



CLASSIQUES  
GARNIER

MACHUCA (Diego E.), « Scepticisme, *apraxia* et rationalité », in MACHUCA (Diego E.), MARCHAND (Stéphane) (dir.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, p. 53-87

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07737-4.p.0053](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07737-4.p.0053)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2019. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

MACHUCA (Diego E.), « Scepticisme, *apraxia* et rationalité »

RÉSUMÉ – La présente étude a deux objectifs. Le premier est d'examiner les différentes formulations de l'objection de l'ἀπραξία telle qu'elle fut soulevée contre le scepticisme académicien et le pyrrhonisme, ainsi que les réponses à cette objection proposées par Arcésilas et Sextus Empiricus. Le second objectif consiste à évaluer la force de la version de l'objection de l'ἀπραξία selon laquelle le sceptique ne peut réaliser les actions rationnelles propres à l'être humain.

MOTS-CLÉS – Rationalité, apparence, suspension du jugement, animal, nature

# SCEPTICISME, *APRAXIA* ET RATIONALITÉ

## INTRODUCTION

L'un des arguments les plus forts et les plus fréquemment répétés contre le scepticisme antique, dans ses deux variantes académicienne et pyrrhonienne, est l'objection de l'inaction (*ἀπραξία*). Selon cette objection, l'*ἀκαταληψία* universelle (l'affirmation de l'impossibilité de toute connaissance) ainsi que l'*ἐποχή* universelle (la suspension de tout assentiment ou de tout jugement) sont incompatibles soit avec l'action en général, soit avec certains types d'action.

La présente étude a deux objectifs. Le premier est d'examiner les différentes formulations de l'objection de l'*ἀπραξία* telle qu'elle fut soulevée contre le scepticisme académicien et le pyrrhonisme, ainsi que les réponses à cette objection proposées par Arcésilas et Sextus Empiricus. Outre leur importance historique, ce qui m'intéresse est la plausibilité des réponses sceptiques elles-mêmes. Je dois préciser que mon propos principal est de comprendre la perspective pyrrhonienne telle qu'elle est présentée par Sextus. Pour cette raison, je n'analyserai les deux réponses attribuées à Arcésilas que parce que l'une d'elles est significativement similaire à la réponse pyrrhonienne. C'est aussi pour cette raison – outre le manque d'espace suffisant – que je ne considérerai pas la réponse de Carnéade à l'objection de l'*ἀπραξία* qui se trouve en *AM VII* 166-189.

Le second objectif est une spécification du premier, à savoir évaluer la force de la version de l'objection de l'*ἀπραξία* selon laquelle le sceptique ne peut réaliser les actions rationnelles propres à l'être humain. Je soutiendrai, d'abord, que la façon dont le sceptique agit par l'influence de certains facteurs psychologiques diffère moins que l'on ne le croit de la façon dont les personnes agissent dans la vie quotidienne. En second

lieu, je chercherai à montrer que le sceptique fait un usage étendu de la raison qui permet d'expliquer comment il peut agir, et qu'un tel usage n'est pas incohérent avec son attitude suspensive parce qu'il s'agit d'un usage non normatif de la raison.

## LES VERSIONS DE L'OBJECTION DE L'APRAXIA

Puisque l'objection selon laquelle le scepticisme radical conduit à l'inaction fut soulevée contre les néo-académiciens aussi bien que contre les pyrrhoniens, il convient d'analyser séparément les deux versions de l'objection selon qu'elle est dirigée contre le scepticisme académicien ou contre le pyrrhonisme.

### L'OBJECTION CONTRE LE SCEPTICISME ACADÉMICIEN

Dans les textes préservés qui présentent l'objection de l'ἀπραξία contre les néo-académiciens, nous en trouvons trois versions. La version principale, qui se trouve dans plusieurs passages des *Academica*, est celle selon laquelle le sceptique est réduit à un état d'inaction totale. En *Acad.* II VIII 24-25, Lucullus affirme que, pour réaliser une action, il est nécessaire de saisir ou d'appréhender l'objet de la φαντασία qui produit l'impulsion pour réaliser l'action en question :

il faut que soit établi un principe que la sagesse puisse suivre quand elle entreprend une action, et que ce principe soit approprié à sa nature. Car sinon l'impulsion (*adpetitio*) (terme que nous choisissons pour ὄρμη), par laquelle nous sommes poussés à agir et nous tendons vers ce qui apparaît (*id adpetimus quod est visum*), ne peut être mis en mouvement. Mais il faut que ce qui le met en mouvement d'abord apparaisse et soit cru, ce qui ne peut arriver si ce qui apparaît ne peut être distingué de ce qui est faux. Mais de quelle manière l'âme peut-elle être amenée à tendre vers quelque chose (*moveri animus ad adpetendum*) si elle ne saisit pas si ce qui apparaît (*id quod videtur non percipitur*) est approprié ou étranger à sa nature<sup>1</sup> ?

1 J'ai traduit tous les textes grecs et latins cités dans cette étude, mais j'ai consulté, pour Sextus, Bury (1933-1949), Mates (1996), Bett (1997, 2005), Pellegrin (1997), et Annas et Barnes (2000); pour Cicéron, Rackham (1933), Brittain (2006) et Kany-Turpin (2010); pour Plutarque, Einarson et De Lacy (1967); et pour Diogène Laërce, Hicks (1925) et Brunschwig (1999).

La particularité de ce passage est que Lucullus soutient que, pour que l'action soit possible, l'agent doit saisir ou appréhender la φαντασία<sup>2</sup> afin que son objet ne puisse être confondu avec quelque chose de faux<sup>3</sup>. Cicéron emploie ici le verbe *percipere*, qui traduit le grec καταλαμβάνειν (voir *Acad.* II VI 17). Cette position est donc plus forte que celle que nous rencontrons dans d'autres passages : pour mener à bout une action, il ne suffit pas de donner son assentiment à une φαντασία comme étant vraie, mais on doit savoir ou saisir qu'elle est vraie. Autrement dit, même si l'assentiment est nécessaire pour qu'il y ait saisie ou appréhension (κατάληψις) (voir *Acad.* II XII 37), cela n'est pas suffisant. La position stoïcienne officielle n'est pas si forte puisque les stoïciens ne niaient pas que l'on puisse donner son assentiment à des apparences qui ne sont pas saisies, ou que l'assentiment soit suffisant pour l'action. Une solution possible serait la suivante : étant donné que le passage se réfère à la sagesse, il parle non pas de toute forme d'action, mais spécifiquement du type d'action réalisée par le sage stoïcien, qui ne donne son assentiment que s'il a une saisie.

En ce qui concerne la suspension de l'assentiment, il y a plusieurs passages des *Academica* où nous trouvons l'affirmation selon laquelle elle est incompatible avec l'action. Par exemple, en *Acad.* II XII 39 Lucullus remarque : « avant d'agir il faut avoir une apparence et assentir à elle (*videri aliquid... eique quod visum sit adsentiat*). C'est pourquoi celui qui élimine soit l'apparence soit l'assentiment (*aut visum aut adsensum*) élimine toute action de la vie » (voir aussi *Acad.* II XII 37, XIX 61-62 et XXXIII 108)<sup>4</sup>.

2 Dans le passage cité, Cicéron emploie *id quod est visum* et *id quod videtur* pour traduire φαντασία.

3 Striker (1996, p. 100) propose une interprétation qui jusqu'ici a été acceptée par les spécialistes selon laquelle Cicéron fait la différence entre deux versions de l'argument de l'ἀπραξία. D'après la première, la thèse selon laquelle rien ne peut être connu implique que le sceptique n'est pas capable de décider ce qu'il doit faire, tandis que d'après la seconde, la suspension universelle du jugement implique que le sceptique n'est pas du tout capable d'agir. Autrement dit, la première version de l'objection serait soulevée contre l'affirmation de l'ἀκαταληψία universelle, tandis que la seconde serait soulevée contre la suspension totale de l'assentiment. Cependant, le passage qui vient d'être cité montre que Cicéron ne distingue pas entre l'affirmation de l'ἀκαταληψία universelle et la suspension totale de l'assentiment quant à leurs effets, car Lucullus y soutient, non pas que l'affirmation de l'ἀκαταληψία universelle empêche de prendre des décisions, mais qu'elle rend l'action impossible.

4 Cette version de l'objection est aussi mentionnée par Augustin, qui observe que celui qui n'approuve (*approbare*) rien ne fait rien (*C. Acad.* II v 12, III xv 33). Notons que le grec συγκατάθεσις est traduit en latin par *adsensio*, mais aussi par *adprobatio* (voir *Acad.* II XII 37).

L'*Adversus Colotem* de Plutarque est un autre ouvrage clé pour l'objection de l'ἀπραξία soulevée contre les néo-académiciens ; d'ailleurs, il s'agit du seul texte préservé dans lequel on trouve le terme ἀπραξία. Même si Plutarque signale que ceux qui ont argumenté contre l'ἐποχή universelle d'Arcésilas ont emprunté l'objection à la Stoa (*Adv. Col.* 1122 A), il n'expose que la réponse néo-académicienne, laquelle – comme nous le verrons dans la sous-section « Les réponses d'Arcésilas » – montre que la version de l'objection en question est celle selon laquelle la personne qui suspend son jugement n'est pas du tout capable d'agir.

Après avoir présenté la réponse néo-académicienne, Plutarque met dans la bouche de Colotès la question suivante : « Mais comment se fait-il que celui qui suspend le jugement aille en courant non pas à la montagne mais au bain, ou qu'après s'être levé il ne marche pas vers le mur mais vers la porte, quand il veut aller sur la place publique ? » (*Adv. Col.* 1122 E). Ce passage semble présenter une objection différente de la précédente. Car ici on n'affirme pas que celui qui suspend son jugement sur tout est incapable d'agir, mais qu'il choisit entre des actions alternatives, ce qui montre qu'il est incohérent : le choix lui-même suppose de savoir quelle est l'action correcte ou convenable<sup>5</sup>. L'objection exposée dans ce passage n'est pas donc celle de l'inaction mais celle de l'incohérence<sup>6</sup>. Toutefois, les deux sont intimement liées puisque l'objection de l'incohérence n'a de sens qu'en rapport avec celle de l'inaction. En effet, la raison pour laquelle le néo-académicien est incohérent est que tout choix pratique, et donc toute action, est incompatible avec la suspension du jugement ; par conséquent, si le néo-académicien fait effectivement des choix et agit, on ne peut que conclure que son suspension de l'assentiment n'est pas réelle ou authentique<sup>7</sup>. La connexion étroite entre les deux objections

5 Il s'agit de ce que l'on appelle une « incohérence pragmatique » du fait qu'il y a un conflit entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, ou plus précisément entre ce que l'on dit et ce qui est impliqué par ce que l'on fait.

6 Obdrzalek (2012, p. 373 n. 11) affirme, à tort, que le passage en question expose une version de l'objection de l'auto-réfutation. Notons qu'une formulation similaire de l'objection de l'incohérence se trouve chez Aristote (*Met.* Γ 4, 1008b12-27), même si dans ce cas la cible n'est évidemment pas le sceptique au sens où l'on comprend ce terme à l'époque hellénistique et impériale, mais ceux qui nient le principe de non-contradiction. Étant donné que je ne considère pas cette objection comme une version de l'objection de l'ἀπραξία, je crois que Striker (1996, p. 99 n. 27) se trompe quand elle affirme qu'en *Met.* Γ 4, 1008b10-19 Aristote utilise cette objection.

