

PHILOSOPHIE  
ANTIQUE

## Philosophie antique

Problèmes, Renaissances, Usages

15 | 2015

Questions sur le scepticisme pyrrhonien

---

# Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Énésidème ?

Étude méthodologique

Carlos Lévy

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosant/342>

DOI : 10.4000/philosant.342

ISSN : 2648-2789

### Éditeur

Presses universitaires du Septentrion

### Édition imprimée

Date de publication : 24 novembre 2015

Pagination : 5-26

ISBN : 978-2-7574-1141-4

ISSN : 1634-4561

### Référence électronique

Carlos Lévy, « Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Énésidème ? », *Philosophie antique* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/342> ; DOI : 10.4000/philosant.342

---



La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## PHILON D'ALEXANDRIE EST-IL INUTILISABLE POUR CONNAÎTRE ÉNÉSIDÈME ?

### Étude méthodologique

Carlos LÉVY

Université Paris-Sorbonne

**RÉSUMÉ.** La floraison d'études sur le scepticisme antique de ces dernières décennies a fait au moins une victime, à savoir Philon d'Alexandrie, auquel elles ont accordé une part de plus en plus restreinte, alors même que Philon est incontestablement celle de nos sources la plus proche d'Énésidème qui refonda le pyrrhonisme au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Il importe donc d'établir quelle confiance on peut accorder à ce que Philon nous dit, en plusieurs endroits de son œuvre, du courant sceptique. On propose donc un bref *status quaestionis*, avant d'analyser la question des tropes. On soulève enfin le problème plus général de la technicisation croissante de la philosophie ancienne et de la place quasi hégémonique qu'occupe actuellement la méthode analytique. Un auteur comme Philon est difficile à décomposer en propositions, dont on chercherait à définir les relations, et il n'a pas écrit – si l'on excepte le *De aeternitate mundi*, dont l'authenticité est discutée, le *Probus*, le *De prouidentia* et l'*Alexander* – une œuvre qui se présente comme explicitement philosophique. Il incarne donc un problème qui le dépasse : que peut faire la recherche lorsqu'elle est confrontée à tous ces textes dans lesquels la philosophie se trouve mêlée à ce qui n'est pas elle-même, qu'il s'agisse de littérature ou de religion ?

**SUMMARY.** *The growing number of studies on ancient scepticism in the last thirty years or so have made at least one victim, Philo of Alexandria. He has drawn less and less interest, despite his being our source closest in time to Enesidemus, who led the rebirth of pyrrhonism during the 1st century B.C. It is hence important to assess the trustworthiness of several texts of Philo about scepticism. This paper offers a brief state of the art before focusing on Philo's testimony about Enesidemus' "ten modes". It then raises the more general problem of the growing technicity of the history of ancient philosophy and the dominant role played today by the analytic method. Philo's texts can hardly be reduced to a set of propositions combined into an argument. His works do not even claim to be philosophical, with the exception of *De aeternitate mundi*, the authorship of which is debated, *Probus*, *De prouidentia*, and *Alexander*. Philo*

*embodies a much larger problem: how do we study all these ancient texts in which philosophy is mingled with something else, be it literature or religion?*

Il est peu de courants de la philosophie antique qui aient fait l'objet d'autant d'études dans ces dernières décennies que le scepticisme<sup>1</sup>. Jusqu'alors assez peu étudié dans les universités de langue anglaise, il est devenu en quelques années un thème intensément présent, s'articulant à travers la philosophie du langage avec d'autres périodes pour la constitution d'un concept plus ou moins ouvertement anhistorique. Il ne s'agit pas de nier ici tout ce que ces études ont apporté de nouveau et d'important à notre connaissance de ces philosophes. Toutefois, on est bien forcé de constater que cette floraison d'études « scepticologiques » a fait au moins une victime, à savoir Philon d'Alexandrie, auquel elles ont accordé une part de plus en plus restreinte. Méthodologiquement, cela n'est pas sans poser problème. En effet, d'un point de vue chronologique, Philon est incontestablement celle de nos sources la plus proche d'Énésidème qui, après le pyrrhonisme originel, dont la nature a fait l'objet de vives controverses, et l'épisode aporétique de la Nouvelle Académie, refonda le scepticisme au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Il devrait à ce titre bénéficier d'une attention particulière, sans pour cela estimer qu'il donne nécessairement la version la plus authentique de la pensée d'Énésidème, puisqu'en matière de philosophie ancienne, comme il en est pour les manuscrits, la proximité chronologique ne signifie pas *ipso facto* la plus grande fiabilité. Ajoutons tout de même que, d'une manière ou d'une autre, la renommée d'Énésidème était liée à la ville d'Alexandrie, ce qui peut laisser penser que son œuvre y eut une diffusion plus facile qu'ailleurs<sup>2</sup>. Sur la chronologie, l'incertitude demeure, mais une

1. S'il fallait vraiment fournir un repère chronologique, on peut dater ce renouveau des études sceptiques du colloque de Chantilly qui donna naissance à la série des Symposia Hellenistica : voir Brunschwig 2006. Ce colloque était consacré à la logique stoïcienne, mais il déborda largement sur le scepticisme néoacadémicien et pyrrhonien.

2. Voir Aristoclès, dans Eusèbe, *Praep. Ev.* XIV, 18, 22 : Μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μὴδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρῶην ἐν Ἀλεξάνδρεια τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησιδημὸς τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕβλον τοῦτον. Photius, *Bibl.* cod. 212, 169b19, lui donne comme lieu d'origine Aeges. Nous avons suggéré dans une communication non encore publiée qu'il pourrait s'agir d'Aeges de Cilicie, dont Philostrate dit, *Vie d'Apollonios*,

majorité de chercheurs pense qu'il fut le contemporain de Cicéron, sur la base notamment de la dédicace de son œuvre à Quintus Elius Tubéron<sup>3</sup>. Quant au fait de savoir s'il fut ou non officiellement élève de la Nouvelle Académie, cette question a un intérêt historique certain, mais elle ne présente pas beaucoup d'intérêt pour notre recherche, puisque, quelles qu'aient été les études d'Énésidème, nous savons par Photius que c'est en opposition à l'Académie, à qui il reprochait de pratiquer un crypto-stoïcisme<sup>4</sup>, qu'il entreprit ce qu'il présentait comme une rénovation du pyrrhonisme. Il importe donc d'établir quelle confiance on peut accorder à ce que Philon nous dit, en plusieurs endroits de son œuvre, du courant sceptique, terme que j'emploie ici par commodité, tout en l'estimant à l'origine de beaucoup de confusions. C'est ce qui me conduit à revenir, cette fois-ci d'un point de vue méthodologique, sur des textes que j'ai eu l'occasion de traiter ailleurs<sup>5</sup>. Mais à travers le cas Philon, c'est un problème plus général que je souhaite soulever ici, je veux parler de cette technicisation croissante de la philosophie ancienne, dont je vois la source dans la place quasi hégémonique qu'occupe actuellement la méthode analytique. Un auteur comme Philon est difficile, voire impossible à décomposer en propositions, dont on chercherait à définir les relations. À la différence de Cicéron, maintenant à peu près réhabilité, mais qui fut lui aussi longtemps considéré comme bien peu fiable, il n'a pas écrit – si l'on excepte le *De aeternitate mundi*, dont l'authenticité est discutée<sup>6</sup>, le *Probus*, le *De prouidentia*, et l'*Alexander* – une œuvre qui se présente comme explicitement philosophique. Il incarne donc un problème qui le dépasse : que peut faire la recherche lorsqu'elle est confrontée à tous ces textes dans lesquels la philosophie se trouve mêlée à ce qui n'est pas elle-même, qu'il s'agisse de littérature ou de religion ? Je mets évidemment à part le cas de la médecine, que sa dimension scientifique a mise à l'abri de tels aléas, Galien étant même un des auteurs privilégiés de la mouvance analytique. Actuellement, deux ten

I, 7, 1, que c'était un centre intellectuel important dans lequel on pouvait philosopher avec « des platoniciens, des chrysippiens, des péripatéticiens ». Cette suggestion rend plausible une rencontre, dans cette région, d'Énésidème et de Lucius Aelius Tubero, qui fut légat.

