



**HAL**  
open science

## Le statut particulier de l'épicurisme dans le néo-pyrrhonisme

Stéphane Marchand

► **To cite this version:**

Stéphane Marchand. Le statut particulier de l'épicurisme dans le néo-pyrrhonisme. S. Marchand et F. Verde. *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, pp.63-82, 2013, 978-88-98533-10-7. halshs-00947808

**HAL Id: halshs-00947808**

**<https://shs.hal.science/halshs-00947808v1>**

Submitted on 19 Mar 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Le statut de la philosophie épicurienne dans le néo-pyrrhonisme

*Stéphane Marchand*

L'objet de cet article est d'essayer de déterminer dans quelle mesure la tradition épicurienne jouit d'un statut particulier chez Sextus Empiricus et plus largement dans le néo-pyrrhonisme. À première vue, Sextus présente l'épicurisme comme un exemple de philosophie dogmatique au même titre que l'aristotélisme et le stoïcisme, et ne semble pas faire de différence pour l'école du Jardin (cf. *PH I 3*). En outre, nous trouvons souvent, parmi les exemples de dogmatisme, des thèses épicuriennes comme la thèse selon laquelle le vide existe (*M VII 213 ; VIII 329*) ou encore que « la mort n'a aucun rapport avec nous ; car ce qui est dissous est insensible, et ce qui est insensible n'a aucun rapport avec nous »<sup>1</sup>. Donc, avant même de parler d'un rapprochement possible entre scepticisme et épicurisme, il faut commencer par tempérer ce mouvement : s'il y a une proximité entre scepticisme et épicurisme, encore faut-il rappeler que celle-ci n'est jamais reconnue explicitement par Sextus Empiricus. Et réciproquement, du point de vue de la tradition épicurienne l'idée d'un rapprochement avec le scepticisme doit paraître absurde non seulement parce qu'il y a des arguments épicuriens contre le scepticisme<sup>2</sup>, mais aussi tout simplement parce que la philosophie du Jardin est une philosophie dogmatique qui s'assume comme telle, dont le sage « élaborera des doctrines, et ne restera pas dans le doute »<sup>3</sup>.

Le dossier instruit par Marcello Gigante en 1981 dans *Scetticismo e epicureismo* a cependant montré un certain nombre d'éléments de proximité entre

---

<sup>1</sup> *PH III 229* : il s'agit d'une citation intégrale de la *Maxime Capitale* (*RS*) II. J'utilise la traduction Pellegrin 1997 des *Esquisses Pyrrhoniennes*.

<sup>2</sup> Voir notamment Epicur. *RS XXIII-XXIV* et Lucret. IV 469 *sqq.* Rappelons que pour Gigante 1990, p. 71 : « Epicure a surtout combattu dans son enseignement le scepticisme ».

<sup>3</sup> Diog. Laert. X 121b (fr. 562 Usener [Us.]) : δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν. Il est probable que ce texte provienne d'un résumé épicurien, cf. Delattre-Pigeaud 2010 p. 1092 n. 1.

l'épicurisme et la tradition sceptique et justifie à lui seul de poser à nouveau la question. Laissant le soin d'étudier la présence d'éléments sceptiques dans la philosophie épicurienne aux spécialistes de l'épicurisme<sup>4</sup>, il s'agira ici d'enquêter sur le statut de l'épicurisme au sein de la philosophie sceptique en formulant l'hypothèse suivant laquelle l'épicurisme jouit d'un statut particulier dans le *corpus* pyrrhonien. Du point de vue de Sextus Empiricus, l'épicurisme est certes un dogmatisme, mais un dogmatisme dans lequel, en tant que sceptique, il semble se sentir plus à l'aise, comme en témoignent les rapprochements faits en *MI-VI* ; plus à l'aise en tout cas que dans le dogmatisme stoïcien qui constitue sa cible première<sup>5</sup>. Dans le cas de l'épicurisme, je voudrais montrer comment il est possible de faire apparaître des éléments de parenté entre scepticisme et épicurisme, même *si in fine* le jugement final sur la philosophie épicurienne s'achève par une accusation de dogmatisme. Pour décrire cette situation plus nuancée que ne le laisse penser l'opposition rigide entre scepticisme et dogmatisme, je voudrais m'arrêter sur trois éléments chez Sextus qui illustrent bien cette relation complexe : les tropes contre les aitiologistes, l'emploi du terme *προσδοξάζειν*, et la question de la vérité des sensibles. Ces trois éléments pris parmi d'autres – la piété et le rapport à la religion des deux positions mériteraient aussi une comparaison<sup>6</sup> – permettent en effet de prendre conscience de certaines affinités entre les deux traditions, malgré leurs différences.

## 1. Les aitiologies

Le premier texte qui me permettra d'introduire à cette relation particulière provient d'un réseau argumentatif que Sextus attribue à Énésidème : les tropes contre les aitiologistes exposés en *PHI* 180-186<sup>7</sup>.

Ces tropes n'ont pas toujours été pris au sérieux<sup>8</sup>. Il s'y trouve pourtant quelques arguments non dénués d'intérêt d'un point de vue épistémologique. Pour commencer, il convient de souligner que ce texte utilise des termes de la

---

<sup>4</sup> Cet aspect du rapprochement aurait même pu être approfondi dans le livre de Gigante selon Glidden 1986, p. 175 : « In limiting his discussion in this way, Gigante misses the opportunity to demonstrate at length how Epicurean anti-dogmatism was so much apart of the Epicureans' own outlook that it found a natural alliance with the Pyrrhonists, Epicurean atomism notwithstanding ».

<sup>5</sup> Cf. *PHI* 65.

<sup>6</sup> Cf. Marchand, à paraître.

<sup>7</sup> Voir aussi Photius et son résumé des *Discours Pyrrhoniens* d'Énésidème (Phot. *Bibl.* 170b 17-20).