7 On trouve une formulation similaire de l'objection de l'incohérence contre les néo-académiciens chez Épictète, *Entretiens* II xx 28-31. Selon DL IX 171, Cléanthe aussi a

est, comme nous le verrons, plus claire dans les textes de Sextus et Diogène Laërce. De toute façon, il ne me semble pas que l'objection de l'incohérence doive être considérée comme une version de l'objection de l'ἀπραξία, puisqu'elle est bien plutôt un corollaire de la version selon laquelle le sceptique doit rester complètement inactif parce qu'il ne peut faire des choix<sup>8</sup>. Tandis que le but de l'objection de l'ἀπραξία est de montrer que le scepticisme rend impossible soit l'action en général, soit certains types d'action, le but de l'objection de l'incohérence est de montrer qu'il n'y a pas de cohérence entre ce que le sceptique dit et ce qu'il fait<sup>9</sup>.

Plusieurs passages des *Academica* exposent une version de l'objection de l'ἀπραξία différente de celle que nous avons vue jusqu'ici puisqu'elle concerne la sphère morale. En *Acad.* II IX 27, Lucullus remarque :

Mais si toutes les apparences (*visa*) étaient telles qu'ils [*sc.* les néo-académiciens] disent qu'elles sont, de sorte qu'elles pourraient même être fausses et qu'aucun examen (*notio*) ne pourrait les discerner [...], qu'en sera-t-il de la sagesse, qui ne doit douter ni d'elle-même ni de ses principes (*decretis*), que les philosophes appellent δόγματα et qui ne sauraient être trahis sans crime ? Car, en effet, trahir un principe, c'est trahir la loi de ce qui est vrai et juste, un vice d'où naissent habituellement les trahisons des amitiés et des affaires publiques.

---

soulevé cette objection contre Arcésilas : « Quand quelqu'un a dit qu'Arcésilas ne faisait pas ce qu'il devait, [Cléanthe] a dit : "Arrête et ne le blâme pas, car même si par la parole il élimine le devoir, il l'accepte du moins par ses actions (εἰ γὰρ καὶ λόγῳ τὸ καθήκον ἀναρᾷ, τοῖς γοῦν ἔργοις αὐτὸ τιθεῖ)". Et Arcésilas a dit : "Je ne suis pas flatté", ce à quoi Cléanthe a répondu : "En effet, je te flatte en disant que tu dis certaines choses, mais en fais d'autres (ἄλλα μὲν λέγειν, ἕτερα δὲ ποιεῖν)" » (*cf. Adv. Col.* 1117 D, où Colotès soulève une objection similaire contre Socrate). Ce texte de DL expose une version de l'objection de l'incohérence différente de celle qui se trouve dans le passage de l'*Adversus Colotem*, puisque la première ne se réfère pas aux actions en général, mais à ce que l'on doit faire. C'est pourquoi elle est plutôt liée à la version de l'objection de l'ἀπραξία qui concerne la morale et qui sera analysée ci-après.

8 Vogt (2010, p. 166), en revanche, compte à tort l'objection de l'incohérence comme l'une des versions de l'objection de l'ἀπραξία. Vander Waerdt (1989, p. 244 et n. 51, p. 263) ne distingue pas non plus les deux objections.

9 Striker (1996, p. 100) se trompe quand elle soutient que le passage cité de l'*Adversus Colotem* a comme objectif d'illustrer le caractère absurde de l'ἀκαταληψία. D'abord, parce que dans ce passage il n'est pas fait référence à l'ἀκαταληψία mais à l'ἐποχή, mais surtout parce que, si l'on voulait signaler le comportement absurde du néo-académicien, on affirmerait que, en agissant, celui-ci ne distingue pas entre une montagne et un bain ou entre une porte et un mur, ce qui est justement le contraire de ce qui est dit dans le passage. Comme nous le verrons dans la sous-section suivante, le type d'indifférence à laquelle pense Striker est attribué au pyrrhonien dans une autre version de l'objection.

Ce passage expose une critique très souvent soulevée contre le scepticisme de l'antiquité à nos jours : du fait de son incapacité à discerner les apparences vraies des fausses, le sceptique est conduit à un immoralisme qui ruine ses relations personnelles et subvertit l'ordre social. En effet, le manque d'un critère épistémique a pour conséquence que le sceptique ne peut agir selon ce qu'il reconnaît comme objectivement correct ou incorrect, ce qui fait qu'il n'est pas fiable et se comporte d'une façon considérée comme immorale. En *Acad.* II VIII 23, Lucullus fait aussi référence aux conséquences immorales qui s'ensuivraient si rien n'était connu<sup>10</sup>.

Il y a aussi deux passages où Lucullus affirme que le scepticisme rend impossible la vertu. En *Acad.* II x 31, il déclare :

Donc, comme l'esprit humain est adapté de la manière la plus adéquate pour la connaissance des choses et la ferme conduite de la vie, il embrasse spécialement l'instruction et cette κατάληψις [...] qu'il aime non seulement pour elle-même [...] mais aussi pour son utilité. Par conséquent, il emploie les sens, produit les arts [...] et fortifie continuellement la philosophie elle-même pour qu'elle produise la vertu, la seule chose dont dépend la vie toute entière. Donc, ceux qui nient que quelque chose puisse être appréhendé (*posse comprehendī*) nous arrachent les instruments ou les outils mêmes de la vie, ou plutôt détruisent toute la vie depuis ses fondements et privent l'animal lui-même de son âme.

De même, en *Acad.* II XII 38-39, nous lisons : « Et ce qui est le plus important, en admettant que quelque chose soit en notre pouvoir, ce pouvoir ne se trouvera pas dans celui qui n'assentit à rien. Où est donc la vertu si rien ne dépend de nous mêmes ? » Ces deux textes n'établissent aucune différence entre l'effet de l'inappréhensibilité et celui de la suspension de l'assentiment, puisque les deux attitudes rendent impossible la vertu. Ceci est logique parce que la raison pour laquelle le néo-académicien suspend son assentiment est son incapacité d'affirmer que quelque chose est appréhendable, et donc de distinguer le vrai du faux. La raison pour laquelle la vertu est rendue impossible est peut-être que l'assentiment est volontaire, de sorte que le néo-académicien, en recommandant la suspension totale de l'assentiment, élimine l'action volontaire, et donc la responsabilité de nos actions – rien ne serait en notre

10 On trouve le même type d'objection contre le scepticisme académicien chez Plutarque (*Adv. Col.* 1124 D), Augustin (*C. Acad.* II v 12) et Épictète (*Discours* II xx 34-35).



pouvoir. Ou la raison peut être plutôt que l'élimination de l'assentiment impliquerait l'élimination de l'acceptation de propositions comme « x est ce que l'on doit faire dans ces circonstances », ce qui nous priverait de la connaissance de la manière dont on doit agir, connaissance qui est essentielle à la vertu. Quoi qu'il en soit, rendre impossible la vertu implique, à son tour, saper la possibilité d'une vie cohérente et ordonnée. Dans les passages examinés, nous trouvons donc ce qui peut être considéré comme une version morale de l'objection de l'ἀπραξία, selon laquelle la suspension de l'assentiment empêche de réaliser des actions vertueuses, et donc de mener une vie bonne.

Enfin, en *Acad. II XII* 38 Cicéron présente ce qui a été considéré comme une version de l'objection de l'ἀπραξία différente des deux antérieures :

Et en fait l'âme est en quelque sorte arrachée aux personnes auxquels ils [*sc.* les néo-académiciens] ne permettent pas de sentir et de donner leur assentiment (*neque sentire neque adsentiri*). En effet, de même qu'il est nécessaire que le plateau d'une balance s'enfonce quand des poids sont placés sur lui, de même [il est nécessaire] que l'âme cède aux [apparences] évidentes (*perspicuis*). Car de même qu'aucun animal ne peut ne pas tendre (*adpetere*) vers ce qui semble approprié à sa nature [...], de même il ne peut pas ne pas approuver une chose évidente qui se présente à lui (*obiectam rem perspicuam non adprobare*). [...] Mais cela s'ensuit aussi : ni la mémoire, ni les notions des choses, ni les arts ne peuvent exister sans assentiment.

Bien qu'elle n'analyse pas ce passage, Vogt y trouve ce qu'elle appelle « l'objection de l'animal » (Vogt, 2010, p. 168) selon laquelle « l'action sans assentiment n'est pas l'action d'un être rationnel ; au mieux c'est le comportement d'un animal non rationnel » (*ibid.*, p. 166). Cette version de l'objection l'ἀπραξία est plus clairement formulée en *Acad. II VIII* 26, où Lucullus remarque que, si ce que les néo-académiciens disent de l'ἀκαταληψία est vrai, « la raison (*ratio*), qui est pour ainsi dire la lueur et la lumière de la vie, est entièrement éliminée (*omnis tollitur*) ». Comme cette objection a récemment été l'objet d'une discussion considérable parmi les interprètes et qu'elle est philosophiquement importante, j'y consacrerai la section « Action et usage de la raison<sup>11</sup> ».

11 Notons qu'en *Acad. II XII* 37-39 Cicéron présente ensemble les trois versions de l'objection qui ont été discutées.

## L'OBJECTION CONTRE LE PYRRHONISME

En ce qui concerne l'objection de l'*ἀπραξία* telle qu'elle fut soulevée contre le pyrrhonisme, les sources antiques en présentent trois versions : l'*ἐποχή* universelle est incompatible ou bien avec toute action, ou bien avec une conduite prudente, ou bien avec un comportement moral.

En premier lieu, dans le *Contre les moralistes*, Sextus observe que certains ont formulé deux objections contre le sceptique : sa perspective le réduit à l'inactivité (*ἀνεργησία*) ou à l'incohérence (*ἀπέμφοσις*) (AM XI 162). La raison pour laquelle le sceptique serait inactif est que « comme la totalité de la vie consiste dans des choix et des refus, celui qui ne choisit ni n'évite rien rejette implicitement la vie et reste immobile comme un végétal » (AM XI 163)<sup>12</sup>. Et la raison pour laquelle le sceptique est incohérent est que, si un tyran lui ordonnait de faire quelque chose d'indicible<sup>13</sup>, soit il désobéirait et accepterait la mort soit, pour l'éviter, il obéirait à l'ordre. Dans les deux cas il choisirait de réaliser une action et d'éviter l'autre, ce qui montre qu'il croit avoir appréhendé qu'il y a quelque chose qui doit être choisi et quelque chose qui doit être évité (AM XI 164)<sup>14</sup>. L'objection de l'incohérence est pertinente pour l'objection de l'inactivité parce qu'elle affirme que nos choix et les actions qui en résultent présupposent l'appréhension de la nature des choses, de sorte que la possibilité de mener à bout des actions est sapée si nous adoptons une suspension globale. Ceci est confirmé par la réponse de Sextus à l'objection de l'incohérence, laquelle (comme nous le verrons) consiste à signaler que, après avoir suspendu son jugement, le pyrrhonien est encore influencé par certains facteurs qu'il peut prendre comme critère d'action non-épistémique. AM XI 162-164 est le seul passage de l'œuvre de Sextus qui donne la raison pour laquelle son scepticisme radical conduirait le pyrrhonien à l'inaction totale.

Chez Diogène nous trouvons deux versions de l'objection de l'*ἀπραξία* telle qu'elle fut soulevée contre le pyrrhonisme. D'abord, en DL IX 107, il observe :

12 Même si l'image du végétal ou de la plante est souvent associée avec l'inactivité totale, les plantes ont bien sûr une sorte d'activité : elles croissent, ses fleurs peuvent s'ouvrir au soleil et se renfermer le soir ou par temps gris, etc.

13 DL IX 108 mentionne comme exemple l'ordre de dépecer son père.

14 On doit interpréter les anecdotes où Pyrrhon ne parvient pas à maintenir son prétendue indifférence en se fâchant avec sa sœur ou en étant effrayé par un chien (Aristoclès *apud* Eusèbe, PE XIV xviii 26; DL IX 66) comme une autre version de l'objection de l'incohérence.

