

ENTRETIEN

AVEC JONATHAN BARNES

à propos de son interprétation du scepticisme antique

■ **Stéphane Marchand** *Jonathan Barnes, avant de publier vos travaux sur le scepticisme ancien à partir des années 1980, vos recherches ont porté avant tout sur Aristote¹. Pourriez-vous, pour commencer, nous expliquer quel fut le chemin ou l'occasion qui vous mena ainsi d'Aristote aux sceptiques grecs ?*

■ **Jonathan Barnes** *C'est le chemin qui m'a conduit à Chantilly en 1976. Il y avait là un colloque organisé par Jacques Brunschwig sur « les stoïciens et leur logique ». Je connaissais Jacques depuis quelques années. Il m'avait invité, j'ai voulu dire oui. Je n'avais, il faut le dire, pas trop idée de ce que j'allais dire, mais j'ai choisi un sujet. C'était un colloque absolument magnifique². On a parlé avec Jacques, et d'autres amis encore, de la philosophie hellénistique, dont une source importante est évidemment Sextus Empiricus. Pour me préparer pour ce colloque j'ai lu, pour la première fois, tout Sextus. Je l'ai trouvé assez intéressant ; un peu différent de ce que j'avais fait auparavant. Mais c'est en particulier à cause d'une promenade, après une séance du colloque à Chantilly, que nous avons dit avec d'autres personnes qu'il serait intéressant de travailler sur Sextus. Donc, la raison qui m'a amené à étudier Sextus Empiricus, c'est le hasard, comme d'habitude pour toutes choses, là, ce n'est pas très intéressant, ce n'est pas une raison philosophique, mais c'est l'amitié et les bons vins de Chantilly...*

■ **S. M.** *Il semble que vous y ayez trouvé des choses intéressantes puisque vous avez ensuite consacré deux livres à l'étude des « tropes » ou « modes » du scepticisme, *The Modes of Scepticism*, que vous avez écrit avec Julia Annas sur les dix tropes dits « d'Énésidème », et *The Toils of Scepticism pour les tropes dits « d'Agrippa »*³. Pourriez-vous nous dire pour quelle raison ces textes ont attiré plus particulièrement votre attention ? Les tropes ont-ils un statut particulier qui explique cette attention ?*

■ 1. Une bibliographie des travaux de J. Barnes (jusqu'en 2003) peut être consultée sur la toile à l'adresse suivante : <http://schmidhauser.us/docs/apollonius-scholars/BarnesJ.pdf>

■ 2. Colloque dont les actes ont été réédités récemment, cf. J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006.

■ 3. Cf. J. Annas, Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 et J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

■ **J. B.** C'est Julia Annas qui m'a proposé de faire quelque chose d'assez restreint et limité sur Sextus Empiricus et j'ai proposé les tropes d'Énésidème. La raison pour laquelle nous avons commencé par cela, c'est que les dix modes d'Énésidème sont la partie la plus connue de Sextus Empiricus, celle qui a eu le plus d'influence dans l'histoire du scepticisme, comme par exemple sur Montaigne. C'est aussi une partie de Sextus Empiricus qui est pleine de petits faits divers, qui ne sont pas vraiment des faits, mais qui sont intéressants. Et finalement, nous avons trouvé que ces dix modes n'avaient aucune importance philosophique. C'est peut-être une façon d'organiser quelques données, pour ainsi dire, mais leur force sceptique est presque équivalente à zéro. En revanche, j'ai toujours trouvé que les cinq modes d'Agrippa avaient une portée philosophique importante et aussi une certaine puissance difficile à éviter. C'est pour cette raison que je trouve que les dix modes sont la partie la plus célèbre de Sextus, les cinq modes la partie la meilleure d'un point de vue philosophique. Voilà pourquoi j'ai été attiré par ces deux textes.

■ **S. M.** *L'histoire du pyrrhonisme de Pyrrhon à Sextus Empiricus propose un ensemble de positions critiques qui remettent en cause nos propres normes de lecture – le principe de contradiction, ce qui fait la valeur d'un argument notamment. Ces positions constitutives, selon vous, un obstacle ou une difficulté pour le critique ou l'historien du scepticisme qui voit ses propres outils conceptuels remis en cause ? En somme, peut-on lire Sextus Empiricus comme n'importe quel autre philosophe ?*

