum ; quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyrrho ; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Aristonem ; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per se assumenda esse dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, desciscunt a natura et quodam modo sunt non dissimiles Aristonis,

C'est pourquoi ils me semblent être tous dans l'erreur, ceux qui ont dit que la fin des biens était de vivre conformément à la beauté morale, mais certains le sont plus que d'autres : assurément Pyrrhon l'est au plus haut point, lui qui, une fois posée la vertu, ne laisse absolument rien qui soit objet de tendance. Vient ensuite Ariston, qui n'osa pas ne rien laisser, mais introduisit, comme mobile mettant en branle la tendance du sage, ce qui lui vient à l'esprit et pour ainsi dire le frappe. Ariston est meilleur que Pyrrhon en ceci qu'il a fourni une sorte de tendance, mais pire que tous les autres parce qu'il s'est totalement coupé de la nature. Quant aux Stoïciens, parce qu'ils ont placé la fin des biens dans la seule vertu, ils sont semblables à tous ceux-là. Mais en ce qu'ils cherchent à définir un principe du devoir, ils font mieux que Pyrrhon, et parce ce qu'ils

ne le placent pas dans ces objets de rencontre, ils l'emportent sur Ariston ; mais en ce que ces choses qu'ils disent appropriées à la nature et à prendre pour elles-mêmes, ils ne les intègrent pas à la fin, ils s'écartent de la nature et d'une certaine manière ne se montrent pas différents d'Ariston.

Le texte montre le passage de l'unité du groupe (*omnes quidem illi errasse*) à la gradation des pensées à l'intérieur de l'ensemble (*alius alio magis*). Or cette hiérarchisation place Pyrrhon au sommet de l'échelle, ce qui de fait confirme sa prééminence au sein du groupe. Ariston apparaît « meilleur » (*melior*) que Pyrrhon et, de même, les Stoïciens qui dans le principe commettent l'erreur commune à ce groupe, « l'emportent » (*uincunt*) toutefois sur Ariston à certains égards, mais ne s'en distinguent pas à d'autres. L'erreur commune est ainsi d'avoir posé comme fin la vie moralement belle – dans le contexte de *Fin. IV* dominé par la problématique d'Antiochus, l'erreur s'entend d'une définition exclusive, rejetant les *prima naturae* hors du *telos*. Cette erreur se répercute ensuite, avec des modalités propres à chaque pensée, sur les motivations données à l'agir moral.

(1) Pyrrhon atteint le comble de l'erreur car son indifférence à tout ce qui n'est pas la vertu ne laisse subsister aucun objet de tendance. Pour lui, la vertu se passe d'une faculté de choix entre les objets offerts comme matière de l'action.

(2) Ariston évite ce comble de l'erreur, en introduisant malgré tout un principe d'action : le sage a ainsi des impulsions, mais pour des objets en soi indifférents, qu'il choisit en suivant ce qui lui passe par la tête. Ariston l'emporte donc sur Pyrrhon en ce qu'il ne prive pas le sage de tout mobile d'action, mais il reste dans l'erreur car l'action n'est pas chez lui motivée par la nature, sous la forme d'une tendance naturelle vers des objets appropriés.

(3) Les Stoïciens orthodoxes définissent un *principium officii*, et sont donc supérieurs à Pyrrhon ; leur *principium* ne se réduit pas à une libre fantaisie, donc ils l'emportent également sur Ariston ; mais ils s'arrêtent en chemin et ne conservent pas le lien avec la nature jusque dans la définition du *finis bonorum*, donc ils retombent finalement dans l'erreur commune.

Le point de vue adopté par le texte rappelle celui de *Off. I, 6*, cité plus haut, mais dans un autre esprit, puisque la perspective est ici celle de l'Ancienne Académie d'Antiochus : la critique vise donc aussi bien, à travers les indifférentistes, les Stoïciens orthodoxes¹³. L'idée principale est que la vertu ne peut subsister sans un principe de choix entre les choses, car sans lui elle se réduit à un

13. En dépit de cette critique, Antiochus est généralement présenté comme un Académicien fortement « stoïcisant » : pour l'éthique, j'ai contesté cette interprétation en mettant en valeur l'opposition de fond au stoïcisme et la volonté de défendre une orthodoxie académicienne spécifique dans PROST 2001 ; pour des points de vue différents à divers titres : cf. BARNES 1989 ; CLASSEN 1989 ; GIGON 1989 ; GÖRLER 1989 ; 1990 ; 1994.

idéal sans application. À partir de cette idée s'établit la hiérarchie des pensées considérées, selon la façon dont celles-ci motivent l'action. Mais cette hiérarchie recouvre deux confusions concernant Pyrrhon.

Confusion des indifférences

D'une part, l'indifférence pyrrhonienne n'est pas suffisamment distinguée, dans sa spécificité, de l'indifférence stoïcienne ; d'autre part, la question de l'action abordée en *Fin.* VI, 43, trahit une confusion entre la doctrine d'Ariston et la pensée de Pyrrhon.

(1) L'indifférence recouvre pour Ariston tout ce qui n'est pas la vertu : Ariston n'admet donc aucune forme de « préférabilité » défendue par Zénon ; cependant, comme Zénon, Ariston pense que la vertu elle-même possède une valeur absolue, puisqu'elle est ce par rapport à quoi se définit l'indifférence des objets non moraux. De manière analogue, Érillos avait placé la science hors de la sphère de l'indifférence, qui par contraste embrassait tout le domaine de l'opinion. En revanche, avec Pyrrhon, aucun domaine n'échappe à l'emprise de l'indifférence, ou plus précisément, l'indifférence n'est pas comme chez les Stoïciens pensée comme une sorte de « creux » opposé à un « plein » que constituerait la valeur entière d'un réel ou d'un bien absolu, tout simplement parce que, pour Pyrrhon, il n'y a rien d'autre que l'apparence, et surtout pas de bien ou de mal, de vrai et de faux en soi. Or cette différence fondamentale entre les deux ordres de pensée est le plus souvent effacée chez Cicéron. Les textes suggèrent que Pyrrhon a défendu une forme radicale de l'indifférence stoïcienne, c'est-à-dire une indifférence subjective du sage à tout ce qui n'est pas la vertu, dont la réalité constitue le seul élément de stabilité et de solidité dans un monde par ailleurs fuyant. La question de l'action devient alors problématique, puisque la vertu absolue se trouverait bien, de fait, privée de tout principe d'application : c'est précisément ce que dit *Fin.* IV, 43. Mais en fait, ce problème existe uniquement parce que l'indifférence pyrrhonienne est pensée sur le modèle de la conception stoïcienne de la vertu.

