

Faculté de philosophie, arts et lettres

L'ascèse comique

Le rire de Diogène et la voie du Cynisme

Auteur : Mathias Loutsch
Promoteur : Pierre Destrée
Lecteurs : Jean-Michel Counet et Danielle Lories
Année académique 2020-2021
Master en philosophie, finalité approfondie

Faculté de philosophie, arts et lettres

L'ascèse comique

Le rire de Diogène et la voie du Cynisme

Auteur : Mathias Loutsch
Promoteur : Pierre Destrée
Lecteurs : Jean-Michel Counet et Danielle Lories
Année académique 2020-2021
Master en philosophie, finalité approfondie

Introduction

L'accoutrement cynique

Avec la rupture du système médiéval, les dieux du Chaos, de la Démence et du Mauvais Goût prirent le dessus. [...] Après une période au cours de laquelle le monde occidental avait joui de l'ordre, de la tranquillité, de l'unité et même de l'unicité et de l'union avec son Vrai Dieu et sa Trinité, des vents de changement s'élevèrent qui n'annonçaient rien de bon. Les années lumineuses d'Abélard, de Thomas Becket et d'*Everyman* s'estompèrent et s'éteignirent dans la tempête. La roue de la Fortune avait tourné, écrasant la nuque de l'humanité, lui fracassant le crâne, tordant son torse, crevant son bassin et endommageant son âme. L'humanité naguère si haut se retrouvait au plus bas. Tout ce qui avait été dédié à l'âme se consacrait désormais au commerce. (Ignatus J. Reilly¹)

C'est en 1980, onze ans après le suicide de son auteur, que paraissait pour la première fois *La conjuration des imbéciles* de J. K. Toole. La littérature de langue anglaise en fit néanmoins l'un de ses classiques. Le personnage principal de l'histoire, située durant la seconde moitié du XX^e siècle aux États-Unis, est un certain Ignatus J. Reilly. Dès la première page, Toole nous prépare à ce drôle d'homme en reprenant l'aphorisme célèbre de Swift, selon qui « quand un vrai génie apparaît en ce bas monde, on peut le reconnaître à ce signe que les imbéciles sont tous ligués contre lui ». Ignatus, la trentaine passée, est sans emploi et il vit seul avec sa mère. Dès qu'il le peut, il formule sa haine contre la société capitaliste dans des pamphlets critiques qu'il rédige sur les quelques pages encore blanches d'un carnet taché de graisse et de fluide corporel qu'il conserve au fond d'un tiroir de sa chambre absolument pas ordonnée. Dans l'une de ces « études » se trouve le postulat, fort révélateur mais loin d'être unique en son genre, que nous avons choisi de mettre en exergue ci-dessus : aux yeux d'Ignatus, la société contemporaine américaine est la dégradation finale d'un système socio-éthico-anthropologique jadis prospère et fécond, mais que le passage du temps et l'avènement de la technique ont petit à petit corrompu — jusqu'à « l'ultime perversion : ALLER AU TRAVAIL² ».

¹ TOOLE, J. K., *La conjuration des imbéciles* (trad. J-P. Carasso), Robert Laffont, 10/18, 1981 (1980), p. 50.

² *Ibid.*, p. 51. Les majuscules sont dans le texte original.

À défaut de *vivre* dans cette société et de s'y mouvoir avec plaisir, Ignatus et sa mère (qui subit les opinions de son fils plus qu'elle ne les partage) doivent à tout le moins y *survivre*. Sans argent et couverts de dettes, ils se retrouvent ainsi rapidement dans le besoin, malgré les études universitaires longues de dix ans et l'intelligence indéniable d'Ignatus. Face à la nécessité, celui-ci accepte ainsi de chercher du travail. Parvenant tout juste à se faire embaucher dans une fabrique de pantalons — seule compatible, juge-t-il, avec sa vision désabusée du monde et son projet humaniste et éclairé —, il entreprend alors de retourner la société du travail contre elle-même. Volant de coup d'éclat raté en coup d'éclat raté (sauf de son point de vue), il finit par se faire renvoyer de ce poste, et s'engage un peu en désespoir de cause comme vendeur de hot-dogs ambulant. Là aussi, il se fera rapidement remercier.

Les apparences sont parfois trompeuses ; ici elles le sont sans contredit. Car si Ignatus a tout d'un « fou » ou d'un « illuminé », comme le dit poétiquement la langue française, en même temps son projet philosophique n'est rien moins que parfaitement rationnel. Concevant l'humanité comme un concept élevé et espérant, pour tous les hommes, la paix, la liberté et l'autarcie loin de toutes les entraves que le monde moderne met sur leur route (l'économie capitaliste et la nécessité de travailler et de commercer, par exemple), il tente par ses actions « révolutionnaires » de sauver ou de réparer ce qui peut l'être encore... et qui mérite vraiment de l'être. C'est à cet égard un idéal proprement *philanthrope* qui l'anime, bien que ses méthodes soient sans conteste possible absurdes — en tout cas certainement loufoques, chaotiques, et objectivement destructrices. Allant parfois jusqu'à insulter et même menacer l'intégrité physique d'artistes chez qui il décèle trop peu d'avant-gardisme moral et épistémique, il ne côtoie et n'apprécie de ce fait pas grand monde puisque personne, à ses yeux, n'est à la hauteur de son intellect génial : « décidé à ne fréquenter que mes égaux, je ne fréquente bien évidemment personne puisque je suis sans égal³ ».

« Oliver Hardy délirant, Don Quichotte adipeux, saint Thomas d'Aquin pervers, tout cela en un seul homme, en violente révolte contre le monde moderne tout entier, allongé dans sa chemise de nuit de flanelle rayée dans un taudis de Constantinople Street à La Nouvelle-Orléans et qui, entre de gigantesques accès de flatulences et d'éruptions, couvre d'invectives des douzaines de cahiers⁴ » : ainsi le premier éditeur de Toole a-t-il tenté de résumer le personnage d'Ignatus. Partageant avec tous ces personnages fictifs ou réels une partie des traits pour lesquels ils sont justement

³ *Ibid.*, p. 174.

⁴ Percy, W., « Préface », in *Ibid.* (pp. 11-14), p. 12.

célèbres, Ignatus en serait une apparence de synthèse, un compromis original et absolument unique — son ambiguïté étant en même temps sa force.

Il existe pourtant peut-être une façon plus économe de présenter le personnage : ce serait un Diogène moderne. Son penchant pour la critique de la société et le rejet des valeurs civiques traditionnelles n'est en effet pas sans rappeler le philosophe falsifiant la monnaie de la Grèce classique, pour le meilleur comme pour le pire. Les deux hommes partagent même leur méthode de prédilection : choquer le monde pour le changer, pour *se* changer. C'est précisément ce trait saillant du Cynisme qu'il s'agira d'étudier dans ce travail.

Notre objectif sera pleinement rempli si, après la lecture des quelques chapitres de notre texte, le lecteur perçoit avec davantage d'acuité les enjeux philosophiques mis au jour avec tant d'emphasis par le Cynisme grec. « Cynisme grec » en effet, et pas « cynisme » tout court, car s'il est devenu banal aujourd'hui de remarquer que la signification d'un certain nombre de termes philosophiques s'est trouvée profondément changée par, et dans, l'histoire des idées et de la pensée, dans notre cas ce phénomène est remarquablement pernicieux : Diogène, s'il avait vécu aujourd'hui, se serait sans doute défini comme tout, sauf précisément comme un « cynique », cet individu apparemment méchant et certainement désabusé dont le comportement plus critique que positif repose néanmoins sur un souci aigu de sauver son apparence de dignité. Mais, fût-ce dans son vêtement, le Cynique antique se moquait quant à lui des apparences. Marie-Odile Goulet-Cazé a à cet égard proposé de conceptualiser le vêtement du Cynisme comme un « accoutrement⁵ » authentique. En préférant l'efficacité pratique au luxe, à l'esthétique ou à la mode, l'« accoutrement » de Diogène justifie symboliquement le statut du philosophe qui le porte : sa seule présence engage à pratiquer l'ascèse et à chercher la vertu. Trop lourd l'été, trop léger l'hiver (DL, VI, 87), l'accoutrement force ainsi le philosophe à s'endurcir et à dompter la souffrance qu'il endure. Il est, pour ainsi dire, un exercice spirituel en tant que tel et il représente mieux que toute autre chose le combat contre le conformisme social et la vie de la cité telle qu'elle se pratiquait à l'époque⁶.

Cet « accoutrement » cynique comportait bien peu de choses. Logé dans un tonneau comme un mendiant et se masturbant en public, Diogène était certainement un drôle d'énergumène à contempler et à comprendre. Prétendant en outre vivre selon la nature et être un roi authentique, il était paré d'un genre de manteau-robe déchiré qu'il traînait partout avec lui — ce fameux *tribôn*, d'origine spartiate⁷, que les citoyens

⁵ Cf. Goulet-Cazé (2015).

⁶ Goulet-Cazé (2015), §18.

⁷ *Ibid.*, §16.

athéniens les plus pauvres portaient sans rien en dessous⁸ et que la tradition a associée avec le philosophe. Selon la légende, c'est lui qui l'aurait plié en deux pour la première fois (DL, VI, 22) (ou peut-être était-ce son maître Antisthène : DL, VI, 13) afin d'obtenir une double épaisseur d'étoffe aux multiples usages. On est loin du luxe et des parures que l'on pourrait attendre chez l'un des derniers grands noms de l'histoire classique. Mais comme les deux couches du *tribôn* maintiennent Diogène au chaud l'hiver et facilitent ses nuits au soleil l'été (DL, VI, 22), le philosophe était bien désireux de ne pas s'en passer. On ne *s'habille* en effet pas seulement du *tribôn*, on vit avec — c'est-à-dire dedans. La chose étant utile, elle est suffisante. C'en était même un motif de fierté : Diogène Laërce raconte à propos d'Antisthène, le « grand-père » du Cynisme, que son maître Socrate lui aurait reproché de porter le *tribôn* avec vanité, faisant en cela plus grand cas de sa fierté qu'il n'eut fallu (DL, VI, 8).

Complétant le *tribôn*, « l'accoutrement cynique, au croisement de l'authenticité et de la contrefaçon » se composait aussi d'un bâton, dont la portée était (au moins) doublement symbolique. D'une part sa fonction première — servir d'appui au mendiant ou au marcheur — rappelait la massue d'Héraclès, ce héros mythique auteur des douze travaux et dont la force et le courage deviendront des motifs d'inspiration pour le combat cynique contre les labeurs⁹. Mais d'autre part, il servait aussi à caricaturer le sceptre des puissants et des rois : là où le sceptre d'un roi comme Ulysse dans le cycle homérique ou celui des juges et des généraux dans l'Athènes « réelle » symbolisait, mais symbolisait seulement, le pouvoir et la maîtrise d'un individu sur le monde et sur les autres hommes, de même le bâton difforme du Cynique rappelait par sa seule présence que le pouvoir de Diogène sur sa vie et sur son propre bonheur était tout à fait réel¹⁰. (Nous verrons plus loin qu'il y avait sans doute aussi un troisième usage du bâton, également en vue du bonheur : s'en servant comme d'une « arme » de « combat » Diogène était comparable à l'homme révolté d'Ignatus, prêt s'il le fallait à guerroyer contre la société dans son ensemble pour obtenir le bonheur.)

On raconte encore que Diogène, quand il mendiait, avait l'habitude d'essayer refus sur refus (DL, VI, 49) et ne pouvait compter sur ses concitoyens pour le nourrir — « la bienveillance » étant « ce qui vieillit le plus vite chez les humains » (*Codex florent. de Jean de Damas*, II, 12, 23, in Paquet, §102, p. 95). Jamais pourtant, dans les nombreuses légendes de sa mort, il n'est présenté comme étant littéralement mort de faim. C'est que l'« accoutrement » cynique comportait encore une petite sacoche, dans laquelle était stocké l'ensemble des biens jugés essentiels pour le bon exercice de

⁸ Husson, p. 117.

⁹ Goulet-Cazé (2015), § 16 et §18.

¹⁰ Onfray, p. 40.

la vie quotidienne, et qui était semble-t-il accrochée au haut du bâton pour en faire un genre de besace. À une époque de sa vie, quand il n'était pas encore philosophe, Diogène y conservait sans doute quelques objets de première nécessité : un bol pour boire, une gamelle de quoi manger, peut-être un genre de couverts — ce genre d'ustensiles utile partout et en tout temps. Après avoir vu un enfant boire l'eau de la fontaine avec ses seules mains, il s'en débarrassa néanmoins, arguant que si l'enfant ou l'animal n'en avait pas besoin, il n'en avait pas davantage besoin (DL, VI, 37). À l'instar des paquets de chips dans la chambre d'Ignatus, le rôle de la besace se limitait de ce fait à contenir de quoi nourrir le philosophe qui la porte jusqu'au lendemain : Diogène y « mettait sa nourriture » (DL, VI, 23). En cela il était proche d'un mode de vie végétarien, même s'il ne refusait pas de la viande crue à l'occasion (DL, VI, 34) : pour qui veut être autarcique et ne peut pas dépendre d'autrui, il est plus aisé de conserver des végétaux et des graines que de la viande sanguinolente. « Platon, à la vue de Diogène occupé à laver des légumes, s'approcha et lui dit tranquillement : « Si tu flattais Denys, tu ne laverais pas des légumes ». Ce à quoi Diogène répliqua tout aussi calmement : « Et toi, si tu lavais des légumes, tu ne flatterais pas Denys » » (DL, VI, 58). Selon Lucien de Samosate, la besace de Diogène aurait aussi transporté quelques papyrus, symboles de la culture cynique indéniable mais inversée de laquelle nous dirons un mot plus tard :

Tout d'abord, je te prendrai en charge, je te dépouillerai de ton luxe, te réduirai à la misère et te ferai revêtir un petit *tribôn* ; ensuite, je te contraindrai à souffrir et à prendre de la peine, à dormir par terre, à boire de l'eau, à te remplir le ventre de ce que tu trouveras ; tes richesses, si tu en as, sur mon conseil tu les jetteras à la mer ; tu ne te soucieras ni de mariage, ni d'enfants, ni de patrie ; tout cela sera pour toi niaiserie ; tu abandonneras la maison de tes pères et tu habiteras ou un tombeau ou une tour désertée ou même un tonneau. Ta besace sera pleine de lupins et de rouleaux de papyrus écrits recto verso. Si tu te comportes de la sorte, tu te prétendras plus heureux que le Grand Roi. Que l'on te fouette ou que l'on te torture, tu ne verras là rien de pénible. (Lucien, *Vies à l'encan*, 9, cité dans Goulet-Cazé, 2001, pp. 223-224)

À cette apparence fort rudimentaire venait en outre s'ajouter la crasse d'un Diogène, qui ne se lavait semble-t-il pas aussi fréquemment que ses concitoyens l'auraient aimé : « on lui demandait pourquoi il ne se permettait pas de laver son corps : “Je ne veux pas avoir l'air d'être, mais être vraiment un chien !” » (*Papyrus de Vienne*, IX ; Crönert, p. 52, in Paquet, §155, p. 107). En fait, Diogène et les autres Cyniques auraient utilisé les bains publics davantage pour leur dimension sociale — évidemment dans un but critique de se moquer des gens qui les fréquentent — que pour leur premier usage, c'est-à-dire dans une optique hygiénique (DL, VI, 40, 46, 47, 52). Comme se

devait de le faire tout homme libre parmi les esclaves que sont les autres citoyens du monde, le natif de Sinope tenait d'ailleurs ses cheveux et sa barbe très longs et très sales : les cheveux courts et la barbe rasée, à l'époque classique, étaient en effet le propre des gens « sans puissance » — esclaves, prisonniers, enfants. Au contraire la pilosité abondante était signe de grandeur, de beauté, de virilité¹¹.

Enfin les pieds nus, secs et couverts de boursouflures (résultat de tant d'épreuves, de marche, de gel et de soleil) venaient compléter la drôle d'allure du philosophe (DL, VI, 34). Plutarque a résumé l'accoutrement cynique en peu de mots : « le *tribôn*, la besace, la quête de leur nourriture quotidienne, voilà le commencement du bonheur pour Diogène, voilà le commencement de la liberté et de la réputation pour Cratès » (Plutarque, *An vitositas ad infelicitatem sufficiat*, 3, 499d, cité in Goulet-Cazé, 2015, §17). Voilà aussi ce qu'Ignatus, à sa façon, n'a fait que remettre au goût de l'époque contemporaine.

Nous n'avons pratiquement rien conservé des écrits cyniques, alors même qu'ils furent nombreux et fort diversifiés. L'historien ou le philosophe peuvent sans doute le regretter et déplorer la difficulté de leur travail. Mais ils peuvent aussi s'en réjouir, car les Cyniques eux-mêmes ne sont sans doute pas innocents vis-à-vis du devenir-historique de leur « école » : se voulant un raccourci vers la vertu, l'enseignement cynique n'a dès ses origines fait que très peu de cas de la « tradition doctrinale » majoritaire. « Traditionalité d'enseignement » radicalement antinomique avec le reste de la philosophie, où il s'agit de transmettre un corps théorique et littéraire à la postérité, le Cynisme s'est dès ses origines pensé comme une affaire vivante et pratique. C'est pourquoi nous ne disposons essentiellement, pour en reconstruire le cadre conceptuel, que d'un ensemble de *chries*, « ce dit de philosophe en général assez court et souvent accompagné d'une pointe d'esprit, qui traduit excellemment dans les mots la vivacité mordante de la contrefaçon cynique¹². » Il s'agit en général d'une anecdote plaisante qui porte dans sa singularité un caractère universel, car la *chrie* consiste dans la plupart des cas à figer un ensemble de comportements ou de réactions qui peuvent valoir de manière exemplaire, c'est-à-dire dépasser le seul contexte dans lequel elles ont été émises et s'appliquer pour toute situation et toute action possible. En cela le Cynisme est une « traditionalité d'existence », pour reprendre l'expression de Foucault. Elle « se fixe pour objectif, non pas de réactualiser un noyau de pensée primitif, mais de remémorer des éléments et des épisodes de vie — de la vie de

¹¹ Onfray, pp. 39-41.

¹² Goulet-Cazé (2015), §11.

quelqu'un qui a existé réellement ou qui a existé mythiquement sans que cela ait au fond aucune importance —, éléments et épisodes qu'il s'agit maintenant d'imiter, auxquels il faut redonner existence, non parce qu'ils auraient été oubliés, comme dans la traditionalité doctrinale, mais parce que nous ne serions plus, maintenant, aujourd'hui, à la hauteur de ces exemples, parce qu'une déchéance, un affaiblissement, une décadence ont fait perdre la possibilité d'en faire autant¹³. »

Par-delà la disparition presque totale des écrits philosophiques des Cyniques, la transmission « du » Cynisme a ainsi été assurée de génération en génération par la fixation de quelques « matrices de comportements » qu'ont fondés de manière exemplaire ses premiers membres. En condamnant son histoire à n'être « que » la mise en scène chaque fois répétée des *chries* de ses grands maîtres, le mouvement cynique entretient en cela une place tout à fait unique dans l'histoire de la philosophie occidentale : « dans la mesure où ils rejetaient l'un des aspects de l'idéal du sage, les Cyniques ne pouvaient pas apparaître comme d'authentiques philosophes, alors qu'inversement leur existence s'imposait (à tort ou à la raison) comme une réalisation éclatante de l'idéal éthique de sagesse », écrit Suzanne Husson, « qui pouvait justifier leur place au sein de la tradition philosophique¹⁴. »

En cela là où repose la mortalité du Cynisme repose aussi son immortalité. Plus ou moins authentiques, plus ou moins vraisemblables, les *chries* comme les commentaires ou les « *sayings* » concernant Diogène et les autres sont à ce point nombreux qu'ils rendent sans doute mieux compte, par leur diversité et leur quantité, de ce qu'il y a de profond et d'essentiel dans le geste philosophique cynique. C'est pourquoi les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce — doxographe du second siècle de notre ère —, sont un outil de travail formidable pour l'étude du Cynisme : le conséquent chapitre qu'il consacre à Antisthène, Diogène, Cratès, etc., bien qu'il soit d'une économie textuelle difficilement intelligible, est unique en quantité comme en qualité et nous semble absolument révélateur des enjeux principaux du mouvement dans son ensemble.

Il est banal de dire que le contenu de ce livre doit évidemment être soumis à caution, dans son entièreté comme dans sa variété : outre les fréquentes simplifications ou déformations hâtives que le doxographe fait subir aux doctrines philosophiques qu'il présente, le texte reste relativement tardif — il est publié près de six siècles après la mort de Diogène ! — et ses sources sont pour la plupart elles-mêmes secondaires¹⁵. Il serait néanmoins contre-productif de ne rien tenir pour vrai parmi ce que l'on y

¹³ Foucault, p. 194.

¹⁴ Husson, p. 73.

¹⁵ Baltussen, pp. 76-77.

trouve : nul ne pourrait alors plus rien écrire sur le Cynisme. En outre, si les *chries* peuvent paraître inintéressantes *en tant qu'elles sont prises indépendamment* les unes des autres, le caractère cumulatif phénoménal de l'exposé de Diogène Laërce garantit la vraisemblance du portrait : une fois réunies, les anecdotes et les prétendues paroles de Diogène nous permettent de reconstruire une image plus ou moins stable du Cynisme. Nous appuierons en outre notre exposé sur d'autres témoignages encore. Réunis par Léonce Paquet dans son anthologie *Les Cyniques grecs*¹⁶, certains passages et fragments de Stobée, d'Élien ou des *papyrii* découverts au Vatican complèteront notre propos en mobilisant des sources de la tradition latine. Dimitri Gutas a quant à lui traduit en anglais certaines des plus importantes *chries* que les auteurs arabes, plus fréquemment encore que les auteurs latins¹⁷, ont conservées¹⁸. Nous en avons mobilisées plusieurs, que nous avons laissées en anglais, afin de ne pas retraduire une traduction.

Aborder une littérature aussi multiforme n'est évidemment pas un travail facile. La « traditionalité d'existence » cynique, en tant qu'elle est ce qu'elle est, demeure bien souvent ambiguë. Mais en cela nous ne sommes pas seuls : à l'instar des commentateurs contemporains, sur lesquels nous nous appuierons régulièrement, les Anciens eux-mêmes devaient se contenter des sources disparates qu'il leur était possible de récolter par-ci par-là. C'est pourquoi, entre un simple état de la question et une position entièrement personnelle, nous voudrions ici développer ce qui *nous* semble avoir été « le » Cynisme de Diogène de Sinope. En ce sens le présent mémoire n'est qu'une tentative *subjective* parmi d'autres de donner un sens historico-philosophique général à des anecdotes qui demeurent essentiellement toujours différentes. C'est pourquoi nous avons décidé, dans la plupart des cas, de donner la référence des anecdotes ou passages cités concernant les Cyniques *dans le corps du texte*, et non en notes de bas de page. Le lecteur voudra bien en outre excuser le grand nombre de textes de littérature « primaire » cités : nous avons jugé que leur nombre peut être vu comme un indice de la fiabilité (ou non) de nos interprétations.

Nous avons en outre fait face à un autre problème textuel : la liste des philosophes que la tradition a qualifiés de « Cyniques » est incroyablement longue et rarement très claire. Disciple de Socrate, par exemple, Antisthène était-il lui-même un

¹⁶ Paquet, L., *Les Cyniques grecs : Fragments et témoignages*, Le Livre de Poche, 1992. Comme la pagination et la mise en paragraphe des textes cités changent d'une édition à une autre de cette anthologie, nous utiliserons toujours l'édition précédemment citée, et donnerons la pagination complète.

¹⁷ Gutas, p. 480 : « *of the 718 texts available to us for the study of Diogenes and the Diogenian tradition, 74% are in Greek, 18% in Arabic, and 8% are in Latin. In this context, Arabi cis the second classical language in importance, Latin the third.* »

¹⁸ Gutas, D., « Sayings by Diogenes Preserves in Arabic », in *LCA*, pp. 475-518.

Cynique, ou n'a-t-il été que l'inspiration principale, le « grand-père » de ses « successeurs » ? Inversement les Pères de l'Église et les philosophes romains de l'époque impériale¹⁹ qui prêchaient, comme les Cyniques, un mode de vie fondé sur la nature et l'ascèse²⁰, mais ne respectaient pas certains autres « principes » de base, ceux-là, peut-on les associer au Cynisme ? Il nous a semblé que le problème était trop important pour être négligé, et en même temps trop vaste pour avoir sa place ici. C'est pourquoi nous avons concentré notre étude sur Diogène : il fut à n'en pas douter le plus célèbre de tous ceux que quiconque, à un jour ou à un autre de l'histoire, a pu qualifier de « plus ou moins Cyniques ».

Dans les pages et chapitres à venir, le lecteur trouvera présentés de nombreux points « doctrinaux » et de nombreuses thématiques philosophiques concernant le Cynisme — si l'on admet comme nous qu'il y ait un sens à parler de « philosophie » (sinon d'« école ») et de « doctrine » cynique. Divisé en cinq grands moments, notre exposé s'efforcera, dans le premier chapitre, d'introduire à l'étude des thèmes cyniques en présentant le « mode de vie » général sous-jacent aux « coups d'éclat » et aux « scandales » de Diogène. Nous proposerons aussi un rapide historique du Cynisme, tant dans sa dimension légendaire que véritablement historique.

Le deuxième chapitre portera sur ce que l'on pourrait peut-être nommer le « cri » philosophique qu'exprime le Cynisme de Diogène. Plus précisément, nous tenterons de montrer comment, bien que caustique et agressif dès que possible, le philosophe qui se pensait comme un chien n'en demeurerait pas moins un « philanthrope » ou un « humaniste » d'un grand bénéfice (épistémique, moral et eudémonique) pour ceux qu'il corrigeait et attaquait — parfois très violemment d'ailleurs. Comme l'homme révolté d'Ignatius ou, plus clairement, comme le médecin-philosophe de Nietzsche qui, armé d'un marteau, démolit ce qui n'est pas suffisamment bon et beau et remplace cela par une vie philosophique authentique, la pensée de Diogène vise à porter l'humanité sur ses épaules et tente de l'amener, par force, à la place haute qui devrait lui revenir en droit.

Le rapport que le mouvement cynique entretient à la nature, conçue comme une propédeutique à la vie philosophique, sera étudié dans le troisième chapitre. Le chapitre quatre, en continuité, s'efforcera de montrer de quelle façon, ce que Diogène entend détruire « à coups de marteau » (chapitre deux), il le remplace bel et bien par

¹⁹ Cf. l'article de Griffin, M. T., « Le mouvement cynique et les romains : attraction et répulsion », in *LCE*, pp. 240-258.

²⁰ Cf. l'article de Downing, F. G., « Cynics and Early Christianity », in *LCE*, pp. 281-304.

quelque chose qu'il juge plus intéressant, plus humain, plus authentique aussi : le bonheur, acquis par la pratique de l'ascèse et par l'exercice de la vertu. L'ascèse en effet est essentielle à la compréhension du projet de Diogène. Marie-Odile Goulet-Cazé a sur le sujet publié un ouvrage remarquable, *L'ascèse cynique*, dans lequel elle met en lumière les liens entre le mode de vie de Diogène et sa conception du bonheur. C'est en hommage à cette formidable étude que nous avons décidé d'intituler notre propre mémoire *L'ascèse comique*.

Auteur majeur du XX^e siècle scientifique, Arthur Koestler écrivait à la fin du siècle passé *Le cheval dans la locomotive*, dans lequel il soutenait que « toute révolution a un aspect disruptif et un aspect constructif » (p. 181), c'est-à-dire que si « la découverte comique étale le paradoxe, la découverte scientifique le résout » (p. 189). À croire son argumentation, le rire et la raison scientifique seraient ainsi intimement liés, le premier permettant à la seconde de se développer, de prendre forme, d'établir sa vérité. C'est en définitive cette hypothèse qu'il s'agira de vérifier à travers le chapitre cinq de ce travail, vis-à-vis du Cynisme à tout le moins. S'il reprend en un sens l'ensemble des acquis des chapitres précédents, ce chapitre sera néanmoins le plus original de tous. Convaincu que toute « découverte » est d'une manière ou d'une autre liée à l'humour du sage-savant-artiste, nous tenterons concrètement d'y démontrer l'importance du rire et de l'humour chez Diogène, et en préciserons la place et le rôle dans « l'ascèse ».

Méditant sur la rédaction de notre texte, il nous est apparu approprié d'adapter notre ton à l'objet de son discours. Nous n'aurions pas voulu manquer l'occasion, dans une étude sur le rire, de faire nous-mêmes preuve d'humour, fût-ce très modestement. Le lecteur voudra ainsi bien excuser les titres des chapitres, volontairement provocateurs et tout à fait inadaptés au regard des normes académiques, de même que la présence, plus rare, de quelques formules « comiques » dans le corps du texte. Si la philosophie antique était effectivement avant toute autre chose un mode de vie, comme le pensait Pierre Hadot, il eût été dommage de ne pas contribuer à la chose en *vivant* nous-mêmes notre étude sur une philosophie antique.

C'est pour une raison similaire que nous limitons les remerciements d'usage au plus nécessaire minimum. Notre chien, qui ne s'appelle certes pas Diogène, nous a prodigué de nombreux conseils avisés et s'est montré très disponible lors de la rédaction de ce travail. Nous l'en remercions.

Chapitre I

Éloge de la folie

Du mobilier ! Dieu merci, je suis capable de m'asseoir et de me tenir debout sans l'aide de tout un garde-meubles. Qui donc, sinon un philosophe, ne rougirait de voir son mobilier entassé dans une charrette et courant la campagne exposé à la lumière des dieux comme aux yeux des hommes, misérable inventaire de boîtes vides ? C'est le mobilier de Durand. Je n'ai jamais su dire à l'inspection de telle charretée si c'était à un soi-disant riche ou à un pauvre qu'elle appartenait ; le possesseur toujours en paraissait affligé de pauvreté. En vérité, plus vous possédez de ces choses, plus vous êtes pauvres. [...] Lorsqu'il m'est arrivé de rencontrer un immigrant qui chancelait sous un paquet contenant tout son bien — énorme tumeur, eût-on dit, poussée sur sa nuque — je l'ai pris en pitié, non parce que c'était cela, tout son bien, mais parce qu'il avait tout cela à porter. (Thoreau¹)

« Diogène, son tonneau, sa lanterne, Alexandre qui lui cache son soleil... Bribes rescapées d'une culture classique. Les manuels d'histoire de la philosophie ne nous en apprennent guère plus » : c'est par ces mots que Marie-Odile Goulet-Cazé, qui a consacré au Cynisme ancien de nombreuses études, fait débiter les actes d'un colloque qu'elle organisa en juillet 1991 sur *Le Cynisme ancien et ses prolongements*². Tels sont en effet les éléments principaux que l'on retient habituellement du Cynisme aujourd'hui, et que l'on retenait déjà dans l'Antiquité : un simple « mode de vie » sans pudeur ni douceur, une tendance au scandale, un isolement presque misanthrope du reste des hommes... Le Cynisme, apparu à l'époque classique, ne mériterait donc rien de plus que quelques notes de bas de page et, faute d'avoir une ligne dogmatique clairement établie comme le Stoïcisme ou l'Épicurisme par exemple, il ne serait rien de plus qu'un quelconque « mode de vie » opposé à la culture établie (DL, VI, 103). « Bande de voyous dotés de parole qui se seraient plus ou moins accidentellement glissés dans l'histoire de la philosophie³ », les Cyniques ne mériteraient pour ainsi dire aucun crédit philosophique ou doxographique.

¹ THOREAU, H. D., *Walden ou la vie dans les bois* (trad. L. Fabulet), Albin Michel, 2017, Économie, pp. 97-99.

² Goulet-Cazé, « Avant-propos », in Goulet-Cazé (1993), p. V.

³ La formule est de Wildberg (p. 349) (mais il s'y oppose justement) : « *a bunch of hoodlums with the gift of the gab who more or less accidentally talked themselves into the history of philosophy* ».

L'histoire de la pensée est pourtant riche de nombreux individus qui se sont présentés comme Cyniques et ont fait de cette appartenance leur plus grand titre de gloire, le contenu du message qu'ils voulaient transmettre à la postérité — certains allant jusqu'à le faire savoir sur leur épitaphe⁴. Se pourrait-il alors, au-delà des premières apparences, qu'il y ait quelque chose de proprement philosophique et de réellement original dans le geste posé par le Cynisme ? C'est en tout cas notre conviction, et c'est la thèse que nous tenterons de démontrer dans les chapitres à venir.

Diderot a écrit quelque part que « les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes » : comme un chien envers son maître, le ministre est aux ordres du roi, le premier commis est aux ordres du ministre, la femme est aux ordres du mari ou le mari aux ordres de la femme, et ainsi de suite⁵. S'il n'a pas lu Diderot, le geste de Diogène et du Cynisme en général a toutefois précisément été de (s'efforcer de) renverser ce paradigme : pour Diogène et les Cyniques, les chiens qu'ils se disaient être étaient supérieurs, et de loin, à la classe des autres hommes ; et s'ils se permettaient de leur aboyer dessus et de les mordre avec agressivité, c'était précisément parce qu'ils voulaient les délivrer de cette condition humaine où, comme perdus, ils s'étaient enfoncés. Alors qu'on l'avait en effet insulté de « chien » pour le blesser, Diogène retourna l'insulte en compliment et en fit son idéal philosophique (DL, VI, 40 ; cf. aussi *Gnomol. Vat.*, 194, in Paquet, §23, p. 78). Loin de signifier un état bas, le statut de « chien » du philosophe est le signe de son appartenance supérieure.

Il est peut-être bon de rapidement rappeler l'histoire et le contenu « doctrinal » du cynisme en général. C'est ce que nous nous efforcerons de faire dès à présent.

À l'origine du Cynisme

Que l'on s'accorde ou pas avec la théorie de Diogène Laërce selon laquelle Diogène a directement été l'élève d'Antisthène (lui-même disciple de Socrate ; DL, VI, 21), il est en tout cas indéniable que les idées du premier aient résonné dans l'oreille du second et qu'elles aient ouvert la voie à certains principes fondamentaux du mouvement qui serait par là même créé (DL, VI, 15). Elles consistaient en peu de choses : la vertu peut s'enseigner, mais elle relève des actes et non pas des intellections ; pour devenir vertueux, il faut désapprendre le mal et renverser les habitudes néfastes de la société ; pour le rester, il suffit d'être fort, c'est-à-dire de faire preuve d'*ischus* et, à l'instar de Socrate et d'Héraclès, de subir sans flancher les divers maux que la vie met sur notre chemin ; c'est seulement en s'y confrontant

⁴ Goulet-Cazé (1993), p. V..

⁵ Diderot, D., *Jacques le fataliste*, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1962, p. 180.

régulièrement et volontairement qu'elles ne seront plus une peine, mais un bonheur, et que l'on pourra être dit heureux comme un sage⁶.

Ces idées, raconte-t-on, auraient été défendues par Antisthène au Cynosarges, un lieu-dit⁷ des faubourgs boisés d'Athènes qui comportait trois parties distinctes : un gymnase, un temple dédié à Héraclès et une nécropole. Le mythe fondateur du lieu est à cet égard très intéressant car il fait reposer l'histoire du lieu-dit sur celle de son temple : pendant un sacrifice aux dieux, un chien serait passé, s'emparant de la viande sacrificielle et l'emportant là où sera, plus tard, érigé l'un des bâtiments du lieu-dit — d'où donc l'étymologie, vraisemblablement fausse, de *kunos-arges*, « chien blanc », « chien brillant » ou « chien rapide ».

Cette légende peut paraître trop irréaliste pour être vraie ; elle est pourtant, en un sens bien défini, confirmée par l'histoire réelle. Les fouilles archéologiques réalisées à Cynosarges semblent en effet démontrer que le site était avant Antisthène et les Cyniques connu pour son temple principalement. De tous les sanctuaires athéniens d'Héraclès de l'époque, il aurait peut-être même été le plus important. Ce ne serait que dans un second temps, quelques décennies plus tard, que serait venu s'imbriquer le gymnase, et que les philosophes auraient alors commencé à y enseigner. En effet dès 451/450 ACN, Périclès édicta une loi imposant que les enfants nés d'un mariage « hybride » soient privés de la citoyenneté et interdits d'inscription dans les *dèmes* du centre-ville. Ce faisant il distingua législativement les *gnésioi*, les citoyens athéniens « de pure souche », des *nothoi* et des *métroxénoi*, les « bâtards » de la ville, et ces deux groupes se retrouvèrent comme rejetés de la cité et laissés de côté, ne pouvant plus partager certains lieux de vie en commun avec les *gnésioi*. Toutefois comme l'administration de la cité, soucieuse de fournir un enseignement intellectuel et politique de qualité à tous ses membres (et peut-être surtout désireuse de disposer, en cas de besoin, d'une réserve de citoyens éduqués « potentiels ») ne pouvait évidemment pas faire l'impasse sur le nombre et l'influence de ces citoyens, on les

⁶ Goulet-Cazé (2001), pp. 42-76 ; cf. aussi les pp. 93-191, où l'autrice montre très bien de quelle façon les écoles hellénistiques, en parallèle de Platon et Xénophon, ont entendu « sauver » l'héritage socratique, les deux auteurs de dialogues insistant principalement sur l'intellectualisme, là où Antisthène s'intéressait surtout à l'*ischus* et alors que les Stoïciens, « acculés à deux fidélités difficilement compatibles » (p. 191), celle de Socrate en tant que père spirituel et celle d'Antisthène et des Cyniques en tant que prédécesseurs directs, ont tenté de concilier l'intellectualisme et la force socratique (laquelle deviendra, chez eux, le *tonos*)

⁷ Désireuse de clarifier un malentendu récurrent et très frustrant dans les études en langue française consacrées au Cynisme, Billot précise encore (p. 69, note 1) que, si la langue grecque pouvait aussi bien écrire « le » Cynosarges ou simplement « Cynosarges », sans article, c'était pour une raison bien particulière : c'est que, sans article, c'est au lieu-dit en lui-même que l'on fait référence, tandis que, avec l'article, on désigne par extension le gymnase du lieu-dit — ce qui n'est évidemment pas la même chose.

invita alors à se diriger vers le gymnase de Cynosarges. Symbolisant par là leur association avec Héraclès — ce *nothos* qui n'était ni un dieu à proprement parler, ni non plus un mortel à part entière, son sang liant les deux plans du monde mythologique, celui de Zeus et celui d'Alcmène —, le gymnase des « bâtards » athéniens et ses structures associées devinrent pour les *nothoi* et les *mètroxénoi* un lieu important de la vie en société.

Si les autres citoyens n'étaient pas exclus pour autant de ces lieux (qui n'étaient d'ailleurs pas déconsidérés non plus), l'imaginaire collectif associa peu à peu le Cynosarges avec les *nothoi* et les *mètroxénoi*. En d'autres termes, grâce ou à cause des lois de Périclès l'Héracléion de Cynosarges, en parallèle de son gymnase, se trouva investi d'une dimension politique et sociale de première importance. Il devenait autre chose qu'un simple lieu de culte⁸.

Or Antisthène, né aux alentours de 445 (il mourra après 366) d'un père athénien et d'une mère thrace, était lui-même *mètroxénos*⁹. Il en tirait même une certaine fierté : « On disait qu'il n'était pas de naissance légitime. D'où sa réplique à qui lui en faisait grief : « La Mère des Dieux aussi est phrygienne ». Il passait en effet pour être né d'une mère thrace. Aussi, quand il se distingua à Tanagra, au cours de la bataille, donna-t-il à Socrate l'occasion de dire qu'un homme aussi noble ne pouvait être né de deux Athéniens. Lui aussi d'ailleurs, marquant son dédain à l'endroit de ces Athéniens qui se vantaient d'être des indigènes, disait que leur noblesse ne dépassait en rien celle des limaçons et des sauterelles » (DL, VI, 1).

Selon toute vraisemblance, Antisthène a donc dû, dans sa jeunesse au moins, fréquenter le Cynosarges et s'exercer dans son gymnase : c'est là qu'il était enregistré administrativement. Peut-être est-ce justement en raison de sa familiarité avec les lieux qu'il a, par la suite, choisi d'y enseigner plutôt qu'ailleurs. Plus précisément encore, il semble que la tradition a associé, petit à petit, les conversations qu'Antisthène y tenait informellement, avec ses amis, avec un enseignement scolaire à proprement parler - mais qu'il n'aurait donc jamais véritablement tenu en tant que tel, à l'inverse de Platon à l'Académie et d'Aristote au Lycée. Cette hypothèse, défendue notamment par Billot, permet en tout cas d'expliquer pourquoi personne n'a succédé à Antisthène à la tête de l'école du Cynosarges : il n'y aurait tout simplement jamais eu d'« école »¹⁰.

⁸ L'ensemble de ce paragraphe, de même que le paragraphe précédent, est tiré de l'article de Billot, pp. 70-107.

⁹ Goulet-Cazé, in DL, p. 679, note 2.

¹⁰ Billot, pp. 85-102 : « loin d'être des monuments de seconde zone livrés à une catégorie d'Athéniens écartés de la vie sociale et politique, le gymnase et l'Héracléion de Cynosarges retiennent toute l'attention de la Cité à l'époque classique, et probablement jusqu'à leur destruction par Philippe V en 200 av. J.-C. Quels qu'aient été les motifs, qui nous échappent, de la réduction du corps civique en 451,

Cela revient-il à dire que le terme « Cynisme » dérive *seulement* du nom du lieu-dit où le premier « Cynique » aurait enseigné ? Les linguistes ne nous apprennent à vrai dire pas grand-chose de neuf sur la question, se contentant de rappeler la filiation, évidente par elle-même, entre le mot Cynisme et le chien, sans vraiment statuer sur la filiation étymologique directe ou indirecte *Cynosarges-Cynisme*. Fût-ce seulement implicitement, toutefois, il paraît vraisemblable et relativement peu discutable que l'histoire et la fiction du Cynisme se soient mêlées, dans l'imaginaire collectif, sous la forme d'un « pot-pourri philosophique » mêlant le comportement du chien, le nom du gymnase et l'enseignement du « maître » de l'école¹¹. Quoi qu'il en soit l'origine historique (linguistique) du *terme* importe très peu : ce que la tradition a retenu du Cynisme, c'était surtout le *mode de vie* que les philosophes pratiquaient au Cynosarges et aux alentours — ce qui est beaucoup plus intéressant d'un point de vue philosophique.

Socrate et Diogène

Avec Antisthène et ses « enseignements » au gymnase de Cynosarges, les grandes idées cyniques étaient posées. Elles ne seraient pas contredites, ou presque, sous Diogène, et seraient même amplifiées et « radicalisées » : l'idéal libérateur, au cœur du Socratisme-Cynisme d'Antisthène, fut prolongé par Diogène, qui poussa l'audace jusqu'à un point qu'Antisthène, sans doute, aurait désapprouvé. Un passage relativement long de Diogène Laërce concernant Diogène mérite en ce sens une attention toute particulière. De sa vie, en effet, on ne sait pratiquement rien : tout juste apprend-on dans le texte qu'il aurait été originaire de Sinope, dans l'actuelle Turquie, né d'un père banquier du nom de Hicésios, et qu'il serait mort, selon une légende probablement symbolique, à l'âge de quatre-vingts ans, le même jour qu'Alexandre le Grand (ce qui ferait de lui le dernier des philosophes classiques, et le premier des hellénistiques : DL, VI, 76 et 79).

En même temps pourtant qu'il se limite au strict essentiel biographique, Diogène Laërce insiste avec force détails sur une anecdote, dont il donne plusieurs versions, à propos de l'arrivée à Athènes de Diogène : un oracle d'Apollon lui ayant conseillé

la cité ne peut se désintéresser d'un groupe nombreux qui compte des familles aisées et des notables, un groupe indispensable à la vie économique et sociale, susceptible d'exercer de fortes pressions politiques, et de toute façon demandeur de compensations. Il est clair qu'elle régleme la vie de ce groupe, clair aussi qu'elle ne le défavorise pas, tout au contraire. L'Héracléion ayant déjà revêtu, et pour longtemps, la gloire de la victoire des Athéniens sur les Perses (qui profita bien plus encore à l'Héracléion de Marathon), le sanctuaire et le gymnase tirent grand bénéfice de la loi de 451 qui leur donne une impulsion décisive et durable et fait du gymnase l'un des trois grands d'Athènes. Il est très probable que les familiers de Cynosarges, souvent aisés, actifs, ouverts sur l'extérieur, offrent à l'un des leurs, Antisthène, dans un cadre agréable, un milieu très favorable, puis un public de choix » (p. 102).

¹¹ Cf. Hotes, pp. 15-21.

de falsifier la monnaie de sa cité natale, il se serait exécuté, mais s'étant fait prendre il aurait en définitive été exilé – peut-être même son père, coupable lui aussi, aurait-il été mis à mort (DL, VI, 20-21). De là, il serait venu à Athènes et, dans les traces d'Antisthène, aurait tout mis en œuvre pour renverser les valeurs impures, corrompues et insensées de la société grecque. À en croire l'anecdote, la philosophie de Diogène serait en d'autres termes née de l'intuition d'une divinité et des mystères d'un oracle — la « monnaie » ne désignant pas tant l'argent réel, comme l'avait d'abord pensé le philosophe, que les conventions sociales, les « lois » humaines. Et ce « tissu légendaire d'un épisode biographique », pour parler comme Goulet-Cazé, serait peu à peu devenu, « par sa portée symbolique, l'acte fondateur du Cynisme¹² ».

Si l'anecdote est très douteuse d'un point de vue historique, elle esquisse toutefois un rapprochement avec Socrate qui semble tellement évident qu'il ferait du Cynisme l'héritier indirect du Socratisme — thèse que les Anciens n'ont pas manqué de soutenir. Concernant Socrate, l'*Apologie* de Platon témoigne de la légende suivante. Son ami Chéréphon avait demandé à l'oracle de Delphes s'il existait en Grèce quelqu'un de plus sage que lui, ce à quoi la pythie répondit que non. Socrate, désireux de ne pas faire mentir la divinité, aurait alors compris qu'il tirait sa sagesse de son ignorance. Ne voyant d'abord pas en quoi, en effet, il était mieux éduqué qu'un politicien concernant l'art de diriger une cité, plus subtil et érudit qu'un poète, ou plus adroit pour les choses importantes qu'un artisan, il s'était mis à questionner ses concitoyens, les uns après les autres ; s'apercevant toutefois qu'ils ne connaissaient qu'en apparence cela même dont ils se prétendaient experts, il en conclut que la pythie avait parlé avec raison : puisqu'il était le seul à être conscient des limites de son savoir et de la connaissance humaine en général, il était effectivement le plus sage des hommes (20d-23a). Tout ignorant qu'il est, il est un vrai philosophe, un amoureux de la sagesse reconnaissant qu'il ne pourra jamais la posséder complètement — à l'instar d'Éros, ce dieu hybride dont la nature divisée le pousse à quérir ce qui toujours lui échappera (*Banquet*, 203b, sq.) Dans l'histoire de Platon, la mission divine de Socrate devint donc celle-ci : d'une part, de faire des recherches sur le sens et la définition des vertus afin de devenir par là même vertueux (la vertu étant pour lui connaissance intellectuelle) ; d'autre part, par son enquête et par son souci de la vérité, de pousser ses concitoyens sur la voie de la sagesse en leur faisant prendre conscience de leur

¹² Goulet-Cazé (2015), §2.

ignorance fondamentale... laquelle, pour lui, devait être démontrée par le dialogue et en feignant l'ignorance (ironie)¹³.

En guise d'épithaphe, quelqu'un a fait écrire sur le lieu de son dernier sommeil que Diogène était le philosophe qui purge l'illusion et l'orgueil des hommes. En cela il ne faisait fondamentalement pas autre chose que Socrate : « Je suis Diogène le chien ; nocher qui transporte les morts, reçois-moi, fais-moi passer sur l'autre rive ; j'ai dépouillé toute vie humaine de son orgueil » (*Anthol. Palat.*, VII, 63, in Paquet, §132, p. 104). Comme un médecin, le Cynique, dans les pas de Socrate, soigne la fièvre d'autrui sans lui-même l'attraper (DL, VI, 6). En cela le concept d'*atuphia*, d'origine socratique, est révélateur. Syntagme précédé d'un l'alpha privatif niant le *tuphos*, le terme est « assez facile à cerner, mais difficile à traduire » : il englobe « le refus de toutes les illusions auxquelles l'homme peut être tenté de succomber¹⁴ ». Faisant écho à ce même idéal médical, Diogène Laërce raconte encore que Xéniaade, en quête d'un esclave, ne put résister et s'empressa d'acheter Diogène. Son statut de philosophe, disait le Cynique, justifiait en effet à lui seul une telle acquisition et même, chose rare, nécessitait une inversion paradoxale des rôles. « Le philosophe, prisonnier et mis en vente, se vit demander ce qu'il savait faire. Il répondit : « Commander des hommes », et il dit au crieur : « Crie cette annonce : quelqu'un veut-il s'acheter un maître ? » [...] Il disait à Xéniaade qui l'avait acheté, qu'il devait lui obéir, même s'il était son esclave. Car si c'étaient un médecin ou un pilote qui étaient esclaves, on leur obéirait » (DL, VI, 29-30). Une autre anecdote dit en somme la même chose : « À Xéniaade qui l'avait acheté, il dit : « Arrange-toi pour faire ce que je t'ordonne. » Xéniaade ayant répliqué : *Les eaux des fleuves coulent vers l'amont*¹⁵, Diogène dit : « Mais si, étant malade, tu avais acheté un médecin, lui aurais-tu dit, au lieu de lui obéir, que les eaux du fleuve coulent vers l'amont ? » » (DL, VI, 36).

