

ENZO GODINOT

## L'INDIFFÉRENCE ET LA VERTU : PYRRHON D'APRÈS CICÉRON

Lorsqu'on étudie les témoignages anciens<sup>1</sup> concernant Pyrrhon d'Élis, la singularité de la source cicéronienne saute aux yeux. Cicéron est, en effet, le seul auteur affirmant que Pyrrhon considérait la vertu comme une fin. Il est le seul, également, à le rapprocher d'autres traditions philosophiques (héritières d'Érillus et d'Ariston)<sup>2</sup> reconnaissant que le *télos* ne peut se trouver ailleurs que dans la vertu et accordant à cette disposition excellente une attention exclusive. Cette singularité est frappante à plus d'un titre. Il n'est certes pas impossible que d'autres auteurs aient imputé à Pyrrhon la recherche de la vertu, mais on n'en trouve pas de mention explicite en dehors du corpus cicéronien. En outre, on comprend difficilement pourquoi Cicéron tient à convoquer une référence à Pyrrhon si l'on s'en tient à la description extrêmement dépréciative qu'il donne de la tradition philosophique qu'il inaugure : si les pyrrhoniens sont effectivement « rejetés » (*abiecti*)<sup>3</sup>, s'ils se sont évanouis (*evanuerunt*)<sup>4</sup> du champ philosophique parce qu'ils sont « disséminés et éteints » (*fracta et extincta*)<sup>5</sup> au moment où Cicéron écrit, pourquoi les mentionner ? Il paraît étonnant d'évoquer une tradition philosophique qui n'a plus de partisan pour tenter d'en montrer les apories : si les pyrrhoniens n'existent plus, à l'aune des disciples d'Ariston et d'Érillus auxquels ils sont associés, pourquoi chercher à montrer la faiblesse de leurs thèses (déjà rendue éclatante par leur absence), si ce n'est parce qu'ils n'ont pas réellement disparus et parce qu'il reste encore des philosophes qui leur ressemblent ? Si des morts, on ne dit rien (sinon du bien), c'est précisément parce que les morts ne peuvent plus rien dire ni faire et que leur influence est nulle ; si l'on parle encore d'eux, si on les conteste, c'est qu'ils ne sont pas véritablement morts, et que l'on doit encore affronter leurs

---

<sup>1</sup> Réunis dans Decleva-Caizzi 1981, T 69 A-M.

<sup>2</sup> Sur le traitement cicéronien de la figure d'Ariston, voir Ioppolo 1980, 171 sq.

<sup>3</sup> Cic. *fin.* 2, 35 (Decleva-Caizzi T 69 B).

<sup>4</sup> Cic. *Tusc.* 5, 85 (Decleva-Caizzi T 69 L).

<sup>5</sup> Cic. *de orat.* 3, 62 (Decleva-Caizzi T 69 M).



spectres ou retrouver, dans les traits de leurs descendants, leurs inquiétantes figures.

Les intentions de Cicéron dans ces passages ne sont pas clairement énoncées. À la différence d'autres passages « doxographiques » dans lesquels les locuteurs affirment clairement leurs partis-pris et les sources dont ils s'autorisent pour connaître une doctrine, les mentions de Pyrrhon sont plus allusives, parfois discordantes, et toujours inscrites dans des passages de grande tension polémique entre plusieurs traditions philosophiques ou leurs représentants. Dans l'ensemble, le témoignage cicéronien est, d'ailleurs, extrêmement allusif : douze fragments, d'inégales densités et dont le contenu n'est pas toujours concordant, évoquent Pyrrhon sans forcément s'attarder sur sa figure. Pis, comme l'a justement remarqué F. Prost<sup>6</sup>, Cicéron ne s'est pratiquement pas intéressé à Pyrrhon « pour lui-même », mais l'évoque toujours au détour d'une controverse avec des adversaires jugés plus sérieux. Il faut toutefois noter que les évocations ponctuelles de Pyrrhon parsèment l'œuvre de Cicéron et évoluent au fur et à mesure que sa philosophie s'affirme et mûrit : plus de dix années séparent la première mention, très courte de Pyrrhon dans le *De oratore*, de celles, bien plus développées et philosophiquement significatives du *De finibus* et des *Academica*. Ces matériaux textuels se signalent d'emblée comme minces, mais complexes et progressivement chargés d'enjeux philosophiques capitaux : peu diserts sur leur provenance et extrêmement allusifs sur Pyrrhon lui-même, ils s'insèrent cependant au sein d'un contexte polémique où les adversaires sont plus nombreux que les lignes de front clairement identifiables.

Plusieurs études se sont déjà attachées à examiner quelles furent les sources de Cicéron et de quelles traditions il hérite les stratagèmes qu'il déploie<sup>7</sup>. Ici, nous voudrions reprendre à nouveaux frais ces matériaux offerts par le corpus cicéronien non pas pour chercher ce qu'ils peuvent nous apprendre du véritable Pyrrhon, ni seulement pour examiner la façon dont Cicéron le connut à travers le filtre des polémiques qui agitent ses prédécesseurs, mais plutôt pour proposer quelques interprétations capables d'éclairer le caractère spécifique de la source cicéronienne parmi les témoignages anciens. D'un mot, nous voudrions comprendre d'où peut bien provenir cette idée, *hapax* au sens des *testimonia*, selon

---

<sup>6</sup> Prost 2011, 34.

<sup>7</sup> Brochard 1969, 59-68 ; Ioppolo 1980, 176-179 ; Lévy 1980 ; 1984 ; 1992, 347 sq. ; Prost 2011.

laquelle Pyrrhon était un philosophe indifférentiste qui considérait l'*honestas* comme *finis bonorum* et quel rôle stratégique joue cette idée dans le projet cicéronien.

### 1. Les mentions cicéroniennes de Pyrrhon : caractérisation des matériaux disponibles

En tout premier lieu, il faut délimiter quelles sont les constantes et les variations dans les mentions cicéroniennes de Pyrrhon. Commençons par noter que Cicéron mit du temps à parler directement de Pyrrhon. Le *De oratore* (3, 62) évoque seulement les pyrrhoniens comme un exemple de philosophie disséminée et éteinte. Cette première approche est d'ordre factuel et historique : sans en donner la teneur ni justifier ce rapprochement, Cicéron fait l'inventaire de traditions qui se disent socratiques (*Socraticos esse dicebant*), mais qui n'ont pas résisté à l'épreuve des disputes philosophiques : érétriens, hérilliens, mégariques et pyrrhoniens seraient à présent « disséminés et éteints » (*fracta et extincta*) parce qu'ils n'auraient pas résisté aux controverses où d'autres écoles auraient brillé. Le constat comporte déjà une appréciation : Cicéron ne se contente pas de relever l'absence de certaines traditions philosophiques du paysage philosophique, mais explique également que le choc des controverses a produit l'éclatement de la doctrine et l'extinction des disciples. Dans le cas des pyrrhoniens, il ne s'agit donc pas seulement de mentionner qu'ils ne firent pas école et que la dispersion des disciples produisit leur disparition, mais également de relever leur impuissance à soutenir la controverse philosophique. L'attaque est, à ce moment de l'œuvre, expéditive et le rapprochement de ces traditions philosophiques, très allusif : Cicéron mentionne seulement une prétention à l'ascendance socratique, mais ne dit rien de la teneur de ces philosophies pourtant très différentes ni de la teneur de leur faiblesse. En quelque mot, Cicéron établit une sorte de principe de sélection philosophique par la dispute : aucune faiblesse n'est présentée comme la cause de la disparition d'une voie philosophique, mais le constat de leur disparition révèle qu'elles devaient contenir une faiblesse qui les rendit impropre à soutenir les attaques de leurs adversaires.