(2) D'autre part, une distinction est faite entre les pensées de l'indifférence, mais la pensée de Pyrrhon est confondue avec celle d'Ariston. En effet Ariston n'avait pas en fait donné comme principe d'action une décision arbitraire du sujet, mais un jugement de la raison¹⁴. En revanche, le principe attribué par

14. Cf. MOREAU 1948, s'appuyant sur Sextus Empiricus, *Adv. math.* XI, 63. L'attribution est en revanche souvent maintenue dans les travaux ultérieurs, mais en général sans discussion : cf. ANNAS 1993 : 101-102 (illustration d'une approche « intuitionniste ») ; SEDLEY 1999 : 131, n. 10 (réponse d'Ariston au problème de l'âne de Buridan). IOPPOLO 1980 : 179-183 nuance sensiblement le point de vue, en soulignant que les objets sont indifféremment proposés par les circonstances, mais que leur choix relève d'un jugement rationnel, et en ce sens se

Cicéron à Ariston correspond bien plutôt à la pensée de Pyrrhon dans l'interprétation qu'en a donnée M. Conche. Une motivation arbitraire de l'action a en effet toute sa place dans une pensée de l'apparence ; puisque les choses ne sont pas plus ainsi que non-ainsi, aucune ne saurait s'offrir en mobile nécessaire de l'action selon une détermination du bien et du mal. Cependant, loin de rendre l'action impossible, une telle vision des choses « libère en l'homme la spontanéité agissante, la capacité d'action pure » (M. Conche, 1994 : 141-142)¹⁵. La conscience du règne universel de l'apparence¹⁶ induit celle de la gratuité radicale de toute action. Il serait vain d'attendre d'une quelconque raison une détermination qui motive ou justifie la conduite. Toutefois cela n'empêche en rien l'individu, débarrassé de l'illusion d'un tel fondement, de s'en remettre aux inclinations qui définissent sa personnalité, pour initier des actions dont le seul et unique principe est d'être, par le seul fait qu'elles sont voulues de lui, l'expression de son moi. Cela concorde avec les indications du texte cicéronien, qui fonde l'action sur la volonté libre du sage de suivre ce qui lui passe par la tête : de fait, la théorie indûment attribuée à Ariston est bien illustrée par une manière, propre à Pyrrhon, d'agir sans motif et au gré de sa fantaisie : « Et souvent, dit-il [= Antigone de Caryste], il partait de chez lui, sans avoir prévenu personne, et il allait à l'aventure en compagnie de qui il voulait » (D. L. IX, 63 = T.10 D.C.). Or cette théorie de l'action n'est compatible qu'avec l'indifférence dans le sens pyrrhonien, elle ne l'est pas avec l'indifférence stoïcienne, y compris dans la conception particulière d'Ariston.

Cicéron peut être lui-même l'auteur de la confusion entre Ariston et Pyrrhon sur la question de la possibilité de l'action. Plus vraisemblablement, il répète une erreur commise avant lui dans le courant de la tradition dont il se fait l'écho. En tout cas, la spécificité du pyrrhonisme devait s'effacer derrière la nécessité de constituer un pôle autour de l'idée d'indifférence, mais selon une perspective dominée par la confrontation du Portique et de l'Académie. *En d'autres termes, l'indifférence pyrrhonienne telle qu'elle apparaît chez Cicéron est une indifférence pensée en termes stoïciens, y compris là où elle est opposée au stoïcisme,*

rapproche de l'interprétation de J. Moreau ; cependant cette lecture reste difficilement compatible avec les termes du témoignage cicéronien.

15. L'interprétation de M. Conche a été l'objet de vives critiques, notamment par DECLEVA CAZZI 1986 et GÖRLER 1994 : 739-740 ; d'un autre côté, la nouvelle interprétation proposée par BETT 1994 ; 2000 rejoint celle de Conche sur des orientations essentielles. Il est ici impossible d'entrer dans le détail de ce débat. Je ne partage en tout cas pas l'idée, défendue par F. Decleva Caizzi et W. Görler, que Pyrrhon (T. 61A et 62 D.C.) en posant l'immutabilité du divin aurait rompu avec le scepticisme, et plus généralement que la pensée de l'apparence n'atteint pas l'être des choses ; je conserve, dans ses grandes lignes, l'interprétation de Conche. Sur la multitude d'interprétations proposées de la pensée de Pyrrhon, cf. G. REALE 1981.

16. Cf. Timon *Indalmoi*, ap. D. L. IX, 105 et Sext. Emp. *Adv. math.* VII, 30 = T. 63A et B D.C.

qu'il soit orthodoxe ou hétérodoxe. Plus généralement, l'indifférence pyrrhonienne a été dénaturée afin d'être présentée dans son ensemble comme une forme extrême du stoïcisme hétérodoxe d'Ariston ou d'Érillus.

Le contexte polémique où apparaît la référence à Pyrrhon a conditionné une interprétation de sa pensée qui la force à entrer dans le cadre conceptuel du stoïcisme. Trois aspects de cette dénaturation ont été mis en évidence :

(1) Comme l'indifférence stoïcienne, l'indifférence pyrrhonienne se trouve définie par référence à une vertu posée comme un bien absolu.

(2) En raison de cette première confusion, (2a) Pyrrhon se voit reprocher de ne pas justifier l'action selon une logique qui est en fait celle du stoïcisme ; (2b) inversement le principe d'action propre à Pyrrhon est attribué à Ariston.