■ **J. B.** Au début, bien sûr, je l'ai pris comme un philosophe parmi d'autres philosophes, qu'il faut lire, comprendre, critiquer de la même façon. Il est vrai qu'il y a des parties où cela devient difficile. Mais vous parlez de remise en cause de nos propres normes de lecture et du principe de contradiction. Je ne pense pas que cela soit vrai. Il est vrai qu'il y a une partie de Sextus Empiricus où il critique le syllogisme, ou des choses comme cela, et c'est peut-être une partie plus faible, mais il faut se rappeler qu'il y a une partie très importante au début du livre II des *Esquisses Pyrrhoniennes* où Sextus explique comment et pourquoi un sceptique peut discuter des questions philosophiques et peut surtout comprendre les mots. Cela implique une certaine base logique, dans un sens assez flou, qu'il accepte en commun avec les autres philosophes. C'est très important pour Sextus qu'il puisse dialoguer avec les autres philosophes et, dans ce cas, il faut qu'il respecte le principe de contradiction, et il faut qu'on puisse discuter Sextus, du moins en grande partie, sur le même plan, en utilisant les mêmes critères. Pour Sextus si on arrive à une contradiction, il ne dit pas « bon cela va très bien ». Tout au contraire, il dit « voilà une contradiction, qu'est-ce qu'on va dire ? ». Ce n'est pas quelqu'un qui nie les lois fondamentales de la logique mais quelqu'un qui n'a, pour ainsi dire, aucune position de lui-même. Il pose des questions : « Voilà quelque chose que je ne peux pas accepter : "et ceci et cela". Si tu ne peux choisir ni ceci ni cela, qu'est-ce que tu dois faire ? ». Réponse : « Suspendre ton jugement ». Si les prémisses sont correctes, la conclusion suit. Il me semble que c'est un bon type d'argument. Cela, c'est la base minimale et logique du scepticisme. Donc je ne pense pas qu'il y ait des problèmes globaux de compréhension ou de lecture de Sextus. Il y a quand même quelques parties, ici et là, qui peuvent poser des problèmes locaux comme à la fin des *Esquisses Pyrrhoniennes* lorsque Sextus dit qu'il a peut-être utilisé des « mauvais » arguments⁴. Mais je pense

■ 4. Cf. *Esquisses Pyrrhoniennes*, III, 280.

que cette partie est presque toujours mal comprise. La traduction de Sextus de Benson Mates a coupé ces derniers paragraphes⁵. Pour lui, c'est absurde, c'est un adversaire du scepticisme qui les a ajoutés pour se moquer du scepticisme. Tout au contraire. Il n'est pas vrai que Sextus dit « j'ai proposé des arguments mauvais ». Il dit « j'ai proposé des arguments qui sont plus faibles que d'autres arguments ». La raison en est qu'il y a des gens qui sont moins malades, et d'autres plus malades. Or, l'idée selon laquelle la philosophie est une sorte de thérapie de l'âme est un lieu commun dans l'Antiquité. La seule chose différente chez Sextus, c'est que ce que l'on veut guérir, ce ne sont pas les opinions fausses, mais les opinions en général. Donc l'idée selon laquelle un philosophe doit soigner ses lecteurs, ou ses « patients », c'est une idée normale à l'époque. Je la trouve un peu bizarre, mais c'est une autre affaire. Quand il dit qu'on utilise des arguments parfois faibles, parfois plus forts, cela se comprend très bien. Si je veux vous persuader que quelque chose est vrai, mes arguments, pour être persuasifs, doivent dépendre de vos croyances ; si vous croyez que P et que Q, et que je démontre que P et Q donc R, vous devez accepter R. Si vous ne croyez pas que P, je dois produire un argument pour P : S et T donc P, et comme vous croyez déjà Q, donc R. Un argument plus fort est un argument qui a un pouvoir persuasif contre plusieurs personnes. La force d'un argument, dans ce sens-ci, ou sa faiblesse, est déterminée par les croyances préexistantes du patient que l'on va traiter. Cela ne signifie pas que Sextus produit de mauvais arguments. Ce sont, à mon avis, en principe, toujours de bons arguments. De fait, bien sûr, ce ne sont pas toujours de bons arguments, mais ce sont en principe des bons arguments. Leur force persuasive va dépendre – et doit dépendre – non pas seulement de leur forme mais de savoir aussi si leurs prémisses sont acceptées, ou pas encore acceptées, par l'interlocuteur.

■ **S. M.** *Mais cette position ne permet-elle pas à Sextus de juger de la valeur d'un argument non pas en fonction de règles qu'il accepte, mais en fonction des règles de son interlocuteur, comme si la valeur de l'argument ne dépendait que de la personne à qui il parle ? N'y a-t-il pas là néanmoins un déplacement de la logique ?*

■ **J. B.** Je ne sais pas si je vous ai bien compris. Il me semble que ce qui compte c'est qu'on peut être un bon sceptique comme Sextus en ne présentant que des arguments dont les prémisses sont vraies et la forme de l'argument est valide, on peut quand même distinguer entre des arguments forts et des arguments faibles, en fonction des personnes à qui on parle. Il y a deux aspects dans les arguments, l'aspect abstrait où l'on se demande si les prémisses sont vraies et si la conclusion suit les prémisses, et il y a l'aspect de savoir si l'argument va persuader cette personne-ci ou non. Et la réponse à cette question dépend en partie du fait de savoir si cette personne accepte ou non les prémisses de l'argument. Si la personne n'accepte pas les prémisses, l'argument ne va pas la persuader ; dans ce cas, il faut produire des arguments pour les prémisses qu'elle va accepter. Il n'y a rien dans cette dernière section de Sextus qui implique qu'il néglige ou méprise l'aspect abstrait d'un argument ; mais là il s'intéresse aux aspects psychologiques ou persuasifs. Pour persuader Platon ou Aristote de quelque chose, il faut utiliser des arguments différents qui dépendent d'eux, cela ne signifie pas que les arguments employés sont mauvais ou bons.

