

# La sceptique, la stoïque et la cynique – trois personnages philosophiques

Philipp Blum

Une des questions que pose la philosophie est celle de savoir comment nous devons mener nos vies.

Dans ma présentation, j'aimerais discuter de trois réponses particulièrement extrêmes, personnifiées en trois personnages philosophiques: la sceptique, qui mène une vie sans croyances, la stoïque, qui évite les émotions ou au moins en limite sérieusement l'impact pratique, et la cynique, qui refuse d'accepter toute valeur.

Contre la possibilité même de tels personnages, l'argument a été avancé, déjà dans l'antiquité, selon lequel une sceptique, une stoïque ou une cynique ne pourraient pas agir: c'est la possibilité même d'être actrice, d'être responsable de ses choix pratiques et d'être libre dans l'exercice de ses pouvoirs causaux, qui présuppose des croyances, des émotions et des valeurs.

J'aimerais critiquer cet argument, en m'appuyant sur une notion plus minimaliste (et plus écuménique) d'action, qui s'appliquerait, par exemple, aussi à nos enfants et à nos animaux domestiques.

Ma conclusion sera qu'une vie sceptique, stoïque ou cynique est possible, mais qu'il y a une vie meilleure.

J'aimerais également montrer que cette thèse, si elle était établie (ce qu'elle ne sera pas aujourd'hui), nous apporterait une leçon importante sur le caractère, et le potentiel, de la philosophie même.

## **La sceptique: vivre sans croyances**

[IMAGE - LA SCEPTIQUE AVEC LA TÊTE VIDE]

La sceptique n'est pas impressionnée par nos aspirations au savoir.

Elle pense que nous devrions y renoncer, pour une de ces deux raisons: soit parce qu'elles sont fausses et nous ne savons rien (le scepticisme dit 'académique'); soit, parce qu'elles sont mal-fondées et nous ne savons pas si nous savons quelque chose (le scepticisme dit 'pyrrhonien').

Les sceptiques académiques, parfois motivés par le trilemme d'Agrippa – selon lequel la justification de nos croyances est soit infinie, soit circulaire, soit fondée sur quelque chose d'injustifié – pensent que rien n'est certain et qu'il n'a pas de preuve de quoi que ce soit.

Les sceptiques pyrrhoniens, par contraste, ne pensent pas que nous n'avons pas assez de justification, mais que nous en avons trop.

Parce qu'ils considèrent que pour chaque assertion *p*, nous avons, ou pourrions avoir, autant de raisons en faveur que de raisons contre, ils recommandent la suspension du jugement et l'abolition de la croyance.

Puisque cette recommandation est universelle, elle inclut les croyances concernant la justification: la thèse sceptique s'abolit elle-même, comme un laxatif qui nous purge des contenus de nos estomacs, et de lui-même inclus (PH I 206-7).

L'«équipollence» des raisons, pour les pyrrhoniens, non seulement rend rationnelle la suspension du jugement, mais l'entraîne naturellement, amenant *ataraxia*, tranquillité de l'esprit, ce qui est leur version du bonheur (*eudaimonia*) que nous recherchons dans la vie.

Pour Sextus, la suspension du jugement est non seulement compatible avec la recherche de la vérité, mais est également motivée par elle: c'est *parce que* nous valorisons la vérité, que nous devrions être des sceptiques, c'est-à-dire des chercheurs (la signification originale grecque de 'sceptique').

La sceptique doit vivre par des apparences, mais ne peut pas les accepter comme véridiques, parce qu'elles, dans le cas de l'équipollence, sont contradictoires et qu'elle valorise la vérité.

Vivre par les apparences sans les accepter est une attitude plus difficile, mais aussi plus intéressante, que de restreindre simplement la portée de nos assertions. C'est une vie sans croyances, où nous restons entièrement passifs par rapport à ce qui nous semble vrai.

La sceptique tient sa tête vide, elle reste parfaitement *passive* face aux apparences et refuse d'y réagir 'normalement', même dans les cas où une réaction 'normale' serait justifiée.