« Maître de chœur » déjouant la folie des hommes en la jouant « un ton plus haut que les autres », Diogène permet par là même aux autres de trouver le ton juste (DL, VI, 35). C'est qu'il est un philosophe de la vie bonne avant tout, et qu'il se place dans la position d'un juge ou d'un guide. « À qui lui disait que vivre est un mal, il répliqua : « Non, pas vivre, mais mal vivre » » (DL, VI, 55 – cf. aussi DL, VI, 65). Une anecdote très curieuse soutient même que Diogène aurait dit vouloir « purifier » la mort par la

¹³ Sur ce point, cf. par exemple le livre de Vlastos, G., *Socrate : Ironie et philosophie morale* (trad. C. Dalimier), Aubier, 1994 ; Dorion, L.-A., *Socrate*, PUF, 2018 ; Ismard, P., *L'évènement Socrate*, Flammarion, 2017.

¹⁴ Goulet-Cazé (2001), p. 34.

¹⁵ Il s'agit d'une citation d'Euripide (*Médée*, v. 410). Par celle-ci, note M-O Goulet Cazé (in DL, p. 715, note 1), Xéniaade entend signifier que, son esclave lui donnant des ordres, le monde se retrouve sens dessus dessous.

vie – c'est-à-dire soigner le mal de la civilisation dans son ensemble: « Il cueillit des figues sur un figuier. Le gardien des lieux lui dit : « Sur cet arbre, dernièrement, un homme s'est pendu. » « C'est bien pourquoi je vais, moi, le purifier », dit Diogène » (DL, VI, 61).

Nous l'avons dit : cette similitude des « destins » philosophiques de Socrate et de Diogène est évidemment trop belle pour être vraie. Elle n'est sans doute rien de plus qu'une reconstruction philosophique de la tradition et de la généalogie. Ce qui ne revient toutefois pas à dire que Socrate et Diogène n'ont pas eu de lien du tout. Loin de là : la similitude philosophique entre Socrate et Diogène apparaît profonde quand on y regarde d'un peu plus près. Platon, à ce point agacé par le comportement du Cynique, l'aurait même qualifié de « Socrate devenu fou » (DL, VI, 54). La formule fera fortune. Examinons ce qu'elle peut vouloir dire.

Le raccourci vers la vertu

Si l'on en croit Pierre Hadot, ce serait le recours aux « exercices spirituels » qui distinguerait le plus clairement la philosophie dans son acceptation antique de la pensée moderne : traversée de part en part par un double mouvement, elle ne serait ni seulement un art de la vie sans réflexion, ni non plus un simple art de la pensée sans incidence concrète sur la vie. Théorique mais morale, abstraite mais concrète, la philosophie ancienne aurait combiné sans paradoxe les deux dimensions que le « partage des eaux » moderne aurait rendues inconciliables.

Reprenant en somme un débat que l'Antiquité avait déjà ouvert (et dans lequel Diogène Laërce lui-même se situe explicitement : DL, VI, 103), on s'est parfois appuyé, plus ou moins explicitement, sur les travaux de Pierre Hadot pour défendre l'idée que si le Cynisme — duquel l'auteur ne dit lui-même pas grand-chose — était bien « mode de vie », il n'aurait en revanche rien eu de « philosophique » : il serait une « façon de vivre » (*enstasis biou*), mais non point une *hairesis* (« école » de pensée)¹⁶. Ne présentant en parallèle de son ascétisme aucun contenu théorique réel, il n'y aurait pas lieu de parler d'« exercices spirituels » chez Diogène et, ce faisant, le Cynisme ne serait pas philosophique.

En un sens, c'est peut-être là ce qu'a voulu dire Platon quand il comparait Diogène à un *Socrates mainomenos*. Car effectivement, à la voie « longue », qui de l'acquisition de certains savoirs abstraits et théoriques fondamentaux pour la « doctrine » dérive les principes moraux régissant la vie sociale, Diogène aurait préféré la voie « courte », le « raccourci vers la vertu » — c'est-à-dire l'éthique pour elle-

¹⁶ Cf. Goulet-Cazé (2001), pp. 28-31.

même, en tant que discipline séparée du corps théorique¹⁷. Il était apparemment fréquent, dans le Stoïcisme notamment, de comparer la philosophie à un être vivant, à un œuf ou à un champ fertile : et si l'éthique était bien entendu l'une des trois parties de la philosophie, elle n'en était jamais le cœur, jamais l'essentiel. En cela elle s'opposait tantôt au lieu logique, tantôt au lieu physique, tantôt encore aux deux à la fois¹⁸. Mais le Cynisme se situe bien en deçà d'une telle division : Diogène aurait traité l'urgence de la folie des hommes comme une maladie à soigner indépendamment des postulats théoriques que la philosophie peut développer. Plus direct, le chemin du sage n'en était que plus difficile : ne pouvant se reposer sur ses savoirs théoriques, il doit en conséquence posséder très grande force et une identique constance pour parvenir à la vertu. « Celui qui s'élance avec ardeur vers le bonheur doit marcher même à travers le feu et le fer », aurait dit Diogène ou l'un de ses disciples (*Lettre du pseudo-Diogène*, cité in Goulet-Cazé [2001], p. 25).

« Reniant » la nature proprement contemplative que l'antiquité voyait dans le philosophe, le Cynique n'est en d'autres termes pas un dialecticien qui, comme le Socrate de Platon, vivait pour penser et pour célébrer les Idées. La quête de la vérité intelligible n'intéresse pas Diogène, et il lui préfère celle de la vérité morale et de l'acquisition concrète de la vertu. Bien qu'il partage avec Socrate son projet philosophique — l'éducation du genre humain dans son ensemble —, serait moins « bénin¹⁹ » que son prédécesseur : il irait à l'essentiel, et délaisserait la raison dialectique. « La parole ne doit certes pas être abandonnée », écrit Husson, « mais de démonstrative elle devient monstrative, refusant de s'engager dans les dédales dialectiques de la signification pour s'effacer devant son seul référent : l'exemple correctement éprouvé de la vertu et du vice²⁰. » « Intarissable bavard » (DL, VI, 26), Platon aurait à l'inverse créé un monstre métaphysique dépourvu de toute utilité : « L'école d'Euclide », raconte Diogène Laërce, Diogène « l'appelait « bile » ; le cours de Platon, « perte de temps » ; les concours en l'honneur de Dionysos, il les appelait « des grands spectacles pour les fous », et les démagogues, « des valets de la populace » (DL, VI, 24-26).

Certains commentateurs ont parfois compris ce « raccourci vers la vertu » comme un « oubli » total de la raison. Suzanne Husson a même proposé de voir dans

¹⁷ Emejlanow, pp. 182-184.

¹⁸ Voyez par exemple les très intéressants commentaires que donnent Long et Sedley dans leur conséquent étude sur *Les philosophes hellénistiques* (t. II, 26, pp. 8-16 pour l'édition française chez GF, 2001).

¹⁹ L'expression est de Baltussen, p. 79 : « *While the link with Socrates was obvious even in antiquity, we must imagine him [Diogenes] as a darker and less benign version.* »

²⁰ Husson, p. 59.

le « Socrate devenu fou » un philosophe qui délaisse volontairement la « partie rationnelle » de son âme :

Si, dans une perspective platonicienne, nous accordons au Cynique comme au chien le naturel philosophe, Diogène serait un naturel philosophe qui n'aurait éduqué que son *thumos* et son *épithumètikos*, mais qui aurait refusé l'éducation noétique. On ne peut nier qu'il possède en bonne partie les vertus de tempérance et de courage, mais il ne possède aucune des qualités proprement philosophiques, liées à la contemplation de l'intelligible. Telle est sa folie : malgré les tentations qui l'environnaient, voici un naturel philosophe qui a, par chance, réussi à échapper, comme Socrate, à la corruption. Il se sait lui-même être tel, puisqu'il proclame son désir philosophique, mais refuse d'accomplir les dernières étapes qui lui permettraient de parvenir au plein épanouissement de sa nature, à l'hégémonie du *voûs*. Il y a, d'un point de vue platonicien, dans le personnage de Diogène une obstination inexplicable qui le pousse à dédaigner violemment les études théoriques qui devraient être pour lui un objet de délectation, sans pour autant se laisser corrompre par les désirs du corps ou les sirènes de la *doxa*, une obstination qui ne peut être qualifiée que de folie.²¹

La position cynique n'est toutefois pas si simple. La « perspective platonicienne » est d'ailleurs claire à ce sujet : il est inconcevable d'éduquer les parties irrationnelles de l'âme sans le soutien de la raison. S'il en a dit quelque chose, c'est plutôt une idée de ce genre que Diogène aurait lui aussi soutenue. Car s'il concevait certes la philosophie comme une insistance sur la morale, rien n'empêche qu'il ait admis chez le sage un certain exercice de l'intellect — qui ne doit pas le détourner de l'essentiel, certes, mais duquel il ne peut inversement pas se passer. Les éthiciens d'aujourd'hui ne font en somme pas autre chose. Diogène Laërce (VI, 24) raconte à ce propos que le Cynique « disait aussi que, quand il voyait dans la vie des pilotes, des médecins et des philosophes, il trouvait que l'homme était le plus intelligent des êtres vivants, mais qu'en revanche, quand il voyait des interprètes des songes, des devins et ceux qui les écoutent, ou encore les gens gonflés d'orgueil au sujet de leurs richesses, il ne trouvait rien de plus vain qu'un homme » (DL, VI, 24). La chose paraît claire : ce n'est donc pas tant la « partie rationnelle de l'âme » que le Cynisme évince, mais bien plutôt ses utilisations contre-productives. La suite du texte est encore plus claire : « Il ne cessait de répéter que, si l'on veut être équipé pour vivre, il faut de la raison ou une corde » (DL, VI, 24).

Loin de « refuser l'éducation noétique », comme le dit Husson, le Cynisme semble ainsi concevoir la pensée rationnelle comme la condition indépassable du bonheur humain. Car la raison est essentielle à l'humanité : brute aveugle ou vulgaire

²¹ Husson, p. 61.

animal, l'homme qui n'emploie pas sa raison ferait mieux de se pendre, car il ne mérite plus de vivre. Dans un article remarquable, Wildberg a montré d'une manière très convaincante que si les Cyniques rejettent, « de l'intérieur de leur propre rationalité » et « sur base de leurs propres idées philosophiques », « le genre de vie philosophique qui avait émergé dans l'Athènes du quatrième siècle », ils n'étaient pourtant pas seulement des moralistes²². Que le « contenu théorique » de leur « doctrine » ait effectivement été peu développé, soit ; mais il y en avait bel et bien un.

La tradition antique semble d'ailleurs ne jamais en avoir douté : les Cyniques étaient le plus souvent vus comme des philosophes théoriques à part entière. Un simple coup d'œil aux ouvrages (prétendument) écrits par les philosophes nous le confirme : pour le seul Antisthène, Diogène Laërce liste près de 65 (!) ouvrages qu'il répartit en dix grands tomes aux sujets d'ailleurs fort variés, de la rhétorique (*Sur le style*) à ce qui semble être de la « philosophie politique » (*Sur la royauté*) (DL, VI, 15-18). Le sceptique Timon « lui reprochait le grand nombre de ses écrits », précise-t-il encore, et « le traitait de bavard qui produit n'importe quoi » (DL, VI, 18). Pour Diogène, on nous fournit deux listes différentes d'ouvrages dont le total, mis ensemble, équivalait au moins à 41 traités, et sans doute même davantage, puisqu'en outre il aurait écrit « des lettres », au nombre et au contenu inconnu (DL, VI, 80). Quant à Cratès, outre qu'il écrivit « des tragédies qui portent la marque d'une philosophie très élevée » (DL, VI, 98), il aurait aussi formulé des discours (*logoi*), écrits ou parlés²³, dans lesquels « il philosophe excellemment, et ce dans un style qui, parfois, ressemble à celui de Platon ». Il aurait en outre été très convaincant : après avoir transformé la honte de Métroclès en désir pour la philosophie, comme nous le verrons, il aurait séduit la sœur de celui-ci, Hipparchia, qui malgré l'insistance de ses parents et même de Cratès lui-même, menaça de se suicider si elle ne pouvait l'épouser (DL, VI, 96). Sur le modèle de son mari « qui était tout pour elle », raconte encore Diogène Laërce, la femme aurait elle aussi produit quelques syllogismes convaincants, par exemple celui-ci : « L'acte qui, commis par Théodore, ne peut être qualifié d'injuste, cet acte, commis par Hipparchia, ne pourra être qualifié d'injuste. Or, si Théodore se frappe lui-même, il ne commet pas d'injustice. Par conséquent, Hipparchia, si elle frappe Théodore, n'en commet point non plus » (DL, VI, 97). Si le raisonnement est évidemment sophistique, il n'en prouve pas moins que la tradition antique associait aux Cyniques un certain usage de la raison théorique. On en trouve d'ailleurs bien d'autres exemples, même chez Diogène, qui « posait le syllogisme » quand il le fallait (cf. DL, VI, 37, 69 et 72).

²² Wildberg, p. 345.

²³ Wildberg, p. 354.

Marie-Odile Goulet-Cazé²⁴ est d'avis que l'existence de tous ces textes et de ces « raisonnements » que la tradition attribue aux Cyniques est pour une très grande part authentique, jugement que partage également Wildberg²⁵. S'ils ne sont sans doute pas absolument originaux — on retrouve par exemple le même raisonnement tant chez Diogène que chez Zénon —, il n'en demeure pas moins que cela ne change fondamentalement pas la nature du problème : le simple fait qu'on a par le passé associé des textes et des raisonnements quels qu'ils soient à Diogène et aux autres Cyniques témoigne encore du fait que les anciens leur reconnaissaient un usage réel de la raison²⁶.

Dans *La République de Diogène*, ouvrage magistral, Suzanne Husson s'est efforcée de reconstruire ce qui pourrait justement avoir été ce mystérieux contenu doctrinal cynique, duquel il ne reste aujourd'hui que peu d'indices. D'une manière curieusement incompatible avec sa position sur le « Socrate devenu fou » (ce qu'elle ne semble pas remarquer), elle aboutit à la conclusion que Diogène était un auteur assez prolifique, dont la méthode d'argumentation, assez critique, aurait été « satirique » — dans le sens où le natif de Sinope aurait invalidé, pour ainsi dire par l'absurde, les thèses de la *République* de Platon par exemple²⁷ : « bien que, faute de disposer du texte original, nous ne puissions dire si Diogène imitait de façon outrancière le style ou la pensée de Platon, nous pouvons néanmoins assurer que sa *République* subvertissait celle de son adversaire par les thèmes développés et tentait ainsi d'en désamorcer la portée philosophique », écrit-elle. En d'autres termes, la « critique » des savoirs et des méthodes philosophiques, employée par les Cyniques, reste une forme de philosophie théorique comme une autre, aussi maigre son propre contenu soit-il : « en effet, lorsqu'elle est suffisamment talentueuse, il devient impossible d'entendre ou de lire le discours parodié sans le rapporter à sa parodie²⁸. »

Plus qu'un simple mode de vie pratique, sans aucune théorie philosophique, il semble donc indéniable que le Cynisme a été, jusqu'à un certain point du moins, une *haireisis*. S'abstenant la plupart du temps de faire tout commentaire, et encore moins de trancher un débat, Diogène Laërce écrit même estimer « que la philosophie cynique est elle aussi une école de pensée et pas seulement, comme le prétendent certains, une façon de vivre » (DL, VI, 103). Détaillant de manière très brève la « doxographie cynique générale », à laquelle il consacre tout de même trois paragraphes (DL, VI, 103-105), il fait ainsi remarquer que les Cyniques « soutiennent qu'il faut rejeter le

²⁴ Goulet-Cazé (2001), pp. 85-90.

²⁵ Wildberg, pp. 350-351.

²⁶ *Ibid.*, pp. 343-355.

²⁷ Husson, pp. 105-173.

²⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

lieu logique et le lieu physique». Non avons vu ce que cela voulait dire. « Ils repoussent également les disciplines du cursus général », comme « la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type ». Ils « soutiennent encore », dit le doxographe, « que la fin de la vie est de vivre selon la vertu », à propos de laquelle ils disent « qu'elle peut s'enseigner [...], et qu'une fois acquise on ne peut la perdre ». Enfin, « il faut vivre frugalement, en se contentant de la nourriture qu'on peut se procurer soi-même et du seul manteau élimé, en méprisant richesse, réputation et bonne naissance » ; de ce fait le « sage mérite, il ne commet pas de faute, il aime son semblable et ne s'en remet en rien à la fortune. Ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, ils le disent indifférent ».

Que cette « doxographie cynique générale » soit fort réduite, soit ; qu'elle puisse avoir été définie comme telle par des stoïciens soucieux de se faire « les héritiers de Socrate par l'intermédiaire des Cyniques », comme le pense Goulet-Cazé²⁹, passe encore ; mais qu'il n'y ait jamais eu de thèse dans le Cynisme, cela semble néanmoins bien difficile à admettre.

Toujours est-il que, dans la perspective platonicienne, Diogène peut effectivement avoir été vu comme un « Socrate fou », puisqu'il aurait réussi à échapper à l'attrait de l'intelligible. Il ne ferait pas de métaphysique spéculative et serait, en ce sens, comparable à un philosophe sceptique — à la seule différence qu'il n'admettrait pas de l'être. « Le rejet de la construction d'un système n'était pas seulement une affaire de préférence », écrit Wildberg, « ou parce que les Cyniques étaient trop fainéants pour réfléchir ; c'était plus vraisemblablement un point de vue philosophique qui avait ses racines profondes dans tout le scepticisme du Socrate historique³⁰. »

Simulacre et pauvreté

Mais peut-être n'est-ce pas tout à fait ce qu'a voulu dire Platon. Diogène semble en effet pouvoir être dit « fou » en un autre sens encore, qui n'est certes pas incompatible avec le premier. Homme courageux et fort décidé à singer la philosophie, voire à retourner la pratique philosophique authentique contre elle-même, Diogène ne serait-il pas ce faisant un « faux » philosophe ?

De même que, dans la *République* platonicienne (495c-496a), certains hommes délirants se croient philosophes dès qu'ils pratiquent la sophistique, de même Diogène serait pour Platon dans la pure illusion vis-à-vis de lui-même. Prétendant faire de la

²⁹ Goulet-Cazé, in DL, p. 766, n. 4.

³⁰ Wildberg, p. 355 : « *the rejection of system building was not simply a matter of preference, or because the Cynics were too lazy to think; it was more likely a philosophical point of view that had deep roots, above all in the scepticism of the historical Socrates.* »

philosophie, il n'en ferait pas : pour ainsi dire rien de plus qu'un singe ou un schizophrène, il serait en tout cas un fou. Or comme Diogène reprend tel quel le projet socratique et que les dialogues de Platon sont eux aussi « socratiques », peut-être Platon aurait-il accusé le Cynique d'être un « Socrate devenu fou » parce qu'il avait en un sens rendu *son* Socrate fou ? Produit d'une « imposture » philosophique « exceptionnelle³¹ », ne serait-il en définitive pas parvenu à retourner la philosophie contre elle-même ? « À qui lui disait : « Tu ne sais rien et tu philosophes » », raconte Diogène Laërce (DL, VI, 64), Diogène aurait en tout cas répondu : « Même si je simule la sagesse, cela aussi c'est philosopher. »

Mais revenons un instant à la figure de Socrate. Si les différents « Socratiques » s'opposent sur un grand nombre de points³², ils s'accordent en revanche tous pour admettre que le comportement de Socrate visait à être « pédagogique » : il n'entendait en définitive rien faire de plus que rendre ses interlocuteurs plus vertueux. En cela, sa dialectique visait à dénoncer les erreurs de l'opinion commune en « réfutant » les opinions soutenues par ses interlocuteurs (*elenchos*). Ignorant cela même dont ils parlaient avec une grande prétention à la vérité, ils ne pouvaient être vertueux : c'est le sens du fameux paradoxe socratique de la « vertu-connaissance », qui postule que la vertu s'acquière en même temps que la science de son concept. Et s'il laisse cet intellectualisme jugé inutile de côté, c'est bien dans un même but que Diogène agira : élever ses concitoyens vers une philosophie véritable, au-delà des apparences et des fausses conceptions. Suzanne Husson a en ce sens proposé d'introduire le concept d'*elenchos diogénien* : le Cynique aurait étendu la « réfutation sophistique » de Socrate à l'épreuve et à l'exercice (*ponos*)³³. « De même que le dialogue est à la fois dialogue de l'âme avec elle-même et dialogue avec autrui, le *ponos* est à la fois mise à l'épreuve de soi par les exigences de la nature et mise à l'épreuve d'autrui, car il est un acte essentiellement public », écrit-elle. « D'autre part, le *ponos* est une expérience dans laquelle coïncident à la fois la connaissance du contenu de la vertu, le désir de la vertu et sa réalisation, c'est-à-dire qu'il joue chez Diogène le rôle de la connaissance socratique de l'essence. Au moment où je comprends ce qu'est la vertu à travers le *ponos*, je suis en train de l'acquérir³⁴. »

Dans le chapitre quatre nous reviendrons plus en détail sur ce rapport entre la vertu et le *ponos* chez Diogène. L'important, pour l'instant, est de bien saisir qu'au-delà des apparences, Diogène se veut comme un « nouveau Socrate ». Nouveau, mais

³¹ Husson, p. 62.

³² Cf. par exemple le livre de Dorion.

³³ Husson, pp. 62-63.

³⁴ *Ibid.*

précisément pas aussi « bénin » : car là où Socrate, *en un certain sens*, procédait toujours par ironie dans ses dialogues et entendait (en général) démontrer rationnellement, par des arguments parfois très sophistiqués, que son interlocuteur se trompait, Diogène, lui, était beaucoup plus violent, plus brutal, plus radical, plus tranchant aussi. Il était moins « mou » : il allait jusqu'à affirmer que « Socrate lui-même vivait une vie de mollesse : il s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des pantoufles élégantes qu'il portait de temps à autre » (Élien, *Histoire variée*, IV, 11, in Paquet, §186, p. 110). Connaissant les pouvoirs du langage mais surtout ses limites, Diogène agissait effectivement d'une manière beaucoup moins policée que le maître d'Antisthène : non content de vivre comme un mendiant, il développa aussi une « petite théorie du scandale », comme le dit Michel Onfray. « C'est d'ailleurs fait pour cela, qu'on ne s'y trompe pas. La pédagogie cynique suppose le goût des abîmes et les fréquentations d'apocalypse. Diogène fait surgir le chaos en remuant tout simplement les lieux communs de notre civilisation³⁵. »

Diogène « n'enseigne pas la vérité », dit pareillement Sénèque³⁶, mais « il témoigne pour elle » : toujours singulière et toujours conditionnée, son action prétend valoir universellement *par le fait même qu'elle est une action et qu'elle rend celui qui l'exerce heureux*³⁷. Cette « performativité de la sagesse » ou, pour le dire autrement, cette « exemplarité morale », participait semble-t-il de la conception classique de la vertu pour les Anciens. Sur ce point au moins, Diogène n'aurait pas été radicalement original³⁸. Ce qu'il y a d'original chez lui, c'est plutôt la puissance avec laquelle il la manifesta. Socrate restait relativement prudent pour faire passer son message : il ne le faisait le plus souvent qu'avec ironie — et on sait qu'il n'était pas rare que cela exaspère ses interlocuteurs. Diogène, lui, était plus spontané : pour dénoncer la folie de ses concitoyens, leur vice ou leur malheur, il dépasse toutes les normes. Mais avant de pouvoir corriger de tels défauts, les citoyens devaient d'abord prendre conscience qu'ils en étaient victimes. Et telle est l'originalité cynique : son agressivité frappait la conscience et troublait les habitudes. « Il s'approcha de l'orateur Anaximène qui était

³⁵ Onfray, p. 103.

³⁶ Sénèque, *Lettre* 20, 9, cité dans Goulet-Cazé (2001), p. 225.

³⁷ Goulet-Cazé (2015), §1.

³⁸ Husson, p. 70 : « l'idéal moral n'est pas un fantasme angélique mais [...] il peut être vécu en ce monde : le bien est une fin que non seulement la raison peut poser, mais que la personne peut assumer et poursuivre. [...] [M]algré sa singularité, le sage devenu modèle pour autrui n'est plus une pure individualité centrée sur elle-même, mais démontre la validité de son idéal moral comme idéal d'humanité, dans la mesure où il ne présente pas la réalisation empirique de son propre bonheur comme le résultat d'un concours fortuit de circonstances, mais où il cherche à le justifier rationnellement à partir des conditions universelles de l'existence humaine. [...] Peu importe alors que la sagesse n'ait été réalisée qu'en un seul ou en un très petit nombre d'individus, le sage démontre qu'elle est possible pour l'humanité.. »

obèse et lui dit : « Donne-nous un morceau de ton ventre, à nous les mendiants. Toi, tu te sentiras plus léger et nous, tu nous rendras service ». Un jour que cet orateur prononçait un discours, Diogène brandit un hareng saur et détourna les auditeurs. Devant l'indignation d'Anaximène, il dit : « Un hareng saur d'une obole a mis fin au discours d'Anaximène » (DL, VI, 57). « Un jeune homme faisait une déclaration publique ; Diogène, qui avait rempli de lupins le pli supérieur de son vêtement, avalait ceux-ci gloutonnement, juste en face de lui. Comme la foule détournait son attention du jeune homme pour regarder Diogène, celui-ci dit qu'il s'étonnait de voir qu'on avait lâché l'orateur pour le regarder, lui » (DL, VI, 48). « Un jour qu'il parlait sérieusement et que personne ne l'écoutait, il se mit à gazouiller. Comme des gens s'étaient alors attroupés, il leur reprocha de venir avec empressement pour écouter des niaiseries, mais de tarder négligemment pour les choses sérieuses » (DL, VI, 27). « *One day he went to the market place and began to sing and people gathered around him. Then he began to talk about philosophy and they dispersed. He said, « How strange you are! You gather for play, which does not benefit you, but flee from learning philosophy, which will benefit you »* (Gutas, frg. 314.1).

« Socrate devenu fou », Diogène serait donc justement fou dans la mesure où il n'hésite pas à singer la philosophie et à tourner autrui en dérision. Caricatural et exemplaire, son comportement valait universellement : sa folie étant encore plus grande que celle d'autrui, on ne pouvait qu'en être frappé. Aux grands maux les grands remèdes. « Quelqu'un disait que Diogène était fou », raconte-t-on. « Je ne suis pas fou, reprit-il, mais je n'ai pas votre tête ! », aurait-il répondu (Stobée, W. H. III, 3, 51, in Paquet, §57, p. 88). Partageant donc avec Socrate son objectif pédagogique, ses méthodes sont autrement plus frappantes et à bien des égards plus efficaces que ce que ne permettait la dialectique socratique fade et sans véritable couleur³⁹.

Quand il prétend falsifier la monnaie, Diogène ne fait en définitive rien d'autre que jouer au fou⁴⁰. Prenant la société à contre-courant d'elle-même et des normes, il en dénonce plus clairement les travers : « Il entrait au théâtre à contre-courant des gens qui sortaient. Comme on lui en avait demandé la raison », raconte Diogène Laërce, il

³⁹ Il ne s'agit pas ici dire que Socrate était un philosophe calme, jovial et en permanence respectueux de ses interlocuteurs : il est indéniable que Socrate puisse avoir été très embêtant, très collant, très frustrant, etc. Homme « de toutes les audaces » comme dit Aristophane (*Nuées*, v. 375), son comportement semble avoir parfois excédé ses interlocuteurs, Thrasymaque en étant peut-être le plus clair exemple, lui que « balivernes » et l'ironie de Socrate énervaient à ce point qu'il « ne fut plus capable de rester tranquille » et que, « comme pour » les « mettre en pièce », il bondit sur Socrate et Polémarque (*République*, 336b)..

⁴⁰ Paquet, p. 118, note 2, fait en effet très justement remarquer que l'expression grecque *to politikon nomisma* peut à la fois désigner la « monnaie » et les « coutumes ». La pythie n'avait donc pas conseillé à Diogène de faire de la fausse-monnaie, mais pour ainsi dire de la fausse-coutume, c'est-à-dire de renverser les normes. (C'est pourquoi, si nous voulions garder le double sens grec, nous pourrions peut-être en français employer l'expression : la devise.)

aurait répondu : « Tout au long de ma vie c'est ce que je m'efforce de faire » (DL, VI, 64). Diogène enseigne en dérangeant — et c'est là son utilité principale : « À quoi peut bien nous servir un homme qui a déjà mis tout son temps à philosopher sans jamais inquiéter personne ? » (Stobée, W. H. III, 13, 68, in Paquet, §13, p. 74).

Au paragraphe 331 des *Pensées* de Pascal, on peut lire ce qui suit :

On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient [pourtant] des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis ; et, quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant ; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous ; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Il[s] entre[nt] dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut.

C'est en somme ce que fait aussi le Cynisme, en allant même un peu plus loin : foncièrement sérieux *car* foncièrement joueur, le mouvement philosophique inauguré par Antisthène et Diogène est un défi qui force la pensée sans pratique à se cacher et la vertu à se montrer. À l'inverse du discours socratique que l'on peut toujours refuser et qui ne vaut de toute manière qu'en tant qu'on l'énonce, le scandale cynique est indépassable pour celui qui n'est pas heureux. « Un jour qu'il était entré dans un banquet de jeunes gens, la tête à demi rasée, à ce que dit Métroclès dans ses *Chries*, il reçut des coups. À la suite de quoi, il inscrivit les noms de ceux qui l'avaient frappé sur une tablette blanche et il se promenait, la tablette suspendue au cou, jusqu'à ce qu'il les eût couvert d'outrages, attirant sur eux blâmes et coups » (DL, VI, 33 ; cf. aussi VI, 89).

De toutes les falsifications cyniques, le renversement des normes de richesse est peut-être le plus clair. Loin de concevoir la richesse comme le seul pouvoir économique, Diogène, comme le fera Thoreau bien des siècles plus tard, y vit seulement la capacité d'un individu à satisfaire à tous ses besoins. Le mendiant devint de ce fait le plus riche des hommes : à « l'image des dieux » (DL, VI, 51), il est capable de satisfaire tous ses besoins, puisqu'il n'en a guère (DL, VI, 105). Il se satisfait de lui-même : « comme il ne tient à rien de ce qui lui est extérieur, on ne peut rien lui ôter qui compromette son bonheur », note Goulet-Cazé⁴¹. « Sublime sagesse », comme dit Plutarque, la richesse de Diogène est en somme un idéal d'autarcie, qui doit être totale même si elle ne peut reposer sur l'or et les diamants. « Il appelait de grands pauvres les gens qui héritent d'une masse importante de biens » (Stobée, W. H. III, 13, 42, in

⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

Paquet, §165, p. 108). Quant à « ceux qui cherchent la gloire dans l'éloquence, il les surnommait « hommes trois fois hommes », c'est-à-dire « trois fois malheureux ». « L'ignorant, s'il est riche », disait-il, « est un mouton à toison d'or. » Ayant vu sur la maison d'un débauché le panneau « A vendre », il dit : « Je savais bien qu'ainsi alourdie par l'ivresse tu vomirais facilement ton propriétaire » » (DL, VI, 47). « Grands pauvres » (Stobée, W. H. III, 13, 42, in Paquet, §165, p. 108) et « triples esclaves », la richesse économique et politique pervertit la foule (Stobée, W. H. IV, 32a, 19, in Paquet, §212, p. 113). À l'inverse, la pauvreté et la sobriété rendent la philosophie, et donc le bonheur, faciles.

Ce refus des richesses et du pouvoir a plusieurs effets. La plus évidente est sans doute aussi la plus célèbre : la vie de Diogène est dépourvue de toute attache et est capable de renoncer à tous ses « engagements ». Le Cynique, raconte-t-on, « louait les gens qui, sur le point de se marier, ne se mariaient point ; qui, sur le point de faire une traversée, ne la faisaient point ; qui, sur le point de s'occuper de politique, ne s'en occupaient point et d'élever des enfants n'en élevaient point ; il louait également ceux qui s'apprêtaient à vivre dans la compagnie des princes et qui ne s'en approchaient point » (DL, VI, 29). Plein d'un bonheur infini car illimité par les conditions dans lesquelles il apparaît, Diogène ne craint ce faisant pas les tyrans et les despotes. Jouissant d'une indépendance que ceux-là pourront jamais connaître, tout enchaînés à leur devoir ou à leurs responsabilités qu'ils sont, Diogène est le seul homme heureux parmi les malheureux. « Les infirmes », disait-il, « ce ne sont ni les sourds ni les aveugles, mais les gens qui n'ont pas de besace » (DL, VI, 33) — entendez ceux qui ne sont pas capables de se débrouiller par eux-mêmes. À Alexandre le Grand lui demandant s'il avait besoin de quelque chose, Diogène aurait seulement répondu « Cesse de me faire de l'ombre » (DL, VI, 33). La vie simple et les petits plaisirs de la vie lui suffisent.

En cela la royauté éthique de Diogène, valable dans tout le cosmos, s'oppose à la royauté seulement politique d'Alexandre et de ses conseillers : là où le premier n'a que peu de besoins et aussi peu d'entraves, les seconds ont trop de besoins et trop de responsabilités. « *I am richer than the King of the Persians and have greater peace of mind than he* », raconte Diogène dans une anecdote transmise par la tradition arabe, « *because i have little but it satisfies me, while he has a lot but it does not satisfy him ; and I do not have to care about anybody while he does* » (Gutas, frg. 262.1). À l'inverse des puissants et de leurs conseillers, dépendant d'autrui, Diogène est effectivement parfaitement autarcique. « Il est malheureux, lui qui déjeune et dîne quand il plaît à Alexandre » (DL, VI, 45). C'est pourquoi, s'il n'avait été Alexandre, le Macédonien

aurait voulu être Diogène (DL, VI, 32). Simple « effet d'humeur » du Prince vexé par la remarque, comme le pense Onfray⁴² ? Sans doute pas : aussi riches l'un que l'autre, la richesse du Cynique a l'avantage de dépendre de l'esprit, et non pas l'esprit de la richesse (Ausone, *Sur un petit héritage*, 11-12, in Paquet, §144, p. 105). En cela Diogène est un modèle pour Alexandre. S'il est douteux qu'ils transmettent un contenu historique réel, de nombreux fragments arabes, traduits en anglais par Dimitri Gutas, font même du philosophe le maître du grand roi, à l'instar ou à la place d'Aristote. On raconte même quelque part qu'ils auraient conclu un pacte selon lequel le Cynique, bien qu'il s'adresse à un roi, n'aurait pas à agir autrement qu'il le faisait lorsqu'ils n'étaient que de simples amis : « *Until today, O king, I was your friend, but today I am your subject.* » Et Alexandre de répondre : « *If you still feel inwardly about me as we pledged to each other in the past, then it will not hurt you to behave outwardly toward me in a way that will preserve our friendship in the present* » (Gutas, frg. 49.1).

Cratès, qui convertit comme nous l'avons vu Hipparchia au Cynisme afin de lui témoigner son amour, était né chanceux : ses parents étaient riches et sa famille puissante. Suivant les préceptes de Diogène dont il fut le disciple, il aurait pourtant abandonné cette position confortable afin d'être heureux, allant jusqu'à jeter sa fortune à la mer (DL, VI, 87). Ce qu'il n'aurait jamais regretté, car il avait par là atteint la « sublime sagesse » cynique, celle qui fait de la pauvreté la richesse. Rencontrant un jour un homme prodigue qui avait dilapidé la fortune paternelle par ses gaspillages et se trouvait désormais contraint de se contenter du peu de pain, d'olives et d'eau qu'il trouverait pour tous ses repas, Diogène lui aurait fait la remarque suivante : « Si tu avais d'abord déjeuné avec intelligence, tu ne serais pas forcé par la nécessité à dîner de la sorte » (Stobée, *Gnomol. Vat.*, 169, in Paquet, §51, p. 86). Pauvreté volontairement consentie n'en est que d'autant plus riche. « La pauvreté, selon Diogène, est, pour la philosophie, une aide qu'on n'apprend pas dans les livres ; ce que la philosophie tente d'inculquer par les discours, la pauvreté, par les faits, contraint l'esprit à le saisir » (Stobée, W. H. IV, 32a, 11, in Paquet, §211, p. 113). « La vertu, disait-il, ne saurait habiter dans une ville ni une maison riche » (Stobée, W. H. IV, 31c, 88, in Paquet, §210, p. 113).

Bref, Diogène ne manque de rien, même s'il ne possède rien. Cicéron le dit magnifiquement : « lui, il ne manquait de rien, tandis qu'à son rival, rien jamais ne suffisait ; les plaisirs dont il aurait été impossible de rassasier son rival, lui-même n'en éprouvait pas le besoin, et il avait ses plaisirs à lui auxquels l'autre ne pouvait aucunement prétendre » (Cicéron, *Tusculanes*, V, 32, 92, cité in Goulet-Cazé, 2001,

⁴² Onfray, pp. 127-128.

p. 21). Dans sa seconde acception, le « Socrate devenu fou » de Platon ne veut pas dire autre chose : la « sublime sagesse » cynique repose sur la falsification de la monnaie. Dixit Sénèque :

Il est, je le répète, plus supportable et plus simple de ne pas acquérir que de perdre, et de là vient qu'on voit un air plus gai aux gens que la fortune n'a jamais visités qu'à ceux qu'elle a trahis. C'est ce qu'avait compris Diogène dans sa sublime sagesse ; aussi prit-il ses mesures pour qu'on ne pût rien lui ôter. Appelle cela pauvreté, dénuement, misère, donne à cette sécurité n'importe quel nom flétrissant : je cesserai de croire Diogène heureux quand tu me trouveras un autre homme qu'on ne puisse priver de rien. Ou je me trompe, ou c'est être roi que de vivre environné de gens rapaces, de fourbes, de bandits, de larrons, et d'être le seul au monde qui soit à l'abri de leurs méfaits. Si l'on doute de la félicité de Diogène, que l'on doute aussi de la condition des dieux immortels, et qu'on se demande s'ils ne sont pas malheureux de n'avoir ni propriétés ni jardins ni terres mises en valeur par des bras mercenaires, ni capitaux engagés à gros intérêts sur la place. (Sénèque, *De tranquillitate animi* (trad. R. Waltz), VIII, 3-5, cité dans Goulet-Cazé (2001), p. 39)

Chapitre II

La lanterne et l'immondice

L'égout, c'est la conscience de la ville. Tout y converge, et s'y confronte. Dans ce lieu livide, il y a des ténèbres, mais il n'y a plus de secrets. Chaque chose a sa forme vraie, ou du moins sa forme définitive. Le tas d'ordures a cela pour lui qu'il n'est pas menteur. La naïveté s'est réfugiée là. [...] Tout ce qui se fardait se barbouille. Le dernier voile est arraché. Un égout est un Cynique. Il dit tout. (Victor Hugo¹)

En prolongeant ce que nous avons dit dans le chapitre précédent concernant le Cynosarges et Antisthène, nous voudrions à présent montrer que l'« isolement » des cyniques vis-à-vis du centre urbain de la cité doit être vu, en synchronie, comme la condition nécessaire du bonheur. Ainsi pourrait-on en effet résumer l'ambiguïté du « cri » cynique : rejeter la cité... en y habitant. Sans doute l'un des éléments les plus fréquemment discutés concernant le Cynisme, le « cosmopolitisme » de Diogène joue ce faisant un rôle assez ambigu.

Selon Diogène Laërce, Diogène aurait résumé sa vie comme sont capables de le faire les plus tragiques personnages des pièces de théâtre : « Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour » (DL, VI, 38). S'appuyant sur ce témoignage, nombreux sont les commentateurs à avoir voulu montrer que le cosmopolitisme de Diogène, dont la portée est essentielle dans le Cynisme, n'aurait eu qu'une dimension *négative* : n'appartenant à aucune cité ou patrie en propre, il aurait, en un sens, appartenu par là à toutes les cités du *cosmos*. Jean-Manuel Roubineau prétend à cet égard dans son petit livre qu'il n'y a « nulle apologie, dans le cosmopolitisme cynique, d'une fraternité universelle unissant l'ensemble des hommes. À travers la proposition cosmopolite, Diogène pointe, d'abord et avant tout, l'artificialité du huis clos civique, et choisit de souligner le caractère contingent du cadre de la cité et du principe de la citoyenneté². » En d'autres termes, le « cosmopolitisme » de Diogène chercherait avant tout à mettre en évidence le relativisme culturel inhérent à toute organisation politique. Si l'on admet effectivement le principe selon lequel la cité est rejetée par Diogène en ce qu'elle est *para phusin* — contraire à la vie selon la nature —, cette thèse a effectivement un certain intérêt.

¹ HUGO, V., *Les Misérables*, Librairie Générale de France, 1972, 5^e partie (Jean Valjean), 2, II, pp. 318-319).

² Roubineau, p. 53.

Diogène, philosophe antisocial, rejetterait tout simplement les valeurs de la cité, et y substituerait un mode de vie selon la nature.

Mais est-ce réellement aussi simple que cela ? Sans doute pas. Examinons pourquoi.

Le philosophe, *tout contre* la cité

Nous avons vu qu'Antisthène, à moitié athénien, vécut, grandit et enseigna au Cynosarges, dans le faubourg de la ville — et non en son centre —, un peu à l'écart d'un monde avec lequel il ne voulait pourtant pas rompre radicalement. Inspiré indirectement par le Socratisme d'Antisthène, Diogène ne fera en somme pas autre chose. « Son » Cynisme entretient en effet un lien très puissant avec une quête de vie dans/hors de la cité et avec une certaine forme de « théorie du scandale ». Cherchant à prendre soin de la vie de ses interlocuteurs, Diogène n'hésite pas à les choquer moralement, voire à se moquer d'eux ou à les violenter physiquement³. Comme il rejette en outre les conventions sociales (il « falsifie la monnaie »), on a de ce fait parfois soutenu l'idée que Diogène était un philosophe « antisocial ». Jean-Manuel Roubineau semble par moment défendre une thèse de ce genre : son ouvrage est même intitulé *Diogène : L'antisocial*. Accueillie par Adèle Van Reeth le trois décembre 2020 dans l'émission *Les chemins de la philosophie* de France Culture, Suzanne Husson s'est elle aussi efforcée, d'une manière beaucoup plus surprenante, d'enseigner aux auditeurs « comment devenir anti-social avec Diogène⁴ ». (Cela est « surprenant » car son ouvrage *La République de Diogène* tend à montrer qu'il n'était précisément pas anti-social.)

Partant du point de départ que Diogène agit comme un « sauvage » ou comme un animal mais certainement pas comme un citoyen modèle, et s'appuyant notamment sur la division qu'il propose concernant l'humanité — les fous, nombreux, s'opposant alors aux sages comme lui, qui sont très rares —, l'on pourrait en effet être tenté de soutenir que le Cynisme était un mouvement profondément *misanthrope*. Tel un assassin qui n'ose pas passer à l'acte ou un pessimiste isolé, Diogène appellerait de ses vœux la disparition des hommes. Voici deux passages de Diogène Laërce pouvant nous laisser penser cela : « Ayant vu un jour des femmes pendues aux branches d'un olivier, il dit : « Si seulement tous les arbres portaient pareils fruits ! » (DL, VI, 52) ; « Il demandait l'aumône à un homme déplaisant. L'autre lui dit : « D'accord, si tu

³ Cf. par exemple DL, VI, 66 : « Un homme l'avait heurté avec une poutre et ensuite lui avait dit : « Attention ! » L'ayant frappé de son bâton, Diogène dit : « Attention ! » »

⁴ « « Tu perds ton sang-froid ? » Comment devenir anti-social avec Diogène », trois décembre 2020, à consulter sur : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-jeudi-03-decembre-2020>.

arrives à me convaincre. » À quoi Diogène rétorqua : « Si je pouvais te convaincre, je te convaincrais de te pendre » » (DL, VI, 59).

Disons-le d'emblée : toute lecture de ce genre nous semble rater, du Cynisme, l'essentiel philosophique. Loin d'être l'expression de haine d'un homme envers la société dans son ensemble, le Cynisme nous paraît au contraire témoigner d'un véritable attachement à l'humanité ; et s'il est peut-être excessif de qualifier Diogène, en jouant sur l'anachronisme évident de l'expression, de véritable « humaniste », il est néanmoins incontestable que son objectif peut en un sens être dit « philanthropique » : le philosophe ne semble rien souhaiter moins que l'avènement du genre humain dans son ensemble. Loin de se réjouir de son extermination possible, il cherchait plus probablement son épanouissement le plus complet. Diogène Laërce, terminant son chapitre sur le cynisme, est d'ailleurs clair sur ceci : du « sage » cynique, il écrit en effet qu'« il mérite d'être aimé, il ne commet pas de faute, il aime son semblable et ne s'en remet en rien à la fortune » (DL, VI, 105). À qui lui demandait ce qui vieillit le plus vite chez les humains, Diogène répondait en outre, en toute bonne foi, « la bienveillance » (*Codex florent. de Jean de Damas*, II, 12, 23, in Paquet, §102, p. 95). Par là, il signifiait sans doute que ses compatriotes sont trop souvent (ou trop rapidement) méchants, quand il leur faudrait être bienveillants comme lui-même. Certains passages, chez Stobée notamment, vont eux aussi dans le même sens : Diogène, à plusieurs reprises, justifie son comportement en insistant sur son amitié envers autrui. À l'inverse du chien platonicien « brut » et aveugle en effet, qui n'aboie que sur les étrangers et est doux envers les familiers de la maison, le chien cynique a ceci d'original qu'il s'efforce précisément de montrer les défaillances de ses amis et leur impose différentes épreuves pour élever leur condition et les rendre meilleurs : « Les autres chiens, disait Diogène, mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver » (Stobée, W. H. III, 13, 44, in Paquet, §168, p. 108).

S'il est donc indéniable que Diogène agisse agressivement et qu'il puisse parfois paraître à la limite de la misanthropie, cela n'est précisément jamais rien d'autre qu'une apparence. Diogène n'est pas anti-social : il agit par bienveillance et son caractère n'est pas celui d'un quelconque chien, agressif envers tous les citoyens et dangereux pour la population ; il est justement digne d'être comparé à un véritable chien de race (DL, VI, 33). Pour le philosophe, toutefois, la flatterie et la gentillesse apparente ne sont pas des forces, ce sont des faiblesses. Coutumes d'une société du luxe en perdition, elles n'ont aucun intérêt sinon celui de renforcer la tradition. De même qu'Ignatus, dans *La conjuration des imbéciles*, est loin de la misanthropie philosophique, de même le philosophe cynique idéal serait précisément, à cet égard,

capable de situer son discours au-delà de la flatterie et de toucher sa cible de manière efficace. Le Cynique falsifie la monnaie. À qui « s'indignait de ce que certains qualifiaient Diogène de “chien” », Diogène répondit justement qu'il n'était aucunement blessé par la formule, et que bien plutôt elle témoignait de son véritable objectif : « Mais toi aussi, appelle-moi le chien ; Diogène, pour moi, n'est qu'un surnom ; je suis en effet un chien, mais je fais partie des chiens de race, de ceux qui veillent sur leurs amis » (*Gnomol. Vat.*, 194, in Paquet, §23, p. 78).

On retrouve la même idée exprimée à plusieurs autres endroits. En voici deux occurrences : « La correction, disait Diogène, est un bien qui appartient à autrui » (Stobée, W. H. III, 13, 42, in Paquet, §166, p. 108) ; « À celui qui a besoin de salut, disait Diogène, il convient de se chercher un ami sérieux ou un ardent ennemi ; ainsi, par le moyen de la réprimande ou de la correction, il pourra échapper au mal » (Plutarque, *Moralia*, 82a et 74c, in Paquet, §167, p. 108). Comme en effet la définition que défend Diogène d'un ennemi implique que ce dernier cherche à nous faire du mal, ses actes personnels apparaissent justement comme une tentative originale d'agir à l'égard d'autrui comme le ferait un ami véritable. Aussi cherche-t-il paradoxalement à se faire l'ami de son ennemi : de la sorte il pourra le protéger et l'éduquer ; en aboyant à son propos et en le critiquant, il s'agira de le transformer et, par là même, de corriger les impulsions néfastes qui l'éloignaient de l'humanité. Entre amis tout est commun, même le bonheur et la vertu. Et si Diogène en effet, comme le laissent penser les deux passages cités ci-dessus, semble par moments souhaiter la mort de ses concitoyens, ce n'est sans doute qu'à titre purement métaphorique : il tue son ennemi faisant disparaître, chez lui, le mal et la corruption que causent les normes traditionnelles. « « Comment peut-on se venger d'un ennemi ? » demandait-on à Diogène. Il répondit : « En faisant de lui un honnête homme » » (Plutarque, *Moralia*, 21f et 88b, in Paquet, §171, p. 109). « On lui demandait comment repousser un ennemi : « Sois aimable et bon envers lui », répondit-il » (*Gnomol. Vat.*, 187, in Paquet, §172, p. 109). Une fois ceci admis, il devient impossible de soutenir l'existence d'un Diogène misanthrope. Aux grands maux les grands remèdes, tout simplement. Le souci diogénien envers autrui est réel ; simplement repose-t-il sous une couche qu'il faut percer.