(3) Les deux confusions complémentaires justifient une hiérarchisation des indifférentismes qui fait de Pyrrhon le terme extrême du refus de penser la réalité.

Mais il est possible d'approfondir ce jugement : le témoignage cicéronien montre que, dans ce jeu de déformation et de représentation biaisée, l'indifférence pyrrhonienne a été visée pour elle-même.

Vertu, indifférence, apathie : le rejet du pyrrhonisme

Penser l'indifférence pyrrhonienne selon des catégories stoïciennes permettait également de combattre ce qui, dans cette pensée, menaçait les fondements des éthiques dogmatiques. Le témoignage cicéronien est éclairant. En *Tusc.* II, 15 (= T. 69G D.C.), Cicéron reproche d'abord à Aristippe, Épicure et Denys d'Héraclée d'avoir défini la douleur comme le *summum malum* ; ensuite, il évoque « tous les autres » qui, « à l'exception de Zénon, d'Ariston et de Pyrrhon », ont dit que « la douleur est certes un mal, mais qu'il y en a de bien pires ». Le groupe comprend donc trois philosophes qui seuls ont refusé que la douleur soit à quelque degré un mal. L'affirmation est vraie de chacun des trois penseurs, cependant elle l'est pour des raisons propres à chacun. Par cette assimilation, Cicéron dénonce la faiblesse de la plupart des philosophes à l'endroit de la douleur¹⁷, et a donc besoin d'opposer à ceux-ci un noyau de penseurs absolument rigoureux sur ce point. Cependant, l'assimilation a une implication : si ces trois philosophes peuvent être collectivement opposés aux « faibles » qui cèdent à la douleur, ils peuvent à ce titre être concurrents dans la défense d'une éthique qui propose de régler le problème de la douleur en niant qu'elle soit un mal. Il faut dès lors examiner la manière dont la pensée de Pyrrhon est distinguée des

17. Cf. début du texte : *Primum igitur de imbecillitate multorum et de uariis disciplinis philosophorum loquar.*

autres. Un passage des *Académiques* (*Luc.* 130 = *T.* 69A D.C.) présente en ces termes la différence entre Pyrrhon et Ariston :

[Aristo] cum Zenonis fuisset auditor, re probavit ea quae ille uerbis, nihil esse bonum nisi uirtutem, nec malum nisi quod uirtuti esset contrarium ; in mediis ea momenta quae Zeno uoluit nulla esse censuit. Huic summum bonum est in his rebus neutram in partem moueri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur,

Ariston, alors qu'il avait été l'élève de Zénon, prouva en pratique ce que ce dernier avait établi en théorie, à savoir qu'il n'y a de bien que la vertu et de mal que ce qui est contraire à celle-ci : ces mobiles que Zénon a voulu voir dans les choses intermédiaires, il a jugé qu'ils n'existaient pas. Pour lui le bien souverain est de n'être mû d'aucun côté par ces choses, ce que lui-même appelle « indifférence ». Pyrrhon quant à lui pense que le sage n'y est même pas sensible, ce qui s'appelle « apathie ».

Le passage cité se trouve dans le discours de Cicéron répondant à Lucullus : le point de vue est donc cette fois celui de la Nouvelle Académie. Selon le procédé précédemment évoqué, le texte repose toutefois sur les catégories stoïciennes, et précisément celles de Zénon. Il distingue ainsi trois points de vue : (1) Zénon : la vertu est le seul bien, mais il y a aussi des préférables intermédiaires entre bien et mal ; (2) Ariston (plus rigoureux dans la même logique) : la vertu est le seul bien, et il n'y a pas de valeur intermédiaire ; (3) Pyrrhon : le sage non seulement n'évalue pas les choses intermédiaires, mais ne les ressent même pas. On pourrait croire que si Ariston est loué pour avoir tiré « dans les faits » une conséquence plus rigoureuse de la théorie de Zénon que le maître lui-même ne l'avait fait, Pyrrhon est alors célébré comme celui qui se montre encore plus intransigeant qu'Ariston (et *a fortiori* Zénon). En fait, la distinction n'est pas un éloge : elle paraît placer Pyrrhon en troisième terme d'une gradation constante, mais l'isole en fait dans une position singulière qui révèle l'artifice des regroupements selon le principe de l'indifférence. En effet, Ariston se sépare de Zénon par une plus grande cohérence, en refusant ce qui, chez son maître, apparaît en fait comme un aménagement maladroit. Mais l'un et l'autre partagent une même conviction : le sage pose un bien et un mal absolus, qui sont la vertu et son contraire, et refuse d'interpréter tout autre aspect du réel selon les catégories du bien et du mal. Mais il s'agit toujours d'un jugement porté sur un réel dont la perception seule n'est pas affectée par la sagesse. Tout autre est l'attitude de Pyrrhon : pour celui-ci en effet la sagesse n'est pas affaire d'interprétation mais d'abord de perception. En ce sens, la douleur évoquée dans le texte des *Tusculanes* n'est pas un mal, non parce qu'elle est dépourvue de caractère moral et indépendante de la volonté (comme chez les Stoïciens), mais parce qu'en elle-même elle n'est rien, et la sagesse consiste à ne pas même la percevoir comme douleur (selon les procédés de réduction de l'affect à un flux d'apparences). Pyrrhon ne fait donc pas un pas de plus sur le chemin de l'indifférence. Ce que,

dans l'ensemble, les témoignages cicéroniens gommaient, et que ce texte-ci révèle, c'est que Pyrrhon prend une tout autre voie, qui situe la sagesse à un stade antérieur au jugement, et en un sens contradictoire avec celui-ci : il s'agit de dissoudre, avant même le jugement, la sensation qui pourrait donner lieu à l'exercice du ce jugement.