3. Sur l'ensemble des problèmes posés par la personnalité et l'œuvre d'Énésidème, voir la synthèse de Pérez-Jean 2005.

4. Photius, *Bibl.* cod. 212, 170a14. Voir sur cette question Declava Caizzi 1992, qui entend réfuter la doxa très répandue selon laquelle Énésidème aurait été disciple de la Nouvelle Académie, et la réponse de Mansfeld 1995, soulignant certaines faiblesses dans sa démonstration. Sur le problème spécifique de savoir si la critique des sceptiques dans le livre IV de Lucrèce vise la Nouvelle Académie ou le néopyrrhonisme naissant d'Énésidème, voir les thèses opposées de Schrijvers 1992 et de Lévy 1997.

5. Voir en particulier Lévy 2005 et 2008.

6. Voir Runia 1981.

dances coexistent, d'un côté ceux qui restreignent le corpus philosophique à des auteurs universellement reconnus comme philosophes, de l'autre ceux qui, encore minoritaires mais de plus en plus nombreux, ne veulent pas laisser de côté de la philosophie hors les murs et l'étudient dans les contextes où elle est insérée, dans sa relation avec la rhétorique, le théâtre, la poésie, etc. Pour évaluer le bien-fondé ou l'arbitraire d'une telle attitude, je vais donc faire brièvement le *status quaestionis*, avant d'analyser la question des tropes, et d'en tirer quelques conclusions méthodologiques.

En 1972, dans son livre *Le scepticisme et le phénomène*, Jean-Paul Dumont écrivait<sup>7</sup> :

Il convient, parmi les témoignages les plus anciens relatifs au scepticisme, d'accorder une attention particulière au témoignage de Philon d'Alexandrie. La source qu'il cite demeure anonyme et c'est la raison pour laquelle nous avons, avant Philon, considéré les éléments du texte de Timon consignés par Aristoclès. Mais il convient de souligner que, concernant le scepticisme ancien, envisagé selon une perspective phénoméniste, la tradition dont Philon se fait l'écho est de toutes la plus ancienne... Nous ne pouvons que regretter que le travail, par ailleurs si admirable, de Brochard soit demeuré muet à l'endroit de cette source. C'est à von Arnim, et après lui à É. Bréhier, que nous sommes redevables d'avoir attiré l'attention des historiens de la philosophie sur l'importance de ce témoignage.

Il n'est pas indifférent que ce texte ait été écrit en 1973 par un savant français. Ces lignes représentent en effet l'une des dernières manifestations d'une approche continentale, je veux dire par là historiciste, du scepticisme, avant la déferlante analytique. Dumont a émis l'hypothèse, audacieuse et à vrai dire bien peu acceptée, que Philon et Énésidème auraient eu une source commune, celle qu'il a appelée « l'Anonyme de Philon ». Il a également souligné le problème posé par les différences entre Philon et Sextus, *vox clamans in deserto*<sup>8</sup>. À juste titre, il se réfère à von Arnim dont le onzième cahier des *Philologische Untersuchungen* contient trois études, l'une sur le *De aeternitate mundi*, une autre sur Philon et Énésidème, la dernière sur le thème de l'ivresse du sage, à la fois chez Philon et chez les stoïciens<sup>9</sup>. L'étude de von Arnim est d'une grande densité, bien loin du schématisme qui a souvent caractérisé la *Quellenforschung*. Sur la fiabilité du témoignage philonien par rapport à Énésidème et sur la place d'Héraclite chez Philon, problème qui a été traité récemment par Lucia Saudelli<sup>10</sup>, von Arnim écrit

7. Dumont 1972, 147.

8. Voir ce qu'écrit Dumont à la page 152 : « ... contrairement à ce que disent É. Bréhier et L. Robin, le texte de l'Anonyme est plus remarquable par ses différences avec le texte de Sextus que par ses ressemblances. »

9. Voir von Arnim 1888.

10. Voir Saudelli 2012.

des choses remarquables, dont on chercherait en vain la trace dans la plupart des travaux récents. Il a en effet beaucoup insisté sur la place de l'héraclitisme dans la version philonienne des tropes, au point d'en faire un élément majeur de la philosophie d'Énésidème, ce qui lui a été vigoureusement reproché par Burkhard<sup>11</sup>. Von Arnim a eu deux continuateurs, Bréhier qui, dans ses *Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, a repris assez fidèlement les thèses du savant allemand, notamment sur la dépendance de Philon par rapport à Énésidème, et K. Janáček qui, dans un article paru dans *Eirene* en 1982, s'est proposé de montrer qu'en dépit d'importantes différences stylistiques, seul point sur lequel tout le monde s'accorde, le témoignage de l'Alexandrin devait être considéré comme de tout premier ordre. Je ne vais pas entrer dans le détail, qui serait fastidieux, des travaux dans lesquels Philon et von Arnim partagent, si je puis dire, le même quasi-oubli. Dans l'ouvrage collectif *The Skeptical Tradition*, publié en 1983 par Myles Burnyeat et devenu une sorte de bible des études sur le scepticisme, la part de Philon se réduit à quelques lignes qui lui sont consacrées par Gisela Striker dans son étude sur les dix tropes d'Énésidème. Striker considère comme « probable » que Philon et Énésidème aient été contemporains, hypothèse pourtant des plus improbables, un demi-siècle au moins les séparant<sup>12</sup>... En ce qui concerne les tropes eux-mêmes, elle propose l'alternative suivante : ou bien Philon a disposé d'une première version de l'œuvre d'Énésidème, moins complète que celle de Sextus, ou bien, compte tenu de ce qu'il utilisait les tropes *for his own purposes*, il a pu éliminer ce qui ne lui semblait être ni important ni utile pour lui<sup>13</sup>. Dichotomie que l'on ne peut certes rejeter *a priori*, mais qui devrait constituer un point de départ pour la recherche, non une manière de clore celle-ci. En tout état de cause, on ne voit pas pourquoi Sextus n'aurait pas pu lui aussi intervenir de manière significative sur le matériau énésidémien dont il disposait. Si l'on se reporte au livre plus récent du spécialiste d'Énésidème, Roberto Polito, paru à Leyde en 2004, les choses ne sont pas très différentes<sup>14</sup>. La dépendance de Philon par rapport à Énésidème n'est pas contestée, mais, étrangement, l'idée que ce qu'il y a d'héraclitéen chez Philon puisse être rapporté à Énésidème est rapidement rejetée sans qu'on comprenne très bien pourquoi. Pratiquement rien sur Philon dans le livre

11. Bréhier 1908, p. 210 : « Philon n'a donc fait sans doute dans ce passage et dans les passages voisins (du §162 au §206) que copier un traité sceptique d'Énésidème ou de ses descendants. »

12. C'est à Brochard 1887, p. 244-245 que l'on fait remonter la datation d'Énésidème comme contemporain de Cicéron.

13. Striker 1983, p. 97. Pour une position *grosso modo* proche de celle de Striker, voir Bett 2000, p. 210, n. 44.

14. Polito 2004.

de Brigitte Pérez-Jean, intitulé *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, paru en 2005.