Ami des hommes, le chien cynique se veut aussi cosmopolite. Le sens de cette expression a longtemps divisé les interprètes. Roubineau, nous l'avons vu, n'y voit qu'un sens *négatif* (c'est-à-dire relative) : n'étant citoyen d'aucune cité en particulier, Diogène appartiendrait dès lors au cosmos en général. Certains, comme John Moles, ont quant à eux mis en avant, avec beaucoup de finesse parfois, un ensemble d'indices justifiant l'existence d'un cosmopolitisme cynique *positif*. Si elle est évidemment par

nature *para phusin*, la cité dans ce cas n'est pas pour autant *incompatible* avec la nature. Diogène n'aurait ainsi pas tant voulu dire « je suis apatride » que « j'appartiens à l'univers ». À l'instar de ce que feraient peut-être certains défenseurs de l'Union Européenne à qui l'on aurait demandé s'ils venaient d'Allemagne ou de France par exemple et qui auraient répondu : « nous appartenons à l'Europe », de même le « cosmopolitisme » de Diogène serait l'affaire d'une « loyauté plus large » impliquant « le rejet d'un nationalisme restrictif⁵ ». Cette appartenance « plus large », c'est celle du *cosmos* dans son ensemble, de la Terre au Ciel, des êtres animés aux êtres inanimés, des cyniques aux non-cyniques, des Grecs aux Barbares, des enfants aux adultes, des hommes aux femmes et, d'une manière générale, des humains au reste de la nature⁶. En un sens, tous ceux-là appartiennent à la *Politeia* cynique ou, plus exactement, peuvent potentiellement y appartenir car elle n'est pas seulement organisée par des lois et protégée par des murs, mais elle implique bien davantage pour ses membres et peut même prendre la forme d'un état ou d'un idéal moral fondé sur l'essence cosmologique commune à tous les êtres, suivant l'harmonie du Tout et la nature⁷.

Au-delà de ce cosmopolitisme « métaphysique », il existe encore une autre voie : ni positif ni négatif, il serait « individuel ». Une telle position est par exemple défendue par Suzanne Husson, pour qui le cosmopolitisme total (« en puissance ») n'est pas possible dans les termes de Diogène. En effet il n'admet « comme réalité que le présent dont il a, grâce au *ponos*, l'expérience, et ne connaît certainement pas la catégorie de puissance⁸ ». Ne pourrait donc être dit « cosmopolitique » que celui qui expérimente le monde à la *première personne* et est rendu heureux, indépendamment du reste du monde, par son mode de vie. En ce sens Diogène aurait fait du *cosmos* entier sa patrie parce que, indépendamment de sa localisation géographique, il y sera bien et heureux. Mais inversement les autres citoyens ne seraient ses *concitoyens* qu'à la condition qu'ils soient capables, eux aussi, de vivre de manière autarcique ascétique — ce qui, en l'état, est loin d'être assuré⁹.

Quelle que soit la position que l'on défende concernant le cosmopolitisme cynique, il apparaît dans tous les cas que Diogène n'est ni seulement dans la ville, ni non plus tout à fait au-dehors. Sa position est volontairement ambivalente : rejetant les conventions sociales, il ne peut appartenir à une cité donnée au même titre qu'un autre citoyen, mais inversement la nature même du mouvement cynique implique un certain attachement vis-à-vis de la société. Sans cité, le Cynique perd en effet son intérêt

⁵ Moles, p. 264.

⁶ *Ibid.*, p. 266.

⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁸ Husson, p. 161.

⁹ *Ibid.*, p. 162.

philosophique puisqu'il n'est plus capable de redresser le comportement de ses semblables : il n'y a pas de monnaie à falsifier. Ce faisant le Cynisme apparaît comme une philosophie de la nature au demeurant pratiquée en milieu urbain¹⁰. En cela elle est « paradoxalement exhibitionniste¹¹ » : « Diogène, s'il est contre la cité, est *tout contre*¹² ». En effet, « malgré son individualisme et sa revendication d'une autarcie absolue », Diogène « ne fuit pas la cité, comme si la misanthropie cynique avait besoin du contact de la foule. Bien décidé à vivre au milieu de ces hommes dont il s'emploie à dénoncer la folie, il témoigne en pratiquant son ascèse¹³. » Témoin de la vérité, *martyron tês alêtheias* comme le dira Épictète¹⁴, le « soldat » cynique est en cela aussi comparable à un éclaireur (*kataskopos*) ou à un surveillant (*episkopos*)¹⁵. Il juge, en missionnaire, les autres citoyens et, en s'y confrontant quotidiennement, fait valoir par son exemple qu'une autre vie est possible.

Cette vie est la vie selon la nature. Il ne convient toutefois pas d'interpréter cela comme un *retour* à un « état de nature » dans lequel, sans la cité et donc sans la loi, il aurait été plus facile de vivre. Pour Diogène en effet, si l'homme est un être naturel parmi d'autres et, à cet égard, se doit, pour agir selon la morale, de suivre et de satisfaire les penchants auxquels il ne peut de toute façon pas échapper — nous y reviendrons —, rien n'indique en revanche qu'il faille en retourner à un état « préprométhéen ». Dans le Cynisme la nature n'est en effet jamais un fait brut, originel. C'est ce qu'a bien montré, là encore, Suzanne Husson :

il serait erroné de présenter la nature que les cyniques parviennent à atteindre comme un retour à une étape primitive, puisque celle-ci porterait en elle-même les germes de sa propre corruption. Il faut ainsi distinguer chez les cyniques le naturel de l'originel. La nature n'est pas à l'origine, mais au bout du *ponos* et de l'effort du cynique pour y parvenir. [...] [L]a nature découverte par les cyniques n'exclut pas l'homme mais résulte au contraire d'un effort de l'homme sur lui-même pour contrecarrer ses penchants immédiats. Elle passe donc nécessairement par la médiation de l'humanité : le Cynique tente, à travers cette médiation et malgré cette médiation même, de parvenir au bonheur et à la liberté qu'il pense déceler dans la naturalité animale. [...] La *République* cynique n'est donc pas le retour mais l'anticipation d'un état de nature jusqu'ici jamais atteint par l'humanité, et que peut-être elle n'atteindra jamais. ¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, pp. 177-178.

¹¹ Kuin, p. 274.

¹² Roubineau, p. 50.

¹³ Goulet-Cazé (2001), p. 230.

¹⁴ Cf. Foucault, p. 160.

¹⁵ *Ibid.*, p. 276.

¹⁶ Husson, p. 100.

Antisthène comparait la cité à un feu brûlant : que l'on s'en approche trop, et on se brûle, mais que l'on s'en éloigne inversement trop, et l'on se gèle¹⁷. La ville, en cela, n'est en effet pas un mal en elle-même. L'« état de nature » n'est pas inversement un état parfait. Dans les deux cas, ce sont les illusions auxquelles sont soumis les hommes, par leur intermédiaire, qui sont problématiques.

Le statut de la loi, nous semble-t-il, n'est pas différent. Pour Diogène, il convient au philosophe de les réformer plutôt que les abolir. Fût-ce historiquement, d'ailleurs, de nombreux cyniques ont effectivement vécu leur vie à la cour de rois et des puissants : sans doute ceux-ci tentaient-ils de « convertir » ceux-là au Cynisme¹⁸.

Le syllogisme sur la loi

Diogène a beaucoup écrit et aurait même rédigé une *République* dans laquelle, selon un mode utopique, la monnaie était abolie, de même que les autres chaînes rendant les hommes esclaves¹⁹. Est-ce incohérent de reconnaître cela tout en admettant le refus diogénien de spéculer métaphysiquement, comme nous le verrons plus bas ? La question a longtemps tracassé les commentateurs, et le débat a souvent été « résolu » en rejetant l'authenticité de l'attribution de cette *Politeia* à Diogène. Grâce à un grand travail de reconstitution et de remise en contexte réalisé sur la « doctrine » cynique, toutefois, il est aujourd'hui possible de clarifier l'ambiguïté²⁰. Si Diogène s'est permis de dénoncer l'idéalisme et, en même temps, de publier une *Cité idéale* aux atours utopiques, ce serait simplement parce que cette dernière n'est qu'à moitié sérieuse : son ouvrage ne serait rien de plus qu'une *parodie* presque satirique du système bien en place à son époque, notamment chez Platon. Diogène voudrait par là montrer qu'une autre communauté humaine est possible, et que la « communauté idéale pourrait se réaliser si les hommes vivaient selon la nature²¹ ». En cela l'« utopie » cynique n'a donc pas besoin d'exister quelque part, comme dans le ciel des Idées, puisque sa seule énonciation est autosuffisante.

En décrivant sa Cité Idéale, c'est-à-dire en énonçant le « programme » politique (éthique) qui y serait contenu, Diogène plaçait en effet immédiatement le lecteur dans la position de réaliser, pour ainsi dire, un exercice spirituel²². En engageant avec Diogène et son texte, le lecteur témoigne en effet de son courage et de sa force de résister aux thèses, volontairement choquantes, qui y étaient soutenues. En ce sens la

¹⁷ Stobée, IV, 4, 28 (cité par exemple dans Moles, p. 263).

¹⁸ Moles, p. 263.

¹⁹ Sur cette *Politeia* diogénienne, cf. notamment Dorandi, pp. 65-67 et Husson, p. 93 particulièrement.

²⁰ Dorandi, pp. 57-68.

²¹ *Ibid.*, pp. 67-68 ; la citation est à la page 68.

²² Husson, p. 91.

République diogénienne se donnait comme une pensée « performative »²³ : sa seule existence permettait de distinguer les sages des autres hommes, et par là elle formait, en un sens, la « société » des cyniques. En d'autres termes, par sa seule présence littéraire et sa description théorique, la cité cynique se trouve, concrètement, mise en œuvre : elle est *toujours déjà*²⁴.

Plus complexe qu'un simple rejet de toute société ou de toute civilisation, le geste diogénien semble en outre nous inviter à réformer les *nomisma* plus qu'à les abolir complètement. Peut-être convient-il, à ce propos, de dire un mot de la conception diogénienne des lois. Un texte au moins concernant Diogène semble faire valoir qu'il jugeait les lois comme étant absolument essentielles au bon fonctionnement des relations humaines et de toute communauté — quelle qu'elle soit d'ailleurs :

À propos de la loi, il disait que sans elle il n'est pas possible de vivre en citoyen. Il dit en effet :
 Sans la cité ce qui est moralement beau est inutile ;
 aussi la cité est-elle une réalité moralement belle ;
 or sans la loi la cité est inutile ;
 donc la loi est une réalité moralement belle. (DL, VI, 72)

Ce texte pose de nombreuses difficultés interprétatives²⁵. Goulet-Cazé estime que ce fragment, s'il est authentique — ce qu'elle n'est pas certaine de vouloir admettre — a en tout cas été mal transmis par la tradition, celui qui l'a retranscrit lui ayant donné un sens davantage stoïcien que cynique, peut-être parce qu'il l'avait mal lu ou qu'il était lui-même stoïcien²⁶. D'autres auteurs, comme Schofield ou Patillon, ont semble-t-il quant à eux lu dans ce passage une confirmation du rejet total de la cité par les cyniques : la loi serait l'urbanité, l'urbanité serait opposée à la nature. Toutes ces lectures néanmoins, à un niveau ou à un autre, nous semblent problématiques : elles ne tiennent pas compte, ou ne semblent pas tenir compte, du contexte dans lequel ce passage se trouve chez Diogène Laërce.

Dans l'économie du texte du doxographe, pourtant, c'est d'une explicitation des reproches que formulait Diogène concernant les « parures du vice » des nobles et des puissants de la ville dont il est question. Peut-être faudrait-il ce faisant comprendre le passage controversé comme une critique, non pas de la cité *en soi*, mais de la cité *telle qu'elle est pratiquée par les autres hommes*, ceux qui confondent le vice et la vertu ? C'est notre conviction. La chose clarifierait en outre mieux pourquoi, après avoir dit

²³ *Ibid.*, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 95.

²⁵ Goulet-Cazé, in DL, pp. 771-772.

²⁶ Cf. son commentaire de DL, pp. 771-772.

cela, le doxographe passe sans transition à la question du cosmopolitisme cynique et cite quelques « décrets » scandaleux que Diogène aurait aimé voir dans la cité : communauté des femmes, des enfants, vol des offrandes, cannibalisme, etc. Après avoir traité de ce que Diogène ne *voulait pas* voir dans une cité, en effet, Diogène Laërce en serait venu à évoquer ce que *Diogène voulait effectivement voir en lieu et place de cela*. Sa transition n'est pas explicite, mais la chose paraît claire. Tout comme s'il avait voulu dire à son lecteur : « Diogène ne se contentait pas de dénoncer les vices de ces citoyens et les erreurs des lois, il avait aussi des idées morales positives », il serait ainsi passé d'un thème à l'autre pour prouver son point par des exemples.

Suzanne Husson a d'une manière semblable défendu l'idée que la loi chez Diogène n'est pas mauvaise en elle-même : c'est la *doxa* morale sur laquelle elle se base et qu'elle régule qui l'est. Plus précisément, la loi, dit-elle, n'est condamnable que dans la mesure où elle est écrite par et pour les insensés (et non pas les sages), lesquels s'y enchaînent en voulant s'y protéger. La cité idéale cynique, faite de sages, pourrait dès lors se passer de *ces* lois absurdes. Reste que toute société quelle qu'elle soit nécessite d'être organisée d'une façon ou d'une autre : ce serait la fonction des « anti-lois » caricaturales (elles parodient celles de Platon), c'est-à-dire des lois abolissant ces lois absurdes.

Ce faisant Diogène trouverait « moralement beau » dans les lois ne serait rien d'autre que ceci : elles permettent l'organisation de la cité en accord avec la vie du sage. De même que la cité qu'elles organisent, elles seraient en un sens performatives en distinguant l'ignorant et l'insensé du sage. Politiquement parlant, elles fonderaient la communauté cynique et ses traditions de vie en commun. « Toutes ces « lois » », écrit Husson, « permettent de situer la communauté cynique dans sa différence par rapport aux cités ordinaires régies par des lois que la *doxa*, et non la nature, commande. Alors que dans une cité de sages la notion commune de loi perdrait son sens, Diogène choisit de formuler des lois, ou plutôt des « anti-lois » signifiant l'abolition et l'inanité des lois et conventions existantes. Les citoyens de la cité cynique sont parfaits, au point d'échapper à la condition propre à l'homme — cet animal qui doit nécessairement se poser le problème politique du juste et de l'injuste, ainsi que celui de l'exercice du pouvoir. La cité cynique est une cité parce qu'elle est une réunion d'hommes dont le but est de « bien vivre », et de réaliser ensemble la vertu, mais elle n'implique aucune structure politique particulière²⁷. »

Le contenu véritable de ces « anti-lois », nous l'avons dit, est essentiellement satirique : il s'agit d'une caricature « performative » des décrets énoncés

²⁷ Husson, p. 158.

principalement par Platon. En s'appuyant sur un petit texte de Philodème principalement, l'autrice s'est efforcée d'en reconstruire les grandes lignes : d'abord, l'absence de propriété privée des Gardiens est retournée chez Diogène puisqu'il crée une nouvelle monnaie les citoyens de sa ville. Or, la cité cynique ne connaissant pas la division du travail et la séparation entre les classes sociales — seuls les sages méritant la cité de Diogène —, les échanges et le commerce se feront alors selon une monnaie sans valeur, symbolisée par l'échange de vulgaires osselets. Dans cette économie paradoxale, dépourvue de tout intérêt et niant le principe même de la valeur, l'absence de propriété privée ne peut qu'être évidente : chez Diogène, l'argent est un espace de transparence où la vertu seule survit²⁸.

Le philosophe aurait aussi promu l'abolition du mariage²⁹. Chez Platon, le « noble mensonge » des philosophes-rois permettait de maintenir une sorte de liberté reproductrice chez la masse, sans obliger ses Gardiens à faire attention à leurs unions. Cette proposition, en soi, est déjà incroyablement scandaleuse : Diogène ne pouvait faire guère mieux, et il s'est contenté d'en élargir la portée en décrétant une liberté sexuelle totale (tant qu'elle est consentie) pour tous les citoyens. Il n'y a pas de mariage qui vaille la peine, puisque les accouplements « selon la nature » suffisent pour faire perdurer la société. Si Diogène, donc, « demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme, avec la femme séduite » (DL, VI, 72-73), il ne faisait ultimement rien d'autre que libérer la masse à qui Platon proposait de mentir.

Il n'en va fondamentalement pas différemment dans le cas de l'utilisation des armes et des armées³⁰ : dans la cité idéale cynique, pleine de sages et vide d'ignorants, les armes et les agressions de toutes sortes s'abolissent pour ainsi dire elles-mêmes puisque, les besoins du sage étant minimes, il n'y aura nul besoin d'aller faire la guerre à son voisin et de bâtir des murs pour se défendre. Plusieurs passages doxographiques vont dans cette direction également : « Voyant les citoyens de Mégare édifier de longs murs, Diogène leur dit : « Malheureux ! n'envisagez donc pas la grandeur des murailles mais celle des gens qui s'y tiennent ! » » (Stobée, W. H. III, 7, 17, in Paquet, §160, p. 108). Loin de voir, comme les Gardiens de Platon (*Rep.* 375b, *sq.*), les armes comme un outil favorisant le bien collectif en défendant les amis et en repoussant les ennemis, elles symbolisent pour Diogène tout simplement la déchéance et le vice. Elles perdent les citoyens en les détournant de la vertu ; en un sens, la cité cynique sera une

²⁸ *Ibid.*, pp. 106-109.

²⁹ *Ibid.*, pp. 109-111.

³⁰ *Ibid.*, pp. 111-114.

société de la paix, ou elle ne sera pas : « voyant une épée abandonnée, Diogène s'écria : « Qui t'a perdue ou qui as-tu perdu ? » » (*Gnomol. Vat.*, 170, in Paquet, §184, p. 110).

Non content de rejeter l'utilisation des armes, Diogène refusait également la présence d'esclaves. Une telle position est tout à fait évidente par elle-même : dépendant d'une autre personne, les esclaves ne peuvent même prétendre à l'autarcie et, à cet égard, il est impossible qu'ils aient leur place. On raconte même que Diogène, ayant un jour possédé un esclave, se serait écrié, après la fuite de celui-ci, qu'il n'en avait en fait jamais eu besoin : « Il serait plaisant que Manès puisse vivre sans Diogène et que Diogène ne puisse vivre sans Manès » (DL, VI, 55).

Du rôle de la femme à l'homosexualité en passant par l'inceste, la mort, les sacrifices, la vie en commun ou l'anthropophagie, bien d'autres « anti-lois » diogéniennes auraient été énoncées par le philosophe³¹. Dans chacun de ces cas, le renversement ou la prolongation (mais toujours le scandale) des positions platoniciennes est utilisé par Diogène comme un moyen d'assurer à sa cité idéale, non pas une absence totale de loi, mais une unité législative « négative » impliquant la participation communautaire et volontaire de tous les membres de la société cynique.

« Je cherche un homme »

On a parfois écrit, comme le fait par exemple Michel Onfray, que le Cynisme était un mouvement essentiellement « nominaliste » et, pour ainsi dire, « immanentiste³² ». Si la formule est trop anachronique pour que nous puissions l'accepter telle quelle, le « je cherche un homme » de Diogène n'y est pas pour autant totalement étranger.

Philanthropique et désireux de rediriger la raison vers l'essentiel qu'elle doit viser, c'est-à-dire la morale et le bonheur, le Cynisme falsifie en effet aussi la monnaie de la philosophie. Tel une lanterne illuminant le monde de sa présence, Diogène ne cherche pas « l'humanité », en tant que concept abstrait, mais plutôt *des hommes*, mieux encore *un homme* : « Ayant un jour allumé une lanterne en plein jour, il dit : « Je cherche un homme » » (DL, VI, 41). Ce faisant il s'intéresse avant tout au monde concret, au monde vécu. Au spéculatif platonicien, le Cynisme oppose en effet son souci de la vie quotidienne, de l'adéquation entre l'intellection et la sensibilité : « Alors que Platon discourait sur les Idées et mentionnait l'idée de table, l'idée de cyathe³³, Diogène lui dit : « Pour ma part, Platon, je vois une table et un cyathe, mais l'idée de

³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 105-183 (partie 2, « Une cité sans distinctions »).

³² Onfray, pp. 46-47.

³³ Le cyathe, chez les Grecs, était un genre de cruche, en général de la forme d'une longue tasse, utilisé pour puiser le vin dans le « cratère » et remplir les coupes individuelles.

table ou de cyathe, je ne les vois pas du tout ». Ce à quoi Platon répondit : « C'est normal ! Tu as des yeux qui te permettent de voir un cyathe ou une table ; mais l'intelligence qui permet de percevoir l'idée de table ou l'idée de cyathe, tu ne l'as point » » (DL, VI, 53). Forcés de se confronter à la réalité et à l'expérience, les esprits spéculatifs s'en sortent par l'insulte ou le bon mot — mais, ce faisant, ils reconnaissent aussi la victoire de Diogène.

Car il s'agit bien d'un *clash* entre deux conceptions opposées de la philosophie, qu'on les appelle réalisme et nominalisme, matérialisme et idéalisme, pratique et théorie, ou tout autrement encore. Diogène n'est pas un métaphysicien. En cela il « inaugure³⁴ », selon Sloterdijk, la « critique de l'apparence métaphysique » dans la tradition occidentale : « l'entrée en scène de Diogène marque le moment le plus dramatique dans le processus de vérité où s'est engagée la philosophie européenne à ses débuts : alors que, à partir de Platon, la « haute théorie » coupe irrévocablement les fils de l'incarnation matérielle pour nouer en échange les fils de l'argumentation d'une manière d'autant plus serrée qu'elle ambitionne à tisser des textures logiques, émerge une variante subversive de *basse théorie* poussant l'incarnation pratique à l'extrême, dans un grotesque pantomimique. [...] Diogène flaire la duperie des abstractions idéalistes et la fadeur schizoïde d'une pensée qu'on s'est fourrée dans la tête. Aussi crée-t-il, lui, dernier sophiste archaïque et premier dans la tradition de la résistance satirique, une *Aufklärung* fruste. Il ouvre le *dialogue non platonicien*³⁵. » Mieux : il annonce, par sa « puissance par le bas », une véritable *révolution culturelle*³⁶.

Il est sans doute possible d'expliquer ce geste philosophique par la nécessité culturelle d'une remise en question des certitudes, des fondements communs. Diogène en effet est frappé du manque de vertu des citoyens : selon le mot de Philodème, à ses yeux « tous ne sont que des gamins et des sots, tout autant qu'ils sont malades » (*Sur les Stoïciens* = *Papyrus d'Herculanum*, 155 et 339, XV-XX, in Paquet, §234, pp. 116-117). « Alors qu'il sortait du bain, quelqu'un lui demanda s'il y avait beaucoup d'hommes qui se baignaient ; il répondit que non. Mais quand on lui demanda s'il y avait foule, il répondit que oui » (DL, VI, 40). Constatant avec effroi que « grande est la foule » mais que « peu nombreux sont les hommes » (DL, VI, 60), Diogène en vint

³⁴ Dans le sens où la modernité et l'histoire de la philosophie en général ne feront rien d'autre que *reprendre* ce geste, sans jamais l'inventer à nouveau — puisque Diogène, le premier, l'avait posé. « Se détourner des « grands problèmes », c'est suivre une inspiration kunique. Wittgenstein n'est-il pas au fond le Diogène de la logique moderne et Carnap, déjà, l'anachorète de l'empirisme ? » (Sloterdijk, p. 62).

³⁵ Sloterdijk, pp. 140-141.

³⁶ *Ibid.*, pp. 142-143.

donc aux grands remèdes. Le scandale et l'insulte faisaient partie du prix à payer pour faire de vrais hommes à partir d'ordures. « Quelqu'un l'ayant fait entrer dans une demeure magnifique et lui interdisant de cracher, Diogène, après s'être raclé la gorge, lui cracha au visage, en lui disant qu'il n'avait pas trouvé d'endroit moins convenable. [...] Un jour il s'écria : « Hola des hommes ! » Tandis que des gens s'attroupaient, Diogène les frappa de son bâton en disant : « C'est des hommes que j'ai appelés, pas des ordures » » (DL, VI, 32).

Mais si Diogène ne voit pas d'hommes en tant que tels, il ne lui arrive pourtant pas de ne voir que des ordures. « Prototypes miniatures » de l'humanité, qui ne ressembleraient pas tout à fait à l'idéal recherché mais s'en rapprocheraient le plus possible, certains individus d'exception semblent en effet avoir un certain mérite et, aux yeux de Diogène, manifestent une vertu morale et un courage qui méritent d'être notée. Parmi ces individus, les plus évidents sont peut-être les Spartiates. Ils sont jugés plus ou moins positivement par Diogène, qui s'appuie sans doute sur la formation militaire et civique des soldats (*krypteia*) pour envisager son idéal de moralité. Célèbre dans toute la Grèce pour la rudesse et la difficulté de son éducation, le modèle spartiate fut presque explicitement repris par Diogène : chargé par son maître, quand il était esclave, d'éduquer ses enfants, il prit appui sur la *krypteia* pour leur apprendre « à se servir eux-mêmes, à prendre une nourriture frugale et à boire de l'eau ; à son instigation, ils avaient les cheveux tondus au ras de la tête, ils allaient sans coquetterie, sans tunique, pieds nus et gardant le silence, marchant les yeux baissés dans la rue. Il les emmenait également à la chasse » (DL, VI, 31).

De retour d'un voyage à Sparte, quelqu'un demanda à Diogène d'où il venait : « je viens de l'appartement des hommes et je vais dans celui des femmes » (DL, VI, 59). À cet exemple il convient d'opposer le suivant : « Comme on lui avait demandé en quelle région de Grèce il voyait des vrais hommes, il répondit : « Des hommes nulle part, mais je vois des enfants à Lacédémone » » (DL, VI, 27). Si en effet le modèle spartiate est pour Diogène une approche intéressante pour atteindre la vertu, elle reste néanmoins tout à fait insuffisante : les Lacédémoniens ne sont pas à proprement parler des hommes, ce sont seulement des enfants. Ils valent mieux que les Athéniens, certes, mais ne sont pas parfaits pour autant. En cela l'expression de Husson est très juste : Sparte reste un « mirage moral³⁷ », c'est-à-dire une illusion.

Si Diogène note plusieurs défauts chez les Spartiates, leur manque d'humanité est sans doute l'un des plus évidents. Plus précisément, le philosophe dénonce leur manque d'empathie et de respect envers autrui. Le cas des « hilotes », en cela, est

³⁷ Cf. Husson, pp. 163-167 (particulièrement p. 166).

révéléateur : on appelait ainsi les paysans rescapés d'un peuple, les Messéniens qui, après avoir été vaincus à la guerre, avaient été faits esclaves. Ils étaient de ce fait forcés de travailler, dans de mauvaises conditions la plupart du temps, dans les champs et villes annexés par Sparte sans pour autant être considérés comme des citoyens à part entière³⁸. Si l'on en croit Élien, c'est précisément cet état de fait que ne tolérait pas Diogène : « un Spartiate faisait l'éloge du vers suivant d'Hésiode : *Pas un bœuf ne périrait, si mon voisin n'était pervers*. En l'entendant, Diogène reprit aussitôt : « D'accord ! Les Messéniens et leurs bœufs ont tous péri, et vous êtes leurs voisins ! » » (Élien, *Histoire variée*, IX, 28, in Paquet, §176, p. 109).

Le manque de jugement des Lacédémoniens est aussi dénoncé par le natif de Sinope. Ils exhibent en effet bien souvent une fausse modestie là où ils devraient laisser transparaître leur fierté d'être plus proches d'être des hommes que ne le sont les autres Grecs. « Diogène était allé à Olympie. Il aperçut dans la foule en fête de jeunes Rhodiens magnifiquement vêtus : « C'est de la fumée, tout cela ! » s'écria-t-il en riant. Tombant ensuite sur des Lacédémoniens en tuniques vulgaires et poussiéreuses, il s'écria : « Voilà encore de la fumée ! » (Élien, *Histoire variée*, IX, 34, in Paquet, §178, p. 109).

En fait, par-delà les qualités et les défauts des Spartiates, des Athéniens ou des Rhodiens, le vrai homme diogénien n'a pas d'appartenance politique. Cosmopolite, il doit être plus radical encore que tous ces peuples. Le franc-parler cynique est en cela un symptôme intéressant.

La parrhèsia

Dans son *Greek Laughter*, Stephen Halliwell a introduit le concept d'*aischrologie* : à le traduire littéralement, il nous faudrait parler d'« hontologie », puisqu'il s'agit de tout discours ou science portant sur tout ce qui est « honteux » (*aischros*), en ce compris donc même le langage qui formule ces choses. Halliwell applique cette catégorie principalement à Homère et à l'« ancienne comédie » d'Aristophane³⁹, mais on ne peut que regretter qu'il n'ait pas vu l'usage du « honteux » que faisait lui aussi Diogène. Car le Cynisme, plus que tout autre mouvement peut-être, est la pensée du honteux⁴⁰. C'est ce que Sloterdijk, vis-à-vis du *Kynismus* antique, a bien montré : « il se peut bien que la moralité objective soit une bonne chose, mais la naturalité l'est aussi. Le scandale kunique ne veut rien dire d'autre. Comme la

³⁸ Paquet, p. 130, note 173.

³⁹ Halliwell, pp. 215-263 ; cf. aussi son article intitulé « Le Rire Rituel et la Nature de l'Ancienne Comédie Attique » dans *Le rire des Grecs*, pp. 155-168.

⁴⁰ Diogène, pourtant, ne semble pas employer un langage particulièrement obscène ou vulgaire. En cela il reste « poli », même si l'objet de son discours, lui, est effectivement honteux pour le tout-venant.

doctrine explique la vie, le kunique a dû porter sa sensualité opprimée sur la place du marché. Regardez ce sage, devant qui Alexandre s'est arrêté rempli d'admiration, se donner du bon temps avec son propre membre ! Et il chie en public. Cela ne peut donc être si mal que ça⁴¹. » Langue, bouche, yeux, seins, cul, pet, merde et déchets, organes génitaux – tout cela, *aussi*, fait partie de la philosophie, et a droit de raison⁴². Premier philosophe du détritux en tant que totalité vivante, pour ainsi dire, Diogène falsifie la pureté de la pensée et son langage, *du point de vue de la coutume*, est proprement honteux. En cela le Cynisme est en un sens un « n'importe quoi » philosophiquement organisé. Il renverse même les normes de la pudeur.

Cette aischrologie cynique s'exprime, pour le dire schématiquement, selon deux voies différentes. Le chapitre sur l'humour traitera du côté « pragmatique » de la question. Mais la science du honteux de Diogène concerne, aussi et peut-être surtout, le langage et l'emploi que l'on peut en faire d'un point de vue philosophique. S'il ne fait jamais emploi, semble-t-il, de *termes* honteux ou obscènes, en revanche il est loin de limiter son discours éducatif à être « pudique » : Diogène en effet inaugure l'emploi philosophique du franc-parler (*parrhèsia*), du « tout dire », qui est « ce qu'il y a de plus beau au monde », et qu'il convient donc d'employer en philosophie dans tous les cas et dans tous les contextes (DL, VI, 69). C'est, en somme, ce que fait valoir Victor Hugo dans le passage *Misérables* mis en exergue de ce chapitre. Afin d'introduire au passage dans lequel Jean Valjean transporte Marius dans les égouts afin de protéger sa vie, Hugo compare en effet l'égout parisien à un Cynique : l'un comme l'autre, fait-il valoir, « dit tout ».

En cela Hugo fait jouer à l'honnêteté de l'immondice le même rôle que Diogène faisait jouer au franc-parler. Au-delà des faux-semblants et de la fade diplomatie en effet, au-delà des apparences, au-delà du « je m'avance masqué » que peut défendre un Descartes à la Modernité — au-delà de tout cela, Diogène ne professe que la vérité *telle qu'elle est*, sans politesse ni fioriture. Et « cette sincérité de l'immondice nous plaît », continue Hugo dans le paragraphe suivant, car elle « repose l'âme. Quand on a passé son temps à subir sur la terre le spectacle des grands airs que prennent la raison d'état, le serment, la sagesse politique, la justice humaine, les probités professionnelles, les austérités de situation, les robes incorruptibles, cela soulage d'entrer dans un égout et de voir de la fange qui en convient. Cela enseigne en même temps. » (5, 2, II, p. 319). Comme toute rupture vis-à-vis du « spectacle des grands airs », la *parrhèsia* de Diogène porte effectivement sur l'immondice et elle en dévoile

⁴¹ Sloterdijk, p. 146.

⁴² Ce sont en fait là certains des titres de chapitre de Sloterdijk (pp. 181-198 : partie physionomique).

la réalité dans sa totalité et dans sa vérité fondamentale. En cela le Cynisme est une observation sociale digne de ce nom, la première vraie philosophie ou anthropologie de l'histoire : « tout veut la fuir, mais rien ne lui échappe. Tergiverser est inutile » (5, 2, II, p. 319). « Avec la boue elle refait les mœurs » (5, 2, II, p. 320).

Diogène Laërce raconte au sujet de Solon, l'un des Sept Sages et l'un des premiers « philosophes » qu'il évoque dans son livre, une anecdote bien étrange. Désireux de dévoiler à l'agora les machinations politiques que le gouvernement de son rival Pisistrate s'efforçait de garder secrètes, l'homme se présenta armé de sa lance et de son bouclier. S'adressant aux Athéniens comme s'il partait à la guerre, il fit savoir qu'il était prêt à tout pour la vérité — et Pisistrate, s'il voulait l'empêcher de parler, devrait lui passer sur le corps (DL, I, 49). En grande pompe et théâtralement, Solon fit usage de *parrhèsia*. Il révéla la vérité, totalement. Diogène, au fond, ne fera pas autre chose, même c'était beaucoup plus fréquemment et avec bien moins grand cas. Diogène n'est en effet ni armé, ni déguisé quand il est franc : il est tout simplement lui-même. En toute circonstance, le langage du cynique est réellement libre, et profondément révélateur de son autarcie. À l'inverse des esclaves comme Alexandre, soumis à bien des choses, Diogène s'offre pour ainsi à lui-même la possibilité d'une carte blanche. À Démosthène il montra le doigt du milieu et dénonça son statut de « valet de la populace » (DL, VI, 34). Aux hommes riches il fit savoir qu'ils n'étaient rien moins que des moutons « à toison d'or » (DL, VI, 47). À un tyran qui lui demandait de quel métal il valait mieux forger une statue, il répondit « celui dans lequel ont été coulés Harmodios et Aristogiton », deux grands tyrannicides (DL, VI, 50). « Diogène, fait prisonnier, fut conduit à Philippe. Quand celui-ci lui demanda qui il était, Diogène répondit : « L'espion de ton insatiable avidité. » Du coup Diogène suscita son admiration et le laissa partir » (DL, VI, 43).

Dans *Le courage de la vérité*, Michel Foucault rappelle que le sens originel du terme même de *parrhèsia* (ou de *parrèsia*, selon qu'on l'écrive comme un simple ou un composé : *παρρησία*) était fondamentalement d'ordre politique. Au même titre que la rhétorique, la prophétie, la sagesse ou la *tekhnè* en général, mais selon un mode opératoire tout à fait différent, la *parrhèsia* aurait à l'origine permis de former l'ordre social en situant celui qui pratique le dire-vrai (le « parrésiaste ») face à autrui par le moyen de l'autoréflexion qu'il manifeste dans son discours⁴³. En cela la *parrhèsia* politique était conçue comme un souci de soi : étymologiquement, le terme désigne d'ailleurs « l'activité qui consiste à tout dire : *pan rêma*. *Parrêsiazesthai*, c'est “tout

⁴³ Foucault, M., pp. 6-14.

dire⁴⁴. » Mais il faut bien comprendre que « tout dire » n'est pas équivalent à dire « n'importe quoi ». Le parrhèsiaiste n'est en effet pas un « bavard impénitent, comme celui qui ne sait pas se retenir [de parler] ou, en tout cas, comme celui qui n'est pas capable d'indexer son discours à un principe de rationalité et à un principe de vérité⁴⁵. » C'est particulièrement clair chez Diogène : la *parrhèsia* cynique consiste à dire la vérité « sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer ou la masquer. Le “tout-dire” est à ce moment-là : dire la vérité sans rien en cacher, sans la cacher par quoi que ce soit⁴⁶. »

Ce faisant Diogène ne se soumet pas seulement à la vérité : il la dévoile par son action, et la transforme en tant qu'il opère sur le monde. Plus que penser ce qu'il dit, il dit ce qu'il pense, comme l'égout victorien révèle ce que Paris est. Une telle attitude implique évidemment un lourd « risque », pour ainsi dire un fort « parti pris ». Foucault l'a encore très bien montré : le parrhèsiaiste, comme son interlocuteur, s'engage à accepter quoiqu'il advienne les conséquences de l'échange parrhésiastique. Qu'on ne s'y trompe pas, c'est même sa fonction première : comme il s'agit d'être franc, le risque est réel de blesser, de choquer, de scandaliser — mais cela fait partie du jeu, et Diogène y participe avec plaisir. Comme en outre il n'a pas de maison, est exilé et il fait tout en public, le « jeu parrhésiastique » du philosophe, par définition, n'a pas de limite : le Cynique adresse sa *parrhèsia* à tous et à chacun et, ce faisant, il met continuellement en danger la pérennité de son propre discours. C'est pourquoi il lui arrive de prendre des coups (mais aussi d'en rendre) : « Comme quelqu'un lui avait asséné un coup de poing, Diogène s'écria : « Par Héraclès, comment ai-je pu oublier de mettre un casque pour me promener ? » De même Midias lui donna des bons coups de poing et lui dit : « Voilà trois mille drachmes sur ton compte. » Le jour suivant, Diogène mit des cestes de pugiliste, lui donna une bonne raclée et lui dit : « Voilà trois mille drachmes sur ton compte » » (DL, VI, 41-42).

« Esthétique de l'existence » par excellence, au sens que Foucault donne à ce terme⁴⁷, la *parrhèsia* est en cela une philosophie du discours dangereux qui peut, si elle n'est pas exercée avec sagesse, saper ses propres fondements⁴⁸. C'est, en somme,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 145-162.

⁴⁸ Si l'on en croit Foucault, ce danger est en fait inhérent à toute forme démocratique : « Ou la démocratie fait place à la *parrhèsia*, et ça ne peut être qu'une liberté dangereuse pour la cité. Ou la *parrhèsia* est bien une attitude courageuse qui consiste à entreprendre de dire le vrai, et alors elle n'a pas de place dans la démocratie » (p. 38). « La forme même de la démocratie, en soumettant le meilleur au pire, en retournant l'ordre des valeurs, en instaurant ce désordre et en maintenant le contre-sens, ne peut pas laisser de place au dire-vrai. Elle ne peut que l'éliminer, en ne l'écoutant pas quand il se formule ou en le supprimant physiquement » (p. 41).

ce qu'il est arrivé à Socrate. Soucieux du bien-vivre et de la vertu — c'est-à-dire de la connaissance de soi —, il avait substitué la *psychè* à la *polis* comme interlocuteur immédiat de la *parrhèsia* et avait refusé de « faire de la politique » : se contentant de faire de l'« éthique », il ne faisait « que » discuter avec les citoyens et cherchait « seulement » la vérité pour elle-même. Néanmoins son comportement fut jugé dangereux pour le devenir démocratique de la Cité et, à l'instigation de Méléto, Socrate fut condamné à boire la ciguë⁴⁹.

Prudence et jugement

Il est curieux de remarquer que les concitoyens de Diogène semblent n'avoir entretenu aucune haine envers lui, sauf exception, et ne lui avoir tenu aucune sérieuse rigueur. Il aurait même été plutôt bien accueilli : selon Diogène Laërce, « il était aimé aussi des Athéniens. En tout cas, lorsqu'un jeune homme lui brisa son tonneau, ils donnèrent à celui-ci une raclée et mirent à la disposition de Diogène un autre tonneau » (DL, VI, 43). Devenu pour une raison inconnue l'esclave du riche citoyen Xéniaque qui l'avait chargé d'éduquer ses enfants et de veiller au bon ordre de la maison, le Cynique fut là aussi si bien accueilli qu'on lui permit de vieillir en paix au sein de la famille et même, en signe de reconnaissance éternelle, d'être après sa mort enterré auprès des enfants du maître (DL, VI, 31). Le peuple athénien, pour sa part, érigea une statue en sa mémoire (DL, VI, 78).

Comment peut-on expliquer cela alors que Socrate avait quant à lui été condamné ? Nonobstant ici l'attitude de Socrate qui, lors de son procès, n'est pas sans avoir causé sa propre mise à mort⁵⁰, la raison en est sans doute tout à fait simple : il était bien plus prudent que son prédécesseur, plus sage également. En outre les citoyens comprenaient probablement, fût-ce en partie, ce que le Cynique essayait de faire. Si la philosophie de Diogène paraissait sans doute comme trop brutale et effrayante pour beaucoup, bien plus nombreux en effet étaient ceux à avoir compris que, derrière les aspects dramatiques qu'il donnait à son « enseignement », le natif de Sinope voulait le bien des citoyens. Il avait, pour ainsi dire, le courage de leur dire la vérité afin de les éduquer.

Ce courage de la vérité, toutefois, devait nécessairement répondre à un courage de demander la vérité. Diogène en effet n'agresse jamais les gens sans raison ; chacun de ses propos est nuancé et justifié par la sagesse pratique dont il est le porteur et qui

⁴⁹ Cf. Ismard, pp. 53-81.

⁵⁰ Cf. le livre de Paulin Ismard, dans lequel l'auteur soutient justement que Socrate, en ne respectant pas les procédés habituels juridiques, posa un dilemme irrésoluble aux juges, qui n'eurent d'autre choix que de le condamner alors même qu'ils avaient d'abord voulu le sauver.

lui permet d'émettre ses critiques là même où il convient qu'elles soient reçues. Stobée raconte ainsi qu'il arrivait fréquemment aux citoyens de rire secrètement des moqueries que Diogène formulait à l'encontre de certains : signe, s'il en est, qu'ils approuvaient d'une certaine manière le message que le philosophe tentait de faire passer, même s'ils n'auraient osé le faire valoir ainsi d'eux-mêmes. En cela, telle du miel très amer, la *parrhèsia* cynique n'en demeure pas moins douce pour qui sait y goûter : « les incompetents qui se hasardent à goûter le miel du Pont le rejettent aussitôt qu'ils l'ont goûté, ne pouvant supporter son acidité amère. Pareillement, les esprits curieux qui voulaient éprouver Diogène se détournaient de lui et prenaient la fuite aussitôt qu'il les avait confondus. Ils se réjouissaient, en effet, de le voir gourmander les autres, mais craignant qu'il n'en fit autant pour eux, ils passaient leur chemin. Si, comme à l'habitude, il se moquait des autres et les tournait en dérision, on riait à gorge déployée, mais on ne pouvait supporter ensuite sa franchise quand, avec sérieux, il vous pointait du doigt » (Stobée, W. H. III, 13, 37, in Paquet, §174, p. 109).

Il est banal de dire qu'une grande partie des motifs « socratiques » derrière les actes et paroles de Diogène échappait pourtant sans doute aux citoyens, qui n'avaient de toute façon pas que cela à penser. Pour autant, donc, ils n'étaient sans doute pas aussi aveugles qu'on a parfois voulu le croire. Socrate le taon étant dans tous les cas passé par là avant lui, les citoyens entrevoyaient certainement, derrière le comportement de Diogène le chien, les motifs philanthropiques qu'il avait voulu y mettre — et peut-être même, justement, regrettaient-ils d'avoir été si aveugles vis-à-vis de Socrate⁵¹. Effectivement, aucune source ne nous informe que Diogène ait jamais été inquiété « politiquement » d'une quelconque façon. Plutôt que comme un méchant drôle dont l'existence n'est que source d'ennuis pour ses concitoyens, on avait compris que cet excentrique un peu curieux aboyait bien plus terriblement qu'il ne mordait réellement⁵² : parce qu'il était « déviant », le Cynique n'en était pas moins intéressant⁵³. De là à admettre que les citoyens aient pu finir par s'attacher à Diogène, et à le protéger, il n'y a plus qu'un petit pas.

Diogène, en outre, inspirait la curiosité et nombreux semblent avoir été ceux qui, prêts à faire l'effort et à tenter de le comprendre en le questionnant sur ses idées et sa vision du monde. Est révélateur le caractère profondément « interactif » des anecdotes

⁵¹ Baltussen, pp. 75-76.

⁵² C'est d'ailleurs le titre de l'article de Baltussen : « *A Bark Worse than his Bite ? Diogenes the Cynic and the Politics of Tolerance in Athens* ».

⁵³ Baltussen, p. 82. Selon cet auteur, en fait, ce n'est que quelques siècles après sa disparition que la « tradition » s'est mise à voir péjorativement le caractère du cynique — qui, à l'époque de sa présence vivante, était tout au plus vue comme un peu curieuse, mais certainement pas rejetée : « *The evidence suggests that the negative labeling of his behavior is of a later date, arising mostly in the competitive atmosphere of Hellenistic philosophers* » (p. 83).

transmises par Diogène Laërce dont on ne trouve l'équivalent dans aucun autre chapitre du doxographe : le livre VI, dédié au Cynisme, contient à lui seul presque autant de réponses à des critiques ou des questions — « à qui lui demandait x » ou « à qui lui reprochait y », « il répondit z » — que tous les autres chapitres réunis⁵⁴.

Que Diogène ait été tant apprécié peut surtout s'expliquer par ce qu'il était pour ainsi dire un véritable *sage pratique*. Outre les Spartiates, Diogène reconnaît en effet quelques individus, certes fort rares mais qui, pris séparément, s'approchent de la vertu. Et précisément : dans ces cas-là, en général, il ne leur reproche rien — tout au moins, il ne leur reproche pas ce que d'autres leur reprochent, même ouvertement. Car s'il appartient au sage de savoir dire la vérité quand il le faut, il lui appartient aussi, et peut-être surtout, de se taire quand il est besoin. C'est ce dont nous informent tant Stobée qu'Élien : Diogène était l'un de ces individus rares, capables de faire ce qu'il convenait quand il le fallait et de ne pas le faire quand il ne le fallait pas. Ce qui revient à dire que le sage cynique ne peut être dit « sage » qu'à la condition qu'il emploie son discours, sa *parrhèsia* et son action à bon escient. Il ne doit pas déranger n'importe qui : seulement n'importe qui *le nécessitant*. À cet égard le Cynique incarne la « prudence » aristotélicienne (*phronesis*) par excellence : chaque instant de sa vie est empreint de sagesse et, pour ainsi dire, de jugement digne. « Diogène interrogeait l'un des jeunes gens qui le fréquentaient, mais ce dernier gardait le silence. Il lui dit alors : « Ne penses-tu pas qu'il appartienne au même esprit de savoir ce qu'il faut dire, et quand il le faut, ce qu'il faut taire et devant qui il le faut ? » (Stobée, W. H. III, 34, 16, in Paquet, §189, p. 111). À qui l'interrogeait sur les raisons de son comportement, Diogène aurait encore répliqué : « Ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire dans la vie, il est bon qu'ils vivent ceux-là (et il se comptait comme l'un d'eux) » (Élien, *Histoire variée*, X, 11, in Paquet, §147, p. 106).

Cette *phronesis* du dire parrhésiastique trouve son illustration dans plusieurs anecdotes. Selon Diogène Laërce, un musicien très costaud, sans être obèse, était moqué par la foule qui voyait dans son physique incongru l'occasion d'une bonne rigolade. Diogène, loin de s'en moquer avec eux, défendit pourtant cet homme : alors que son corps aurait pu le prédestiner à être un soldat ou un brigand, il s'est fait musicien, ce qui est bien mieux. En cela Diogène n'est pas un dénonciateur des vérités inexactes : ici il sait qu'il ne peut critiquer l'homme, puisque l'essentiel n'est pas dans son poids, mais ailleurs, dans sa musique : « D'un joueur de cithare costaud, déprécié par tous, il était le seul à faire l'éloge. Comme on lui en demandait la raison, il dit :

⁵⁴ Voici les chiffres : 31 dans le livre VI (dont 26 pour le seul Diogène !) et 42 pour les autres livres réunis (I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX, X). Pour le détail des statistiques, voyez Baltussen, pp. 78-84.

« Parce que, tout en ayant cette corpulence, il joue de la cithare au lieu de faire le brigand » (DL, VI, 47). Dans un contexte tout à fait différent et même exactement inverse, Diogène Laërce relate encore que, rencontrant un joueur de cithare qui exécutait mal ce pour quoi il avait été formé (c'est-à-dire la cithare), le Cynique se moqua de lui en le comparant à un coq au bruit désagréable qui fait fuir ceux qui l'écoutent : « Le joueur de cithare que ses auditeurs laissaient toujours tomber, il le salua joyeusement d'un : « Bonjour, Coq ! » Comme l'autre lui demandait de s'expliquer, il dit : « Parce que, quand tu chantes, tu fais se lever tout le monde » » (DL, VI, 48).