Les mentions de Pyrrhon deviennent bien plus nombreuses et plus précises lorsque, dix ans plus tard, Cicéron compose l'essentiel de son

œuvre philosophique. Sur le seul été 45 av. J.-C., Cicéron compose les trois œuvres où sont mentionnées dix des douze mentions de Pyrrhon dans toute son œuvre. L'*otium* forcé de Cicéron permet l'élaboration des *Academica* (juin 45), du *De finibus* (juillet 45) et des *Tusculanes* (août 45)<sup>8</sup> dans un délai extrêmement court qui ne doit pas seulement susciter l'admiration, mais aussi rendre vigilant aux phénomènes d'échos et de renvois entre ces œuvres. Les différentes mentions de Pyrrhon doivent donc être étudiées comme un réseau, d'autant plus qu'elles présentent de notables similitudes. Il faut donc approcher ces passages en observant d'abord les traits communs à tous, puis leurs spécificités. Dans tous les textes, le locuteur est Cicéron lui-même : la seule exception se trouve dans le *De finibus* (5, 23) où Pison défend les vues de l'Ancienne Académie auxquelles Cicéron lui-même avait adhéré<sup>9</sup>, à de menues différences près sur lesquelles nous reviendrons. Une autre caractéristique commune apparaît dans la proximité constante établie avec les philosophes indifférentistes : après le *Lucullus* (130), la parenté socratique n'est plus évoquée et l'on ne trouve plus non plus de rapprochement avec les philosophies mégariques et érétriens ; seule demeure l'intégration de Pyrrhon au sein des philosophes « indifférentistes » aux côtés d'Érillus, et surtout d'Ariston, qui s'exprime sous des modalités différentes en fonction de l'enjeu polémique du passage. Il n'est pas une mention de Pyrrhon chez Cicéron qui ne soit voisine d'une mention d'Ariston, mais toutes ne semblent pas retenir la même chose : le rapprochement entre ces différents philosophes est pratiquement toujours opéré sur le fait de ne pas reconnaître de différence, mais cette indifférence ne se rapporte pas toujours aux mêmes choses. Ainsi, l'indifférence est tantôt décrite comme une forme d'insensibilité (*apatheia*) en vertu de laquelle on n'éprouve aucune inclination vis-à-vis des choses qui ne sont ni vertueuses ni vicieuses, tantôt comme le fait de n'admettre absolument aucune différence parmi les choses ou parmi les dispositions, à l'exception de celle qui distingue la vertu du vice. Cette unité des fragments recouvre en fait des approches assez différentes : dans certains cas, Cicéron se contente de mentionner les nuances des positions indifférentistes en précisant qu'il n'est pas utile de s'y attarder, puisque plus personne ne défend ces positions rejetées ; ailleurs, il s'attarde sur les faiblesses intrinsèques de ces philosophies accusées de ne pouvoir agir ni produire de discours sur les devoirs en rai-

---

<sup>8</sup> Grimal 1986, 454-457.

<sup>9</sup> Cic. *Ac.* 1, 13.

son de leur incapacité à reconnaître les distinctions nécessaires qui devraient permettre à la vertu de s'exercer par des choix assignant une direction particulière à nos actions ; le plus souvent, il insiste sur ces figures alors qu'il produit un argumentaire *contra Stoicos*, ou, à tout le moins, face à un interlocuteur proche des stoïciens et de leurs thèses. Ces emplois différenciés sont, par ailleurs, souvent opérés dans le cadre formel des *divisiones*, c'est-à-dire en se référant à une répartition des opinions possibles ou défendues sur un sujet donné (en l'occurrence, la définition de la fin ou des fins capables de rendre heureux). Toute la difficulté de l'étude de ces passages réside dans le fait de déterminer l'influence que l'établissement des *divisiones* put avoir sur la figure de Pyrrhon telle que Cicéron la connut avant d'en faire en usage alors que Cicéron est lui-même la source principale pour connaître ces *divisiones*. Aussi faut-il, pour comprendre la logique des stratagèmes que Cicéron déploie dans le détail de ces passages, remonter un peu en arrière et examiner ce que l'on peut savoir de la manière dont était perçue la figure de Pyrrhon avant que Cicéron en fasse usage : sans connaître Pyrrhon avant Cicéron, on ne peut pas percevoir ce qu'il y a d'original dans le portrait de Pyrrhon *d'après* Cicéron.

## 2. *Pyrrhon avant Cicéron*

Le constat cicéronien d'une faiblesse interne de la philosophie pyrrhonienne n'est pas une pure création : il repose sur une description de la philosophie pyrrhonienne qui impute à Pyrrhon un enseignement qu'on ne peut pas lui attribuer avec certitude et, surtout, sur des stratégies dialectiques dont Cicéron est à la fois l'héritier et le continuateur.

### *Le Pyrrhon des anecdotes : genèse d'un épouvantail philosophique*

Avant d'y ajouter sa touche, Cicéron reçut un portrait de Pyrrhon bariolé et, par bien des aspects, caricatural. Au cours des deux siècles qui précèdent l'œuvre de Cicéron, la figure de Pyrrhon devint, à la faveur d'ouvrages comme celui d'Antigone de Caryste<sup>10</sup>, mais aussi d'une disparition des disciples qui pouvaient le défendre<sup>11</sup>, un épouvantail philoso-

<sup>10</sup> Wilamowitz 1881 ; Dorandi 1999.

<sup>11</sup> Les disciples immédiats de Pyrrhon (Philon, Euryloque, Timon) semblent s'être dispersés (y compris Timon qui reprit sa carrière de sophiste, pressé par le besoin : voir

phique et l'exemple caricatural du philosophe écervelé. L'image du philosophe inadapté à la vie réelle, distrait, prêtant à rire<sup>12</sup> que l'entreprise platonicienne s'était efforcée d'exorciser retrouvait dans Pyrrhon un exemple éclatant. L'aspect de ces procédés qui fut le plus préjudiciable à la philosophie de Pyrrhon résidait dans la volonté d'éprouver l'esprit de conséquence (ἀκολουθία) dans les actes qu'il commettait : que vaudrait une philosophie que l'on cherche à mettre en œuvre en s'exposant aux précipices, aux véhicules, et aux chiens méchants ?<sup>13</sup>. Les citations qui nous sont parvenues de l'entreprise d'Antigone sont, bien évidemment, sujettes à caution. Si les paraphrases de Diogène Laërce sont à peu près sûres, nous ne pouvons pas savoir si les actions surprenantes doivent être attribuées à Pyrrhon et ce que voulait faire Antigone de Caryste en les mentionnant : on peut, il est vrai, faire une interprétation charitable du comportement de Pyrrhon et y voir une façon singulière d'enseigner<sup>14</sup>, mais il est également possible de considérer que ces anecdotes visaient à décrédibiliser Pyrrhon en montrant que le comportement conséquent avec sa philosophie était (au mieux) surprenant ou (au pire) absurde et dangereux, ou en imaginant à son sujet des attitudes délirantes qui le ridiculiserait. Pyrrhon cessa rapidement d'être le modèle inégalable chanté par Timon de Philonte<sup>15</sup> pour devenir un personnage risible qui, vivant au hasard et selon son caprice, ne se gardant ni des précipices, ni des chars, n'aurait pas survécu longtemps sans l'intervention de ses disciples.

Cette dévalorisation de la figure pyrrhonienne explique le rôle qu'elle put jouer dans des controverses ultérieures dont le rapport avec la philosophie de Pyrrhon n'est pas toujours clair et parfois, peut-être, inexistant. Avant l'ouvrage d'Antigone, il arrivait qu'on mentionne Pyrrhon comme une figure dont il était dangereux de se rapprocher : ainsi, Ariston, avait élaboré contre Arcésilas un vers moqueur fameux : « Platon

---

Diog. Laërt. 9, 110). Diogène Laërce propose (9, 115-116) des généalogies sceptiques devant relier les disciples de Pyrrhon et la renaissance du pyrrhonisme : elle est cependant insuffisante pour relier ces deux périodes ; la voie pyrrhonienne originale s'affaiblit donc certainement (si elle ne s'éteint pas) avant l'intervention d'Ænésidème.

<sup>12</sup> Voir par exemple chez Platon la description du philosophe prêtant à rire (*Resp.* 7, 517a ; *Phaed.* 249d ; *Thaet.* 173c sq.).

<sup>13</sup> Diog. Laërt. 9, 62.

<sup>14</sup> Voir pour une étude de la pantomime pyrrhonienne Conche 1994, 135.

<sup>15</sup> Timon de Phlonte, *Images apud* Diog. Laërt. 9, 65 ; Aristoclès *apud* Eusèbe de Césarée, *Praep. Evang.* 14, 18, 18-19 ; Diog. Laërt. 9, 64.

par-devant ; Pyrrhon par-derrière, Diodore au milieu »<sup>16</sup>. Le sens de ce vers obscur est encore commenté : en toute rigueur, on peut seulement relever, avec F. Decleva-Caizzi, que l'accusation de pyrrhonisme dissimulé visait à atteindre Arcésilas en lui reprochant sa versatilité<sup>17</sup>, mais il est également possible de supposer qu'il y avait quelque chose d'infamant dans le fait d'être accolé à Pyrrhon. C'est une chose d'avoir une philosophie dissimulée, c'en est une autre d'avoir pour philosophie dissimulée celle d'un personnage qui fait horreur à toute la communauté philosophique ; et il n'est pas exclu que les disciples immédiats de Pyrrhon qui disaient qu'Arcésilas était l'un des leurs s'amusassent de cette infamie<sup>18</sup>. L'œuvre d'Antigone de Caryste aggrava donc la situation en consacrant Pyrrhon comme épouvantail philosophique capable de discréditer quiconque lui ressemblerait, même de loin. Dès le III<sup>ème</sup> siècle av. J.C., Pyrrhon devint un philosophe vers lequel on cherchait à repousser ses adversaires philosophiques : ce stratagème devint d'autant plus néfaste au fur et à mesure qu'il ne restait que des anecdotes outrancières pour se rappeler Pyrrhon et plus de disciples pour le défendre.