Contre ce critère des choses qui apparaissent (τῶν φαινόμενων), les dogmatiques disent que, quand des apparences (φαντασῖαι) différentes surviennent des mêmes choses – comme de la tour ronde ou carrée – si le sceptique n'en préfère aucune, il restera inactif (ἀπρακτῆσει), mais s'il suit l'une d'elles, alors, disent-ils, il n'attribuera pas la même force (τὸ ἰσοσθενές) aux choses qui apparaissent.

Ce passage fait référence aux deux objections exposées dans le passage sextien discuté ci-dessus. Car ou bien le pyrrhonien reste inactif parce que, ne pouvant choisir entre des apparences équipollentes, il ne peut déterminer quelles actions il doit réaliser et lesquelles il doit éviter<sup>15</sup>; ou bien il choisit entre ces apparences et agit, ce qui montre qu'il est incohérent parce que, contrairement à ce qu'il dit, il considère que certaines apparences sont plus fortes ou plus crédibles que d'autres. Ce passage montre plus clairement encore la connexion entre les deux objections en les présentant sous la forme d'un dilemme : ou bien le pyrrhonien reste inactif, ou bien il est incohérent. Comme je l'ai remarqué dans la sous-section précédente, l'incohérence du sceptique quand il agit est due précisément au fait que la suspension globale de l'assentiment rend impossible toute action.

Diogène raconte aussi une anecdote sur Pyrrhon qui vise à montrer que sa position sceptique caractérisée par l'ἀκαταληψία et l'ἐποχή (DL IX 61) lui faisait se conduire d'une manière extrêmement imprudente :

[Pyrrhon] était conséquent [avec ces idées] aussi dans sa vie, ne se détournant de rien, ne se gardant de rien, affrontant absolument toutes choses, chariots, si cela arrivait, précipices, chiens et toutes choses, ne s'en remettant en rien aux sensations. Il était pourtant mis à l'abri [...] par ses connaissances qui le suivaient de près. (DL IX 62)<sup>16</sup>

Il faut tout d'abord remarquer que, si ce passage fait référence implicitement à une version de l'objection de l'ἀπραξία, il est clair qu'il ne s'agit pas de la version selon laquelle le scepticisme est incompatible avec l'action en général<sup>17</sup>. Car l'anecdote en question ne décrit pas Pyrrhon

15 Pour cette objection voir aussi DL IX 104.

16 On trouve un écho de cette anecdote chez Descartes, *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT VII 351, où les « sceptiques » sont critiqués. Et dans sa lettre au traducteur des *Principes* en français (l'Abbé Claude Picot), il parle des « erreurs extravagantes » de ceux qui dans l'antiquité remettaient tout en doute, ainsi que de leur manque « de prudence pour se conduire » (« Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre », AT IXB 6).

17 Wieland (2012, p. 278) se trompe donc quand il affirme que l'objection exposée dans ce passage est que la suspension du jugement est incompatible avec l'action tout court.

comme restant complètement inactif de même qu'une plante. Si le pyrrhonisme conduit celui qui suspend son jugement à sa propre mort, ce n'est pas parce que celui-ci ne peut mener à bout aucune action du fait que toute action requiert la possession de croyances, mais parce que la suspension du jugement ne permet pas de prendre des décisions judicieuses du fait qu'elle résulte en une indifférence épistémique totale. Par conséquent, l'objection en question est que la suspension du jugement est incompatible avec des actions sensées ou prudentes. Chez Diogène on trouve donc une version de l'objection de l'ἀπραξία différente de celles qui, selon nos sources, ont été dirigées contre les néo-académiciens<sup>18</sup>.

Il est curieux qu'en dépit des implications morales de l'exemple du tyran évoqué ci-dessus, Sextus n'expose pas la version morale de l'objection de l'ἀπραξία. De toute façon, comme nous le verrons dans la sous-section « Les réponses pyrrhoniennes », ses réponses à l'objection contiennent des éléments pour répondre à cette version-là. En outre, il a été affirmé que DL IX 108, passage partiellement parallèle à AM XI 164, en expose une version morale<sup>19</sup>. Mais étant donné que ce texte présente des difficultés philologiques<sup>20</sup>, je préfère citer un autre où Aristoclès soulève clairement la version morale de l'objection lorsqu'il demande à propos du pyrrhonien :

Car quel type de citoyen ou juge ou conseiller ou ami ou (pour le dire en un mot) homme serait une telle personne ? Ou quel mal n'oserait pas faire celui qui pense que rien n'est réellement (ὡς ἀληθῶς) mauvais ou honteux ou juste ou injuste ? Car on ne pourrait même pas dire que de telles personnes craignent les lois et les châtements. Comment cela se pourrait-il, en effet, étant donné que, comme ils le disent eux-mêmes, ils sont impassibles et sans perturbation (ἀπαθεῖς καὶ ἀτάραχοι) ? (Aristoclès *apud* Eusèbe, PE XIV XVIII 18)<sup>21</sup>

18 Lucrèce, *De rerum natura* IV 500-510, soulève la même version de l'objection contre des adversaires qui sont clairement des sceptiques. Faisant référence à DL IX 62, Vogt (2010, p. 166 et 172) appelle cette version « l'objection de l'autodestruction ». Je trouve cette dénomination inadéquate parce que le but de l'objection exposée en DL IX 62 est de montrer, non pas tellement que la suspension du jugement conduit le pyrrhonien à sa propre mort ou destruction, mais que le pyrrhonien n'est pas capable de prendre des décisions judicieuses.

19 Voir Marchand (2014, p. 333-334).

20 Voir Barnes (1992, p. 4293) et Brunschwig (1999, p. 1138 n. 1).

21 Cette objection a aussi été soulevée par certains interprètes modernes, en particulier par Annas (1993, p. 246-248) et Nussbaum (1994a, p. 313-315 ; 1994b, p. 737-739 et 742 ; 2000, p. 191-194). Pour une discussion critique de leurs interprétations, voir Machuca (2016, Sect. 3).

Laissant de côté le fait qu'ici comme ailleurs Aristoclès ne dépeint pas le pyrrhonien comme quelqu'un qui suspend son jugement sur l'existence ou la nature de  $x$ , mais comme quelqu'un qui nie que  $x$  existe, ce passage expose la même version morale de l'objection de l'ἀπραξία soulevée contre les néo-académiciens. Du fait de son scepticisme, le pyrrhonien n'est pas contraint à agir de manière moralement correcte, et donc n'est pas quelqu'un à qui on puisse faire confiance dans les relations personnelles ou dans les affaires publiques. En plus, on ne peut même pas supposer que, même s'il n'a pas de croyances morales, il pourrait au moins craindre les sanctions appliquées à ceux qui ne respectent pas les lois. Car une telle crainte serait incompatible avec l'impassibilité et l'imperturbabilité propres au pyrrhonien.

En somme, dans les textes examinés dans cette deuxième section, nous trouvons quatre versions de l'objection de l'ἀπραξία selon lesquelles le scepticisme est incompatible soit avec l'action en général<sup>22</sup>, soit avec un certain type d'action, et donc que le sceptique n'est pas capable d'agir du tout, ou d'agir d'une certaine manière. Car du fait de l'affirmation de l'inappréhensibilité ou de la suspension du jugement, le sceptique

1. reste complètement inactif, ou
2. n'agit pas de manière vertueuse, responsable ou moralement correcte, ou
3. ne se conduit pas comme un être rationnel, ou
4. ne procède pas de manière sensée ou prudente.

Tandis que, selon nos sources, les versions 1, 2 et 3 ont été soulevées contre les néo-académiciens, les versions 1, 2 et 4 ont été soulevées

22 Vogt (2010, p. 166) distingue entre ce qu'elle appelle « l'objection de la plante » et « l'objection de la paralysie ». Selon la première, sans assentiment, le sceptique est réduit à l'inactivité totale ; selon la seconde, sans un critère pratique, le sceptique n'est pas capable de choisir entre des actions incompatibles. Il s'agit cependant de la même version de l'objection de l'ἀπραξία dans la mesure où la raison pour laquelle le sceptique serait réduit à un état végétal est que, étant incapable de choisir entre des apparences en conflit parce qu'elles lui semblent être équipollentes, il se trouve obligé de rester complètement inactif. Donc, en utilisant la terminologie de Vogt, l'objection de la plante ne serait que la conséquence immédiate de l'objection de la paralysie : étant donné que le sceptique suspend tout jugement, il ne peut s'appuyer sur quelque chose comme un critère pratique qui lui permettrait de choisir entre des actions alternatives et est donc réduit à un état d'inaction totale. Comme nous le verrons dans la sous-section « Les réponses pyrrhoniennes », en *AM* VII 30 Sextus lui-même confirme cette connexion quand il remarque que le pyrrhonien a besoin d'un critère de choix et de refus afin de ne pas rester entièrement inactif.

contre les pyrrhoniens. La raison pour laquelle je distingue 3 et 4 est que, même si le sceptique se conduisait d'une manière prudente en évitant les dangers, on pourrait affirmer qu'il est incapable de réaliser le type d'action rationnelle qui est propre à l'être humain. Car même les animaux agissent en général d'une manière que l'on peut caractériser comme prudente au sens large du terme : par exemple, les chiens évitent d'être renversés par les voitures ou de tomber dans des précipices<sup>23</sup>.

## RÉPONSES SCEPTIQUES

Nos sources transmettent des réponses à l'objection de l'ἀπραξία de la part des néo-académiciens aussi bien que de la part des pyrrhoniens. Je commencerai par l'examen des répliques d'Arcésilas pour passer après aux répliques pyrrhoniennes.

### LES RÉPONSES D'ARCÉSILAS

Nos sources préservent deux réponses d'Arcésilas à l'objection de l'ἀπραξία. La première, qui se trouve dans le premier livre du *Contre les logiciens*, fait référence au critère de conduite. Même si Sextus ne présente pas ce critère comme une réponse à l'objection de l'ἀπραξία, il peut bien être interprété ainsi :

Mais puisque après cela il était nécessaire de mener une recherche sur la conduite de la vie, qui par sa nature ne peut pas être expliquée sans un critère, dont le bonheur – c'est-à-dire la fin de la vie – dépend lui aussi en ce qui concerne la confiance (τὴν πίστιν) qu'on lui porte, Arcésilas dit que celui qui suspend le jugement sur toutes choses réglera ses choix et ses refus, et en général ses actions, sur le raisonnable (τῷ εὐλόγῳ), et en procédant selon ce critère il agira correctement. Car le bonheur résulte de la prudence, et la

23 Dans son analyse de l'objection de l'ἀπραξία dans les *Academica*, Obdrzalek (2012) distingue deux modes de cette objection : le mode qu'elle appelle *evidential* – et que j'appellerais plutôt « épistémique » – et le mode pragmatique. Selon le premier, si le scepticisme était vrai, il s'ensuivrait que l'action en général, ou certains types d'action, n'auraient pas lieu ; mais ils ont lieu, donc le scepticisme est faux. Selon le second mode, si on adhérait au scepticisme, on ne pourrait agir ou agir d'une certaine manière, ce qui n'est pas du tout souhaitable.

prudence réside dans des actions correctes, et l'action correcte est celle qui, après avoir été accomplie, possède une justification raisonnable (εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν). Par conséquent, celui qui s'attache au raisonnable agira correctement et sera heureux. (AM VII 158)

Il existe parmi les spécialistes une controverse importante pour savoir si Arcésilas propose τὸ εὐλογον comme critère pratique *in propria persona* ou simplement comme une manœuvre dialectique contre les stoïciens. Comme je ne peux discuter cette question ici, je me limiterai à signaler que je partage l'opinion de ceux qui soutiennent qu'Arcésilas prend le concept du raisonnable des stoïciens (voir DL VII 76) afin de leur montrer que leur propre théorie contient un critère d'action qui peut être suivi à la place de la καταληπτικὴ φαντασία<sup>24</sup>. L'importance du passage cité réside dans le fait que l'argument dialectique d'Arcésilas donne une réponse aux trois versions de l'objection de l'ἀπραξία que nous trouvons chez Cicéron et Plutarque : ce qui est raisonnable en tant que critère de conduite permet non seulement (i) de réaliser des actions, mais aussi (ii) d'agir correctement et de vivre heureusement et (iii) de prendre des décisions réfléchies qui peuvent être défendues. De toute façon, dans la mesure où Arcésilas ne parle pas *in propria persona* – ou pour être plus prudent, si effectivement il ne parle pas *in propria persona* – le présent passage nous permet de comprendre une partie de sa stratégie argumentative, mais non pas la manière dont, selon lui, le sceptique néo-académicien agit.