La nuance entre les deux historiettes est claire : dans le second cas la critique est justifiée, car elle implique de la part des individus une position bien définie qu'ils sont incapables de justifier ; dans le premier la position des individus n'influe pas sur la situation en tant que telle. Bref, s'il « dit tout », le sage cynique n'en demeure pas moins prudent, au sens où son discours ne porte pas sur « n'importe quoi ». Un dernier exemple nous en convaincra définitivement. Un père voulait faire éduquer son fils déjà moralement bon par Diogène, qui n'aurait alors rien eu d'autre à faire que laisser le jeune homme vaquer librement à ses occupations. Le philosophe aurait en d'autres termes pu gagner de l'argent facilement ; il refusa pourtant l'expérience, jugeant qu'il ne méritait pas d'être payé s'il n'avait rien à apprendre à ses étudiants. « À l'homme qui lui recommandait son fils en disant qu'il était très doué et de mœurs excellentes, Diogène dit : « Mais alors, en quoi a-t-il besoin de moi ? » » (DL, VI, 64).

Si Diogène n'est pas détesté de ces citoyens, qui semblent même l'apprécier, c'est donc tout simplement parce qu'il le mérite : son comportement, volontairement scandaleux, n'en demeure pas moins justifié et contextuel. En cela « les sages sont amis » (DL, VI, 12) des autres hommes et Diogène « mérite d'être aimé » (DL, VI, 105). C'est ce que ce chapitre a voulu montrer.

Chapitre III

Quelques produits du terroir

Le singe le plus beau est laid comparé à la race des hommes.
(Héraclite¹)

La « doctrine » cynique semble avoir hiérarchisé, moralement et symboliquement, le monde des vivants en trois strates, chaque niveau étant caractérisé par un degré d'autarcie toujours plus abouti. Le plus haut degré de l'échelle cosmique est occupé par les dieux, dont l'autarcie est complète puisque quel que soit leur désir, ils sont capables de le satisfaire². Au milieu sont les animaux : en dépit de, ou grâce, à leur infériorité technique et leur manque de rationalité, ils sont capables d'assurer la gratification minimale de leurs besoins nécessaires. En ce sens ils sont parfaitement autosuffisants. Leur « instinct » leur sert à cela³. L'homme est quant à lui le roseau le plus frêle : il est tout en bas de l'échelle puisque ses besoins de luxe et de richesse outrepassent, et de beaucoup, les possibilités effectives de satisfaction dont il dispose en lui-même.

L'homme n'est néanmoins pas à ce point faible parce que son essence ontologique serait telle : c'est la société et la coutume qui l'avilissent moralement. Diogène en effet « répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre » (DL, VI, 44). En cela le sage vaut mieux que la foule. L'usage ascétique et pratique qu'il fait de sa raison lui permet effectivement de s'élever au-delà du règne animal jusqu'à approximer — sans jamais véritablement atteindre — l'autarcie divine : en limitant ses désirs, le sage se rend capable de tous les satisfaire, même si ses moyens restent limités. Ni animal ni divinité, le sage occupe de ce fait une position intermédiaire dans la hiérarchie : sans être en lui-même d'essence divine, il se rend *comme un dieu parmi les hommes*, pour reprendre le mot d'Épicure (DL, VI, 135 = Lettre à Ménécée). « Les hommes de bien sont les images des dieux », disait Diogène (DL, VI, 51). Car « s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités » (DL, VI, 105).

¹ HÉRACLITE, frg. 22B82, in *Les débuts de la philosophie* (éd. et trad. A. Laks et G. Most), Fayard, 2^e édition, 2016..

² Roubineau, pp. 103-104.

³ Husson, p. 51.

Cette élévation n'est néanmoins possible que par le truchement du modèle animal. En cela la hiérarchie cynique est « paradoxale » : distinguant entre les conduites naturelles, qui sont souhaitables et desquelles il est bon de s'inspirer, et les conduites « culturelles » (conventionnelles) qu'il faut rejeter, Diogène s'inspire néanmoins du monde animal pour le dépasser. De la souris au poisson, en passant par l'oiseau migrateur, le cerf, le lièvre ou, évidemment, le chien, il prend ainsi appui sur les comportements de nombreux animaux afin d'y dégager quelques *tropes* exemplaires. On raconte d'ailleurs que l'homme de Sinope ne serait devenu philosophe qu'après avoir admiré le comportement d'une petite souris : « C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni sans rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissances, que Diogène découvrir un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait » (DL, VI, 22). Selon Plutarque, la souris fit aussi voir au Cynique que se nourrir de quelques miettes était amplement suffisant, et qu'il n'était aucunement nécessaire de participer à des banquets pour être heureux : « À propos de Diogène de Sinope, on raconte ce qui suit. Il en était encore à ses débuts dans la philosophie. Or, à Athènes, on faisait fête : repas magnifiques, spectacles, réunions d'amis où l'on s'adonnait aux parties de plaisir et aux fêtes nocturnes. Diogène, au contraire, s'était pelotonné comme pour dormir dans un coin du marché. Il s'y laissait aller à des pensées qui le broyaient et le retournaient fortement : sans aucune contrainte, pensait-il, il était parvenu à une vie difficile, étrangère aux autres et il s'y était fixé tout seul en se privant de tous les biens. Là-dessus, il vit, dit-on, une souris ramper vers lui et se tourner vers les miettes tombées de sa galette. Son esprit se redressa aussitôt et, se réprimandant, il s'adressa la semonce suivante : « Que dis-tu, Diogène ? voilà une souris qui se réjouit de tes restes et s'en nourrit : toi, au contraire, l'âme bien née, tu te plains et te lamentes de ne pouvoir t'enivrer là-bas, étendu sur de moelleux tapis brodés ! » (Plutarque, *Moralia*, 77e-78a, in Paquet, §8, p. 73).

Dans *L'ascèse cynique*, Goulet-Cazé écrit ce qui suit : « la falsification de la monnaie va de pair avec l'éloge de la φύσις et le rejet du νόμος, c'est-à-dire d'abord de l'usage, de la coutume, qui incarne les valeurs de la vie civilisée. L'homme doit avant toutes choses retrouver l'état de nature qu'il a eu le tort d'abandonner⁴. » Est-ce néanmoins aussi simple que Goulet-Cazé le laisse penser ? Disons-le d'emblée : nous ne le pensons pas. Il convient d'être plus fin.

⁴ Goulet-Cazé (2001), p. 208. Nous soulignons.

Du tri à la répulsion

Car si sous certaines conditions, il est évident que la nature peut (et même doit) être un modèle à suivre pour le sage, il n'en va pas nécessairement ainsi. On raconte par exemple qu'un jour Métroclès, ancien étudiant de Théophraste au Lycée, aurait bien malgré lui lâché un pet durant un exercice oratoire. Mort de honte, il s'enferma chez lui. Disciple direct de Diogène, Cratès se rendit chez l'homme et s'efforça de le reconforter. Il choisit pour ce faire une méthode radicale, mais qu'on sait efficace : Ménippe devint non seulement un Cynique, mais sa sœur, Hipparchia, épousa aussi Cratès. « Après avoir à dessein mangé des lupins, [Cratès] le persuada, arguments à l'appui, qu'il n'avait rien fait de mal. C'eut été en effet un prodige que les gaz ne fussent pas eux aussi rejetés de façon naturelle. Finalement Cratès se mit à lâcher des pets et reconforta Métroclès, en le consolant grâce à l'admiration de ses actes. De ce jour, Métroclès fut son auditeur et devint un homme apte à la philosophie » (DL, VI, 94).

En cela la nature fut effectivement un modèle pertinent. Néanmoins, tout ce qui est fait « selon la nature » n'est pas vertueux. Le comportement des animaux, par exemple, ne se prête pas pour Diogène à tous les éloges. Pour tout ce qu'il décèle de « moral » chez l'animal, il met en évidence au moins autant de comportements condamnables. C'est pourquoi Roubineau a pu écrire que, s'ils manifestent « leur supériorité dans de nombreux domaines : moins inquiets et tourmentés que les hommes, en meilleure santé, dotés d'une vigueur supérieure, plus efficaces pour courir », Diogène aurait aussi condamné chez la fourmi la « tendance à la rapine » ou chez le hanneton « la gloutonnerie »⁵. La tradition arabe a de même conservé un fragment dans lequel Diogène est explicite : les désirs animaux, en tant que tels, doivent laisser la place à des sentiments humains. À qui lui demandait comme il faisait pour ne pas s'énervier, il aurait répondu « *As for human anger, I do, in fact, feel it ; but as for beastly anger I have abandoned it because I abandoned beastly desire* » (Gutas, frg. 270.3). Ce faisant la « nature » ne semble pas être un concept valant *a priori* : ce n'est qu'en tant que le sage y puise certaines intuitions ou certains préceptes, mais les dépasse dans son humaine sagesse, que la nature peut être dite « bonne ». Si elle peut servir de guide, elle n'enseigne aucun commandement en tant que tel. Soucieux de s'élever (presque) jusqu'au niveau de la divinité maîtresse d'elle-même par sa raison, le sage cynique ne retient de ce fait de la nature que les caractéristiques qui peuvent l'intéresser.

⁵ Roubineau, pp. 106-107. Nous n'avons pas retrouvé la source de cette anecdote.

Le modèle du chien est en cela tout à fait révélateur. Si Diogène y trouva une autarcie d'autant plus remarquable que les chiens, en vivant parmi les hommes, en restent plus ou moins indépendants⁶, cet animal ne se rencontre précisément plus dans son état naturel « originel » (comme le loup⁷) : à l'instar de la souris, il prolifère particulièrement dans les villes et sociétés humaines, c'est-à-dire en environnement urbain. Les Grecs, en cela, ne s'étaient pas trompés : dépréciée à cause des représentations négatives qui lui sont associées (impur, rebelle, traître, vengeur, sanguinaire, charognard, dévoreur...), l'image populaire du chien est en même temps celle d'un compagnon apprécié et fidèle⁸. Comme l'a bien remarqué Roubineau, d'ailleurs, « on ne reproche au chien son manque de contrôle que parce qu'il est le seul animal duquel on en attend⁹. » En outre Diogène, comme Platon, ne comparaient pas le naturel du philosophe à celui de *n'importe quel chien**. « Petit maltais » ou « molosse », disait Diogène, « je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à la chasse » (DL, VI, 40). Or ces races de chiens sont précisément celles qui ont été le plus modifiées par l'homme...

« Triée » par Diogène sur le volet, la « nature » qui intéresse le Cynique n'est donc qu'une construction de l'esprit qui se cherche des modèles. « Idéal moral tacite qui n'a jamais été exprimé, puisqu'il est vécu par ceux qui sont dépourvus de *logos* rationnel », comme le dit Suzanne Husson, la nature n'est en effet pas le lieu cynique d'un « retour » dans le passé mais au contraire celui d'une espérance future : « la vie naturelle ne constitue pas un idéal moral pour l'animal mais un simple fait ; elle ne se transforme en idéal moral que pour l'homme capable d'en poser la valeur, et de faire l'exégète de cette sagesse que l'animal ne peut qu'indiquer¹⁰. » Toujours « illusoire », pour ainsi dire, la nature se donner comme un modèle fictif et moral mais par là même anti-historique¹¹. L'homme ne peut dès lors pas avoir eu « le tort d'abandonner » l'« état » de nature et d'entrer dans la société, comme le pensait Goulet-Cazé, puisque cet « état de nature » n'a tout simplement jamais existé : il est une construction philosophique pour penser la moralité, à l'instar des théories du Contrat social de la Modernité.

⁶ Husson, p. 52.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ Billot, pp. 106-107 ; Husson, p. 52 ; Roubineau, pp. 112-113.

⁹ Roubineau, p. 113.

* Voir l'Annexe I.

¹⁰ Husson, p. 71.

¹¹ *Ibid.*, pp. 181-183.

Alors qu'il entretient la position la plus basse de la tripartition, l'homme doit ainsi s'élever vers la divinité par le truchement du modèle animal, dont il ne peut se satisfaire en tant que tel et qu'il doit dépasser. Curieusement, c'est ce qu'admet aussi Goulet-Cazé elle-même, dont la position est étonnamment incohérente : « à l'homme le Cynique propose comme modèle théorique la divinité et comme modèle concret l'animal¹² ».

Selon la mythologie classique, Zeus, marié à Héra, passe pourtant le plus clair de son temps dans les bras d'autres femmes, et même de mortelles ; chez Homère, Aphrodite et Arès, reconnus infidèles par Héphestos qui les prit sur le fait, durent eux aussi s'excuser de leurs exactions ; et quand ils ne sont pas infidèles, les dieux de l'Olympe se font la guerre ou se disputent pour à peu près tout et n'importe quoi. Diogène comprenait-il l'immoralité de ces dieux sur base desquels il voulait baser son éthique ? Il est évident que oui — et en même temps que non. Car s'il connaissait remarquablement les textes littéraires produits et étudiés à son époque et qu'il n'ignorait de ce fait pas les vices des dieux de l'Olympe, ce n'est justement pas à ces dieux, en tant qu'individus, qu'il fait référence. Seule en effet l'intéresse, pour ainsi dire, leur « essence » : très puissants, ils sont par définition capables de satisfaire l'ensemble de leurs besoins, *et ils le font en usant de raison*.

La culture cynique

La *paideia* cynique, au fond, ne prétend pas à un autre idéal : la raison et la connaissance poétique sont des atouts pour l'autarcie du sage. Car si Michel Foucault a notamment pu prétendre que la « culture » cynique n'existe pas — « c'était là, en effet, un des thèmes importants du cynique que le mouvement vers la philosophie, il ne faut le demander ni à une culture, ni à une formation ou à un apprentissage. C'est essentiellement par nature que l'on est et que l'on naît philosophe¹³ » —, cette position est intenable. Il est en cela intéressant de constater que Diogène aurait lui-même écrit des tragédies¹⁴ et que concernant le Cynisme environ une anecdote sur six, chez Diogène Laërce, comporte soit un jeu de mots soit une citation, éventuellement parodique, d'un poète célèbre¹⁵. Dans le Cynisme en effet la production littéraire et théorique n'est pas *opposée* à la sagesse, elle la complète. En cela elle est néanmoins moins importante que la morale : risquant de détourner l'âme du problème de la vertu, elle ne doit être recherchée pour elle-même. « Le Cynisme rejette non le *logos* », écrit

¹² Goulet-Cazé (1992), p. 9.

¹³ Foucault, p. 184.

¹⁴ Cf. Husson, pp. 56-57.

¹⁵ Branham, p. 452.

Husson, « mais son usage auto-référentiel et auto-centré. La rationalité d'un discours, en effet, ne garantit pas sa pertinence morale. Bien au contraire, la *doxa* sait fort bien user du discours pour rationaliser sa propre folie¹⁶. »

Diogène Laërce raconte ainsi que Diogène « s'étonnait de voir les grammairiens faire des recherches sur les malheurs d'Ulysse, tout en ignorant les leurs propres. Et il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre, mais laisser désaccordées les dispositions de leur âme ; les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout. Il condamnait aussi les gens qui louent les justes de ce qu'ils sont au-dessus des richesses, mais qui envient les gens fortunés. Il était hors de lui quand des gens sacrifiaient aux dieux pour leur santé et, au cours même du sacrifice, mangeaient au détriment de cette même santé » (DL, VI, 27-28). Point du tout opposé à la grammaire, à la musique, aux mathématiques, etc. en tant que tels, Diogène estime que la « spéculation » est une perte de temps. C'est pourquoi les connaissances ne sont à proprement parler pas nécessaires à la vertu et elles risquent de nous détourner de la vie bonne. « Diogène entendit un jour à l'Agora un astrologue qui, montrant des tablettes sur lesquelles étaient dessinées des étoiles, expliquait qu'il s'agissait là des astres errants. « Ne conte pas de sornettes, mon ami, lui dit-il, ce ne sont pas les astres qui errent, mais ceux-ci », et il indiquait du doigt les assistants », raconte Stobée (W. H. II, 1, 23, in Paquet, §204, p. 112).

De même que l'alcool, consommé sans modération, égare la raison du buveur¹⁷, de même l'étude, quand elle est trop théorique, fait perdre la tête au sage. C'est pourquoi, dans le Cynisme, la connaissance est seulement d'une importance *moindre* que la vertu pour le bonheur, ou plus exactement qu'elle repose celle-là. En d'autres termes si le savoir livresque n'est pas intéressant dans le projet cynique — là où la connaissance « morale » l'est bien —, à l'inverse elle n'est pas dénuée d'intérêt pour qui sait en user avec modération. Comme Foucault l'a cette fois bien vu¹⁸, Diogène aurait d'ailleurs justement enseigné aux enfants de son maître Xéniade un savoir « encyclopédique », au sens étymologique du terme, c'est-à-dire se ramenant, sous la forme de résumés ou d'abrégés, l'un à l'autre. Ce faisant, le natif de Sinope permettait

¹⁶ Husson, p. 73.

¹⁷ *Gnomol. Vat.*, 170, in Paquet, §183, p. 110 : « Durant un banquet, Diogène versa à terre le vin qu'on lui avait offert un peu trop généreusement, ce dont certains convives se mirent à le blâmer. Il leur répondit alors : « N'est-il pas vrai que si je le buvais, non seulement il disparaîtrait, mais il me perdrait tout aussi bien ? » »

¹⁸ Foucault, p. 190.

aux enfants de se débrouiller par eux-mêmes. Signe que l'éducation intellectuelle, elle aussi, importe pour l'autarcie : « Ces enfants retenaient par cœur maints passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même ; il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien. À la maison, il leur apprenait à se servir eux-mêmes, à prendre une nourriture frugale et à boire de l'eau » (DL, VI, 31).

On raconte encore « ce que la terre porte de plus lourd », ce sont pour Diogène « les gens sans éducation » (*Codex. Florent. de Jean de Damas*, II, 13, 75, in Paquet, §203, p. 112). Déconseillée pour celui qui cherche à devenir vertueux, l'éducation théorique n'est en cela pas pour autant incompatible avec la présence de la vertu elle-même. Au fond, tout est une affaire de priorité et de juste mesure : dans le Cynisme les outils de l'érudition sont eux aussi falsifiés sont dénués de fondement pratique. Ce faisant le Cynisme se donne comme une culture de la vertu ou, pour mieux dire, une « armature pour la vie¹⁹. » Ce sont ses livres que Diogène faisait apprendre aux enfants. Antisthène ne faisait pas autre chose quand il disait « en tout cas que les gens parvenus à la sagesse ne devraient pas apprendre à lire, afin de ne pas être pervertis par les ouvrages d'autrui. » Lisez mes livres, en somme, et pas ceux des autres.

Et si les Cyniques « rejettent également la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type », Diogène disait néanmoins de l'horloge que « l'instrument est utile pour ne pas être en retard aux repas ». « À qui faisait étalage devant lui de son habileté musicale, il dit : « Ce sont les pensées des hommes qui permettent de bien administrer les cités et les maisons / non les mélodies de la lyre ou les trilles de la flûte » » (DL, VI, 103-104). Bref, si le savoir livresque est un outil pour le sage, il doit néanmoins pour cela être bien mobilisé — c'est-à-dire de manière critique. En effet, Diogène ayant rencontré une jeune servante occupée à apprendre à lire, il aurait répondu « *This arrow is steeped in poison in order to be shot one day* » (Gutas, frg. 205.1). De même qu'Épicure aurait, dans sa poétique, mis en garde des dangers de l'œuvre d'art et du plaisir qu'elle cause au spectateur, mais n'aurait en rien interdit l'expérience musicale *en tant que telle* du sage, de même aussi Diogène vis-à-vis de la théorie. En cela le cas de la religion est peut-être, lui aussi, symptomatique de ce rapport critique, mais non pas interdit, à la raison et à ses productions traditionnelles.

Harpale et les voleurs

Cicéron a fait de Diogène un philosophe athée : « les succès et la bonne fortune des gens malhonnêtes, disait Diogène, réduisent à l'absurde toute la puissance et la force des dieux » (*De la nature des dieux*, III, 36, 88, in Paquet, §36, p. 82). Trop

¹⁹ Foucault, p. 191.

absurdes pour être vrais, les dieux n'auraient été pour le Cynique qu'une chimère comparable aux Idées de Platon. L'exemple d'Harpale, en cela, aurait été déterminant. Trésorier d'Alexandre le Grand, celui-ci aurait volé une partie du trésor royal qu'on l'avait chargé de surveiller et se serait enfui en prenant sa maîtresse avec lui. Loin d'être condamné ou mis à mort pour cela, il aurait vécu le reste de sa vie comme un long fleuve tranquille. De là, dit Cicéron, Diogène aurait conclu que les dieux n'existaient pas : jamais ils n'auraient toléré cela. « Diogène le Cynique avait coutume de dire que Harpale — un brigand qui en ces jours-là passait pour être heureux — posait à l'encontre des dieux le témoignage de la durée si longue de son heureuse existence » (Cicéron, *De la nature des dieux*, III, 34, 83, in Paquet, §35, p. 82).

La position de Cicéron est somme toute assez fréquente, aujourd'hui encore, parmi les commentateurs de Diogène. Elle n'est pourtant sans doute qu'à moitié vraie. Avant de voir pourquoi il convient néanmoins de clarifier un malentendu possible. La question de la religion classique ne peut être comprise à partir de nos schèmes contemporains occidentaux, hérités de la tradition judéo-chrétienne. Selon Paulin Ismard en effet, « les structures mêmes du polythéisme grec », dès ses premières stabilisations chez Hésiode ou chez Homère par exemple (texte qui ne prétendent en outre pas être sacrés), « rendaient impossible la formulation de la question religieuse en termes d'orthodoxie et d'hérésie ». « Plurivoque et ambiguë, la parole du mythe est faite de sédimentations successives et se nourrit de réinterprétations constantes²⁰ ». Le « scepticisme » de Xénophane ne faisait au fond rien d'autre que partir de ce constat : « les Éthiopiens disent que leurs dieux ont le nez camus et la peau noire, et les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux roux²¹. »

Mais plus que l'inventeur d'une nouvelle religion, Xénophane était un satiriste²² : il n'a jamais pourtant été inquiété pour son « blasphème ». Et si le compte-rendu de l'accusation, dans le procès de Socrate, fait bien mention de l'« impiété » du philosophe comme critère décisif de la condamnation des juges, la *graphê asebeias* n'était sans doute qu'un prétexte, plus ou moins subtil, pour condamner l'attitude *politique* de Socrate. Loin d'être un hérétique, Socrate aurait en effet pensé sa religion comme à peu près tout citoyen ; si son comportement était dérangeant, ses croyances

²⁰ Ismard, p. 131.

²¹ Xénophane, frg. B16, in *Les débuts de la philosophie* (éd. et trad. G. Most et A. Laks), Fayard, 2^e édition, 2016.

²² Cf. par exemple la lecture humoristique que propose P. Destrée de ce texte dans son article sur « l'injure et la moquerie philosophiques », pp. 4-5 (§11-18), ou l'analyse de Halliwell (pp. 266-268).

ne l'étaient point²³. D'ailleurs Asclépios et Bendis eux-mêmes n'apparurent dans le panthéon que pendant la guerre du Péloponnèse, et personne ne s'en est offusqué²⁴...

Essentiellement libres dès le départ, donc, les cultes religieux grecs auraient encore été relativisés davantage sous l'impulsion des philosophes de la grande Grèce : allant parfois jusqu'à prendre la forme d'une pratique cultuelle tout à fait originale et individuelle, la fidélité aux dieux homériques était devenue à l'époque classique essentiellement symbolique. La « superstition » et « l'impiété » étaient pour ainsi dire rependues partout : « à l'époque hellénistique, la religion confine bien souvent à la superstition ; on accorde à certains rites une valeur magique ; chacun s'en remet aux présages, à la divination, aux sacrifices, et la religion est devenue un refuge contre les aléas de la vie et la peur de l'au-delà²⁵. » Stephen Halliwell²⁶ a même tenté de reconstruire certaines des pratiques « rituelles » les plus curieuses, et dans lesquelles, quand il n'était pas question de s'insulter ou de mimer un certain nombre d'insanités sexuelles, il s'agissait néanmoins de pratiquer une forme de danse, de rire et/ou de moquerie qui nous sembleraient aujourd'hui n'avoir leur place qu'en contexte « carnavalesque ». Quant à ceux qui « ne renoncent pas à la transcendance », dit Goulet-Cazé, « ils opèrent une sorte de déplacement du divin et s'orientent vers une religion individuelle de nature très intellectuelle²⁷. » Bref, « on assistait, pourrait-on dire, à un progrès de la superstition chez les esprits faibles et à un progrès du scepticisme et de l'athéisme chez les esprits forts²⁸. »

Dans ce contexte, l'approche cynique est sans doute moins originale que ce que pensait Cicéron. Diogène n'était certainement pas athée ; et d'ailleurs, aucune des listes d'athées que l'on a conservées de l'antiquité ne contient son nom²⁹. S'il précise bien que « d'autres attribuent le trait à Théodore » et si ce passage est à comprendre d'une manière ironique, Diogène Laërce raconte même du cynique ce qui suit : « À Lysias l'apothicaire qui lui demandait s'il croyait à l'existence des dieux, il répondit : « Comment n'y croirais-je pas, dès lors que je vois en toi un ennemi des dieux ? » (DL, VI, 42). Soyons néanmoins plus clair encore : si Antisthène semble avoir été très pieux, Diogène n'aurait quant à lui ni été un fidèle pratiquant ni un athée radical. En fait, il aurait simplement été agnostique.

²³ Ismard, pp. 157-161.

²⁴ *Ibid.*, pp. 139-141.

²⁵ Goulet-Cazé (1993), p. 121.

²⁶ Halliwell, pp. 155-214

²⁷ Goulet-Cazé (1993), p. 119.

²⁸ *Ibid.*, p. 126.

²⁹ *Ibid.*, p. 145.

Quand il s'oppose à la religion traditionnelle, il ne le fait de ce fait pas selon une argumentation métaphysique, mais pour des raisons morales. En cela nous partageons la lecture de Goulet-Cazé : « que les dieux existent ou qu'ils n'existent pas, ce n'est pas son problème et, à la limite, la question ne l'intéresse pas ». « En revanche, ce qui l'intéresse passionnément, c'est d'être heureux ; or l'idée même de religion et de dieux, telle qu'elle est envisagée dans la société de son époque, contredit son idéal d'un bonheur fondé sur la liberté, l'apathie et l'autarcie³⁰. » En d'autres termes, si Diogène n'a rien contre la religion en tant que telle, les aberrations religieuses de « la foule », elles, lui déplaisent absolument. Encore une fois, elles empêchent la vie bonne et la vertu. À qui lui conseillait de s'initier et de pratiquer les cultes à mystère afin de ne pas errer sans fin dans l'Hadès après sa mort, par exemple, il aurait répondu qu'il est absurde d'admettre que le paradis appartient aux pratiquants plutôt qu'aux hommes bons et valeureux qui, eux, le méritent réellement : « Laissez-moi rire ! Agésilas et Épimondas croupiraient dans le borborygme, tandis que n'importe quel pauvre type, à condition d'être initié, séjournerait dans les Îles des Bienheureux ! » (DL, VI, 39). À celui qui se contentait de se purifier le corps et l'esprit en se lavant rituellement et en priant de temps en temps, il aurait répondu ce qui suit : « Pauvre malheureux, ne sais-tu pas que tes aspersions, tout comme elles ne peuvent te débarrasser de tes fautes de grammaire, ne peuvent pas davantage te débarrasser de celles commises durant ta vie ? » (DL, VI, 42).

D'une manière générale, les rites sont souvent dévalués par Diogène dans la mesure où ils sont contradictoires avec la fin qu'ils prétendent accomplir. En sacrifiant aux dieux pour la santé, mais en festoyant après ce même sacrifice, les pratiquants sont en un sens en « contradiction » performative avec eux-mêmes : « Il était hors de lui quand des gens sacrifiaient aux dieux pour leur santé et, au cours même du sacrifice, mangeaient au détriment de cette même santé » (DL, VI, 28). De même, « il adressait des reproches aux hommes à propos de leurs prières, disant qu'ils réclament les biens qui leur paraissent à eux-mêmes des biens, non ceux qui le sont en vérité » (DL, VI, 42). « Quant aux gens que leurs songes frappaient d'effroi il disait que ce qu'ils font à l'état de veille ne les préoccupe point, mais que ce qu'ils imaginent en dormant fait l'objet de tous leurs soins » (DL, VI, 43). Bref, le grand problème de Diogène est que ses concitoyens sont aveuglés par leurs pratiques religieuses et qu'ils se détournent par là du but essentiel de la vie, qui est le bonheur. Valorisant le *nomos*, ils en oublient le modèle de la *phusis*.

³⁰ *Ibid.*, pp. 157-158.

Résumé

Entre la nature et la morale, entre la théorie et la pratique, le Cynisme entretient une position intéressante, car complexe. De même que la nature, absolument nécessaire, n'est en elle seule pas suffisante pour le sage, qui doit la dépasser pour en faire son modèle, de même, absolument nécessaire, la raison théorique, seule, n'est pas suffisante : elle doit reposer sur l'agir moral et permettre la vie bonne. En cela la critique cynique du savoir livresque était remarquable : les productions rationnelles traditionnelles, loin de favoriser la vertu, éloignent leur possesseur de la vertu. Il n'en va pas autrement en ce qui concerne l'« aliénation³¹ » religieuse : « sceptiques pour les moins acharnés, anticléricaux pour les plus agressifs, les cyniques n'aiment guère la religion et le sacrifice à une quelconque instance qui les dépasserait et mettrait en cause leur souveraineté », comme le dit Michel Onfray³².

Mais s'il est un rapport à la théorie, le Cynisme n'oubliait pas pour autant de questionner « le bon usage des corps³³ » — que ce corps soit d'ailleurs le nôtre ou celui d'autrui. C'est ce que le chapitre suivant s'efforcera d'éclairer.

³¹ L'expression est de Onfray, p. 119.

³² *Ibid.*, p. 122.

³³ La formule est de Roubineau, pp. 101-147.

Chapitre IV

Un coq pour Asclépios

De tout temps, les plus grands Sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle n'a aucune valeur*... Partout et toujours, ce qu'ils en disent a le même accent, un accent de doute, de mélancolie, de lassitude de vivre, de résistance à la vie. Socrate lui-même a dit, au moment de mourir : « La vie n'est qu'une longue maladie ; je dois un coq à Asclépios, le Sauveur. » Socrate lui-même en avait assez. [...] « Il doit pourtant y avoir quelque chose de *malade* dans tout cela ! » — telle est notre réponse. Ces plus grands Sages de tous les temps, il faudrait les voir de près ! Peut-être n'étaient-ils plus, ni les uns ni les autres, très fermes sur leurs jambes ? Peut-être d'un type tardif ? Vacillants ? *Décadents* ? Peut-être la sagesse n'apparaît-elle sur terre que sous la forme d'un corbeau qu'excite un discret relent de charogne ? (Nietzsche¹)

« La philosophie elle aussi enfante de nombreux peuples et quantités de législateurs ; elle éparpille et disperse son troupeau, envoyant l'un ici, l'autre là, Pythagore à la musique, Thalès à l'astronomie, Héraclite à la solitude, Socrate aux amours, Carnéade à l'ignorance, Diogène aux labeurs et Épicure au plaisir. » Ces mots sont de Maxime de Tyr (*Dissertation XXIX*, 7, p. 349, 3-9 Hobein, cité par Goulet-Cazé (2001), p. 48). Par « labeur », il faut ici comprendre le terme grec plus général de *ponos*. Car si en grec classique, le *ponos* désigne seulement une « souffrance » en général², Antisthène, qui introduit le concept en philosophie³, aurait aussi fait de ce terme un quasi-synonyme de tout événement néfaste rencontré par un individu au cours de sa vie : en cela il ouvrit sa signification, au-delà de la douleur physique ou morale, aux efforts qui sont précisément fournis pour surmonter ces épreuves. « Souffrance », mais aussi « épreuve » ou « labeur », le *ponos* cynique renvoie donc tant à la fois la passivité de celui qui le subit qu'à ses moyens de le dépasser⁴.

C'est ce qui apparaît tout à fait clairement chez Diogène. On raconte en effet que grâce à l'originalité de son « ascèse » — c'est-à-dire de son exercice en vue du bonheur

¹ NIETZSCHE, F., *Le problème de Socrate*, in *Crépuscule des idoles* (éd. G. Colli et M. Montinari, trad. J-C. Hémerly), pp. 19-24 (ici § 1, p. 19).

² Goulet-Cazé (2001), p. 45.

³ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁴ Quand dans les pages à venir nous parlerons de combat « contre » les *ponoi*, il faudra pour cette raison aussi comprendre : *dans les ponoi*, c'est-à-dire *avec eux*, *par eux*.

et de la jouissance de son corps⁵ — et grâce à l'utilisation qu'il fit des *ponoi* comme moyen éducatif, il « affirmait opposer à la fortune la hardiesse, à la loi la nature, à la passion la raison » (DL, VI, 38). La seule victoire que le Cynique juge digne d'être appelée ainsi est en effet celle qu'il livre contre les épreuves : c'est pourquoi son ascèse doit par là même être totale et parfaitement continue, c'est-à-dire n'être réservée ni à un lieu spécifique dans lequel elle serait pratiquée ni à un moment précis de la journée. L'espace-temps tout entier et les événements que la fortune met sur notre route suffisant amplement à nous rendre endurants et courageux, le sage vivra son exercice en vivant sa vie, *comme* il vit sa vie⁶. Selon la légende, ce serait d'ailleurs en souffrant d'avoir été rejeté d'un banquet et en voyant une souris jouir du simple plaisir d'exister sans peine que Diogène est devenu cynique : d'une difficulté quelconque de la vie il fit un cadre de pensée. « Heureusement, mon ami, que tu souffres : de cette façon, ta situation n'est plus désespérée » (Stobée, W. H., IV, 36, 10, in Paquet, §219, p. 114), aurait encore dit Diogène à l'un de ses familiers qui rencontrait une difficulté dans sa vie et désespérait de sa souffrance. Davantage qu'une difficulté, la souffrance est aussi et surtout la voie pour ne *plus* être mis en difficulté : « pour les chiens » en effet « toutes les souffrances se ressemblent ; car elles ne mordent que les gens qui n'en ont pas l'habitude » (*Gnomol. Vat.*, 1, in Paquet, §78, p. 55).

Si l'on en croit Goulet-Cazé, aux trois oppositions faites par Diogène (hardiesse contre Fortune, nature contre loi, raison contre passion) l'éducation cynique aurait fait correspondre trois « types » de *ponoi* « d'entraînement ». Ces derniers à leur tour auraient permis aux sages cyniques de dompter la souffrance afin, le cas échéant, d'être totalement « apathiques » face aux « *ponoi* ultimes⁷ », c'est-à-dire aux expériences réellement difficiles et décisives de la vie. Dit autrement, alors que les *ponoi* d'entraînement manifestent au mieux l'idéal de l'ascèse cynique, les *ponoi* ultimes expriment le *but* de cette ascèse, qui est le bonheur.

Le corps et l'esprit

Traversée de part en part par un idéal sportif et une célébration des performances qu'aujourd'hui encore nous vénérons — nul n'ignore par exemple le nom de Milon de

⁵ L'imaginaire populaire, suivant par exemple la grande critique de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche envers les « idéaux ascétiques » du monachisme, associe régulièrement à ce terme d'ascèse un « dire non » à la vie, c'est-à-dire identifie l'ascèse à une forme plus ou moins forte de « privation », de « renoncement » ou de « mortification » du corps vécu (cf. par ex. Halliwell, pp. 471-519). Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans les philosophies antiques : en grec, le terme *askêsis* veut seulement dire « exercice ». Littéralement parlant, faire une ascèse, c'est donc seulement s'exercer, « faire de l'exercice » sur soi afin d'être heureux. Il en va tout à fait ainsi dans le Cynisme : c'est afin de mieux en jouir qu'il soumettait son corps à l'« entraînement ».

⁶ Husson, p. 55.

⁷ Goulet-Cazé (2001), p. 48.

Crotone bien que la plupart ne connaissent sans doute pas grand-chose de sa vie —, la société grecque ne fut pas seulement le berceau occidental de la rationalité scientifique et philosophique, elle donna aussi naissance à un travail du corps cultivé avec grand soin. Idolâtrés, les athlètes olympiques incarnaient aux yeux de tous le bon usage du corps, l'idéal moral d'une vie sensible dans un monde matériel. Des palestres et gymnases remplis de corps nus aux statues imitant avec une précision frappante l'élan du discobole ou du coureur, le modèle grec traditionnel est en cela de fond en comble physiologique et kinesthésique.

Mais Diogène n'a rien de traditionnel : même dans le sport, qu'il connaissait bien⁸, il falsifia la monnaie. Les vainqueurs olympiques, disait-il, ne sont rien de plus que des esclaves plus célébrés que d'autres : en revenant des jeux il fit savoir que « grande était la foule », mais que « peu nombreux étaient les hommes » (DL, VI, 40). Il serait même intervenu lors de la remise des récompenses olympiques : « Comme à Olympie le héraut proclamait : “Vainqueur catégorie hommes : Dioxippe”, Diogène dit : “Lui, c'est catégorie esclaves ; catégorie hommes, c'est moi” » (DL, VI, 43). En outre il disait que chez les athlètes « la vantardise est comme une arme plaquée or : l'intérieur est bien différent de la surface » (Stobée, W. H. III, 22, 40). « Comme on lui avait demandé pourquoi les athlètes sont stupides », raconte-t-on encore, le Cynique aurait répondu : « parce qu'on les bâtit avec de la viande de porc et de bœuf » (DL, VI, 49). Enfin le philosophe « disait que les hommes entrent en lutte quand il s'agit de gratter la terre pour se jeter de la poussière et se donner des coups de pied, mais que pour devenir homme de bien personne n'en fait autant » (DL, VI, 27).

Manquant ainsi de vertu et de courage, les athlètes ne savent en somme, selon Diogène, pas vivre selon le bien, et sont en cela condamnés à être malheureux : leur ascèse physique n'est qu'un oubli du propre de l'homme, c'est-à-dire de la raison philosophique participant à l'équilibre du corps animal⁹. En cela le Cynisme est une « critique des athlètes¹⁰ » : le bonheur d'un homme ne peut se limiter au seul développement de ses capacités physiques. « Regardez-moi comment ce bélier d'Arès est mis sous le joug par la première fillette¹¹ venue » (DL, VI, 61), aurait dit Diogène à qui ne contrôlait pas ses désirs. En revanche « les gens appelés à devenir des hommes

⁸ Pensons par exemple à l'anecdote, déjà citée, dans laquelle il est présenté portant des gants de pugilat (DL, VI, 41-42). De Cratès, on raconte semblablement qu'il faisait de la gymnastique (DL, VI, 91).

⁹ Roubineau, p. 144.

¹⁰ L'expression est de *Ibid.*, pp. 141-147.

¹¹ Goulet-Cazé traduit ainsi κοράσιον (génitif de τὸ κοράσιον). S'il s'agit effectivement, au sens premier du terme, d'une « petite fille », la formule n'est sans doute pas à entendre littéralement ici : il n'est évidemment pas question de pédophilie (Diogène aurait sans doute réagi plus violemment !). C'est pourquoi « jeune dévergondée », « nana » ou encore « donzelle » seraient peut-être ici des traductions plus appropriées.

de bien » doivent « façonner leur corps par la gymnastique et leur esprit par leur raisonnement » (Stobée, W. H. II, 31, 68, in Paquet, §64, p. 54).

C'est dans un long passage, aussi dense qu'il est confus, que Diogène Laërce a traité le plus clairement de cette « double ascèse »¹². Il écrit ceci :

[70] L'ascèse, disait Diogène, est double, l'ascèse psychique d'une part, et d'autre part cette ascèse corporelle, au cours de laquelle des représentations, qui se produisent dans un exercice constant, donnent de la facilité pour les œuvres de la vertu. Mais l'une est incomplète sans l'autre, car vigueur et force sont au nombre de qualités qu'il convient de rechercher tout autant pour le corps que pour l'âme.

Et il avançait des preuves de ce qu'il est facile à partir de l'exercice de s'établir dans la vertu : il voyait en effet que, dans les arts manuels et les autres, les artisans possèdent, grâce à la pratique, une habileté manuelle hors du commun, combien aussi les joueurs de flûte et les athlètes, grâce au labeur approprié et constant, excellent dans leur domaine respectif, et comment, s'ils avaient reporté leur ascèse aussi sur leur âme, la peine qu'ils prennent ne serait ni inutile ni incomplète.

[71] Rien, absolument rien, disait-il, ne réussit dans la vie sans ascèse ; celle-ci est capable, en revanche, de triompher de tout. Par conséquent, alors qu'ils devraient vivre heureux en ayant choisi, au lieu des labeurs inutiles ceux qui sont conformes à la nature, les gens, à cause de leur folie, sont malheureux. Et de fait, du plaisir lui-même le mépris est des plus doux, à condition de s'y être exercé au préalable. Tout comme les gens qui se sont accoutumés à une vie de plaisir trouvent déplaisant de passer au style de vie opposé, de même ceux qui se sont exercés au style de vie opposé, éprouvent à mépriser les plaisirs un plaisir plus grand que ces plaisirs eux-mêmes. Tel était le langage que tenait Diogène et de toute évidence il y conformait ses actes, falsifiant réellement la monnaie, n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature, disant qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout. (DL, VI, 70-71)

S'il est bien question d'une « double » ascèse, celle-ci ne doit pourtant pas être conçue comme étant strictement *dualiste* : loin de distinguer radicalement deux ascèses *différentes* et donc deux facultés humaines auxquelles elles correspondraient, Diogène nous invite plutôt à *joindre* à l'exercice physique un exercice mental. En définitive, c'est la « santé de l'âme » qui l'intéresse, mais il postule que celle-ci est

¹² Selon Goulet-Cazé (2001), le doxographe se serait sur le sujet inspiré d'un commentaire stoïcien, peut-être celui de Musonius, raison pour laquelle tout n'est peut-être pas authentique dans son texte (p. 200-204). Comme toutefois l'ascèse cynique a été la source principale de l'ascèse stoïcienne, il nous est néanmoins possible, en retour, de reconstruire celle-ci sur base de celle-là (pp. 159-190 et p. 204).

toujours inséparable de la santé du corps où elle est incarnée¹³. *Mens sana in corpore sano*, en somme. « Ascèse corporelle à finalité spirituelle¹⁴ », l'ascèse cynique vise ainsi à rendre possible le bonheur dans un corps pensé comme un organe rationnel unifié. *Simultanément* double, l'ascèse cynique concerne en effet l'unité de l'être humain, qui est à la fois esprit et corps. Indécomposable, l'individu humain est un ensemble dans lequel ni le corps n'est un tombeau ni l'esprit une élévation. « La perspective de Diogène n'est pas d'assurer l'autonomie de la raison grâce à des exercices spirituels qui progressivement lui montreraient sa dignité et la soustrairaient aux contraintes imposées par le corps », écrit très justement Goulet-Cazé, « mais d'habituer le corps à supporter les *ponoi* pour qu'il ne constitue pas un obstacle aux décisions morales de la personne¹⁵. »

C'est pourquoi pour être heureux il convient de le soumettre aux trois types de *ponoi* « d'entraînement » précédemment cités : ceux de la passion, ceux de la nature, et ceux de la Fortune.

Les *ponoi* d'entraînement

Afin d'augmenter sa résistance à la souffrance physique et pour qu'elle ne puisse l'écarter de la jouissance du bonheur, Diogène aurait volontairement cherché à souffrir dès qu'il le pouvait. « L'été », dit Diogène Laërce, « il se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver », il marchait pieds nus (DL, VI, 34) et « il étreignait des statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer » (DL, VI, 23). Il se nourrissait en outre d'aliments peu digestes pour s'habituer à la maladie et entraînait en combat avec des chiens pour supporter les blessures et les coups (DL, VI, 77).

Si l'on en croit la thèse principale de l'ouvrage que Suzanne Husson a consacré à *La République de Diogène*, c'est en recourant au *ponos* de la raison, essentiellement conçu comme l'exercice de la philosophie elle-même, que Diogène aurait répondu aux difficultés posées par la présence de la loi. La philosophie cynique est en effet une falsification de la monnaie. Et jusqu'à un certain point, la pensée diogénienne peut être précisément conçue comme la caricature de la philosophie Platon, trop ancrée dans la société pour avoir vu la vérité. « La provocation est formatrice », écrit Husson, « car elle permet aux futurs cyniques de découvrir leur vocation et aux non-cyniques d'être éloignés du cynisme par le trop grand dégoût que les propositions de Diogène leur inspirent¹⁶. » Invitation à dépasser le malaise de la raison dans la civilisation par la

¹³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁴ *Ibid.*, p. 212.

¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶ Husson, p. 94.

raison elle-même, fût-elle caricaturale, la « leçon » cynique est en cela une contre-culture édifiante. Le *logos* philosophique cynique, au lieu de fuir le *ponos* ou de se réfugier dans la contemplation des étoiles, se fait *ponos* lui-même¹⁷. « Si les implications métaphysiques de cette expression peuvent nous faire hésiter à lui accorder le titre d’“exercice spirituel”, la *République* de Diogène était un exercice pratique de sagesse », écrit encore Husson. « Pour l’écrivain, assumer publiquement la paternité d’une telle œuvre révélait ou renforçait son indifférence à l’opinion ; pour l’auditeur ou le lecteur, elle constituait une occasion d’expérimenter ce que suivre la nature et ne plus être esclave de la *doxa* voulait dire – quand bien même fût-il implicitement entendu que Diogène n’invitait pas à appliquer *hic et nunc* les préceptes de sa *République* à la lettre¹⁸. »

Exercice de courage, l’écriture philosophique diogénienne se voit donc élevée au rang d’outil pédagogique et éducatif. Il en va de la même manière dans ce que l’on pourrait appeler la « falsification cynique des mythes ». Loin de souscrire à l’interprétation traditionnelle des grands récits de la littérature classique, les cyniques cherchaient en effet à retourner la mythologie contre elle-même afin d’en tirer des conclusions morales « inattendues » : dégageant dans les récits plusieurs niveaux de signification, ils concluaient à la pertinence de leur enseignement philosophique¹⁹. Antisthène, par exemple, aurait été, dans les traces de Socrate, l’un des premiers philosophes à voir en Ulysse — et, dans une mesure moins novatrice, en Héraclès — un parangon de vertu en dépit des apparences ambigües et vicieuses de sa *polytropia* et de sa force de caractère²⁰. De même Diogène aurait vu en Médée une femme courageuse, et non la meurtrière terrible que l’on dépeignait à l’époque²¹ : excellente éducatrice dont les pouvoirs libérateurs sont si puissants que la plupart des gens ne parviennent pas à les comprendre correctement, la sorcière incarnait chez lui la radicalité et la difficulté du « raccourci vers la vertu » cynique. En cela il faisait d’un mythe bien connu de tous une falsification philosophique. « Son » *ponos* de la raison pousse ses concitoyens à accepter les vertus de ses méthodes : « d’après ce que dit Diogène, Médée était une femme sensée et non une empoisonneuse. Elle prenait en effet les hommes faibles aux corps abîmés par la mollesse, elle les faisait suer à la palestres et à l’étuve et les rendait ainsi forts et vigoureux. D’où le bruit s’est répandu

¹⁷ *Ibid.*, pp. 95-96.

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ Cf. par exemple l’article de Pépin.

²⁰ Montiglio, p. 30, *sq.*

²¹ Nièce de Circé et terrible sorcière, Médée est tenue dans la mythologie classique pour avoir poussé les filles naïves du roi Pélias à le faire cuire à mort et à le découper en morceaux. En cela elle se vengeait du roi, qui avait promis à Médée et son mari Jason le trône sur son île s’ils lui rapportaient la Toison d’Or, mais n’avait pas tenu parole.

qu'elle faisait cuire des chairs humaines pour en rajeunir quelques-uns » (Stobée, W. H. III, 29, 92, in Paquet, §185, p. 110).

Quant à la pauvreté, dont nous avons parlé plus haut, elle était sans doute le principal *ponos cynique* répondant aux difficultés de la fortune. À peine arrivé à Athènes et ne disposant que de peu de ressources sinon d'aucune, on raconte que Diogène avait confié à un homme la tâche de lui trouver un logement ; celui-ci lui ayant fait défaut et l'ayant laissé se débrouiller tout seul, le natif de Sinope profita de ce « malheur » comme d'une opportunité lui permettant d'être pleinement heureux. Découvrant aux alentours du Métroon (un temple proche de l'agora d'Athènes), non pas un grand tonneau comme on le pense parfois, mais une plus modeste jarre à vin (appelée *pithos*), il décida d'y élire domicile (DL, VI, 23). Outre la difficulté du mode de vie et la résistance qu'une telle vie impliquait, le *pithos* de Diogène, soumis comme il l'est et ouvert au regard et au jugement de tous les passants, invitait le Cynique à combattre le *ponos* de la gêne ou celui de la pudeur.

L'exercice fut en cela efficace : non content d'être insensible au caractère « honteux » de ses pratiques, il alla jusqu'à se masturber en public (DL, VI, 46). D'une manière plus générale, le philosophe avait en fait pris « l'habitude de tout faire en public, aussi bien les œuvres de Déméter que celles d'Aphrodite » (DL, VI, 69). Un autre jour, tombé malade, Diogène s'appuya sur un bâton ; remis sur pied, il décida de garder ce symbole de faiblesse (DL, VI, 23) car il lui rappelait sans doute le chemin à parcourir en vue du bonheur et l'exerçait à subir la honte d'être rejeté comme un malade ou comme un fou. Une autre fois encore « il demandait l'aumône à une statue ». « Je m'exerce », disait-il en effet, « à essayer des échecs » (DL, VI, 49). Dans l'une des légendes à propos de sa mort, Diogène serait aussi mort en public : absolument indifférent à la honte traditionnelle de mourir devant les yeux de tous, il décida simplement d'arrêter de respirer et quitta ainsi la vie (DL, VI, 76-77).