#### *Le Pyrrhon des diuisiones*

Les mentions de Pyrrhon postérieures à Antigone se détachent progressivement de la seule figure de Pyrrhon pour la rattacher à d'autres

<sup>16</sup> Diog. Laërt. 4, 33 (Decleva Caizzi T 32).

<sup>17</sup> Voir également en ce sens les vers de Timon (Di Marco F 31-32) qui comparent Arcésilas à un attelage déséquilibré de plusieurs références philosophiques ou à un poisson changeant souvent de direction. La mention des philosophes érétriens (Diodore et Ménédème) n'est pas anodine : elle a pour but d'attribuer à une influence de l'école d'Érétrie certains usages dialectiques ou techniques oratoires d'Arcésilas (vivacité, prédilection pour les axiomes concis, les propositions affirmatives, l'éristique et le mode interrogatif). La versatilité des références apparaît le plus souvent comme une explication de la versatilité d'Arcésilas dans les controverses, changeant de position en fonction de l'adversaire (voir en particulier Numénius *apud* Eusèbe de Césarée, *praep. evang.* 14, 5, 12). Elle ne doit pas être confondue avec l'accusation d'autocontradiction, soulignée par Cicéron (*Luc.* 59), Augustin (*contra Acad.* 3, 9, 21) ou Lactance (*div. inst.* 3, 11), qui consiste à accuser Arcésilas de se faire « maître d'ignorance » en affirmant que l'impossibilité de saisir quoi que ce soit peut être saisie, ou que des représentations non saisissantes peuvent faire l'objet d'une saisie en tant que telle. Ces deux accusations poursuivront tous les académiciens à qui on reprochera d'avoir une doctrine dissimulée (une « arrière-boutique » pour reprendre une expression employée contre Carnéade par Eusèbe de Césarée, *praep. evang.* 14, 9). Elles peuvent s'harmoniser en les acculant à une alternative : ou bien poursuivre dans la voie où ils sont engagés, au risque de l'accusation d'autocontradiction ; ou bien admettre que l'on possède une doctrine cohérente, mais cachée, au risque de l'accusation de duplicité.

<sup>18</sup> Decleva Caizzi 1981, 178 sq. Pour le sens de ce vers concernant la philosophie d'Arcésilas lui-même, voir Vezzoli 2016, 79 sq. et Snyder 2018.

traditions philosophiques. On sait par exemple que Pyrrhon fut évoqué par Posidonius d'Apamée comme un exemple de sérénité (γαληνός) et de tranquillité (ἀταραξία) : Pyrrhon, montrant du doigt un imperturbable porcelet lors d'une tempête sur un navire, aurait indiqué un exemple de la sérénité qu'il fallait s'efforcer d'atteindre. Or, dans les paraphrases de Posidonius qui nous sont parvenues, il n'est jamais fait mention de la vertu qui échapperait à cette sereine indifférence et, en définitive, la rendrait possible : Diogène Laërce<sup>19</sup> utilise, en effet, un vocabulaire de l'euthymie proche de celui des Abdéritains héritiers de Démocrite ; Plutarque<sup>20</sup>, quant à lui convoque l'anecdote comme une manifestation du calme et de la tranquillité qui doit être un signe de la vertu dont il veut fournir les moyens d'évaluer les progrès, mais ne dit pas que Pyrrhon définissait la vertu comme la seule chose qui échappait à l'indifférence et nous rendait capable d'apathie<sup>21</sup>. On ne peut donc pas dire que la présentation de Pyrrhon comme une sorte d'extrémiste de l'*honestas* soit tirée des récits d'historiens de la philosophie qui précédèrent Cicéron.

Tirait-il donc cette idée des controverses qui l'ont précédé et, plus particulièrement, des *divisiones* élaborées par les doxographes et les fers de lance des controverses structurantes de la philosophie hellénistique ? Le Pyrrhon mentionné par Cicéron est-il un Pyrrhon utilisé à des fins stratégiques par le Portique ou par l'Académie ? Sur ce point, l'usage des textes est extrêmement complexe, puisque l'on peut connaître de façon à peu près certaine la partition présentée par chaque *divisio*, mais il est plus difficile de savoir exactement quels philosophes étaient mentionnés et l'usage qu'en faisaient les auteurs des premières *divisiones*. Il n'est pas lieu de reprendre ici les discussions sur les variétés de formes et de contenu, ainsi que sur les origines multiples de ce procédé<sup>22</sup>. On débat encore de la généalogie des *divisiones*, et aucune affirmation définitive concernant leurs contenus et les philosophes qu'elles mentionnaient ne peut

<sup>19</sup> Diog. Laërt. 9, 68 (Decleva-Caizzi T 17 A).

<sup>20</sup> Plut. *prof. virt.* 82 E-F (Decleva-Caizzi T 17 B).

<sup>21</sup> Le texte de Plutarque affirme Πύρρωνά δέ φασι πλέοντα καὶ κινδυνεύοντα χεμιῶνος δελφάκιόν τι δεῖξαι χρώμενον ἀσμένως κριθαῖς παρεγκεχυμέναις, καὶ πρὸς τοὺς ἐταίρους εἰπεῖν ὅτι τοιαύτην ἀπάθειαν παρασκευαστέον ἐκ λόγου καὶ φιλοσοφίας τὸν ὑπὸ τῶν προστυγχανόντων ταραττεσθαι μὴ βουλόμενον, « Pyrrhon dit à ces amis, qu'il fallait se tenir dans une telle apathie grâce à la raison et à la philosophie si l'on ne veut pas être troublé par les impondérables ». Considérer que cette félicité de la raison est absolument identique à la vertu telle que la définissait les stoïciens alors que Plutarque fait un usage souple d'une anecdote commode pour son sujet reviendrait peut-être à surexploiter le texte.

<sup>22</sup> Sur la variété des *divisiones* présentées par Cicéron et leur adaptation à différents contextes argumentatifs, voir Annas 2007.

prétendre à une complète exhaustivité. Comprendre l'influence qu'elles eurent sur Cicéron est en outre particulièrement difficile, puisque précisément nous ne les connaissons souvent qu'à travers les textes cicéroniens : utiliser Cicéron comme l'indice de ses propres sources est bien évidemment tout à fait légitime, d'autant plus que l'Arpinate expose toujours franchement ses emprunts, mais un tel procédé risquerait d'occulter ce qu'il ajoute à ses emprunts et les motifs de ces modifications. Une difficulté irréductible demeurera, quelle que soit la méthode adoptée : lorsque Cicéron est le seul à nous renseigner sur la façon dont une de ses sources traitait Pyrrhon, on ne peut pas établir avec certitude l'influence de cette source sur l'approche cicéronienne de Pyrrhon, puisque précisément Cicéron peut avoir pris l'initiative d'insérer l'exemple pyrrhonien au sein d'une *divisio* qu'il emprunte et réinvestit pour son propre compte. À proprement parler, il n'y a pas de bon sens dans lequel prendre le fil qui relie Cicéron, ses prédécesseurs, et Pyrrhon.

Les données sont donc en grande partie brouillées, mais les hypothèses interprétatives sont limitées en nombre : Cicéron parle de Pyrrhon dans le cadre de *divisiones* dont il attribue la paternité à d'autres philosophes, il faut supposer ou bien que ces *divisiones* parlaient bel et bien de Pyrrhon, ou bien que Cicéron insère l'exemple de Pyrrhon dans le cadre des partitions qu'il reprend et s'approprie. Quelles que soient par ailleurs les sources de Cicéron, rien ne permet d'affirmer que Pyrrhon était mentionné dans des recueils doxographiques anciens tels que les dits « *vetustissima* » et « *vetusta* » *placita*<sup>23</sup> dont la teneur et l'existence même sont douteuses<sup>24</sup>. Rien ne permet non plus, en toute rigueur, d'affirmer que Chrysippe utilisa la figure de Pyrrhon : aucun fragment relatif à Pyrrhon ne mentionne directement Chrysippe ; aucun fragment concernant Chrysippe ne fait mention de Pyrrhon. Toutefois, la reconstruction de la *Chrysippea divisio* et les controverses qui opposèrent le Portique à l'« hérésie » d'Ariston révèlent les raisons pour lesquelles Chrysippe aurait pu mentionner Pyrrhon et le sens qu'il aurait donné à son invocation. Si Pyrrhon était devenu le personnage excessif et caricatural que critiquaient ses biographes, il était tout à fait opportun de l'intégrer à la catégorie des indifférentistes afin de montrer que les outrances d'Ariston le

---

<sup>23</sup> Sur les controverses concernant la réalité et le contenu éventuel de ces ouvrages, voir Prost 2011, 48 et Saudelli 2011.