La seconde réponse à l'objection de l'ἀπραξία, préservée dans l'*Adversus Colotem*, non seulement est présentée par Plutarque comme telle, mais semble éclairer la manière dont Arcésilas conçoit le comportement de celui qui suspend le jugement sur tout. Même si Plutarque ne le mentionne pas, l'argument est en général considéré comme attribuable à Arcésilas<sup>25</sup> :

L'âme a trois mouvements : celui de l'apparence, celui de impulsion et celui de l'assentiment. Le mouvement de l'apparence est celui qui ne peut être enlevé, même si nous le voulions ; au contraire, il est nécessaire que, lorsque

24 Voir Machuca (2008) pour une brève défense de cette interprétation et pour des références à la littérature secondaire sur la question.

25 Voir e.g. Long & Sedley (1987, vol. I, p. 456 et 459-460), Striker (1996, p. 103-104), Vogt (2010, p. 167-168) et notamment Ioppolo (2000, p. 336-346). Vander Waerdt (1989, p. 246 n. 54 et p. 262 n. 89) est à cet égard beaucoup plus prudent.

nous rencontrons les objets, nous recevons une impression et soyons affectés (τυποῦσθαι καὶ πάσχειν) par eux. Le mouvement de l'impulsion, qui est éveillé par celui de l'apparence, met en mouvement l'homme vers les choses appropriées de manière active, parce qu'une inclination et un penchant surgissent dans la partie directrice. Par conséquent, ceux qui suspendent le jugement sur toutes choses n'éliminent pas non plus ce mouvement, mais utilisent l'impulsion qui les conduit naturellement vers ce qui apparaît comme approprié (τὸ φαινόμενον οἰκεῖον). Quelle est donc la seule chose qu'ils évitent ? La seule chose par laquelle la fausseté et la tromperie naissent, à savoir avoir des opinions et se précipiter pour donner son assentiment (τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν), ce qui est céder à ce qui apparaît par faiblesse et n'a rien d'utile. Car l'action requiert deux choses : une apparence de quelque chose d'approprié et une impulsion vers ce qui est apparu comme approprié, et aucun des deux n'est en conflit avec la suspension du jugement. Car l'argument nous écarte de l'opinion, non de l'impulsion ou de l'apparence. Par conséquent, chaque fois que ce qui est approprié apparaît (φανῆ), aucune opinion n'est requise pour qu'il y ait un mouvement et une tendance vers lui ; au contraire, l'impulsion, qui est le mouvement et la tendance de l'âme, vient immédiatement. (*Adv. Col.* 1122 B-D)<sup>26</sup>

Et peu après, en réponse à l'objection de l'incohérence selon laquelle le néo-académicien choisit entre différentes actions malgré la suspension du jugement, Plutarque observe :

Parce qu'évidemment c'est le bain et non pas la montagne qui lui apparaît (φαίνεται) comme un bain, et c'est la porte et non pas le mur qui lui apparaît comme une porte, et de même pour chacune des autres choses. Car l'argument de la suspension du jugement n'altère pas la sensation ni n'introduit dans les affects et mouvements irrationnels mêmes (τοῖς ἀλόγοις πάθεσιν αὐτοῖς καὶ κινήμασιν) un changement qui bouleverse le mouvement de l'apparence, et n'élimine que les opinions et utilise les autres choses comme cela est naturel. (*Adv. Col.* 1122 E-F)

Tout d'abord, le premier des deux passages cités fait référence à la théorie de l'action stoïcienne, selon laquelle il existe trois mouvements de l'âme qui sont requis pour réaliser une action : τὸ φανταστικόν, τὸ ὄρητικόν et τὸ συγκαταθετικόν. Sachant qu'il s'agit d'une doctrine stoïcienne, on pourrait dire qu'encore une fois Arcésilas argumente contre les stoïciens de manière *ad hominem*, en montrant que, selon leurs propres concepts,

26 La position décrite dans la dernière phrase de ce texte est aussi attribuée aux académiciens dans le *De Stoicorum repugnantis* 1057, où Plutarque nous dit qu'elle fut attaquée par Chrysispe et Antipater.



l'action n'a pas besoin de l'assentiment. Cependant, dans ce cas il semble plus adéquat de faire l'hypothèse que l'argument d'Arcésilas n'est pas exclusivement *ad hominem*. Je pense plutôt qu'Arcésilas explique la manière dont agit celui qui suspend son jugement en employant des concepts stoïciens afin de forcer ces derniers à accepter cette explication. J'en veux pour preuve la référence, dans les deux passages cités, à des traits caractéristiques du scepticisme antique : l'emploi d'un langage phénoménal, la reconnaissance que les φαντασῖαι s'imposent à nous ou sont inéliminables, et le rejet des opinions. Dans le premier passage, on affirme que l'impulsion conduit l'agent vers ce qui lui *apparaît* comme approprié et que celui qui suspend le jugement n'élimine que l'*opinion* et l'*assentiment*, et non l'*apparence*, laquelle ne peut être supprimée *quand bien même on le voudrait*. De son côté, le second passage nous dit que le sceptique agit en accord avec ce qui lui *apparaît* et que sa suspension du jugement n'élimine pas les *affects* mais seulement les *opinions*.

Deuxièmement, comme nous le verrons lors de l'analyse des textes de Sextus, les deux passages en question présentent des similarités importantes avec la perspective pyrrhonienne. En fait, les aspects caractéristiques du scepticisme antique qui viennent d'être mentionnés correspondent notamment à ce que nos sources présentent comme relevant du néo-pyrrhonisme. Ceci peut nous conduire à penser que l'exposition que Plutarque fait de la réponse néo-académicienne est influencée par le pyrrhonisme de l'époque impériale, et donc que cette réponse ne correspond pas – au moins entièrement – à la réponse qui aurait été proposée par Arcésilas. Particulièrement révélateur est l'emploi du participe φαίνόμενον et du verbe φαίνεσθαι (cf. Striker, 1996, p. 101 n. 3). On sait qu'au deuxième siècle après J.-C. les néo-académiciens étaient aussi appelés « sceptiques » (Aulu-Gelle, *Noctes Atticae* XI v 6) – appellation qui jusque là était réservée aux pyrrhoniens – et que la question de la différence entre le pyrrhonisme et la perspective néo-académicienne était un sujet de discussion – Favorinus et Plutarque lui-même avaient d'ailleurs écrit sur cette question.

Quoi qu'il en soit, ce qui est important dans la réponse sceptique exposée dans les textes de Plutarque est que, au-delà de nos croyances ou opinions, il existe des facteurs psychologiques qui nous influencent d'une telle manière qu'ils nous amènent à réaliser des actions même si nous ne pouvons affirmer qu'elles sont justifiées épistémiquement.

Évidemment, en remarquant qu'il se dirige vers la porte et non pas vers le mur lorsqu'il veut sortir pour aller sur la place publique parce que c'est la porte qui lui apparaît comme une porte, le sceptique ne veut pas dire qu'il reçoit l'apparence d'une porte parce qu'il y a devant lui un objet qui est une porte et qui cause l'apparence correspondante. Il veut dire, bien plutôt, qu'il réalise l'action en question parce qu'il reçoit l'apparence d'une porte et non celle d'un mur, et qu'avoir l'apparence d'une porte déclenche immédiatement chez lui une impulsion pour réaliser une action déterminée qui est différente de celle qu'il réaliserait s'il était mis en mouvement par l'impulsion déclenchée par l'apparence d'un mur. Étant donné le désir d'aller sur la place publique, seule l'apparence de la porte se présente comme appropriée et déclenche instantanément l'impulsion à réaliser une action précise.

Finalement, en ce qui concerne les versions de l'objection de l'ἀπραξία soulevées contre les néo-académiciens qui ont été examinées dans la section précédente, la réponse contenue dans les deux passages cités de l'*Adversus Colotem* est une réponse à la version selon laquelle le scepticisme est incompatible avec l'action en général – et à l'objection liée l'incohérence – mais non une réponse aux versions selon lesquelles le sceptique ne peut agir d'une manière vertueuse ou responsable et ne peut se conduire comme un être rationnel. Car le sceptique agirait d'une manière automatique et involontaire. Mais Arcésilas pourrait répondre, eu égard à la première de ces deux versions, que la thèse selon laquelle il y a des choses qui sont en notre pouvoir n'est peut-être qu'une fiction et que le sceptique suspend son jugement sur l'existence de quelque chose qui soit objectivement bonne ou mauvaise. Quant à la seconde version, il pourrait répondre – comme nous le verrons dans la section « Action et usage de la raison » – qu'il n'est pas évident que les êtres humains agissent d'une manière entièrement rationnelle ou qu'ils devraient le faire<sup>27</sup>.

27 Obdrzalek (2012, p. 385-386) présente les deux réponses d'Arcésilas comme si elles faisaient partie de la même réponse. Ceci l'empêche de voir que la version de l'objection de l'ἀπραξία selon laquelle le comportement du sceptique serait celui d'un animal dit irrationnel ne pourrait être facilement soulevée contre la réponse qui présente le raisonnable comme critère d'action. Car d'après cette réponse on peut donner une justification raisonnable d'une action qui a été réalisée, ce qui suppose un certain usage de la raison.

## LES RÉPONSES PYRRHONIENNES

Il y a trois textes du corpus sextien qui expliquent la manière dont le pyrrhonien choisit entre différentes actions. Tandis que les deux premiers présentent le critère d'action que le pyrrhonien adopte afin de ne pas rester complètement inactif, le troisième offre une réponse à la seule formulation de l'objection de l'ἀπραξία – ou, comme Sextus l'appelle, de l'ἀνεργησία – que l'on trouve dans ses ouvrages. Le premier passage appartient au début du premier livre du *Contre les logiciens* :

le critère (car il faut commencer par lui) se dit, en premier lieu, en deux sens : selon un sens, c'est ce à quoi nous nous attachons quand nous faisons certaines choses et absolument pas d'autres ; selon un autre sens, c'est ce à quoi nous nous attachons quand nous disons que certaines choses existent (ὑπάρχειν) et d'autres n'existent pas, et que certaines choses sont vraies et d'autres fausses. Nous avons exposé le premier sens dans *Sur la voie sceptique*. Car nécessairement celui qui philosophait de manière aporétique, afin de ne pas être complètement inactif et inerte dans les affaires de la vie (μη εἰς τὸ παντελὲς ἀνεργητὸν ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν ἀπρακτὸν), devait avoir un critère de choix et en même temps de refus, à savoir ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον). (AM VII 29-30)

Le deuxième texte, qui donne une explication plus étendue et élaborée du critère d'action pyrrhonien, se trouve dans le premier livre des *Esquisses* :

[21] Que nous nous attachons aux choses qui apparaissent, c'est évident à partir de ce que nous disons sur le critère de la voie sceptique. Mais « critère » se dit en deux sens : celui qui est adopté pour la croyance en la réalité ou l'irréalité [de quelque chose] – dont nous parlerons dans l'argument réfutatif ; et celle de l'action (τοῦ πράσσειν) : en nous attachant à ce dernier dans la vie nous faisons certaines choses et pas d'autres – dont nous parlons maintenant. [22] Nous disons donc que ce qui apparaît est le critère de la voie sceptique, appelant ainsi implicitement l'apparence (φαντασίαν). Car, résidant dans une affection, c'est-à-dire, un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche (ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλῆτῳ πάθει κειμένη ἀζητήτος ἐστίν). C'est pourquoi probablement personne ne se dispute sur le fait que l'objet apparaît tel ou tel ; on mène plutôt une recherche sur la question de savoir s'il est tel qu'il apparaît.