Cette lutte entre la fortune et la hardiesse du cynique ne concerne néanmoins pas seulement le sage lui-même, en tant qu'il est déjà philosophe. Elle concerne aussi, et peut-être surtout, l'« enseignement » cynique, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens qui font face à la résistance de Diogène. Si l'on en croit l'histoire, ce serait d'ailleurs précisément après la ténacité de Diogène face aux autres hommes que serait né l'« enseignement » cynique : Antisthène l'ayant d'abord rejeté en le frappant à plusieurs reprises pour qu'il arrête de le suivre, le disciple de Socrate, émerveillé par le courage de cet homme, aurait fini par accepter qu'il devînt son disciple (DL, VI, 20). Cette méthode pédagogique s'est par la suite perpétuée de disciple en disciple. À qui voulait devenir son disciple, Diogène aurait par exemple ordonné de traîner un

poisson ou un fromage partout avec lui afin de vérifier s'il était vraiment disposé à devenir sage : l'« étudiant » n'ayant pas eu le courage de s'humilier ainsi, le natif de Sinope en déduisit qu'il n'était pas prêt pour le Cynisme (DL, VI, 36). De même un jour quelqu'un « avait laissé tomber son pain et avait honte de le ramasser. Diogène, voulant lui donner une leçon, mit en laisse le goulet d'un vase et le traîna à travers le Céramique » (DL, VI, 35 ; le Céramique est un quartier d'Athènes). Quant à Cratès, désireux de s'immuniser aux insultes qu'on lui faisait parfois et qui risquaient de le détourner du bonheur s'il ne s'y rendait pas insensible, « invectivait de propos délibéré les courtisanes, s'exerçant ainsi lui-même à supporter les injures » qu'elles lui assèneraient en retour (DL, VI, 90). Lorsqu'il rencontra Zénon de Kition, le futur fondateur du stoïcisme, et se proposa d'en être le maître, il ne fit là non plus pas autre chose que l'entraîner aux *ponoi* de la honte et de la fortune : « étant monté à Athènes, déjà âgé de trente ans, [Zénon] s'assit chez un libraire. Comme celui-ci faisait lecture du deuxième livre des *Mémorables* de Xénophon, charmé, il demanda où vivaient de tels hommes. Cratès se trouva à passer juste au bon moment. Le libraire le lui désigna et dit : “C'est lui qu'il te faut suivre”. De ce jour, il devint auditeur de Cratès, manifestant de façon générale une grande ardeur à l'égard de la philosophie, bien qu'il éprouvât de la honte devant l'impudeur cynique. C'est pourquoi Cratès qui voulait le guérir de cela aussi, lui donne une marmite de purée de lentilles à porter à travers le Céramique. En voyant qu'il était honteux et cherchait à recouvrir (l'objet), d'un coup de son bâton il brise la marmite. Comme (Zénon) s'enfuit et que la purée de lentilles lui coule le long des jambes, Cratès dit : “Pourquoi fuis-tu, petit Phénicien ? Tu n'as subi rien de terrible” » (DI, VII, 3).

« L'universelle faiblesse humaine²² », nous le comprenons, est donc combattue dans le Cynisme par le recours aux exercices de résistance. La maîtrise complète de la souffrance, sous toutes ses formes, est en cela la condition du bonheur. Il n'en allait pas autrement dans le cas du renversement de l'orgueil (*tuphos*) et de la richesse d'Alexandre notamment, comme nous l'avons vu plus haut.

Les *ponoi* ultimes et le bonheur du sage

Si l'on en revient un instant à la distinction conceptuelle proposée par Goulet-Cazé, tous ces *ponoi* ne sont précisément que des « entraînements ». C'est-à-dire qu'ils ne sont pas indépendants, qu'ils n'ont pas leur fin en eux-mêmes : leur objectif ultime, c'est en effet le bonheur du sage, conçu comme la résistance aux épreuves que la vie, la fortune, la loi, la passion risquent de mettre « réellement » sur notre chemin.

²² L'expression est de Goulet-Cazé (2001), p. 17.

En cela l'« apathie » (*apatheia*) cynique, si elle était réellement un concept diogénien, est fort proche du Stoïcisme. Diogène Laërce l'écrit explicitement : « Antisthène ouvrit la voie à l'impassibilité de Diogène, à la maîtrise de soi de Cratès et à la fermeté d'âme de Zénon » (DL, VI, 15). Dans le Cynisme de Diogène et de Cratès en effet, comme dans le Stoïcisme de Zénon, quoi qu'il arrive au sage, il sera heureux puisqu'il demeure en permanence indifférent à ce qui lui arrive. Le bonheur en effet ne consiste pas en autre chose que dans le fait d'« être capable de vivre en compagnie de soi-même » (DL, VI, 6), c'est-à-dire d'« être prêt à toute éventualité » (DL, VI, 63). Dans un état d'indépendance totale, parfaitement autarcique vis-à-vis de lui-même, le sage ne peut de ce fait pas être un homme malheureux. C'est pourquoi il ne craint ni la mauvaise fortune, ni la douleur, ni le destin, ni aucune autre épreuve du monde extérieur : imperturbable et faisant preuve d'*ataraxia*, la réalisation de son propre vœu eudémonique lui suffit. Diogène « croyait voir, affirmait-il, le destin fondre sur lui en s'écriant : "ce chien enragé, je ne peux l'atteindre de mes traits" » (Stobée, W. H. III, 7, 17, in Paquet, §218, p. 114). « Étant de nouveau tombé dans des calamités diverses », il se serait encore écrié : « Tu fais bien, ô Fortune, de me défendre virilement ! » Car « dans de telles circonstances il allait même jusqu'à déclamer en turlutant » (Stobée, W. H. IV, 44, 71, in Paquet, §217, p. 114).

Cette autarcie du sage cynique est particulièrement claire dans le cas du plaisir. C'est ce qu'a là encore bien mis en lumière *L'ascèse cynique* de Goulet-Cazé : l'autrice fait valoir que le Cynisme entretenait vis-à-vis du plaisir une position forte, peut-être plus encore que celle de Socrate ou du Stoïcisme²³. Car si la souffrance est un « adversaire de l'homme » pour Diogène et pour son bonheur, d'une manière surprenante le plaisir l'est également. Bien souvent en effet des souffrances accompagnent le plaisir : « dans les maisons où la nourriture abonde, disait Diogène, nombreuses sont les souris et les belettes. De même les corps qui reçoivent beaucoup de nourriture attirent des maladies en quantité égale » (Stobée, III, 6, 37, cité dans Goulet-Cazé (2001), p. 43). Une lettre pseudépigraphique de « Diogène » dénonce là aussi avec emphase la présence de la souffrance dans les plaisirs : « à maintes reprises, j'ai vu des mendiants qui, à cause de leur indigence, étaient en bonne santé, et des riches qui, à cause de l'intempérance de leur malheureux ventre et de leur sexe, étaient malades. En effet, quand vous avez eu pour ces derniers des complaisances, court est le temps où vous avez été chatouillés par un plaisir qui laisse voir ouvertement de grandes et violentes souffrances. Vous n'aurez aucune aide à attendre de votre raison ni de vos chapiteaux ; allongés sur des couches d'or et

²³ Goulet-Cazé (2001), p. 41.

d'argent, vous vous tordez de douleur et c'est bien fait » (*Lettre XXVIII* 5-6 (pp. 242-243 Hercher), cité dans Goulet-Cazé (2001), p. 43).

Le plaisir est d'autant plus problématique, chez Diogène, qu'il entraîne petit à petit celui qui en jouit à chercher des expédients toujours plus coûteux²⁴. De la souffrance à l'ennui, la balance cynique du plaisir n'oscille ainsi jamais vers le bonheur, ne tendant plutôt qu'à affermir de ses griffes la déchéance de celui qui s'y est laissé prendre. « La réalité qu'est le plaisir », dit en ce sens Dion Chrysostome, « tend ses pièges non pas d'une manière simple, mais de toutes les manières possibles, par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût ou le toucher ; il essaie encore de corrompre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, aussi bien les gens qui sont éveillés que ceux qui sont assoupis. Impossible en effet de dormir après avoir posté des sentinelles, comme on le fait contre des ennemis ordinaires, car c'est à ce moment-là entre tous que le plaisir lance ses attaques » (Dion Chrysostome, VIII, 21-23, cité dans Goulet-Cazé (2001), pp. 44-45).

Bref, le plaisir rendrait donc ceux qui en jouissent moins résistants à la douleur, c'est-à-dire aussi moins courageux, moins vertueux, et donc moins heureux. Il détournerait le sage de son ascèse. En cela la position cynique est sans doute effectivement assez forte : l'apathie cynique implique très clairement un détachement de la conception de la vie et du plaisir que pouvait défendre le Grec moyen.

Cela ne revient pourtant pas à admettre, comme le propose l'analyse de Goulet-Cazé, que l'« apathie » cynique équivaut à une totale absence de sensation. Dans les paragraphes concluant la « doxographie cynique générale » et introduisant « aux Stoïciens dont Zénon, qui fut l'élève de Cratès, inaugura la lignée », le doxographe écrit ainsi ceci : « ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice », les cyniques « le disent indifférent, tout comme Ariston de Chios » (DL, VI, 105). À l'instar de la mort qui n'est pour nous ni un mal ni un bien parce que nous ne la sentons pas (DL, VI, 68), ces quelques lignes semblent laisser penser que l'entre-deux moral, ni vertu ni vice, serait dépourvu de sensation et de toute valeur, c'est-à-dire de tout intérêt pour la vie du sage. Antisthène, en outre, aurait dit : « Puissé-je être fou plutôt qu'éprouver du plaisir ! » (DL, VI, 3). De ces passages Goulet-Cazé conclut alors qu'« au sage cynique, insensible au plaisir comme à la peine, il importe seulement de poursuivre la vertu et de rejeter le mal. » « Tout le reste n'est qu'indifférent²⁵. » Dans l'une de ses notes de bas de page, elle est encore plus claire : à l'inverse de l'« apathie » du sage stoïcien qui ne va pas aussi loin que lui, son homologue cynique est « détaché de

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

tout » : il ne distinguerait même pas, parmi les indifférents, ceux qui peuvent lui être préférables et ce qui ne le peuvent pas²⁶. À en croire Goulet-Cazé, le Cynisme, par le truchement de l'ascèse de son sage, aurait ainsi en somme banni de la vie toute sensation, tout plaisir et toute douleur. Comparable à une plante qui ne bouge pas, Diogène serait tellement autarcique qu'il n'aurait plus rien de ce qui fait l'essence de l'animal, encore moins celle de l'homme.

Heureusement, il ne semble pas qu'il en aille réellement ainsi. La fin du passage de Dion Chrysostome, dont nous avons cité le début quelques lignes ci-dessus, est tout à fait claire sur le sujet : si dans le Cynisme il convient de dénoncer la souffrance qui accompagne le plaisir poussé à l'extrême et d'éviter d'être corrompu par l'hédonisme, il faut aussi et surtout « *n'avoir affaire à lui que dans les strictes limites du nécessaire* » (Dion Chrysostome, VIII, 21-23, cité dans Goulet-Cazé (2001), pp. 44-45 ; nous soulignons). Car c'est justement en se frottant au plaisir que le Cynique sera heureux, puisqu'il sera capable de ne plus être rendu esclave par lui. Problématique quand il n'a plus de limite, la sensation reste ainsi une condition essentielle en vue du bonheur. Au prétendu cri anti-hédoniste d'Antisthène nous pouvons d'ailleurs substituer une autre anecdote : « Antisthène soutenait, lui aussi, que le plaisir est un bien, mais il ajoutait aussitôt : [pas n'importe quelle sorte de plaisir, mais] le plaisir dont on n'a pas à se repentir » (Athénée, XII, 513a, in Paquet, §10, p. 45). Si l'apathie cynique a fasciné Zénon et l'a poussé à en faire un des concepts principaux du Stoïcisme²⁷, c'est selon toute vraisemblance ce contrôle des plaisirs par la référence à la nécessité qui l'a frappé. Impassible (DL, VI, 15), le Cynique n'est nullement insensible. Il se contente seulement de faire preuve d'une grande « maîtrise de soi » (DL, VI, 15) et de ne pas être rendu esclave par son désir. Le plaisir en effet n'est pas le souverain bien cynique ; l'est jusqu'à un certain point au contraire la jouissance, laquelle doit être comprise comme « une saine économie des dépenses²⁸ ».

Car s'il est possible d'exercer le corps à résister à la souffrance, le plaisir semble avoir été conçu dans le Cynisme comme quelque chose de fondamentalement « incontrôlable » (*ungovernable*) dans la mesure où le corps reste dans tous les cas la

²⁶ *Ibid.*, pp. 41-42, n. 86.

²⁷ Mais rien n'indique que le concept d'apathie ne soit lui-même pas apocryphe. Car il n'est pas tellement extravagant d'admettre qu'il ait été une falsification stoïcienne d'un concept non exprimé en tant que tel par les cyniques : le parallélisme entre l'« apathie » cynique et l'« impassibilité » stoïcienne paraît pour ainsi dire trop évident pour être vrai. On sait par ailleurs que les premiers stoïciens ont au moins autant cherché à se distinguer des « scandales » cyniques et du caractère « honteux » de ces philosophes, qu'il n'a voulu se rapprocher de ses caractères les moins dérangeants. Ce faisant ils désubstantivaient le Cynisme, et en faisaient une école philosophique comme une autre, mais ils se plaçaient surtout eux-mêmes en situation de filiation vis-à-vis de Socrate (en remontant les générations en partant de Zénon jusqu'à Cratès, puis Diogène, puis Antisthène).

²⁸ Onfray, p. 113.

« ligne de fond » (*bottom line*) indépassable de la nature. Cette formule remarquable est de Hans Baltussen²⁹. Pour Diogène en effet les plaisirs, en tant qu'ils sont *naturels*, n'ont rien de condamnable. Les relations sexuelles, par exemple, étaient tout sauf proscrites par lui : il aurait au contraire recommandé d'y avoir recours dès que le désir se faisait ressentir, et ce sans presque aucune condition. La seule chose qu'il jugeait essentielle, c'est de satisfaire son désir avec quelqu'un de consentant et avec qui la relation n'impliquerait pas un quelconque engagement, comme dans le cas du mariage³⁰ auquel il était des plus opposés (DL, VI, 72). Si ce n'était pas possible, alors « il se masturbait constamment en public » (DL, VI, 69). En cela Cratès et sa femme Hipparchia n'ont rien inventé, eux qui faisaient l'amour en public quand ils en ressentaient le besoin (DL, VI, 97). D'ailleurs lorsqu'ils eurent un fils ensemble et que celui-ci eût atteint la puberté, Cratès l'emmena « dans la maison d'une prostituée en lui disant que c'était là le mariage » qui lui conviendrait le mieux (DL, VI, 88).

S'il est peut-être trop radical de qualifier le plaisir sexuel de véritable fléau pour le sage cynique, il n'en demeure donc pas moins qu'il lui faut s'en débarrasser dès qu'il le peut afin de ne plus en être l'esclave. Il en va encore de même pour les plaisirs de la table : loin de faire une croix sur une alimentation plaisante, le Cynique mangeait là où il avait ressenti la faim afin de se libérer de cette dépendance au plus vite. En cela la réaction de Diogène, après s'être masturbé, est révélatrice : « Ah ! si seulement en se frottant ainsi le ventre, on pouvait chasser sa faim ! » (DL, VI, 69). S'il lui arrivait donc effectivement de « boire dans une taverne » (DL, VI, 66) comme tout le monde, il lui arrivait aussi, quand il pouvait le faire, de manger à l'agora ou ailleurs : « un jour qu'on lui reprochait d'avoir mangé sur la place publique, il dit : “De fait, c'est sur la place publique que j'ai ressenti la faim” » (DL, VI, 58). En outre « il formulait des raisonnements par interrogation du style : S'il n'y a rien de déplacé à déjeuner, il n'y a rien de déplacé non plus à le faire sur la place publique. Or, déjeuner n'est pas déplacé, donc il n'est pas déplacé non plus de déjeuner sur la place publique » (DL, VI, 69). Bref, s'il n'est pas en soi impossible pour un philosophe cynique de manger un gâteau comme le font tous les autres hommes (DL, VI, 56), il est toutefois certain que celui-là ne le dominera pas. Le sage en effet se contente de satisfaire ses besoins naturels, et ne cherche pas un plaisir plus grand. En cela il vise précisément

²⁹ Baltussen, p. 81 : « *According to Diogenes there is goodness in all of us, and it starts with striving for self-sufficiency, by which he means being truly independent in how we live; after all, if we experience needs, we basically have to admit that we are enslaved to them. It follows that the needs of the body should be obeyed only to a strict limit, not to excess. Diogenes regarded the body as the bottom line, as “ungovernable,” so control over it was limited to answering its basic needs in a measured way. He was convinced that private acts should also be public acts: a liberating notion, no doubt with some wider appeal, but who has ever been able to live by it.* »

³⁰ Cf. aussi Husson, pp. 109-111.

l'*ataraxia*³¹, c'est-à-dire l'absence de troubles. Il se satisfait d'une vie simple, à l'écart de toutes les perturbations auxquelles un Platon était soumis : la richesse, le luxe, les lois de la cité, etc. « Platon, à la vue de Diogène occupé à laver des légumes, s'approcha et lui dit tranquillement : "Si tu flattais Denys, tu ne laveras pas des légumes". Ce à quoi Diogène répliqua tout aussi tranquillement : "Et toi, si tu lavais des légumes, tu ne flatterais pas Denys" » (DL, VI, 58).

Si le Cynisme entend atteindre une certaine forme d'« insensibilité » aux « indifférents », ce n'est donc certainement pas au plaisir en tant que tel qu'il s'attaque. Impassible face aux événements du destin et aux pulsions non naturelles et non nécessaires de son corps, Diogène n'est pas un philosophe anti-hédoniste. Simplement l'apathie est-elle un état de bonheur continu, fait d'un ensemble de petites choses simples. En cela réside le *ponos* ultime pour le sage qui, après s'être exercé (passivement) grâce aux *ponoi* d'entraînement, doit subsister (activement) dans son bonheur. Suzanne Husson l'a parfaitement vu : « de l'épreuve subie qui nous arrache aux cadres habituels de notre existence socialement intégrée naît la connaissance de ce qui est naturel et du mode de vie véritable (ainsi ce n'est qu'à la suite de son exil que Diogène est devenu cynique) et, à partir de cette première connaissance, il devient possible d'envisager quels efforts restent à faire pour arriver à l'ascèse de tous ces désirs et faux besoins engendrés par la *doxa*³² ». En somme, l'ascèse cynique n'est qu'un outil que le sage mobilise pour séparer ce qui est naturel de ce qui ne l'est pas. « Ainsi, au cœur du *ponos* apparaît un moment central qui fait la jonction entre les deux aspects de sa signification : le moment de la connaissance discriminant ce qui est naturel de ce qui est non-naturel, qui ne peut surgir qu'à l'occasion d'une expérience présente et singulière, mais c'est un présent singulier ouvert sur l'avenir.³³ » C'est pourquoi les *ponoi* ultimes sont en un sens l'incarnation même de la vertu, leur mise en pratique réelle : « c'est le sentiment associé à la connaissance de sa liberté qui rend le Cynique heureux, et c'est la réalisation chaque fois plus éprouvée de cette liberté qui le rend vertueux³⁴ ».

Toujours éprouvé car toujours actualisé par l'entraînement et les épreuves réelles, le bonheur de Diogène est en cela en tension entre le passé, le présent et le futur. Il n'est en effet jamais acquis une fois pour toutes, puisqu'il dépend des

³¹ Comme l'« *apatheia* », le concept d'« *ataraxie* » « cynique » est peut-être une interpolation rétrospective ou une confusion entre plusieurs écoles philosophiques. S'il a peut-être effectivement utilisé le terme personnellement, Diogène ne semble en tout cas pas en avoir fait un concept essentiel de sa doctrine, à l'inverse de l'autarcie ou du *ponos*.

³² Husson, p. 65.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

épreuves face auxquelles il se déploie : « moment où effort et résultat de l'effort se confondent », pour reprendre la formule de Husson³⁵, le bonheur du cynique repose sur l'expérience subjective de la vie. L'« attitude préventive³⁶ » de l'ascète, face à la menace ou au danger, l'élève vers la nature puis l'invite à se faire l'image des dieux (DL, VI, 51), c'est-à-dire de placer sa liberté par-delà la seule passivité de la vie sensible.

Cet « eudémonisme éprouvé », pour ainsi dire, se manifeste très clairement dans la conception diogénienne de la vieillesse comme dans celle du mariage. Selon Jean-Manuel Roubineau, la société grecque traditionnelle considérait avant tout le mariage comme quelque chose d'« égoïste » : il s'agissait avant tout d'assurer une progéniture à un couple, et surtout au mari, afin d'une part d'assurer la continuité de la lignée et d'autre part de conserver une certaine dignité dans la vieillesse — il était en effet établi que les enfants prennent soin de leurs parents quand ils étaient devenus trop faibles pour le faire par eux-mêmes³⁷. Mais les cyniques, falsifiant cette tradition, en viennent précisément à inverser les normes matrimoniales : si la plupart des cyniques ne se sont pas mariés, dans les rares cas où ils l'étaient, le mariage était refusé comme institution sociale établie culturellement. Il n'était en cela que symbolique : Cratès, au moment de sa rencontre avec Hipparchia, fit par exemple sa demande en mariage en faisant seulement voir sa nudité et en disant qu'il n'avait rien d'autre à offrir à la femme. En cela il savait les fondements traditionnels du mariage, où il était établi que c'était à la future mariée qu'il convenait de se dévoiler, en montrant sa chevelure, à sa belle-famille qui jusque-là appartenait au groupe des étrangers³⁸. Mais Hipparchia apprécia cette distance vis-à-vis des normes, accepta d'être sa compagne et fut heureuse de vivre le même genre de vie que lui (DL, VI, 96). Le couple continua par la suite de retourner la pratique matrimoniale contre elle-même, car quand leur fille eût atteint l'âge de se marier, Cratès la prêta (!), pour une période d'essai de trente jours, à son prétendant³⁹. Quant à Diogène, il ne refusait en outre pas seulement le mariage : sa *République* le tournait plus profondément encore en ridicule et le démontrait comme une réalité absurde et sans fondement objectif. Plus radicalement encore que la Kallipolis platonicienne en effet, la cité idéale cynique proposait d'éduquer les enfants en commun, d'abolir les distinctions sociales en fonction du genre et des orientations sexuelles, et même de tolérer l'inceste⁴⁰.

³⁵ *Ibid.*, pp. 66-67.

³⁶ Goulet-Cazé (2001), p. 53.

³⁷ Roubineau, pp. 119-125.

³⁸ *Ibid.*, p. 120.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰ Cf. Husson, pp. 109-111, pp. 122-132 et pp. 133-134.

Il n'en va pas autrement dans le cas de la vieillesse. Non content d'autoriser occasionnellement l'anthropophagie, Diogène aurait même encouragé ses lecteurs à sacrifier les vieillards impuissants dans des rites organisés pour les divinités. Si l'on en croit Philodème, Diogène aurait en effet reproché aux vieillards « traditionnels » d'être *aporoï*, c'est-à-dire sans ressource et sans force, car ils ne sont pas capables de se porter eux-mêmes secours et d'assurer leur bonheur. C'est pourquoi si la personne âgée ferait mieux de mourir, elle devrait encore davantage le faire lors d'un banquet sacrificiel où la viande consommée, la sienne, bénéficierait réellement à la société dans son ensemble en permettant aux citoyens de se retrouver, de symboliser leur identité autour d'une commune cause, et de manger une nourriture de qualité. En cela le rite aurait été utile aussi pour le vieillard lui-même, qui échappe à l'impuissance et meurt dignement, dans une dernière victoire, volontairement choisie, sur les *ponoi*⁴¹.

Il est évident que, dans ce rite, Diogène ne fait que parodier les sacrifices animaux traditionnels et imaginer un scandale littéraire ayant pour vocation de déranger. Il n'empêche que les Cyniques semblent réellement avoir considéré l'âge avancé comme un danger pour le bonheur. Si l'on en croit Diogène Laërce, Antisthène aurait vers la fin de sa vie accueilli son disciple chez lui en lui demandant de l'aider à mieux vivre : ce dernier ayant pris un poignard avec lui, il le lui tendit en arguant en qualité d'ami que le suicide était la voie de la liberté pour les impuissants. Bien qu'il s'agisse du geste ultime de liberté et d'autarcie pour celui qui se sent perdre emprise sur son corps, Antisthène ne fut pas capable de s'y soumettre : « De fait il supportait avec assez peu de courage, semble-t-il, la maladie, tant il aimait la vie » (DL, VI, 18-19).

À cet égard il n'était pas aussi radical que Diogène, qui serait effectivement mort volontairement, en acceptant que sa propre fin soit liée à son rapport aux *ponoi*. Les différentes légendes qui circulent au sujet de sa mort mettent toutes l'emphasis sur ce point. Selon une première version, il serait mort comme il aurait vécu : selon la nature, en se battant pour un morceau de viande avec des chiens, qui l'auraient griffé ou mordu à mort (DL, VI, 77). Suivant une autre possibilité, Diogène aurait péri après une indigestion : il aurait tenté d'avaler un poulpe cru et son estomac, ralenti et abîmé par la vieillesse, n'y aurait pas résisté (DL, VI, 76). Peut-être aussi, soucieux d'éviter cet état d'impuissance et de manque de contrôle de soi qui sont caractéristiques de la vieillesse, aurait-il préféré se donner la mort lui-même, en se retenant de respirer. Si Goulet-Cazé a certainement raison de noter qu'il n'est sans doute pas

⁴¹ *Ibid.*, pp. 141-143.

physiologiquement possible de mourir ainsi⁴², les premiers disciples du natif de Sinope ont en tout cas préféré retenir cette leçon : ils « conjecturaient la rétention de la respiration. Il [Diogène] passait en effet son temps au Cranéion, le gymnase situé devant Corinthe. Or, selon leur habitude, ses disciples vinrent le voir et le trouvent enveloppé dans son manteau. Ils ne pensèrent point qu'il dormait, car ce n'était pas quelqu'un qui avait l'habitude de s'assoupir et de somnoler. Ils soulevèrent donc le manteau et trouvèrent Diogène inanimé. Ils supposèrent qu'il avait agi ainsi parce qu'il voulait se soustraire au temps qu'il lui restait à vivre » (DL, VI, 77).

Mais outre la mort il existe pour les vieillards une autre alternative : c'est de continuer à s'entraîner à la vertu et aux *ponoi*, pour ne point en être atteint même avec le passage du temps et le déclin de la vitalité. Diogène, lui-même âgé, s'entraînait semble-t-il avec davantage encore d'insistance qu'il ne le faisait étant jeune. « À ceux qui lui disaient : “Tu es vieux ; maintenant repose-toi”, il répliqua : “Pourquoi donc ? Si je courais au stade la course longue, faudrait-il que je me repose tout près du but, au lieu de bander davantage mes muscles ?” » (DL, VI, 34). Élien met quant à lui en scène un Diogène blessé et fatigué, mais désireux de continuer à vivre parce qu'il entend bien demeurer vertueux : « Diogène souffrait d'une douleur à l'épaule due, je crois, à une blessure ou à quelque autre cause. Et comme il paraissait en être gravement affligé, un de ses semblables, accablé comme lui, se mit à l'injurier : “Pourquoi donc, Diogène, ne t'enlèves-tu pas la vie pour te débarrasser de tes maux ?” Diogène lui répliqua alors : “Ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire dans la vie, il est bon qu'ils vivent ceux-là (et il se comptait comme l'un d'eux). Quant à toi, qui ne sais pas ce qu'il faut dire ni faire, ta mort serait un bien. Pour moi, je connais tout cela : il convient donc que je vive” » (Élien, *Histoire variée*, X, 11, in Paquet, §147, p. 106).

Socrate et Médiocrate

Cette insistance du Cynisme sur la vie bonne et sur la continuité de la mort avec les actes de la vie est là encore une reprise de la problématique socratique, très large et assez mystérieuse, du souci de soi. Foucault a bien montré comment Socrate était en quête de la vie bonne, de la vie vraie, de la vie droite, en un mot de la vie de vertu par l'exercice de l'examen philosophique⁴³. On trouve des traces, des reprises et des répétitions de ce souci socratique dans à peu près tous les *logoi sokratikoi*, et même dans les *Nuées* d'Aristophane où le philosophe est pourtant tourné en ridicule. Mais c'est peut-être dans le *Phédon* de Platon que la chose se présente avec le plus d'amplitude et de clarté. Alors qu'il a accepté de mourir, alors qu'il a ingéré le poison

⁴² Goulet-Cazé, in DL, p. 742, n. 4.

⁴³ Foucault, pp. 109-162.

que l'esclave venait de lui faire apporter, alors que la perte de sensation s'est répandue jusqu'aux jambes et aux chevilles et alors que son corps a commencé à se refroidir et à raidir,

découvrant son visage (car il se l'était couvert), Socrate dit — et ce furent là les derniers mots qu'il prononça : « Criton, nous devons un coq à Asclépios. Payez cette dette, ne soyez pas négligents. — Bien sûr, fit Criton, ce sera fait. Mais vois si tu n'as rien d'autre à nous dire ? » À cette question, Socrate ne répondit plus rien ; au bout d'un petit moment, il eut un soubresaut. L'homme lui découvrit le visage : Socrate avait le regard fixe. Voyant cela, Criton lui ferma la bouche et les yeux. (*Phédon*, 118a, trad. légèrement modifiée)

L'intelligibilité philosophique de ce passage est difficile. Les derniers mots de Socrate semblent en effet bien curieux —particulièrement d'ailleurs pour un philosophe officiellement condamné pour « impiété ». De nombreux commentateurs ont écrit sur ce sujet. Dans *le problème de Socrate*, dont nous avons cité le premier paragraphe en exergue de ce chapitre, Nietzsche a en ce sens fait de Socrate une figure *décadente* mais tout à fait consciente de l'être : « j'ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme, des "pseudo-Hellènes", des "anti-Hellènes" » (§2, p. 20). « Ce qui, chez Socrate, est indice de décadence, ce n'est pas seulement le désordre anarchique des instincts qu'il avouait, c'est aussi l'hypertrophie de la faculté logique, et cette *méchanceté de rachitique* qui le caractérise. N'oublions pas non plus ces hallucinations auditives qui, sous le nom de "démon socratique", ont été interprétées dans un sens religieux. Tout, chez lui, est excessif, *buffo*, caricatural, mais en même temps, tout est dissimulé, retors, souterrain » (§4, p. 21). « Mais ce ne fut pas là la seule intuition de Socrate. Il vit ce qui se cachait derrière ses nobles Athéniens. Il comprit que son cas, que l'*idiosyncrasie* de son cas n'était déjà plus un cas isolé. Le même genre de dégénérescence se préparait partout en silence : l'antique Athènes touchait à sa perte. [...] Son cas n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait le plus aux yeux, d'un mal universel qui commençait alors à se répandre : personne ne se maîtrisait plus, les instincts se dressaient les uns contre les autres » (§9, p. 23). Mais Socrate ne fut pas capable de venir à bout de cette maladie qu'était la vie mal vécue. C'est pourquoi il « *voulait mourir* : - ce n'est pas Athènes, c'est *lui-même* qui s'est tendu la coupe de cigüe, il a forcé Athènes à la lui tendre ». « Socrate n'est pas un médecin, s'est-il murmuré à lui-même : la mort seule est médecin... Socrate, lui, n'a fait qu'être longtemps malade » (§12, p. 24).

En interprétant le coq du *Phédon* comme le sacrifice visant à remercier Asclépios « le Sauveur » d'avoir délivré Socrate de sa maladie qu'est la vie, Nietzsche

a renouvelé une tradition interprétative antique et fondé une lecture à laquelle de nombreux commentateurs souscrivent, encore aujourd'hui, avec plus ou moins de fidélité⁴⁴. Pierre Trotignon a ainsi tenté, dans une perspective qui reste en un sens nietzschéenne, de faire du coq à Asclépios la prière du philosophe pour la bonne direction de l'âme dans son parcours vers l'au-delà. Car « qui manque sa mort, manquera aussi l'intuition intellectuelle du vrai et tombera dans la pitoyable nécessité d'un choix » de réincarnation, et ne séjournera jamais dans l'Île des Bienheureux⁴⁵. « Socrate, parvenu au suprême degré de la sagesse, remercierait Asclépios — et, à travers Asclépios, Apollon, pour le dernier secours qu'il vient de recevoir d'eux et qui l'assure que jamais il ne devra prendre part, une nouvelle fois, au cycle des naissances et des morts⁴⁶. » En effet « Socrate prononce son remerciement à Asclépios au moment où son bas-ventre est froid. Le bas-ventre est le lieu de l'*épithumêtikon*, lieu des passions sensuelles. Socrate est maintenant bien délivré de la sexualité et de la renaissance. Le souffle vital, chassé du bas vers le haut, se réfugie dans la poitrine, puis dans la tête. L'âme de Socrate sortit par le haut, elle s'épanouit dans le lotus aux mille pétales⁴⁷. » Cette lecture est en un sens partagée par Martin Marier, qui s'accorde lui aussi à reconnaître que le coq pour Asclépios n'est en définitive rien d'autre que la « mise en scène daimonique de la divinisation de Socrate⁴⁸ ».

Le texte du *Phédon*, pourtant, ne semble pas pouvoir se prêter à une lecture de ce genre. Socrate en effet n'a pas dit « je dois un coq à Asclépios » (τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλω ἀλεκτρούνα), mais bien « nous devons un coq à Asclépios » (τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα)⁴⁹. Ce faisant il ne semble pas tellement insister sur la dimension individuelle de la guérison à venir pour laquelle il prie, mais bien plutôt sur son caractère collectif. Glenn Most a de cela conclu que le *puzzle* philosophique posé par le *Phédon* devait être lu de manière plus fine. Insistant sur l'importance des premières lignes du dialogue, dans lesquelles Phédon introduit aux événements qu'il s'apprête à raconter, il rappelle ainsi que Platon aurait été malade le jour de la mort de son maître. Il n'aurait de ce fait pas pu assister à ses derniers instants (59b). Socrate, qui entretenait avec Platon une relation très fusionnelle, aurait ainsi, au seuil de la mort et *parce qu'il était au seuil de la mort*⁵⁰, demandé à ses disciples présents de prier, tous ensemble, pour le rétablissement de son (leur) ami. Ce faisant il faisait de l'étudiant

⁴⁴ Marier, p. 4 ; Most, p. 100.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 4-5.

⁴⁶ Trotignon, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸ Marier, p. 11.

⁴⁹ Most, p. 105 ; Marier, p. 18.

⁵⁰ Most, pp. 108-109.

absent l'héritier direct de la tradition philosophique qu'il avait lui-même inaugurée, jugeant en quelque sorte qu'il était le seul homme capable de la poursuivre⁵¹.

Sans doute cette reconnaissance n'est-elle naturellement rien d'autre qu'un « procédé artistique littéraire⁵² » joué implicitement par Platon : si Socrate a peut-être bien prononcé ces exactes paroles, elles ne visaient à l'origine probablement pas à assurer la légitimité philosophique de Platon⁵³. Cela ne change néanmoins rien : Platon, en reconstruisant artificiellement le discours de son maître et les événements de la journée, s'immisça plus ou moins implicitement dans l'histoire de la philosophie, sous la forme d'un faux héritage. En cela il s'assurait que « la mort du philosophe oral fonde la philosophie écrite⁵⁴. » Marier partage lui aussi ce jugement : « le sacrifice doit se faire pour favoriser la purification et la régénération civique autorisée par Asclépios (et d'abord Apollon) par laquelle la philosophie poursuivra son chemin⁵⁵. »

Mais peut-être la formule de Socrate, à la première personne du pluriel, ne désigne-t-elle pas seulement le cercle très restreint de ses disciples (ou de ses enfants). Dans *Le courage de la vérité*, Michel Foucault émet en effet l'hypothèse que si la prière de Socrate s'adresse bien à Asclépios, elle concerne pourtant d'une manière générale l'ensemble des citoyens. Car c'est avant tout à ceux-ci que le souci socratique de la vie bonne était adressé ; c'est avec eux qu'il prenait la peine de discuter, et c'est de la vérité de leurs opinions qu'il s'occupait. Or la santé des citoyens dépend nécessairement de la santé de celui qui les questionne. Car si « une opinion fausse, mal établie, mal examinée est bien un mal dont il faut guérir », « lorsque le raisonnement a l'air de nous conduire à un résultat qui n'est pas bon, en fait c'est nous qui ne sommes pas en bonne santé, car nous nous laissons envahir par le raisonnement faux⁵⁶. » C'est pourquoi dans l'optique foucaldienne « la guérison dont parle Socrate ici fait partie de toutes ces activités par lesquelles on s'occupe de quelqu'un, on le soigne s'il est malade, on veille à son régime pour qu'il ne soit pas malade, on lui prescrit les aliments qu'il doit prendre ou les exercices qu'il doit accomplir, par lesquelles aussi on lui indique quelles sont les actions qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter, par lesquelles on l'aide à découvrir quelles sont les opinions vraies qu'il faut suivre et les opinions fausses dont il faut se garder, c'est ce par quoi on le nourrit de discours vrai⁵⁷. »

⁵¹ Cf. Marier, p. 15, sq.

⁵² Most, p. 110.

⁵³ Most, pp. 98-105.

⁵⁴ Most, p. 110 : « *Socrates' philosophy will not be lost together with Socrates, but can be entrusted to a disciple worthy of it; the death of the oral philosopher founds Plato's written philosophy.* »

⁵⁵ Marier, p. 13.

⁵⁶ Foucault, p. 96 et 99.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

La lecture foucaldienne du « serment socratique » a l'avantage d'éclairer le problème du Cynisme : c'est pourquoi nous avons tenu à en dire un mot. Car s'il n'a évidemment pas vécu personnellement avec Socrate ni n'a fait l'expérience concrète du souci de soi du philosophe face aux citoyens, il est pourtant clair que Diogène avait repris quelque chose du projet socratique à son compte. Au fond, peut-être Nietzsche n'avait-il pas tout à fait tort : déjà à l'époque de Socrate, l'antique Athènes tendait à sa perte. Quelques décennies plus tard, néanmoins, le problème s'était encore accentué : la crise de la vérité de soi s'était exacerbée, l'époque devenait folle. Lors de son procès, Socrate lui-même prédit même qu'après sa mort quelqu'un de plus terrible viendra :

Quant à l'avenir, je désire vous faire une prédiction, à vous qui m'avez condamné. Car me voici à cette heure de la vie où les hommes prédisent le mieux, un peu avant d'expirer. Je vous annonce donc, à vous qui m'avez fait mourir, que vous aurez à subir, dès que j'aurai cessé de vivre, un châtement bien plus dur, par Zeus, que celui que vous m'avez infligé. En me condamnant, vous avez cru vous délivrer de l'enquête exercée sur votre vie ; or, c'est le contraire qui s'ensuivra, je vous le garantis. Oui, vous aurez affaire à d'autres enquêteurs, plus nombreux, que je réprimais, sans que vous vous en soyez doutés. Enquêteurs d'autant plus importants qu'ils sont plus jeunes. Et ils vous irriteront davantage. Car, si vous vous figurez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous reprocher de vivre mal, vous vous trompez. Cette manière de se débarrasser des censeurs, entendez-le bien, n'est ni très efficace ni honorable. Une seule est honorable et d'ailleurs très facile : elle consiste, non pas à fermer la bouche aux autres, mais à se rendre vraiment homme de bien. (Platon, *Apologie de Socrate* (trad. M. Croiset), Les Belles Lettres, 1966, 39c-d)

À bien des égards, cette prédiction de Socrate s'est trouvée vérifiée. « Socrate devenu fou » parce que la civilisation classique était elle-même devenue folle et touchait à son terme, Diogène, à travers son ascèse, n'avait en effet d'autre but que de permettre aux gens d'être vertueux tout en étant heureux. « L'ancien *éthos* de la polis, étroit et patriotique, est en dissolution, dissolution qui desserre les attaches de chacun à sa communauté. Ce qui avant était le seul endroit pensable d'une vie pleine de sens, montre à présent l'envers de la médaille ; la ville devient le creuset de mœurs absurdes, un mécanisme politique vide », dit Sloterdijk. « Qui n'est pas aveugle reconnaît nécessairement qu'un nouvel *éthos*, une nouvelle anthropologie sont venus à échéance⁵⁸ ». C'est pourquoi les méthodes de Diogène étaient bien plus « irritables » encore que celles de Socrate. Le recours cynique aux *ponoi* de toutes les sortes n'est pas autre chose qu'une tentative pour « se rendre vraiment homme de bien » dans une société en perte de vitesse et en rupture identitaire. La *parrhèsia* cynique ou la

⁵⁸ Sloterdijk, pp. 211-212.

philosophie satirique de la *République* ne sont pas autre chose non plus, puisqu'elles se veulent en elles-mêmes des épreuves rationnelles : il s'agit d'une éducation, par le truchement d'un acte performatif, à la honte et à l'honnêteté.

Disons-le d'emblée : la plupart des *chries* concernant Diogène et le Cynisme en général sont, sinon en totalité, du moins en partie, « comiques ». Bien souvent en effet elles témoignent de l'importance qu'accordaient les cyniques à l'humour et au rire comme outil éducatif : l'ascèse cynique, pour ainsi dire, est essentiellement aussi une ascèse comique. Elle a souvent recours à des *ponoi* qu'elle exprime entre autres sous la forme, on ne peut plus rationnelle, des blagues ou des jeux de mots. C'est ce que nous aimerions parvenir à montrer dans le chapitre suivant.

Chapitre V

Le tour cynique

Il assure, notre poète, que vous lui êtes redevables de moult bienfaits : grâce à lui, vous ne vous faites plus duper outre mesure par les discours des étrangers, vous n'adorez plus les flatteurs, vous n'êtes plus des béathéniens (χαυνοπολίτας). Auparavant, pour vous duper, les représentants des cités alliées d'entrée vous qualifiaient de « couronnées de violettes » ; quand quelqu'un prononçait ces mots, aussitôt, à cause des couronnes, vous vous dressiez sur la pointe des fesses, et si quelqu'un, après de discrètes flatteries, qualifiait Athènes de « luisante », il obtenait tout grâce à ce « luisante », parce qu'il vous avait couverts d'un compliment bon pour du fretin. C'est en faisant tout cela qu'il vous a comblé de moult bienfaits, ainsi qu'en vous montrant comment sont gouvernés les peuples des cités alliées. [...] Car il exprimera dans ses comédies ce qui est juste. Il assure qu'il vous donnera tant de bonnes leçons que vous serez radieux, et cela sans utiliser ni flatteries, ni propositions de pots-de-vin, ni supercheries, ni filouteries, ni pommade... mais en vous donnant les meilleures leçons. Dès lors, que Cléon ourdisse, qu'il trame tous ses complots contre moi ! Car le bon droit sera avec moi et la justice mon alliée : pas de danger que je sois pris un jour à me conduire envers la Cité comme lui, en couard et en sale inverti ! (Aristophane¹)

Aristote fit du rire « le propre de l'homme² » ; les archéologues et historiens s'accordent à reconnaître la présence de formes d'humour dans toutes les civilisations humaines connues³ ; la biologie génétique et comportementale nous apprend que le hennissement du cheval, le couinement de la souris ou les jeux des jeunes chimpanzés sont du point de vue évolutif des « embryons » animaux de rire, l'héritage commun d'un ancêtre ayant vécu il y a entre dix et douze millions d'années⁴. Comprenons-nous tout cela ? Comprenons-nous l'affinage de l'idée d'Aristote à travers le temps ? Nous le comprenons : le rire n'est le propre de l'homme qu'en tant qu'il est la seule espèce

¹ ARISTOPHANE, *Les Acharniens* (trad. P. Thierry), vv. 628-664, in *Théâtre complet*, Galimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1997, pp. 41-43.

² *Parties des Animaux*, 673b. Sur la signification de cette expression, cf. l'article de Labarrière.

³ Carroll, p. 1 ; Schaeffer, p. 32 ; cf. aussi l'article de Smajda.

⁴ Steiner, p. 11 ; Schaeffer, p. 30.

à faire de l'humour, et non plus en tant que son corps est, seul, capable de la réaction physiologique qui en est l'expression. Bien rares sont néanmoins les chercheurs à avoir pris en compte cette information et à consacrer au rire et à l'humour des pages approfondies. Et même quand c'est le cas, on évite la plupart du temps de discourir sur l'essence sociale du rire. C'est ainsi que les anthropologues ont parfois pu qualifier le rire de « région obscure et indéfrichée » de leur discipline⁵. Hormis les textes, devenus classiques tant ils sont rares, des Bergson, Freud et consorts, la philosophie ne fait guère mieux. « Quelle mouche les a donc piqués ? Traiter d'un sujet si peu sérieux... N'avez-vous rien de plus urgent à faire en ces temps troublés, vous autres philosophes, que de vous laisser aller à des pensées légères ? [...] L'apanage de l'*homo sapiens* ! La fierté du genre humain... Quoi, ça, le « propre de l'homme » ? Cette stupide contraction musculaire ! Cette pauvre grimace douloureuse ! Toute cette littérature pour un spasme, un hoquet ! Alors oui, le philosophe en devient risible ! Il ressemble à Madame Verdurin s'efforçant de paraître spirituelle et soudain accablée par une névralgie faciale⁶. »

L'« esprit de sérieux » (Nietzsche) de la recherche scientifique est là à son faîte. Mais n'est-ce pas être aveugle que d'ostraciser ainsi le rire et l'humour ? Ceux-ci n'auraient-ils pas leur mot à dire concernant le statut particulier du genre humain ? À en croire Arthur Koestler, c'est bien le cas. L'auteur en effet s'efforce dans son le parcours de son œuvre de fonder la rationalité humaine, héritée de l'évolution alors que la vie n'en avait pas à proprement parler besoin, sur de nouvelles bases morales et épistémiques. Proposant une *théorie de la découverte* intimement liée à une *étude de la création*, il distingue ainsi trois grands lieux heuristiques « aux frontières indécises⁷ » : la science, l'humour, l'art, auxquels correspondent trois types psychologiques : le sage, le bouffon, l'artiste. Si ceux-ci sont « aux frontières indécises » car ils partagent les mêmes procédés fondamentaux, le recours à la « bisociation », ils la mettent en place d'une manière plus ou moins différente : « de Pythagore qui combina l'arithmétique et la géométrie, à Newton qui combina les lois de Galilée sur le mouvement des projectiles avec les équations de Kepler sur les orbites planétaires, et jusqu'à Einstein qui unifia l'énergie et la matière en une seule et sinistre équation, le schéma est toujours le même. L'acte créateur n'est pas comme Dieu, il ne crée rien à partir de rien ; il combine, mélange et relie des idées, des faits, des systèmes de perception, des contextes associatifs déjà existants mais séparés. Ce croisement —

⁵ J. Duvignaud, cité dans Smadja, p. 92.

⁶ Poizat, p. 3.

⁷ Koestler (2011), p. 11.

qui est une auto-fécondation dans un cerveau — paraît être l'essence de la créativité, et justifier le terme de « bisociation »⁸. »

Rire et découverte

Puisque l'« instant de vérité » illumine subitement, comme un coup de foudre tout à fait novateur, le travail du chercheur et paraît parfois même être inconciliable avec les apparences visibles, toute découverte doit jusqu'à un certain point oser renier les critères méthodologiques recommandés par la normativité des traditions. L'*Eurêka* d'Archimède ne s'est naturellement pas fait en un jour ; mais il est le fruit d'une « pensée à côté » de l'homme dans son bain, de la mise en parenthèse temporaire — qui ici fut féconde — des coutumes de la science ancienne. Seul dans son laboratoire, Archimède aurait butté *ad infinitum* sur un problème qu'il ne parvenait même pas à poser clairement. Mais en rentrant chez lui, son esprit forma un lien entre l'eau et la couronne du roi : le concept de masse volumique trouvait par là son acte de naissance. En cela Archimède fut néanmoins des plus heureux : sa légende comme sa découverte reposent sur un coup de chance, sur l'une de ses mystérieuses associations d'idées qui surviennent par hasard dans la pensée.

Là où les heureux hasards ne sont pas, néanmoins, le rire comme l'humour⁹ peuvent être. Koestler nous invite en effet à concevoir, pour l'histoire des idées et pour le fonctionnement normal de la pensée, des liens essentiels, indélébiles, entre l'humour, la science et l'art. Du rire gras du bouffon s'affirmant lui-même au détriment d'autrui à ce sublime sentiment de dilution ressenti par l'artiste qui s'immerge dans l'Absolu, en passant par la découverte objective du scientifique, le génie humain créateur est en définitive identique sous toutes ses formes, bien que différent selon son aspect. Dans *Le cheval dans la locomotive*, un ouvrage plus tardif, Koestler conceptualise d'une manière similaire une psychologie historique inspirée de la Gestalt et, en s'opposant au behaviorisme alors en vogue, il décrit la tension entre les procédés du scientifique et ceux de l'humoriste ou de l'artiste dans les termes du triptyque Haha — Aha — Ah... Car la genèse de l'*eurêka* gratifiant (*Aha ! J'ai trouvé !*) — dépend bien souvent de l'humour et du rire (*Haha ! que c'est drôle !*). Le

⁸ Koestler (2013), p. 187.