<sup>24</sup> Remarquons que Pyrrhon n'est jamais nommé dans les textes qui servent de support à la spéculation sur ces ouvrages. Le groupe des indifférentistes est limité à Ariston.

conduisait à se rendre semblable à un personnage de parodie<sup>25</sup>. Un tel stratagème serait, comme le disait C. Lévy, « philosophiquement critiquable, mais habile »<sup>26</sup>; il est donc probable que de fins stoïciens de la trempe de Chrysippe l'utilisèrent, mais rien ne permet de l'assurer. On peut seulement dire qu'il n'est pas impossible que l'association entre Pyrrhon et les indifférentistes dont Cicéron conserve la trace soit d'origine stoïcienne, mais rien ne permet de le garantir. Les stoïciens qui précéderent Cicéron aurait eu de bonnes raisons de faire de Pyrrhon un indifférentiste comparable à Ariston dont ils pouvaient ainsi ridiculiser les outrances, mais rien ne permet d'assurer que les stoïciens aient effectivement mis en place tous les stratagèmes qui pouvaient les servir.

Une autre hypothèse, plus probable, consiste à supposer que Cicéron emprunte à ses maîtres académiciens la *divisio* et la place qu'y trouverait Pyrrhon. En fait, les passages où Cicéron mentionne conjointement la *divisio* de Carnéade et Pyrrhon ne sont pas majoritaires. Pyrrhon n'est pas mentionné dans tous les passages où Cicéron reprend la structure de la *divisio* et ses rares évocations dans ce cadre entretiennent un rapport ambigu à leurs sources : ainsi, la première mention de Pyrrhon dans le *Lucullus*<sup>27</sup> évoque seulement le fait que le sage n'éprouverait à ses yeux aucune affection, mais ne pose aucun lien entre cette indifférence apathique et une quelconque force de la vertu<sup>28</sup>. En outre, Cicéron semble

<sup>25</sup> Voir en ce sens Lévy 1992, 369 sq., suivi par Prost 2011, 37.

<sup>26</sup> Lévy 1992, 370.

<sup>27</sup> Cic. *Luc.* 130 (Declava-Caizzi T 69 A), *Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor reprobavit ea quae ille verbis, nihil esse bonum nisi virtutem nec malum nisi quod virtuti esset contrarium; in mediis ea momenta quae Zeno voluit nulla esse censuit. Huic summum bonum est in is rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur*, « Ariston, qui fut l'auditeur de Zénon, mit réellement à l'épreuve ses paroles, selon lesquelles rien n'est un bien, sinon la vertu, ni n'est un mal sinon ce qui est contraire à la vertu. Les motivations que Zénon voulut placer dans les choses intermédiaires, Ariston les estima nulles. Pour lui, le bien suprême consiste, à l'égard de ces choses, à n'être mû ni dans un sens ni dans un autre, ce qu'il appelle l'indifférence (*adiaphora*). Pour Pyrrhon, le sage ne ressent même pas ces inclinaisons, ce qu'il appelle l'apathie (*apatheia*) ».

<sup>28</sup> Un relecteur anonyme (que je remercie vivement) m'a fait très judicieusement remarqué que Cicéron pouvait être considéré comme un prédécesseur des auteurs latins qui, comme Pline (*nat.* 7, 79; Declava Caizzi T 72) ou Solinus (1, 73; qui ne cite toutefois pas Pyrrhon), admirent ceux que la sagesse peut rendre fermes et tranquilles et qui présentent toujours la même figure devant les tourments de l'existence, mais observent d'un oeil méfiant les caractères qui transforment cette fermeté en raideur inflexible et, du même coup, inhumaine. Tous ces textes ont en commun de considérer que les philosophes qui partagent, sinon une doctrine, du moins un caractère (et sont à juste titre surnommés « impassibles », ἀπαθειῆς) se privent de façon monstrueuse de la sensibilité humaine. Notons toutefois que, chez Cicéron, cette inhumaine impassibilité apparaît comme l'effet d'une parfaite consé-

mettre à contribution plusieurs sources dans ce passage puisque sont conjointement mentionnés Carnéade (dont l'enseignement transmis par Clitomaque de Carthage irrigue le *Lucullus*), Antiochus d'Ascalon<sup>29</sup> et peut-être d'autres sources<sup>30</sup> servant à faire l'inventaire historique des penseurs de la fin de la vie heureuse. L'alliage des sources est certainement complexe dans ce passage et l'on ne peut pas s'appuyer sur d'autres pour savoir d'où Cicéron tirait la nécessité d'évoquer Pyrrhon : les autres passages empruntent la structure des *divisiones*, en effet, ou bien ne citent pas Pyrrhon<sup>31</sup>, ou alors le mentionnent seulement comme une des variétés possibles de l'indifférentisme, lui-même considéré davantage comme une possibilité philosophique dont il faut bien faire état que comme une option philosophique sérieuse qu'il faudrait affronter. Presque systématiquement, les indifférentistes sont évoqués comme les tenants d'une philosophie absurde qui ne mérite pas qu'on s'y attarde ou qui aurait été écrasée depuis longtemps. En somme, si Pyrrhon était mentionné dans les *divisiones* étudiées par Cicéron, c'était certainement comme un exemple d'indifférentisme extrême plaçant le souverain bien dans l'apathie et dont la réputation était ternie de longue date, mais il est peu probable qu'elles se soient attardés sur son compte : aucun fragment relatif à Carnéade ou à Clitomaque ne mentionne un quelconque intérêt pour la figure de Pyrrhon en dehors des passages où Cicéron lui-même l'évoque comme un cas d'indifférentisme<sup>32</sup>; et la reprise de la *divisio* par Antiochus ne mentionne ni Pyrrhon, ni les indifférentistes<sup>33</sup>. Mieux vaut donc ne pas exagérer le rôle de ces philosophes chez les prédécesseurs de Cicéron.

---

quence avec une doctrine philosophique excessive, alors qu'elle constitue, chez les auteurs latins postérieurs, un trait de caractère excessif par lui-même : la singularité du témoignage de Cicéron tient au fait qu'il ne s'agit pas de souligner l'outrance d'un caractère, mais plutôt de disqualifier la doctrine qui y conduit, et toutes celles qui lui ressemblent. Sur les « impas-sibles », voir Lévy et Saudelli 2014, 55 sq. et 129 sq.

<sup>29</sup> Cic. *Luc.* 131.

<sup>30</sup> Cic. *Luc.* 130 où Cicéron dit avoir lu (*ut scriptum video*) quelque chose concernant Xénophane et les Mégariques, sans pour autant dire quoi.

<sup>31</sup> Voir par exemple Cic. *fin.* 2, 19, ou encore 5, 20 où les stoïciens sont évoqués comme les seuls à avoir défendu l'unité du bien dans la vertu. Ce dernier passage étant inspiré d'Antiochus, on peut supposer que la mention de la *divisio* à travers Antiochus n'impliquait pas nécessaire d'évoquer Pyrrhon puisque l'on peut tantôt y placer Pyrrhon, tantôt ne pas l'évoquer. Voir également 3, 30 où Caton présente une *divisio* où les indifférentistes sont présentés comme les tenants d'une philosophie absurde, mais où le nom de Pyrrhon n'est pas évoqué : il fait plutôt mention des académiciens et de leur effort soutenu pour rejeter indifféremment toute forme d'assentiment.

<sup>32</sup> Ce silence fut commenté : Dumont 1972, 18 ; Lévy 1992, 368.

<sup>33</sup> Cic. *fin.* 5, 20.

Nous pouvons, en fait, nous faire une idée assez fiable du Pyrrhon dont hérita Cicéron : un modèle d'impassibilité cherchant la sérénité jusqu'à la caricature et incarnant une indifférence dont les tenants philosophiques étaient peut-être mal connus, mais qui suffisait à le rendre proche d'autres penseurs mieux connus et plus importants dans les controverses structurant les rapports entre les différentes écoles hellénistiques. En revanche, nous ne pouvons pas savoir de qui Cicéron reçut cet héritage, puisque c'est Cicéron lui-même qui évoque Pyrrhon dans des *divisiones* dont ne savons pas si elles mentionnaient effectivement Pyrrhon dans leurs formes originales. Il n'est pas impossible que les académiciens ou les stoïciens mentionnèrent la figure repoussante de Pyrrhon, mais nous pouvons seulement dire que Pyrrhon apparaissait alors comme le représentant d'une philosophie éteinte et absurde, qui ne méritait pas qu'on s'y attarde, et qui ressemblait, à peu près, à l'indifférentisme d'un Érilus que Chrysippe eut tôt fait d'éliminer<sup>34</sup>, ou d'un Ariston, plus combattif, mais tout aussi détestable. Faire de Pyrrhon un épouvantail qu'utilisèrent alternativement les grandes traditions mentionnées par Cicéron demeure donc une conjecture probable, mais qui n'est pas davantage certaine que celle consistant à dire que Cicéron hérita d'une *divisio* à laquelle il intégra lui-même la figure repoussante et parodique de Pyrrhon afin de mettre en place une redoutable procédé polémique. Allons au bout de cette hypothèse et observons ce que serait le Pyrrhon redessiné par Cicéron et le rôle qu'il joue dans son entreprise philosophique.