[23] Donc, en nous attachant aux choses qui apparaissent, nous vivons sans opinions en accord avec l'observation de la vie quotidienne (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν), parce que nous ne pouvons être entièrement inactifs (ἀνεργητοὶ παντάπασιν). Et cette observation de la vie semble avoir quatre parties et consister dans la conduite de la nature, la nécessité

des affects (ἀνάγκη παθῶν), la transmission des lois aussi bien que des coutumes et l'apprentissage de compétences (τεχνῶν). [24] La conduite naturelle est ce par quoi nous sommes naturellement capables de sentir et de penser (φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί). La nécessité des affects est ce par quoi la faim nous conduit vers la nourriture et la soif vers la boisson. La transmission de coutumes et lois est ce par quoi nous acceptons, selon l'usage de la vie quotidienne (βιωτικῶς), la piété comme bonne et l'impiété comme mauvaise. L'apprentissage de compétences est ce par quoi nous ne sommes pas inactifs dans les compétences que nous acceptons. Mais nous disons toutes ces choses sans soutenir d'opinions. (PH I 21-24)<sup>28</sup>

En premier lieu, le critère d'action mentionné dans les deux passages cités n'est évidemment pas un critère épistémique, puisque le pyrrhonien ne choisit pas entre différentes actions d'après ce qu'il considère comme vrai ou comme étant objectivement le cas, mais simplement d'après la manière dont les choses lui apparaissent<sup>29</sup>. Par contre, étant donné que le philosophe dogmatique croit être en possession d'un critère épistémique qui lui permet de distinguer entre le vrai et le faux, il peut l'utiliser aussi comme un critère d'action.

En deuxième lieu, quand il fait référence aux quatre parties qui semblent constituer l'observation de la vie quotidienne, ce que Sextus veut dire est que les diverses manières dont les choses apparaissent au pyrrhonien sont déterminées ou modelées par ces quatre facteurs, ou au moins que les choses apparaissent de diverses manières en corrélation avec ces facteurs. Parce qu'il a la capacité de percevoir et penser, le pyrrhonien a des apparences sensibles et intellectuelles ; parce qu'il se trouve dans certaines conditions ou certains états, il a des apparences sur la manière de satisfaire ses désirs et besoins ; parce qu'il habite dans une communauté réglée par certaines lois et coutumes, il a des apparences de type moral et religieux ; et parce qu'il a acquis certaines compétences techniques, il a des apparences sur la manière de réaliser certaines activités.

28 Cf. PH I 226, où Sextus observe : « nous ne disons pas que quelque chose est bon ou mauvais avec l'idée que ce que nous disons est plausible, mais nous suivons sans opinions la vie quotidienne pour ne pas être inactifs ».

29 Selon DL IX 104, les dogmatiques affirment que les sceptiques détruisent même la vie. La réponse de ceux-ci est rapportée immédiatement après (DL IX 104-105). Il suffit de signaler que, de même que dans les passages sextiens, la réponse pyrrhonienne consiste à dire que τὸ φαίνόμενον comme critère d'action suffit pour se conduire dans la vie quotidienne.

En troisième lieu, dans le second passage cité, nous trouvons une similarité essentielle avec la réponse d’Arcésilas dans l’*Adversus Colotem*. Tandis que celui-ci remarque que ceux qui suspendent leur jugement n’éliminent pas les apparences ou les affects parce qu’ils ne peuvent le faire même s’ils le voulaient, Sextus observe que le pyrrhonien éprouve des affects d’une manière involontaire et que ses apparences ne sont pas objet de recherche – ou peut-être même qu’elles ne peuvent être objet de recherche (ἀζήτητος). Dire que les φαντασῖαι ne sont pas, ou ne peuvent être, objet de recherche signifie que le fait que l’on ait telle ou telle apparence n’est pas remis en cause, c’est-à-dire, n’est pas objet de controverse. À cet égard, il est important de rappeler que la fin du scepticisme est l’imperturbabilité (ἀταραξία) en matière d’opinion et la modération des affects (μετριοπάθεια) dans les choses qui sont inévitables (PH I 25). Les affects sont modérés parce que le pyrrhonien n’a pas d’opinions ou de croyances sur eux (voir PH I 30, III 235-236 ; AM XI 118, 150-155, 161). Mais après avoir suspendu le jugement, ses affects ne disparaissent pas et continuent à exercer une influence sur ses actions qui est partiellement similaire à l’influence qu’ils exerçaient avant. Afin de comprendre la perspective pyrrhonienne, nous pouvons penser, par exemple, aux jugements de goût. Même si ceux qui affirment que leurs jugements de goût ne sont que subjectifs, car ils n’expriment pas de croyances sur les propriétés des personnes ou des objets mais seulement des sentiments de plaisir ou déplaisir, ils continuent à éprouver ces sentiments et à agir selon eux.

En quatrième lieu, le second passage cité montre que la formulation humienne de l’objection de l’ἀπραξία, qui met l’accent sur le fait que le scepticisme radical conduirait au pyrrhonien à sa propre mort<sup>30</sup>, est absurde dans la mesure où elle semble ignorer le fait que le scepticisme n’empêche pas les mécanismes instinctifs de survie. Car au-delà de tout raisonnement et tout assentiment, certaines sensations conduisent de manière involontaire et irrémédiable à la recherche de certains objets et, donc, à la réalisation de certaines actions. Par exemple, les sensations de faim et de soif, et surtout les sensations de faim et soif extrêmes, conduisent de manière involontaire et irrémédiable à la recherche de

30 Voir le passage célèbre de l’*Enquête sur l’entendement humain*, chap. 12, § 2, où Hume affirme que de l’adoption du pyrrhonisme il s’ensuit l’impossibilité de l’action en général et, finalement, la mort.

nourriture et de boisson. La même chose arrive dans le cas des sensations de plaisir et douleur, lesquelles, au moins dans la plupart des cas, nous conduisent à rechercher et à éviter, respectivement, ce que nous éprouvons comme plaisant et comme douloureux. Comme quiconque peut le constater dans la vie quotidienne, les animaux réalisent certaines actions en étant menés par ce type de sensations, même si la théorie prédominante du comportement animal affirme que les animaux n'ont pas la faculté d'assentir, c'est-à-dire de reconnaître quelque chose comme vrai. Par conséquent, la version de l'objection de l'ἀπραξία selon laquelle le scepticisme rend impossible l'action en général ne semble avoir aucun appui.

En cinquième lieu, le second passage cité, en particulier, donne une réponse à la version de l'objection selon laquelle la suspension du jugement rend impossible l'action sensée ou prudente. Car même après avoir suspendu son jugement, le pyrrhonien continue à avoir des apparences qui déclenchent chez lui des réactions immédiates et automatiques : par exemple, l'apparence d'une voiture qui s'approche de lui à grande vitesse ou celle d'un précipice devant lui ou celle d'un chien agressif déclenchent (ou moins la plupart des cas) une réaction immédiate et automatique de fuite. Si l'on pense au comportement animal, on voit bien que les animaux, bien qu'ils ne possèdent pas de croyances, adoptent un comportement non aléatoire qui ne les met pas eux-mêmes, ni les autres animaux, en danger constant.

Enfin, le second passage permet aussi de répondre à la troisième version de l'objection selon laquelle celui qui suspend le jugement sur tout ne peut agir de manière moralement correcte. Car le pyrrhonien regarde certaines actions comme bonnes ou mauvaises et agit en conséquence en suivant les apparences modelées par les normes de la communauté à laquelle il appartient. Mais, pour examiner cette réponse plus adéquatement, il faut tenir compte du troisième passage du corpus sextien qui concerne l'objection de l'ἀπραξία. Nous avons vu que, dans le *Contre les moralistes*, Sextus expose brièvement deux objections selon lesquelles le pyrrhonien reste inactif et est incohérent. Dans sa réponse, il observe que ceux qui formulent ces objections ne comprennent pas la manière dont le sceptique agit, puisque celui-ci

ne vit pas en accord avec le raisonnement philosophique (κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον) – car il est inactif (ἀνενέργητος) en ce qui concerne ce dernier – mais

est capable de choisir certaines choses et d'éviter d'autres en accord avec l'observation non-philosophique (*κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*). (AM XI 165)

Sextus ajoute que, si le sceptique était obligé par un tyran à réaliser une action interdite, il choisirait peut-être une action et éviterait l'autre en suivant « la préconception en accord avec les lois et les coutumes ancestrales » (AM XI 166 ; cf. AM IX 49 et DL IX 108)<sup>31</sup>.

Dans la sous-section « L'objection contre le pyrrhonisme », j'ai affirmé que l'objection selon laquelle le pyrrhonien est incohérent est intimement liée à l'objection de l'*ἀπραξία* et que ceci était confirmé en partie par la réplique de Sextus. En effet, le présent passage offre la même réponse pour les deux objections : le sceptique n'est pas incohérent parce qu'il peut prendre des décisions et agir sur la base d'un critère non-épistémique, et donc sans enfreindre la suspension du jugement. Selon ce passage, les décisions du sceptique sont prises d'après le cadre de référence légal et traditionnel auquel il appartient, non d'après « le raisonnement philosophique<sup>32</sup> ». Ceci veut dire que, au cas où un tyran lui ordonnait de réaliser une action atroce, sa décision ne serait pas prise sur la base d'un argument qui détermine, par exemple, quelle action est moralement correcte d'un point de vue objectif ou quelle est la vraie nature de la mort, mais sur la base de la conception de ce qui est moral et de la mort qui prévalent ou sont communs dans sa communauté. Même si le pyrrhonien ne croit pas que ce que les lois et coutumes de sa communauté établissent est réellement vrai (ou faux), de toute façon il les observe parce que (i) afin d'agir, on doit prendre comme critère un ensemble de règles, et (ii) jusqu'à présent il n'a trouvé aucune raison qui établisse qu'il ne doit pas guider ses actions par les préconceptions qu'il a en vertu de ces normes sociales.

Quand Sextus observe que le pyrrhonien ne vit pas selon le raisonnement philosophique, ce qu'il veut dire c'est que la réflexion théorique est inutile pour le pyrrhonien quand il s'agit de décisions pratiques parce que les conflits entre des positions équipollentes ne lui permettent pas d'atteindre une conclusion épistémiquement justifiée sur ce qu'il a à faire. En outre, étant donné cette équipollence, s'il devait agir en

31 Sur l'ensemble du passage AM XI 162-166, voir aussi les analyses de Bett (1997, p. 172-181) et de Spinelli (2005, p. 141-145).

32 Le reste de ce paragraphe reprend des remarques faites dans Machuca (2009, p. 120 ; 2011b, p. 172-173).

suivant les positions rivales en question, il devrait faire et ne pas faire la même chose simultanément, ce qui rendrait sa vie invivable (*cf.* *AM XI* 114-115). Pour cette raison, si le raisonnement philosophique était le seul critère disponible pour décider entre des actions alternatives, le pyrrhonien resterait inactif. Toutefois, comme nous le verrons dans la section suivante, il y a aussi un usage de la raison qui, dans la mesure où il ne va pas au-delà de la sphère de ce qui apparaît, permet de décider ce qu'il faut faire dans certaines circonstances. Cet usage de la raison fait partie du premier aspect – la conduite de la nature (*PH I* 24) – de la βιωτική τήρησις<sup>33</sup>, laquelle doit être identifiée avec l'ἀφιλόσοφος τήρησις mentionnée en *AM XI* 165. Sextus ne veut pas dire que la philosophie tout court n'a aucune influence sur la vie du pyrrhonien, puisque le pyrrhonisme est un type de philosophie (*PH I* 4) qui produit des changements significatifs dans la pensée, les sentiments et les actions de la personne qui l'adopte. Bien plutôt, ce que Sextus appelle « raisonnement philosophique » dans le passage cité est le type de réflexion théorique qui présuppose que la raison a une valeur épistémique, parce qu'elle nous permet de connaître la nature des choses, et que l'on peut prendre des décisions pratiques en nous appuyant sur une telle connaissance<sup>34</sup>.