Une exception toutefois, le livre de Julia Annas et Jonathan Barnes, qui étudie dans le détail les trois versions des modes, celle de Diogène Laërce, celle de Philon et celle de Sextus, sans cependant aboutir à aucune conclusion sur leurs valeurs respectives. Tout en prêtant une réelle attention à la version philonienne des tropes, de toute évidence la préférence des auteurs va à Sextus, présenté comme l'achèvement du scepticisme grec<sup>15</sup>, interprétation unitaire à laquelle on peut opposer celle de Marcel Conche pour qui, au contraire, le scepticisme de Sextus représente l'abandon du pyrrhonisme originel<sup>16</sup>. Deux points peuvent déjà être contestés dans l'ouvrage d'Annas et Barnes, dont par ailleurs il ne s'agit pas de nier l'utilité. Tout d'abord, Philon y est présenté comme un philosophe, ce qui laisse de côté la complexité extrême de l'identité philonienne, qui est à la fois celle d'un exégète et d'un homme qui a eu une éducation philosophique approfondie. On peut contester la thèse, aujourd'hui majoritaire, de V. Nikiprowetzky<sup>17</sup>, pour qui la philosophie ne serait chez Philon que la servante de l'exégèse, mais il n'est aucun spécialiste de l'Alexandrin qui se risquerait aujourd'hui à le qualifier purement et simplement de « philosophe ». On remarquera, au demeurant, que de ce « philosophe » il nous est dit seulement qu'il n'était pas pyrrhonien, tout en ayant de la sympathie pour le scepticisme<sup>18</sup>, indication pour le moins vague. Par ailleurs, Annas et Barnes reprochent à Philon de présenter les tropes, et en tout cas celui concernant les animaux, comme l'expression d'un dogmatisme négatif, ce en quoi il serait en opposition avec la tradition pyrrhonienne. Or il y a là une double inexactitude. En effet, au § 174 du *De ebrietate*, Philon évoque un animal étrange, en fait un élan, qui, chez les Scythes, a la tête d'un cerf et le corps d'un bœuf. À la suite de quoi il ajoute au § 175 : ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια πίστεις ἐναργεῖς ἀκαταληψίας εἰσὶν, que Jean Garez<sup>19</sup>, le traducteur du traité de Philon d'Alexandrie, traduit par : « ces faits et d'autres sont la preuve manifeste de l'impossibilité de connaître », tandis qu'Annas et Barnes commentent ainsi :

15. Annas-Barnes 1985, p. 17 : « In Sextus' writings we see Greek scepticism fully formed. »

16. Conche 1973.

17. Nikiprowetzky 1977.

18. Annas-Barnes 1985, p. 26 : « Philo like Sextus writes as a philosopher and not as a historian of philosophy or a biographer; and as a philosopher, he had some sympathy for scepticism. But he was not a Pyrrhonist, and his essay does not purport to give an accurate account of the Ten Modes. »

19. J. Garez 1962.

*Philo is deviant in his statement of the conclusion. He says that the mode indicates that things are 'inapprehensible'. The term he uses is a technical one, deriving from the sceptical Academy's attacks on the Stoics, who thought that things could be 'apprehended' or grasped, or known for certain. The Pyrrhonists, as Sextus is careful to explain, do not assert that things are inapprehensible<sup>20</sup>.*

Le problème est que Philon ne dit pas τῆς ἀκαταληψίας, mais seulement ἀκαταληψίας et, de ce fait, la traduction exacte est non pas « de l'impossibilité de connaître », mais « d'une impossibilité de connaître ». En d'autres termes, il ne se réfère pas à un principe général qu'il affirmerait dogmatiquement, il tire une conclusion empirique à partir d'un certain nombre d'exemples. S'il est vrai qu'il utilise fréquemment l'adjectif ἀκατάληπτος et l'adverbe ἀκαταλήπτως, il n'emploie ἀκαταληψία que dans ce passage du *De ebrietate*, dans le contexte précis de la variété des animaux. Faut-il en conclure qu'il ait été « deviant » ? Il est significatif que pour Annas-Barnes, Sextus, placé en première position tout au long de l'ouvrage, en contradiction avec l'ordre chronologique, soit le critère de l'orthodoxie pyrrhonienne. En fait, ce n'est pas par rapport à lui qu'il faut juger l'Alexandrin, mais par rapport à celui qui rénova le pyrrhonisme et qui fut la source, directe ou indirecte, du *De ebrietate*, autrement dit Énésidème. Or nous avons le moyen de savoir ce que celui-ci pensait, à travers le résumé de son œuvre qui nous est donné par Photius, dont il n'y a pas lieu de soupçonner qu'il n'ait pas été un lecteur scrupuleux. Sur le plan principal, la position d'Énésidème annonce effectivement celle de Sextus. Il accuse les néoacadémiciens de pratiquer un dogmatisme négatif, dont il considère qu'il est étranger à la pensée pyrrhonienne : « les disciples de Pyrrhon pratiquent le doute et sont libres de toute affirmation dogmatique, et nul d'entre eux, en tout cas, n'a dit que tout était insaisissable ou saisissable (οὐδείς αὐτῶν τὸ παράπαν οὔτε ἀκατάληπτα πάντα εἶρηκεν τὸ παράπαν οὔτε καταληπτά...)»<sup>21</sup>. » Mais, dans le même temps, il semble avoir quelque peu flotté sur ce point, puisqu'il disait qu'il n'y a « rien d'assuré à appréhender (οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν), ni par la sensation ni par la réflexion », ce qui le ramenait à une position qui n'était pas fondamentalement différente de celle de la Nouvelle Académie, au moins celle d'Arcésilas et de Carnéade<sup>22</sup>. Par ailleurs, il emploie, comme le feront Philon et Sextus après lui, l'adjectif ἀκατάληπτος à propos de cas particuliers. En définitive, il n'y a pas d'ar-

20. Annas-Barnes 1985, p. 48.

21. Photius, *Bibl.* 212, 169b40-170a1.

22. Photius, *Bibl.* 212, 169b19-20. Voir Cic. *Ac.* I, 45 : *Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret.*

gument valable pour accuser Philon d'avoir dévié par rapport à Énésidème sur la question de l'acatalepsie.

De même, s'il est vrai que les exemples du monde animal fournis par Philon sont différents de ceux de Sextus, faut-il pour autant nécessairement en conclure à une autre « déviance », qui serait due à l'utilisation d'un matériau péripatéticien ? Il existe effectivement, comme cela a été remarqué par Annas-Barnes<sup>23</sup>, un fragment de Théophraste, qui nous a été transmis par Photius<sup>24</sup>, dans lequel il est question du poulpe, du renne et du caméléon, en des termes qui sont proches de ceux utilisés par Philon. Mais il est au moins tout aussi important d'ajouter que ni Théophraste, ni le Pseudo-Aristote dans ses *Mirabilium auscultationes* ne comportent la moindre mention de la colombe, laquelle, en revanche, fait l'objet chez Philon d'une description détaillée, insérée entre, d'une part, le caméléon et le poulpe, et, d'autre part, l'élan<sup>25</sup> :

N'as-tu pas remarqué le cou de la colombe passant, dans les rayons de soleil, par toutes sortes de couleur. N'est-il pas écarlate, bleu sombre, rouge feu, charbon enflammé, puis à nouveau jaune pâle et rouge-sang, et de toutes les autres couleurs dont il serait difficile de donner les noms.

Le cou de la colombe est également évoqué par Cicéron à plusieurs reprises dans le développement néoacadémicien du discours qu'il tient dans le *Lucullus*<sup>26</sup>. Dans ces conditions, la solution la moins improbable est de supposer qu'Énésidème avait élaboré une liste d'exemples à partir du corpus aristotélicien et de sa propre formation philosophique. Ici encore, si l'on se débarrasse du préjugé favorisant Sextus en toute occasion, il n'existe aucune raison valable de sous-évaluer le texte philonien. S'étonner de ce que Philon n'explique pas en quoi ses exemples pris dans le monde animal conduisent au scepticisme est pour le moins étrange<sup>27</sup>, puisque c'est la varia-

23. Annas-Barnes 1985, p. 86-87.

24. Photius *Bibl.* 278.

25. Philon, *Ebr.* 173, trad. Goretz.

26. *Luc.* 19, 79 deux fois ; *Fin.* III, 18. En *Luc.* 19, Lucullus, porte-parole d'Antiochus d'Ascalon, dit : *nec vero hoc loco expectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam ; non enim is sum qui quidquid videtur tale dicam esse quale videatur ; Epicurus hoc viderit et alia multa.* Ce passage montre que l'argument du cou de la colombe, comme d'autres lieux communs du scepticisme en formation, était un objet de discussion entre les épicuriens, les académiciens et les stoïciens, ce que confirment les mentions du cou de la colombe au § 79. La présence de ce même thème chez Lucrèce *DRN* II, 801, en dehors des argumentations sceptiques du livre IV, prouve son importance pour l'épicurisme, sans que pour autant on puisse lui attribuer une origine épicurienne.