### 3. *Le rôle de Pyrrhon dans les stratagèmes cicéroniens*

#### *La pire des philosophies abjectes*

Le trait commun à la quasi-totalité des mentions cicéroniennes de Pyrrhon réside dans le constat de l'inanité de la tradition pyrrhonienne au I<sup>er</sup> siècle avant J-C. Pour Cicéron, le pyrrhonisme est, comme d'autres traditions, à classer au rang des espèces éteintes. Ce constat est, on le sait désormais, inexact, bien que Cicéron ne puisse être pris en faute sur ce point. Cicéron est, en effet, le contemporain d'un renouveau du pyrrhonisme opéré par un académicien radicalisé, Ænésidème de Cnosse, dont

---

<sup>34</sup> Cic. *fin.* 2, 43 (Decleva-Caizzi T 69 B).

Cicéron ne parle jamais. On a voulu faire parler le silence de Cicéron<sup>35</sup> et lui attribuer des sens opposés en considérant ou bien que le silence de Cicéron était le signe d'un dédain calculé ou bien la marque de son ignorance, mais aucune certitude ne peut se dégager sans spéculer sur ce que Cicéron voulait ou savait lorsqu'il ne fit pas quelque chose. On ne peut pas fonder *a silentio* un principe interprétatif sérieux.

Plus éclairants, en revanche, sont les termes employés par Cicéron concernant la disparition des philosophies indifférentistes, et de la voie pyrrhonienne en particulier. Le constat de la disparition de ces philosophes est la plupart du temps redoublé d'une appréciation de leur philosophie. Les mentions de Pyrrhon sont très souvent expéditives et anodines en apparence : tandis qu'il se contente de mentionner l'évanouissement (*enaverunt*) des pyrrhoniens du paysage philosophique dans le livre V des *Tusculanes*<sup>36</sup>, Cicéron propose par ailleurs une explication de sa disparition. Ainsi le *De oratore*<sup>37</sup>, si, au moment où Cicéron écrit (*iam diu*), il n'y a plus de pyrrhoniens (tout comme il n'y a plus de philosophes érétriens, mégariques, ou érilléens, c'est parce qu'ils sont « disséminés et éteints » (*fracta et extincta*), ou plus exactement parce qu'on ne trouve plus de disciples pour soutenir une opinion que les controverses ont littéralement fracassée<sup>38</sup>. Du point de vue strictement matériel, la description de Cicéron est indiscutable : elle concorde avec les autres témoignages disponibles sur Pyrrhon et ses disciples : Diogène Laërce rapporte ainsi que Pyrrhon eut beaucoup d'émules, mais était peu attentif aux autres<sup>39</sup>; il indique également que ses disciples les plus fameux se tenaient à l'écart des autres<sup>40</sup> ou abandonnèrent son mode de vie philosophique<sup>41</sup>. Sans institution stable et sans système philosophique structurant, les disciples se dispersèrent et la voie pyrrhonienne disparut

---

<sup>35</sup> Certains ont voulu décaler l'œuvre d'Énésidème après la mort de Cicéron à partir de ce silence (Zeller 1880 ; Reale 1978, 158). D'autres ont attribué ce silence au fait que l'entreprise d'Énésidème n'était pas encore assez connue (Dal Pra 1975, 351-353 ; Bett 2000, 105) ou au fait que Cicéron n'était pas intéressé par le fait de mentionner une œuvre aussi critique vis-à-vis de Philon (Glucker 1978, 118).

<sup>36</sup> Cic. *Tusc.* 5, 85 (Decleva-Caizzi T 69 L).

<sup>37</sup> Cic. *de orat.* 3, 62 (Decleva-Caizzi T 69 M).

<sup>38</sup> L'emploi de l'adjectif « *fracta* » signale que la tradition est brisée en morceau, c'est-à-dire à la fois que sa doctrine est détruite et que la structure même de cette « école » ou « voie » est réduite à néant.

<sup>39</sup> Diog. Laërt. 9, 64 (Decleva-Caizzi T 28).

<sup>40</sup> Diog. Laërt. 9, 69 (Decleva-Caizzi T 38).

<sup>41</sup> La défection la plus éclatante est celle du prophète de Pyrrhon, Timon (*Ibid.* 9, 110), qui, pressé par le besoin, reprit sa vie de sophiste.

momentanément avec eux. Sans structure, la tradition philosophique se disperse et ne peut se maintenir sur plusieurs siècles comme le firent les grandes écoles hellénistiques (au prix de grandes concessions philosophiques). Cicéron, nous l'avons vu, ne s'en tient cependant pas au constat factuel : pour lui, le rejet vient, en fait, de l'abjection d'une philosophie intenable. Leur philosophie ne peut pas tenir le choc des controverses : dans les témoignages postérieurs et issus d'œuvres dont la tonalité philosophique est plus affirmée, Cicéron explique cette disparition des pyrrhoniens en incriminant le pyrrhonisme et donc Pyrrhon lui-même : à l'en croire, Pyrrhon côtoie des philosophes rejetés (*abiectioni*) depuis longtemps en raison du caractère intenable de leurs positions philosophiques. L'alternative à laquelle sont soumis tous les indifférentistes est simple : ils doivent ou bien persévérer dans leur indifférence, et par conséquent s'exclure de toute spéculation philosophique impliquant de faire des distinctions ; ou bien abandonner leur philosophie.

Un indifférentiste ne pourrait pas, d'après Cicéron, agir, puisque son indifférence impliquerait de « n'avoir rien laissé du tout qui soit objet de la tendance (*nihil omnino quod appetendum sit relinquat*)»<sup>42</sup> : toute action accomplie impliquerait donc, sinon de donner son assentiment à l'idée d'une différence entre les choses, du moins d'en faire l'épreuve et de consentir à certaines impulsions et non à d'autres. Rejetant (*explosae*)<sup>43</sup> toute différence entre les choses, les indifférentistes refoulent toute force impulsive et tout mobile et se précipitent dans l'apraxie. S'ils avaient l'impudence de maintenir une proposition philosophique en accord avec laquelle ils ne sauraient vivre, ils seraient donc exclus de toute réflexion sur le terme de la vie heureuse et incapables, également, de parler du devoir<sup>44</sup> car la découverte (*inventio*) de ce qui doit être fait implique de pouvoir distinguer le permis du proscrit, l'obligatoire du superflu, et donc de reconnaître une différence entre des attitudes humaines : si on ne conserve aucune différence entre les choses, on ne peut discerner que faire ou que choisir. La vie même rend l'indifférentisme intenable qui se prive, par sa teneur, du droit de participer à des discussions philosophiques parce que cela impliquerait de consentir à reconnaître une différence ou d'avouer qu'on l'éprouve effectivement. L'extinction de ces options philosophiques constitue, en fait, le signe historique de la faiblesse

---

<sup>42</sup> Cic. *fin.* 4, 43 (Decleva-Caizzi T 69 C).

<sup>43</sup> Cic. *fin.* 5, 23 (Decleva-Caizzi T 69 I).

<sup>44</sup> Cic. *off.* 1, 6 (Decleva-Caizzi T 69 H).

intrinsèque de tout indifférentisme qui ne peut pas tenir l'épreuve de la dispute ni recruter des disciples par la force de ses raisons.

Pyrrhon constitue, aux yeux de Cicéron, la pire<sup>45</sup> des incarnations de l'indifférentisme, parce qu'il aurait défendu ce que l'on pourrait appeler un indifférentisme de la sensibilité et non pas seulement un indifférentisme de constat ou un indifférentisme prescriptif. Il ne s'agirait pas seulement de remarquer une absence de différence entre les choses ou de s'efforcer de ne pas les traiter différemment, mais encore de tendre à ne pas éprouver la différence des choses, à être soi-même parfaitement indifférent comme on suppose que les choses le sont. Cette attitude est le propre de l'*apathie* que Cicéron attribue à Pyrrhon : l'*apathie* du sage est telle qu'il ne se contente pas de dénier, par exemple, que la douleur soit un mal<sup>46</sup>, mais va jusqu'à lui permettre de ne même pas sentir (*ne sentire*) de différence affective ou de différence d'inclinaison. L'indifférence (*adiaphora*) aristonienne, consistant à ne pas être incliné différemment selon des affections pourtant différenciée fait figure d'attitude modérée en comparaison de cette insensibilité totale aux nuances des affects (*apatheia*).

Cette description, relativement libre, de Cicéron fait en partie écho avec ce que pouvait être la philosophie originale de Pyrrhon pour autant qu'on puisse la connaître à travers un témoignage indirect et sujet à controverse (et cependant le plus fiable)<sup>47</sup> : si les choses sont, en soi ou pour nous<sup>48</sup>, «indifférentes, instables et indistinctes» (ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα), alors il faut s'efforcer de se positionner (πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι) vis-à-vis d'elles en conséquence et de se rendre «sans opinion, sans inclinaison, inébranlé» (ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ

---

<sup>45</sup> Cic. *fin.* 4, 43 (Decleva-Caizzi T 69 C). Cicéron emploie deux tournures pour souligner l'infamie et l'extrémisme de Pyrrhon : d'un côté, il souligne l'erreur (*errasse*) des indifférentistes que Pyrrhon porte au plus haut degré (*maxime*) ; d'un autre, il atténue les démerites des autres indifférentistes comme Ariston en soulignant qu'ils valent mieux que Pyrrhon (*melius quam Pyrrho*) malgré leur erreur.