■ 5. B. Mates, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford University Press, 1996.

■ **S. M.** *D'une manière plus générale, vos recherches effectuent un travail de clarification des arguments utilisés par Sextus Empiricus en même temps qu'elles montrent selon vous les impasses de son projet. Pourriez-vous nous dire quelles sont les limites de votre adhésion à ce projet philosophique ou, pour le dire autrement, pourquoi n'êtes vous pas pyrrhonien ?*

■ **J. B.** Vous pensez que je ne suis pas pyrrhonien ? Je n'ai aucune réponse à cette question, du moins aucune réponse qui ne prendra pas trois ou quatre heures et, à la fin, je ne saurai pas quelle est ma réponse. Ce que je pense – j'ai écrit à la fin de *The Toils of Scepticism* un paragraphe légèrement frivole qui explique de façon indirecte ma position – c'est que je ne suis pas pyrrhonien dans ma vie, comme David Hume, mais de l'autre côté je ne vois pas quelle est la meilleure méthode pour défendre un dogmatisme contre les arguments de Sextus, je veux dire contre les cinq modes d'Agrippa. Dans le passé, je pensais que la réponse correcte devait invoquer une sorte d'externalisme, c'est-à-dire que la question n'est pas de savoir s'il y a quelque chose dans ma tête qui garantit que je suis justifié à croire que P, mais de savoir si les choses externes sont ainsi. Je pense toujours qu'une réponse de ce type est probablement correcte, mais je reste sceptique sur la possibilité de défendre le dogmatisme contre le scepticisme.

■ **S. M.** *Et en ce qui concerne la partie éthique du pyrrhonisme ?*

■ **J. B.** Sur l'éthique je suis toujours sceptique, mais c'est autre chose. En réalité, il y a une question générale : le pyrrhonisme compris comme une position philosophique selon laquelle il n'est jamais rationnel d'avoir une opinion sur n'importe quoi, ce qui constitue la conclusion des cinq modes d'Agrippa, cette prise de position de globale est vraiment un défi sérieux à la philosophie. Pour ce qui est des scepticismes locaux, sur l'éthique, l'esthétique, l'astrologie, etc. c'est autre chose. Il me semble que parfois là où Sextus a des arguments contre ce qu'il appelle l'arithmétique – ce n'est pas vraiment l'arithmétique, mais bon – là il a absolument tort presque tout le temps, là il ne faut pas être sceptique et il faut l'abandonner. Là où il parle de l'éthique, il me semble qu'il a de bonnes raisons d'être sceptique, et je suis toujours très sceptique en éthique.

■ **S. M.** *Je voudrais maintenant profiter de cet entretien pour évoquer avec vous les questions de méthode de lecture des textes anciens. Ce qui frappe peut-être le plus quand on vous lit, c'est la liberté que vous avez avec les textes pour faire de l'histoire de la philosophie. Alors que nous sommes souvent – en France et peut-être plus particulièrement en philosophie ancienne – écrasés par une sorte de religion du texte et surtout de l'auteur, vos travaux sont très souvent occupés à réfuter les arguments des philosophes que vous étudiez. Vous montrez par exemple que les arguments d'Énésidème contre la connaissance empirique sont puérils, ou que certains arguments de Sextus Empiricus sont invalides. Vous revendiquez ce ton et cette méthode dans les articles que vous consacrez à la question de la méthode analytique de lecture de la philosophie antique et dans lesquels vous affirmez par exemple que « l'espoir et le but de la méthode analytique [est] de dévoiler la pensée pour mieux y révéler la vérité toute nue⁶ », ou encore qu'il faut « lire Aristote afin d'y trouver la vérité⁷ ». Cette méthode me semble appeler deux questions. La première*

■ 6. « Le soleil de Platon vu avec des lunettes analytiques », *Rue Descartes*, 1991, p. 92.

■ 7. « Aristote chez les Anglophones », *Critique*, 1980, p. 708.

porte précisément sur le scepticisme : quelle vérité peut-on trouver dans les textes sceptiques ? La seconde porte plus sur le statut qu'assigne cette méthode aux textes anciens : est-ce à dire qu'il faille les lire comme s'ils étaient nos contemporains ?