27. Annas-Barnes 1985, p. 46 : « *He does not explain how this argument is supposed to lead to scepticism.* »

bilité ou l'hétérogénéité de ces animaux qui rend impossible que l'on ait d'eux une appréhension ferme et claire.

Le reste de mon étude portera essentiellement sur le plus connu, à savoir les tropes, dont le nombre même fait problème. Un mot auparavant à propos du contexte. Dans le *De ebrietate*, Philon commente le passage de la Bible relatif à l'ivresse de Noé, qui lui permet de partir sur le thème de l'ignorance, celle qui est absolue et celle qui se croit être savoir. Sa méditation sur les deux filles de Loth, dans lesquelles il voit les figures allégoriques de l'assentiment et de la délibération, l'amène au thème de la suspension du jugement, qui va le conduire aux tropes d'Énésidème. Il est généralement admis que Sextus Empiricus a affirmé que celui-ci avait défini dix tropes, mais les choses sont un peu moins simples. Dans le premier livre des *Hypotyposes*, dans lequel il parle des dix modes par lesquels on est conduit à la suspension du jugement, Sextus les attribue aux « anciens sceptiques » (παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς), expression qui est un hapax dans son œuvre<sup>28</sup>. Tout au plus peut-on remarquer qu'à ces « anciens sceptiques » sont opposés plus loin<sup>29</sup> des sceptiques plus récents, que l'on peut identifier, par comparaison avec Diogène Laërce, à Agrippa, que l'on date de la fin du I<sup>er</sup> siècle apr. J.C.<sup>30</sup>. Il est vrai cependant que le même Sextus, dans *l'Adversus Mathematicos*<sup>31</sup>, se cite lui-même en disant qu'il a exposé les dix modes d'Énésidème. Cependant Eusèbe, dans sa *Préparation Évangélique*<sup>32</sup>, évoque de manière encore plus précise une œuvre d'Énésidème, les *Hypotyposes*, et parle des neuf tropes par lesquels celui-ci montre que tout est incertain. On pourrait penser que le troisième grand témoin, Diogène Laërce, permettrait de trancher le débat, mais il n'en est rien. En effet, les lignes qui précèdent l'exposé des tropes, au nombre de dix, sont en très mauvais état, à tel point que Jacques Brunschwig, qui a traduit et commenté ce passage, écrit : « Je traduis le texte de Long, en attendant mieux », c'est-à-dire l'édi-

28. On remarquera toutefois une périodisation du même genre dans *AM VII*, 253, où les anciens stoïciens, qui avaient défini la représentation cataleptique comme étant le critère, sont opposés à ceux plus récents qui avaient ajouté « à condition qu'il n'y ait pas d'obstacle », probablement en réaction aux critiques de Carnéade, lequel avait fait de l'absence d'obstacle l'un des degrés de l'échelle du *pithanon*, voir *AM VII*, 166 : Ἄλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.

29. *HP I*, 164.

30. Voir *Diog. L. IX*, 88.

31. *A.M. VII*, 345.

32. Eusèbe, *Praep. Evang.* XIV, 18 : ὅποταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ Υποτυπώσει τοὺς ἐννεὰ διεξίη τρόπους (κατὰ τοσοῦτους γὰρ ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπειραται), πότερον αὐτὸν φῶμεν εἰδῶτα λέγειν αὐτοὺς ἢ ἀγνοοῦντα;

tion qui vient d'en être donnée par Tiziano Dorandi<sup>33</sup>. La principale difficulté du texte réside dans le fait que Diogène passe soudainement du pluriel au singulier, sans qu'on sache exactement qui est ainsi désigné. Le moins qu'on puisse dire, donc, est que l'attribution de dix modes à Énésidème est tout au plus probable. On ne peut rien construire sur des indications aussi contradictoires et sur ce point je diverge de Jean-Paul Dumont qui, se fondant sur le fait qu'il n'y aurait que huit tropes chez Philon, a cru pouvoir évoquer celui qu'il appelle l'Anonyme de Philon, ce qui apparaît comme un peu contradictoire par rapport à son désir de souligner l'importance du témoignage philonien<sup>34</sup>. Personnellement, je pense que le nombre de huit pour les tropes philoniens est le plus vraisemblable, mais qu'on ne peut en tirer aucune conclusion ferme, à la fois parce que, comme j'ai essayé de le montrer, Sextus n'est pas parfaitement clair lorsqu'il évoque les dix tropes d'Énésidème et parce que, la présentation étant nettement moins scolaire chez Philon que chez Sextus, la numérotation est *ipso facto* plus difficile.

Plutôt que de persister dans une arithmétique fastidieuse et jusqu'à présent plutôt stérile, il convient, me semble-t-il, de poser deux questions plus générales : celle de la construction des tropes philoniens, comparée à celle des tropes sextiens. et celle, *quaestio uexatissima*, de la présence de l'héraclitisme dans les tropes philoniens. Chez Sextus, la structure est remarquablement claire et, pour tout dire, pyramidale. Il commence par présenter succinctement les dix modes, puis il procède à une réduction de ce qu'il appelle l'ordre conventionnel (*thetikos*<sup>35</sup>), précaution à l'égard des dogmatiques qui pourraient lui reprocher d'avoir construit lui-même dogmatiquement une classification. Il substitue donc une triade à l'ordre traditionnel : le mode de ce qui juge, le mode de ce qui est jugé et le mode qui participe des deux. Au-dessus de ces trois modes, dit-il, il y a celui du relatif *pros ti*, lequel constitue le mode le plus haut, dont les trois précédemment nommés constituent les espèces, elles-mêmes se subdivisant en dix. De toute évidence, cette construction a une vocation polémique et, plus particulièrement anti-stoïcienne. Au genre le plus général de l'ontologie stoïcienne, le *ti*<sup>36</sup>, Sextus, ou en tout cas les sceptiques dont il s'inspire, opposent le *pros ti*, le principe de relativité. On remarquera à cet égard qu'au

33. Diog. L. IX 79. Dorandi 2013 a édité le texte suivant : Αἱ δ' ἀπορίαι κατὰ τὰς συμφωνίας τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων ἅς ἀπεδίδοσαν ἦσαν κατὰ δέκα τρόπους, καθ' οὓς τὰ ὑποκείμενα παραλλάττοντα ἐφαίνετο. Τούτους δὲ τοὺς δέκα τρόπους καθ' ἓν τίθησιν. La seule différence entre ce texte et celui de Long est le καθ' ἓν là où Long éditait καθ' οὓς.

34. Brunschwig 1999, p. 1116.

35. On remarquera que cet adverbe est un hapax chez Sextus et qu'il n'est jamais employé par Philon.

36. Voir Brunschwig 1988.

deuxième livre des *Hypotyposes*, il emploie à propos du *ti* stoïcien la même expression qu'il utilise au sujet du *pros ti* pyrrhonien, πάντων γενικώτατον<sup>37</sup>, créant ainsi un parfait effet de symétrie. Toutefois cette belle architecture pose au moins un problème. En effet, le *pros ti*, mode qui est initialement présenté comme le plus général, se retrouve au § 135, comme mode particulier. Il est ici défini non pas selon trois, mais deux significations : par rapport à celui qui juge et par rapport à ce qui est observé, laissant de côté la troisième, celle associant le juge et l'objet observé. Sextus n'ignore pas ce que cette réutilisation du *pros ti* peut avoir de particulier, il affirme qu'il doit y avoir un traitement particulier du *pros ti*, venant après le traitement général et il en définit les modalités à travers un certain nombre d'arguments parmi lesquels la relativité des genres et des espèces ou celle des concepts de signifiant et de signifié. On ne semble pas avoir remarqué que cette méthode n'est pas sans précédent dans la philosophie hellénistique. Ainsi, dans le premier livre du *De officiis* cicéronien, dépendant étroitement, comme on le sait, de Panétius, le *decorum* est à la fois genre et espèce, puisqu'il peut désigner à la fois le concept de convenance et la convenance comme forme particulière de savoir-vivre<sup>38</sup>.