<sup>46</sup> Cic. *Tusc.* 2, 15 (Decleva-Caizzi T 69 G).

<sup>47</sup> Aristoclès *apud* Eusèbe de Césarée, *praep. evang.* 14, 18, 1-4 (Decleva-Caizzi T 53).

<sup>48</sup> Ce passage fait l'objet d'une controverse interprétative ancienne puisqu'il s'agit de déterminer si les adjectifs employés viennent qualifier notre rapport aux choses ou les choses elles-mêmes. Pour une interprétation du passage dans un sens éthique, voir Ausland 1989. Pour une interprétation pragmatique, voir Sakezles 1993. Les deux options interprétatives qui s'affrontèrent le plus furent l'interprétation *épistémologique* (Stough 1969, 17 sq. ; Stopper 1983, 268 sq. ; Annas 1993, 203 sq. ; Pellegrin 1997, 23 sq. ; Brunschwig 1994) et l'interprétation *métaphysique* ou *descriptive* (Decleva-Caizzi 1981, 218 sq. ; Bett 2000, 25-26) à laquelle on peut associer l'interprétation nihiliste de Conche 1994, 31.

ἀκραδάντους εἶναι). Cette attitude d'indifférence totale est également décrite comme une forme d'apathie (avec laquelle Pyrrhon n'aurait d'ailleurs pas toujours été conséquent)<sup>49</sup> et il n'y a, en fait, pas de grande altération dans la description de Cicéron sur ce point, si ce n'est qu'elle impliquerait de donner un sens extrêmement fort à la description de l'attitude philosophique prônée par Pyrrhon<sup>50</sup>. Rien n'atteste du fait que Pyrrhon ait, pour son propre compte, parlé du sage comme modèle d'une perfection philosophique qui se caractériserait par une apathie totale, par le fait d'atteindre un état d'insensibilité où l'indifférence de l'individu répondrait parfaitement à l'indifférence des choses, mais il est fort probable qu'il ait effectivement professé qu'il fallait tendre vers cet état pour atteindre une tranquillité rapprochant de la vie heureuse.

Le Pyrrhon de Cicéron apparaît alors comme une forme d'indifférentiste extrême dont le caractère repoussant ne résidait plus tant dans les outrances de son comportement que dans une rigueur inhumaine et dans une insensibilité pratiquement inatteignable. Cicéron s'inscrit donc à la suite d'un mouvement qui veut faire de Pyrrhon un épouvantail philosophique, mais il se distingue par le fait qu'il ne commente pas ses actions ridicules et souligne plutôt que l'insensibilité qu'il professe conduit à défendre une philosophie absurde que l'on aura tôt fait d'abandonner. Des points demeurent mystérieux cependant à ce stade de l'examen : pourquoi Cicéron a-t-il éprouvé le besoin de faire de Pyrrhon un défenseur de la vertu ? Pourquoi évoquer à plusieurs reprises sa philosophie excessive et absurde si elle est abandonnée de longue date ? Pourquoi l'accuser l'indifférence partout une fois la vertu établie (*virtute constituta*)<sup>51</sup> et de tuer la vertu par son étroitesse<sup>52</sup> alors qu'aucun autre témoignage n'attribue à Pyrrhon une défense de la vertu et qu'il suffisait de lui imputer une apathie outrancière pour le ravalier au dernier rang des indifférentistes ?

---

<sup>49</sup> Aristoclès *apud* Eusèbe de Césarée, *praep. evang.* 14, 18, 26 (Decleva-Caizzi T 53).

<sup>50</sup> Si l'on considère que le fait d'être « sans inclinaison et inébranlé » constitue une sorte d'indifférence affective totale, alors la philosophie pyrrhonienne se heurterait à des difficultés pratiques insurmontables que Cicéron n'avait pas manqué de souligner, mais que cherchèrent à éviter les premiers pyrrhoniens (tels que Timon) en proposant un critère pratique résidant dans l'usage de l'apparent : ce critère permettait de rester « sans opinion, sans inclinaison et inébranlable » quant à la nature même des choses, mais pas quant à leur façon d'apparaître : cela implique donc de conserver la différence au moins à un niveau affectif. Voir Diog. Laërt. 9, 103.

<sup>51</sup> Cic. *fin.* 4, 43 (Decleva-Caizzi T 69 C).

<sup>52</sup> Cic. *fin.* 2, 43 (Decleva-Caizzi T 69 B).

*L'hypothèse d'une stratégie de contamination par ressemblance*

Pour Cicéron, les limites qui conduisent l'indifférentisme, et plus particulièrement l'indifférentisme pyrrhonien, à l'absurdité doivent en réalité révéler la faiblesse d'une autre philosophie bien plus vivace : le stoïcisme. Le stratagème était, du point de vue formel, à peu près semblable à ceux qui convoquaient déjà la figure de Pyrrhon : il s'agissait de prendre un aspect de la philosophie connue ou supposée de Pyrrhon et d'opérer à partir de là des rapprochements visant à nuire à ceux qui le subissaient. Ainsi, de même qu'Ariston avait rapproché Arcésilas de Pyrrhon sur la base de ce que l'on pourrait nommer un indifférentisme gnoséologique, de même que les stoïciens eux-mêmes s'efforcèrent (peut-être) de repousser Ariston en l'accolant à l'épouvantail pyrrhonien, Cicéron veut rapprocher Pyrrhon et Ariston de Zénon et de toute doctrine qui défend la seule vertu ou sa prééminence jusqu'à atteindre une inhumaine insensibilité. Ce sont, en fait, les mentions strictement dialectiques de Pyrrhon qui révèlent le sens de toutes ses mentions, y compris les plus furtives, et de cette constante et surprenante volonté d'en faire un défenseur de l'*honestas*. Lorsqu'il s'agit simplement d'évoquer la possibilité philosophique de l'indifférentisme, Cicéron ne s'attarde pas et constate simplement qu'une telle doctrine est éteinte. En revanche, il prend plus de temps pour souligner les ressemblances entre cette tradition et le Portique en utilisant les indifférentistes dissidents du Portique comme pivots : ainsi lorsque Caton propose de montrer que tout bien réside dans l'*honestum* parce que « tout bien est louable » (*omne bonum laudabile*)<sup>53</sup> tandis que « le louable est identique à l'*honestum* » (*laudabile autem honestum*), il ne se voit pas seulement opposer le refus unanime des anciens à reconnaître la prémisse de son raisonnement, mais aussi qu'elle ne pourrait lui être accordée que par ceux qu'il n'approuve pas (*quos tu non probas*) : les indifférentistes Pyrrhon et Ariston. Il ne s'agit pas seulement d'isoler les stoïciens dans le champ philosophique, mais également de leur donner comme comparses des philosophes qu'ils désapprouvent<sup>54</sup> et

<sup>53</sup> Cic. *fin.* 4, 49 (Declewa-Caizzi T 69 E).

<sup>54</sup> Cic. *fin.* 3, 30. Caton emploie le terme *perabsurdi* pour qualifier les philosophes absolument indifférentistes, mais admet des nuances de rejet puisque celles qui placent le souverain bien dans l'âme et dans la vertu valent mieux (*supra*) que d'autres. Caton, reconnaissant que la prudence ne pouvait s'exercer qu'en tant qu'on discernait, parmi les choses qui ne sont ni des biens ni des maux, celles qui sont conformes à la nature (*secundum naturam*) et celles qui sont contraires à la nature (*contra naturam*) et tentant d'accoler les académiciens (rejetant pareillement tout assentiment) aux indifférentistes,

dont la destinée philosophique est une menace puisqu'elle les conduira d'abord à une doctrine absurde, puis à la disparition.