■ **J. B.** Il y a là plusieurs questions. D'abord vous citez des phrases que j'ai écrites il y a longtemps, que j'avais oubliées et que je ne trouve plus entièrement convaincantes. Mais j'ai trois choses à dire. Vous parlez de la liberté que je prends avec les textes. Je ne pense pas que je prenne une liberté, peut-être que j'ai tort, mais je pense que je lis ces textes exactement comme les auteurs ont voulu qu'on les lise. Je pense que quand Aristote ou Platon ont écrit, ils ne voulaient pas qu'on les lise pour qu'on se contente de les admirer, mais ils ont présenté des points de vue, des thèses, des arguments qui, en principe, énoncent des vérités sur les choses, et c'est à moi de décider de les accepter ou de ne pas les accepter. Je prends ces textes au sérieux, comme les auteurs l'ont voulu, tandis qu'en France, il me semble que parfois on ne les prend pas au sérieux, que faire l'histoire de la philosophie c'est un petit peu comme faire l'histoire de l'astrologie : voilà des idées un peu bizarres, mais je peux les cataloguer et voilà leur histoire. Fin. Je ne peux faire de l'histoire de la philosophie de la même façon. Je ne prends pas l'astrologie au sérieux. Cela ne m'intéresse pas du tout, mais cela c'est autre chose. Pour la philosophie, en tout cas, je la prends plus au sérieux. Donc je ne pense pas que vous puissiez dire que je prends de la liberté avec les textes. La deuxième chose : faut-il lire les anciens comme s'ils étaient nos contemporains ? Quand j'étais étudiant et que j'ai dû lire pour la première fois Platon ou Aristote, c'est mon professeur R. M. Hare qui m'a dit : « il faut lire ce texte de Platon comme s'il avait été écrit dans *Mind* il y a un an ». J'ai trouvé cela énormément libérant. Mais pourquoi dire cela ? Parce que précisément, on n'était pas en train de faire de l'histoire de la philosophie, on était en train de faire de la philosophie. Le premier essai que je devais écrire en philosophie c'était : « Quelle est la différence entre opinion et savoir ? » Pour se préparer pour cela il fallait lire des choses, j'ai lu le *Ménon*, un article de A. J. Ayer etc. En lisant Platon, je n'étais pas en train de faire de l'histoire de la philosophie, mais de la philosophie, comme un étudiant bien évidemment. Ce qui m'intéressait ce n'était pas ce que Platon a dit, mais le contenu de ce qu'il a dit. Alors, il faut lire les anciens comme si c'était nos contemporains ou comme si c'était quelque chose d'abstrait. Mais ceci n'est pas une mauvaise façon de faire l'histoire de la philosophie, ce n'est pas du tout une façon de faire l'histoire de la philosophie. C'est une façon – peut-être mauvaise, peut-être bonne – de faire de la philosophie. L'idée de mon professeur, une idée tout à fait courante à l'époque à Oxford, c'est que si vous voulez faire de la philosophie, vous devez commencer en lisant quelque chose parce que vous ne pouvez pas trouver tout dans votre tête. Que lire alors ? Des bons articles et des bons livres. Lesquels ? N'importe lesquels, de n'importe quelle date. Une bonne idée serait que ces articles et ces livres soient aussi divers que possibles. Donc on prend un peu de Platon, de Descartes, de Russell, de n'importe quoi, et on les traite sur le même plan, non pas parce que c'est une bonne attitude par rapport à l'histoire de la discipline, ce qui serait absurde, mais parce que c'est une façon de faire de la philosophie. Donc au début quand j'ai lu Platon pour la première fois je n'avais pas le projet de faire l'histoire de la discipline, mais j'étais en train de m'exercer dans cette discipline. En revanche, si on veut faire l'histoire de la philosophie, il serait ridicule de lire Platon comme s'il avait écrit il y a deux ans ! Mais si on veut exploiter les grands philosophes morts pour faire de la philosophie, c'est une bonne idée d'oublier qu'ils sont morts il y a deux ans. Venons-en enfin à la

question « quelle vérité peut-on trouver dans les textes sceptiques ? ». On peut y trouver des vérités négatives. Il y a de très bonnes critiques de quelques parties du dogmatisme chez Sextus, je pense par exemple – tout le monde n'est pas d'accord – que lorsque Sextus critique la causalité, il a produit des arguments très forts et finalement corrects contre certaines conceptions de la causalité qui étaient enracinées dans la pensée philosophique de son époque. Ce n'est pas qu'on peut trouver une vérité sceptique là, mais on peut trouver quelque chose qui est toujours valable.

■ **S. M.** *Votre lecture du scepticisme antique est aussi nourrie de références contemporaines, et d'une manière générale les interprétations actuelles de l'histoire du scepticisme sont liées aux débats contemporains, je pense par exemple à vos analyses des tropes d'Agrippa qui rencontrent les discussions contemporaines sur le fondationnalisme et le cohérentisme⁸, ou encore à toute la controverse sur les croyances sceptiques qui peut être liée aux questions contemporaines de philosophie de la croyance⁹. Dans quelle mesure pensez-vous que la lecture des textes anciens contribue aussi à la pratique contemporaine de la philosophie ?*