Il nous semble peu convaincant de croire, comme Annas et Barnes, que Sextus aurait substitué au huitième mode d'Énésidème le troisième d'Agrippa, qui portait également sur le relatif<sup>39</sup>. Lorsque Sextus écrit, au § 167, à propos de ce mode d'Agrippa : « Le mode selon le relatif, comme nous l'avons dit plus haut, est celui dans lequel l'objet réel apparaît tel ou tel relativement à ce qui juge et à ce qui est observé conjointement, et sur ce qu'il est selon la nature nous suspendons notre assentiment », il se réfère à son introduction aux modes d'Énésidème et il laisse clairement entrevoir la part de son intervention dans la présentation qu'il fait des modes d'Énésidème et d'Agrippa. Il est donc plausible de penser que ce que Sextus présente comme les modes de ces deux grands sceptiques résulte d'une réélaboration à laquelle lui-même a pris part, mais qui a pu être commencée bien avant lui. En ce qui concerne la relativité chez Philon, Annas et Barnes remarquent fort justement qu'elle est liée à la relation au contraire :

37. *HP* II, 86.

38. Cicéron *Off.* I, 96 : *Est autem eius descriptio duplex; nam et generale quoddam decorum intellegimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis.*

39. Annas-Barnes 1985, p. 145. Pour eux, le mode de la relativité présente quatre difficultés majeures : a) la difficulté de la relation entre relativité et pyrrhonisme ; b) la complexité du concept de relativité ; c) le fait que sur ce point les témoignages de Diogène Laërce, de Philon et de Sextus diffèrent profondément ; d) le fait que la relativité soit pour Sextus le mode le plus général et un mode particulier.

Mais personne n'ignore, dit l'Alexandrin, que rien, ou presque, de ce qui *εχιστε* n'est pensé (*νενοηται*) par soi et en soi, mais est apprécié (*δοκιμαζεται*) par comparaison avec son contraire, comme le petit par rapport au grand, le sec par rapport au mouillé, le froid par rapport au chaud<sup>40</sup>...

Cependant la référence qu'ils proposent à un passage d'Hermodore<sup>41</sup> affirmant que pour Platon les étants se divisent entre ceux qui existent par eux-mêmes et ceux qui existent en relation avec autre chose, qu'il s'agisse du contraire ou de quelque chose d'autre, pose problème. En effet, Philon, lui, identifie la relativité uniquement à la relation aux contraires, laquelle est à la fois l'obstacle à la connaissance absolue et la voie d'accès à une connaissance relative. Il est donc assez peu probable que l'Alexandrin utilise ici comme source Platon ou un commentateur de celui-ci. En revanche, ce qui est dit par lui de la relativité comme étant sous-tendue par le continuum entre les contraires, idée qui ne se trouve pas dans le huitième mode de Sextus, présente un caractère héraclitéen indéniable. Cela n'était pas nécessairement sans lien avec certains aspects de la dialectique néoacadémicienne. Les sorites de Carnéade sur le polythéisme se voulaient être un exercice de dérision antistoïcien montrant combien il était facile de passer insensiblement de la divinité à son contraire, autrement dit aux réalités les plus humbles, un nuage par exemple<sup>42</sup>. L'isosthénie des contraires était, dit Cicéron, le fondement de la suspension du jugement selon Arcésilas<sup>43</sup> : « quand on découvrait que les arguments opposés de part et d'autre sur un même sujet avaient le même poids (*cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum inuenirentur*), il était plus facile de suspendre son assentiment d'un côté comme de l'autre. » Certes, il n'est pas question ici des apparences, encore qu'on ne puisse nier tout lien entre un discours et un apparaît. Toutefois la mise en relation des affirmations contraires à propos d'un objet est ce qui permet de parvenir à une *epoche* qui n'est pas la connaissance, mais qui représente tout de même une forme de progrès par rapport à des assentiments non fondés. En d'autres termes, on ne peut exclure que le traitement philonien du mode de la relativité provienne d'un

<sup>40</sup>. *Ebr.* 186, trad. Gorez légèrement modifiée. Sur la présence de contraires héraclitéens dans cette liste, voir Saudelli 2012, p. 224. Philon se réfère explicitement à Héraclite en *Heres.* 214 où, après avoir donné une très longue liste des contraires, il dit : « n'est-ce pas là le point essentiel de la doctrine mise en avant, selon les Grecs, par leur grand et glorieux Héraclite, doctrine dont il s'est vanté comme d'une découverte nouvelle ? En fait, c'est une découverte ancienne de Moïse, à savoir que les contraires proviennent d'un même objet, par mode de division, comme on l'a clairement montré. »

<sup>41</sup>. Hermodore, *ap.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique*, 248, 2-5, cité par Annas-Barnes 1985, p. 131.

<sup>42</sup>. *Nat. de.* III, 40 *sq.* Voir Couissin 1941.

<sup>43</sup>. *Lib. Ac.* I, 45.

Énésidème lui-même marqué, quoi qu'il en ait dit, par les traditions de pensée de la Nouvelle Académie.

Si nous comparons la structure générale des tropes philoniens avec celle de Sextus, que constatons-nous ? Remarquons tout d'abord que le texte philonien, contrairement à celui des *Hypotyposes*, ne comporte aucune tripartition liminaire. À sa place, il y a un long développement sur les ténèbres qui nous entourent et dans lesquelles toute connaissance, toute action certaine sont impossibles. Parce qu'il n'a pas d'équivalent chez Sextus, ce passage ne semble avoir intéressé personne depuis von Arnim, qui l'avait lui-même qualifié de « poétique ». Or il s'agit de tout autre chose, si l'on tient compte du fait que tout le passage introductif est construit sur la métaphore de ténèbres si profondes que même la lumière de l'éducation ne peut les percer. En effet, cette métaphore est au centre des *Academica* de Cicéron, elle caractérise la pensée de la Nouvelle Académie qui, dans sa défense du doute absolu, présentait le monde comme une sorte de caverne platonicienne coupée de toute lumière<sup>44</sup>. À partir de là trois possibilités peuvent être envisagées :

- ou bien Philon a écrit ces lignes à partir de sa propre culture platonicienne et de son imprégnation de la pensée du doute académicien ;
- ou bien il s'est servi d'un texte néoacadémicien ;
- ou bien Énésidème lui-même, qui avait été formé dans l'Académie, avait perpétué la métaphore des ténèbres, que l'on ne retrouvera plus chez Sextus, et il l'avait utilisée comme une arme contre celui qui fut probablement l'une de ses cibles privilégiées, Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie qui, dans un effort d'adoucissement du scepticisme qui avait été condamné par beaucoup de néoacadémiciens, était allé jusqu'à affirmer que les choses étaient connaissables par nature et qu'il fallait simplement trouver un critère pour actualiser cette connaissance virtuelle<sup>45</sup>.

En tout état de cause, il n'y a, me semble-t-il, aucune raison valable pour privilégier le chapeau introductif de Sextus Empiricus plutôt que celui de Philon. Rien chez Sextus lui-même ne permet d'affirmer qu'Énésidème aurait ramené à trois éléments la masse de ses tropes. En revanche, si l'on admet que la métaphore philonienne des ténèbres témoigne de l'enracinement néoacadémicien de la pensée du néopyrrhonien, c'est une autre perspective qui s'ouvre pour l'écriture de l'histoire du scepticisme.