Comme les apparences ne sont pas sous notre contrôle, la sceptique se trouve par rapport à toute évidence dans la même situation que nous face à l'illusion dite de 'Muller-Lyer'.

[IMAGE - L'ILLUSION MULLER-LYER]

Comme nous savons que les deux lignes sont égales, nous ne pouvons pas accepter l'apparence qu'elles ne le soient pas. Cette apparence, cependant, persiste, elle nous donne une lueur de vérité ("Schein der Wahrheit", comme le dit Kant, AA IX : 31).

## La stoïque: vivre sans émotions

[IMAGE - LA STOÏQUE AVEC LE COEUR VIDE]

Imaginons que je me retrouve dans un amphithéâtre romain, face à un lion enclin à me manger.

[IMAGE - LES DEUX OBJETS DE MA PEUR]

Comme je regarde le lion affamé, agressif et violent en face de moi, je note quelques caractéristiques de moi, du lion et de notre situation qui suscitent en moi et justifient la croyance que le lion est dangereux (pour moi, dans cette situation): Je crains le lion *parce qu'il* est dangereux.

En même temps, nous constatons la présence de deux autres états mentaux:

je perçois, et ressens, le lion *comme* dangereux et le danger pour ma vie *comme* m'affrontant sous forme de ce lion féroce;

et en même temps je ressens de la peur (du danger, et du lion).

Contrairement à quelques théories contemporaines des émotions, il me semble important de distinguer ces deux choses: l'enregistrement, le constat du danger d'une part, et d'autre part la réaction émotionnelle à ce constat, accompagnée des symptômes corporels caractéristiques de la peur (dilatation des pupilles, sueur, etc.).

À proprement parler, c'est la première attitude, en soi neutre et 'froide', qui m'informe de la présence du danger. En soi, elle laisse ouverte la question comment réagir à elle: si je suis très courageux, ou suicidaire, je pourrais prendre une réaction très différente de ma fuite actuelle. Le courage, comme l'a vu Aristote, présuppose une conscience du danger: pour être courageux, je *dois* ressentir la peur (ou plutôt le danger), mais je dois la surmonter.

Je ne ressens pas, à proprement parler, la peur, mais la valeur qu'elle me dévoile, et c'est ce constat qui me motive à prendre la fuite.

La peur n'est pas seulement une réaction à ce constat, mais elle est en soi optionnelle, facultative, même quand elle est appropriée.

La stoïque, motivée par une vision pessimiste du monde et convaincue de l'inévitabilité des dangers et des souffrances, conseille d'éviter, si possible, la réaction émotionnelle au constat de la présence de la valeur:

prenons la fuite, bien sûr, mais refoulons les réactions affectives, pour éviter les turbulences psychologiques qu'entraînent les émotions.

Elle conseille de rester avec l'"apparence" de la valeur et de ne pas la tourner en objet intentionnel d'une attitude révisionniste par rapport au monde.

Par rapport à ses constats de valeurs, la stoïque demeure totalement passive: elle subit ce qu'elle ne peut pas changer, mais réussit à diminuer l'impact affectif de son environnement axiologique au maximum, de vivre sans émotions.

## **La cynique: vivre sans désir**

[IMAGE - LA CYNIQUE AVEC LA FOIE VIDE]

Notre troisième personnage, la cynique, est d'une certaine manière une radicalisation des deux autres: elle ne reconnaît pas de valeurs du tout.

Ou plutôt: même si elle ne nie pas la réalité des valeurs, elle refuse de l'affirmer ou de les incorporer dans sa vie.

Pour achever ce but, la cynique renonce à tous ses désirs: elle ne veut rien. Elle ne veut rien dans le sens que vouloir quelque chose est le prendre pour bon. P

renant non seulement le vertueux pour auto-suffisant, mais l'auto-suffisant pour vertueux, elle déconseille toute interaction – cognitive, affective et conative.

Pour tout ce qui est inévitable, elle recommande le détachement ironique – laisse-toi porter par le courant, mais ne te laisse pas contraindre à approuver de ce que tu es obligé de faire.

En refusant *ouvertement* de jouer le jeu, la cynique se distingue du personnage que Frankfurt appelle le “bullshitter”, le raconteur de bêtises, qui prétend se soucier des valeurs qu'il ne respecte pas.