Si nous nous restreignons aux apparences de type moral, même si le pyrrhonien suspend son jugement sur l'existence de quelque chose qui soit objectivement bon ou mauvais<sup>35</sup>, certains actes déclenchent encore des émotions chez lui, et donc l'affectent de manière positive ou négative<sup>36</sup>. Même après avoir suspendu le jugement, il y a des actes qui

33 Dans la section suivante, j'expliquerai comment cet aspect de l'observation de la vie quotidienne permet de répondre à la version de l'objection de l'ἀπραξία selon laquelle le sceptique n'est pas capable de réaliser le type d'action rationnelle qui est propre à l'être humain.

34 Grgić (2016, p. 441-445 et 457) soutient que Sextus parle d'observation non-philosophique parce que le critère d'action sceptique ne s'appuie ni sur une position philosophique dogmatique ni sur la suspension du jugement, qui est l'attitude philosophique recommandée par le pyrrhonien. Le problème avec cette interprétation est que, même si l'ἐποχή ne figure pas dans l'exposé du critère d'action sceptique, le fait de suivre les apparences est étroitement lié à l'ἐποχή : les apparences sont le seul critère dont le sceptique dispose pour conduire sa vie précisément parce qu'il suspend le jugement sur tous les critères d'action qui ont été proposés comme étant objectivement justifiés. Ce lien se voit aussi dans le fait que – comme nous le verrons dans la section suivante – le raisonnement en accord avec les apparences suivi par le sceptique inclut la capacité de suspendre le jugement (*PH I* 17).

35 *PH III* 182, 235 ; *AM XI* 111, 144, 160. *Cf.* *PH I* 28, 226, III 178 ; *AM XI* 147, 150, 168.

36 En relation avec les remarques qui suivent, voir Machuca (2006, p. 131-132 ; 2009, p. 123) et Marchand (2014, p. 322-323).



suscitent chez lui le rejet et d'autres l'acceptation de manière spontanée et involontaire par l'influence des lois et coutumes de la communauté à laquelle il appartient et dans laquelle il a été élevé, mais aussi par l'influence d'autres facteurs circonstanciels comme sa constitution psychologique, la manière dont il a été élevé ou son expérience de vie<sup>37</sup>. Étant donné que vivre implique de choisir entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, si le pyrrhonien désire participer aux affaires de la vie quotidienne, il a besoin d'un critère pratique : il appuie ses choix sur ce qui lui apparaît persuasif et ses refus sur ce qui lui apparaît non-persuasif d'un point de vue, non pas épistémique, mais simplement psychologique. Par exemple, bien qu'aucune position morale n'apparaisse au pyrrhonien comme ayant prééminence sur les autres, si dans sa vie quotidienne il suit les normes morales adoptées par les membres de sa communauté et inculquées en lui par son éducation, dans ce contexte il pensera et raisonnera en accord avec ces normes. Il y aura en conséquence des arguments éthiques qui lui apparaîtront comme persuasifs, mais seulement dans le cadre de référence établi par les normes sociales qu'il suit de manière non-dogmatique, ou non-doxastique, par la seule raison qu'il ne peut rester complètement inactif. Supposons que, dans le cas d'un assassinat ou d'un viol, le pyrrhonien spontanément et involontairement éprouve un sentiment d'aversion parce que de tels actes sont jugés comme moralement incorrects par les normes de sa communauté. Si le pyrrhonien de fait vit en accord avec de telles normes, dans la vie quotidienne les arguments éthiques contre l'assassinat et le viol lui apparaîtront persuasifs d'un point de vue simplement psychologique. Nonobstant, si quelqu'un lui demandait ou s'il se demandait s'il existe une raison objective pour affirmer ou nier que de tels actes sont moralement corrects et, donc, pour adopter ou rejeter les normes qui les condamnent, le pyrrhonien répondrait que, jusqu'à maintenant, il n'a pas été capable d'aboutir à une décision sur la question parce que, par exemple, les arguments en faveur et contre le réalisme moral lui apparaissent comme également crédibles ou persuasifs d'un point de

37 Je pense donc que le pyrrhonien n'agit pas nécessairement selon les normes de sa communauté : des fois il peut agir à l'encontre de ces normes à cause de l'influence d'autres facteurs comme ceux qui viennent d'être mentionnés. Si ceci est correct, il semble que le pyrrhonien n'éprouve pas l'influence de cet aspect de la βιωτική τήρησις comme inévitable, contrairement à la manière dont il éprouve l'influence de la conduite de la nature et de la nécessité des affects (voir Machuca 2006, p. 134-136).

vue épistémique. En conséquence, dans le contexte de la vie de tous les jours, certains arguments apparaissent comme persuasifs au pyrrhonien en vertu de facteurs psychologiques qui ne leur confèrent pas un statut épistémique plus élevé<sup>38</sup>.

On peut trouver étrange l'attitude du pyrrhonien dans le domaine de la morale. Peut-être est-il possible de modérer cette impression en considérant, par exemple, la perspective méta-éthique de Richard Joyce, laquelle présente à mon avis des points de similitude avec celle des pyrrhoniens. Car Joyce affirme que le scepticisme moral ne nous empêche ni d'avoir des émotions ni de réaliser des délibérations pratiques sur la base de ces émotions, parce que les émotions ne requièrent pas de croyances mais seulement des pensées et elles affectent les motivations que nous avons pour agir. Ceci est le type de position sous-jacente au « fictionalisme moral » selon lequel, comme la morale produit des bénéfices pratiques, nous devrions continuer à formuler des énoncés moraux et à avoir des pensées morales, mais en nous abstenant en même temps d'affirmer comme vrais de tels énoncés et de croire à telles pensées. Quand il se situe dans l'utile fiction que le réalisme moral est vrai, le fictionaliste est en quelque sorte distrait de son scepticisme et agit comme s'il possédait des croyances morales. Mais si on l'interrogeait dans le contexte d'une discussion philosophique, il reconnaîtrait qu'il ne s'agit que d'une fiction (Joyce 2001, chap. 8 ; 2006, p. 225-227). On peut dire que, dans un sens purement instrumental ou pragmatique, le fictionaliste moral est justifié à maintenir la fiction selon laquelle le réalisme moral est vrai. En somme, le fictionaliste aura des pensées et éprouvera des émotions – qui sont considérées comme morales – qui le motiveront à réaliser certaines actions.

Il est possible d'affirmer qu'il y a deux points de similitude entre le pyrrhonisme de Sextus et le scepticisme moral de Joyce. Le premier est l'idée qu'il existe des pensées et des émotions qui nous permettent de prendre des décisions et d'agir même si nous manquons de croyances morales. Le second point de similitude est que le pyrrhonien lui aussi semble agir comme si les propositions morales étaient vraies, même s'il ne croit pas qu'elles sont vraies : il agit selon certaines règles qui peuvent être exprimées par de telles propositions morales mais sans leur donner

---

38 Sur cette persuasion psychologique et sa différence avec la persuasion épistémique, voir Machuca (2009, Sect. IV ; 2017, Sect. 2).

son assentiment. Il existe, cependant, deux différences essentielles entre Sextus et Joyce. D'abord, tandis que le scepticisme de Joyce est restreint au domaine moral, le pyrrhonisme s'étend à toutes nos croyances. Le sceptique moral de Joyce dispose d'un ensemble de croyances qui ne sont pas remises en cause et qui sont celles qui, dirait le dogmatique, nous permettent de prendre des décisions et de mener à bout des actions même si l'on n'a pas de croyances morales. En second lieu, contrairement au fictionaliste, le pyrrhonien ne nie pas que les jugements moraux soient vrais ou justifiés, mais suspend son assentiment sur leur vérité ou leur justification. Quoi qu'il en soit, mon intention en établissant la relation entre le pyrrhonisme de Sextus et le scepticisme moral de Joyce est de montrer que le premier ne représente pas une perspective complètement différente de celles que nous pouvons trouver aujourd'hui<sup>39</sup>.

## ACTION ET USAGE DE LA RAISON

La version de l'objection de l'ἀπραξία qui a récemment attiré beaucoup d'attention est celle que Vogt appelle « l'objection de l'animal », selon laquelle l'« action sans assentiment n'est pas l'action d'un être rationnel ; au mieux c'est le comportement d'un animal non rationnel » (2010, p. 166). Sur la base d'une distinction entre action et activité, Vogt perçoit une différence importante entre les perspectives néo-académicienne et pyrrhonienne. Par rapport à la première, elle remarque :

Les académiciens, semble-t-il, sont disposés à décrire le sceptique comme réalisant des actions. Et il semble en effet que leur adhésion à des impressions raisonnables ou persuasives comporte des traits que plusieurs écoles philosophiques considèrent comme essentiels à l'action humaine. L'adhésion à des impressions raisonnables ou persuasives laisse une place pour quelque chose comme la prise de décision et la responsabilité. L'agent réalise une action plutôt qu'une autre parce qu'il lui semble plus raisonnable ou persuasif de faire cela. (*Ibid.*, p. 171)

39 Très récemment, j'ai aussi découvert que David Copp (1991) a offert une caractérisation d'un type de scepticisme moral similaire en certains points significatifs au pyrrhonisme, même s'il existe entre eux les mêmes différences qu'entre le fictionalisme moral de Joyce et le pyrrhonisme de Sextus.

Et en ce qui concerne Sextus, Vogt affirme :

Son objectif n'est pas de montrer que l'action pyrrhonienne a les traits qui sont traditionnellement attribués à l'action d'êtres rationnels qui sont responsables de leurs actions. Son but est plutôt de montrer que le sceptique, pour ainsi dire, fait *machinalement les gestes* d'une vie ordinaire. Le sceptique de Sextus est *actif*, mais il n'*agit* pas dans le sens fort de la théorie de l'action du dogmatique. (*Ibid.*, p. 171)<sup>40</sup>

La justesse de l'interprétation de Vogt dépend, en premier lieu, de la question de savoir si le raisonnable et le persuasif sont entendus par Arcésilas et Carnéade, respectivement, comme des critères épistémiques. S'il en était ainsi, même si les deux rejettent la notion d'assentiment comme acceptation de quelque chose comme indubitablement vrai, ils admettraient un usage de la raison au moyen duquel on est capable de découvrir ce qui est objectivement raisonnable ou persuasif, et d'agir en conformité avec cela. Par conséquent, la raison serait un guide utile pour la vie puisqu'elle nous permettrait de prendre des décisions que l'on peut raisonnablement, ou plausiblement, considérer comme correctes, et il existerait en dernière analyse une adhésion aux canons de la rationalité de la part des néo-académiciens. En me limitant au cas d'Arcésilas, j'ai déjà observé que, à mon avis, ce dernier propose le raisonnable comme critère d'action d'une manière dialectique et non *in propria persona*, de sorte que ce qu'il dit sur ce critère ne nous permet pas de comprendre la manière dont il conçoit l'action de celui qui suspend le jugement. En ce qui concerne le passage de l'*Adversus Colotem* qui expose sa seconde réponse à l'objection de l'*ἀπραξία*, cette réponse est très similaire à celle offerte par Sextus, de sorte qu'il est difficile d'accepter la différence que Vogt établit entre Sextus et les néo-académiciens dans le cas d'Arcésilas. Ce qui est essentiel, c'est que rien de ce qui est dit dans le passage de l'*Adversus Colotem* ne permet d'affirmer que, quand il agit, l'agent adhère aux canons de la rationalité et qu'il peut être considéré comme responsable de ce qu'il fait. On peut donc affirmer que, comme pour Sextus, l'objectif d'Arcésilas n'est pas de montrer que l'action du

<sup>40</sup> Cette position selon laquelle la suspension de l'assentiment empêche l'action rationnelle propre à l'être humain a été défendue aussi par Perin (2010, chap. 4) et Wieland (2012). Cf. Long & Sedley (1987, vol. I, p. 456), Annas (1992, p. 102) et Obdrzalek (2012, p. 386-387). Pour un examen critique de la position de Perin, voir Machuca (2013a, Sect. 5).

néo-académicien « a les traits qui sont traditionnellement attribués à l'action d'êtres rationnels qui sont responsables de leurs actions ».