44. Voir Luc. 122 : *Latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in caelum, terram intrare possit.*

45. *HP* I, 235 : Οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τοῦτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά.

En ce qui concerne les tropes eux-mêmes, et sans entrer dans le détail d'une question complexe, il convient, me semble-t-il, de souligner qu'ils reposent sur une variante du principe de relativité, qui n'est pas exprimé sous la forme du *pros ti*, mais à travers la variabilité des représentations. La structuration de cette relativité se fait par la distinction entre la variété des sujets et celle des objets, la troisième catégorie sextienne, celle associant le sujet et l'objet, étant absente, ce qui peut laisser penser soit qu'elle a été supprimée par Philon soit qu'elle a été ajoutée postérieurement à Énésidème. J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs que la grande différence entre le texte sextien et celui de Philon réside dans le fait que celui-ci supprime, pour des raisons très probablement théologiques, deux thèmes qui sont au contraire très présents chez Sextus<sup>46</sup> : celui de la supériorité de l'animal sur l'homme, qui aura une longue postérité dans le scepticisme, il suffit de lire Montaigne ; celui de la mythologie, si présente dans le dixième mode sextien. Ces silences, aisément identifiables et explicables, sont la marque de la personnalité de Philon, ils incitent assurément à une certaine prudence, mais ils n'autorisent pas à considérer comme suspecte la totalité de sa version des tropes. De même l'un des points sur lesquels Philon se distingue de Sextus peut faire l'objet de différentes interprétations, sans que rien n'autorise à penser qu'il y a là une divergence par rapport à un Énésidème dont nous savons si peu. Il s'agit, à la fin de l'exposé des tropes, du long développement sur le désaccord des philosophes, considéré comme autrement plus grave que celui de la foule, par définition ignorante et inconséquente. Tout comme Cicéron fait allusion dans les *Tusculanes* aux bataillons de contradicteurs (*cateruae contradicentium*)<sup>47</sup>, Philon emploie cette même métaphore pour évoquer les bataillons et compagnies qui s'opposent à l'intérieur du monde des prétendus philosophes<sup>48</sup>, ces dogmatiques dont il va montrer dans les § 199 à 202 qu'ils ont été incapables d'apporter une réponse aux problèmes de la physique (univers fini ou infini ; créé ou in-créé ; avec un chef ou dans un mouvement irrationnel et automatique ; avec ou sans providence) et à ceux de l'éthique (le souverain bien dans l'âme seule, comme le veulent les stoïciens, ou en y ajoutant les biens du corps et les biens extérieurs, la question des genres de vie, etc.). Les tropes ne constituent donc que la première partie d'un ensemble structuré selon les trois parties de la philosophie (ici dans l'ordre logique, physique, éthique), structuration omniprésente dans les textes stoïciens et néoacadémiciens<sup>49</sup>, mais

46. Voir Lévy 2005.

47. *Tusc.* I, 77.

48. *Ebr.* 198 : τῶν λεγομένων φιλοσόφων ἢ πληθὺς τὸ ἐν τοῖς οὐσι σαφές καὶ ἀψευδές ἐπιμορφάζουσα θηρᾶν κατὰ στίφη καὶ λόχους διακέκριται καὶ δόγματα ἀσύμφωνα.

49. Voir sur cette question Lévy 1992, p. 176-180.

beaucoup plus diffuse chez Sextus Empiricus. Or, à en croire Photius, les quatre premiers livres des *Discours pyrrhoniens* d'Énésidème portaient sur la connaissance, autrement dit sur la définition de la nouvelle pensée sceptique, le cinquième sur les causes, lesquelles relevaient de la physique et les trois derniers sur des thèmes de caractère éthique, les choses à rechercher et celles à fuir, les vertus et le souverain bien. Il y a donc, de ce point de vue-là au moins, une proximité structurelle plus grande entre Philon et Énésidème qu'entre celui-ci et Sextus. En tout état de cause, ne tenir aucun compte de l'enracinement du passage philonien dans une tradition néo-académicienne dont Énésidème avait nécessairement entendu parler est méthodologiquement fragile.

À ces questions de structure s'ajoute un problème de contenu philosophique. L'un des problèmes les plus ardues et les plus débattus concernant Énésidème trouve son origine dans une phrase de Sextus, disant que pour le rénovateur du scepticisme, le choix sceptique était une voie vers la philosophie d'Héraclite<sup>50</sup>. Il serait impossible de prétendre évoquer ici la masse des interprétations auxquelles cette phrase a donné lieu. Aussi bien pour le *status quaestionis* de celles-ci que pour la question de la position de Philon lui-même par rapport à Héraclite, je renvoie au livre, déjà cité, de L. Saudelli, qui constitue le traitement le plus complet de ces problèmes<sup>51</sup>. La question que je voudrais, en revanche, poser ici vise à déterminer s'il y a quelque chose dans le développement du *De ebrietate* qui fasse implicitement ou explicitement référence à Héraclite. Sur ce point, on reste assez surpris par l'argument développé par Polito, qui affirme que, puisque Philon ne mentionne explicitement ni Énésidème ni Héraclite, c'est sa propre opinion qu'il expose<sup>52</sup>. À ce compte, c'est l'ensemble des tropes du *De ebrietate* qui, dépourvus de toute mention de source, seraient l'œuvre de Philon

50. *HP* I, 210.

51. Voir Saudelli 2012, et notamment les p. 282 sq.

52. Polito 2004, p. 8 : « *As a matter of fact, Philo does not mention either Aenesidemus or Heraclitus. He is not reporting someone else's view, but offering his own...* ». Nous n'avons pu consulter que très peu de temps avant la remise de cet article son livre tout récent, Polito 2014. La relation de Philon à Énésidème est définie de la manière suivante, p. 10 : « *Philo who appropriates material from Aenesidemus (De ebr. 171-194), provides evidence of awareness of his sceptical arguments.* » Polito reconnaît que la version sextienne des tropes est elle-même une réécriture et que la version d'Aristoclès, qui a sa préférence, contient une charge polémique, mais il ne tient aucun compte du fait que le texte du *De ebr.* est le plus proche chronologiquement d'Énésidème. Le sous-entendu est que l'« appropriation » philonienne efface, en quelque sorte, cet avantage chronologique, neutralisé par l'affirmation générale que « *all extant versions of the tropes ultimately stem from Aenesidemus and contain echoes of him* ». Or rien n'interdit méthodologiquement de partir du principe qu'étant le plus proche, à la fois chronologiquement et géographiquement, Philon peut donner des informations que les autres ne connaissaient plus ou qu'ils estimaient inutile de donner.

lui-même. Plus sérieusement, von Arnim a vu dans la version philonienne des tropes une expression de la doctrine héraclitéenne du flux<sup>53</sup>, ce qui, nous l'avons dit, lui a valu les plus acerbes critiques. L. Saudelli, qui n'entre pas dans ce débat, note, à juste titre, que dans le développement du *De ebrietate* il n'est pas question du flux héraclitéen, fondement, si l'on peut dire, de l'instabilité des choses, mais du thème tout aussi héraclitéen des contraires. Le motif du flux, lui, n'apparaît, toujours anonymement, que dans le *De Iosepho*, dans le développement, à partir de l'expérience du patriarche, sur le grand rêve éveillé et public<sup>54</sup>.