<sup>8</sup> Cf. Brochard 2002, p. 277, et dans une moindre mesure Saisset 1840, p. 149-150.

tradition épicurienne dont l'usage a cependant été diversement interprété<sup>9</sup>, que l'on considère qu'il s'agit d'un usage de concepts épicuriens contre d'autres dogmatiques<sup>10</sup>, ou d'arguments anti-épicuriens. La situation de l'épicurisme dans les textes de Sextus Empiricus pourrait précisément faire penser que ces deux interprétations ne sont pas contradictoires, et que Sextus emprunte à la philosophie épicurienne des concepts pour mettre en échec un certain nombre de philosophies dogmatiques, y compris l'épicurisme.

Sextus présente ces huit modes comme des moyens « d'amener les dogmatiques à l'aporie à propos de leurs explications causales particulières, du fait qu'ils s'enorgueillissent tout particulièrement de ces explications »<sup>11</sup>. Le terme *αιτιολογία* a une forte connotation épicurienne ; il est utilisé par Épicure notamment pour l'explication des *μετέωρα* (cf. *Lettre à Hérodote* 80 et à *Pythoclès* 97), c'est-à-dire pour l'explication des phénomènes célestes, ainsi que des phénomènes naturels comme ce qui a lieu dans le ciel, les tremblements de terre, la mer...<sup>12</sup> La seule mention de ce terme est insuffisante pour dire que les épicuriens sont visés, puisque ce terme d'origine démocritéenne<sup>13</sup> se retrouve aussi, entre autres, chez les Stoïciens (notamment Posidonius)<sup>14</sup>. Ces tropes produisent des objections susceptibles de contrer toute théorie philosophique dogmatique prétendant produire un système d'explication causale dans un contexte scientifique précis (par exemple dans le domaine de l'astronomie et de la médecine) ; pour cette raison, Sextus parle d'« explications causales particulières » (*ἐν ταῖς κατὰ μέρος αιτιολογίαις*), par opposition aux attaques contre la notion de cause en général comme celles développées en *PH* III 13-29 et *MIX* 195-358.

Toutefois, le fait que Sextus utilise dans ces arguments d'autres termes qui font eux-aussi référence à l'épistémologie épicurienne amène à penser que ces tropes sont spécifiquement produits à partir de celle-ci et sont d'abord destinés à contrer les épicuriens, même s'ils peuvent aussi servir contre d'autres théories dogmatiques. C'est le cas, du moins, pour les quatre premiers tropes, les quatre

<sup>9</sup> Cf. e.g. Gigante 1981, p. 110-111 et Spinelli 2005, chap. 4, p. 83-88.

<sup>10</sup> Ce qui constitue déjà la conclusion de Barnes 1990, p. 2662 : « Some scholars have suggested that the Eight Modes were directed primarily against the Epicureans; I think, on the contrary, that Aenesidemus was drawing on Epicurean material to attack all Dogmatists ».

<sup>11</sup> *PH* I 180 : οὕτω καὶ τρόπους ἐκτίθενται τινες, καθ' οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αιτιολογίαις διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικούς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοῦς μέγα φρονεῖν.

<sup>12</sup> Sur la délimitation de ces objets cf. Bénatouil 2003, p. 15-17.

<sup>13</sup> Cf. 68 B 118 DK : « Démocrite disait, à ce qu'on rapporte, qu'il préférerait trouver une seule explication causale plutôt que de devenir roi des Perses ». Cf. la traduction et le commentaire de Morel 1996, p. 25-26.

<sup>14</sup> Diog. Laert. VII 132-133 (= Posid. fr. 254 Theiler).

derniers formulant des exigences méthodologiques plus générales. Pour les besoins de l'argumentation, je concentrerai mon analyse seulement sur l'articulation entre les deux premiers tropes qui constituent en eux-mêmes un ensemble singulier.

Le premier trope critique l'αἰτιολογία à partir d'un processus au cœur de l'épistémologie épicurienne, le raisonnement par confirmation, l'ἐπιμαρτύρησις :

Il dit que le premier est le mode selon lequel le genre de l'explication causale, qui se meut dans le domaine des choses obscures, ne reçoit pas de ce qui est apparent une confirmation sur laquelle on soit d'accord<sup>15</sup>.

Ce qui est en jeu dans ce trope, ce n'est pas le fait de l'évidence sensible que, comme les épicuriens, les sceptiques ne remettent pas en cause, mais bien la relation entre cette évidence et le genre même de l'explication causale (τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος). Dans le cadre de la théorie épicurienne que Sextus utilise, cela consiste à dire que l'inférence qui utilise un fait évident pour confirmer une thèse explicative non évidente est invalide, qu'il faudrait, en quelque sorte, se mettre indéfiniment dans la situation d'attente qui précède la confirmation parce que le processus de confirmation lui-même est douteux. L'argument utilisé pour remettre en question cette relation est un argument relativement banal pour les pyrrhoniens, l'argument de la διαφωνία. Le passage entre un fait évident et l'explication causale qu'il est censé confirmer est de l'ordre de l'obscur, de l'ἄδηλον. La διαφωνία porte ici précisément sur la relation entre ces deux termes : puisque l'explication causale est obscure, on peut toujours remettre en cause la connexion entre ce fait et le *corpus* théorique d'hypothèses qu'il est censé valider. Une théorie fautive peut tout à fait être confirmée par un phénomène ; en termes contemporains, nous dirions avec Popper que la confirmation ou la vérification n'apportent aucune certitude en ce qui concerne la vérité d'une théorie.

Le deuxième trope fait porter la critique sur un autre aspect de la même relation, qui va de la cause à l'effet :

Le deuxième est celui selon lequel, souvent, alors qu'il est très facile que ce que l'on cherche soit expliqué causalement de plusieurs façons, certains ne l'expliquent causalement que d'une seule façon<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> PH I 181 : ὦν πρῶτον μὲν εἶναί φησι καθ' ὃν τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν.

<sup>16</sup> PH I 181-182 : δεύτερον δὲ καθ' ὃν πολλάκις εὐεπιφορίας οὐσης δαψιλοῦς ὥστε πολυτρόπως αἰτιολογήσασιν τὸ ζητούμενον, καθ' ἓνα μόνον τρόπον τοῦτό τινες αἰτιολογοῦσιν.