À l'évidence, cette position constituait une concurrence redoutable pour le courant éthique attaché à la maîtrise du jugement comme produit du *logos*. Comme le montre d'ailleurs l'enthousiasme d'un Timon, la pensée de Pyrrhon pouvait inspirer l'espoir d'une façon radicalement nouvelle de voir le monde et de faire l'expérience du réel, dans l'alliance des extrêmes de la simplicité et de l'audace. Quoi de plus simple – surtout en comparaison des lourds appareils dogmatiques qui commencent à se mettre en place – que cette seule idée, au fond, que le monde ne peut nous affecter, parce qu'il n'est qu'apparences ? Et dans le même temps quelle audace plus grande que celle de donner au sage le pouvoir de dissoudre jusqu'à sa propre sensibilité ?

Les premiers Stoïciens, sans doute, ont donc délibérément réduit le pyrrhonisme à une forme aberrante d'un stoïcisme incohérent : mouvement habile consistant à aligner le pyrrhonisme sur une pensée dont il conteste les fondements, ce qui le rendait dès lors nécessairement incohérent en le soumettant à une logique qui n'était pas la sienne. Ainsi disparaissait ce qui, dans cette pensée si originale, menaçait le principe même de la vertu dogmatique. Les Stoïciens proposaient en effet un bonheur fondé sur une vertu rationnelle, maîtresse de ses jugements, mais la dissidence d'Ariston d'un côté, l'interminable conflit avec l'Académie sur la question du *telos* de l'autre, montrent que la vertu stoïcienne instaurait une tension entre l'exigence morale et l'expérience vécue. L'appropriation (*oikeiôsis*) se propose certes en passage du vécu naturel à la perfection éthique, mais toute la difficulté réside dans ce passage, comme l'atteste, de fait, la rareté effective du sage parfait¹⁸. Face à ce modèle, le pyrrhonisme propose quant à lui un bonheur produit par une réforme de l'être au monde, et qui résout l'antinomie du sentir et du penser par la dissolution conjointe du jugement et de la sensibilité. À l'image, certes exaltante et glorieuse, mais également austère et même morbide, du sage stoïcien maître de lui-même au milieu des supplices s'oppose celle, « radieuse » (selon la comparaison par Timon de son maître au Soleil¹⁹), d'un Pyrrhon indifférent parce que littéralement insensible à la

18. Sur cette théorie, pour l'essentiel, cf. STRIKER 1983 et 1991, INWOOD 1985 ; LONG 1988 ; ENGBERG-PEDERSEN 1986 et 1990 ; COOPER 1999 : 427-448. En tant que telle, cette théorie a pu trouver sa source dans certaines réflexions péripatéticiennes sur la nature, mais sa paternité revient au stoïcisme : cf. INWOOD 1983 qui revient pour l'essentiel à la thèse de BRINK 1956 contre GÖRGEMANN 1983 ; MAGNALDI 1991 a défendu de nouveau l'existence d'une *oikeiôsis* péripatéticienne, mais ne convainc pas (cf. LÉVY 1999 : 37).

19. Cf. Timon *Indalmoi*, ap. D. L. IX, 65 = F. 841 Lloyd-Jones/Parsons = T. 61A D.C. = LS 2D.

douleur. On comprend que les Stoïciens n'aient pas supporté ce spectre d'un bonheur infondé et à leurs yeux sans doute immérité.

En outre, l'hostilité à Pyrrhon, née dans la tradition hellénistique, devait être confirmée à Rome. L'importance extrême donnée par les Romains à une vertu définie par l'effort et la maîtrise de soi dans l'épreuve ne laissait aucune place à une pensée qui annulait ce qui fait le prix de cette même vertu. Selon les Romains, la vertu a d'autant plus de valeur qu'elle se développe face à une adversité qui la révèle et lui donne sens. Ainsi, par exemple, le Caton du poète stoïcien Lucain s'adressant à ses troupes dans le désert de Libye :

Je veux pour compagnons des hommes qui sont attirés par les dangers eux-mêmes, des hommes qui trouvent beau et proprement romain (*pulchrum Romanumque*) de subir les pires épreuves, avec moi comme témoin. Qu'au contraire le soldat qui demande la garantie de sa sécurité et se laisse séduire par la douceur de la vie (*animae dulcedine*), s'en aille auprès d'un maître par un chemin plus aisé (...) Serpents, soif, sables brûlants – tout cela n'est que douceur pour le courage (*dulcia uirtuti*) ; l'endurance (*patientia*) trouve plaisir aux épreuves ; il y a encore plus de joie (*laetius est*) à une vertu (*honestum*) qui se paie d'un prix plus élevée.

Suit ce commentaire de Lucain : « Ainsi enflammait-il leurs cœurs tremblants de courage (*uirtute*) et d'amour des épreuves (*amore laborum*)²⁰ ». Le sens se perd dès lors que l'épreuve n'est plus ressentie comme telle. Sans doute y a-t-il pour la conscience romaine quelque chose de choquant dans l'évidence d'un bonheur faisant l'économie de cette vertu d'effort par la dissolution de l'épreuve.

Ce n'est donc pas seulement parce qu'il s'inscrit dans une tradition doxographique que Cicéron propose cette image de Pyrrhon. À la tradition grecque se joint chez lui celle, romaine, du *mos maiorum*, plus portée à célébrer l'automutilation héroïque d'un Scaeuola, le sacrifice conscient d'un Regulus ou le suicide intransigeant d'un Caton, que l'indifférence tranquille d'un Pyrrhon. L'exemple de Scaeuola est à cet égard tout à fait révélateur : dans son récit historique, Tite-Live (II, XII, 13) souligne que le geste du héros frappa de stupeur le roi, son adversaire, comme un prodige (*prope attonitus miraculo rex*), en ceci que Scaeuola supporta la douleur de la brûlure « comme si son âme était étrangère à la sensation » (*uelut alienato a sensu... animo*). Mais le vrai miracle que célèbre l'histoire est dans le « comme si » : il est dans l'infinie distance qui sépare la douleur pleinement ressentie, mais supportée avec courage, d'une insensibilité radicale et sans mérite. Sénèque développe le thème dans l'ordre philosophique :

Ego dubitem quin magis laudem truncam illam et retorridam manum Mucii quam cuiuslibet fortissimi salvam ? Stetit hostium flammaramque contemptor et manum

20. Lucain *Pharsale* IX, 390-5 ; 403-4 ; 407.

suam in hostili foculo destillantem perspectavit, donec Porsina cuius poenae favebat gloriae invidit et ignem invito eripi iussit,

Balancerai-je, moi, à donner plus d'éloges à la main de Mucius, réduite en moignon, qu'à celle du plus vaillant, saine et entière ? Bravant l'ennemi, bravant les flammes, il regarda sa main fondre sur le réchaud de Porsenna, tant qu'enfin celui-ci, heureux de son supplice mais envieux de sa gloire, fit ôter malgré Mucius le brasier ²¹.