La cynique ne veut rien dans le sens qu'elle ne construit rien comme voulu, désiré ou bon; elle est un contre-exemple à la thèse ancienne qu'on n'agit que sous “l'apparence du bien” (“under the guise of the good”).

Elle suit ses inclinations et ne demande rien d'autre que ce nous nous ôtons de son soleil.

## Le problème de l'action

Contre tous nos trois personnages, l'argument a été avancé qu'il est impossible pour les sceptiques, les stoïques et les cyniques *d'agir*.

La critique que le scepticisme mène à la léthargie (l'accusation d'*apraxia*) avait déjà été faite en antiquité.

Nous en trouvons une version particulièrement expressive dans Hume:

[IMAGE - HUME]

La réponse de Sextus se trouve déjà dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*, plus de 1000 ans plus tôt, où il conseille une morale provisoire comme l'a fait, plus tard, Descartes:

[IMAGE - SEXTUS]

Prenons une sceptique assoiffée, face à un verre d'eau.

Le buvera-t-elle? Cette action, si elle a eu lieu, ne justifierait-elle pas l'attribution, à la sceptique, de la croyance que l'eau est potable?

Non, dirait Sextus, la sceptique pourrait agir par l'apparence seule.

Comme le chien qui poursuit le chat n'a pas besoin de former des croyances sur les localisations possible de sa proie féline, la sceptique n'exprime rien avec son action ce qui pourrait être évalué par rapport à sa vérité ou fausseté.

Elle suit une apparence, sans y donner son assentiment, sans l'accepter et donc sans croyance, au moins si croire, comme le disait Thomas d'Aquin, est ‘cum assensione cogitare’.

En bref, la sceptique agit, mais elle n'agit pas sur la base de ce qu'elle croit être vrai, mais sur la base de ce que lui apparaît ou semble être vrai.

Sextus dirait que mon action de boire le verre d'eau est motivée par le fait que j'entretiens la pensée, sans l'assumer comme vrai, et par l'*absence* de la croyance qu'elle n'est pas potable.

Entretenir une pensée n'est pas encore avoir une croyance, de la même manière que savoir-comment n'est pas un cas de savoir-que.

La continuation de la réponse de Sextus repose sur le caractère involontaire de l'assentiment:

[IMAGE - CITATION]

La sceptique suspende le jugement dans la mesure que c'est possible – ses énonciations n'aspirent pas à être des descriptions de la réalité, mais expriment des états d'esprits qui ne sont que passives, un peu comme les 'jugements de perception' dont Kant parle dans les *Prolegomena*.

Il n'y a que peu d'actions qui d'elles-mêmes peuvent être construites comme des acceptations, en tant que vrais, de contenus propositionnels.

Peut-être la déclaration douanière, faite en empruntant le chemin vert à l'aéroport gouverné par le signe "rien à déclarer", en est une.

Mais notons les présupposés de la situation: non seulement est il requis que je suis d'âge majeur et responsable, mais mon action doit être le résultat d'un choix ouvert et transparent.

Sextus dirait simplement qu'il est préférable de ne pas prendre l'avion dans de tels circonstances.

Comment la stoïque peut-elle agir en vue des émotions des autres? Ne manquera-t-elle pas d'empathie, de pitié, d'amour?

Si la sympathie est la "faculté de partager les passions des autres" (Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1759 ; I, 1, 3) et si elle est le fondement de l'édifice de la morale (Hume, *Traité de la nature humaine*, II, 1, 11), la stoïque sera forcément immorale.

Notons que cette critique reste sur une thèse forte: non seulement que nos émotions nous donnent accès aux valeurs, mais qu'ils constituent, au moins dans certains cas, la seule voie d'accès.

Peut-être une telle thèse peut être défendu en analogie à la chambre noir et blanche de Marie, ignorante de la phénoménologie des couleurs. Peut-être est il nécessaire, pour quelques actions moralement bonnes, qu'elles sont motivées par une compréhension, elle-même émotionnelle, des émotions des autres.