En deuxième lieu, il est vrai que, dans le premier passage cité, Vogt affirme que « l'agent réalise une action plutôt qu'une autre parce qu'il lui *semble* plus raisonnable ou plus persuasif de faire cela ». Ceci indiquerait qu'elle ne soutient pas qu'Arcésilas et Carnéade prennent le raisonnable et le persuasif, respectivement, comme des critères épistémiques. Mais s'il en est ainsi, il faut remarquer que Sextus aussi accepte que le pyrrhonien trouve certaines apparences persuasives et d'autres non. Sans cela, le pyrrhonien n'aurait aucun motif pour choisir certaines actions plutôt que d'autres dans des circonstances particulières. De même que le néo-académicien, le pyrrhonien fait des choix et prend des décisions sur la base de ce qui le persuade, bien qu'il n'affirme pas que ses choix et décisions soient épistémiquement justifiés. Je ne peux examiner les passages pertinents du corpus sextien (ce que j'ai fait dans Machuca 2009 et 2017), mais il suffit de signaler qu'il s'agit d'une persuasion purement psychologique ou non-épistémique<sup>41</sup>. En conséquence, encore une fois il ne semblerait pas y avoir de différence entre les perspectives du néo-académicien et du pyrrhonien, de sorte que nous devons affirmer soit que tous les deux agissent, soit que tous les deux sont actifs mais n'agissent pas.

En troisième lieu, même si l'on accepte que le pyrrhonisme rende impossible l'action rationnelle, privant le pyrrhonien de ce qui le constitue comme proprement humain et rapprochant son comportement de celui des animaux dits irrationnels, la question se pose de savoir dans quelle mesure les décisions et actions des êtres humains en général ont leur origine et sont fondées sur des délibérations ou sur des formes de réflexion.

41 Ceci répond à la question que se pose Grgić (2016, p. 447-448) pour savoir comment le pyrrhonien décide quelle apparence il doit suivre lorsqu'il agit. La brève réponse proposée par Grgić offre une explication qui est au minimum incomplète. Grgić prend le cas d'un tyran qui ordonne au pyrrhonien de tuer ses parents. Il observe qu'il apparaît au pyrrhonien que ses lois et coutumes lui exigent de les sauver et qu'il lui apparaît aussi qu'il ne peut les sauver du fait de la cruauté du tyran, et ajoute que le pyrrhonien dira simplement qu'il a choisi la première action à cause de ses lois et coutumes (Grgić, 2016, p. 450-451). Mais ceci n'explique pas les cas où le pyrrhonien choisit entre deux apparences qui sont déterminées par le même aspect de la βιωτική τήρησις (e.g., par les mêmes lois et coutumes) ou par des aspects différents (e.g., par les lois et coutumes et par la nécessité des affects). L'explication est encore une fois que, par l'influence de plusieurs facteurs plus ou moins circonstanciels, il se trouve qu'une apparence lui apparaît comme plus persuasive que l'autre d'un point de vue qui n'est pas épistémique, mais psychologique.

Des études empiriques récentes en psychologie semblent montrer qu'un certain nombre de nos jugements moraux et de nos décisions électorales dépendent des émotions plutôt que d'une réflexion, et que les raisons que nous offrons pour les justifier sont en réalité des rationalisations postérieures<sup>42</sup>. Comme je me suis référé à quelques-unes de ces études ailleurs (Machuca, 2013a, p. 226-228), je me limiterai ici à signaler qu'elles montrent, à mon avis, que la version de l'objection de l'*ἀπραξία* en question n'a pas la force que les interprètes lui confèrent. Ces études n'établissent pas que toute décision et toute action humaines sont « irrationnelles », mais elles montrent que nos décisions et nos actions semblent être beaucoup moins rationnelles que nous le pensons<sup>43</sup>. Si l'on prend la distinction de Sextus entre des décisions fondées sur des raisons épistémiques et celles qui sont fondées sur des affects qui s'imposent à nous et dont la valeur épistémique n'est pas affirmée, il semble qu'une partie considérable des actions de l'homme ordinaire ne sont pas très différentes de celles que Sextus attribue aux pyrrhoniens. Donc, d'un point de vue descriptif, la version de l'objection de l'*ἀπραξία* en question s'appuie sur une théorie de l'action qui ne réussit pas à expliquer de nombreux cas ; et d'un point de vue normatif, si cette version de l'objection révèle que le pyrrhonien n'agit pas comme il devrait, elle révèle dès lors que souvent les êtres humains en général n'agissent pas comme ils devraient.

Finalement, une partie de la raison pour laquelle la plupart des interprètes modernes du pyrrhonisme sont d'accord avec la version de l'objection de l'*ἀπραξία* selon laquelle le comportement du pyrrhonien n'est pas celui d'un être rationnel est, me semble-t-il, qu'ils regardent le pyrrhonien soit comme adoptant une position anti-rationaliste, soit comme faisant un usage extrêmement restreint de la raison. C'est toutefois

42 Sur l'influence des émotions sur les jugements moraux, voir *e.g.* Haidt (2001), Wheatley & Haidt (2005), Haidt & Björklund (2008) et Schnall *et alii* (2008). Sur l'influence des émotions sur les décisions électorales, voir *e.g.* Todorov *et alii* (2005) et Ballew & Todorov (2007).

43 Richard Bett m'a objecté que la leçon à tirer est bien plutôt que la rationalité ne fonctionne pas comme nous le pensons, par une délibération consciente et explicite. Car il est généralement accepté que les émotions présupposent des croyances, de sorte qu'il est possible que les réactions émotionnelles incorporent une forme de rationalité, même si les justifications explicites pour nos actions viennent souvent après coup. À mon avis, même si l'on accepte que les émotions présupposent des croyances, il ne s'ensuit pas que ces croyances sont rationnelles au sens d'être formées au moyen d'un processus cognitif fiable qui les rendrait épistémiquement justifiées.

une erreur de considérer la vie pyrrhonienne comme une vie dépourvue de réflexion et, en général, d'un usage étendu de la raison, même si le pyrrhonien suspend son jugement sur la valeur épistémique de celle-ci, *i.e.* sur la question de savoir si la raison peut nous conduire à la vérité<sup>44</sup>. Comme nous avons vu dans la section précédente, la « conduite de la nature » est le facteur en vertu duquel les pyrrhoniens sont naturellement doués de sensation et de pensée (*PH* I 24). Le pyrrhonien ne peut donc éviter d'avoir des sensations et des pensées<sup>45</sup>, même s'il suspend son jugement sur la question de savoir si leurs contenus correspondent à ce que les choses sont réellement – et même si leurs contenus correspondent à quelque chose au-delà des sensations et des pensées<sup>46</sup>. Étant donné que la conduite de la nature est l'un des facteurs qui déterminent la manière dont les choses apparaissent au pyrrhonien, ses apparences sont non seulement perceptuelles, mais aussi intellectuelles. Il semble clair que, parmi les apparences intellectuelles du pyrrhonien, on doit inclure les diverses manières dont les arguments l'affectent, et donc qu'il y a un usage de l'argumentation qui n'excède pas les limites de la sphère de ses apparences. Ceci est confirmé par le chapitre des *Esquisses* qui examine si le pyrrhonien appartient à une école ou secte (ἀρρεσις), puisque Sextus y remarque :

Mais si l'on dit qu'une école est la voie qui suit un certain raisonnement en accord avec ce qui apparaît (τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσάν ἀγωγὴν), ce raisonnement montrant comment il semble possible de vivre correctement [...] et s'entendant à la capacité de suspendre le jugement (ἐπι

44 Comme d'autres interprètes défendent actuellement une lecture très proche à celle que je présente ici, je tiens à remarquer que j'ai proposé l'interprétation de l'usage étendu de la raison de la part du sceptique et sa compatibilité avec ce que l'on appelle « l'interprétation psychologique de la suspension du jugement » dans plusieurs travaux antérieurs : voir Machuca (2009, p. 116-123 ; 2011a, Sects. 4 et 5 ; 2013a, Sect. 4 ; et 2015, Sect. III).

45 Dans ce contexte, on doit attribuer au concept de nature le sens de ce qui s'impose à nous, de ce qui nous éprouvons comme inéluctable (*cf.* *PH* I 238). Il me semble que l'on doit lui attribuer le même sens dans les réponses d'Arcésilas aux objections de l'inaction et de l'incohérence dans *l'Adversus Colotem*. Ioppolo (2000, p. 358-360) souligne que la nature joue un rôle décisif dans la réponse à l'objection de l'inaction chez Sextus aussi bien que chez Arcésilas.

46 Ceci dépend de savoir si le pyrrhonien tel qu'il est décrit par Sextus suspend son jugement sur l'existence du monde extérieur. La thèse, rejetée par la plupart des interprètes, selon laquelle on trouve chez lui un scepticisme sur l'existence des objets extérieurs a été défendue notamment par Fine (2003) et plus récemment par moi-même dans Machuca (2013b).

τὸ ἐπέχειν δὴνασθαι διατείνοντος), nous disons qu'il appartient à une école. Car nous suivons un raisonnement en accord avec ce qui apparaît qui nous montre une vie en conformité avec les coutumes traditionnelles, les lois, les modes de vie et <nos> propres affects. (*PH I 17*)

Il y a donc un usage pratique ou instrumental du λόγος de la part du pyrrhonien qui consiste à l'utiliser pour conduire sa vie à l'intérieur des limites de ses φαίνόμενα (cf. Stough, 1984, p. 145-147). On peut supposer que cet usage pratique de la raison est fondé en dernière analyse non seulement sur le fait d'avoir une capacité intellectuelle mais aussi sur le fait d'être contraint de l'exercer. L'usage de la raison de la part du pyrrhonien est donc inéluctable – dans la mesure où il s'éprouve à lui-même comme un être pensant – et pragmatique – dans la mesure où un tel usage rend possible de se débrouiller dans la vie quotidienne grâce à la prise de décisions et la communication avec les autres. On peut donc dire que le pyrrhonien ne renonce pas à la raison comme un guide pour la vie, à condition que cela ne soit pas interprété comme un guide normatif.