Von Arnim a certes eu tort de voir le flux héraclitéen là où il ne figure pas. Mais on ne peut s'en tenir là. Que signifie cette absence ? Elle ne peut être ignorance puisque Philon connaît Héraclite, qu'il le mentionne et le cite à de nombreuses reprises : j'ai dénombré sept mentions explicites de son nom<sup>55</sup>. Ce que je suggère, c'est que la raison de la limitation au thème des contraires doit être cherchée dans le contenu même des tropes tels qu'il les expose, structuration dont l'origine n'est pas héraclitéenne mais hellénistique. Puisque les tropes relevaient de la partie concernant la connaissance, un développement inspiré d'Héraclite sur la doctrine du flux ne pouvait y trouver sa place, alors que le thème de la variabilité des impressions était parfaitement justifié dans ce type de développement. Pourquoi, dans ce cas, le flux ne figure-t-il pas dans la deuxième partie des tropes, lorsque Philon traite non plus de la variabilité des impressions, mais des *krinomena*, autrement dit des objets de la représentation ? En fait, toute cette partie peut être lue comme une sorte de préparation à la doctrine du flux à partir de quelques cas concrets. Pour ne prendre qu'un exemple, la description de l'élan au § 174 : « on affirme que cet animal change toujours la couleur de ses poils et prend celle des lieux, des arbres, de tous les objets près desquels il se trouve, au point d'échapper, grâce à la similitude des couleurs, à ceux qui passent près de lui. » Affirmer d'une manière générale la doctrine du flux, c'eût été dogmatiser d'emblée et rendre contradictoire la partie consacrée au *dissensus* des physiciens, laquelle, en tout cas dans la perspective que je propose, n'est pas un appendicule mais bien le couronnement de tout le passage. Du point de vue de l'argumentation, l'ensemble des tropes philoniens ne peut se comprendre si l'on fait totalement abstraction de la doctrine du flux. Il est vrai que Philon ne nous est d'aucun secours pour confirmer la plausibilité d'une telle conclusion. Chez lui, les tropes ne sont pas exposés pour aboutir à l'affirmation de l'instabilité uni-

53. Von Arnim 1888, p. 84-85.

54. *Ios.* 125.

55. *Leg.* I, 108 ; III, 7 ; *Her.* 214 ; *Aet.* 111 ; *Prov.* frg. 2, 67 ; *Quaest. Gen.* II, frg. 5a ; *Arithmetica*, frg. 122.

verselle, mais au contraire pour servir au commentaire du texte qui dit le seul être véritable, par opposition au mobilisme. *Mutatis mutandis*, Philon a besoin d'Héraclite comme Platon a besoin de lui. Il est le moyen de décrire ce qu'il s'agit de dépasser. Mais la différence des finalités ne signifie pas nécessairement que le moyen ait été falsifié. Il est vrai que l'interprétation que je suggère, pour être pleinement convaincante, exigerait que l'on soit parvenu à une compréhension parfaitement claire de tous les passages où Sextus se réfère à la relation d'Énésidème à Héraclite, ce qui n'est pas le cas.

J'ajouterai une remarque qui me paraît de nature à mieux suggérer l'importance de Philon pour les études sur le scepticisme. On sait, depuis le livre de John Glucker, *Antiochus and the late Academy*<sup>56</sup>, que la Nouvelle Académie a disparu, en tant qu'institution, avec son dernier scholarque, Philon de Larissa, le maître de Cicéron, et qu'il faudra attendre Plutarque, Favorinus et Aulu Gelle pour que nous ayons des mentions de l'apparition d'un nouveau courant pyrrhonien. Il s'est donc écoulé environ un siècle pendant lequel nous ne savons pour ainsi dire rien du devenir de la pensée sceptique. Pour ne donner qu'un exemple, Sénèque, pourtant bien au fait de l'évolution du milieu philosophique, écrit dans les *Questions naturelles*<sup>57</sup> : « Qui y a-t-il pour transmettre l'enseignement de Pyrrhon ? », exprimant ainsi l'idée que, pour lui, le pyrrhonisme a disparu avec Pyrrhon et ses successeurs immédiats. Or Philon est le seul qui se réfère aux sceptiques, mais son témoignage a été disqualifié sous prétexte que *skeptikos* n'aurait pas chez lui un sens technique. Qu'en est-il exactement ? Il est exact que ce mot peut être chez lui utilisé au sens de « qui regarde », « observateur », par exemple en *Her.* 279, où il est dit qu'Israël observe la nature des choses, et en *Ebr.* 98, c'est Moïse lui-même qui est qualifié de *σκεπτικὸν καὶ ἐπίσκοπον τῶν πραγμάτων*. Mais ce n'est pas chez lui la seule utilisation du terme. En faveur de l'hypothèse de la connaissance par Philon des sceptiques néopyrrhoniens, il convient de mentionner ce passage des *Questions sur la Genèse*<sup>58</sup>, dans lequel, à propos de l'interprétation allégorique du personnage d'Ismaël, Philon évoque à deux reprises un couple qu'il désigne successivement par « les académiciens ou les zététiques (chercheurs) », puis par « l'académicien et l'aporétique ». Or nous savons par Diogène Laërce que les néopyrrhoniens se faisaient appeler non seulement sceptiques, mais aussi aporétiques, zététiques et éphectiques<sup>59</sup>. Malheureusement, ce passage ne nous est parvenu que dans la version arménienne,

56. Voir Glucker 1978.

57. *Quaest. Nat.* VII 32 : *Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt. Academici et ueteres et minores nullum antistitem reliquerunt. Quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis ?*

58. *Q. G.* III. 33.

59. *Diog. L.* IX, 69.

mais il semble indiscutable qu'il y soit fait mention des académiciens et d'un autre groupe de contempteurs de la connaissance. Si effectivement il existe au moins un cas dans lequel est mentionné un groupe que l'on peut identifier aux néopyrrhoniens, alors d'autres passages philoniens dans lesquels on se demande ce que signifie exactement *skeptikos* peuvent être interprétés comme des allusions aux néopyrrhoniens. Ce qui paraît le moins improbable, c'est que pour Philon il s'agit d'un groupe à la personnalité encore floue, dont il connaît l'existence, mais dont il ne cherche pas à savoir avec précision en quoi il se distingue des néoacadémiciens. En tout cas, l'analyse de Philon est bien le seul élément qui permette de conduire à la présomption forte de la présence de néopyrrhoniens à Alexandrie dès la première moitié du premier siècle de notre ère.

Je voudrais conclure à travers quelques remarques de méthode et d'autres qui concernent le fond même du problème. Du point de vue de la méthode, je voudrais signaler trois dangers dans la recherche actuelle, en particulier en ce qui concerne les fragments :

– le premier tient à ce que j'appellerai la dictature de l'explicite. On concède bien volontiers que la présence d'un nom soit rassurante et qu'il convienne de lui accorder une attention toute particulière. De même, on peut comprendre la réticence à faire intervenir l'implicite, qui peut apparaître comme la porte ouverte à tous les abus. On ne doit pas pour autant ignorer qu'un texte, tout texte, est nécessairement fait d'implicite et d'explicite. Écarter *a priori* l'implicite, c'est nécessairement mutiler le texte. Il n'est d'autre solution que celle d'une démarche critique, rigoureuse, qui détermine un bon usage de l'implicite, dans une confrontation permanente avec l'explicite, c'est quelque chose qu'il est désolant de devoir rappeler. La question *what is the evidence ?* n'est jamais elle-même mise en question en milieu anglo-saxon, comme s'il était légitime de passer sans réflexion méthodologique du juridique au philosophique et au littéraire. Un auteur n'est ni un accusé, ni même un suspect ; un chercheur en sciences humaines n'est ni un procureur ni un avocat. Il s'agit moins d'apporter une preuve à charge ou à décharge que de comprendre, autrement dit de reconstituer dans leur complexité des réseaux de sens qui traversent nécessairement des zones où, pour des raisons très diverses, domine le non-dit ;

– par ailleurs, on ne peut que regretter l'avantage *a priori* accordé aux textes scolastiques, voire scolaires, généralement bien postérieurs à ce dont il parlent, par rapport à d'autres témoignages, plus désordonnés, plus confus, mais qui présentent l'avantage, certes ambigu, d'être contemporains de leur objet. Il est certainement intellectuellement beaucoup plus reposant de travailler sur Sextus, avec ses chapitres bien structurés, ses arborescences si stimulantes, que de plonger dans l'océan philonien, foisonnant et sans cesse mouvant, qui ne se laisse jamais résumer à quelques formules simplettes. Je

vois là néanmoins quelque chose qui ressemble fort à une facilité. Il n'y a pas d'autre méthode que de confronter en permanence les uns et les autres ;

– enfin, les études sur le scepticisme pâtissent aujourd'hui plus que jamais de l'écrasement des perspectives. À lire tant d'excellents travaux sur le scepticisme, on est frappé de constater l'ontologisation croissante de ce concept, alors qu'il résulte d'un très long processus historique et que le terme même n'apparaît que bien tardivement. En résumant, sans doute de manière excessive, tout se passe comme si le scepticisme avait longtemps été une réalité virtuelle qui se serait actualisée dans l'œuvre de Sextus Empiricus. Or, les deux siècles qui séparent Énésidème et Sextus Empiricus et le fait que celui-ci n'était pas une conscience désincarnée, mais avait lui aussi, en tant que médecin, « *his own purposes* », pour reprendre l'expression appliquée à Philon, devrait inciter à plus de prudence.