■ **J. B.** Il faut plutôt penser la relation dans l'autre direction : je pense – je ne suis pas sûr – que c'est ma pratique contemporaine de la philosophie qui contribue à ma lecture des textes anciens. Dans le passé, je pensais avec mes collègues – c'était la vogue en Angleterre – que, bon, nous faisons de la philosophie antique, mais que quand même cela faisait partie de la philosophie contemporaine. Maintenant je pense que ce n'est pas vrai, si on veut faire de la philosophie ancienne on n'a pas le temps de faire aussi de la philosophie. Mais je pense aussi que si on ne connaît pas la philosophie en général, et la philosophie contemporaine en particulier, il devient difficile de comprendre ces textes anciens. Imaginez que vous vouliez faire un commentaire d'Euclide sans rien savoir de la géométrie contemporaine. Il serait difficile pas seulement de critiquer Euclide, mais aussi de comprendre ce qu'il est en train de faire. On a là un système axiomatisé de la géométrie. On en sait maintenant beaucoup plus sur le système axiomatique qu'à l'époque d'Euclide, et c'est exactement cette connaissance qui nous aide à comprendre ce qu'Euclide est en train de faire. Je pense que c'est *grosso modo* la même chose pour quelques parties de la philosophie. Évidemment, si on fait les choses comme cela on peut faire des bêtises, comme j'en ai sans doute faites, je déteste que l'on dise « Aristote a dit ceci, c'est exactement ce que Davidson a dit il y a dix ans ». Pourtant – un autre exemple – pour comprendre la théorie sémantique d'Épicure qui dit que les mots définissent les choses. On dit « cela ne peut pas être correct parce qu'on sait qu'il y a des mots qui ne désignent rien comme le mot "phénix" ; donc le pauvre Épicure est nul ! ». Or, si on a un peu de sémantique dans la philosophie du langage contemporain, on sait que c'est une très mauvaise réponse à ce que dit Épicure. Je pense qu'on comprend mieux, ou du moins cela m'a aidé à comprendre Épicure, le fait que j'ai lu un peu en même temps par exemple de Davidson.

■ 8. Pour l'opposition entre le cohérentisme (qui cherche à fonder la connaissance sur un ensemble de croyances qui se justifient entre elles) et le fondationnalisme (qui estime que la connaissance est fondée par un ensemble de croyances dont on ne peut produire de justification) cf. *Philosophie de la connaissance : Croyance, connaissance, justification*, textes réunis par J. Dutant et P. Engel, Paris, Vrin, 2005, p. 61-178.

■ 9. Les articles constituant la controverse sur les croyances du sceptique ont été réunis par Myles Burnyeat et Michael Frede, *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997.

■ **S. M.** Cette question permet d'en aborder avec vous une nouvelle, celle des « traditions » de lecture et de l'opposition entre les pratiques « analytiques » et les pratiques « continentales ». Richard Rorty a décrit une tension entre deux manières de faire de l'histoire de la philosophie, la « reconstitution rationnelle », qui procéderait à la reconstitution des positions philosophiques à partir de ce que nous estimons de nos critères contemporains de pertinence philosophique, et la « reconstitution historique » qui chercherait à restituer les positions anciennes à partir du contexte historique en cherchant à éviter toute forme d'anachronisme¹⁰. Vous reconnaissez-vous dans cette opposition et pensez-vous qu'elle permette de penser un conflit entre ces deux traditions ?

■ **J. B.** J'ai lu l'article de Rorty il y a longtemps. Je pense que la tension que vous mentionnez n'existe pas. Il me semble que, si on fait de l'histoire de la philosophie, comme pour l'histoire de n'importe quoi, il faut éviter toute forme d'anachronisme. Il est évident que l'anachronisme est une erreur dans l'histoire. S'il y a quelque chose qui s'appelle histoire de la philosophie et qui embrasse des anachronismes, c'est absurde. S'il pense qu'une reconstitution rationnelle peut utiliser des anachronismes, ce n'est plus de l'histoire, cela peut avoir un intérêt, sans doute, mais ce n'est pas de l'histoire. Mais je pense que si on s'intéresse à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire pas seulement à la philosophie, si on n'utilise pas les philosophes du passé pour faire de la philosophie, mais on veut comprendre ce qu'eux ont fait, dans ce cas il est évident qu'il faut chercher à restituer les positions anciennes à partir du contexte historique, etc. c'est une banalité, une tautologie, donc cela ne distingue pas du tout entre deux traditions dans la lecture de l'histoire de la philosophie. Il est vrai qu'il y a beaucoup de philosophes anglosaxons qui font de l'histoire de la philosophie très mal parce qu'ils ne peuvent pas lire un texte historique. Mais cela ce n'est pas une façon de faire de l'histoire de la philosophie, c'est une façon absurde, erronée, de faire semblant de la faire. Donc je ne pense pas qu'il y ait ici une tension et assurément cela ne correspond pas à une guerre entre deux traditions différentes.

■ **S. M.** Mais alors comment caractériseriez-vous la méthode analytique de lecture ?