Une approche plus minimaliste, cependant, est possible: tout ce dont la stoïque a besoin pour agir de bonne manière est ce que nous ressentons au cinéma – non pas les vraies émotions, mais le constat de valeurs relatives, une perspective sur la situation axiologique de l'autre.

Ce dont la stoïque a besoin pour agir avec l'empathie par rapport à quelqu'un qui ressent de la peur n'est pas la peur même, mais le constat qu'un danger-pour-l'autre est présent.

Le danger-pour-l'autre est une valeur relative dont la présence justifie et motive l'action de la stoïque, mais qui n'incite pas de peur.

De nos trois personnages, c'est la cynique qui a le plus souffert du ridicule des philosophes. Si l'action de la cynique n'est pas désirée en tant que bonne, comment peut-elle la comprendre, se concevoir elle-même comme agissante?

Certains de nos collègues genevois maintiennent que désirer une action est de la considérer comme dûe, comme quelque chose qu'on devrait faire.

Par contraste, je soutiens que les normes ont besoin de destinataires: une norme est toujours une norme pour quelqu'un, et ne nous oblige que sous condition que nous exhibons les caractéristiques en vertu desquels nous tombons sous la norme en question.

Le guide de montagne doit sauver ses clients, mais il le doit en vertu du contrat antérieurement conclu.

Comparons ce cas avec le suivant:

[IMAGE - L'ENFANT EN TRAIN DE SE NOYER]

Sauver l'enfant est une obligation; et c'est une obligation pour moi. L'amoraliste accepte que le monde devrait être meilleur; mais il ne considère pas que c'est son problème. Il rompt la connection entre ce qui devrait être le cas et ce qu'il devrait être fait.

Même si ce fait est déplorable, ce type d'amoralisme n'est non seulement une possibilité, mais également une réalité.

Dire que la cynique ne peut pas agir, c'est de lui servir une excuse pour son manque d'action face à l'enfant en péril.

Ce dont la cynique a besoin pour agir ce n'est pas la reconnaissance d'une valeur ou d'une norme, mais l'acceptation passive de quelque chose plus faible: non pas qu'un certain résultat possible soit bon tout court, mais qu'il soit bon-pour-elle.

Nos actions ne nous contraignent pas à la reconnaissance de valeurs, mais seulement à leurs apparences, à leurs aspects qui sont relatifs à nous.

La cynique ironise ces aspects et se détache de la portée axiologique et normative de ses propres actions.

Cette distance ironique lui permet d'agir sous l'apparence du meilleur seulement, et d'éviter les désirs.

Concluons, au moins de manière provisoire, que nos trois personnages sont possibles, métaphysiquement et normativement. Métaphysiquement dans le sens qu'elles peuvent agir, normativement dans le sens qu'il ne sont pas automatiquement blâmables, juste par le fait qu'ils manquent de croyances, émotions et désirs.

## **La vie par les apparences**

[IMAGE - TRIANGLE]

Une vie sans croyances, sans émotions ni désirs, est-elle possible? Je crois que oui.

Est-elle désirable? Je crois que non.

Qu'une telle vie soit possible signifie que, dans des circonstances extrêmes, elle peut être justifiable; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit justifiée.

Il y a deux manières de respecter une valeur et nos personnages philosophiques oublient la deuxième: elles honorent les valeurs, mais ils ne les incorporent pas dans leurs vies.

Elles acceptent leur fonction régulatoire, mais ignorent leur force motivante.

[IMAGE - COMBINAISON]

Une attitude sceptique peut-être un remède contre le dogmatisme, l'acceptation inconditionnelle des vérités comme définitivement établies.

Vincent Lam, le nouveau professeur FNS à Berne, jouera un rôle sceptique positif en examinant l'évidence scientifique pour le changement du climat, pour ainsi prévenir l'exploitation par d'autres des faiblesses épistémologiques des sciences du climat à des fins politiques.

La sceptique a raison en cela qu'il faut toujours continuer à chercher la vérité et ne jamais penser de l'avoir acquise pour de bon.