Pour ce qui est d'Énésidème, l'analyse du témoignage philonien nous conduit à penser qu'il a existé une phase intermédiaire, pendant laquelle le doute à l'ancienne, autrement dit celui de la Nouvelle Académie, et le néopyrrhonisme que ce philosophe prétendait construire avaient encore bien des points communs, résultant de sa formation néoacadémicienne, qu'elle ait été universitaire ou purement livresque. Nous en voyons la preuve dans le fait que la version philonienne des tropes désigne en permanence la représentation par le terme stoïcien et néoacadémicien de *phantasia*, alors que Sextus, lui, se réfère surtout au *phainomenon*. Or, dans la recension de Photius, c'est tout le vocabulaire néoacadémicien qui est utilisé pour rendre compte de l'œuvre d'Énésidème : *phantasia*, *katalepton*, *phantasia kataleptike*, *pihanon*, etc. Si l'on prend en compte tout cela, il apparaît que, loin d'être une rupture complète, l'entreprise d'Énésidème se caractérisa par une tension entre l'innovation et la continuité. D'un côté la résurgence de Pyrrhon et d'Héraclite, que la Nouvelle Académie avait volontairement ignorés, l'organisation en tropes d'arguments dont la plupart avaient été utilisés par les néoacadémiciens, mais de manière non systématique, la formulation d'un scepticisme de la non-connaissance absolue ; de l'autre, la permanence d'un vocabulaire néoacadémicien et d'un certain nombre de thèmes platoniciens.

Pendant très longtemps, à la Renaissance et à l'âge classique, et Montaigne ne fut pas pour rien dans la diffusion de cette *doxa*, on n'a cessé de répéter que la Nouvelle Académie professait le « Je ne sais rien », autrement dit un dogmatisme négatif, tandis que les pyrrhoniens s'interrogeaient sur le « Que sais-je ? », contresens complet au moins en ce qui concerne l'Académie. Ce contresens avait pour origine une lecture trop littérale de Sextus, perçu comme une autorité non seulement en aval, mais aussi en amont de son œuvre. Reconnaissons donc au moins au sextisme actuel qu'il a eu d'illustres antécédents.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNIM, H. von 1888 : *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin, 1888.
- ANNAS, J. et J. BARNES 1985 : *The Modes of Scepticism : Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985.
- BARNES, J. 1990 : *The Toils of Scepticism*, Cambridge, 1990.
- BETT, R. 2000 : *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford, 2000.
- BRÉHIER, É. 1908 : *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.
- BROCHARD, V. 1887 : *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887.
- BRUNSCHWIG, J. 1988 : « The Stoic theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology », dans J. Barnes et M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics : Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, 1988, p. 19-127 (Elenchos, 14).
- BRUNSCHWIG, J. 1999 (trad.) : Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre IX : Pyrrhon, dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999 (Le Livre de Poche), p. 1099-1138.
- 2006 (éd.) : *Les Stoïciens et leur logique*, [actes du colloque de Chantilly du 18 au 22 septembre 1976], Paris, 2006 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 20) [nouvelle édition revue, augmentée et mise à jour de l'ouvrage de 1978].
- BURNYEAT, M. 1983 (éd.) : *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Londres, 1983 (Philosophical traditions, 3).
- CONCHE, M. 1973 : *Pyrrhon ou l'apparence : la mort et l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.
- CORTI, L. 2009 : *Scepticisme et langage*, Paris, 2009.
- COUISSIN, P. 1941 : « Les sorites de Carnéade contre le polythéisme », *Revue des études grecques*, 54/254-255 (1941), p. 43-57.
- DECLEVA CAZZI, F. 1992 : « Aenesidemus and the Academy », *The Classical Quarterly*, 42/1 (1992), p. 176-189.
- DORANDI, T. 2013 (éd.) : Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50).
- DUMONT, J.-P. 1972 : *Le Scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, 1972 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- GLUCKER, J. 1978 : *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978 (Hypomnemata, 56).
- GOREZ, J. 1962 (trad.) : Philon d'Alexandrie. *De ebrietate. De sobrietate*, texte, traduction et notes, Paris, 1962 (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 11-12).
- JANÁČEK, K. 1982 : « Philon von Alexandria und skeptische Tropen », *Eirene*, 19 (1982), p. 83-97.
- LÉVY, C. 1992 : *Cicero Academicus*, Rome, 1992.
- 1997 : « Lucrèce avait-il lu Énésidème ? », dans K. Algra et al. (éd.), *Lucretius and his Intellectual Background : Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 26-28 June 1996*, Amsterdam, 1997, p. 115-124 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Verhandelingen, 172).
- 2005 : « Deux problèmes doxographiques chez Philon d'Alexandrie, Posidonius et Énésidème », dans A. Brancacci (éd.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Florence, 2005, p. 79-102 (Studi - Accademia toscana di scienze e lettere « La Colombaria », 228).
- 2008 : « La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie », dans F. Alesse (éd.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leyde, 2008, p. 103-120 (Studies in Philo of Alexandria, 5).
- MANSFELD, J. 1995 : « Aenesidemus and the Academics », dans L. Ayres (éd.), *The Passionate Intellect : Essays on the Transformation of Classical Traditions : presented to Professor I. G. Kidd*, New Brunswick-Londres, 1995, p. 235-248 (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 7).

- NIKIPROWETZKY, V. 1977 : *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, 1977 (Arbeiten zu Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 11).
- PÉREZ, B. 2000 : « Énésidème » (E 24), dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Tome III : d'Eccélos à Juvénal, Paris, 2000, p. 90-99.
- PÉREZ-JEAN, B. (= PÉREZ, B.) 2005 : *Dogmatisme et scepticisme : l'héraclitisme d'Énésidème*, Lille, 2005 (Philosophie ancienne).
- POLITO, R. 2004 : *The Sceptical Road : Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leyde, 2004 (Philosophia antiqua, 96).
- 2014 (éd.) : *Aenesidemus of Cnossus. Testimonia*, Cambridge, 2014 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 52).
- RUNIA, D. 1981 : « Philo's 'De aeternitate mundi': The Problem of Its Interpretation », *Vigiliae Christianae*, 35 (1981), p. 105-151.
- SAUDELLI, L. 2012 : *Eraclito ad Alessandria : studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*, Turnhout, 2012 (Monothéismes et philosophie).
- SCHRIJVERS, P. 1992 : « Philosophie et paraphrase : Lucrèce et les sceptiques », dans P. Grimal (éd.), *La Langue latine, langue de la philosophie : actes du colloque, Rome, 17-19 mai 1990*, Rome, 1992, p. 125-140 (Collection de l'École Française de Rome, 161).
- STRIKER, G. 1983 : « The Ten Tropes of Aenesidemus », dans M. Burnyeat (éd.), 1983, p. 95-116.