■ **J. B.** Je vous rappelle ce que Enrico Caruso a répondu quand on lui a demandé quelle est la méthode pour chanter : je me mets debout, j'inspire, j'ouvre la bouche et je chante ! Il n'y a aucune méthode, il n'y a pas de méthode analytique. Je lis les textes et je veux les comprendre. Imaginez que vous êtes en train de lire Virgile ou Thucydide ou n'importe quelle personne morte il y a longtemps, il n'y a pas de méthode, il n'y a pas une série de recettes pour lire les textes. Pour lire un texte, on doit le comprendre à partir de son contexte historique, c'est difficile, c'est compliqué, mais il n'y a pas de choix de méthode à mon avis.

■ **S. M.** À l'inverse, vous ne pourriez pas caractériser la méthode dite « continentale » ?

■ **J. B.** Je ne pense pas non plus qu'il y ait une méthode continentale. Je ne sais pas à qui vous pensez, mais si on prend par exemple Pierre Aubenque, qui est parmi les deux

■ 10. R. Rorty, « The Historiography of Philosophy : Four Genres », in *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, traduction française in Gianni Vattimo, *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Paris, Seuil, 1989.

plus grands historiens de la philosophie antique de sa génération en France, a-t-il une méthode différente de la mienne ? Je ne pense pas. Il a un style différent du mien, qui dépend en partie du fait qu'il aime bien Heidegger et des choses comme cela, et moi non. Mais quand on parle ensemble, ce n'est pas comme si l'on parlait de deux choses différentes. Je pense que la différence est très superficielle entre ce qu'a produit Aubenque et, par exemple, ce que Myles Burnyeat a produit. Cette différence-ci est déterminée en partie par l'arrière-plan philosophique, par des traditions philosophiques. Mais ce n'est pas une différence profonde, et ce n'est pas une différence de méthode. Je suis convaincu de cela. Je ne suis pas sceptique de ce point de vue.

■ **S. M.** *Vos travaux prennent en compte aussi la dimension historique des problèmes posés par ces textes et débouchent sur un certain nombre de conclusions philologiques et historiques. Ceci est particulièrement observable lorsque vous proposez une solution au problème de l'incohérence du scepticisme de Sextus Empiricus produit par l'existence de différents niveaux contradictoires de scepticisme à l'intérieur des Esquisses Pyrrhoniennes, en définissant l'existence d'un scepticisme radical que vous appelez « rustique » – qui remettrait en cause toutes les formes de croyances – et un scepticisme plus mitigé « urbain », occupé à remettre en question nos opinions philosophiques ou scientifiques. Selon vous, cette « incohérence » n'est due ni à l'idiotie de Sextus ni à la sophistication de sa position qui permettrait de cumuler les deux, mais plutôt à l'existence de sources divergentes dans l'œuvre même de Sextus. Cette solution ne reflète-t-elle pas, d'une certaine manière, un conflit dans votre pratique de l'histoire de la philosophie entre la pertinence philosophique et la fidélité historique ?*

■ **J. B.** Il y a là une question spécifique et une question plus générale. Pour la question spécifique, je suis de plus en plus convaincu – et ce n'est pas moi qui l'ait inventé ou proposé le premier – que, avec Sextus, nous avons quelqu'un qui était avant tout copiste, grand copiste, copiste très important, qui ou bien n'a pas remarqué, ou bien se fichait, des différences entre les textes qu'il copiait, et le résultat est ce que nous avons. Et cela c'est la meilleure explication des différences, pour parler de la façon la plus neutre possible, entre les passages différents des ouvrages de Sextus. Mais cette conclusion dépend en partie de considérations philosophiques : il faut reconnaître que cette position-ci ne marche pas avec cette position-là, mais aussi sur des hypothèses et des faits historiques et philologiques. Et je pense que vous auriez tort de penser que, chez moi, la dimension historique et philologique est un peu à la marge. Tout au contraire, je pense que pour faire l'histoire de la philosophie, et surtout la philosophie ancienne, il faut être à la fois historien, philologue et philosophe. Il y a assez peu de monde comme cela. Pour la question générale, en principe il n'y a aucun conflit entre ma pratique historique et philologique et mes espoirs philosophiques. Mais sans doute je triche assez souvent. C'est tellement facile, surtout avec un peu d'intelligence, de trouver des choses très subtiles dans des textes qui ne le sont pas du tout.

■ **S. M.** *Vous critiquez justement la tendance que nous avons tous à vouloir être trop habiles ou sophistiqués et cherchons à gommer les contradictions des textes tels que nous les connaissons. Ce défaut vous semble-t-il être particulier à la tradition continentale, et plus particulièrement à la tradition française de lecture des textes anciens ? D'une manière générale, trouvez-vous qu'il y a encore un fossé entre les traditions continentale et anglo-*

saxonne d'étude de la philosophie ancienne ? Ces catégories ont-elles encore un sens aujourd'hui selon vous ?