⁹ Le présent chapitre ne distinguera pas avec le rire et l'humour. Dans la réalité ces deux phénomènes sont naturellement distincts l'un de l'autre, comme bien l'a noté Koestler : de même en effet que les larmes ne sont pas nécessairement l'expression d'une tristesse mais peuvent signifier quelque chose de plus grand comme un sentiment d'appartenance supérieur ou une subite émotion d'empathie envers autrui, de même le rire peut être seulement une réaction « physiologique » qui n'a rien à voir avec l'humour. Aristote en était déjà conscient : le rire est le propre de l'homme puisque seul l'être humain réagit aux chatouillements, lesquels provoquent de manière unique un soulèvement du diaphragme. Comme néanmoins le présent chapitre traite de la question de l'humour cynique *en général*, le lecteur voudra bien pardonner ici l'absence de distinction systématique entre le rire et l'humour.

trait d'esprit, le jeu de mots ou la blague une fois formulés, ils *deviennent* science. « Les deux domaines sont contigus », dit en effet Koestler, « car il n'y a pas de coupure nette : tout mot d'esprit est une découverte malicieuse, et vice versa, beaucoup de grandes découvertes scientifiques ont été accueillies par des éclats de rire, pour la bonne raison qu'elles semblaient vouloir marier des idées hétéroclites, jusqu'au jour où le mariage s'est révélé fécond en prouvant que la prétendue incompatibilité ne venait que des préjugés. Ce qui semblait une collision s'achevait en fusion : le mot d'esprit est l'énoncé d'un paradoxe, la découverte la solution d'un paradoxe. [...] Mais s'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule, la réciproque est vraie : les satires de Swift et d'Orwell enseignent des leçons plus profondes que toute une bibliothèque de sociologie. En passant des types d'humour les plus grossiers aux plus raffinés, puis en franchissant la frontière fluide au centre du triptyque [...] nous rencontrons des hybrides comme les rébus, les casse-tête logiques, les jeux mathématiques. Pendant deux millénaires les paradoxes d'Achille et la Tortue ou du menteur crétois ont fait travailler les philosophes, et la logique leur doit plus d'un effort créateur. Face à de telles devinettes l'auditeur n'est plus invité à comprendre la plaisanterie, mais à résoudre le problème. Et quand il y parvient il n'éclate pas de rire ; au cours de notre voyage le rire s'est atténué graduellement en sourire de complicité, puis en sourire d'admiration : le climat affectif est passé de la réaction Haha à la réaction Aha¹⁰. »

Dans l'étude récente qu'il a consacrée à l'humour, N. Carroll affirme que le rire est dans le domaine de la vie concrète et civilisationnelle l'expression formulée d'un *Nous* contre un *Eux*, c'est-à-dire la dénonciation d'un « bug » civilisationnel que l'on refuse de laisser impuni et face auquel on se place, pour ainsi dire, en dénonciateur « divergeant »¹¹. Socialement utile, l'humour s'efforce de ce fait de déconstruire le paysage de la rationalité afin de mieux le réinvestir. Si cette hypothèse est correcte, en cela Koestler avait vu juste : formant et déformant l'Encyclopédie des savoirs communs, le rire participe pleinement de la vie du savant ; il peut lui permettre de découvrir ce que la raison scientifique n'aurait même pas osé chercher. Par-delà les bornes mécaniques de l'habitude, l'humour déploie en effet la raison jusque dans les confins de l'imagination et de l'inconscient. « Temple baroque » d'un « architecte fou¹² », pour ainsi dire, le comique brasse à nouveaux frais les contours de la pensée et dépasse tout paradoxe posé par la raison scientifique¹³.

¹⁰ Koestler (1979), p. 141.

¹¹ Carroll, p. 77-85.

¹² La métaphore est de Koestler (2012), p. 392, et elle concerne dans la pensée de Johannes Kepler.

¹³ Koestler (2013), p. 197.

Catherine Darbo-Peschanski n'a peut-être jamais entendu parler d'Arthur Koestler, en tout cas elle n'en fait aucune mention. Le texte qu'elle a consacré aux liens entre le rire et la rationalité dans l'historiographie de l'Antiquité classique, néanmoins, appuie d'une manière tout à fait étonnante l'intuition de celui-ci. Son article vise en effet à montrer que la science historique grecque n'a pu voir le jour que grâce au rire de ses premiers « historiens » (Hécatée et Hérodote principalement) qui, soucieux de fonder le savoir humain dans la rationalité de l'esprit connaissant plutôt que dans la mythologie traditionnelle, ont à leur façon tourné en ridicule les croyances ordinaires. Ils ont osé rire de leur religion, pour ensuite pouvoir en rejeter la vérité et proposer quelque chose de plus fiable¹⁴. En cela ils ont découvert une nouvelle manière de procéder « scientifiquement », et ont permis au savoir de la civilisation classique dans son ensemble de « progresser ». En somme, la découverte de leur rire a fondé leur discipline¹⁵. C'est d'ailleurs pourquoi les générations suivantes n'avaient plus besoin de rire : la marche vers la raison était lancée. Ce qui jadis était un obstacle pour la science ne l'était plus : la confusion de l'histoire humaine réelle avec la mythologie n'était plus une norme scientifique contraignante¹⁶.

Le présent chapitre n'entend en fait pas montrer autre chose vis-à-vis du Cynisme. Nous y étudierons la place du rire et de l'humour dans la « découverte » cynique de Diogène et dans son ascèse — place dont les études sur le Cynisme ne tiennent habituellement pas compte. Bien que la plupart des études s'accordent en effet à reconnaître qu'il y a sans doute quelque chose de significatif dans les « anecdotes », les « bouffonneries » et la « mise en scène théâtrale » d'un Diogène¹⁷, rares sont les auteurs à traiter la question de manière approfondie et transversale. Ainsi l'on aura beau chercher dans *L'ascèse cynique* de Goulet-Cazé un passage sur le rire, on ne trouvera rien d'établi clairement : le lecteur devra se contenter des deux petites phrases rapidement lancées... à la dernière page de son ouvrage, sans aucun développement. « Ascèse et sarcasme cherchent tous deux à provoquer. Assurément cette détermination qu'ils montrèrent à ne pas quitter le monde humain, trop humain, contribue beaucoup à la grandeur de ces misanthropes (*sic*) aux aboiements agressifs¹⁸. » Et c'est là tout ce que *L'ascèse cynique* a à nous apprendre. Difficile de faire plus sec. Stephen Halliwell lui-même, bien qu'il soit l'auteur d'un *Greek Laughter* de plus de 550 pages, ouvrage extrêmement complet et remarquablement fouillé, n'évoque curieusement le cas des Cyniques qu'en passant. Il demeure en outre

¹⁴ Darbo-Peschanski, p. 207.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹⁷ Les expressions sont de Goulet-Cazé (1992), p. 18.

¹⁸ Goulet-Cazé (2001), p. 230.

relativement vague dans son propos et se contente, en quelques pages¹⁹, de mettre en évidence la tendance serio-comique des chries de Diogène Laërce que les commentateurs notent bien souvent sans la décrire en profondeur²⁰. Comme si la question du rire ne méritait pas plus d'approfondissements, ne sont ainsi évoquées que des plates généralités, vides de sens. Quant aux articles de recherche explicitement consacrés au sujet, relativement peu nombreux, ils ne traitent en général que d'une dimension de la question, au détriment du tout, et restent aveugles à l'humour diogénien dans son ensemble²¹.

Bref, aucune théorie générale du rire cynique n'est bien convaincante alors que toutes s'accordent à reconnaître à ce phénomène son importance. « Alors oui, le philosophe en devient risible ! » : il ne sait lui-même pas sur quoi il travaille. Désireux de remédier à cet oubli, nous tenterons dans les pages qui viennent de jeter un regard plus approfondi, quoique nécessairement synthétique, sur ce sujet. Nous sommes convaincus en effet que *le Cynisme de Diogène a été le lieu de naissance d'un projet philosophique impliquant de manière approfondie la pratique du rire en vue de la vie bonne*. L'ascèse, essentielle au Cynisme, nous semble en fait concerner le domaine humoristique également, c'est-à-dire qu'elle est au moins en partie un exercice philosophique par et dans le rire : au même titre que les *ponoi* physiques de Diogène qui se roule dans le sable et dans la neige ou les *ponoi* rationnels de la *République* du philosophe, les « *ponoi* » de l'humour nous semblent participer du souci de soi cynique. C'est pourquoi, dans une tentative évidente de prolonger l'ouvrage de Goulet-Cazé, le présent mémoire porte le titre de *L'ascèse comique*.

Dans ses leçons sur le *Courage de la vérité*²², Michel Foucault a esquissé une distinction entre quatre « modalités de véridiction » de la Grèce ancienne. Outre le dire-vrai *parrhêsiaistique* dont nous avons parlé plus haut, la pensée ancienne aurait ainsi encore conçu une vérité de type *prophétique*, où le vrai n'est pas tant découvert que transmis de manière ambiguë et nécessairement médiate, par un devin ou un oracle

¹⁹ Halliwell, pp. 372-387.

²⁰ Goulet-Cazé (2015), §11, ne fait là non plus guère mieux : « Même en littérature, le cynique réussit à pratiquer la subversion au sein de l'écriture, marquant de son empreinte les genres traditionnels, notamment sous la forme de la parodie, mais inventant aussi de nouveaux genres littéraires comme la diatribe, la satire et surtout la chrie, ce dit de philosophe en général assez court et souvent accompagné d'une pointe d'esprit, qui traduit excellemment dans les mots la vivacité mordante de la contrefaçon cynique. De surcroît, le cynique a su élaborer un nouveau style, le *κυνικός τρόπος* avec son humour et sa véhémence, dont une des principales composantes est le *σπουδ(αι)ογέλοιο*, ce mélange de rire et de sérieux mis en honneur dans les poésies légères de Monime de Syracuse ou de Ménippe de Gadara. »

²¹ C'est ainsi que Baltussen et Sloterdijk, par exemple, ne traitent pour ainsi dire que du comique « pragmatique », alors que Marmysz ou Wildberg, notamment, ne tiennent compte que de l'humour langagier.

²² Foucault, pp. 15-31.

par exemple, ainsi qu'il en va dans l'orphisme delphique de la pythie. La *sagesse*, quant à elle, serait une présence fugace mais immédiate, à la première personne, d'une vérité qui, dans les circonstances habituelles, est reculée et silencieuse : « au fond, le sage est sage en et pour lui-même, et il n'a pas besoin de parler. [...] Et s'il parle, ce n'est que sollicité par les questions de quelqu'un, ou encore par une situation d'urgence pour la cité²³. » Héraclite par exemple, à en croire Diogène Laërce, était semblable à un ermite ; même en temps de guerre, il ne s'approchait que pour formuler quelques paroles énigmatiques et obscures, retournant ensuite immédiatement jouer avec les enfants de la cité ; en cela il est plus que tout autre le paradigme du sage foucaldien. Enfin la *tekhnè*, à travers la maîtrise de l'artisan ou du sophiste qu'elle implique, serait la transmission d'un savoir-faire pratique qui, impliquant une confiance et une reconnaissance envers l'enseignement d'autrui, peut être à son tour passé à d'autres.

De même que l'hypothèse foucaldienne de ces quatre « modalités de la vérité » est sans doute possible historiquement fondée et philosophiquement féconde, de même elle nous semble assez arbitraire. Foucault, lui non plus, ne dit rien du rire, alors même que son analyse fine de la *parrhèsia* aurait sans doute pu le mettre sur la piste. Car l'humour ne pourrait-il pas être considéré comme un cinquième lieu d'apparition possible pour la vérité ? Cri philosophique à la hauteur de l'*Eurêka* d'Archimède, le rire comme exercice n'était-il pas la découverte principale de Diogène ? « Rhétorique²⁴ » de l'invention dans laquelle le coq socratique était repris à nouveaux frais, le Cynisme ne se moquait-il pas des citoyens dont il prenait souci ? Entre les légendaires larmes de frustration d'Héraclite et la folie de Démocrite*, n'y a-t-il pas pour ainsi dire chez Diogène la fondation d'un nouveau lieu de la vérité philosophique ?

Nous le croyons. Et si notre analyse est correcte, au sein de l'attitude générale « serio-comique » de Diogène se complèteraient deux grandes catégories, deux grands « modes de véridicité » humoristiques. À celles-ci correspondent les deux principales sections de ce chapitre : le comique « pragmatique » et la raison métalangagière dans les jeux de mots. Séparés ici pour la clarté de l'exposé, ces deux *modus operandi* ne s'opposent probablement pas dans les faits : ils jouent d'une manière générale le même rôle, mais différemment, et en cela ils se complètent.

²³ Foucault, p. 18.

²⁴ L'expression « rhétorique cynique » est de R. B. Branham (in *LCA*, pp. 445-473).

* Cf. l'Annexe II, où nous revenons justement sur cette légende.

La rhétorique cynique comme esthétique et comme pragmatique

Dans le Cynisme, a-t-on dit parfois, « les sages adoucissent par la gaité les assemblées des gens insupportables » (Antonius et Maximus, *Sermon sur les mauvaises gens*, 64, in Paquet, §152, p. 107). Selon Philon, en effet, Diogène « se livrait donc à la plaisanterie, comme il en avait l'habitude dans ses moments de loisirs, alors que les autres, accablés de soucis, se laissaient aller à la tristesse » (Philon, *Tout homme honnête...*, 123-124, in Paquet, §119, p. 100). En cela le procédé cynique ne semble guère éloigné de celui des auteurs de comédie, comme l'a remarqué Bosman²⁵, puisqu'ils font tous deux de leur gaité, comme de leur rire, un moyen pédagogique en vue de la vie heureuse et vertueuse. L'exergue de ce chapitre est un passage des *Acharniens* d'Aristophane : par l'intermédiaire du Coryphée qui s'adresse directement aux spectateurs, l'auteur comique prétend que ses pièces méritent d'être louées tant pour leur caractère humoristique que pour ce qu'elles dénoncent, aux yeux de tous, des mensonges politiques du démagogue Cléon, opposant de Périclès.

Sans doute possible l'humour de Diogène ne fera pas autre chose. En cela il est d'autant plus révélateur des enjeux éthiques du Cynisme qu'il ne limite pas sa dénonciation au seul politique, comme semble le faire Aristophane, mais qu'il concerne plus généralement l'ensemble de la vie, l'*alêthês bios* qu'a mis en évidence avec grande lumière l'analyse foucauldienne du courage cynique de la vérité²⁶. Nous avons vu en effet que Diogène entend démonter les illusions, idéalistes pour ainsi dire, des citoyens. C'est bien de cela qu'il s'agit dans son humour également : il tente d'élever autrui à l'appréciation de la voie cynique. Pour ce faire il s'appuie sur le plaisir ressenti lorsque l'on parvient à comprendre un trait d'esprit ou un trait d'humour. Il adoucit la société et falsifie sa monnaie « par gaité », comme disent Antonius et Maximus. C'est pourquoi Bracht Branham a pu parler du Cynisme comme de l'invention « rhétorique » diogénienne par excellence, au sens où ses grands principes (*topoi*) se situent d'emblée dans la conscience « pratique », sans passer par la théorie métaphysique²⁷.

Dans le traité de rhétorique intitulé *Du style*²⁸ et en général attribué à Démétrios, il est fait mention du « tour cynique » (ὁ Κυνικὸς τρόπος) : si « en règle générale, fluidité et euphonie relèvent du style élégant, pas du style véhément » (§258), l'auteur reconnaît ainsi qu'il « il y a pourtant des cas où même les gens de sens feront usage du

²⁵ Bosman, p. 94.

²⁶ Foucault, pp. 200-266.

²⁷ Branham, pp. 458-459 : « *The Cynic motto - « deface the current coin (parakharattein to nomisma) – makes joking, parody and satire not merely a useful rhetorical tool, but an indispensable one, consittutive of Cynic ideology as such. Humor is the « chisel-stamp » of Cynic discourse.* »

²⁸ DÉMÉTRIOS, *Du style* (trad. P. Chiron), Les Belles Lettres, 1993.

risible » (§170). C'est ce dont il s'agit dans ce cas. Le tour cynique est très efficace parce qu'il frappe l'esprit pour ainsi dire en deux temps : « on rit à cette parole, et l'on s'étonne. Puis tout doucement, elle vous inflige comme une secrète morsure » (§259). « Il y a une drôlerie dans le sens apparent, mais de la véhémence dans l'intention cachée. En somme, pour le dire d'un mot, la caractéristique propre du « tour cynique » est de ressembler à un chien qui frétille à la fois et qui mord » (§261).

Et si aucun texte antique ne l'évoque semble-t-il explicitement de cette manière²⁹, le « sérieo-comique » de la pédagogie cynique (*spoud(ai)ogeloion*) est peut-être bien *la pensée du rire* de la philosophie antique. Diogène en effet n'agit pas comme un bouffon faisant des blagues parce qu'il n'a rien d'autre à faire. Il se veut volontairement comique afin de démontrer à ses concitoyens que leur vie est mal vécue. En cela il mobilise avec excellence ce que certains ont appelé la « fonction mathématique du rire » : « le rire a une fonction, qui est *en gros* celle de faire apprendre³⁰ ». Foncièrement sérieuse car profondément éducative, la *paideia* cynique est ainsi mise en œuvre par le truchement de l'humour. Si l'on en croit les chiffres proposés par Branham, près d'une chrie sur six (!) concernerait ainsi l'humour dans le texte de Diogène Laërce³¹.

D'une manière générale, alors que le *medium* choisi afin de communiquer le message cynique pointe régulièrement vers le ridicule et l'incongru, le *contenu* de celui-ci est loin de l'être avec lui. Loin d'être bénigne, l'attitude comique cynique, *parce qu'elle est moqueuse*, force ce faisant le spectateur à réagir et, par là même, à prendre sa vie en main. Elle transforme les citoyens passifs en individus actifs, et vertueux. Le rire de Diogène pose en quelque sorte une alternative à qui en est la victime : ou la personne sera complètement humiliée parce qu'elle ne pourra rien rétorquer au philosophe — qui quant à lui est indifférent à la moquerie et apathique à l'opinion extérieure (DL, VI, 54 et 58) —, ou elle rira *avec* lui et reconnaîtra par là sa propre folie³². Dans le second cas la leçon est comprise et intégrée, au moins pour un instant, et celui qui est moqué peut rediriger sa vie vers la vertu ; dans le premier le déclic n'a pas lieu et la personne s'enfonce dans son vice. Tel est le propre du sérieo-comique. En cela le rôle joué de l'humour cynique est similaire à celui de la *parrhèsia* : éducation énergique au bonheur, il s'agit d'un exercice de résistance aux *ponoi* vis-à-vis desquels nul ne peut rester indifférent, sauf s'il est sage.

²⁹ Halliwell, p. 372.

³⁰ Bernard, p. 241.

³¹ *Ibid.*, pp. 451-452.

³² Halliwell, p. 377-387.

Dit plus simplement, ce que Diogène *dénonce*, c'est-à-dire ce qu'il oppose à la vie traditionnelle qu'il juge vicieuse, il nous invite à le concevoir comme plaisant en lui-même et par lui-même. En vivant à l'encontre des normes habituelles, Diogène se situe donc d'emblée « at odds » vis-à-vis de ses concitoyens et de leur mode de vie habituel. Son humour ne fait que répéter ce geste : en cela la « rhétorique » cynique est pour ainsi dire « redondante », et c'est ce qui la rend géniale. Elle est en effet un double jeu : en invitant les citoyens à se moquer de son mode de vie « à côté de la plaque », Diogène retourne leur rire à *leurs* dépens. Son humour est pour ainsi dire une philosophie du beau, mais qui se situerait au-delà de toute évaluation normative : le Cynique « se fait spectateur dégagé et souriant, avec la morgue de celui qui sait à quoi il a échappé quand il voit les autres s'enfermer avec insistance. Sa conscience est claire, son regard acéré, sa lucidité impitoyable. Toute attitude spectaculaire est propédeutique à la sagesse³³. »

Hugo disait de l'égout parisien, nous l'avons vu, que la sincérité de son immondice était en elle-même plaisante dans la mesure où elle « repose l'âme » et l'éloigne des tracasseries de la vie quotidienne et du « spectacle des grands airs » (*Les Misérables*, 5, 2, II, p. 319). La falsification de la monnaie de Diogène ne fait pas autre chose quand elle se joue dans l'humour : par l'« incongruité » ou l'« impertinence » de son comportement, le Cynique cherche à nous amener à contempler ce qui nous échappe dans l'ici et maintenant nerveux de la vie traditionnelle³⁴. Méthode en vue de la libération des chaînes, l'humour cynique n'est pas seulement une méchante agression envers les citoyens, comme semble le penser Halliwell, dans laquelle le sage n'agirait seulement que comme un égoïste, « à la fois l'interprète et l'auditeur privilégié de ses propres plaisanteries³⁵. » Que l'humour cynique soit agressif et son comportement vulgaire, c'est indéniable ; mais il n'est certainement pas « solipsiste ». Il élève au contraire autrui à la vertu en ouvrant chez celui qui l'apprécie « esthétiquement » la possibilité d'une transformation de l'agir éthique³⁶. Le regard de Diogène, par le truchement de son ridicule, « voudrait placer la société devant un miroir naturel où les hommes se reconnaissent sans voile et sans masque³⁷. » Car qui est capable de concevoir un espace possible pour un autre état d'esprit, hors des

³³ Onfray, p. 58.

³⁴ Marmysz, p. 106 ; Onfray, p. 73.

³⁵ Halliwell, p. 379 : « Yet given his assiduously antisocial behaviour, we cannot escape the impression that in so far as Diogenes does exercise his wit with a view to arousing laughter, the latter belongs implicitly to himself (though always potentially, by extension, to a sympathetic teller or hearer or the stories concerned). He is both performer and the prime audience for his own jests. While followers of his are occasionally referred to, and while he finds himself in a wide variety of social situations, Diogenes is pictured as essentially a Cynic loner, as indeed were Cynics more generally ».

³⁶ Marmysz, p. 108.

³⁷ Sloterdijk, p. 190.

chaînes de la tradition, sera sensible à l'ampleur du geste de Diogène. C'est, en l'occurrence, ce qu'a bien montré J. Marmysz : « l'humour de Diogène reposait sur sa capacité à saisir les deux points de vue simultanément, alors que ses auditeurs scandalisés n'étaient capables de comprendre que le point de vue conventionnel. Pour qu'ils comprennent ses blagues (*jokes*), il fallait que les étudiants de Diogène résistent au réflexe conventionnel d'être offensé et fassent le difficile travail mental requis pour exécuter un changement dans leur perspective, lequel leur permettrait alors de reproduire l'état d'esprit ambivalent de leur maître³⁸. »

C'est ainsi aux personnes capables d'apprécier « esthétiquement » les deux matrices épistémiques à la fois — celle de la « nécessité » des *nomisma* et celle de l'autarcie de la nature — que le « n'importe quoi » cynique s'adresse. Ce sont ces personnes esthétiquement sensibles qu'il tente d'éduquer, et de guider vers la vertu. L'humour de Diogène est une invitation, par l'apprentissage de la honte et des *ponoi*, à réviser son comportement, non pas en le remplaçant par des préceptes théoriques, mais par l'*insight* suscité par le serio-comique lui-même : et si une autre vie était possible ? Et si ce fou avait raison ? « L'anecdote, le mot d'esprit ou le calembour », note ainsi Onfray sans développer son idée, « sont destinés à produire des effets éthiques — des prises de conscience, pourrait-on dire. Le jeu se découvre des vertus heuristiques³⁹ ». Voie de l'« anecdote amusante » (DL, VI, 89), le Cynisme est en cela tout à fait fascinant : « Chaque saillie diogénienne, chaque trait, chaque fusée qui sapent les mythologies de la civilisation distinguent le caractère artiste du sage : briser les tables des valeurs pour offrir, en forme de condition de possibilité, un territoire vierge capable de supporter de nouveaux édifices, de nouvelles possibilités de vie⁴⁰. » On raconte ainsi que Diogène « avait un pouvoir de persuasion à ce point étonnant qu'il pouvait facilement gagner à sa cause par ses paroles n'importe qui » (DL, VI, 75). « Tant était grande la séduction qui accompagnait les paroles de Diogène », l'homme avait quelque chose d'envoûtant : Xéniaque, qui l'avait acheté à un marché aux esclaves, se serait même régulièrement joint à ses fils pour écouter les leçons du philosophe (DL, VI, 76).

Mais cet enseignement diogénien par l'humour ne convient précisément pas à tout le monde, comme Stobée déjà l'avait compris : les citoyens « se réjouissaient de

³⁸ Marmysz, p. 111 : « *Diogenes's humorous attitude relied on his ability to understand both point of view simultaneously, while his scandalized audiences could only understand the conventional point of view. In order to get his jokes, Diogenes's students needed to resist the conventional reflex to take offence and do the difficult mental work required in order to execute a shift in perspective, which would then allow them to mirror the ambivalent state of mind of their teacher.* »

³⁹ Onfray, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

le voir gourmander les autres, mais craignant qu'il n'en fît autant pour eux, ils passaient leur chemin ». Quand il « se moquait des autres et les tournait en dérision, on riait à gorge déployée, mais on ne pouvait supporter ensuite sa franchise quand, avec sérieux, il vous pointait du doigt » (Stobée, W. H. III, 13, 37, in Paquet, §174, p. 109). Incapables de se placer dans l'attitude esthétique nécessaire pour philosopher, en effet, les citoyens les plus sensibles prenaient les attaques du philosophe comme une insulte personnelle, ce qu'elles n'étaient pas, et n'arrivaient pas à s'en dégager. En cela le Cynisme est, même dans l'humour, encore un exercice ascétique : il est un entraînement performatif aux *ponoi*, car il distingue par l'usage les sages (et potentiels philosophes) des simples fous incapables de supporter l'épreuve.

De ce qu'il pense sa vie et vit sa pensée en chaque instant, Diogène est original. Platon en effet s'enfermait avec ses géomètres pour philosopher ; Aristote se promenait ; Épicure jouissait de son jardin. Le Cynique, lui, ne faisait ni cela séparément, ni tout à la fois. Il faisait quelque chose de plus, car il philosophait devant tous et pour tous : il était cosmopolite. S'attaquant tant aux autres philosophes qu'aux citoyens les moins éduqués, il ne distinguait pas ses auditeurs puisqu'il devait se contenter des passants, de tous les passants⁴¹. Ce faisant il faisait reposer son « succès » en tant que sage sur l'appréciation que les citoyens étaient prêts à lui accorder. Visible par tous, il ne pouvait se retrancher derrière le fait de faire on ne sait trop quoi, ce qui aurait justifié son statut de sage comme le Socrate des *Nuées* d'Aristophane⁴². En cela paradoxalement l'autarcie cynique *dépendait* d'autrui : elle ne pouvait être reconnue comme telle que par un regard extérieur lui accordant positivement ce privilège. C'est précisément pour cette raison que Bracht Branham a pu comparer les procédés « rhétoriques » cyniques au pragmatisme d'un John Dewey par exemple, puisque dans un cas comme dans l'autre « la vérité est ce qui est efficace (*what pays*) — si du moins nous comprenons cela comme « la vérité est ce qui fonctionne » (*what works*)⁴³. » L'humour cynique, étant en effet tributaire de ce qu'est le Cynisme, ne peut lui-même que se déployer dans un contexte en particulier. En cela le Cynisme est, plus que toute autre philosophie encore, une pensée de l'« improvisation » qui touche au but.

Si ses arguments peuvent à l'occasion être purement rationnels — pensons au syllogisme d'Hipparchia, cité plus haut —, le message cynique tire néanmoins sa force

⁴¹ Bosman, pp. 99-100.

⁴² « Socrate », personnage universel représentant ici l'ensemble du mouvement sophistique, y est en effet occupé à travailler dans son « Penseur » (*Phrontisterion*). En comparant le fait de philosopher à celui d'appartenir à un genre de secte, dans lequel personne d'extérieur ne peut rentrer et où l'essentiel des activités reste caché, Aristophane montre bien qu'aux yeux du peuple ce qui est mystérieux et indéchiffrable, pour ainsi dire, est naturellement considéré comme une forme de « sagesse ».

⁴³ Branham, p. 453.

du rapport qu'il tisse avec la vie quotidienne. Diogène ne *dit* pas seulement la vérité, il la *vit* et en cela il la montre : c'est pourquoi Socrate lui-même, disait-il, n'était pas un vrai sage. Il « vivait une vie de mollesse : il s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des pantoufles élégantes qu'il portait de temps à autre » (Élien, *Histoire variée*, IV, 11, in Paquet, §186, p. 110). Penseur « de la vie en temps de crise⁴⁴ », le natif de Sinope n'a quant à lui besoin de rien pour philosopher. Il est heureux de faire valoir son corps comme argument, raisonnant par là naturellement et simplement. En cela le Cynisme en effet est une préparation « à toute éventualité » (DL, VI, 63). Quand il vit qu'un enfant était capable de boire de l'eau sans son bol et sans gamelle, Diogène abandonna lui aussi ces ustensiles (DL, VI, 37). Quand il n'eut pas accès à un logement comme on lui avait promis, il se contenta d'un *pithos* (DL, VI, 23). Le philosophe tire une leçon de vie de tous les événements et de tous les faits autour de lui, quels qu'ils soient.

Ce qui est gris ne parle à personne, car cela manque de couleur. S'il y a bien *une* voie cynique vers le bonheur, unique pour tous les hommes, Diogène falsifie donc en revanche chez chacun la monnaie de *leur* pièce, personnellement et individuellement. C'est pourquoi l'humour pragmatique cynique est à ce point « interactif », c'est-à-dire qu'il se situe d'emblée là où l'interlocuteur de Diogène lui permet qu'il s'immisce. À en croire Hans Baltussen, le sage cynique est ce faisant comparable à un « *performance artist*⁴⁵ ». S'il semble bien défendre d'une manière transversale quelques principes généraux — Baltussen en dénombre quatre⁴⁶, correspondant d'une manière générale à ce que les chapitres précédents de ce mémoire ont montré —, et qu'en ce sens sa méthode argumentative n'est pas totalement sans message sous-jacent, il n'en demeure pas moins que Diogène agit effectivement comme un « déviant » dont le mode de communication, en somme, s'adapte à celui auquel il s'adresse et, ce faisant, bénéficie indirectement à l'ensemble de la communauté. En d'autres termes, de l'interaction qu'il entretient et nourrit avec ses concitoyens, Diogène aurait fait sa méthode argumentative préférée : c'est ainsi qu'il répond aux questions ou aux actes d'autrui, tantôt sérieusement tantôt ironiquement, mais toujours de manière contextuelle, pour ainsi dire *réactive*⁴⁷.

Ceci explique pourquoi plusieurs des chries dont on dispose à son propos sont « contradictoires » : le Cynique ne cherche pas à développer des théories générales,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁵ Baltussen, p. 76 et p. 82.

⁴⁶ Baltussen, pp. 80-82. Ces quatre principes fondamentaux du Cynisme sont selon l'auteur les suivants : la « vie frugale », la « croisade contre la sagesse conventionnelle », la « franchise en parole » et la lutte contre (dans) les *ponoi*.

⁴⁷ Baltussen, p. 85.

mais propose des principes de vie permettant à autrui, le cas échéant, de mieux vivre qu'il ne le faisait auparavant. À qui lui demandait si les philosophes mangent des gâteaux, il répondit ainsi que oui, faisant valoir que le philosophe, comme tous les autres hommes, n'y est pas indifférent (DL, VI, 56) ; mais quand il vit qu'on lui en proposait trop souvent, il critiqua la « tyrannie » des gâteaux (DL, VI, 55). Nous y reviendrons dans un instant. Quand on lui demanda ce qu'il avait fait pour vivre en exilé à devoir se contenter de si peu, il répondit qu'il vivait au contraire très bien et que sa pauvreté le rendait philosophe (DL, VI, 49) ; mais quand il vit un homme très riche ne pas lui faire l'aumône, il s'étonna qu'il ne lui permît pas de manger comme un citoyen normal en lui partageant ce dont il n'avait pas besoin (DL, VI, 56 et 57). Apparemment contradictoires, ces anecdotes ne le sont sans doute pas réellement. La morale universelle n'intéresse effectivement pas Diogène. En revanche ce qui l'intéresse c'est d'être heureux, et de rendre un maximum de gens heureux avec lui. Or comme chacun est différent, ce bonheur prendra de multiples formes. En cela le Cynisme est une éthique philosophique qui reste adaptée à chacun. Et sous ses expressions variées parce qu'« *user-friendly*⁴⁸ » se cache un mode de vie général que le sage tend à montrer à tous.

Diogène ne se moquait pas des autres citoyens d'une manière différente. L'humour pragmatique cynique, en effet, repose lui aussi sur la capacité d'adaptation de Diogène. Nécessairement contextuel, pour ainsi dire, l'enseignement cynique ne transmet aucune grande théorie générale, et ne prétend même pas être définitif. Bien plutôt il dérive du contexte dans lequel il est énoncé un ensemble plus ou moins stable de « leçons » pratiques. Plus qu'une philosophie de l'action, le Cynisme est ce faisant une philosophie de la *réaction* : elle n'est en somme rien d'autre qu'une « improvisation » générale et, par là, elle ne peut être davantage que seulement « provisoire ». Branham l'a bien vu : la Fortune n'est pas seulement un adversaire au bonheur de Diogène, elle est même « la mère de l'invention cynique » car quand la question, l'interlocuteur et le contexte spécifique varient, les réponses de Diogène le font aussi⁴⁹. L'usage cynique du corps en est révélateur : par son corps en mouvement et sa maîtrise de l'espace et du temps, la « maïeutique » de Diogène substituait la praxis du scandale à l'énonciation simplement langagière. Les mots, seuls, ne nous permettent pas d'accéder à la dimension philosophique du réel. C'est pourquoi Suzanne Husson a proposé le concept d'« *elenchos diogénien* » : le taon que Socrate disait être (*Apologie de Socrate*, 30e), réveillant par ses piqures les concitoyens de leur sommeil philosophique et moral, doit devenir un chien, plus agressif et plus agaçant

⁴⁸ Baltussen, p. 86.

⁴⁹ Branham, p. 456 et p. 457.

encore, dont les aboiements n'auront jamais de cesse. À Platon qui avait théoriquement défini l'homme comme un « bipède sans plume », sans se soucier de la vraisemblance possible, Diogène ne répondit rien du tout — à quoi bon discuter ? Se contentant de déposer un coq déplumé à l'Académie, il changea l'orientation fondamentale de la philosophie (DL, VI, 40), de la spéculation à la pratique, de l'idéalisme au matérialisme⁵⁰. Rencontrant, de même, un archer maladroit et « sans talent », il se plaça juste à côté de la cible en disant qu'ainsi il ne risquait pas d'être blessé (DL, VI, 67). À qui lui avait démontré par un syllogisme qu'il avait des cornes, après avoir touché son front de sa main il dit : « Eh bien moi, je ne les vois pas » (DL, VI, 38). « À Asclépios il offrit un lutteur qui se jetait sur les fidèles prosternés face contre terre et les rouait de coups » (DL, VI, 38). Comme l'a bien noté Goulet-Cazé, en cela son comportement est « cocasse » puisque « le lutteur, par ses coups oblige les fidèles à avoir recours aux médecins », alors même qu'ils étaient venus prier le dieu de la médecine⁵¹. « De même encore, pour répondre à qui disait que le mouvement n'existe pas, il se levait et se mettait à marcher » (DL, VI, 39). À qui parlait des phénomènes célestes, il répondait simplement : « Depuis combien de jours es-tu revenu du ciel ? » (DL, VI, 39).

Bref : *Solvitur ambulando*. La moralité cynique entend être conforme à la vie quotidienne. « Pensée par le bas » (Sloterdijk), la philosophie cynique, de même que la *parrhèsia* de Diogène, est en cela une forme plus ou moins explicite d'« hontologie ». Elle s'oppose en effet à l'« idéalisme des maîtres » de Platon et à la philosophie spéculative traditionnelle, qui ne voit dans le corps rien d'autre qu'un tombeau à dépasser. En renversant l'ordre du savoir, l'humour cynique pense autrement, et conçoit le corps comme un objet philosophique en tant que tel. Diogène se masturbe en public, urine sur les gens (DL, VI, 46), et il entre dans bien des lieux impurs. Il n'en ressent pourtant aucune honte : « le soleil pénètre bien dans les latrines et pourtant il ne se souille pas ! » (DL, VI, 63). « Pathos de la laideur⁵² » aux yeux des citoyens quelconque, la vie cynique selon la nature n'a pas à être honteuse selon Diogène. C'est bien de ce *kunikos tropos* dont il s'agissait dans l'historiette, déjà évoquée plus haut, du rhéteur Métroclès qui suivait à l'origine les cours de Théophraste et à qui Cratès avait démontré que « lâcher des pets » n'était rien d'autre que naturel

⁵⁰ Selon Michel Onfray, citant un article de J-P. Dumont absolument introuvable, la réponse de Platon (ou de Ps.-Platon) aurait elle-même été très drôle : pour dépasser la critique diogénienne par l'absurde, la définition aurait alors été complétée de manière à faire de l'homme un « bipède sans plume et à ongles larges ». Mais « la plaisanterie est proprement hénaurme : le composé « aux ongles larges » traduit l'adjectif *platonychôn*, c'est-à-dire « aux ongles larges » mais aussi des ongles à la Platon » (p. 46).

⁵¹ Goulet-Cazé, in DL, n. 3, p. 716.

⁵² Sloterdijk, p. 169.

(DL, VI, 94). Invité exceptionnellement à visiter la riche maison d'un homme, comme nous l'avons là aussi vu, Diogène décida de cracher à la tête de l'homme en disant qu'il n'avait pas trouvé d'endroit qui soit plus adapté pour ce faire (DL, VI, 32). « Comme quelqu'un lui avait asséné un coup de poing, Diogène s'écria : « Par Héraclès, comment ai-je pu oublier de mettre un casque pour me promener ? » (DL, VI, 41). Et, bien sûr, à Alexandre lui demandant ce qu'il pouvait faire, il répondit : « cesse de me faire de l'ombre » (DL, VI, 33).

Mobilisant le corps vécu moyen démonstratif et comme « argument » décisif, les actes du cynique sont de ce fait, de par la « véhémence » du « tour cynique » duquel elles participent, la preuve vivante qu'une vie autre est possible. « Théâtralisation » comique du civil et du sociétal, comme l'a vu Bosman⁵³, l'expérience philosophique fondée par Diogène est une incongruité dans les termes traditionnels. Prenant appui sur les actes d'autrui pour renverser les normes, elle s'immisce, par le corps du philosophe qui l'énonce, là où elle le peut.

Sur ce point l'utilisation des jeux de mots et des traits d'esprit est à peu près similaire.

Le spécialiste des jeux de mots complexes

Gregory Vlastos, dans un article classique et fondateur, a proposé de comprendre l'« ironie » socratique comme l'invention d'une nouvelle forme de communication, qu'il nomme simplement « ironie complexe » : « ce qui est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est signifié » car « le contenu apparent doit être entendu comme vrai dans un sens et faux dans un autre⁵⁴. » « Homme qui se cache derrière un masque et que personne ne connaît réellement⁵⁵ », Socrate, s'il n'entend pas par le truchement de son ironie à double sens tromper *volontairement* son interlocuteur, soutiendrait ainsi, et pourtant ne soutiendrait pas, ce qu'il dit. Et pourtant s'il a occasionnellement pu tromper les autres, jamais il n'aurait entendu le faire volontairement⁵⁶. Il se trouve simplement que les termes qu'il emploie renvoient, dans l'esprit de son interlocuteur, à un sens par défaut, alors que lui-même n'entend pas être compris ainsi. Par exemple, « en parlant de son attirance érotique pour les beaux jeunes gens, il veut dire et ne veut pas dire ce qu'il dit. Au sens banal où l'on entend l'amour pédérastique, Socrate n'éprouve pas d'amour pour Alcibiade, ni pour aucun des jeunes garçons qu'il pourchasse. Et pourtant, il les aime, au sens que le verbe aimer (*eran*)

⁵³ Bosman, pp. 95-96.

⁵⁴ Vlastos, p. 50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 67.

peut prendre dans le contexte théorique et pratique de l'*erôs* socratique : leur beauté physique donne une saveur particulière au commerce affectueux qu'il entretient avec leur esprit⁵⁷. » « Amoureux ironique, énigmatique dès le début, il reste fidèle à son comportement jusqu'au moment où Alcibiade, après une longue nuit d'angoisse et d'humiliation, nu aux côtés de Socrate qui restera de glace, finira par trouver la réponse, non sans peine⁵⁸. »

Timon, sceptique tardif, qualifia quant à lui Héraclite de « spécialiste des énigmes » (DL, IX, 6), argumentant que celui-ci se jouait de la langue grecque dans la langue grecque elle-même, cachant souvent le sens de ses propositions obscures dans l'interaction des mots les uns avec les autres ou dans l'opacité des formules employées. Quand il soutient qu'« une nature tend à se cacher » (*phusis kryptesthai philei*, frg. B123), par exemple, Héraclite insère néanmoins le mot *nature* à contre-rebours : en lisant l'expression de la droite vers la gauche, on découvre d'abord un *phi*, puis un *upsilon*, et enfin un composé *sigma-iota-signa* : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. – φύσις. Si en cela la nature se cache, comme le dit le texte littéral, en même temps elle se montre, comme le dit l'« énigme ».

En adaptant l'expression de Vlastos et celle de Timon au cadre cynique, nous pourrions dire que Diogène est un « spécialiste des jeux de mots complexes ». C'est ce que cette section soutiendra. Quand il utilise son langage, le Cynique ne fait en effet pas autre chose que quand il utilise son corps : il s'adapte à son environnement et cueille les opportunités dès qu'elles se présentent, *comme* elles se présentent. Mais là où le corps, étant honteux, « disait tout » (Hugo) et faisait valoir son message par la cohabitation simultanée, dans l'esprit de l'interlocuteur, de plusieurs modes de vie possibles, le langage se tait : il se veut comme un *puzzle* qu'il est d'autant plus intéressant de résoudre. En cela l'humour langagier des cyniques est en grande partie une maîtrise du silence, et c'est ce qui explique, chez Démétrios, sa « grâce » et sa force : la concision excessive de son style produit une certaine élégance car elle force l'auditeur à lui donner un sens et à s'identifier personnellement à sa véhémence (§138-137, §253-254).

D'une manière générale, en effet, sous le trait d'esprit cynique semble se cacher un message implicite que seule l'appréciation esthétique du locuteur permettra, en tant que telle, de dégager. Ce faisant Diogène n'entend pas davantage « tromper » son interlocuteur que Socrate : c'est même tout l'inverse, car il entend l'élever vers un bonheur auquel la *parrhèsia*, bien qu'elle soit la plus belle chose du monde (DL, VI,

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 65.

69), n'aurait pu le convertir par sa trop grande véhémence. L'*elenchos* pratique mis en évidence par Husson se complète ainsi dans le Cynisme d'un usage esthétique du langage pour dépasser la finitude du discours philosophique direct, et l'ascèse comique complète l'ascèse physique et morale (« aischrologique »). Onfray en a là encore eu l'intuition, sans vraiment développer son idée : « nombre de calembours agissent comme des charges explosives et mettent en péril ce que d'autres chérissent comme des certitudes admirables⁵⁹ ». La « falsification de la monnaie » elle-même, d'ailleurs, reposait sur un trait d'esprit liant les différents sens possibles des *nomisma*.

Si notre analyse est correcte, les « jeux de mots complexes » peuvent prendre plusieurs formes, essentiellement deux. Dans certains cas en effet ils concernent la caricature des poètes classiques : citant d'une manière plus ou moins fidèle les grands textes littéraires de son époque, le Cynique, en modifiant légèrement l'expression poétique, en détourne le sens afin de lui donner un nouveau sens philosophique. En cela il n'y a peut-être rien d'autre que la continuité vis-à-vis de la « falsification » de la mythologie : retournant l'autorité poétique contre elle-même, pour ainsi dire, le Cynique met pour ainsi dire ses propres idées dans la bouche d'Homère ou d'un autre grand poète. – Dans l'autre cas, le « jeu de mots complexe » est plus frappant encore car il ne fait « que » reposer sur la polysémie d'une expression ou sur la ressemblance phonique d'un mot par rapport à un autre. Alors le message touche presque à l'énigme, au *puzzle* : son sens est entièrement implicite et c'est à l'interlocuteur de faire le rapprochement entre ce qui est matériellement énoncé et ce qui veut réellement être dit. Organisés par similitude de « thème », les paragraphes suivants développent ces idées en apportant, quand il est besoin, un commentaire.

À Antisthène, on demanda ainsi un jour « ce qu'il fallait apprendre d'Homère » (Aresenius, *Apophthegmes* « *Antisthenes* », in Paquet, §100, p. 62). La réponse du philosophe est la suivante : « *Tout ce qu'en tes foyers il a pu survenir de biens et de maux* » (*Odyssée*, IV, 392). Cette réponse est très drôle car, en citant lui-même Homère, Antisthène signifie, sans jamais le dire, que son interlocuteur ne doit s'intéresser à Homère, en bon Cynique, qu'en tant que ses textes permettent au sage d'acquérir la vertu. En cela il ne fait qu'annoncer le rapport, exposé dans les chapitres précédents, que Diogène entretenait à la littérature et aux autres productions théoriques de la raison : elle n'est utile qu'en tant qu'elle permet de mieux vivre. Semblablement, mais d'une manière parodique, « à celui qui faisait de somptueuses provisions, il dit : *Tu seras vite mort, crois-moi, mon fils, si j'en juge par tout ce que tu achètes* » (DL,

⁵⁹ Onfray, p. 83.

VI, 53 : ἀγοράζεις, « tu achètes », répond à *Iliade*, XVIII, 95 : ἀγορεύεις, « tu dis »⁶⁰). Si l'interlocuteur est malin, il comprendra là encore ce que le texte ne dit nulle part : que nul n'est sage s'il n'est pauvre. C'est aussi ce que fait valoir Diogène quand il dit, comme nous l'avions vu, que « les infirmes, ce ne sont ni les sourds ni les aveugles, mais les gens qui n'ont pas de besace » : faisant là aussi un jeu de mots à la portée complexe en faisant répondre ἀναπήρους (infirmes) à πήραν (besace), il montre sans le montrer que l'autarcie est la condition de la richesse, c'est-à-dire du bonheur cynique. Jamais pourtant il ne le dit clairement : il laisse le calembour agir par lui-même et fait en sorte que son interlocuteur, s'il y parvient, puisse apprécier l'esthétique de son jeu subversif.

Occupé à manger des olives, Diogène se vit par deux fois au moins offrir un gâteau. À chaque fois il le jeta au loin, disant d'abord « *Étranger, cède le passage aux tyrans* » (parodie de Euripide, *Phéniciennes*, 40⁶¹), et ensuite « *Il fouetta son olive* » (*Iliade*, V, 366) (DL, VI, 55). Goulet-Cazé a présumé que le philosophe n'a ici pas de message à faire passer et citerait ce vers « uniquement pour faire un jeu de mot⁶²s » entre le verbe ἐλάω, « lancer », « avoir de l'élan » et le nom ἐλάα, « l'olive ». C'est totalement faux : sans le dire comme tel, Diogène fait valoir qu'il convient au sage de se contenter de vivre selon la nature et de délivrer, le plus simplement possible, son corps des besoins auxquels il ne peut échapper. Or nul n'est besoin de gâteaux pour celui qui peut se nourrir d'olives. Un dernier exemple : « ayant vu un détrousseur d'habits du nom d'Axiopistos, il lui dit : *Que cherches-tu ainsi, mon brave ? / Est-ce à dépouiller le cadavre d'un mort ?* » (DL, VI, 52 ; la citation est de *Iliade*, X, 343 et 387). Ce faisant il sous-entendait que les Cyniques, bien qu'ils soient pauvres, ne volent pas. Ils mendient et réclament seulement ce qu'ils estiment être leur dû (DL, VI, 46).

À un étudiant lui ayant demandé de quelles fournitures il aurait besoin pour suivre ses « leçons », Antisthène aurait répondu : « un petit livre neuf (καينوῦ), un style neuf (καينوῦ), et une tablette neuve (καينوῦ) » (DL, VI, 3). Par là, comme le note Diogène Laërce lui-même, Antisthène voulait sans doute signifier à l'étudiant qu'il ne devait essentiellement rien prendre du tout, et se contenter d'avoir de l'esprit (καὶ νοῦ). Sans jamais qu'il soit formulé explicitement, le message sous-jacent, ici contradictoire au sens apparent (ce qui n'est pas toujours le cas), est clair quand on en saisit l'esprit : l'essentiel, pour être philosophe, n'est pas de disposer d'outils et d'instruments, mais de bien réfléchir, de bien employer sa raison, pour des choses utiles. Quand Diogène

⁶⁰ Paquet, §56, p. 87.

⁶¹ Paquet, n. 95, p. 125.

⁶² Goulet-Cazé, in DL, n. 5, p. 728.

disait de l'horloge qu'elle était un « instrument est utile pour ne pas être en retard aux repas » (DL, VI, 104), il ne faisait pas valoir autre chose, mais il le faisait explicitement. Le message d'Antisthène, plein d'implicites, est en cela d'autant plus remarquable.