Or l'esprit pyrrhonien ne laisse rien subsister de cette évidence, pas même la trace d'un doute. Quelle raison d'admirer Scaeuola plus que quiconque ? Aucune, répond « sans balancer » Pyrrhon, « parce que cela ne fait aucune différence ». Une telle réponse, Rome ne pouvait l'entendre, comme l'explique Cicéron (*Luc.* 20) : « Peut-on donc prétendre qu'entre celui qui souffre et celui qui jouit du plaisir il n'y a aucune différence, ou bien partager cet avis, n'est-ce pas être manifestement fou ? ».

François PROST
Université de Paris-Sorbonne

APPENDICE I : ÉNÉSIDÈME

Il est connu grâce à Photius (*Bibliothèque*, cod. 212, 169b 18-171=LS 71C et 72L), Sextus Empiricus (*Hyp. Pyrrh.* I, 14, 36-163) et Diogène Laërce (IX, 62 ; 78-88 ; 106 ; 116). La « succession » proposée par D.L. IX, 116 veut faire croire à une continuité de Pyrrhon à Énésidème, mais elle apparaît fictive et la solution de continuité ne fait guère de doute : cf. MANSFELD 1995 ; DORANDI 1999 : 46-47. Les lacunes de la documentation ancienne rendent incertaine la datation de ce philosophe, mais on s'accorde cependant à voir en lui un contemporain de Philon de Larissa, Antiochus et Cicéron, membre de l'Académie de Philon de Larissa avant l'exil et la scission d'Antiochus : ainsi BROCHARD 1959 : 243-246 ; CONCHE 1994 : 166-177 ; GLUCKER 1978 : 116-118 ; BARNES 1989 : 93-96. DECLEVA CAIZZI 1992 a proposé une datation aux alentours de l'année 60 av. J.C. et contesté qu'Énésidème ait été académicien ; dans l'ensemble son interprétation n'est pas suivie : la datation vers 80 av. J.C. est confirmée par LÉVY 1997 et GÖRLER 1994 : 983-986 ; 984 : Énésidème a bien été membre de l'Académie, contre DECLEVA CAIZZI, 1992 : 182-185. Marqué par la crise de 87-85, il a opposé à la nouvelle orientation prise par Antiochus un scepticisme plus rigoureux que celui, affaibli, de Philon. À défaut de mention explicite, certains passages cicéroniens ont été lus comme des allusions à la position de ce philosophe : Lucullus, défendant le point de vue d'Antiochus d'Ascalon contre le scepticisme de la Nouvelle Académie, évoque comme un épouvantail une forme de scepticisme radical, qui non seulement conteste la capacité humaine à atteindre la vérité, mais affirme que tout est en soi incertain, en des termes qui peuvent être rapprochés du témoignage de Photius (cf. Cic. *Luc.* 32 ; 54 ; 58 / Photius *Bibl.*, cod. 212, 170a 6-8). À partir de Philon deux directions opposées se dessinent donc, l'une tendant

21. *Ep.* VII, 66, 51, trad. Noblot/Veyne.

avec Énésidème au scepticisme radical, l'autre se rapprochant du dogmatisme stoïcien avec Antiochus ; Énésidème aurait alors formalisé ses dix modes, ou « tropes », structurant les raisons de suspendre son assentiment, contre l'autre voie qu'ouvrait la fin institutionnelle de l'Académie. Pour reprendre les termes de M. Conche 1994 : 126, Énésidème n'adopte l'épochè/« suspension » que pour s'opposer au stoïcisme attirant Antiochus vers son orbite : il présente ainsi aux dogmatiques la suspension comme conséquence de l'impossibilité de connaître selon leur propre définition de la connaissance, tandis qu'il s'en tient pour lui-même à la stricte « abstention » héritée de Pyrrhon. Celle-ci rejette tout choix et toute différenciation selon un principe de « dépréoccupation du monde », tandis que la suspension laisse subsister le principe du jugement et donc la réalité des objets de ce jugement. À l'inverse, les allusions cicéroniennes remonteraient à Antiochus, dont l'intention était de présenter ce nouveau scepticisme radical comme l'extrême absurde vers lequel tend en fait la doctrine néo-académicienne. Quant à Cicéron, comme le conclut C. Lévy 1997 : 117, son silence sur Énésidème « ne signifie pas grand chose, puisque le philosophe romain en était resté au scepticisme de son maître Philon de Larissa et qu'il n'était guère dans son tempérament de s'intéresser à un obscur dissident de l'école platonicienne. »