■ **J. B.** Nous avons tous une tendance à gommer des contradictions. Pour des bonnes raisons. Si on étudie quelqu'un, on consacre beaucoup de temps à son texte, on veut que cela soit un bon texte, on aime, on admire son auteur, donc il est naturel de vouloir le rendre aussi pur que possible. Mais ce n'est pas seulement cela. Il y a aussi un quasi-principe d'interprétation : ce n'est pas une mauvaise hypothèse de travail de commencer avec l'idée selon laquelle un texte, qui est présenté comme un texte continu, ne contient aucune contradiction évidente. Donc s'il y a quelque chose qui semble être une contradiction évidente, la première chose à faire, c'est de voir si peut-être ce n'est pas exactement comme cela. Mais bon finalement, il faut reconnaître que dans les ouvrages de n'importe quel philosophe de n'importe quelle époque, il y a des bêtises, des erreurs et des contradictions. Il ne faut pas les gommer. Je ne pense pas qu'il y ait ici des différences entre ce qui se passe dans la tradition continentale et ce qui se passe ailleurs. Je pense que c'est une déformation professionnelle tout à fait générale. Pour ce qui est du fossé entre les deux traditions, je pense que la terminologie qui oppose tradition continentale et tradition analytique ou anglo-saxonne est un peu stupide. Les Anglais sont des continentaux. Mais bon cette terminologie est enracinée... Mais il y a une distinction assez forte, qui se montre parfois dans l'histoire de la philosophie, mais qui se montre tout le temps dans la philosophie elle-même, il me semble, entre deux goûts de philosophes qui dépendent de leur point de repère, de ceux qu'ils prennent pour les grands philosophes du passé. Si quelqu'un demande quels sont les meilleurs philosophes du monde, tout le monde va dire peut-être Platon, Aristote, moi j'exclus Platon mais c'est autre chose, mais quand on arrive au XIX^e siècle, il y a une sorte de clivage et c'est ce clivage qui détermine en partie des attitudes philosophiques, et par conséquent des attitudes en histoire de la philosophie. Je ne pense pas que des termes comme « continental » ou « analytique » soient utiles, mais... Voici un test : on demande à quelqu'un qui est philosophe : « Selon vous, quel est le plus grand philosophe du XIX^e siècle ? ». Il y a quatre réponses possibles à cette question. La première réponse c'est Karl Marx, cela signifie que vous êtes marxiste. La deuxième réponse est Hegel, cela signifie que vous êtes continental. La troisième réponse est « cela dépend de ce que vous voulez dire par grand », cela signifie que vous êtes un philosophe analytique. La quatrième réponse est Gottlob Frege, cela signifie que vous êtes philosophe ! Pour moi le plus grand philosophe, plus grand que Aristote, et assurément que Platon, est Frege. Je suis sûr que personne en France n'a une opinion aussi absurde ! En France il y a des personnes qui pensent que Hegel est parmi les plus grands philosophes de l'histoire de la philosophie, pour moi il est tout simplement illisible. Cela, c'est la différence entre les deux traditions, qui n'a rien à voir avec l'analyse, ou quelque chose comme cela. Heureusement, il me semble que ce clivage qui est toujours remarquable dans la philosophie en général, n'est pas très important dans l'histoire de la philosophie et surtout dans l'histoire de la philosophie ancienne. Je sais que Pierre Aubenque pense que Heidegger est un grand philosophe, moi je pense que Heidegger n'est pas vraiment un grand philosophe, néanmoins je peux lire ce qu'il a écrit, et lui, je pense, peut lire ce que moi j'ai écrit sans avoir des douleurs à chaque page. Je sais qu'il a des idées tout à fait différentes par rapport à beaucoup de questions, la question de l'existence, le problème de l'être, etc. mais ce sont des différences pour ainsi dire neutres par rapport à ces traditions.

■ **S. M.** Vous avez été professeur à Oxford, à Genève, à Paris, et vous avez aussi enseigné en Italie; vous avez donc une connaissance assez précise de la situation de l'étude universitaire de la philosophie en Europe, et plus particulièrement de la philosophie ancienne. Y a-t-il selon vous de grandes disparités entre tous ces lieux que vous avez fréquentés dans l'enseignement et dans les pratiques de lecture ?