Quand Diogène « vit un jour un vainqueur olympique qui faisait paître des moutons », il lui dit : « Tu as eu vite fait, cher ami, de passer des Jeux Olympiques aux Jeux Néméens » (DL, VI, 49). Jouant sur le rapprochement entre νεμεῖν, l'infinif signifiant *paître*, et Νέμεα, les Jeux néméens organisés tous les deux ans, Diogène fait valoir que les athlètes olympiques, puisqu'ils ne pratiquent pas la « double » ascèse, ne peuvent être heureux que quand ils sont célèbres : devenu berger, l'ancien champion n'était plus personne. Mais eût-il été philosophe, ce ne serait pas arrivé. De même, « ayant vu un jour une très mauvaise peinture représentant deux centaures, il dit : « lequel des deux est Chiron ? ». Remarquablement fine, cette blague rapproche le nom de Chiron (Χείρων), le célèbre centaure qui fut selon la mythologie le maître d'Achille et d'Asclépios, et le comparatif χείρων (« pire », de κακός, « mauvais ») : le philosophe sous-entendait ainsi que l'art, ou le mauvais art de cet artiste en particulier, n'est guère utile car il ne permet pas à celui qui le contemple de distinguer le bien du mal, le modèle Chiron des hommes pires.

Cette référence aux centaures semble en outre avoir beaucoup parlé à Diogène, puisqu'on la retrouve dans un contexte tout à fait différent : celui du manque de contrôle des plaisirs et de la soumission aux désirs, notamment sexuels. « À un beau garçon qui partait pour un banquet, Diogène dit : « Tu reviendras pire ». À son retour, le lendemain, le jeune homme dit : « Me voilà revenu et je ne suis pas devenu pire ». « Pire non, mais plus large oui », répliqua Diogène » (DL, VI, 59). Alors qu'en général le langage de Diogène n'est pas obscène du tout, ici, comme dans l'exemple précédent, le philosophe joue sur l'ambivalence de Χείρων. Mais ici, le terme est opposé à Εὐρυτίων, le nom d'un autre centaure (Eurytion), beaucoup moins modéré dans ses désirs puisque l'adjectif εὐρύπρωκτος, proche phonétiquement et duquel il dérive peut-être étymologiquement, possède « un sens obscène et sert à qualifier les débauchés⁶³ ». Selon le dictionnaire Bailly, il signifie littéralement « au large anus ». C'est totalement obscène, mais c'est remarquablement bien trouvé : Diogène fait remarquer que le jeune homme, en tant qu'éromène, s'est offert à la pénétration homosexuelle d'un pédéraste. Il s'agit sans doute du même message quand, alors qu'« un jeune garçon lui avait montré une épée qu'il avait reçue de son amant, Diogène lui dit : « L'épée est belle, mais la poignée (λαβή) est laide » » (DL, VI, 62). Ici le

⁶³ Goulet-Cazé, in DL, n. 1, p. 731.

philosophe s'appuie sur le double sens possible de λαβή, signifiant certes la poignée, mais aussi « la façon de prendre quelque chose, ici l'occasion qui a permis l'acquisition de l'épée⁶⁴ ». D'une manière tout aussi obscène, « ayant vu un jeune homme de grande beauté qui reposait sans défense », Diogène le réveilla en reprenant parodiquement un passage de l'*Iliade* : « Réveille-toi pour éviter que durant ton sommeil on ne t'enfonce une lance (δόρυ) dans le dos » (DL, VI, 53 ; *Iliade*, V, 40). Le comique, ici, porte sur le terme δόρυ qui, s'il désigne effectivement avant toute autre chose une lance, peut aussi valoir pour « tout autre membre viril tendu⁶⁵ ».

Wildberg⁶⁶ a mis en évidence la présence, dans la critique diogénienne de la métaphysique idéaliste, de « l'une des meilleures blagues de l'histoire » de l'humanité. Occupé à manger des figes sèches, le Cynique se trouva rencontrer Platon : il lui proposa alors d'« avoir sa part ». Platon, ayant pris des figes, les mangea. Ce à quoi répondit : « J'ai dit « avoir ta part », pas « avaler » » (DL, VI, 25). La traduction de Goulet-Cazé, naturellement, ne rend pas compte de la blague. En Grec pourtant le jeu de mots est génial : littéralement, Diogène proposa à Platon de μετασχεῖν ses figes - c'est-à-dire, donc, « d'avoir une part » de celles-ci, d'en prendre une partie. Il ne lui propose donc aucunement de les καταφαγεῖν, de les avaler. Or μετασχεῖν est l'un des termes grecs que Platon lui-même emploie le plus souvent, et auquel il donne le plus d'importance : il signifie chez lui « la participation » d'une chose à son idée, le-fait-d'y-prendre-part. Ayant mangé les figes de Diogène, Platon, sans s'en rendre compte, reconnaît ainsi l'impossibilité concrète de sa métaphysique : si les Idées existaient, jamais il n'aurait pu les « manger ». Encore une fois, l'humour tend ici à l'esthétique philosophique : en dérivant des nuances sémantiques une forme de plaisir esthétique, Diogène invite son interlocuteur à comprendre la leçon sous-jacente par lui-même. C'est ce que n'a pas fait Platon, qui s'est ridiculisé tout seul. On comprend donc bien qu'il n'ait guère apprécié le Cynique par la suite. Mais Platon, en tant que philosophe, n'est pas le seul à faire l'objet de critiques de ce genre : il n'en va en fait pas autrement, comme l'ont bien vu de nombreux auteurs⁶⁷, quand il rapprochait l'école (σχολήν) d'Euclide du qualificatif « bile » (χολήν) ou quand il nommait le cours (διατριβήν) de Platon « perte de temps » (κατατριβήν) (DL, VI, 24). Là aussi la « découverte » cynique, alors qu'elle n'a en essence rien de linguistique, se donne à voir dans un énoncé purement langagier, et sa conclusion reste inexprimée.

⁶⁴ Goulet-Cazé, in DL, n. 4, p. 732.

⁶⁵ Goulet-Cazé, in DL, n. 2, p. 727.

⁶⁶ Wildberg, p. 363 : « *The history of philosophy is not exactly replete with good humour, yet we owe one of the best philosophical jokes ever to Diogenes* », etc.

⁶⁷ Par exemple Branham, p. 352 et Onfray, p. 85.

Il qualifiait en outre les couronnes « boutons de gloire » (DL, VI, 48) : jouant sur l'ambiguïté sémantique du terme ἐξάνθημα, « une efflorescence et de l'exanthème, cette rougeur cutanée qui accompagne certaines maladies comme la rougeole et la scarlatine⁶⁸», Diogène fait passer son message sans le formuler directement : les rois sont comme des malades car leur richesse est leur pauvreté, et ils sont asservis par leurs devoirs. Son jeu de mot, ce faisant, est complexe. Quant à Antisthène, « il disait préférable, à ce que rapport Hécaton dans ses *Chries*, d'être la proie des corbeaux (κόρακας) plutôt que des flatteur (κόλακας) » (DL, VI, 4 ; une blague similaire est rapportée par Stobée : W. H. IV, 31b, 48, in Paquet, §78, p. 91). La blague, ici, est purement phonétique : du choc des sons l'interlocuteur doit dériver le rapprochement et le message sous-jacent. Diogène Laërce, ici, l'a bien compris, et le fait savoir : « si les premiers dévorent des cadavres, les seconds dévorent des vivants ».

« Comme on lui avait demandé de quel pays venait un jeune garçon qui s'était prostitué, il répondit : de Tégée » » (DL, VI, 61). En cela il rapprochait là encore un terme d'un autre puisqu'il liait Τεγέα, la ville, et le substantif τέγος, le lupanar, « le mauvais lieu » (Bailly). Concernant le plaisir en général, la « blague » suivante nous paraît très bonne également : « ayant appris un jour que l'adultère Didymôn (Διδύμων) avait été arrêté, il dit : « Il mérite d'être pendu par son nom » » (DL, VI, 51). En cela Diogène jouait sur le sens de l'adjectif δίδυμος (nominatif masculin et féminin pluriel δίδυμοι, génitif pluriel διδυμων) qui, selon le Bailly, signifie à l'origine « double », « jumeau » mais qui peut, au pluriel, aussi signifier « testicules⁶⁹ ». Ne maîtrisant pas ses désirs sexuels et dépendant d'eux, Diogène propose donc que Didymôn soit ἐκ τοῦ ὀνόματος κρέμασθαι, c'est-à-dire pendu de la façon dont son nom indiquait qu'il le serait — par ses testicules. On retrouve ce même Didymôn dans une autre anecdote, dont le sens est d'ailleurs à peu de choses près identique : alors qu'il était occupé à soigner l'œil d'une jeune fille (κορή), Diogène conseilla à l'homme de faire attention à ne pas corrompre sa pupille (κορή). En jouant sur le sens immédiat et le sens dérivé « par extension » (Bailly), Diogène signifiait, implicitement toujours, que Didymôn ne devait pas entraîner la jeune fille dans sa conception perverse du plaisir, la pupille étant ce par quoi l'on voit, c'est-à-dire ici la conception du monde ou quelque chose du même genre.

À propos de la nécessité des *ponoi* pour le bonheur, reprenons là aussi l'un des passages déjà cité dans un chapitre précédent : « S'étant blessé, un de ses familiers appelait à l'aide. Diogène lui dit : « Heureusement, mon ami, que tu souffres : de cette

⁶⁸ Paquet, n. 49, p. 122.

⁶⁹ Goulet-Cazé, in DL, n. 6, p. 725.

façon ta situation n'est plus désespérée » (Stobée, W. H. IV, 36, 10). Comme l'a bien noté Léonce Paquet⁷⁰, l'expression est difficilement traduisible en français : Diogène joue en fait sur le double sens de *πονέω*, qui peut à la fois dire « souffrir » au sens propre, c'est-à-dire être passif d'une chose dont on ne dépend pas, mais aussi, paradoxalement, « venir à bout » de ces souffrances « à force de travail » (Bailly). En jouant sur le double sens du verbe et du substantif, Antisthène et Diogène ont en cela fondé une éthique dans laquelle le dépassement de la souffrance se fait par la souffrance elle-même : le Cynique lutte *contre* les *ponoi* en étant *avec* eux.

Résumé

« On rapporte encore à Diogène bien d'autres mots », dit Diogène Laërce, « mais il serait trop long de les énumérer vu leur nombre » (DL, VI, 69). L'essentiel de ce chapitre peut néanmoins être résumé en un seul exemple. Après que Midias lui a donné « des bons coups de poing » en guise de l'argent qu'il lui avait demandé, lui disant « voilà trois mille drachmes sur ton compte », « le jour suivant, Diogène mit des cestes de pugiliste, lui donna une bonne raclée et lui dit : « Voilà trois mille drachmes sur ton compte » » (DL, VI, 42). Il s'agit d'un exemple intéressant, car il exprime à lui seul le double mouvement de l'esthétique cynique et de l'humour de Diogène. Outre le comique de situation, ici évident par lui-même et impliquant le corps du philosophe en tant qu'il est mis en mouvement de manière monstrative, Léonce Paquet a bien montré que Diogène faisait également un jeu de mots « intéressant », car assez énigmatique. En reprenant la formule exacte de Midias — *τρισχίλιαί σοι κεῖνται ἐπὶ τῇ τραπέζῃ* —, il inverse en effet, sans jamais le dire, le sens de la formule : le mot *τράπεζα* n'est alors plus à comprendre dans son sens originel, signifiant « une table, un comptoir — et donc une banque — et toute surface place », mais fait prendre au terme, « en particulier, pour le corps humain », le sens de dos, de front ou de toute autre surface qu'il est possible de blesser. « Dans ce cas, *trischiliaĩ*, ce peut être à la fois 3000 drachmes ou 3000 coups de poing !⁷¹ »

Par ce jeu de mots, Diogène entendait élever son interlocuteur jusqu'à un stade « esthétique » grâce auquel, par la coexistence simultanée des deux possibilités de compréhension, il entendait dégager la voie pour un autre mode de vie ; il entendait montrer, en somme, que la vie cynique n'est pas aussi curieuse qu'elle paraît l'être, et qu'elle mérite d'être imitée. En cela le concept de « bisociation », proposé par Arthur Koestler, est ici tout à fait pertinent : tant dans son exercice du corps que dans son exercice du langage, les *ponoi* auxquels l'humour de Diogène soumet ceux à qui ils

⁷⁰ Paquet, n. 185, p. 130.

⁷¹ Paquet, n. 52, p. 122.

s'adressent doivent être conçus comme une expérience philosophique authentique, comme un « exercice spirituel » participant, à part entière, à l'ascèse du sage. Cet humour distingue en outre, performativement, le sage du reste de la foule, car seul lui est capable d'en supporter la présence. Ce faisant Diogène est un maître du tout (par sa parrhèsia qui ne cache rien), et un maître du rien (par ses jeux de mots complexes qui ne disent rien) : il fait valoir, par la raison elle-même, que la vie est en définitive facile. À en croire certaines analyses, Démonax, chez Lucien, ne fait d'ailleurs pas autre chose⁷². Peut-être était-ce donc là ce que tous les Cyniques, historiquement, avaient en commun.

⁷² Kuin, pp. 274-283.

Conclusion

Le déguisement cynique

Désireux de connaître les personnages de l'Antiquité les plus renommés par leur talent et leur science, je décidai de consacrer un jour à leur évocation. Je demandai donc qu'on fit apparaître Homère et Aristote, à la tête de tous leurs commentateurs. Mais ceux-ci étaient si nombreux que plusieurs centaines d'entre eux durent attendre dans la cour ou bien dans l'antichambre. Au premier coup d'œil je reconnus mes héros, et les trouvai bien distincts non seulement de la foule, mais encore l'un de l'autre. [...] Je pensai bientôt, à les voir traiter en gens complètement inconnus leurs commentateurs, qu'ils n'avaient jamais dû les rencontrer, ni entendre parler d'eux. Un fantôme, que je ne veux pas nommer, vint me dire à l'oreille qu'en effet ceux-ci ne s'approchaient jamais, aux Enfers, des auteurs qu'ils avaient glosés, par honte et par remords d'avoir si horriblement déformé leur pensée, quand ils l'expliquaient aux générations postérieures. (Gulliver¹)

Le grandiose portrait des philosophes antiques qu'a produit Raphaël dans son *École d'Athènes* semble mettre Diogène en évidence. Les lignes de fuite font en effet du Cynique l'un des personnages centraux de la représentation : au même titre que le regard est naturellement porté à se diriger vers Platon et vers Aristote, discutant sur les marches les plus hautes de l'architecture, de même l'œil est-il irrésistiblement attiré par ce Diogène, à peu près au centre de la scène dans la moitié droite du cadre, qui est isolé du reste de la foule. Personne en effet ne semble avoir envie de l'approcher. Il ne pointe en outre ni vers le sol comme Aristote ni vers le ciel comme Platon : il profite du soleil, et cela semble lui suffire. À ses côtés repose la gamelle qu'il avait jetée après s'être rendu compte qu'il n'en avait pas vraiment besoin. En cela le Cynisme va à l'essentiel, et se passe des spéculations déconnectées de la vie : il se veut un raccourci vers la vertu. Il ne refuse pas pour autant tout usage de la raison : Diogène, dans la peinture, médite attentivement le contenu d'un texte écrit sur une feuille de papier. Peut-être est-ce une ébauche de sa *République* choquante et satirique. Quoi qu'il en soit, il lit, et il réfléchit. Sur ce point le mérite de Raphaël est grand : sa synthèse

¹ SWIFT, J., *Voyages de Gulliver* (trad. J. Pons), Gallimard, 1976, Voyage à Glubbubdrib, VIII, pp. 261-262.

géniale dépasse les simples amalgames dans lesquels bien trop souvent les philosophes tombent à propos du Cynisme.

C'est pourtant bien de cela qu'il s'agit : le Cynisme est un amalgame. « N'importe quoi » organisé d'un point de vue philosophique, il est déstabilisant pour tout le monde. Il bouscule nos certitudes et nous laisse, confus, avec un drôle de sentiment d'incompréhension. Il renverse les normes, tant de la société que de la philosophie. Son humour entend justement être une « esthétique ». C'est à n'y rien comprendre. Diogène est en outre un Socrate devenu fou et son langage, par le truchement de la *parrhèsia* qui est « ce qu'il y a de plus beau au monde », sert de point d'appui à sa pensée philosophique. Ce « n'importe quoi » crié par le Cynisme explique sans doute en grande partie ce que la tradition a fait de ses « petits ».

Dans un passage des *Voyages de Gulliver*, mis en exergue de ce chapitre et correspondant au voyage à Glubbdubdrib (l'Île des Sorciers ou des Magiciens), Swift permet à son héros-capitaine de rencontrer les fantômes de tous les hommes morts qu'il voudrait. Après César et Brutus puis Sophocle et Euripide vint le tour d'Aristote et d'Homère — ainsi que de leurs nombreux commentateurs. Or ces derniers étaient innombrables, et ne s'accordaient jamais sur ce qu'avaient voulu dire leurs maîtres. Ce faisant ils n'osaient trop intervenir, pressant par leur honte qu'ils avaient trahi ceux qu'ils s'étaient efforcés d'expliquer. L'Aristotélisme et l'Homérisme ont quitté le monde en même temps que leurs inventeurs. Pour peu que Gulliver eût voulu rencontrer Diogène, toutefois, il en aurait sans doute été de même, sans qu'il ait même besoin d'en être honteux. C'est comme ça, par définition. Et c'est tant mieux. *Le cynisme est mort, vive le Cynisme !* En vivant leur vie sous la forme d'un scandale permanent et en pratiquant leur bonheur de manière effrontée, les Cyniques se sont eux-mêmes voués à être mal compris par les autres. Suzanne Husson l'a bien compris : « en refusant de déployer une connaissance discursive de l'homme et du monde, les Cyniques se condamnèrent à la répétition, pour ainsi dire sans voix, de leur simple bonheur, si bien qu'une fois disparus de la scène philosophique, il ne nous reste pratiquement plus rien. Eux qui pratiquaient la philosophie au présent, sans se soucier de fonder une quelconque continuité institutionnelle, n'ont légué à la postérité que quelques fragments et de vagues souvenirs². »

Il n'est néanmoins pas exact de dire que le Cynisme ne mérite aucune considération. Trop curieux, trop étonnant pour être ignoré, le personnage de Diogène est par là même fascinant. En vivant sa vie comme il l'entendait, il a en cela inauguré une historiographie dans laquelle être philosophe n'est pas tant s'associer à des

² Husson, pp. 73-74.

doctrines bien définies que vivre comme *on* l'entend soi-même, ou comme *on* pense qu'*il* nous invite, par ses anecdotes, à le faire. Car le Cynisme est un mode de vie subjectif. Les historiens de la philosophie, errant dans les sinueuses allées de la *paideia* de Diogène sans en trouver la sortie, comme les commentateurs d'Homère ou d'Aristote, ne sont en cela pas seuls. *L'histoire vécue* du mouvement cynique elle-même est en un sens philosophiquement ambivalente. Entre fidélité vis-à-vis de Diogène et prise de distance volontaire, l'école cynique n'a en effet jamais été aussi stable que l'a été le Stoïcisme ou l'Épicurisme. Il ne le pouvait par essence pas.

Témoin par excellence, l'évolution du statut de son « accoutrement » à travers le temps. Nous voici maintenant à l'époque de la Rome impériale, entre le premier et le troisième siècle de notre ère. Comme il était devenu presque banal, quelques riches citoyens se retrouvent au sein d'une riche propriété, sans doute celle de l'un d'entre eux. L'affaire concerne le plaisir et même la débauche, peut-être aussi une forme d'érotisme religieux et de contemplation artistique. Le vin abonde, les mets exotiques également. Une grande mosaïque est visible sur le sol : c'est une *asarotos oikos*. Elle représente un « sol non-balayé » : couvert de restes de nourriture et de miettes en tout genre, on reconnaît même sur le sol représenté la forme d'une petite souris. Elle, aussi, profite de la vie et se régale de ce festin de miettes. Elle ne se préoccupe ni de sa santé, ni de sa sécurité — occupée à dévorer sa nourriture, elle n'a même pas conscience que les hommes, près de la mosaïque ou un peu plus loin, font la même chose dans la vraie vie.

Dans un article fondateur, l'archéologue Ehud Fathy a montré que ce genre de scène, à l'époque impériale, n'a rien d'in vraisemblable. Son hypothèse est en effet que les hommes riches, libres de pères en fils et appartenant à l'élite intellectuelle romaine depuis des générations et des générations, ne toléraient plus d'être mis sur le même piédestal que le groupe des anciens esclaves, récemment affranchis, dont la richesse et le pouvoir tendaient dangereusement à se confondre avec les leurs³. Désireuse de se distinguer socialement, l'élite romaine se serait de ce fait réfugiée dans une forme socialement distincte d'hédonisme : comme le « bon goût » distingue les classes « concurrentes », en valorisant la *paideia* philosophique grecque (en général) plus que les mœurs romaines « traditionnelles », l'élite romaine s'est assurée une place à part.. La vie est de courte durée, disaient-ils : autant en profiter maintenant. Car la mort est la même pour tous : dans l'au-delà « la beauté physique, la gloire terrestre et la richesse matérielle sont dénués d'intérêt (*meaningless*)⁴ ». Tel est précisément le sens de la

³ Fathy, pp. 11-26.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

représentation des miettes dans l'*asarotos oikos* : à ce point abondante et luxueuse qu'il n'est même plus besoin de nettoyer le sol, la supériorité de la richesse de l'élite, conçue comme un hédonisme, joue pour ainsi dire le rôle d'un objet d'art à contempler en tant que tel. Qui se contente de balayer les restes quand il peut viser plus haut ?

La présence d'une souris, sur la mosaïque, est bien curieuse. Alors que c'est sa rencontre avec un tel animal qui avait converti Diogène à la philosophie, la souris romaine de l'*asarotos oikos* est bien différente : les Latins en firent la voie d'un hédonisme désenchanté misant sur la possession matérielle plus que sur la vertu. Trahison philosophique de l'idéal cynique ou simple coïncidence historique ? Nul ne le saura sans doute avec certitude. Néanmoins la question, en elle-même, éclaire bien des choses de l'histoire du Cynisme après Diogène et ses premiers disciples. Car le passage des siècles n'a pas laissé l'école cynique indifférente. Elle ne le pouvait pas. Devenu avec le temps plus attractif que jamais, particulièrement pour les membres les moins favorisés de la société qui y voyaient le lieu d'une « élévation » sociale ne nécessitant pas de difficiles exercices ou de couteuses leçons, le Cynisme avait acquis à l'époque romaine un statut populaire que la prétendue « misanthropie » de Diogène aurait eu bien du mal à comprendre. Il permettait à qui le pratiquait de se prétendre philosophe. Ce faisant le *tribôn* du sage et ses « accessoires » n'étaient plus tant recherchés pour le rapport immédiat et « authentique » qu'ils permettaient d'entretenir vis-à-vis de la pauvreté et du courage, de la force et du bonheur, mais pour leur symbolique. L'anonyme souhaitant *paraître* philosophe se montrait comme un Cynique, mais il ne l'était point. La pauvreté n'était plus *librement choisie* en vue de la sagesse, mais l'apparente « sagesse » *des citoyens* venait compenser leur pauvreté. Les « Cyniques » n'étaient plus des ascètes et des hommes modérés, ils étaient n'importe qui. La « foule » était devenue cynique en restant folle. L'habit ne faisait plus le Cynique, il n'en faisait plus que la chimère et l'image narcissique⁵. Les charlatans avaient gagné : des temps d'Antisthène à ceux d'Épictète et l'empereur Julien⁶, en passant par les premiers chrétiens⁷, le « Cynisme » avait perdu de sa splendeur originelle, son cri ne voulait plus rien dire. Étant partout, il n'était plus nulle part. La contrefaçon était devenue un masque sanglant et triste⁸. L'accoutrement cynique, pour ainsi dire, n'était plus qu'un déguisement.

Mais d'une certaine manière notre époque contemporaine n'est pas beaucoup plus fidèle à Diogène. Ne serait-ce que d'un point de vue sémantique, nous sommes

⁵ Sloterdijk, p. 222.

⁶ Goulet-Cazé, 2015, §21-22 ; cf. aussi les articles de Billerbeck (pp. 319-338) et Bouffartigue (pp. 339-358) dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements*.

⁷ Cf. l'article de F. Gerald Downing, dans le même ouvrage (pp. 281-304).

⁸ Goulet-Cazé (2015), §29-42.

très ambigus. Même le langage académique tombe dans l'amalgame. Il devient lui-même un grand « n'importe quoi ». Depuis 1975 au moins, et dans la lignée des travaux de Clark *et alii*, les psychologues nous apprennent ainsi que le « syndrome de Diogène » est le nom donné à une dégénérescence mentale poussant celui qui en est atteint, le plus souvent une personne âgée, à renier son corps et à accumuler des crasses et d'autres « *useless rubbish* » comme des journaux, des bidons, des boîtes, etc., « *often in bundles and stacks – and in six instances the size of the collection seriously reduced living space*⁹. » On peut se demander à quel Diogène il est ici fait référence : le philosophe, dans son tonneau, était tout sauf un collectionneur de boîtes.

Le langage quotidien, naturellement, ne fait guère mieux que le vocabulaire technique : selon le *TLFi*¹⁰, c'est « par analogie de comportement » que la langue française ne distingue aujourd'hui plus l'école « fondée » par Antisthène, en quête du sauvetage des citoyens, de ce que Peter Sloterdijk a justement conceptualisé comme le voilement librement choisi d'une *Aufklärung* auto-démentie qui ne peut plus se comprendre elle-même¹¹. Alors que le « kunisme » (*Kynismus*) de Diogène était une philosophie morale positive et irréductiblement eudémonique, le « cynisme » (*Zynismus*) contemporain, en effet, n'est rien lui d'autre que le symptôme d'un idéalisme à bout de souffle mais n'accepte pas de l'être : si « le kunisme antique, kunisme primaire et agressif, était une antithèse plébéienne à l'idéalisme, le cynisme moderne est cependant l'antithèse des maîtres à leur propre idéalisme comme idéologie et comme mascarade. Le maître cynique ôte le masque, sourit à son faible adversaire — et l'opprime. *C'est la vie*. Noblesse oblige. Il faut de l'ordre¹². » *Hop-là, nous vivons*¹³. Mais Diogène est mort.

Sa philosophie, néanmoins, continue d'une certaine manière d'exister. En tant que première contre-manifestation archétypale à l'« idéalisme des maîtres », la tension éthique qu'il a fondée au sein de la raison, entre la conscience polémique et la conscience typique, entre le « en bas » et le « en haut », entre la « civilisation populaire » et la « civilisation très développée¹⁴ », il ne peut pas disparaître. L'harmonie des contraires rend ce fait impossible : tant que vivra le « besoin métaphysique de l'humanité », dicit Schopenhauer, vivra aussi, sous une forme ou sous une autre, le Cynisme de Diogène et la contrefaçon qu'il nous invite à suivre.

⁹ CLARK, A. N. G., MANKIBAR, G. D. et GRAY, I., « Diogenes Syndrome: A Clinical Study of Gross Neglect in Old Age », in *The Lancet*, vol. 305, n°7903, 1975, pp. 366-368 (ici p. 366).

¹⁰ *Trésor de la Langue Française informatisé*, article « cynisme », en ligne. URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/cynisme>. Consulté le 22/04/2021.

¹¹ Sloterdijk, pp. 651-652.

¹² *Ibid.*, p. 151.

¹³ *Ibid.*, pp. 607-624.

¹⁴ *Ibid.*, p. 278.

« Alors que le Ve siècle avait assisté à l'épanouissement d'une civilisation si raffinée qu'on en est venu à parler du « miracle grec », [...] en une dizaine d'années la Grèce avait réussi à sécréter un des grands achèvements de l'esprit humain et sa critique », dit Goulet-Cazé¹⁵. Le cynisme et le Cynisme étaient nés pour se répondre l'un à l'autre.

Quand il commença à se développer, le christianisme n'a d'une certaine manière pas fait autre chose que rejouer le geste cynique. Un indice en est le statut de son ascèse, que les premiers chrétiens ont reprise de la vie philosophique cynique mais qu'ils ont radicalisée¹⁶. Saint Augustin le confirme : « dans la différence tirée de la tenue et du genre de vie des Cyniques, on ne se demande pas quelle est la fin du bien, mais s'il faut vivre dans cette tenue et de cette manière quand on poursuit le vrai bien, quel que soit d'ailleurs le bien qu'on se propose et quelle que soit l'idée qu'on se fasse de sa vérité. Aussi bien s'est-il trouvé des gens pour rechercher des biens suprêmes opposés, les uns la vertu, d'autres la volupté, qui néanmoins avaient adopté la tenue et le genre de vie d'où les cyniques tirent leur nom » (Augustin, *Cité de Dieu* (trad. Combès), XIX, 1, 3, cité dans Goulet-Cazé (2015), §25).

En se plaçant en continuité avec les Cyniques, les premiers chrétiens en modifiaient en même temps le sens. Le statut accordé par le christianisme à la *parrhèsia* et à l'ascèse en est un indice révélateur. Si les indications données par Foucault sont exactes, la *parrhèsia* aurait en effet pris la forme d'un double axe, vertical et horizontal, tendant à faciliter le contact avec Dieu, l'extase religieuse. Elle élevait l'âme vers la transcendance par « l'ouverture du cœur ». Relation symétrique et à la fois dissymétrique par rapport à la divinité, puisqu'en portant l'homme jusqu'à Dieu par la confiance humaine et la transparence totale de la prière chrétienne, la *parrhèsia* chrétienne plaçait ce faisant l'homme *au-delà* de la simple humanité naturelle : « la *parrhèsia* demeure bien, en un sens, un dire-vrai, mais ce n'est même plus un « dire » : c'est l'ouverture de l'âme qui se manifeste dans sa vérité à Dieu et porte cette vérité jusqu'à Lui¹⁷. » « Vertu charnière » du croyant sincère, elle aurait ainsi pris la forme d'un courage de dire et d'être transparent à soi-même, aux autres hommes et à Dieu¹⁸.

Petit à petit, pourtant, ce rapport fluide et dynamique au transcendant divin se figea en une structure figée et en une stricte hiérarchie seulement *humaine* : la *parrhèsia* prit alors la forme de la soumission et de l'obéissance aux structures du clergé. En cela elle devint une négligence envers soi-même au profit d'un culte des

¹⁵ Goulet-Cazé (2001), p. 230.

¹⁶ Goulet-Cazé (2015), §25-28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁸ *Ibid.*, p. 303.

supérieurs. Là, le grand « oui » à la vie de Diogène, pour reprendre la formule nietzschéenne, se donnait désormais dans les « idéaux ascétiques » comme un « non » à la vie¹⁹. L'« économie des plaisirs » chez Diogène était devenue un refus total du corps et de ce monde : « le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et sous la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soin à travers les tentations et les épreuves²⁰. » La science politique contemporaine, comme l'a bien montré Sloterdijk, n'est elle-même rien d'autre que ce genre de christianisme politisé²¹.

Chez Lucien de Samosate il y a là aussi quelque chose de cet ordre. L'auteur témoigne en effet de la tension, propre au Cynisme chrétien — dont Pérégrinos, auquel il consacre un texte, faisait partie —, entre l'accoutrement et le déguisement. C'est pourquoi précisément Lucien s'en moque²². Le rapport qu'il entretient avec l'« école » de Diogène (comme d'ailleurs avec celle d'Épicure) est néanmoins assez ambigu : pour ne citer que deux textes en cela particulièrement révélateurs, la *Vie de Démonax* peut pratiquement être conçue comme un éloge du Cynisme — Démonax est le seul philosophe, dans toute l'œuvre de Lucien, qui ne soit jamais ridiculisé, même si son portrait entend faire là aussi rire son lecteur²³ —, alors que dans *Sur la mort de Pérégrinos* l'auteur est étonnamment haineux et juge le Cynique comme un homme insupportable, en contradiction permanente avec lui-même. Néanmoins l'homme partage un grand nombre de points communs avec Démonax.

Peut-être cette opposition radicale dans l'attitude de Lucien tient-elle, comme l'a écrit Kuin²⁴, à ce que Démonax ne se reconnait pas comme un Cynique authentique, mais seulement comme un philosophe « apparenté à Socrate » qui, s'il « ne se borna pas à un seul type de philosophie », « parût imiter l'homme de Sinope » (*Dém.*, 5). Il était en outre, dit Lucien, « sans reproche » (*Dém.*, 3), « doux, policé, enjoué » (*Dém.*, 9) et « son seul motif d'affliction était la maladie ou la mort d'un ami » (*Dém.*, 10). À l'inverse, Pérégrinos est beaucoup plus brutal : il ne rit pas seulement avec autrui mais il s'en moque volontairement, comme si lui-même n'était pas un homme et qu'il était exempt de tout reproche (*Dém.*, 21). En cela Pérégrinos pratique, dit Lucien, « les boniments habituels » des Cyniques, « leur vertu de camelots » et leurs « criailleries » (*Pér.*, 3), tout en considérant que Diogène lui est bien inférieur. Par orgueil, il invite même Zeus à se mesurer à son courage (*Pér.*, 5). Et alors que

¹⁹ Cf. *Généalogie de la morale*, Troisième Traité.

²⁰ Foucault, p. 308.

²¹ Sloterdijk, pp. 301-335

²² Halliwell, pp. 462-470.

²³ Kuin, pp. 264-265.

²⁴ *Ibid.*, pp. 274-

Démonax, quand il était accusé, parvenait toujours à trouver un argument socialement acceptable pour échapper aux condamnations (*Dém.*, 11), Pérégrinos, lui, a vécu une vie d'errance car personne ne l'appréciait puisqu'il ne faisait rien d'autre qu'« insulter tout le monde » (*Pér.*, 18), inciter les citoyens à la guerre ou dénigrer ceux qui étaient d'un rang supérieur à lui (*Pér.*, 19).

Que Lucien tienne les deux philosophes en une estime d'autant plus remarquable qu'elle est intéressante s'explique sans doute aussi par le fait que Pérégrinos exhibe sa prétendue vertu et discrédite celle d'autrui là où Démonax est beaucoup plus modéré et que son comportement est bien plus acceptable. En cela Pérégrinos, selon Lucien, était lui-même victime de *tuphos* (orgueil, vanité), et c'est sans doute le pire défaut qu'il pouvait avoir²⁵ — surtout chez un philosophe prétendant vivre une vie de pauvreté et de modestie. La mise en scène de sa mort est en cela tout à fait révélatrice : dans un dernier geste de fierté, le Cynique — qui était, donc, aussi un chrétien (*Pér.*, 16) — fit « courir parmi les Grecs qu'il s'immolerait par le feu » aux prochains Jeux Olympiques (*Pér.*, 20). Et il le fit effectivement, mais non sans profiter de l'occasion pour offrir à l'éternité le grandiose spectacle (*Pér.*, 22) de sa propre personne. Il voulait seulement que l'histoire retienne son nom (*Pér.*, 43). « Telle fut la fin de l'infortuné », dit Lucien, « qui, pour le résumer en quelques mots, ne regarda jamais la vérité, mais dont toutes les paroles et tous les actes furent toujours tournés vers la gloire et les louanges de la multitude, au point qu'il sauta dans le feu, alors qu'il ne devait pas profiter des éloges, étant désormais incapable de les entendre » (*Pér.*, 42). En fait, une critique de ce genre avait déjà été adressée à Diogène et à Antisthène par Platon comme par Socrate — « Comme tu laisses transparaître ton orgueil, Diogène, tout en ayant l'air de n'être pas orgueilleux » (DL, VI, 26). Nul doute néanmoins que Pérégrinos, s'il a jamais existé, était en cela moins conséquent que ses prédécesseurs Cyniques : il tendait à manifester par le haut (l'immortalité de la légende, la vanité) ce qui, selon Diogène, aurait dû rester dans le bas.

Outre donc l'ascèse et la vie philosophique, le statut du rire fut lui-même remis en cause dans le « Cynisme » « chrétien ». Certains Pères ont parfois même estimé qu'il devait être banni de la vie. Acculé, Jorge, dans *Le nom de la rose* d'Umberto Eco, préfère périr en faisant disparaître le livre d'Aristote sur la comédie que le voir révélé au grand public. En cela il représentatif de la tendance majoritaire chez de nombreux auteurs chrétiens : comme le Christ n'a jamais ri, l'homme, à son image, ne doit pas rire non plus²⁶.

²⁵ *Ibid.*, p. 276.

²⁶ Halliwell, pp. 471-519.

Ce faisant le christianisme primitif se situait en radicale contradiction avec le Cynisme de Diogène, si du moins l'analyse d'inspiration koestlerienne que nous avons développée est jugée plausible. Car, pour ainsi dire, Diogène ne semble rien faire de moins qu'élever le rire à un statut « esthétique » et pédagogique : par son humour, il entendait permettre aux citoyens dont il se moquait de devenir cyniques en appréciant l'expérience de la conversion philosophique elle-même, l'« insight » des deux matrices simultanées et fusionnées, dans une bisociation, en une vie de vertu. C'est ce qu'a voulu montrer le dernier chapitre.

Ce faisant avons tenté de compléter l'expérience cynique de l'ascèse par les *ponoi* comiques. D'une manière générale, comme l'a fait voir le quatrième chapitre, le statut des *ponoi*, dans le Cynisme, ne doit en effet pas être sous-estimé. Tant pour la force de l'âme que pour la jouissance du corps, qu'il n'oppose de toute façon pas radicalement, Diogène recommandait de recourir à une forme d'« entraînement » par et dans la souffrance ou l'épreuve afin, « ultimement », d'être capable de se « indifférent » à la présence ou l'absence des fléaux de la Fortune. En cela le sage cynique, plus que seulement ataraxique, peut être également dit apathique. Naturellement, ce n'est pas là une découverte que l'on doit à Diogène ou à Antisthène, puisqu'on peut d'une certaine manière faire remonter cet idéal philosophique jusqu'au souci de soi socratique — au moins.

Le rapport cynique à la nature, en revanche, était quant à lui plus original. Ne convenant pas seulement la nature comme la fin de la vie philosophique, comme on l'a parfois soutenu, le Cynisme y voyait en effet un moyen utile pour se faire « comme un dieu parmi les hommes » ou « à l'image des dieux ». C'est ce que le troisième chapitre de ce travail s'est efforcé de montrer : si les animaux peuvent être effectivement mobilisés dans les raisonnements et servir d'appui ou d'exemple au sage qui entend vivre de manière parfaitement libre et autarcique en satisfaisant tous ses besoins et seulement ses besoins, il convient pourtant de dépasser ces modèles transitoires et de pointer, comme seule la raison humaine permet de le faire, vers le haut de la tripartition hiérarchique du cosmos. La « culture » ou la « contre-culture » cynique, en renversant l'ordre des valeurs, ne visait de ce fait pas autre chose que l'aboutissement concret de la raison dans des productions conformes à la morale et à la vie pratique. Sans être radicalement athée et illettré, Diogène reprochait par exemple à la religion et à la littérature leur manque d'intérêt : elles ne font que détourner l'homme de son bonheur.

Ceci doit naturellement être pensé dans la continuité de l’ambiguïté fondamentale du mouvement cynique dans son ensemble qui, sans être hors de la cité, en rejette pourtant les fondements traditionnels. Le chapitre deux a tenté de le faire valoir : *tout contre* la cité, Diogène, loin d’être ce misanthrope qu’on a parfois voulu qu’il soit, était même plutôt apprécié par ses concitoyens. Alors même que son langage est brusque et qu’il pratique en toute chose le franc-parler, il était aussi un sage capable de se taire quand il convient. « Cherchant un homme » comme un médecin cherche un malade, il apprécie ce faisant le modèle spartiate mais reconnaît ses limites et les dépasse. En cela il appartient à une humanité sans borne : il est cosmopolite.

La vie cynique, néanmoins, est une vie difficile. En tant que « raccourci » vers la vertu, elle entendait être « performative » et, par les scandales dont les Cyniques appréciaient la présence, elle misait sur la moralité plus que sur la contemplation théorétique. En cela Platon ne s’est pas trompé : Diogène est effectivement un « Socrate devenu fou ». En outre le « Cynosarges », ce gymnase des faubourgs athéniens, joua lui aussi sur l’imaginaire collectif et influa sur « le » « Cynisme » d’Antisthène et sur celui de ses disciples. C’est ce que le premier chapitre avait montré.

Que nous reste-t-il alors aujourd’hui des Antisthène, Diogène, Cratès ? Le cynisme de l’*Aufklärung* a-t-il rendu impossible tout Cynisme ? Certes pas. Si une chose est vraie, c’est précisément que les temps dans lesquels nous vivons ont montré la nécessité d’une remise en question. Du fait de la place philosophique toute particulière que la « secte » des chiens entendait jouer dès ses origines, la voix de ses illustres penseurs ne pouvait de ce fait que résonner à travers les siècles, fût-ce seulement de manière ponctuelle, et nous toucher aujourd’hui encore. Car il existe toujours une alternative à l’idéalisme de nos maîtres ou à la gloire et à la richesse de nos dirigeants. De l’anticonformisme de l’art moderne à la « chaotologie » du mouvement dada, de la vie politique révolutionnaire du XIX^e siècle au militantisme existentialiste contemporain, du Méphistophélès de Goethe au Grand Inquisiteur de Dostoïevski, de la psychanalyse freudienne à la Théorie Critique ou à l’Être heideggérien, du philosophe-artiste nietzschéen à l’éthicien kierkegaardien²⁷, en passant encore par exemple par les citrouilles et les chemins de fer d’un *Walden ou la vie dans le bois* de Thoreau — dans tous ces cas et dans bien d’autres, quelque chose

²⁷ Sloterdijk, pp. 33-108, pp. 139-177, pp. 193-200, pp. 227-273, pp. 318-335 et pp. 485-505 ; Foucault, pp. 146-176 ; Onfray, p. 68.

de la « comédie du bonheur²⁸ » pratiquée par le Cynisme nous est resté. Elle n'aura ce faisant jamais de cesse de pénétrer notre conscience en la frappant avec ardeur.

Cherchant des hommes et non des ordures, Diogène entra dans le théâtre quand ses concitoyens en sortaient. En toute chose il falsifiait la monnaie. Il se masturbait même en public. Telle est peut-être la plus grande revanche que pouvait connaître ce grand malade d'Ignatus J. Reilly.

Entendant quelqu'un lui dire : « Sans être philosophe, tu prétends l'être », Diogène reprit : « Je l'emporte donc sur toi en ce que précisément je veux l'être. » (*Gnomol. Vat.*, 174, in Paquet, §96, p. 94.)

²⁸ L'expression est de Husson, p. 183.

Annexe I

Le chien de race et le philosophe

L'animal n'est pas, pour Diogène, une icône à vénérer sans condition. Il n'en reste pas moins une illustration utile de la vertu, une « approximation », accessible pour tous les citoyens, de l'autarcie divine. Plus que tout autre animal, le chien et la souris sont en cela particulièrement remarquables : ils vivent, de manière naturelle, au sein de la cité. Mais ce faisant ils ne sont pas, ou ne sont plus, des espèces parfaitement « sauvages », soumises seulement à la sélection naturelle et aux environnements extérieurs. Plus clairement que la souris encore, dans le cas de laquelle il n'y a peut-être rien d'autre qu'une forme d'« opportunisme », le chien a en effet depuis des temps immémoriaux été transformé par son contact symbiotique avec l'homme.

Husson a fait valoir que Diogène, comme Platon, en étaient parfaitement conscients¹. C'est possible. Il n'empêche que leur conception du chien, bien qu'elle soit comparable sur un certain nombre de points, n'est pas identique. Cette annexe, très synthétique et volontairement brève, examine ce qu'il faut entendre par là.

À partir du livre II de la *République* de Platon, Socrate et ses interlocuteurs s'efforcent de décrire le fonctionnement macroscopique de la justice, à l'échelle de la cité, afin de pouvoir mieux comprendre, au niveau microscopique, les mouvements de l'âme humaine. En cela ils introduisaient ce que l'on a parfois nommé la méthode ou le motif « psychopolitique » : « le philosophe va tenter de lire la configuration de la justice dans le texte écrit en plus gros caractères que constitue la société politique². »

Ayant ainsi posé les fondements théoriques d'une forme prototypique de société, dans laquelle l'ensemble des besoins humains primaires sont satisfaits et où l'équité et l'harmonie règnent universellement, Socrate se voit néanmoins reprocher le caractère trop restrictif de sa cité. Glaucon lui fait en effet remarquer que « la cité réduite aux nécessités les plus élémentaires », qui « serait donc formée de quatre ou cinq hommes » seulement (369d), n'est pas propice à accueillir une vie authentiquement humaine car elle échoue à rendre compte des besoins de l'homme civilisé :

[Glaucon :] - C'est apparemment sans cuisine élaborée que tu fais banqueter ces gens-là.

[Socrate :] – Tu as raison, dis-je, j'avais oublié qu'ils ont aussi des plats cuisinés ; mais, bien sûr, ils auront du sel, des olives, du fromage, et ils feront cuire des oignons et des légumes, qui sont le menu des gens qui vivent à la campagne. Nous leur servirons également des desserts faits de figues, de pois chiches et de fèves, et ils feront griller des baies de myrte et des glands, tout en

¹ Husson, p. 48.

² LEROUX, G., « Introduction », in PLATON, *La République*, Flammarion, 2016 (2002), p. 32.

buvant avec modération. Passant ainsi leur vie en paix et en bonne santé, et mourant sans doute à un âge avancé, ils transmettront la même vie à leurs descendants. [...] - Si tu mets sur pied une cité de pourceaux, Socrate, dit-il, tu ne leur offrirais pas d'autre pâture que celle-là. – Mais, répondis-je, que faut-il leur offrir, Glaucon ? – Ce que veut la coutume, dit-il. Je pense qu'il faut leur procurer des couches pour qu'ils s'étendent, si on veut éviter qu'ils soient inconfortables, et qu'ils prennent les repas à table, et qu'ils aient les mêmes mets cuisinés et desserts qu'aujourd'hui. (372c-e)

En dépassant la simple société des besoins naturels, seulement comparable à une « cité de pourceaux », Glaucon ouvre en fait la cité dans son ensemble à « ce que veut la coutume ». En cela il sort du modèle socratique, qui ne faisait cas que des désirs naturels et essentiels à la vie animale : le plus grand luxe que Socrate admettait à l'origine pour ses citoyens était la cuisson des oignons et des légumes. À la suite de la remarque de Glaucon, Socrate accepte néanmoins d'élargir Kallipolis à d'autres richesses ; mais ce faisant il doit en parallèle diriger le regard de ses citoyens vers l'extérieur, et non plus seulement vers l'intérieur. Comme les besoins à combler sont de plus en plus nombreux et de plus en plus difficiles à satisfaire, en effet, la cité n'est plus capable de satisfaire ses citoyens de manière autarcique. La quête du luxe, des bijoux et des ornements en ivoire, estimés essentielle par Criton (373a), fonde ainsi la nécessité du commerce, de la division stricte du travail, et du recrutement d'« un plus grand nombre de gens de service » - coiffeurs, médecins, femmes de chambre, etc. (373b-e). Il devient dès lors également indispensable de s'entourer de murailles, afin que les autres cités ne puissent ni parasiter le bon fonctionnement de la vie quotidienne ni piller ses ressources. Il faut encore former tout un ensemble de soldats, afin de mettre en place une armée capable de défendre la ville (374a-d). C'est là la mission qui échoit aux « Gardiens ».

Or ceux-ci, par définition, devront posséder « aussi pour cette occupation des dispositions naturelles », sans quoi ils ne seraient pas capables de remplir efficacement leur rôle. C'est dans ce contexte que Socrate énonce une analogie avec le modèle animal :

– Penses-tu alors, dis-je, que le naturel d'un jeune chien de race diffère du naturel d'un jeune homme bien né, quand il s'agit de la fonction de gardien ? – Comment l'entends-tu ? – Qu'il leur faut d'une certaine manière, à l'un et à l'autre, une vue perçante pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est découvert, et de la force pour le combattre aussi quand il est à portée. – Il leur faut en effet, dit-il, toutes ces qualités. – Et aussi que chacun soit courageux, s'il doit bien combattre. – Assurément. – Mais un cheval, ou un chien ou un animal quelconque sera-t-il porté à être courageux, s'il n'est pas rempli d'une espèce d'ardeur, proche de la colère ? N'as-tu

pas remarqué que la colère est indomptable et invincible, et qu'une âme imprégnée tout entière de colère demeure imperturbable devant tout et qu'elle ne saurait céder ? – Je l'ai remarqué. – Dès lors, les qualités requises du corps pour être gardien sont manifestes. – Oui. – Et pour ce qui est de l'âme, elles le sont également : le gardien doit être rempli de cette ardeur proche de la colère. – Oui, c'est cela. (375a-b)

Peu de commentateurs semblent avoir remarqué que, dans ce passage, le modèle animal *en général* suffit tout à fait à Socrate et à Glaucon. S'ils évoquent bien les mérites d'« un chien », la possibilité de s'appuyer sur l'exemple d'« un cheval » ou d'« un animal quelconque » n'est pas encore totalement exclue car dans tous ces cas l'animal possède des yeux perçants, un corps musclé, et leur ardeur et leur capacité de combattre est acquise naturellement.