Le stratagème redoutable de Cicéron consiste à soumettre les stoïciens à une alternative où ils sont toujours perdants parce qu'ils doivent choisir entre le pire des sorts dans l'histoire de la philosophie et l'abdication devant les thèses académiciennes auxquelles ils souscrivent, en fait, sans vouloir le reconnaître. En effet, Cicéron oppose à plusieurs reprises aux stoïciens de reprendre la « pompe du langage » (*verborum gloriam*) de Pyrrhon et d'Ariston<sup>55</sup> tandis qu'il affirme par ailleurs, soit directement<sup>56</sup> soit par l'intermédiaire de Pison<sup>57</sup> que les stoïciens disent les mêmes choses que l'Ancienne Académie, mais avec d'autres mots. L'association entre Zénon, Ariston et, à terme, Pyrrhon<sup>58</sup> ne repose pas uniquement sur le fait que Zénon aurait voulu considérer que les souffrances sont indifférentes<sup>59</sup> parce qu'elles ne sont pas des vices et ne compromettent pas la vertu, mais aussi et surtout que ses innovations terminologiques l'ont conduit à se détacher du syncrétisme des anciens pour se rapprocher de doctrines dont les défenseurs furent de mauvais exemples sans postérité. Or, les stoïciens eux-mêmes ont tout fait pour rejeter l'indifférentisme contre nature de certains stoïciens dissidents. Ils sont donc pris en flagrant délit de double discours<sup>60</sup> puisqu'ils parlent comme tout le monde en reconnaissant une valeur à toutes les choses conformes à la nature que la vertu permet de discerner et de sélectionner, mais choisissent dans leurs œuvres des expressions excessives qui les rapprochent de ceux qu'ils rejettent. L'alternative est donc simple et consiste à rejeter une des deux propositions inconciliables que les stoïciens veulent maintenir ensemble, à savoir que la vertu est le seul bien (*honestum solum bonum*) et que l'impulsion appétitive (*appetitio*) trouve son point de départ dans les choses recommandées par la nature (*accomodatarum a natura profectam*)<sup>61</sup>. Si les stoïciens refusent de reconnaître que les préférables ne sont pas totalement indifférents même s'ils valent moins que la vertu, et qu'ils sont en réalités des biens que nous

---

préparait en réalité l'assaut de Cicéron qui lui reprochera une position intenable en l'accusant de défendre la différence des indifférents.

<sup>55</sup> Cic. *fin.* 3, 11-12.

<sup>56</sup> Cic. *fin.* 4, 2.

<sup>57</sup> Cic. *fin.* 5, 11.

<sup>58</sup> Exprimée une seule fois explicitement : *Tusc.* 2, 15 (Decleva-Caizzi T 69 G).

<sup>59</sup> Cic. *fin.* 4, 20.

<sup>60</sup> Cic. *fin.* 5, 22.

<sup>61</sup> Cic. *fin.* 4, 78.

indique la nature, ils deviendront semblables aux indifférentistes : comme eux, ils ne pourront agir, choisir, exercer leur vertu ; comme eux ils ne pourront faire de la philosophie : comme eux, ils disparaîtront. S'ils veulent reconnaître une éminente et supérieure dignité à la vertu en lui conservant sa possibilité d'exercice et ses mobiles, l'Ancienne Académie leur fournit la doctrine idoine.

Dans ce contexte, il était indispensable de faire de Pyrrhon un défenseur de la vertu car toute la puissance de nuisance de son évocation réside dans la ressemblance qu'il entretient avec les stoïciens. Si l'on admet l'hypothèse selon laquelle des stoïciens ont utilisé la figure de Pyrrhon contre les tendances hérétiques d'Ariston et d'Érillus, ils avaient tout intérêt à insister sur l'indifférentisme supposé d'un philosophe aussi épouvantable que Pyrrhon afin de montrer que leurs adversaires s'approchaient dangereusement d'un très mauvais exemple ; en revanche, ils n'avaient aucun intérêt d'en faire un défenseur de la vertu puisque cela l'aurait rapproché de la position qu'ils entendent occuper en dignes héritiers de Zénon, à savoir de défendre la seule et simple vertu comme terme de la vie bienheureuse et comme moyen de discerner la valeur du choix d'un indifférent. Ce point n'échappa guère à Cicéron qui, retournant contre les stoïciens leur propre stratagème ou l'inaugurant, opéra un rapprochement entre Pyrrhon et les stoïciens qui devaient faire fond sur la seule chose que les héritiers de Zénon et les indifférentistes auraient encore en commun : la défense de la vertu. L'indifférence seule accolerait Érillus et Ariston à l'épouvantail pyrrhonien en les repoussant du Portique ; l'attribution de la poursuite apathique de la vertu à Pyrrhon permettait de rapprocher le Portique des figures dissidentes dont il avait cherché à se détacher, et, du même coup, d'une figure excessive et caricaturale dont la mauvaise réputation n'était plus à faire. Le stratagème va même plus loin puisqu'il s'agit de faire planer sur les stoïciens tous les risques auxquels s'étaient exposés les indifférentistes : l'impossibilité d'agir, de choisir, de prendre part à toute controverse philosophique impliquant la capacité de discerner les choses et donc, à terme, de se maintenir en tant que philosophie viable et vivace.

### *Présences spectrales de Pyrrhon*

Le Pyrrhon dont parle Cicéron présente donc une utilité dialectique capitale, mais il participe également à une forme d'enrichissement de la figure de Pyrrhon qui constitue un phénomène singulier dans l'histoire de la

philosophie ancienne. Bien des philosophes n'ont rien écrit et ne sont connus qu'à travers des propos rapportés, mais peu ont joué, comme Pyrrhon, un rôle aussi important alors que la teneur exacte de sa doctrine demeure inconnue. En réalité, le stratagème de Cicéron constitue peut-être un des lieux des *testimonia* où le caractère spectral de la figure de Pyrrhon se manifeste de la façon la plus frappante et la plus éclatante. De Pyrrhon lui-même, on ne sait pratiquement rien : ses disciples exaltèrent son exemple, ses biographes mentionnèrent des attitudes surprenantes dont le sens est sujet à interprétation, ses adversaires le calomnièrent, le moquèrent et l'invoquèrent comme un épouvantail philosophique. Il constitue donc, à proprement parler, un spectre au sens défini par J. Derrida : « on ne sait pas ce que *c'est*, ce que *c'est* présentement. *C'est* quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela est, si ça existe, si ça répond à un nom et correspond à une essence. On ne le *sait* pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir »<sup>62</sup>. Pyrrhon *d'après* Cicéron n'est donc pas une copie exacte de ce que devait être Pyrrhon vivant et l'on ne saurait faire de Cicéron un moyen de connaître la figure éteinte de Pyrrhon : il s'agit plutôt d'une apparence qui joue sur « la mémoire de ce que l'on n'a jamais vécu au présent, la mémoire de ce qui, au fond, n'a jamais eu la forme de la présence »<sup>63</sup>. Pyrrhon, extrémiste de l'*honestas* condamnant sa propre philosophie par ses outrances apathiques et indifférentes n'a peut-être pas existé, mais un tel fantôme était indispensable à la démarche cicéronienne et à ses attaques contre le Portique ; et il ne pouvait être le fantôme que de Pyrrhon.

Comme tous les fantômes, la représentation spectrale du Pyrrhon cicéronien n'est pas élaborée à partir de rien : il faut bien qu'il y ait quelque chose de Pyrrhon dans le Pyrrhon de Cicéron pour que le spectre qu'il présente soit bel et bien le spectre *de* Pyrrhon<sup>64</sup>. Peut-être, nous l'avons vu, tire-t-il l'idée d'un Pyrrhon défenseur de la vertu de ses prédécesseurs académiciens, mais aucun texte ne permet de l'attester. Peut-être Cicéron supposa-t-il que Pyrrhon défendait la vertu à partir de l'ascendance socratique qu'il lui imputait<sup>65</sup> ou en le rapprochant de l'école d'Élis<sup>66</sup> qui trou-

---

<sup>62</sup> Derrida 1993, 25-26.

<sup>63</sup> Derrida 1982.

<sup>64</sup> Derrida 1993, 25 : « Il y a du disparu dans l'apparition même comme réapparition du disparu ».

<sup>65</sup> Cic. *de orat.* 3, 62 (Decleva-Caizzi T 69 M).

vait un bien unique et semblable (*unum et simile*) dans l'esprit et dans une acuité mentale à discerner le vrai (*in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur*)<sup>67</sup>. On ne peut dépasser le stade des hypothèses crédibles et simplement constater que le corpus de Cicéron reprend de façon éclatante un procédé ancien où l'avaient précédé certains philosophes qui jouèrent avec cette figure spectrale et, l'invoquant pour la terreur qu'elle produisait, le firent apparaître tantôt sous le jour d'une parodie terrifiante, tantôt sous les traits d'un indifférentiste parfait. Le fantôme de Pyrrhon n'est pas seulement invoqué comme une mauvaise ombre dont la terrifiante figure apathique hanterait les spéculations sur les biens et les maux : il doit également préfigurer le sort qui serait réservé à toute tradition qui se risquerait à professer un indifférentisme de toute chose en dehors de la vertu ou s'approcherait d'une inhumaine dureté en rendant la vertu insensible aux biens et aux maux qu'elle permet de discerner ; d'un mot, l'apparition du spectre de Pyrrhon, philosophe sans postérité défenseur d'une indifférence invivable doit faire pressentir aux stoïciens (et à Antiochus, s'il en approche trop)<sup>68</sup>, la mort qui les menace.