On peut bien penser que cet usage pratique et inévitable de la raison est tout à fait passif : le pyrrhonien se limite à constater, comme un simple spectateur, les pensées qu'il trouve chez lui en tant que doué de raison. Il devrait toutefois être clair que, quoiqu'il y ait un degré de passivité indéniable, le pyrrhonien fait un usage actif de la raison qui inclut, par exemple, l'analyse des définitions que les dogmatiques proposent de certaines notions, l'examen de la cohérence des doctrines philosophiques, et la considération aussi bien que la production d'arguments, même s'il n'affirme ni la vérité de leurs prémisses ni la validité de leurs formes logiques<sup>47</sup>. En fait, non seulement les ouvrages conservés de Sextus sont pleins d'arguments et la recherche sceptique consiste en l'examen, la réfutation et la construction d'arguments, mais la suspension du jugement elle-même est le résultat de l'examen d'arguments qui affectent le

47 Je considère donc, *pace* Striker (2001, p. 119 n. 7 ; 2010, p. 205), que l'exercice de la capacité naturelle de pensée du pyrrhonien inclut la considération et la production d'arguments dans ses recherches philosophiques aussi bien que dans sa vie quotidienne. Il inclut en plus un usage non-doxastique de certains critères de justification ordinaires et philosophiques. À mon avis, la manière spécifique dont sa pensée opère est modelée non seulement par la manière dont il est naturellement « programmé », mais aussi par l'éducation qu'il a reçue, le contexte culturel dans lequel il a été élevé et sa formation professionnelle – en philosophie et en médecine dans le cas spécifique de Sextus.



pyrrhonien comme étant également persuasifs ou crédibles. À cet égard, il faut noter que, dans le passage cité ci-dessus, Sextus nous dit que le même usage de la raison qui permet au pyrrhonien de conduire sa vie en accord avec les apparences inclut l'habilité de suspendre le jugement.

Le pyrrhonien fait donc un usage actif de la raison qui n'est pas seulement pragmatique mais aussi abstrait ou spéculatif. Bien plus, c'est cet usage abstrait de la raison qui explique non seulement la démarche qui a conduit le chercheur de la vérité au pyrrhonisme (*PH* I 12, 25, 29), mais aussi l'attitude ou l'état mental du pyrrhonien accompli – qui, faut-il le remarquer, continue à chercher (*PH* I 1-3, 7 ; II 11). Le pyrrhonien reconnaît que la raison requiert que l'on suspende le jugement dans certaines circonstances, mais il suspend son jugement parce qu'il se trouve forcé à le faire, non parce qu'il adhère volontairement et doxastiquement aux normes de la raison. Selon l'interprétation que je propose, il n'y a pas tant une passivité totale dans le comportement du pyrrhonien qu'une suspension totale de l'assentiment, et donc un manque d'adhésion même aux résultats de l'exercice de sa capacité intellectuelle<sup>48</sup>. Les aspects actif et passif de l'attitude pyrrhonnienne envers la raison sont intimement liés : le pyrrhonien constate le fait qu'il est doué d'une raison et, en tant qu'être pensant, il ne peut éviter d'en faire non seulement un usage pratique dans sa vie quotidienne, mais aussi un usage abstrait dans ses recherches philosophiques, usage qui jusqu'à maintenant a résulté en une attitude suspensive qu'il s'abstient d'affirmer comme épistémiquement justifiée. Le fait que la suspension du jugement soit un état mental qui s'impose au pyrrhonien à cause de la manière dont il est « programmé » en tant qu'être pensant, et non le résultat de l'adhésion aux normes rationnelles, ne signifie donc point qu'il ne fasse pas – ou ne puisse pas faire – usage de ses capacités intellectuelles.

---

48 Dans le présent volume, Svavar Svavarsson rejette lui aussi l'idée que la vie du pyrrhonien est passive et manque de réflexion. Cependant, la différence entre nos interprétations est que pour moi l'usage que le pyrrhonien fait de la raison ne peut inclure, sous peine de violer la suspension du jugement sur les affirmations normatives, une justification rationnelle de ses actions. Bien que Morrison (1990, p. 213-214) reconnaisse l'usage que le sceptique fait de la raison et l'argumentation dans sa vie quotidienne et dans sa recherche philosophique, il accepte la thèse selon laquelle l'attitude du pyrrhonien est complètement passive.

## CONCLUSION

Nos sources préservent quatre versions de l'objection de l'*ἀπραξία* contre les néo-académiciens et les pyrrhoniens, selon lesquelles, du fait de l'affirmation de l'inappréhensibilité ou de l'adoption de la suspension du jugement, le sceptique (1) reste complètement inactif, ou (2) n'agit pas de manière moralement responsable ou correcte, ou (3) ne se conduit pas comme un être rationnel, ou (4) ne procède pas de manière sensée ou prudente. Les réponses proposées par Arcésilas et Sextus ou bien sont des réponses explicites à certaines de ces versions, ou bien contiennent les éléments nécessaires pour construire des réponses aux quatre versions. Outre l'éclaircissement des différentes versions de l'objection et des réponses sceptiques, mon objectif a été de montrer, contrairement à ce que la majorité des interprètes affirment, que (a) la façon dont le sceptique agit par l'influence de certains facteurs psychologiques diffère moins que l'on ne le croit de la façon dont les personnes agissent dans la vie de tous les jours, et surtout que (b) la suspension globale du jugement n'implique pas que le sceptique ne puisse pas faire un usage étendu – pragmatique et spéculatif – des capacités intellectuelles dont il est naturellement – et donc inévitablement – doué<sup>49</sup>.

Diego E. MACHUCA  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas (Argentina)

---

49 Richard Bett a lu l'avant-dernière version de cette étude, et je le remercie pour ses objections et suggestions. Je suis spécialement reconnaissant à Stéphane Marchand pour ses nombreuses remarques sur plusieurs versions antérieures et pour avoir corrigé mon français.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.
- ANNAS, Julia et BARNES, Jonathan (trad.), *Sextus Empiricus : Outlines of Scepticism*, 2<sup>de</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BALLEW, Charles et TODOROV, Alexander, « Predicting Political Elections from Rapid and Unreflective Judgments », *Proceedings of the National Academy of the Sciences*, vol. 104, 2007, p. 17948-17953.
- BARNES, Jonathan, « Diogenes Laertius IX 61-116 : The Philosophy of Pyrrhonism », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.6, éd. W. Haase, Berlin & New York, de Gruyter, 1992, p. 4241-4301.
- BETT, Richard (trad.), *Sextus Empiricus : Against the Ethicists*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- BETT, Richard (trad.), *Sextus Empiricus : Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- BRITAIN, Charles (trad.), *Cicero : On Academic Scepticism*, Indianapolis, Hackett, 2006.
- BRUNDSCHWIG, Jacques (trad.), « Livre IX », *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduit par J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Paris, Le livre de poche, 1999.
- BURY, Robert G. (trad.), *Sextus Empiricus*, 4 vol., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1933-1949.
- COPP, David, « Moral Skepticism », *Philosophical Studies*, vol. 62, 1991, p. 203-233.
- EINARSON, Benedict et DE LACY (trad.), Phillip, *Plutarch : Moralia, volume XIV*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1967.
- FINE, Gail, « Sextus and External World Scepticism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 24, 2003, p. 341-385.
- GRGIĆ, Filip, « Apraxia, Appearances, and Beliefs : The Pyrrhonists' Way Out », *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 16, 2016, p. 441-458.
- HAIDT, Jonathan, « The Emotional Dog and Its Rational Tail : A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review*, vol. 108, 2001, p. 814-834.
- HAIDT, Jonathan et Björklund, Fredrik, « Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology », *Moral Psychology. Volume 2 : The Cognitive Science of Morality : Intuition and Diversity*, éd. W. Sinnott-Armstrong, Cambridge, MA, The MIT Press, 2008, p. 181-217.

- HICKS, Robert (trad.), *Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers*, 2 vol., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925.
- IOPPOLO, Anna Maria, « Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Academia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121F-1122F : una testimonianza su Arcesilao », *Elenchos*, vol. 21, 2000, p. 333-360.
- JOYCE, Richard, *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- JOYCE, Richard, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.
- KANY-TURPIN, José (trad.), *Cicéron : Les Académiques. Academica*, Paris, Flammarion, 2010.
- LONG, Anthony et SEDLEY, David, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MACHUCA, Diego, « The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλοanthropia », *Ancient Philosophy*, vol. 26, 2006, p. 111-139.
- MACHUCA, Diego, Review of Bett 2005, *Bryn Mawr Classical Review*, 2008.01.11.
- MACHUCA, Diego, « Argumentative Persuasiveness in Ancient Pyrrhonism », *Méthexis*, vol. 22, 2009, p. 101-126.
- MACHUCA, Diego, « Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction », *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, éd. D. Machuca, Dordrecht, Springer, 2011a, p. 51-77.
- MACHUCA, Diego, « Moderate Ethical Realism in Sextus' *Against the Ethicists* ? », *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, éd. D. Machuca, Leiden & Boston, Brill, 2011b, p. 143-178.
- MACHUCA, Diego, « Pyrrhonism, Inquiry, and Rationality », *Elenchos*, vol. 34, 2013a, p. 201-228.
- MACHUCA, Diego, « La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus : un scepticisme sur le monde extérieur ? », *Épicurisme et scepticisme*, éd. S. Marchand et F. Verde, Rome, Sapienza Università Editrice, 2013b, p. 105-127.
- MACHUCA, Diego, « Agrippan Pyrrhonism and the Challenge of Disagreement », *Journal of Philosophical Research*, vol. 40, 2015, p. 23-39.
- MACHUCA, Diego, « De praktische en epistemische waarde van het pyrronisme », *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, vol. 108, 2016, p. 73-98.
- MACHUCA, Diego, « Again on Sextus on Persuasiveness and Equipollence », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 99, 2017, p. 212-228.
- MARCHAND, Stéphane, « Sextus Empiricus : les effets politiques de la suspension du jugement », *Elenchos*, vol. 35, 2014, p. 311-342.
- MATES, Benson (trad.), *The Skeptic Way : Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, New York, Oxford University Press, 1996.
- MORRISON, Donald, « The Ancient Sceptic's Way of Life », *Metaphilosophy*, vol. 21, 1990, p. 204-222.
- NUSSBAUM, Martha, « Skeptic Purgatives : Disturbance and the Life without

- Belief », *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994a, p. 280-315.
- NUSSBAUM, Martha, « Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law », *Harvard Law Review*, vol. 107, 1994b, p. 714-744.
- NUSSBAUM, Martha, « Equilibrium : Scepticism and Immersion in Political Deliberation », *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition (Acta Philosophica Fennica 66)*, éd. J. Sihvola, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, p. 171-197.
- OBDRZALEK, Suzanne, « From Skepticism to Paralysis : The Apraxia Argument in Cicero's *Academica* », *Ancient Philosophy*, vol. 32, 2012, p. 369-392.
- PELLEGRIN, Pierre (trad.), *Sextus Empiricus : Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.
- PERIN, Casey, *The Demands of Reason : An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- RACKHAM, Harris (trad.), *Cicero : De Natura Deorum, Academica*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1933.
- SCHNALL, Simone, HAIDT, Jonathan, CLORE, Gerald et JORDAN, Alexander, « Disgust as Embodied Moral Judgment », *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 34, 2008, p. 1096-1109.
- SPINELLI, Emidio, « "Fatti voi foste a viver comme scettici..." », *Questioni scettiche : Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005, p. 131-157.
- STOUGH, Charlotte, « Sextus Empiricus on Non-Assertion », *Phronesis*, vol. 29, 1984, p. 137-164.
- STRIKER, Gisela, « Sceptical Strategies », *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 92-115.
- STRIKER, Gisela, « Scepticism as a Kind of Philosophy », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 83, 2001, p. 113-129.
- STRIKER, Gisela, « Academics versus Pyrrhonists, Reconsidered », *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, éd. R. Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 195-207.
- TODOROV, Alexander, MANDISODZA, Anesu, GOREN, Amir et HALL, Crystal, « Inferences of Competence from Faces Predict Election Outcomes », *Science*, vol. 308, 2005, p. 1623-1626.
- VANDER WAERDT, Paul, « Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 30, 1989, p. 225-267.
- VOGT, Katja, « Scepticism and Action », *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, éd. R. Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 165-180.
- WHEATLEY, Thalia et HAIDT, Jonathan, « Hypnotically Induced Disgust Makes Moral Judgments More Severe », *Psychological Science*, vol. 16, 2005, p. 780-784.
- WIELAND, Jan Willem, « Can Pyrrhonists Act Normally ? », *Philosophical Explorations*, vol. 15, 2012, p. 277-289.