APPENDICE 2 : LES *DIVISIONES* HELLÉNISTIQUES

Cet aspect complexe de l'histoire de la philosophie hellénistique a donné lieu à d'importantes recherches. Les travaux pionniers ont été ceux de DIELS (*Doxographi Graeci*, Berlin, 1879) et GIUSTA (*I dossografi di etica*, Turin, 2 vol., 1964/1967) : on leur doit l'idée de modèles communs à partir desquels ont été élaborées les diverses classifications attestées. Pour l'éthique, M. Giusta a supposé l'existence de *Vetusta placita* dont l'épitomé d'Arius Didyme (conservé par Stobée) représenterait le résumé succinct, et qui auraient fourni la matière de toutes les doxographies ultérieures. Dans le domaine de la physique, MANSFELD 1990 a cru pouvoir remonter à des *Vetustissima placita* élaborés dans l'école d'Arcésilas : la méthode a été ensuite reprise pour l'éthique par ALGRA 1997 et, indépendamment de ce dernier, LEONHARDT 1999 : 135-212, qui supposent un modèle premier à partir duquel Chrysippe d'un côté et ensuite Carnéade de l'autre auraient construit leur propre *diuisio*. Cette interprétation est contestée par LÉVY 1980 : 244-245 ; 1992 : 337-376 ; 1996, contre Mansfeld ; 1999, répondant à Algra : pour ce dernier, Chrysippe demeure l'initiateur de la doxographie, à partir d'éléments péripatéticiens (formes embryonnaires de doxographie chez Aristote) ; le principe a été ensuite repris par Carnéade « par souci d'élaborer une doxographie contredisant celle des Stoïciens » 1996 : 122-123. ALGRA 1997 : 124-126 et LÉVY 1992 : 357 ; 1999 : 43 n. 34 sont aussi en désaccord sur la forme originelle de la *diuisio* de Carnéade : pour Algra, Carnéade a lui-même inclus les fins mixtes (*honestas* + autre bien) et emprunté ce trait de Chrysippe ; pour Lévy les fins mixtes sont une addition secondaire d'Antiochus d'Ascalon. Sur le point essentiel, Algra s'appuie sur une lecture contestable de Cic. *Luc.* 140 : pour ce savant, le texte cicéronien montre que Chrysippe a réduit à une structure tripartite une liste préexistante ; en fait, Chrysippe avait l'habitude de rassembler toutes les opinions adverses pour les critiquer (cf. *Luc.* 75) : il a très bien pu ainsi établir lui-même cette première liste complète, qu'il aurait ensuite réduite à un trilemme vertu/plaisir/

vertu+plaisir, lui-même réduit à l'alternative fondamentale vertu/plaisir (cela dans l'intention dialectique que lui reconnaît Algra) ; la formulation cicéronienne *testatur Chrysippus ... circumcidit et amputat...* ne démontre pas que Chrysippe ait repris une classification existant avant lui. On imagine plus volontiers Chrysippe dressant dans un premier temps une table exhaustive des positions éthiques, et dans un second temps organisant l'ensemble selon un schéma dialectique. En outre, les fins mixtes représentent des orientations adoptées sous diverses formes par des Péripatéticiens, et leur prise en compte suivie de leur exclusion par Chrysippe caractérise bien la manière dont le Stoïcien forme sa pensée à la fois en référence et en opposition au Lycée (cf. LÉVY 1999 : 37-39). En tout cas, je ne crois pas que ces fins mixtes plaident pour la thèse d'un modèle primitif commun : il m'apparaît vraisemblable qu'un Académicien (Carnéade ou bien Antiochus) se soit plu à faire figurer dans la *diuisio* académicienne ce type de fins que Chrysippe avait d'abord identifiées puis éliminées en tant que telles en réduisant sa liste complète : cela n'implique pas, là encore, qu'une telle liste ait préexisté à Chrysippe, et cette manière de mettre en valeur, précisément à partir d'un schéma chrysippéen, ce que le Stoïcien avait écarté, est tout à fait dans l'esprit dialectique de l'Académie.

APPENDICE 3 : CICÉRON, *FIN. III, 31* : TÉMOIGNAGE PYRRHONIEN ET PROBLÈME TEXTUEL

« Mais sont pourtant tout à fait absurdes ceux qui ont soutenu que le terme ultime des biens est de vivre en possédant la science (*cum scientia uiuere* [=Érillus]), et que le sage sera heureux en ne préférant aucune chose à une autre pour aucun mobile (*nihil aliud alii momento ullo anteponentem* [=Ariston et Pyrrhon]), et de même ceux, comme certains Académiciens l'ont paraît-il posé, pour qui le dernier terme des biens et le devoir suprême du sage est de faire barrage aux diverses représentations et de suspendre fermement ses assentiments » : comme Pyrrhon n'est pas nommé explicitement, le texte n'est pas retenu par F. Decleva Caizzi ; cependant Ariston et Pyrrhon sont évoqués ensemble en termes analogues en *Fin. II, 43* (= T. 69B : *quae quod Aristoni et Pyrrhoni omnino uisa sunt pro nihilo...*) et *Fin. III, 11* (= T. 69D : *... cum Pyrrhone et cum Aristone, qui omnia exaequant...*). Dans *et qui, ut quidam Academici*, « *et qui* » est une insertion moderne ; W. Görler m'a fait remarquer qu'on pouvait supprimer cette insertion : les Académiciens sont alors nommés uniquement comme éléments de comparaison, et on peut rapprocher de *Fin. IV, 42* (*ut quidam philosophi*) qui introduit une comparaison entre épistémologie et éthique pour dénoncer l'indifférence stoïcienne selon le point de vue d'Antiochus.

APPENDICE 4 : TIMON

1° *Vs.* Zénon : Timon, *ap. D. L. VII, 15* = F. 812 LLOYD-JONES/PARSONS (1983) = F. 38 DI MARCO (1989) = LONG/SEDLEY (1987) 3F : « Et ainsi vis-je une vieille gourmande phénicienne dans son orgueil noir, / Avide de tout. Mais il s'en est allé, son filet, / Si petit ; et son esprit, c'est du pipeau ». Pour la compréhension du texte, cf. LONG/SEDLEY (1987) vol. II, comm. *ad loc.*, suivant H. DIELS (*Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901). Le « filet » est plus exactement une corbeille d'osier, mais le mot signifie également toile d'araignée, et l'image donnée de Zénon (de Phénicie, patrie des pirates et des magiciennes pour les Grecs) est celle d'une sorcière cherchant à attirer des disciples dans

ses rets (ceux de ses subtilités dialectiques) ; « pipeau » tente de conserver la polysémie du grec fondant le jeu de mot final « instrument de musique » / « parole dénuée de sens » (cf. Sext. Emp. *Adu. math.* VIII, 133).

2° *Vs.* Arcésilas : Pique contre le philosophe à succès : Timon *ap.* D. L. IV, 42 = F. 808 Lloyd-Jones/Parsons = F. 34 Di Marco = LS 3E : « Sur ces mots, il se jeta dans la foule environnante. / Et eux comme des pinsons autour d'une chouette criaient au prodige, / Montrant la vanité de celui qui flatte la foule. / La belle affaire, malheureux ! Pourquoi te pavaner comme un sot ? » ; en outre, dans une optique tout à fait voisine de celle d'Ariston, Timon avait lui-même dénoncé l'écartèlement du scholarque entre l'indifférence pyrrhonienne et la dialectique des Mégariques (Diodore Cronos et Ménédème d'Erétrie) : Timon *ap.* D. L. IV, 33 = F. 805 Lloyd-Jones/Parsons = F. 31 Di Marco = T.32 D.C. = LS 68E : « Ayant Ménédème en son cœur comme un plomb, / Il courra sus soit à Pyrrhon le bien en chair, soit à Diodore » ; résumés des interprétations : cf. DECLEVA CAIZZI 1981 : 188-190 et DI MARCO 1989 : 182-186. L'idée est celle d'une scène de pêche à la ligne (la pêche apparaissait déjà dans le fragment concernant Zénon). Pour le détail, le sens suivi ici est celui proposé par LONG/SEDLEY (1987 : vol. II, comm. *ad loc.*, p. 435) : « Arcesilaus himself was probably (...) represented as a large fish. Menedemus' dialectic, we conjecture, is such attractive bait for Arcesilaus that he has devoured it, and is now in pursuit of further philosophical nutriment ». Les attaques de Timon contre Arcésilas semblent contradictoires avec l'éloge *post mortem* qu'il en fit (Numénius *ap.* Eusèbe, *PE* XIV, 6, 5) : Timon voulait sans doute, du vivant de celui-ci, nier à Arcésilas toute prétention à l'originalité et réduire son « scepticisme » à un plagiat de Pyrrhon ; mais après la mort d'Arcésilas, il devenait possible de souligner les points de convergence avec le rival (cf. DI MARCO 1989 : 14 ; BRUNSCHWIG 1999 : 250). Pour J. Brunschwig, la volonté d'annexer le scepticisme arcésilien expliquerait le tour épistémologique donné *a posteriori* par Timon à la pensée de son maître (cf. *supra* n. 4).

BIBLIOGRAPHIE :

- ALGRA K. A. 1997, « Chrysippus, Carneades, Cicero. The ethical *divisiones* in Cicero's *Lucullus* », dans B. INWOOD et J. MANSFELD (dir.), *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden (dir.), Brill, 1997, p. 107-139.
- ANNAS J. 1990, « Platon le sceptique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, p. 267-291 (nouvelle version sous le titre « Plato the skeptic » dans P. A. VANDER WAERDT (dir.), *The socratic movement*, Ithaca/London [Cornell University Press], 1994, p. 309-340.)
- ANNAS J. 1993, *The morality of happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- AUSLAND H. W. 1989, « On the moral origin of the Pyrrhonian philosophy », *Elenchos*, 10, p. 359-434.
- BARNES J. 1989, « Antiochus of Ascalon », dans M. GRIFFIN et J. BARNES (dir.), *Philosophia Togata. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, p.51-96.
- BETT R. 1994, « Aristocles on Timon on Pyrrho : The text, its logic and its credibility », *OSAPh*, 12, p. 137-181.
- BETT R. 1996, « Hellenistic essays translated », *Apeiron*, 29, p.75-97.

- BETT R. 2000, *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*, Oxford, Oxford University Press.
- BRINK C. O. 1956, « *Oikeiosis* and *Oikeiotes* : Theophrastus and Zeno on nature in moral theory », *Phronesis*, 1, p.123-145.
- BROCHARD V. 1959, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887 ; réimpr. Vrin.
- BRUNDSCHWIG J. 1994, « Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho », dans Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, p. 190-211.
- BRUNDSCHWIG J. 1996, J. BRUNDSCHWIG et G. LLOYD (dir.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion.
- BRUNDSCHWIG J. 1999, « Introduction : The beginnings of Hellenistic epistemology », dans K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Part III : Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229-259.
- BRUNDSCHWIG J. 2009, « Pyrrhonism », dans M. L. GILL et P. PELLEGRIN (dir.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Chichester, Blackwell Publishings, p. 465-485.
- CLASSEN C. J. 1989, « Die Peripatetiker in Cicero's *Tuskulanen* », dans W. FORTENBAUGH et P. STEINMETZ (dir.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, *Rutgers University Studies in Classical Humanities* vol. IV, New Brunswick/London, Transaction Publishers, p. 186-200.
- CONCHE M. 1994, *Pyrrhon ou l'apparence*, 2^e édition révisée, Paris, PUF (1^{re} éd. Villers-sur-Mer, 1973).
- COOPER J.M. 1999, « Eudaimonism, the appeal to nature and " Moral duty " in Stoicism », dans Id., *Reason and emotion*, Princeton, Princeton University Press, p. 427-448.
- DECLÉVA CAIZZI F. 1981, *Pirrone. Testimonianze*, Naples, Bibliopolis.
- DECLÉVA CAIZZI F. 1986, « Pirroniani ed Accademici nel III secolo a. C. », dans H. FLASHAR et O. GIGON (dir.), *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens de la Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique*, t. 32, p. 147-183.
- DECLÉVA CAIZZI F. 1992, « Aenesidemus and the Academy », *CQ*, 42, p. 176-189.
- DI MARCO M. 1989, *Timone di Fliunte, Silli*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- DORANDI T. 1999, « Introduction. 2. Chronology », dans K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Part I : Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 31-54.
- ENGBERG-PEDERSEN T. 1986, « Discovering the good : oikeiosis and kethekonta in Stoic ethics », dans *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, G. STRIKER et M. SCHOFIELD (dir.), Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, p.145-183.
- ENGBERG-PEDERSEN T. 1990, *The Stoic theory of Oikeiosis*, Aarhus, Aarhus University Press.
- GIGON O. 1989, « Theophrast dans Cicero's *De finibus* », dans W. FORTENBAUGH et P. STEINMETZ (dir.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, *Rutgers University Studies in Classical Humanities* vol. IV, New Brunswick/London, Transaction Books, p. 159-185.
- GLUCKER J. 1978, *Antiochos and the late Academy*, Göttingen, *Hypomnemata* 56.