#### 4. Conclusion

Si l'on procède au tamisage des textes disponibles, plusieurs composantes peuvent être distinguées au sein du témoignage cicéronien : d'un côté, ce qui procède de l'héritage ; de l'autre, ce qui procède de l'innovation stratégique. Pour ce qui procède de l'héritage, il ne fait aucun doute que Cicéron avait connaissance à la fois du portrait caricatu-

---

<sup>66</sup> En réalité, l'hypothèse d'une telle ascendance de Pyrrhon se trouve dans les sources anciennes : Diog. Laërt. 9, 61 (Decleva-Caizzi T 1 A) ; Strabon, *geogr.* 9, 1, 8 (Decleva-Caizzi T 3). Voir sur ce point Long et Sedley 2001, 39. Elle peut-être renforcée, rétrospectivement, par le fait que Pyrrhon est évoqué comme une forme outrancière et devenue inhumaine de l'impassibilité que les latins attribuent à Socrate (Plin. *nat.* 7, 79 ; Decleva Caizzi T 72 ; Solinus 1, 73).

<sup>67</sup> Cic. *Luc.* 129.

<sup>68</sup> Voir par exemple *Luc.* 136 où Cicéron reproche à Antiochus d'introduire au sein de l'ancienne académie la dureté inhumaine (*atrocitas*) des stoïciens. Le rapport de Cicéron à Antiochus sur la question de la vertu est très ambigu, et témoigne d'une gêne qu'il confesse lui-même à la fin du *De finibus* : d'un côté, il paraît impensable à Cicéron de ne pas reconnaître les *prima naturae* comme des biens, mais d'un autre, il tient à défendre la prééminence de la vertu et redoute qu'à trop critiquer ce qui la considère comme le seul bien, on laisse libre cours à la poursuite des plaisirs au point de compromettre la vertu. Voir sur ce point Tsouni 2019, 110 sq.

ral de Pyrrhon en philosophe écervelé par excès de conséquence et des aspects de sa doctrine qui tendrait à en faire une indifférentiste de l'apathie, poussant la conséquence avec l'indifférence des choses mêmes jusqu'à l'indifférence totale de l'inclinaison et de la sensibilité. En revanche, les passages qui font de Pyrrhon un défenseur excessif de l'*honestas* semblent être proposés par Cicéron dans le but de mettre en place des réseaux d'association entre des philosophies présentant des points communs et, à terme, une stratégie de contamination qui doit nuire aux stoïciens. Faire de Pyrrhon un indifférentiste de plus n'aurait pas permis de montrer le sort déplorable qui attend les stoïciens s'ils continuent à maintenir leur lexique et à chercher des différences dans ce qu'ils nomment « indifférents » ; en faire un extrémiste de la vertu permettrait de rapprocher cette figure parodique des stoïciens et de ramener au sein du Portique les indifférentistes Érilus et Ariston qu'ils avaient vivement repoussé.

Il serait donc mal avisé de considérer les mentions de Pyrrhon par Cicéron comme des témoignages fiables sur le penseur d'Élis, mais il serait tout aussi mal avisé d'y voir une reconstruction totalement fictive car Cicéron n'attribue pas à Pyrrhon un zèle apathique à partir de rien. Il n'est, en toute rigueur, pas possible de dire clairement ce que Cicéron emprunte et ce qu'il invente ; l'hypothèse la plus probable étant, en fait, qu'il exagère certains traits imputés à Pyrrhon afin d'en faire la manifestation effrayante du stoïcien parfaitement conséquent. Puisque la réflexion sur l'origine du Pyrrhon dont parle Cicéron est toujours conjecturale, et dans la mesure où Cicéron est le seul dont on puisse dire avec certitude qu'il a parlé de Pyrrhon comme d'un indifférentiste visant la vertu, il faut donc ajouter une hypothèse interprétative sur le rôle de Pyrrhon chez Cicéron, à savoir que sa défense de l'*honestas* est, sinon une fiction purement stratégique, du moins une manifestation loin du Portique de ce que peuvent produire les excès de langage des stoïciens. Pyrrhon, dans cette entreprise, est devenu un spectre visant à terrifier dans leurs l'excès les stoïciens et ceux qui voudraient se rapprocher de leur dureté inhumaine ; il fait aussi planer sur eux l'ombre de la mort et de la disparition du champ philosophique. À trop ressembler à Pyrrhon, on risque de finir comme lui, et donc de disparaître. Singulière infortune, ce stratagème redoutable dans les controverses était contemporain d'une résurgence du pyrrhonisme et de la réapparition d'une figure de Pyrrhon érigée en modèle de conséquence,

pur de toute précipitation – une preuve nouvelle de ce que « l'avenir appartient aux fantômes »<sup>69</sup>.

### Bibliographie

#### Sources

- Augustin d'Hippone, *Contra Academicos*, A.-I. Bouton-Touboulic (éd.), Paris, 2022.
- Cicéron, *Academici libri, Lucullus*, Texte établi par T. Hunt et E. Malaspina, traduit et commenté par C. Lévy, I-II, Paris 2024.
- Cicéron, *Tusculanes*, trad. J. Humbert, Paris 1930.
- Cicéron, *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, Tome I : Livres I-II, Texte établi et traduit par J. Martha, revu, corrigé et augmenté par C. Lévy, Paris 1990<sup>5</sup>.
- Cicéron, *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, Tome II : Livres III-V, Texte établi et traduit par J. Martha, Paris 1930.
- Cicéron, *Les Devoirs*, Tome I : Introduction – Livre I, Texte établi et traduit par M. Testard, Paris 1965 [rééd. 2009].
- Cicéron, *De l'Orateur*, Texte établi et traduit par E. Courbaud, Paris 1922.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, Livres XIV-XV, introduction, texte grec, traduction et annotation par E. Des Places, Paris 1987.
- Decleva-Caizzi 1981: F. Decleva-Caizzi, *Pirrone testimonia*, Napoli 1981 ([rééd. 2020 *Pirroniana*]).
- Platon, *Platonis opera*, J. Burnet (éd.), Oxford 1900.
- Pline, *Histoire naturelle*, Livre VII, R. Schilling (éd.), Paris 1977.
- Plutarque, *Œuvres morales*, 19 vol., Paris 1975-2008.
- Strabon, *Géographie*, Tome XII, Livre XV, Texte établi et traduit par P. O. Leroy, Paris 2016.

#### Ouvrages et articles

- Annas 1993: J. Annas, *Morality of Happiness*, Oxford 1993.
- Annas 2007: J. Annas, *Carneades' Classification of Ethical Theories*, in D. Sedley, A.-M. Ioppolo (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Napoli 2007, pp. 155-186.

---

<sup>69</sup> Derrida 1982.

- Ausland 1989: H. W. Ausland, *On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy*, «Elenchos» 10, 1989, pp. 359-434.
- Bett 2000: R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford 2000.
- Brochard 1969: V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887.
- Brunschwig 1994: J. Brunschwig, *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho*, in Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994.
- Conche 1994: M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris 1994.
- Dal Pra 1975: M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bari 1975.
- Derrida 1982: J. Derrida in K. McMullen (réal.), *Ghost Dance*, film 1982.
- Derrida 1993: J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993.
- Dorandi 1999: T. Dorandi, *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris 1999.
- Glucker 1978: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
- Grimal 1986: P. Grimal, *Cicéron*, Paris 1986.
- Ioppolo 1980: A-M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.
- Lévy 1980: C. Lévy, *Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes*, «REL» 58, 1980, pp. 238-251.
- Lévy 1984: C. Lévy, *La dialectique de Cicéron dans les Livres II et IV du De Finibus*, «REL» 62, 1984, pp. 111-117.
- Lévy 1992: C. Lévy, *Cicero Academicus*, Roma 1992.
- Lévy et Saudelli 2014: C. Lévy, L. Saudelli (éds.), *Présocratiques Latins. Héraclite*, Paris 2014.
- Long et Sedley 2001: A. A. Long, D. N. Sedley (éds.), *Les philosophes hellénistiques. I, Pyrrhon. L'épicurisme*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris 2001.
- Pellegrin 1997: P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes*, Paris 1997.
- Prost 2011: F. Prost, *Pyrrhon chez Cicéron*, «VL» 183-184, 2011, pp. 33-53.
- Reale 1978: G. Reale, *Storia della filosofia antica, IV, Cultura e storia*, Milano 1978.
- Sakezles 1993: P. Sakezles, *Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation*, «Apeiron» 26, 1993, pp. 77-95.
- Saudelli 2011: L. Saudelli, *Hermann Diels : le savoir des Anciens et la science de l'antique*, «Revue germanique internationale» 14, 2011, pp. 187-208.
- Snyder 2018: C. Snyder, *On the Teaching of Ethics from Polemo to Arcesilaus*, «EPlaton» 14, 2018 [<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1260>].
- Stopper 1983: M. R. Stopper (J. Barnes alias), *Review: Schizzi Pirroniani*, «Phronesis» 28, 1983, pp. 265-297.

- Stough 1969: C. Stough, *Greek Skepticism*, Berkeley-Los Angeles 1969.
- Tsouni 2019: G. Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge 2019.
- Vezzoli 2016: S. Vezzoli, *Arcesilao di Pitane. L'origine del platonismo neoaccademico*, Turnhout 2016.
- Wilamowitz 1881: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881.
- Zeller 1880: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, Leipzig 1880.