Cependant, elle rate, et néglige, une autre forme sous laquelle la valeur de vérité peut être réalisée dans notre vie, parce qu'elle ne fera jamais l'expérience d'avoir tort, d'être forcé de changer d'avis, de réviser ses opinions à la lumière de la vérité.

Reconnaître d'avoir tort, être réfuté et forcé de changer d'avis est quelque chose de bien, parce que cela nous permet de honorer, voire de célébrer la valeur de la vérité, de manière active, en faisant quelque chose.

Une attitude stoïque peut-être un remède contre un certain type de la doctrine du politiquement correct, l'imposition aux autres de sentir (ou au moins de faire semblant de sentir) les émotions et attitudes affectives que nous croyons justifiées, de juger les autres non seulement par leurs actions, leurs croyances et leurs intentions, mais également par leurs émotions.

Il n'y a pas, pas même pour les enfants, un *droit* à l'amour, même s'il y a un droit au respect, au traitement équitable, aux ressources matérielles.

Nous devrions avoir pitié de ceux qui n'aiment pas, mais nous ne devons pas les blâmer pour leurs déficiences affectives.

Notre pitié est bien justifiée: dans un monde où tout le monde n'est pas stoïque, une stoïque est très limité dans la compréhension des autres.

Si Fichte a raison et comprendre les autres est une condition préalable pour se comprendre soi-même, les actions de la stoïque demeureront inexplicables, à un certain degré, à elle-même. L'attitude ironiste du cynique, finalement, est la réaction appropriée au démagogue et à la bêtise.

Tandis que le menteur accepte, mais désobéit à l'obligation de dire la vérité, le démagogue ne l'accepte pas: tandis que l'idiote, le stupide, accepte l'obligation de penser la vérité, mais n'arrive pas à la réaliser, celui qui est bête la viole de son propre gré; il dit n'importe quoi et raconte des bêtises, du "bullshit" dans le sens de Harry Frankfurt.

Par rapport au discours bête, aujourd'hui nommé "post-factuel", l'attitude ironique est justifiée. Nous ne pouvons pas imposer aux autres les règles d'un jeu qu'ils refusent expressément de jouer.

Cependant, le but de l'éducation n'est pas limité à la transmission de valeurs précises; nous devons également montrer aux autres ce que c'est que d'avoir des valeurs tout court.

Nous ne pouvons le montrer que par l'exemple, en ayant nous-mêmes des désirs qui construisent quelque chose comme bon.

Pour montrer au démagogue post-factuel qu'il manque d'éducation, en d'autres mots, nous devons jeter le masque ironiste et nous engager dans la défense de ce que nous considérons bons.

## **Conclusion: le caractère surrogatoire de toutes nos valeurs**

De l'indépendance, au moins conceptuelle, mais peut-être même pratique, de nos croyances, émotions et désirs par rapport à leurs bases métaphysiques et leurs justifications épistémiques, nous pouvons conclure leur contingence:

même si *rien d'autre* est nécessaire pour fonder, expliquer et justifier nos réactions, ces réactions restent dans une certaine mesure facultatives.

Entre mon enregistrement du danger et ma peur il y a une relation de fondement ("grounding"), rien d'autre est nécessaire pour l'engendrer en moi.

En même temps, cependant, elle reste contingente, sa force explicative reste conditionnelle sur l'existence de ma réaction.

Une autre morale que nous pouvons tirer de manière provisoire concerne la philosophie des valeurs: l'impact déontologique de toutes nos valeurs est dans le mode du bon, et non pas dans le mode de l'obligatoire.

Elles ne nous prescrivent pas ce que nous devons faire (nous tirant par les cheveux, soi-disant), mais elles nous apprennent ce qui est bon à faire.

Ils relèvent de la sphère du meilleur, non de celle du nécessaire.

Ce caractère surrogatoire, en mon opinion, est ce qui rend leur présence une bonne chose en soi, parce qu'il augmente, plutôt que restreint, notre liberté.

C'est parce que nous pouvons, au moins en principe, suspendre notre jugement, refouler nos émotions et nous détacher de nos désirs que nos valeurs – épistémiques, morales et politiques – sont "up to us" – dans le double sens qu'elles nous appartiennent, et qu'il est à nous de les réaliser.