- GÖRGEMANN H. 1983, « Oikeiosis in Arius Didymus », dans W. FORTENBAUGH (dir.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The work of Arius Didymus, Rutgers University Studies in Classical Humanities*, vol. I, New Brunswick/London, Transaction Books, p. 165-189.
- GÖRLER W. 1989, « Cicero und die 'Schule des Aristoteles' », dans W. FORTENBAUGH et P. STEINMETZ (dir.), *Cicero's knowledge of the Peripatos, Rutgers University Studies in Classical Humanities* vol. IV, New Brunswick/London, Transaction Books, p. 246-263.
- GÖRLER W. 1990, « Antiochos von Askalon über die 'Alten' und über die Stoa. Beobachtungen zu Cicero, *Academici posteriores* 1, 24-43 », dans P. STEINMETZ (dir.) *Beiträge zur Hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, 28, Stuttgart, Franz Steiner, *Palingenesia* 28, p. 123-139.
- GÖRLER W. 1994, « Älterer Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon », dans H. FLASHAR (dir.), *Die Philosophie der Antike 4 : Die hellenistische Philosophie, (Grundriss der Geschichte der Philosophie)*, Bâle, Schwabe & Co. AG. Verlag, vol. 2, p. 717-989.
- GÖRLER W. 1994, « Antiochos aus Askalon und seine Schule », dans H. FLASHAR (dir.) *Die hellenistische Philosophie, (= Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, t. 4)*, Basel, Schwabe & Co, 1994, vol. II, p. 938-980.
- INWOOD B. 1983, « Comments on Professor Görgemanns' paper [= Görgemanns 1983] : The two forms of *Oikeiosis* in Arius and the Stoa », dans W. FORTENBAUGH (dir.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The work of Arius Didymus, Rutgers University Studies in Classical Humanities*, vol. I, New Brunswick/London, Transaction Books, p. 190-201.
- INWOOD B. 1985, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press.
- INWOOD B. 1999, « Rules and reasoning », Stoic ethics », dans K. IERODIAKONOU (dir.), *Topics in Stoic philosophy*, Oxford, Clarendon Press, p. 95-127.
- INWOOD B. et DONINI P. 1999, « Stoic ethics », dans K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Part V : Ethics and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 675-738.
- IOPPOLO A.-M. 1980, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Naples, Bibliopolis.
- IOPPOLO A.-M. 1985, « Lo stoicismo di Erillo », *Phronesis*, 30, p. 58-78.
- IOPPOLO A.-M. 2000, « Decreta e praecepta in Seneca », dans A. BRANCACCI (dir.), *La filosofia in età imperiale*, Naples, Bibliopolis, coll. « Elenchos » 31, p. 13-36.
- LÉVY C. 1980, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des Études Latines*, 58, p. 238-251.
- LÉVY C. 1984, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De Finibus* », *Revue des Études Latines*, 62, p. 111-127.
- LÉVY C. 1990, « Platon, Arcésilas, Carnéade », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, p. 293-306.
- LÉVY C. 1992, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome.

- LÉVY C. 1996, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans C. LÉVY (dir.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, P.E.N.S., p. 109-123.
- LÉVY C. 1997, « Lucrèce avait-il lu Énésidème ? », dans K.A. ALGRA, M.H. KOENEN, P. H. SCHRIJVERS (dir.), *Lucretius and his intellectual background*, North-Holland/Oxford/New-York/Tokyo, p. 115-124.
- LÉVY C. 1999, « Permanence et mutations d'un projet aristotélicien : la doxographie morale d'Aristote à Varron », *Méthexis*, 12, p. 35-51.
- LLOYD-JONES/PARSONS : H. LLOYD-JONES et P. PARSONS 1983, *Supplementum Hellenisticum*, Berlin/New York.
- LONG A. A. 1988, « Stoic eudaimonism », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 4, p. 77-101 (repris dans *Stoic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).
- LONG/SEDLEY : A. A. LONG et D. N. SEDLEY 1987, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAGNALDI G. 1991, *L'oikeiōsis peripatetica in Ario Didimo e nel « De finibus » di Cicerone*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere.
- MANSFELD J. 1990, « Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », *ANRW* II, 36, 4, Berlin/New York, p. 3056-3229.
- MANSFELD J. 1995, « Aenesidemus and the Academics », dans L. AYRES (dir.), *The passionate intellect. Festschrift I.G. Kidd*, RUSCH vol. 7, New Brunswick/London, Transaction Books, p. 235-247.
- MOREAU J. 1948, « Ariston et le stoïcisme », *R.E.A.*, 50, p. 27-48 (article reproduit avec pagination originale dans Id., *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979).
- PROST F. 2001, « L'éthique d'Antiochus d'Ascalon », *Philologus*, 145, p. 244-268.
- REALE G. 1981, « Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide », dans G. GIANNANTONI (dir.), *Lo scetticismo antico*, Naples, Bibliopolis, p. 243-336.
- SEDLEY D. 1999, « The Stoic-Platonist debate on *kathêkonta* », dans K. IERODIAKONOU (dir.), *Topics in Stoic philosophy*, Oxford, Clarendon Press, p. 128-152.
- STEINMETZ P. 1994, « Die Stoa », dans H. FLASHAR (dir.), *Die Philosophie der Antike 4 : Die hellenistische Philosophie, (Grundriss der Geschichte der Philosophie)*, Bâle, Schwabe & Co. AG. Verlag, vol. 2, p. 491-716.
- STRIKER G. 1983, « The role of Oikeiosis in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, p. 145-167 (repris dans *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).
- STRIKER G. 1991, « Following Nature : a study in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, p. 1-73 (repris dans *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).