Ici l'emprunt à la théorie épicurienne des explications multiples exposée dans la *Lettre à Pythoclès* est évident<sup>17</sup>. Cette théorie permet d'alimenter le besoin sceptique de désaccord en montrant que « souvent » on peut produire une multiplicité d'explications causales. Si nous choisissons une explication déterminée, on peut toujours nous demander pourquoi celle-ci plutôt qu'une autre ; rien ne permet de justifier ce choix puisque les épicuriens eux-mêmes, dans certains cas du moins, ne choisissent pas. Et, si nous ne choisissons pas et que nous nous contentons, comme les épicuriens à propos des phénomènes décrits dans la *Lettre à Pythoclès*, d'un système d'explications, alors nous n'expliquons pas vraiment<sup>18</sup>. Le couple de ces deux tropes montre donc bien le statut ambigu de la philosophie épicurienne au sein du scepticisme néo-pyrrhonien, qui se nourrit des fruits de l'école du Jardin pour réfuter le dogmatisme, en y incluant le dogmatisme épicurien.

Les épicuriens, certes, restent d'incurables dogmatiques qui s'appuient sur la certitude de leur théorie atomique, néanmoins le fait qu'ils reconnaissent dans certains cas l'impossibilité de choisir parmi la pluralité des explications possibles pouvait être interprété comme une concession sceptique au sein du dogmatisme épicurien, tout du moins comme une réflexion sur les limites de la connaissance. À cette proximité s'ajoute le fait que l'impossibilité de choisir une hypothèse parmi d'autres dans le cas des phénomènes éloignés débouche *in fine*, comme dans le scepticisme, sur la critique d'un certain nombre de discours théoriques comme étant des « mythes »<sup>19</sup>.

Pendant, le fait que l'on puisse trouver des arguments qui alimentent le scepticisme au sein du dogmatisme épicurien n'implique pas une quelconque indulgence vis-à-vis des épicuriens. Bien au contraire cette reconnaissance donne lieu *in fine* à un usage polémique de ces arguments contre les épicuriens. Après tout, les épicuriens n'acceptent les explications multiples que dans certains cas bien déterminés, mais en aucun cas ne seraient prêts à accepter comme valide une hypothèse concurrente à la théorie atomique et à l'existence du vide, par exemple<sup>20</sup>. La véritable différence entre les deux usages de cet argument se

---

<sup>17</sup> Sur cette théorie, voir maintenant Verde 2013.

<sup>18</sup> Sur ce point voir la démonstration de Barnes 1990, p. 2665 *sq.*

<sup>19</sup> La pluralité des explications dans l'épicurisme ne se limite pas cependant à ce mouvement sceptique comme l'a montré Bénatouïl 2003, p. 14, elle correspond soit au caractère vraisemblable d'un ensemble d'explications, dont une seule est vraie, mais pour laquelle nous ne sommes pas en mesure de trancher, soit à une pluralité de causes qui ont effectivement lieu dans le monde, soit à la conjonction de plusieurs modèles.

<sup>20</sup> Ce geste est étranger à l'épicurisme ancien mais il existe dans les versions modernes de

joue donc au niveau de la finalité : tandis que les épicuriens cherchent à circonscrire l'incertitude en constituant un ensemble d'explications rationnelles pour certains phénomènes éloignés, les sceptiques utilisent cette reconnaissance de l'incertitude comme un moyen de porter le doute sur l'ensemble des explications causales.

## 2. L'opinion surajoutée.

Mais la proximité entre les deux positions ne s'arrête au détournement d'arguments épicuriens pour contrer le dogmatisme. On trouve, en effet, un emprunt à l'épicurisme au sein même de la partie positive du néo-pyrrhonisme, à savoir la partie qui explicite le sens et la possibilité du pyrrhonisme, notamment lorsqu'il s'agit de décrire le rapport au phénomène.

Pour établir cette proximité je voudrais m'arrêter sur un terme clef de la position pyrrhonienne, le verbe *προσδοξάζειν*, qui apparaît chez Épicure :

Quant aux faux et à l'erroné, ils résident toujours dans le fait d'ajouter un jugement (*ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ*) à ce qui attend encore d'être attesté ou non contesté, et qui s'avère, par la suite non attesté ou contesté, [en vertu d'un certain mouvement en nous-mêmes, qui est lié à l'appréhension de l'image, mais qui comporte un écart, mouvement par lequel le faux se produit]<sup>21</sup>.

Or, ce terme joue aussi un rôle central chez Sextus Empiricus :

Nous ne pensons pourtant pas que le sceptique est complètement exempt de perturbation, mais nous disons qu'il est perturbé par ce qui s'impose à lui ; car nous convenons que parfois il frissonne, a soif et ressent des choses de ce genre. Mais même dans ces cas-là, les gens ordinaires se trouvent dans une situation double, du fait des affects eux-mêmes et, dans une mesure qui n'est pas moindre, du fait qu'ils estiment que ces situations sont mauvaises par nature. En rejetant l'opinion rajoutée (*τὸ προσδοξάζειν*) selon laquelle chacune de ses situations est

---

l'épicurisme, cf. Glidden 1986, p. 173 : « Gassendi understood how sceptical pressure on Epicureanism might lead not to the complete abandonment of atomic theory but rather to the recognition that atomism is only a working hypothesis, which could never be proved true until we had, as Locke was fond of saying, microscopical eyes. Although we may not know about the hidden natures of atomic conglomerates, we do at least know about the nature of the appearances these conglomerates present to us ».

<sup>21</sup> Epicur. *Hrdt.* 50, trad. Morel 2011 ; voir aussi *Hrdt.* 62 et *RS XXIV*.

mauvaise du fait de la nature, le sceptique s'affranchit avec plus de mesure même de ces contraintes<sup>22</sup>.

Enfin, un texte du *Contre les musiciens* montre que Sextus n'ignore pas le contexte épïcürien lié à ce terme :

De même que, en effet, le bruit du tonnerre, comme le disent les enfants des Épïcüriens, n'annonce pas la manifestation d'un quelconque dieu, mais ce sont les ignorants et les superstitieux qui pensent qu'il en est ainsi, puisque le même bruit est produit également par d'autres corps frappés les uns avec les autres (comme le bruit du mouvement de la meule, ou des applaudissements), de la même manière aussi pour les mélodies musicales ce n'est pas par nature que certaines sont ceci, d'autres cela, mais c'est nous qui surajoutons cette opinion (ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν προσδοξάζεται)<sup>23</sup>.

Il semble que le terme προσδοξάζειν soit épïcürien et qu'il s'agisse d'un emprunt conscient de la part de Sextus. En effet, mis à part une mention dans le *Théétète* (209d) avec un sens un peu différent, les premières occurrences du terme apparaissent dans la *Lettre à Hérodote*<sup>24</sup>. En outre, la formule de *MVI καθά φασιν Ἐπικουρείων παῖδες* est cohérente avec le fait qu'un grand nombre des arguments du *Contre les musiciens* se retrouvent non pas chez Épïcüre mais chez Philodème<sup>25</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est évident que l'usage sextien désigne la même chose que l'usage épïcürien ; par cette comparaison on touche même un point commun entre le naturalisme épïcürien et ce qu'il faut bien appeler un naturalisme pyrrhonien<sup>26</sup> : l'erreur ne provient pas d'une perception erronée, concept qui n'a

<sup>22</sup> *PH I* 29-30.

<sup>23</sup> *MVI* 20 (je traduis).

<sup>24</sup> Auxquelles s'ajoute une occurrence chez Philodème *Περὶ εὐσεβείας*, fr. 35 l. 1009-1010 Obbink. Voir aussi une occurrence liée à la médecine empirique chez Galien qui parle de « ceux qui s'appuient sur l'expérience et n'ajoutent aucune opinion à ce qui apparaît de manière évidente » (οἱ μὲν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὀρμώμενοι καὶ μηδὲν τοῖς ἐναργῶς φαινόμενοις προσδοξάζοντες), *De diebus decretoriis libri* iii, IX 795 Kühn.

<sup>25</sup> Sur Philodème et les épïcüriens dans le *Contre les musiciens*, cf. Bett 2013.

<sup>26</sup> Ce terme est polémique en contexte sceptique puisqu'il implique une forme de confiance dogmatique dans la nature. Je ne nie pas que ce naturalisme soit surprenant dans un contexte sceptique ; il me semble néanmoins constituer une caractéristique de la position de Sextus qui met à mal l'interprétation radicale du scepticisme. Rappelons d'ailleurs que Sextus lui-même en appelle à la « conduite de la nature » (ὑφ' ἡγήσει φύσεως, *PH I* 23). Le rapprochement a d'ailleurs déjà été souligné par Annas 1993 p. 212 : « Scepticism and Epicureanism share a surprising number of features and it is clear that their approaches to nature are shared up to a point. Nature is those aspects of us and our lives that are inescapable, unalterable by our beliefs ».



de sens ni en contexte épicurien ni en contexte pyrrhonien, mais d'une opinion surajoutée qui recouvre et rend méconnaissable la perception de départ. Dans un cas comme dans l'autre la vérité, ou l'absence d'erreur, proviendra de la capacité que nous avons à ne pas surajouter une opinion fautive sur une sensation.

La différence entre les deux traditions vient dans la suite du processus : l'erreur telle qu'elle interprétée par Épicure dépend bien d'une erreur de jugement qui va trop vite comme lorsque je crois de loin que la personne qui arrive est Platon, alors qu'une observation patiente aurait pu m'apprendre par l'évidence que ce n'était pas lui, pour reprendre l'exemple de contestation de *M VII 216*. Il y a donc προσδοξάζειν uniquement lorsque l'opinion ou le jugement est faux : quand le jugement est juste, l'opinion n'est pas ajoutée, elle n'est pas surnuméraire, elle ne recouvre pas le réel, elle est tout simplement vraie, d'une certaine manière transparente à elle-même en tant qu'opinion. L'opinion surajoutée, quant à elle, est toujours vide, une κενοδοξία<sup>27</sup>.

En revanche, chez Sextus, l'opinion est toujours dogmatique et surajoutée : si l'on n'en reste pas au phénomène, si l'on passe du côté de « ce qui est dit du phénomène » (*PH I 19*), si donc on commence à formuler des opinions ou des croyances sur ce qui nous apparaît subjectivement, on passe du côté du dogmatisme en ajoutant quelque chose à la pureté du phénomène<sup>28</sup>. La précipitation des dogmatiques dénoncée par Sextus (*PH III 280*) ne consiste pas à juger trop vite ou trop tôt, avant de s'être donné les moyens de bien juger<sup>29</sup> ; elle consiste simplement à juger, en tout cas à juger dogmatiquement, c'est-à-dire à produire un jugement sur ce qui n'est pas évident. C'est cette opinion qui accroît la douleur physique et parfois même produit une douleur plus grande que la cause initiale de la douleur. Comme dit Sextus en *PH III 236*, l'opinion fait parfois qu'on supporte moins facilement la souffrance d'autrui que la personne qui souffre ! Il n'est d'ailleurs pas anodin que le terme se rencontre chez Sextus systématiquement dans le contexte éthique d'un jugement de valeur<sup>30</sup> : l'opinion ajoutée désigne le jugement qui fait que nous considérons quelque chose comme juste, bon, ou mauvais, ce qui a pour conséquence immédiate de pro-

---

<sup>27</sup> Cf. Epicur. *RS XXX* ; *RS XXIV* utilise l'expression τῆ μεταίω δόξῃ.

<sup>28</sup> Je laisse de côté volontairement la question débattue de savoir s'il y a selon Sextus des formes de croyance non dogmatique.

<sup>29</sup> Ce point est sujet au débat dans les études sceptiques. Certes, Sextus dit que le scepticisme est la voie qui « continue à chercher » (*PH I 1-2*) tant qu'elle n'a pas levé les raisons de suspendre son jugement et qui n'exclut pas la possibilité de trouver un jour la vérité (*PH I 226*). On peut néanmoins se demander s'il ne s'agit pas d'une pure possibilité théorique, cf. Marchand 2010.

<sup>30</sup> *MXI 108* ; *158* ; *167* ; *M II 77*.

duire en nous une attente ou une défiance, donc une forme de prévention face aux phénomènes et aux choses qui nous arrivent.

On voit donc comment la proximité entre le néo-pyrrhonisme et l'épicurisme est en quelque sorte unilatérale : la position sceptique emprunte avec un certain succès un concept et un dispositif épicurien pour expliciter le sens même de la position pyrrhonienne, ce qui justifie l'ἐποχή, parce qu'elle permet de dire assez précisément sa défiance vis-à-vis de l'opinion, et l'impossibilité de concevoir ce que les épicuriens appellent « l'opinion vraie ». Bien évidemment, les épicuriens ne peuvent accepter le rapprochement, précisément parce que ce dernier permet de renverser leur objectif, à savoir établir une science sur laquelle on puisse faire reposer notre bonheur. En outre, pour les épicuriens cette réduction du phénomène à sa dimension passive manque ce qui permet de le constituer comme critère, l'ἐπιβολή<sup>31</sup>. Sextus, il faut bien le reconnaître, ne donne pas beaucoup d'éléments qui permettent de comprendre ce qu'est le phénomène. Néanmoins, si l'on s'arrête à sa fonction de critère d'action, il faut supposer que pour Sextus ce rapport passif suffise pour lui donner une consistance et constituer le monde dans lequel le sceptique évolue<sup>32</sup>.

Mais, pourrait-on objecter, ne s'agit-il pas là d'un procédé commun à la philosophie sceptique – pyrrhonienne comme académicienne – qui utilise des concepts dogmatiques pour les retourner contre leurs auteurs, à la manière par exemple dont les néo-académiciens utilisèrent le concept stoïcien d'ἐποχή, contre le stoïcisme<sup>33</sup> ? Pour répondre on remarquera que l'emploi du terme προσδοξάζειν par Sextus n'est pas dialectique : il est employé dans un contexte non polémique pour décrire une expérience que fait le sceptique. Cette situation est le signe d'un rapport particulier avec l'épicurisme.

Certes, nous avons vu que, dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*, Sextus classe l'épicurisme dans les philosophies dogmatiques et non dans les philosophies voisines. Mais, cette catégorie de philosophie voisine ne désigne pas tant les philosophies que Sextus considère proches du scepticisme, que les philosophies qui sont communément considérées (par les doxographes, par les autres philosophes non sceptiques) comme telles<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. Morel 2009, p. 124-125.

<sup>32</sup> Sur la notion de phénomène dans la tradition pyrrhonienne, cf. Magrin 2003.

<sup>33</sup> Cf. Couissin 1929.

<sup>34</sup> À l'exception d'Arcésilas (*PH I* 232) et du méthodisme médical (*PH I* 241), Sextus montre bien plutôt les différences que la proximité avec ces philosophies, dans l'ambition de donner une image d'une version pure, εἰλικρινῶς, du scepticisme (cf. *PH I* 222). Sur les philosophies voisines, cf. Janáček 1977.

Cette absence dans la liste des philosophies voisines ne permet donc pas de passer sous silence les éléments de rapprochements possibles entre les deux philosophies, notamment en ce qui concerne le rapport au φαινόμενον : de la même manière qu'Épicure proclame la vérité de la sensation parce qu'elle est ἄλογον, de la même manière Sextus déclare que le phénomène, sans jugement ni λόγος qui porte sur lui, ne constitue pas un objet de recherche, et même est critère d'action. Cette comparaison est d'ailleurs faite explicitement par Diogène Laërce en IX 106 :

Il y a donc un critère selon les sceptiques, qui est l'apparence, comme le dit Énésidème, Épicure également parle ainsi<sup>35</sup>.

Du point de vue du doxographe, le recours épicurien à αἰσθησις peut donc être mis sur le même plan que le recours pyrrhonien au phénomène – un recours à l'expérience de l'évidence qui, parce qu'elle est passive, sans jugement, peut servir de guide pour notre rapport à la réalité et permet au sceptique d'agir sans se tromper au moins à un niveau phénoménal. Certes l'épicurisme ne se résume pas à la dimension passive de la sensation, et produit aussi une explication du phénomène de la sensation, ce que ne fait pas le pyrrhonisme<sup>36</sup> ; mais il semble bien qu'il y ait au fondement des deux philosophies comme une expérience commune, celle de la passivité de l'apparence, celle qui est décrite par Sextus en PHI 22 :

Ainsi disons-nous que le critère de la voie sceptique est la chose apparente, appelant ainsi virtuellement son impression ; se trouvant, en effet, dans une affection et un affect involontaire, elle n'est pas objet de recherche<sup>37</sup>.

Bien entendu, le rapport que chaque philosophie entretient ensuite avec le phénomène est différent, puisque le phénomène épicurien dans sa transparence donne à voir directement l'objet, tandis que le phénomène pyrrhonien ne donne rien à voir que lui-même ; mais dans l'un et l'autre cas il livre, grâce à sa passivité, le tout de mon rapport au monde.

Sur ce point néanmoins, Sextus, comme les épicuriens, refuse la comparaison : les arguments anti-sceptiques des épicuriens caricaturent les sceptiques

---

<sup>35</sup> Trad. Brunschwig in Goulet-Cazé 1999.

<sup>36</sup> Cf. Diog. Laert. IX 104 : « ils [sc. les sceptiques] n'abolissent pas le fait de voir, ils ignorent seulement comment l'on voit ».

<sup>37</sup> κριτήριον τοίνυν φαμέν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζητήτος ἐστιν.

comme s'ils n'iaient la sensation<sup>38</sup> ; et Sextus refuserait probablement la comparaison en montrant qu'il distingue entre critère d'action et critère de vérité<sup>39</sup>. En aucun cas pour lui l'acceptation du phénomène ne peut être confondue avec le critère de vérité. Pourtant, il semble qu'au niveau des présupposés qui fondent sa position, à savoir la valeur de l'apparence, la situation est la même ; là où il y a une différence c'est plutôt au niveau de l'usage de ce point archimédien qu'est l'apparence : les épicuriens en font le socle de leur édifice scientifique, l'évidence fondatrice de la science, quand les sceptiques concèdent simplement que l'on peut fonder son action sur elle et donc ne pas rester sans agir.

### 3. La question de la vérité du sensible

De toute évidence ni les sceptiques ni les épicuriens ne souhaitent insister sur les points qui pourraient les rapprocher ; il est essentiel pour eux de bien définir et préciser ce qui fait l'irréductibilité de leur position réciproque. Cette opposition ne doit pas cependant occulter le terrain commun à partir duquel l'opposition se fait.

En outre, si le refus de l'épicurisme est radical dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*, la situation est cependant légèrement différente dans les autres œuvres de Sextus Empiricus, notamment dans le *Contre les dogmatiques* (M VII-XI) où Sextus met en perspective certaines positions de la tradition néo-pyrrhonienne et épicurienne, comme ici pour la question de la vérité des sensibles :

Les disciples d'Énésidème suivant Héraclite et ceux d'Épicure, tombant sur des conclusions communes à propos des sensibles, diffèrent spécifiquement. En effet, les disciples d'Énésidème affirment qu'il y a une différence entre les phénomènes, et disent que parmi les phénomènes, certains apparaissent en commun, et d'autres en particulier à quelqu'un ; parmi eux, sont vrais les phénomènes qui apparaissent en commun à tous, mais sont faux ceux qui ne sont pas ainsi. De là vient aussi que ce qui n'est pas caché (τὸ μὴ λήθον) au sens commun est dit, avec un nom significatif, vrai (ἀληθές). [9] Épicure, en revanche dit que tous les sensibles sont vrais et existants. En effet, il ne fait pas de différence entre dire qu'une chose est vraie ou qu'elle est existante : c'est pourquoi aussi lorsqu'il décrit le vrai et le faux il dit : « est vrai ce qui est tel qu'il est dit être » et « est faux ce qui n'est pas tel qu'il est dit être ». En outre, <il dit que> comme la sensation est propre à

---

<sup>38</sup> Cf. e.g. Lucret. IV 507-508.

<sup>39</sup> PHI 22. Voir aussi les arguments anti-épicuriens de M VIII 63-66.

recevoir ce qui vient à sa rencontre et n'enlève ni n'ajoute ni ne change quoique ce soit du fait qu'elle est sans raison, elle dit toujours vrai et saisit ce qui est tel qu'il est lui-même par nature. En revanche, les objets d'opinions diffèrent des sensibles qui sont toujours vrais, et parmi eux certains sont vrais, d'autres faux, comme nous l'avons montré au début<sup>40</sup>.

Ce texte – comme tous ceux qui traitent d'Énésidème καθ' Ἡράκλειτον – pose un grand nombre de problèmes<sup>41</sup>. Je ne prétendrais pas ici en donner une explication complète, mais simplement relever ce qui peut être intéressant pour notre question. On peut ainsi noter que Sextus voit parfaitement les rapprochements possibles entre la tradition néo-pyrrhonienne (avec Énésidème) et la tradition épicurienne sur ce point puisqu'il reconnaît qu'il y a une conclusion commune aux deux positions. Ce qui constitue la « conclusion commune » d'Épicure et Énésidème, c'est le fait que l'un comme l'autre considèrent que « seuls les sensibles sont vrais » (pour reprendre la typologie de *M VIII 4*). Mais, tandis que selon Épicure « tous les sensibles sont vrais », selon Énésidème seuls quelques sensibles le sont, ceux qui sont κοινῶς<sup>42</sup>.

Comment comprendre cette position d'Énésidème, et quel est son rapport avec la tradition épicurienne ? Énésidème est considéré avec une certaine circonspection par Sextus, même s'il est l'initiateur du néo-pyrrhonisme<sup>43</sup>. En outre il semble être la source d'une partie du matériau épicurien de Sextus Empiricus et c'est à partir de lui qu'une discussion avec les épicuriens pourrait avoir eu lieu<sup>44</sup>. Or le néo-pyrrhonisme d'Énésidème a la particularité d'être un aporétisme<sup>45</sup> : Énésidème ne se contente pas de constater le désaccord entre les positions philosophiques. Il construit des apories, comme par exemple sur le mouvement, lorsqu'il arrive à la conclusion que « ce qui est en repos est en mouvement »<sup>46</sup>. Et il est probable que cette méthode ait donné lieu, d'une part, à la critique provenant des épicuriens selon laquelle toute notion sur laquelle

---

<sup>40</sup> *M VIII 8-9* (= fr. 244 et 247 Us.) ; je traduis.

<sup>41</sup> Pour les travaux les plus récents sur cette question, cf. Spinelli 1997 ; Polito 2004 ; Pérez-Jean 2005 ; Schofield 2007 ; Bonazzi 2007.

<sup>42</sup> Il faut noter que dans ces textes qui concernent Énésidème, Sextus assimile αἰσθητόν et φαινόμενον, ce qui constitue un point commun de plus entre Épicure et Énésidème. Cf. Polito 2004, p. 42-43.

<sup>43</sup> Voir avant tout Lévy 2001.

<sup>44</sup> Gigante 1981 p. 155, à la suite de Natorp (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*, Berlin, Hertz, 1884) montre qu'Énésidème devait connaître le *De signis* de Philodème.

<sup>45</sup> Cf. Woodruff 1988.

<sup>46</sup> *MX 246*.

s'appuie un discours implique une saisie des choses et, partant, une connaissance<sup>47</sup>. Elle impliquait, d'autre part, de soutenir, d'une manière ou d'une autre, des affirmations paradoxales sur la nature des choses, à partir de la variabilité fondamentale des apparences<sup>48</sup>, qui amenaient à la conclusion que « ni nos sensations ni nos opinions ne disent la vérité ni ne nous trompent »<sup>49</sup>.

La philosophie d'Énésidème suggère ainsi une comparaison avec l'épicurisme sur deux points. D'une part la position d'Énésidème – qui, d'après Sextus, a été rapprochée de celle d'Héraclite<sup>50</sup> – suppose une réflexion sur le mouvement. Or le §39 du livre II du *Contre les physiciens* (MX) contient une réflexion néo-pyrrhonienne sur le mouvement ramené à deux espèces : le mouvement de déplacement (τὴν μεταβλητικὴν [*sc.* κίνησιν]), et le mouvement de transformation (τὴν μεταβατικὴν)<sup>51</sup>. La doxographie en question reste trop frustrante pour que nous puissions savoir quelle était la position exacte d'Énésidème sur le mouvement, mais, bien que ce passage ne cite pas le nom d'Héraclite, cette discussion sur le mouvement permet de faire le lien avec un héraclitéisme qui pense le monde à partir de ces deux espèces de mouvements et rendait compte de la diversité du monde, des choses et des avis sur les choses à partir du phénomène du mouvement ; cette position correspond, en outre, à la structure de la pensée de Pyrrhon lui-même décrivant les choses comme « indifférenciées, instables et indécidables »<sup>52</sup>.

Une telle affirmation du mouvement pouvait certainement être comparée à la position épicurienne qui, elle aussi, suppose le mouvement perpétuel des choses, bien qu'en un tout autre sens. En effet, si Énésidème pensait – à l'instar d'Héraclite – le monde en mouvement perpétuel à une échelle macroscopique, les épicuriens affirmaient aussi le mouvement universel du monde, à l'échelle atomique<sup>53</sup>, ce qui explique le témoignage de Sextus sur la thèse épicurienne de notre extrait qui propose de réduire tout mouvement à un seul mouvement de

<sup>47</sup> Cf. *MI* 57 et *MVIII* 337. Voir aussi Clem. Alex. *Strom.* II 4 16 3-17 1 (= 255 Us.).

<sup>48</sup> Cf. sa reprise du οὐ μᾶλλον pyrrhonien : « [les pyrrhoniens disent] que les choses ne sont pas plus telles que telles, ou qu'elles sont parfois ainsi, parfois autrement, ou que, tandis qu'elles sont telles pour l'un et différentes pour l'autre, pour un autre encore elles n'existent pas du tout », Phot. *Bibl.* 169b 40-170a 3 ; sur cette question voir Bett 2000 chap. 4.

<sup>49</sup> Phot. *Bibl.* 169b 3.

<sup>50</sup> Cf. avant tout *PHI* 210.

<sup>51</sup> Cette division peut-être rapprochée de celle opérée par Platon dans le *Théétète* 181d.

<sup>52</sup> Je traduis ; *Pyrrho* 53 Deleva Caizzi *ap.* Eus. *PE* XIV 18 1-4, citation d'Aristoclès de Messine, *De la philosophie* (F 4 Chiesara).

<sup>53</sup> Cf. Epicur. *Hrdt.* 43-44.

déplacement<sup>54</sup>. Évidemment les conclusions que tirent les deux philosophies de cette réduction ne sont pas les mêmes : le pyrrhonisme concluant du mobilisme perpétuel, dans un mouvement héraclitéen, voire cratyléen, à l'impossibilité de la connaissance<sup>55</sup>, l'épicurisme proposant une connaissance rationnelle de la nature par la compréhension du mouvement des atomes. Sextus Empiricus n'est d'ailleurs pas le seul à attester d'une telle discussion ; elle se retrouve chez Diogène d'Œnoanda qui concède l'existence du flux tout en précisant – contre une thèse d'apparence sceptique – qu'il n'est pas si rapide que rien ne puisse être saisi<sup>56</sup>.

Enfin, suivant un enchaînement déterminé par la problématique du *Théétète* de Platon, cette position du mobilisme universel entraîne la question de la vérité de la sensation qui nous ramène au §8 du livre VIII du *Contre les dogmatiques*. Sur ce point aussi l'interprétation de la position d'Énésidème est problématique. Épicure et Énésidème sont rapprochés par Sextus Empiricus comme des philosophes soutenant que seuls les sensibles sont vrais, et ne présentant à l'intérieur de cette thèse que des différences spécifiques. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, Sextus ne dit pas qu'Énésidème refusait la vérité mais au contraire qu'il donnait une définition de la vérité comme « ce qui apparaît à tous en commun », ce qui semble contredire son scepticisme. La question est de savoir si quelque chose effectivement « apparaît en commun » pour Énésidème : si nous rapprochons cette définition des dix tropes dits « d'Énésidème » qui affirment la relativité des conceptions et des apparences selon le sujet et l'objet du jugement, on peut en douter<sup>57</sup>. Il est probable, par conséquent, qu'Énésidème considérait *in fine* que rien n'apparaissait en commun et que par conséquent les sensations ne disent jamais la vérité, en énonçant cette thèse de manière aporétique<sup>58</sup>. Comme Socrate dans le *Théétète*<sup>59</sup>, Énésidème devait suivre l'hypothèse de la science-sensation jusqu'à son aporie. Les épicuriens, en revanche, exploraient à partir de la même hypothèse une autre voie, élaborée à partir d'une compréhension

<sup>54</sup> Cf. aussi *MX* 42 : « Cependant, certains parmi les physiciens, parmi lesquels aussi Épicure, ont dit que le mouvement de changement est une espèce du mouvement de déplacement ».

<sup>55</sup> Dans un geste que Sextus devait considérer comme une forme de dogmatisme négatif conformément à *PH I* 1-3. Cette différence entre Énésidème et le projet de Sextus est explicitée par Woodruff 1988 ; Bett 2000 ; voir cependant *contra* Schofield 2007, p. 282-283.

<sup>56</sup> Diog. Oen. fr. 5 II Smith. L'attribution dans ce texte d'une position mobiliste et sceptique à Aristote rend néanmoins son interprétation complexe.

<sup>57</sup> Cf. *PH I* 40-163. Pour les autres textes sur le *κινῶς*, voir *M VIII* 37 ; 188-189 ; 215 sq. ; 239 ; *MI* 147.

<sup>58</sup> Cf. Polito 2004, p. 53-54. Cette lecture correspond par ailleurs aux apories d'Énésidème sur la vérité, cf. *M VIII* 40.

<sup>59</sup> Plat. *Theaet.* 183c.

scientifique des mécanismes de la sensation selon le paradigme énoncé aux §§49-50 de la *Lettre à Hérodote*.

#### 4. Conclusion

L'étude du rôle que joue l'épicurisme dans le scepticisme néo-pyrrhonien fait donc apparaître une relation très particulière. D'un côté, l'épicurisme est toujours reconduit à une forme de dogmatisme comparable à celui des Stoïciens. D'un autre côté, cependant, les positions particulières et originales de l'épicurisme obligent Sextus Empiricus à lui consacrer un traitement beaucoup plus nuancé qu'une simple critique unilatérale de son dogmatisme.

Dans cet article, je me suis limité au problème que constitue pour un pyrrhonien l'existence d'un dogmatisme philosophique fondé sur une épistémologie sensualiste qui fait droit à la dimension passive du phénomène. À cet égard les textes de Sextus Empiricus laissent apparaître une différence de traitement de l'épicurisme au sein même du néo-pyrrhonisme. En effet, la présence de la figure d'Énésidème dans les textes consacrés à la doxographie épicurienne laisse penser que ce dernier allait plus loin dans la comparaison avec l'épicurisme. Le fait notamment qu'il ne répugne pas à définir le concept de vérité, ainsi que vraisemblablement à décrire positivement un monde labile, traversé par le mouvement et la différence, en suivant peut-être en ceci Pyrrhon plus fidèlement que Sextus Empiricus, lui donnait d'autres raisons de se rapprocher de l'épicurisme, mais aussi de le critiquer. Énésidème pouvait bien accorder que la vérité résidait dans l'expérience commune tout en montrant comment le mouvement incessant du monde rendait cette expérience impossible, du moins difficile à réaliser.

Ainsi la discussion entre le scepticisme et l'épicurisme passait à un niveau ontologique, un niveau que Sextus Empiricus cherchera ensuite à gommer dans sa présentation de la voie sceptique, mais qui réapparaît dans le matériel doxographique qu'il utilise. En acceptant de dépasser l'opposition rigide dressée par Sextus Empiricus entre scepticisme et dogmatisme, en acceptant de jouer le jeu d'une philosophie comparatiste, d'autres facettes de la tradition sceptique peuvent ainsi apparaître<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Je remercie Thomas Bénatouïl, Richard Bett, Julie Giovacchini, Carlos Lévy, Diego Machuca, Brigitte Pérez et Emidio Spinelli pour leurs remarques, critiques et suggestions.



## Bibliographie

- ANNAS 1993 = J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York/London, Oxford University Press, 1993.
- BARNES 1990 = J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*, « *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* » II.36.4 (1990), p. 2608-2695.
- BÉNATOUIL 2003 = T. Bénatouïl, *La méthode épicurienne des explications multiples*, « *Cahiers philosophiques de Strasbourg* » 15 (2003), p. 15-47.
- BETT 2013 = R. Bett, *A Sceptic Looks at Art (but not Very Closely): Sextus Empiricus on Music*, « *International Journal for the Study of Skepticism* » 3 (2013), p. 155-181.
- BETT 2000 = R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000.
- BONAZZI 2007 = M. Bonazzi, *Enesidemo ed Eraclito*, « *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* » 2 (2007), p. 329-338.
- BROCHARD 2002 = V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Le Livre de poche, 2002, 4ème édition.
- COUISSIN 1929 = P. Couissin, *L'origine et l'évolution de l'épochè*, « *Revue des études grecques* » 42 (1929), p. 373-397.
- DELATTRE-PIGEAUD 2010 = D. Delattre-J. Pigeaud (éds.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010.
- GIGANTE 1981 = M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- GIGANTE 1990 = M. Gigante, *Quelques précisions sur le scepticisme et l'épicurisme*, in A.-J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique: Perspectives historiques et systématiques*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, « *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* » 15 (1990), p. 69-83.
- GLIDDEN 1986 = D. K. Glidden, *Marcello Gigante and the Sceptical Epicurean*, « *Ancient Philosophy* » 6 (1986), p. 169-176.
- GOULET-CAZÉ 1999 = M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999.
- JANÁČEK 1977 = K. Janáček, *Αί παρακείμεναι (sc. τῆ σκέψει) φιλοσοφίαι: Bemerkungen zu Sextus Empiricus*, *PHI* 210-241, « *Philologus* » 121 (1977), p. 90-94.
- LÉVY 2001 = C. Lévy, *Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiricus: la question de la légitimation historique dans le scepticisme*, in A. Brancacci (a cura di), *Antichi et moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 299-329.
- MAGRIN 2003 = S. Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

- MARCHAND 2010 = S. Marchand, *Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ?*, « Revue de Métaphysique et de Morale » 65 (2010), p. 125-141.
- MARCHAND, à paraître = S. Marchand, *Religion et piété sceptiques selon Sextus Empiricus*.
- MOREL 1996 = P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.
- MOREL 2009 = P.-M. Morel, *Épicure : La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009.
- MOREL 2011 = P.-M. Morel, *Épicure : Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion, 2011.
- PELEGRIN 1997 = P. Pellegrin (trad.), *Sextus Empiricus : Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.
- PÉREZ-JEAN 2005 = B. Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme : l'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- POLITO 2004 = R. Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden, Brill, 2004.
- SAISSET 1840 = É. Saisset, *Aénéside*, Paris, Joubert, 1840.
- SCHOFIELD 2007 = M. Schofield, *Aenesidemus: Pyrrhonist and 'Heraclitean'*, in A. M. Ioppolo-D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC*, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 269-338.
- SPINELLI 1997 = E. Spinelli, *La corporeità del tempo : ancora su Enesidemo e il suo eraclitismo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Napoli, Loffredo, 1997, p. 159-171.
- SPINELLI 2005 = E. Spinelli, *Questioni scettiche : Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005.
- VERDE 2013 = F. Verde, *Cause epicuree*, « Antiquorum Philosophia » 7 (2013), p. 127-142.
- WOODRUFF 1988 = P. Woodruff, *Aporetic Pyrrhonism*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy » 6 (1988), p. 139-168.