■ **J. B.** Il y a évidemment de grandes disparités entre les universités européennes, dans la philosophie et dans la philosophie ancienne. Cela ne dépend pas forcément des situations nationales. En Angleterre, il y a de grandes différences entre telle ou telle université. Je pense qu'il y a quand même une différence entre la façon d'enseigner ou d'apprécier en France la philosophie et l'histoire de la philosophie et dans les autres pays que je connais. Il y a deux différences qui m'ont énormément frappé. Et ceci n'a rien à voir avec les traditions continentale ou analytique. La première chose que je ne savais pas, c'est qu'en France on enseigne très peu la logique. Ceci n'est pas une critique mais une constatation. Si on fait de la philosophie aux États-Unis, le premier cours est toujours un cours sur la logique formelle. En Angleterre, c'est aussi normal. En France, la plus grande partie de mes étudiants ne savent pas ce que c'est qu'un *modus ponens*. C'est un fait. Peut-être est-ce une bonne chose que d'être ignorant de la logique, peut-être une mauvaise. Mais c'est frappant et cela détermine les différences entre moi-même et mes collègues dans l'interprétation des textes anciens. L'autre différence, je vais exagérer un peu mais pas tant que cela, c'est ce que j'appelle le « paradoxe français en philosophie ». La France est le pays en Europe, et sans doute dans le monde, où la philosophie a la plus grande importance. On enseigne la philosophie dans tous les lycées, même les journaux peuvent avoir en première page quelque chose sur la philosophie, cela c'est impossible à imaginer en Angleterre, en Italie, aux États-Unis. Là, la philosophie est une petite profession à part, et que l'on ne comprend pas très bien. Quand j'étais en Angleterre, on m'a demandé pour un sondage qu'elle était ma profession, j'ai répondu « professeur des universités ». En France, je réponds « philosophe ». Si je réponds cela en Angleterre, on me demandera : « C'est quoi ? C'est un peu comme théologien ? » Et c'est un peu pareil pour les livres de philosophie. Donc, d'un côté il y a une sorte de conscience philosophique très développée. De l'autre côté, il me semble qu'il y a très peu de philosophie en France. Parce que ce qu'on fait ici, c'est de l'histoire de la philosophie, une sorte de doxographie, mais pas de la philosophie. Quand j'ai enseigné à la Sorbonne, il y avait une division entre ceux qui font de la philosophie et ceux qui font de l'histoire de la philosophie. Moi j'enseignais l'histoire de la philosophie. Quelle était la différence ? Moi, je donne un cours qui s'appelle « Aristote, *Métaphysique* », je donne un cours sur la métaphysique en lisant Aristote. Mon collègue donne un cours de philosophie qui s'appelle « métaphysique », il donne un cours sur la métaphysique en lisant Aristote. Moi, si je donne un cours sur la métaphysique, je ne mentionne jamais Aristote, sauf dans les premières lignes, je ne commente pas les textes, je pense que faire de la philosophie, ce n'est pas une chose qui se fait comme si c'était une sorte d'histoire. En France, ce qu'on appelle « la philosophie » est normalement l'histoire de la philosophie. Je n'ai rien contre l'histoire de la philosophie, c'est ce que je fais. Mais il me semble étrange, vraiment étrange, qu'il y ait beaucoup d'historiens de la philosophie, beaucoup de gens qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie, pour lesquels la philosophie elle-même ne semble pas être intéressante. Je suis sûr qu'il y a beaucoup de mathématiciens qui ne s'intéressent pas du tout à l'histoire de leur discipline, et il y a des historiens des mathématiques qui ne sont pas de bons

mathématiciens. Mais voilà deux choses différentes : les mathématiques et l'histoire des mathématiques. Il me semble que c'est la même distinction entre philosophie et histoire de la philosophie. Et en France on a beaucoup de gens qui s'intéressent à l'histoire de la pensée, et assez peu qui s'intéressent à la pensée. Tout cela est fondé sur une expérience très limitée, bien entendu.

■ **S. M.** *Et pour ce qui est de l'enseignement ?*

■ **J. B.** La plus grande différence n'est pas entre des pays mais entre Oxford, plus deux, trois autres universités en Angleterre, et les autres universités du monde. Quand j'ai enseigné à Oxford, j'ai enseigné 16 heures par semaine. Ce sont toujours des *tutorials*, c'est-à-dire que j'avais des réunions avec mes étudiants chaque jour, un ou deux à la fois. Ils devaient préparer quelque chose sur un sujet dont on avait discuté auparavant pendant une heure. Il y avait aussi des conférences et des cours, mais ces cours avaient à cette époque-là beaucoup moins d'importance que les *tutorials*. Quand j'étais étudiant moi-même, je n'ai presque jamais assisté aux cours parce que c'était trop tôt le matin ou c'était trop ennuyeux, mais j'ai travaillé énormément pour ces *tutorials*. Je suis allé chaque semaine parler pendant une heure de la philosophie avec mon professeur. Cela coûte beaucoup de temps pour les professeurs, mais franchement c'est une façon pas mauvaise du tout d'apprendre de la philosophie. Ici, bien évidemment, cela n'existe guère. Et c'est dommage. Mais cela n'est pas une différence entre la France et l'Angleterre, ou l'Italie et France, mais la différence entre les deux anciennes universités en Angleterre, Oxford et Cambridge, et presque toutes les autres universités. Et il me semble que ce qu'il faut faire ici, si l'on veut vraiment améliorer l'enseignement en philosophie, et pas simplement en philosophie, c'est abandonner tous les cours et demander aux étudiants de faire un travail sur un sujet donné. On donne aux étudiants chaque semaine un sujet, une liste de choses à lire, et ils doivent essayer d'écrire cinq pages que l'on discute pendant une heure. Et même si on fait cela une fois par mois, c'est dix fois plus valable selon moi que tous les cours que l'on donne. C'est aussi finalement plus intéressant pour les professeurs. J'avais des grands professeurs quand j'étais étudiant, cela signifie que j'avais une heure avec un philosophe qui était parmi les meilleurs du monde, juste pour moi. Cela fait une différence, il parlait avec moi et à moi. ■

Entretien réalisé le 21 août 2008