Ce raisonnement, pourtant, n'a pas de sens : si nous sommes prêts à admettre que la vue perçante est effectivement un don offert par la nature à certains animaux, par exemple un aigle, le cheval moyen n'a néanmoins pas une vue particulièrement remarquable. Le chien encore moins. Que dire alors, dans le cas d'« un animal quelconque » comme la taupe ? Que dire alors de l'« ardeur » d'un paresseux ou de ce sentiment « proche de la colère » chez un poisson rouge ?

Socrate, pourtant, est plus fin qu'il ne le semble à première vue. Car il ne dit pas que tous ces animaux *possèdent* ces « qualités requises du corps » et de l'âme, mais bien plutôt que l'on peut trouver, *dans le monde animal*, des occurrences multiples et variées de celles-ci, qui sont effectivement acquises *par nature*. Or, aussi frugale et ascétique soit-elle, la vie du Gardien n'est pas seulement une vie selon la nature : par définition d'ailleurs, son rôle est de protéger ce qui a été instauré pour dépasser la seule nécessité naturelle. C'est pourquoi, dans la suite du dialogue, il investit plus en avant l'exemple du chien. Comme dans le cas du cheval, Platon reconnaît en effet que le chien est un être dont la nature est d'être culturelle. Le *Sophiste* l'énonce clairement en évoquant le cas du loup : « il est vrai que le loup ressemble au chien, mais l'un est l'animal le plus sauvage, l'autre le plus domestique » (231a, cité par Husson, p. 52). Et alors que le loup tend en permanence à dévorer le troupeau comme un tyran tend à manipuler les foules³ (*Rép.*, 565d, sq.), à l'inverse le « chien de berger » et le « chien de chasse » (*Sophiste*, 906b) sont justement éduqués, comme le Gardien de Kallipolis, en vue de les protéger. C'est précisément en cela qu'ils peuvent être dits des chiens « de bonne race » (*Rép.*, 375d).

Jamais en effet, chez Platon, le chien de race n'est « livré à lui-même et ne suivant que les impulsions de sa nature » : il est nécessairement « le résultat d'une

³ Husson, p. 52.

technè humaine qui vise à sélectionner et à isoler des races⁴ » pour les adapter aux besoins de la société. C'est en tout cas ce que Socrate semble faire valoir à Glaucon quand il propose, dès *Rép.* 375b-d, de revenir à l'analogie esquissée, mais non développée à fond, plus tôt. Afin en effet de dépasser la « perplexité » qui les avait envahis et de trouver, quelque part dans le modèle animal, une espèce où coexisteraient les propriétés « contradictoires » dont les Gardiens ont besoin - le fait d'être gentils envers leurs amis mais méchants envers leurs ennemis, la suite du dialogue montre en un sens que la sélection artificielle historique, chez les chiens, n'est pas différente de l'éducation qu'il est possible de prodiguer à l'homme. Toutes deux, dit Socrate, consistent à faire de l'individu une meilleure version de lui-même :

C'est à juste titre, mon ami, que nous sommes perplexes, car nous avons laissé de côté l'analogie que nous avions proposée. – Que veux-tu dire ? – Nous n'avons pas réfléchi au fait qu'il existe des naturels d'un genre que nous aurions pensé impossible, des naturels qui intègrent ces contraires. – Où donc ? – On peut les observer chez d'autres animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. Tu sais sans doute que pour les chiens de bonne race, c'est là le caractère qu'ils possèdent naturellement : pour les gens de la maison et pour les connaissances, ils sont aussi doux que possible, alors que pour les inconnus, c'est tout le contraire. – Je le sais, bien sûr. – C'est donc possible, dis-je, et nous ne cherchons pas quelque chose qui ne soit pas naturel en cherchant un gardien de ce genre. – Il ne semble pas. (375d)

Le texte dit bien : « les chiens de bonne race, c'est là le caractère qu'ils possèdent naturellement ». Il s'agit donc bien de faire, en un sens, de la culture une nouvelle nature par le moyen de la sélection artificielle. Et si toutes les espèces, pour ainsi dire, peuvent se prêter à des expérimentations du genre, le chien en est néanmoins le cas le plus flagrant car il est *toujours déjà* sélectionné.

En cela le chien de race ressemble au philosophe, comme le dit la suite du texte ; il est une nature élevée et plus parfaite que le commun des mortels. L'« analogie » de Socrate ne postule en définitive pas autre chose :

Dès lors, ne crois-tu pas qu'il manque encore quelque chose à celui qui doit devenir gardien, à savoir de posséder, outre l'ardeur impétueuse, un naturel philosophe ? – Comment cela ? dit-il, je ne comprends pas. – Cela aussi, dis-je, tu l'observeras chez les chiens, et c'est quelque chose qui est digne d'admiration chez un animal. – De quoi s'agit-il ? – C'est que le chien se met à rognier dès qu'il voit un inconnu, et pourtant il n'en a reçu aucun mal avant. S'il voit au contraire un homme qu'il connaît, il se montre affectueux, même s'il n'en a jamais reçu auparavant aucun bienfait. Est-ce que cela ne t'a jamais étonné ? – Jusqu'à présent, dit-il, je n'y ai pas vraiment porté attention, mais il est clair que c'est là ce qu'il fait. – Mais en cela, il révèle une sensibilité

⁴ *Ibid.*

naturelle d'une certaine finesse et authentiquement philosophe. – Comment cela ? – C'est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d'une figure ennemie par nul autre moyen que celui de reconnaître la première et de ne pas reconnaître l'autre. Or, comment ne s'agirait-il pas de quelqu'un de rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l'ignorance peut distinguer le prochain de l'étranger ? – Il ne saurait en être autrement, dit-il. – Eh bien, justement, dis-je, être rempli du désir de connaître et être philosophe, n'est-ce pas la même chose ? – C'est la même chose, en effet, dit-il. – Poserons-nous donc aussi sans hésiter que l'homme aussi, s'il veut être doux envers ses proches et ses connaissances, doit être naturellement philosophe et rempli du désir de connaître ? – Nous le poserons, dit-il. – Donc philosophe, rempli d'ardeur impétueuse, prompt et fort, voilà ce que sera pour nous le naturel de celui qui veut devenir l'excellent et valeureux gardien de la cité. (375d-376c)

Si l'identification de Diogène à la figure du chien est sans doute en un sens « historique » — l'histoire du Cynisme est en partie aussi celle du Cynosarges -, elle possède certainement aussi des motifs plus philosophiques. Diogène, chez Diogène Laërce, retourne ainsi en titre de gloire une insulte qui lui était destinée (DL, VI, 40). En outre, dans sa *République*, c'est à une « réfutation » de Platon que s'attelait le Cynique. Quand il évoque le cas du chien, Diogène a de fait certainement en tête ce qu'a dit Platon. C'est sans doute pour cette raison simple que « son » chien n'est pas identique, en tant que « naturel philosophe », à celui de l'idéaliste Diogène ne retient de l'animal que ce qui peut servir son propos. C'est ce que Maria Hotes, dans un article qu'on ne peut que juger trop court, a bien montré. Concrètement, alors que chez Platon le chien était comparable au philosophe, chez Diogène c'est plutôt le philosophe qui est comparable au chien.

D'une part en effet le Cynique ne conçoit pas le chien « de race » comme le faisait Platon. Ce qui l'intéresse, c'est purement et simplement qu'il soit un animal. Pour sûr, l'éducation et la raison sont importantes, essentielles même, chez Diogène : mais le modèle moral, en définitive, est toujours basé avant tout sur l'animalité. La « fonction » de l'« image » du chien, pour parler comme Hotes⁵, est en cela opposée chez Platon et chez Diogène. Chez Platon, elle permettait à Socrate de maintenir, *par analogie*, une structure dans l'argument et dans le dialogue inauguré avec Glaucon. Ce n'est effectivement qu'afin de postuler la possibilité d'une coexistence simultanée de vertus apparemment contradictoires — la douceur et le *thumos* -, que Socrate, comme nous l'avons vu, approfondit l'exemple du chien. En revanche pour Diogène le chien n'est pas qu'une analogie parmi d'autres possibles : il possède véritablement une portée morale. Faisant partie de la nature, il symbolise en effet l'idéal d'autarcie et de

⁵ Hotes, p. 31.

l'absence de besoins qui doit prévaloir chez le sage. En d'autres termes, alors que Platon insistait sur la similitude entre le naturel philosophe et le naturel canin, Diogène, lui, insiste plutôt sur leur distance : le chien est un modèle duquel il convient de s'inspirer parce que, en l'état, le reste des hommes n'agit point comme il le faudrait. « C'est la conjonction de la civilisation et de la sauvagerie dans une même figure qui la rend particulièrement intéressante », comme le dit Husson. « Le Cynique met en avant les aspects domestiques du chien et, en particulier, sa fonction de gardien, pour justifier son rôle et son attitude de philosophe veillant sur la vertu de ses contemporains, mais il se sert implicitement de ses aspects sauvages pour reconduire l'idéal de sagesse en direction d'une naturalité sans faille. [...] Le Cynique profite de ce que le chien, avec le cheval, est l'animal le plus proche de l'homme, pour ébranler l'idéal civilisé d'humanité. Il joue avant tout sur l'ambivalence archaïque de cet animal, que Platon justement cherchait à résorber, lorsqu'il élaborait un modèle de cité au sein duquel toutes les tendances seraient définitivement maîtrisées⁶. »

C'est pourquoi, alors que Platon insistait sur le caractère « domestique » (les gens de berger et de chasse sont des chiens éduqués), Diogène, lui, insiste plutôt sur le caractère « sauvage » de cet animal. S'il est un modèle, c'est en effet parce qu'il vit, selon la nature, dans la coutume. En cela, pour reprendre l'expression de Husson, « le chien cynique n'est pas l'artefact sophistiqué d'une culture, c'est un chien errant, vagabond, sans maître⁷. » Alors en effet que chez Platon il n'existait pas de coupure nette entre l'animal et l'homme⁸, dans le Cynisme la coupure se veut aussi radicale que possible : c'est précisément pour cette raison qu'il convenait d'investir la figure animale, dans la hiérarchie de l'autarcie, mais aussi de la dépasser. Tandis, donc, que chez Platon, le chien devait être soumis à une éducation poussée pour être « comme » un philosophe, chez Diogène, c'est précisément en agissant comme un « chien » vulgaire que le sage se fera philosophe⁹. Il ne doit ni être éduqué ni être sélectionné : sa force et son mode de vie, seuls, suffisent à son bonheur. Et si, comme semble le dire Diogène Laërce, le Cynique se comparait parfois lui aussi à un « chien de race », il entendait vraisemblablement par là ce que Platon, justement, mettait de côté : que le meilleur chien, le chien de race, est un chien dont le comportement est scandaleux. « Comme on lui demandait quelle sorte de chien il était, il répondit : « Quand j'ai faim, un petit maltais ; une fois repus, un molosse ; je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à

⁶ Husson, pp. 52-53.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ Hotes, pp. 29-33.

la chasse. C'est ainsi que vous n'êtes même pas capables de vivre en ma compagnie, par crainte des souffrances » (DL, VI, 55). Un passage de Dion semble défendre cette idée également. Se comparant aux chiens de Laconie, Diogène émet la remarque suivante : « beaucoup de gens venaient les flatter et jouer avec eux quand on les présentait à la foire, mais personne ne se décidait facilement à en acheter un seul, car on ne savait pas comment se comporter avec ces bêtes » (Dion, *Diogène, ou de la vertu*, VIII, cité in Roubineau, p. 108). Dans les deux cas, l'exemple du chien « de race » que prend Diogène est limité à la férocité et à la souffrance qu'il inflige.

Le chien cynique entend néanmoins, comme c'était le cas chez Platon également, protéger ses amis. Simplement sa « douceur » est inversée : « les autres chiens, disait Diogène, mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver » (Stobée, W. H. III, 13, 44, in Paquet, §168, p. 108). C'est donc précisément *parce qu'ils sont ses amis* que le Cynique décide de mordre certaines personnes ; quant aux ennemis, il faut postuler qu'il n'en a pas vraiment, puisqu'il aime l'entière humanité. À ceux qui lui font du mal, il n'entend d'une manière similaire pas faire de mal en retour, par pur souci de vengeance : il tend précisément à tout faire pour les aider. En cela il s'oppose radicalement au chien platonicien, doux envers les amis et agressif envers les ennemis.

Dans la mesure où ils s'opposent assez radicalement sur leur conception du chien et sur la place qu'il convient d'accorder à cet animal dans le raisonnement philosophique, il paraît vraisemblable que Diogène ait directement entendu caricaturer Platon et le radicaliser. Basant son intuition sur la même idée fondamentale que l'idéaliste, celle de considérer le chien d'un point de vue philosophique, le Cynique pousse le propos jusqu'à faire de sa position l'antinomie la plus forte, pour ainsi dire, de celle défendue par Platon. Faisant de ce contenu doctrinal « scandaleux » un exercice spirituel à part entière, permettant de distinguer les sages cyniques de ceux qui ne sont pas suffisamment tenaces pour en mériter le titre, il entendait vraisemblablement par là faire de la philosophie un exercice pratique. Son but, était vraisemblablement de neutraliser l'argumentaire de Platon en le tournant en ridicule.

En un sens, tandis que Platon tourne la tête vers les étoiles, Diogène se masturbe. Le partage des eaux est clair. Il met en jeu, au moins en partie, deux naturels philosophes différents. C'est-à-dire deux chiens différents.

Annexe II

Jean-qui-rit, Jean-qui-pleure

À Blankenberge, en Flandre-Occidentale, se trouve une ancienne confiserie dont la vitrine laisse entrevoir au passant un binôme de statuettes mécaniques très vieilles. Ce sont les « Jean-qui-rit » et « Jean-qui-pleure ». La première statuette représente en effet un petit garçon à l'humeur heureuse, dont la figure est lumineuse, souriante et les yeux pleins de gaité, tandis que son camarade paraît incroyablement triste et que ses joues sont inondées de larmes. L'enfant, néanmoins, est le même dans les deux statuettes : on le reconnaît facilement à sa tête et à son corps. Tantôt triste et tantôt gai, il peut rire comme il peut pleurer.

Naturellement, tout le monde a déjà ri, tout le monde a déjà pleuré, tout le monde est déjà même sans doute passé de l'un à l'autre en quelques instants. Il n'y a là rien de bien original. Nous pouvons néanmoins déceler dans cette opposition entre le rire et les larmes, comme n'ont pas manqué de le faire les Anciens eux-mêmes, le sujet d'un questionnement philosophique approfondi. L'opposition légendaire entre Démocrite et Héraclite, entre « le rieur d'Abdère et le pleureur d'Éphèse », ne fait pas autre chose. Comme Diogène Laërce ou Sextus Empiricus ne disent rien de cette légende, il serait à première vue permis de penser qu'elle est plus récente que leurs ouvrages ; toutefois le plus ancien fragment retrouvé remonte au moins à l'époque hellénistique, puisque le maître de Sénèque, Sotion le Pythagoricien, présente les deux philosophes en face à face¹. Cicéron et Horace, eux aussi, font état de la question².

Mais ce sont peut-être les *Vies de philosophes à vendre* de Lucien (II^e siècle de notre ère) qui illustrent le mieux cette opposition entre Héraclite et Démocrite. Après avoir proposé avec plus ou moins de succès à un acheteur (littéralement, à un ἀγοραστής, c'est-à-dire à un esclave chargé d'acheter les provisions de la maison à l'agora) d'acquérir Pythagore, Diogène et Aristippe, Hermès et Zeus introduisent « le rieur d'Abdère et le pleureur d'Éphèse », dont ils veulent que « la paire soit vendue en même temps » (*Vies*, 13). Voici ce que Lucien écrit :

(13) UN ACHETEUR. Par Zeus, quel contraste ! L'un ne cesse de rire, l'autre de pleurer : il est tout en larmes. Eh bien ! toi, qu'y a-t-il, pourquoi ris-tu ?

DÉMOCRITE. Tu le demandes ? Toutes vos affaires me semblent ridicules, autant que vous-mêmes.

ACHETEUR. Que veux-tu dire ? Tu te moques de nous et considères que nos affaires ne valent rien ?

¹ Stewart, pp. 186-187 ;

² Halliwell, p. 345 ; Cordero, p. 227.

DÉMOCRITE. C'est bien cela. Elles n'ont rien de sérieux. Tout est vide, mouvement d'atomes, espaces infinis.

ACHETEUR. Pas du tout ! C'est toi qui es vide en vérité et d'une ignorance... infinie. Quelle insolence ! Ne cesseras-tu pas de rire ?

(14) Quant à toi, pourquoi pleures-tu, mon cher ? Je préfère de beaucoup causer avec toi.

HÉRACLITE. Je considère, étranger, que les affaires humaines sont pitoyables, lamentables, et qu'il n'est rien en elles qui ne soit soumis à un destin funeste. Oui, j'ai pitié des hommes et je les plains. Je pense que si les malheurs présents sont peu de chose, ceux de l'avenir seront vraiment effrayants. Je veux parler des embarrasements et de la catastrophe universelle. Voilà pourquoi je gémis, et aussi parce que rien n'est stable : tout se mêle comme dans une bouillie. On ne distingue pas plaisir et déplaisir, connaissance et méconnaissance, grandeur et petitesse : tout cela fait la ronde et change de place dans le jeu de l'éternité.

ACHETEUR. Qu'est-ce donc que l'éternité ?

HÉRACLITE. Un enfant qui joue aux dés et qui lui-même est ballotté çà et là.

ACHETEUR. Et que sont les hommes ?

HÉRACLITE. Des dieux mortels.

ACHETEUR. Et les dieux ?

HÉRACLITE. Des hommes immortels.

ACHETEUR. Tu parles par énigmes, toi. Ou bien tu tends des pièges avec les mots. En vérité, tu fais comme Loxias, tu ne dis rien de clair.

HÉRACLITE. Je ne me soucie point de vous.

ACHETEUR. Personne de sensé ne t'achètera.

HÉRACLITE. Et moi j'ordonne à tous et de tout âge de pleurer, qu'ils achètent ou qu'ils n'achètent pas.

ACHETEUR. Il souffre d'un mal proche de la mélancolie (μελαγχολίας). Quoi qu'il en soit, je n'achèterai aucun des deux.

HERMÈS. Encore des invendus qui nous restent sur les bras !

Partant du principe qu'il s'agit justement d'une légende et non d'une doxographie sérieuse, Cora E. Lutz a estimé qu'il serait « *entirely unreasonable, not to say very uncharitable* » de chercher un sens profond dans cette mise en scène, ou dans une autre, et encore moins de la soumettre à une « *close examination*³ ». Cela peut sembler d'autant plus vrai que Lucien ne semble pas toujours faire preuve d'une grande profondeur philosophique et se contente parfois des généralités les plus vagues, ce qui est effectivement le cas ici.

De manière très synthétique et à l'encontre de la recommandation de Lutz, la présente annexe entendra néanmoins chercher à comprendre les enjeux de la légende. Car elle s'est affirmée avec les siècles, jouant même à la Renaissance le rôle de haut-lieu culturel : Montaigne, Rabelais, Érasme en font mention dans leurs textes, de même que Moreels, Rembrandt ou Rubens dans leurs peintures. Ce faisant l'opposition entre Héraclite et Démocrite n'est pas philosophiquement neutre. Et si elle semble effectivement, en tant que légende, ne reposer que sur de très maigres suppositions biographiques et philosophiques, auxquelles rien n'indique par ailleurs qu'il soit

³ Lutz, p. 309.

justifié d'accorder quelque crédit que ce soit, nous avons toutefois jugé bon de l'interroger. Nous nous efforcerons de la comprendre, d'un point de vue de l'histoire des idées, et tenterons d'y remettre de l'ordre. Commençons pour se faire par le portrait d'Héraclite, qui est le plus évident des deux.

Héraclite : des larmes au rire

Hormis quelques notables exceptions comme Anaxagore, l'école Pythagoricienne ou, dans une moindre mesure, la tradition stoïcienne, la plupart des philosophes de l'Antiquité s'accordaient à reconnaître au rire son importance, sa valeur, son utilité. Aristote, loin d'être le plus comique des philosophes, a même fait de l'*eutrapeleia* — la « bonne humeur » ou la disposition d'esprit consistant à être « facile à allumer » (*ease at turning*, comme dit Halliwell), c'est-à-dire, dans la traduction de Jules Tricot, à manifester une « gaité de bon aloi » en riant — l'une des vertus essentielles, en tant que juste milieu, de l'homme moral⁴.

Malgré ce qu'on a parfois prétendu, Héraclite ne semble pas être, dans ce contexte historico-philosophique, une exception — il serait bien plutôt en plein dans la règle. Avant d'être le penseur dogmatique que l'on caricature parfois, postulant que la nature est un flux et que le Logos en est le principe, il aurait en effet surtout été un *satiriste*. En cela il ne faisait que suivre Xénophane : bien qu'assez critique quant à ses théories, il avait semble-t-il trouvé chez son prédécesseur un mode de fonctionnement et une « méthode » philosophique qui lui convenait. En effet il « récitait aussi lui-même ses propres poèmes » en public⁵.

Or dans les poèmes de Xénophane, si l'on en croit Pierre Destrée, « la moquerie doit avoir pour but de nous faire comprendre la fausseté de telle ou telle opinion défendue par tel ou tel philosophe ou poète que nous avons, ou aurions, pu faire nôtre. » Et s'« il est apparemment certain qu'Héraclite ne fut pas un rhapsode et qu'il n'écrivit pas de vers satiriques à la manière des « iambes » de Xénophane », néanmoins « dans la mesure où il a visiblement suivi Xénophane dans sa critique des poètes, et aussi [...] dans sa critique des hommes en général, il faut au moins se demander si une approche semblable ne pourrait pas nous donner une meilleure compréhension de certains de ses fragments⁶. » Le mot de Timon, ce philosophe sceptique tardif que nous avons déjà cité plus haut, mérite à ce propos d'être rappelé une fois de plus : « le voici, coq criard, gourmandeur des foules, Héraclite, spécialiste des énigmes, le voici qui se

⁴ Sur tout ceci, voir notamment le très complet chapitre de Halliwell, « Greek philosophy and the ethics of ridicule », dans son *Greek Laughter*, pp. 264-331, l'article de Destrée, et l'*Ethique à Nicomaque*., livre IV.

⁵ Destrée, §11-12.

⁶ Destrée, §17-18.

dresse⁷ ». Ce portrait semble bien être celui d'un satiriste : tel un coq de combat s'avancant en donnant des coups de bec à ceux qui méritent réprimande et parlant par énigmes pour faire réfléchir la foule en les faisant rire, le philosophe d'Éphèse éduquerait ses concitoyens en les moquant de manière humoristique⁸. Son écriture difficile et ses « énigmes » jouent en cela le même rôle : le philosophe cherche à nous faire travailler et à nous élever jusqu'au *Logos*. Car si beaucoup ne perçoivent même pas l'ordre sous-jacent au cosmos et « présents, sont absents », c'est précisément pour éveiller les foules qu'Héraclite écrivit ses textes⁹. Aussi complexes et formulés « en un style plutôt obscur » (DL, IX, 6) soient-ils, leur seule existence doit néanmoins être conçue, comme l'a bien montré S. Halliwell, comme la preuve déterminante de ce qu'Héraclite postulait l'existence d'au moins un lecteur capable de le comprendre. En d'autres termes, c'est afin d'éduquer l'humanité et de la sortir de sa pauvreté intellectuelle qu'Héraclite partagea sa philosophie d'une manière si difficile. Diogène Laërce raconte d'ailleurs que le penseur déposa son livre, quand il l'eut achevé, dans le temple sacré : peut-être était-ce justement afin qu'il soit visible de tous et que le plus grand nombre puisse symboliquement y trouver l'appel de la raison (DL, IX, 6).

Quand bien même l'attitude « méprisante » et l'« esprit hautain » (DL, IX, 1) d'Héraclite seraient effectivement à attribuer à son caractère « mélancolique », comme l'aurait fait valoir Théophraste (DL, IX, 6), rien n'indique donc qu'il faille *en même temps* voir dans ce fait la preuve d'un Héraclite qui, historiquement, ne riait pas. S'il a peut-être détesté ses contemporains *parce qu'ils étaient présentement idiots*, il en a vraisemblablement plus ri, en tant que satiriste, qu'il n'en a pleuré, en tant qu'homme désespéré¹⁰. Selon Halliwell, quand il postule qu'« à l'enfant la royauté » (frg. 52 DK), il ne veut là encore pas faire valoir autre chose : l'humanité *en tant que telle* n'est pas la source des malheurs de l'homme, c'est la façon tragique qu'ont les adultes « sérieux » de vivre leur vie qui l'est¹¹. « Quand la rationalité humaine ordinaire faillit », pour reprendre l'expression de Halliwell, « Héraclite ne « pleure » pas du spectacle de l'ignorance, de la folie et de l'auto-illusion. Il les ridiculise¹². »

Démocrite : du rire au non-rire

Le cas de Démocrite, dont la légende est là aussi éloignée de la vérité, est plus complexe. Chez Lucien, il ne pleure pas, mais il rit. Son rire ne semble pourtant pas

⁷ DL, IX, 6, cité dans Destrée, §25.

⁸ Destrée, §27.

⁹ Halliwell, p. 351.

¹⁰ Halliwell, p. 347.

¹¹ *Ibid.*, pp. 349-351.

¹² *Ibid.*, p. 348.

être pas le signe d'une bonhomie ou d'une joie de vivre plaisante : statuant sur la folie des hommes et l'idiotie de chacun, le philosophe serait plutôt pris de d'un désespoir insupportable pour l'acheteur, qui change rapidement d'interlocuteur.

D'une manière générale, en élargissant les sources étudiées, nous pouvons en quelque sorte distinguer (au moins) trois sens possibles, et chronologiquement complémentaires, au rire de Démocrite : 1) qu'il soit atteint d'une « maladie » mentale, ou 2) qu'il soit alors atteint d'une maladie physiologique, ou 3) qu'il soit en fait parfaitement sain. La première possibilité, sur laquelle Halliwell insiste particulièrement, semble être celle que présente Lucien. Le rire de Démocrite, dans cette optique, est pour ainsi dire un rire jaune, un rire d'un détraqué mentalement. Il serait le nécessaire résultat d'une prise de conscience « existentielle » à laquelle l'esprit ne parvient pas à répondre normalement : le monde est « vide, mouvement d'atomes, espaces infinis » — et l'homme ne peut rien y faire. Il est perdu dans un cosmos qui le dépasse, et dans lequel il est insignifiant. Dans les vingt-sept lettres, apparemment apocryphes et probablement écrites au premier siècle de notre ère¹³, où « Hippocrate » et « Démocrite » s'écrivent mutuellement, le médecin envisage aussi l'hypothèse d'une « maladie » psychologique en premier lieu. À la suite de la demande des concitoyens de Démocrite inquiets de la santé mentale de celui-ci et craignant qu'il n'ait perdu la tête, il postule en effet que le philosophe est devenu fou. Faisant valoir au médecin que les affaires humaines, si elles ne sont pas tout à fait dénuées de raison, sont à tout le moins absolument vaines, Démocrite se présente quant à lui comme la victime d'une « crise » « existentielle » : les actes posés par la liberté de l'homme ne peuvent qu'être inutiles car seuls les atomes influent sur le devenir du monde. En définitive, l'humanité n'est donc que la spectatrice du théâtre du monde, c'est-à-dire que la vie et les prétentions humaines ne sont rien d'autre qu'« absurdes »¹⁴. Après s'en être rendu compte, le philosophe serait devenu « fou », psychologiquement atteint, et son rire serait réellement le symptôme d'une maladie de l'âme : ce serait le résultat d'un choc métaphysique qu'il n'aurait pu supporter.

La seconde hypothèse d'Hippocrate est peut-être plus intéressante. Du point de vue de l'antique théorie des humeurs, le rire était parfois conçu comme le résultat d'un dérangement dans l'organisation des biles corporelles. Dans la troisième lettre pseudépigraphique, Hippocrate écrit ainsi que, Démocrite fût-il réellement malade, il devrait alors lui annoncer ceci : « Tu es travaillé par la bile noire [...] et tu risques de devenir Abdéritain, et ta cité est plus raisonnable que toi » (§58-59, cité dans

¹³ Hankison (2013), p. 191.

¹⁴ Halliwell, p. 352, *sq.*

Hankinson (2013), p. 192). Cela veut-il dire que Démocrite est « mélancolique », atteint de μελαγχολία comme Héraclite chez Lucien ? Serait-il atteint d'un excès de la bile qui rend, selon célèbre théorie, les individus sages et géniaux, mais très polarisés psychologiquement ? Cet excès pousserait-il le philosophe, comme un poison, à s'éloigner de la foule et de la vie quotidienne ? « *This sort of condition* », semble en effet dire Hippocrate dans un texte cité par Hankinson, « *often afflicts melancholics, who are sometimes taciturn, solitary, and fond of lonely places; they shun human company [...]. But equally, among those who devote themselves to learning, their dedication to wisdom often makes them forgetful of every other concern* » (Lettre 12, citée dans Hunkinson, p. 59).

D'un point de vue historique, cependant, la bile noire n'était pas encore associée au tempérament mélancolique en tant que tel dans le corpus hippocratique général. En cela le texte cité semble être unique, pour ainsi dire, ou former à tout le moins une association « chanceuse » entre la bile et la mélancolie : dans la plus grande majorité des cas (en fait tous sauf deux), les symptômes de « folie » et de délire, dans les textes hippocratiques, ne sont pas associés avec le rire ou la bile noire. En outre cette bile n'est qu'une bile parmi d'autres, dont la couleur n'a au fond pas d'importance réelle, et est d'ailleurs en général seulement associée avec la fièvre d'automne¹⁵. Loin de signaler un dérèglement du corps, elle manifeste en fait seulement la présence pathologique d'une maladie ou d'un virus chez celui qui en est victime. Ce n'est semble-t-il qu'à partir de Théophraste, et surtout de Galien, que la bile noire s'est établie en tant que symptôme réel d'un dérèglement pathologique des humeurs du corps : auparavant elle se situait sur un continuum plus ou moins déterminé de maladies quelconques¹⁶. - C'est pourquoi Hippocrate, pour soigner Démocrite, demande dans la septième lettre l'aide de l'herboriste Cravétas : avant d'envisager une purgation, comme les Abdériens le conseillaient, le médecin aurait en effet espéré soigner la maladie avec des herbes médicinales bien connues¹⁷.

Alors que les deux diagnostics précédents avaient été posés sans qu'Hippocrate ait pu rencontrer Démocrite, lors de leur entrevue en personne le médecin entrevoit une tierce voie : Démocrite ne riait ni parce qu'il est fou, ni parce qu'il est malade, mais parce qu'il est un véritable sage. « *Democritus was not in fact demented, but was extremely wise in everything* » (17.1, 72.26– 27 Smith, cité dans Hankinson (2019), p. 69). Le plus instruit de tous les hommes — dès l'Antiquité, il était affublé du

¹⁵ Hankinson (2019), p. 64.

¹⁶ *Ibid*, pp. 64-69.

¹⁷ Hunkinson (2013), pp. 192-193.

sobriquet « La Sagesse » pour rendre hommage à son savoir universel¹⁸ —, le philosophe d'Abdère se moquerait ainsi de l'ignorance et de l'imbécilité des autres hommes et, par son rire, s'en distinguerait. En effet, alors qu'eux ne comprennent pas le monde dans lequel ils vivent et ne saisissent pas l'ordre du cosmos qui sous-tend à leurs actions, il en est pour sa part parfaitement conscient : il comprend qu'il n'y a rien qu'il puisse faire si les atomes, pour ainsi dire, ne le veulent pas. C'est pourquoi justement il rit : en tant que philosophe « moral », conscient qu'il ne faut ni chercher les biens matériels ni l'immortalité physique ni aucune autre affaire de ce genre, il conviendrait seulement au sage de s'efforcer d'atteindre un état où l'absence de soucis (*ataraxia*), l'*atuphia*, l'*apatheia*, etc., sont les seules conditions du bonheur humain — ce que permet le rire¹⁹. En cela il ne serait rien d'autre qu'un *misunderstood Cynic hero*²⁰ : sans appartenir à l'école cynique, il n'agit pas vraiment différemment d'un Diogène par exemple. Dans deux des fameuses lettres pseudépigraphiques, Démocrite indique en tout cas à Hippocrate qu'il rit de la folie des hommes afin de les éduquer :

Voici donc la cible de mon rire : les hommes insensés, que je condamne à expier leur méchanceté, leur avarice, leur instabilité, leur haine, leurs traquenards, leurs complots, leur envie. [...] Je ris des hommes qui rivalisent de perfidie dans leurs machinations, et dont la pensée est tortueuse. [...] Mon rire condamne chez eux l'absence de tout projet réfléchi. (Démocrite, dans Hippocrate, §90-91, cité dans Hankinson (2013), p. 199)

Ne rirai-je pas de l'homme en proie au chagrin d'amour, sous prétexte que — fort heureusement — une borne a été mise à ses désirs ? Et surtout, retiendrai-je mon hilarité devant le téméraire qui se lance à travers les précipices ou sur les abîmes de la mer ? [...] Quant à moi, je ne crois pas rire suffisamment, et je voudrais bien trouver quelque chose qui leur fût pénible ; pas une médecine qui les guérit ni un Péon qui leur préparât des remèdes. [...] Alors, quand on voit tant d'âmes indignes, et misérables, comment ne pas tourner en dérision l'intempérance de leur vie ? (*Ibid.*, §94-98, pp. 199-200)

Le médecin, entendant cela, s'avoue vaincu. Il reconnaît que les Abdériens se sont trompés : loin d'être dérangé comme ils le prétendaient, le philosophe l'a convaincu de sa bonne santé et de sa rationalité. Dieu parmi les hommes, Démocrite n'a rien de malade. Il rit seulement de tout et n'importe quoi, d'une manière un peu étonnante, sans que le contexte le permette « moralement » :

Démocrite, une maladie, le meurtre, un décès, le siège d'une ville : tout mal qui survient et chaque chose qui se fait te fournissent matière à rire. Mais n'est-ce pas hostilité contre les dieux,

¹⁸ Cordero, p. 234.

¹⁹ Hankinson (2013), p. 198.

²⁰ Cf. Hankinson (2019), pp. 69-73 ; Cordero, p. 228-233 ; Lutz, pp. 310-313.

la joie et la peine étant l'une et l'autre dans le monde, que de rejeter l'une des deux ? [...] Tu ris des maladies, tu te réjouis quand on meurt, l'annonce d'un malheur est pour toi pleine de charmes : quelle malignité, Démocrite, et que tu es loin de la sagesse, si tu ne vois pas là des maux ! (Troisième lettre d'Hippocrate, §58-59, cité dans Hankinson (2013), p. 192)

Arrêtons-nous un instant. Démocrite, en tant qu'individu historique et non plus en tant que personnage fictif, aurait-il pu sérieusement porter ce jugement sévère sur les hommes, et rire de toute la misère humaine, indépendamment du contexte ? Rien n'est moins sûr. D'une part, le seul fragment moral de Démocrite dont on dispose concernant le rire, alors même que le philosophe aurait écrit un traité sur le nature et sur les symptômes physiologiques du rire²¹, est pour le moins ambigu : « Puisque nous sommes des hommes, il convient de *ne pas rire* des infortunes des autres, mais de les déplorer » (68B 107a DK, cité dans Cordero, p. 235). En outre l'insistance de ses textes sur le concept d'*euthumia* et d'imperturbabilité rend particulièrement invraisemblable la présence du rire dans l'éthique démocritéenne. Selon Hankinson, l'*euthumia* désigne en général « une sorte de sentiment généralisé de bonne humeur, d'optimisme » et, par extension, elle s'applique à tous les cas où « peut-être simplement l'on se sent bien²² ».

Ce concept de l'éthique démocritéenne semble en fait très proche de l'*eutrapeleia* d'Aristote, cette « gaité de bon aloi » (Tricot) qui permet au rire de se déclencher, chez l'homme « magnanime » (*megalopsychos*), dans les contextes où il est justifié qu'il le soit. L'*Éthique à Nicomaque*, comme le rappelle Halliwell²³, relie en effet le rire au jeu, à l'éducation des enfants et, d'une manière générale, à la relaxation de l'esprit (4.8, 4.14). Ce faisant Aristote insiste en même temps sur l'importance de *ne pas rire* dans les cas où y serait associée une menace potentielle, par exemple quand on rit pour se moquer des autres : ce n'est alors plus « de bon aloi », c'est seulement méchant.

Acceptons, avec Hankinson, de prendre appui sur l'éthique d'Aristote pour reconstruire ce que Démocrite aurait pu vouloir dire. Dans ce cas, il est difficile d'admettre que le « rire » de Démocrite ait été vraisemblable tel quel, si du moins l'on admet que le Démocrite historique se conformait lui-même aux préceptes moraux qu'il recommandait théoriquement. Or il semble bien qu'il en allait réellement ainsi : plusieurs sources anciennes mentionnent qu'il faisait correspondre ses actes à ses

²¹ Hankinson (2019), p. 53 et p. 73.

²² *Ibid.*, p. 73 : « It seems generally to describe a sort of generalized feeling of good cheer, optimism, perhaps simply feeling good. »

²³ Halliwell, pp. 307-331.

idées, certaines allant même, le cas échéant, jusqu'à dire qu'il était prêt à s'aveugler lui-même afin de résister au désir amoureux²⁴.

Conclusion

Cette synthétique Annexe a seulement voulu montrer qu'« il semble difficile que les écrits ou la personnalité du Démocrite réel, l'atomiste d'Abdère, aient pu justifier le cliché d'un personnage « rieur »²⁵ ». Le cas d'Héraclite n'est pas davantage soutenable. Peut-être serait-il même plus en accord avec la vraisemblance historique de soutenir, *contre* la légende, qu'Héraclite riait, et que Démocrite pleurait : le premier parce qu'il agissait comme un satiriste, le second parce qu'il était un moraliste face à un monde absurde composé de gens stupides.

Comment alors expliquer la genèse d'une telle légende ? Pourquoi Héraclite ? Mieux encore, pourquoi Démocrite ? L'hypothèse de Nestor-Luis Cordero est très intéressante. Selon lui, c'est parce qu'à l'époque où écrivent les auteurs formulant pour la première fois la légende l'épicurisme, romanisé notamment par Lucrèce, était en vogue, que l'on en est revenu à la figure de Démocrite²⁶. L'épicurisme, en effet, se situe en position d'héritage plus ou moins fidèle de l'atomisme de Démocrite, comme nous l'annonce Diogène Laërce (DL, X, 1). Et comme les Anciens étaient conscients de ce qu'il avait *écrit* un livre ou un texte sur le rire²⁷, ils ont sans doute, petit à petit, confondu la doctrine du philosophe d'Abdère avec sa biographie. Naturellement, cela n'est pas tout à fait justifié : « un « rirologue » n'est pas forcément un rieur²⁸ ». Quant à savoir pourquoi Héraclite et pourquoi les pleurs, peut-être les Anciens ont-ils là aussi amalgamé les anecdotes à son propos et sa vie philosophique. Diogène Laërce, par exemple, s'appuie sur une tradition déjà préexistante pour faire valoir que le philosophe vivait seul, qu'il était isolé, qu'il n'aimait guère le contact social, qu'il « était d'esprit hautain » (DL, IX, I), etc. En confondant ces éléments biographiques avec l'« élitisme » intellectuel de sa philosophie, son portrait s'est mis à pleurer.

Ce genre d'erreur, très fréquent chez les Anciens, sont un peu curieuses. Ici néanmoins elles furent fécondes : la légende qu'elles créèrent est encore évoquée aujourd'hui. En cela les Jean-qui-rit et Jean-qui-pleure de Blankenberge n'ont rien inventé. Entre le rire et les pleurs, l'homme est effectivement un être ambigu.

²⁴ Cordero, p. 235.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cordero, pp. 237-238.

²⁷ Cf. par exemple Cicéron, *De oratore* (trad. E. Courbaud), cité dans Cordero, p. 238 : « Et d'abord, qu'est-ce que le rire lui-même, ce qui le provoque, où il réside ? [...] Je laisse à Démocrite le soin de l'expliquer. »

²⁸ Cordero, p. 238.

Bibliographie¹

Littérature primaire et collectifs

BIRNBAUM, J. (dir.), *Pourquoi rire ?*, Gallimard, 2011. [**Pourquoi rire ?**]

DESCLOS, M-L. (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Éditions Jérôme Millon, 2000. [**LRDG**]

DESTREE, P. et TRIVIGNO, F. V. (dir.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2019. [**LHC**]

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (trads. dirigées par M-O. Goulet-Cazé, qui traduit elle-même le livre VI), Librairie Générale Française (Le livre de Poche), 1999. [**DL**]

GOULET-CAZÉ, M-O. et GOULET, R. (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, 1993. [**LCA**]

PAQUET, L., *Les Cyniques grecs : Fragments et témoignages*, Librairie Générale Française (Le livre de Poche), 1992. [**Paquet**]

Littérature secondaire

BALTUSSEN, H., « A Bark Worse Than His Bite? Diogenes the Cynic and the Politics of Tolerance in Athens », in BALTUSSEN, H. et DAVIS, P. J. (dir.), *The Art of Veiled Speech. Self-Censorship from Aristophanes to Hobbes*, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 74-93.

BERNARD, A., « La fonction mathématique du rire », in *LRDG*, pp. 241-252.

BILLERBECK, M., « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », in *LCA*, pp. 319-338.

BILLOT, M-F., « Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles », in *LCA*, pp. 69-116.

BOSMAN, P., « Selling Cynicism : The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances », in *The Classical Quarterly*, vol. 56, n°1, 2006, pp. 93-104.

BOUFFARTIGUE, J., « Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle », in *LCA*, pp. 339-358.

¹ Sont repris dans cette bibliographie seulement les ouvrages, en rapport direct avec notre sujet, auxquels nous avons fait référence de manière raccourcie dans les notes de bas de page. – Pour les ouvrages listés dans la section « littérature primaire », le texte entre crochets est lui-même un acronyme utile pour éviter, quand cela s'y prête, les pénibles répétitions d'une même référence dans la « littérature secondaire ».

BRANHAM, R. B., « Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism », in *LCA*, pp. 445-473.

CARROLL, N., *Humour. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2014.

CHOUINARD, I., « Cynisme et falsification du langage : à propos de Diogène cherchant un homme », in LALIBERTÉ, O. et DARVEAU-ST-PIERRE, V. (dir), *Qu'est-ce que le "dire" philosophique ?*, Les Cahiers d'Ithaque, 2016, pp. 19-33.

CORDERO, N-L., « Démocrite riait-il ? », in *LRDG*, pp. 227-239.

DARBO-PESCHANSKI, C., « Rire et rationalité : le cas de l'historiographie grecque », in *LRDG*, pp. 203-213.

DESTREE, P., « Héraclite : l'injure et la moquerie philosophiques », in *Cahiers « Mondes anciens »*, 5, 2014. Article en ligne, consulté le 21/03/2021. URL : <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1234>.

DORANDI, T., « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique », in *LCA*, pp. 56-68.

DORION, L-A., *Socrate*, PUF, 2018.

DOWNING, F. G., « Cynics and Early Christianity », in *LCA*, pp. 281-304.

EMELJANOW, V., « A note on the Cynic Short Cut to Happiness », in *Mnemosyne*, IV, 18/2, 1965, pp. 182-184.

GOULET-CAZÉ, M-O., « Avant-Propos », in Paquet (2002), *op. cit.*, pp. 5-24.

GOULET-CAZÉ, M.-O., « Les premiers cyniques et la religion », in *LCA* (1993), pp. 117-158.

GOULET-CAZÉ, M-O., *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, 2^e édition, 2001.

GOULET-CAZÉ, M-O., « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », in *Aitia*, V, 2015. En ligne : <https://journals.openedition.org/aitia/1204>. Consulté le 07 octobre 2020.

GRIFFIN, M. T., « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion », in *LCA*, pp. 240-258.

GUTAS, D., « Sayings by Diogenes Preserves in Arabic », in *LCA*, pp. 475-518.

HANKINSON, J., « La pathologie du rire : réflexions sur le rôle du rire chez les médecins grecs », in *LRDG*, pp. 191-200.

HANKINSON, J., « The Laughing Philosopher and the Physician. Laughter, Diagnosis, and Therapy in Greek Medicine », in *LHC* (2019), pp. 52-79.

HOTES, M., « Du chien au philosophe : l'analogie du chien chez Diogène et Platon », in *Revue de philosophie ancienne*, XXXII, 1, 2014, pp. 3-33.

HUSSON, S., *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2011.

ISMARD, P., *L'évènement Socrate*, Flammarion, 2013.

KOESTLER, A., *Janus : Esquisse d'un système* (1978 ; trad. G. Fradier), Calmann-Lévy, 1979.

KOESTLER, A., *Le Cri d'Archimède : La découverte de l'Art et l'art de la Découverte* (1964 ; trad. G. Fradier), Les Belles Lettres, 2011.

KOESTLER, A., *Les Somnambules : Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers* (1959 ; trad. G. Fradier), Les Belles Lettres, 2012.

KOESTLER, A., *Le cheval dans la locomotive : Le paradoxe humain* (1967 ; trad. G. Tradier), Les Belles Lettres, 2013.

KUIN, I. N. I., « Diogenes vs. Demonax. Laughter as Philosophy in Lucian », in *LHC*, pp. 263-284.

LABARRIÈRE, J.-L., « Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote : « Le rire est le propre de l'homme », se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Partie des Animaux*, III, 10, 673 a8) ? », in *LRDG*, pp. 181-189.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur la mort de Pérégrinos* (trad. A.-M. Ozanam), in LUCIEN DE Samosate, *Portraits de philosophes*, Les Belles Lettres, 2008, pp. 277-317.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Vie de Démonax* (trad. J. Bompaigne), in *Ibid.*, pp. 6-37.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Vies de philosophes à vendre* (trad. J. Bompaigne), in *Ibid.*, pp. 159-203.

LUTZ, C. E., « Democritus and Heraclitus », in *The Classical Journal*, vol. 49, n°7, 1954, pp. 309-314.

MARIER, M., « Le sens des dernières paroles de Socrate dans le *Phédon* de Platon », in *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 28, n°1, 2010, pp. 3-28.

MARMYSZ, J., « That's Not Funny : The Humor of Diogenes », in *The Philosophy of Humor Yearbook*, vol. 1, n°1, 2020, pp. 97-116.

MOLES, J., « Le cosmopolitisme cynique », in *LCA*, pp. 259-280.

MONTIGLIO, S., « "Odysseus was not. . .": Antisthenes' Defense of an Abused Hero », in *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*, The University of Michigan Press, 2011, pp. 20-37.

MOST, G. W., « A Cock for Asclepius », in *The Classical Quarterly*, vol. 43, n°1, 1993, pp. 96-111.

NIETZSCHE, F., *Le problème de Socrate*, in *Crépuscule des idoles* (1889 ; trad. J-C. Hémery), Gallimard, 1974, pp. 18-24.

NIETZSCHE, F., *Éléments pour la généalogie de la morale. Écrit de combat* (1887 ; trad. P. Wotling), Librairie Générale Française (Le livre de Poche), 2000.

ONFRAY, M., *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Grasset, 1990.

PÉPIN, J., « Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère », in *LCA*, pp. 1-13.

POIZAT, J-C., « Éditorial. Éloge du rire », in *Le Philosophoire*, vol. 17, n°2, 2002, pp. 3-8.

SCHAEFFER, J-M., « Rire et blaguer », in *Pourquoi rire ?*, pp. 23-37.

SMAJDA, É., *Le rire*, PUF, 3^e édition, 2007 (1993).

SLOTERDIJK, P., *Critique de la raison cynique* (1983 ; trad. H. Hildenbrand), Christian Bourgeois éditeur, 1987.

STEINER, G., « Le rire ou le sourire ? », in *Pourquoi rire ?*, pp. 11-21.

STEWART, Z., « Democritus and the Cynics », in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, 1958, pp. 179-191.

TROTIGNON, P., « Sur la mort de Socrate », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 1976, pp. 1-10.

WILDBERG, C., « Cynicism: or, Philosophy as a Way of Strife », in CASTON, V. (éd.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 57, 2019, pp. 341-368.

Table des matières

Introduction - L'accoutrement cynique.....	1
Chapitre I - Éloge de la folie	11
À l'origine du Cynisme	12
Socrate et Diogène	15
Le raccourci vers la vertu.....	18
Simulacre et pauvreté.....	23
Chapitre II - La lanterne et l'immondice.....	31
Le philosophe, <i>tout contre</i> la cité.....	32
Le syllogisme sur la loi	37
« Je cherche un homme »	41
La parrhèsia.....	44
Prudence et jugement	48
Chapitre III - Quelques produits du terroir	53
Du tri à la répulsion.....	55
La culture cynique.....	57
Harpale et les voleurs.....	59
Résumé.....	63
Chapitre IV - Un coq pour Asclépios.....	65
Le corps et l'esprit.....	66
Les <i>ponoi</i> d'entraînement.....	69
Les <i>ponoi</i> ultimes et le bonheur du sage	72
Socrate et Médiocrate.....	80
Chapitre V - Le tour cynique	87
Rire et découverte	89
La rhétorique cynique comme esthétique et comme pragmatique	94
Le spécialiste des jeux de mots complexes	102
Résumé.....	109
Conclusion - Le déguisement cynique	111
Annexe I - Le chien de race et le philosophe	123
Annexe II - Jean-qui-rit, Jean-qui-pleure	131
Bibliographie.....	141

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial