

Le courage de la vérité. Leçon au Collège de France du 14 mars 1984, 2^{ème} heure. Sur le cynisme

« Le cynisme est cette espèce de grimace que la philosophie se fait à elle-même, ce miroir brisé où le philosophe est à la fois appelé à se voir et à ne pas se reconnaître. »

Michel Foucault, leçon du 21 mars 1984

Introduction

I- La place de la leçon dans l'œuvre de Foucault. Michel Foucault est élu au Collège de France en 1970, dans une chaire créée pour lui, sous l'étiquette : « **Histoire des systèmes de pensée** ». Il y enseignera, devant une assistance d'auditeurs libres (il n'y a ni étudiants au sens strict, ni examen) jusqu'à sa mort du SIDA en juin 1984. Les leçons seront éditées de manière posthume par Frédéric Gros. Il faut prendre l'expression « histoire des systèmes de pensée » au sens fort. Nous sommes dans un « entre-deux », entre histoire et philosophie. Dans son œuvre, Foucault a montré comment les cadres intellectuels de la psychiatrie (sa thèse, Histoire de la folie à l'âge classique, 1961), de la médecine (Naissance de la clinique, 1963), des sciences humaines (Les Mots et les Choses, 1966) se sont constitués historiquement. Dans ce dernier livre, il soutient que les savoirs se développent dans une *épistémè*, c'est-à-dire des présupposés généraux qui structurent la réflexion à chaque époque. Le philosophe doit donc savoir se faire historien pour repérer dans le passé ce qui conditionnait – et conditionne encore - nos manières de penser. Surveiller et punir (1975) continue ce travail d' « **archéologie des savoirs** » autour du droit pénal et de la criminologie. Le dernier Foucault, contemporain de notre cours, publie en 3 volumes une Histoire de la sexualité, où il s'interroge sur la constitution de l'éthique sous l'Antiquité. Ses cours au Collège de France font écho à ses publications, les préparent ou explorent des champs connexes.

On peut distinguer deux grands volets dans l'œuvre de Foucault (F). 1- Dans ses premières œuvres, il insiste sur les techniques de répression et d'**assujettissement**, la force de la discipline sociale sur les individus. Par ex dans Surveiller et punir, il étudie l'innovation architecturale des prisons au XIX^e siècle, le « panoptique », qui permet une vision panoramique de tout le bâtiment carcéral à partir d'une tour centrale. Il suggère que cette architecture est à l'image d'une société de surveillance généralisée en voie de constitution, une société-panoptique... 2- A partir de L'histoire de la sexualité, F met au cœur de ses recherches ce qu'il appelle la « **subjectivation** » (ou auto-subjectivation). Il s'agit de la culture de soi qu'encourageaient les philosophes de l'Antiquité, un travail de soi sur soi pour « se transformer en sujet moral de sa conduite ». Le « connais-toi toi-même » et le « Soucie-toi de ton âme » de Socrate sont les deux formules inaugurales de cette sagesse. Il y avait alors plusieurs styles de vie possibles, ce qui impliquait un choix éthique. Alors que le 1^{er} F insiste sur les techniques de répression qui aliènent le sujet (assujettissement), le 2^e F s'intéresse aux techniques de maîtrise de soi qui sont au contraire libératrices (subjectivation). Au fond la subjectivation est ce qui permet de lutter contre l'assujettissement. C'est ce 2^e F qui donne la leçon du 14 mars 1984.

2- le concept de parrhêsia. On demanda à Diogène : « Quelle est la plus belle chose au monde ? » -« **La liberté de langage** » (*parrhêsia*), répondit-il. Les deux dernières années du cours de F vont donc être consacrées à « la plus belle chose au monde » : ce que recouvre le concept grec de **parrhêsia**, la « **liberté de langage** », ou plutôt le « **courage de la vérité** », ou le « **franc parler** ». Il s'agit d'approcher la vérité non plus seulement comme un produit intellectuel, mais comme un vécu. Dire le vrai, tout en vivant le vrai : s'exposer, se mettre en danger en disant le vrai. Le critère de la vérité n'est donc pas ici logique, ou épistémologique, mais éthique : il y a exigence de « courage ». La vérité est une *véridicité* (dire le vrai) périlleuse. Non seulement parce qu'elle vous met en danger face à des pouvoirs qui peuvent se retourner contre vous, mais parce qu'elle va vous transformer. Elle n'est pas inoffensive. Il y a, au sens littéral, « épreuve de vérité » : un effort, une ascèse qui peut réussir ou échouer. Car il y a 2 manières de concevoir la vérité : soit l'approche scientifique, neutre et froide, qui vous laisse indemne (point qui peut se discuter) ; soit une approche spirituelle où la vérité exige, pour être conçue et dite, la transfiguration de celui qui la dit. C'est l'« auto-subjectivation » du philosophe antique, qui peut prendre différentes formes selon les écoles. F définit la spiritualité comme l'expérience par laquelle le sujet se transforme pour accéder au vrai.

3- Le cynisme. C'est alors que F aborde l'école cynique, fondée au –IV^e siècle par un disciple de Socrate, **Antisthène**, qui eut lui-même un disciple célèbre, **Diogène de Sinope**. Ce mouvement de pensée

a perduré dix siècles, avec un développement très actif sous l'Empire romain. Pour comprendre les cyniques, il faut souligner que pour les Anciens, la philosophie ne consistait pas seulement à élaborer un système de concepts habilement agencés, mais à bien vivre, vivre dans la vérité, la « vraie vie », « vraie » au sens d'authentique, ce qui se comprenait comme la vie la plus « naturelle » possible. La « vérité » ne vise donc pas seulement le discours, mais la manière dont on l'incarne concrètement. *Parrhêsia* : parole vraie **et** vie authentique.

- Le cynisme va alors prendre au pied de la lettre le programme naturaliste de toutes les écoles de philosophie. Il invite donc à une vie frugale, ascétique et autonome, qui s'exhibe comme modèle de vie naturelle, réduite au minimum. Le cynisme se présente comme « **une voie courte vers la sagesse** », accessible même à ceux qui sont sans instruction, sans moyen ni haute naissance. Il n'est pas nécessaire d'accumuler une érudition livresque pour être un sage. Il faut et il suffit que la volonté soit tendue vers l'essentiel : la soumission à la nature, comme norme unique. Ce volontarisme est un eudémonisme. Car le bonheur en résulte nécessairement. On s'est libéré de toutes les passions factices que la société suscitait en nous pour nous asservir. Le bonheur est donc **l'apathie** au sens étymologique, absence de passion (grec *apathos*, celle-ci étant souffrance : le mot donnera en français pathologie ; apathie est ici un équivalent d'**ataraxie**, absence de trouble). L'apathie est une indifférence aux faux biens, une éradication des désirs non naturels et non nécessaires, pour ne privilégier que les besoins naturels. Mais l'apathie n'est pas un état statique : c'est un combat, car les tentations, la puissance des mimétismes sociaux sont si fortes qu'il faut tous les jours, par ses actes, lutter contre le courant collectif. Cela implique la dénonciation de tout ce qui entrave cet accès au bonheur pour soi et les autres hommes.

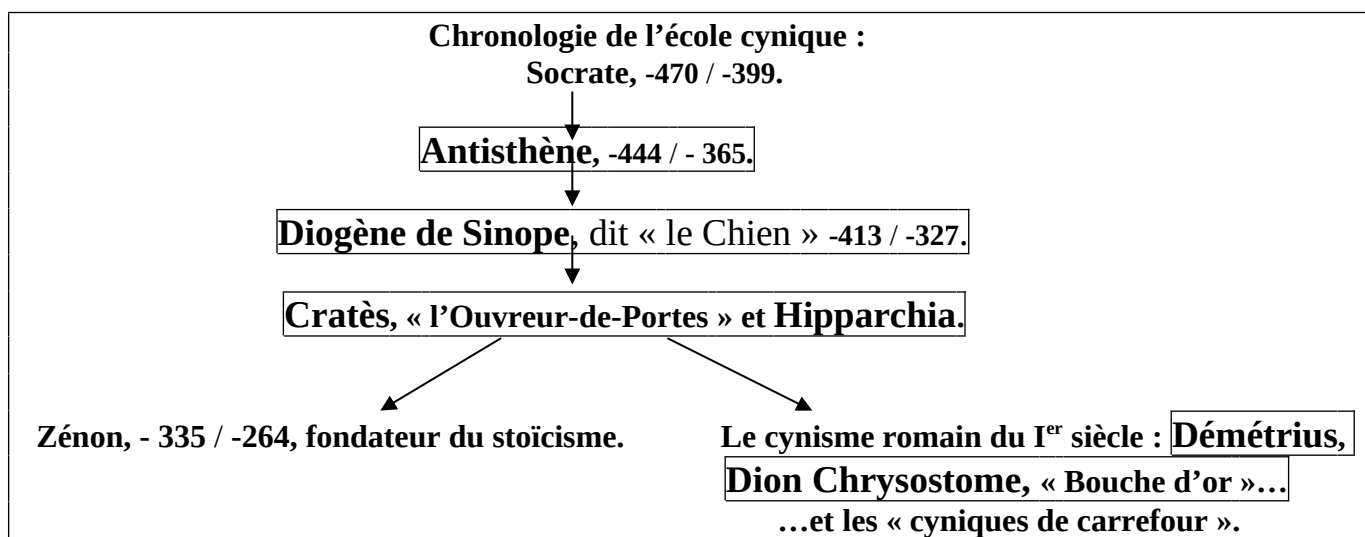
- C'est ici qu'intervient le « **scandale** », non comme fin en soi, mais comme moyen pédagogique. Le cynisme est un décapage général de l'existence de toutes les conventions inutiles, pour retrouver le noyau de la nature en soi, et inviter les autres à en faire autant. Ce décapage se faisait par la provocation, le persiflage corrosif et cinglant, qui pouvait aller jusqu'à l'obscénité et l'insulte. Il s'agit d'ébranler les interlocuteurs pour les faire réfléchir, dans la lignée de l'ironie socratique. Mais l'ironie, comme procédé discursif, ne suffit plus dans une société jugée décadente, et enfoncée dans une léthargie bien-pensante. Il faut la secouer plus violemment par une « *parrhêsia* » qui scandalise par sa brutalité. La dénonciation des vices - lâcheté, cupidité, hypocrisie, crédulité...- sera alors la vocation sociale des cyniques. A leurs risques et périls (c'est pourquoi il y a « courage »), ils vont pousser au maximum l'exigence de la *parrhêsia*. « Ces époques de conquêtes où les richesses affluaient, où les raffinements de la vie civilisée atteignaient leur paroxysme, avaient besoin de censeurs qui les rappellent à l'ordre », écrit Marie-Odile Goulet-Cazé (avant propos des Cyniques grecs, LP). C'est ainsi que les cyniques ont été les rares opposants déclarés aux empereurs fous ou pervers du I^{er} siècle, par ex le cynique Démétrius, sous Caligula, Néron et Vespasien. Sénèque admirait son franc-parler. *C'est Démétrius qui disait des sots : « Qu'ils parlent ou qu'ils pètent, ça se vaut » !* Il y avait à Rome les « 'cyniques de carrefour', qui haranguaient les passants sur les vices du siècle, des rois et des riches » (Veyne), mettant souvent leur vie en danger...

- On trouvera donc des cyniques en Grèce et à Rome, jusqu'à la fin de l'Antiquité. Très peu de leurs écrits nous sont parvenus. Ils ne constituaient pas vraiment une « école », comme le furent l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote ou le Jardin d'Epicure, mais un « mouvement » ou, pour utiliser une formule de Michel Onfray, « une constellation de figures singulières ». Nous connaissons les cyniques grecs surtout à partir de L'histoire des philosophes illustres de Diogène Laërce, un médiocre compilateur du III^e siècle +J.C. C'est d'ailleurs son chapitre sur le cynisme que Diogène Laërce réussit le mieux, parce qu'il s'agit d'une philosophie vécue où les anecdotes ont leur importance, anecdotes dont Diogène Laërce faisait ses délices. Les Leçons au Collège de France le cite souvent. « Les anecdotes, écrit Adeline Baldacchino, constituaient le genre littéraire cynique par excellence : ces vignettes symboliques, comme la trace d'un *happening* existentiel, transportaient l'essentiel de la sagesse ; pas besoin pour le Cynique de longs discours ou dialogues – il privilégie la maïeutique de l'éclat... » (Fragments inédits de Diogène le Cynique, 2014). *Relisez la vie de Diogène par Diogène Laërce, pour saisir cet entrelacement, spécial aux cyniques, de la pensée et du vécu, de la théorie et de la pratique. La pratique – celle des conduites - est centrale puisque c'est par elle, au quotidien, que s'affirme « le courage de la vérité ».*

4- De la parrhêsia cynique à celle de... Foucault ! Ce courage, Foucault n'hésite pas à en parler anachroniquement en terme de « **militance** » philosophique. Cette notion de militance fait écho à ses propres engagements politiques dans les années 70 (classés superficiellement dans la mouvance

« gauchiste », très active après mai 68). Il est le prototype de « l'intellectuel engagé », dans la lignée de Sartre, mais sur des questions de société spécifiques. Il fonctionnait par indignations ou colères ponctuelles, sans jamais prétendre au statut de « maître-à-penser ». « Il y avait chez lui, écrit son ami Paul Veyne, une sympathie profonde pour les exclus, les opprimés, les révoltés, les marginaux » (Foucault, sa pensée, sa personne). Il a milité en particulier pour l'amélioration de la condition pénitentiaire, contre la peine de mort... On ne compte plus ses nombreux articles ou pétitions dénonçant l'arbitraire violent des polices et des Etats. En 1981, par ex, il condamne la passivité occidentale face aussi bien aux *boat people* vietnamiens qu'à la répression de *Solidarnosc* en Pologne. Il existe, dit-il, « une citoyenneté internationale qui a ses droits, ses devoirs, et qui engage à s'élever contre tous les abus de pouvoir ». *On songe à Diogène, se disant comme Socrate « citoyen du monde » !* Il fera preuve d'un incontestable courage physique dans des bagarres et arrestations musclées. « Il n'y a de courage que physique », disait-il. *Cette formule nous éclaire sur le courage cynique : c'est la manière dont ils vivent leurs idées et se mettent en danger que les cyniques sont « courageux ».* *C'est pourquoi on préfère ici traduire parrhêsia par « courage de la vérité » que par « franc-parler », parce que ce courage ne passe pas toujours par des paroles, mais d'abord par des conduites.* Par ailleurs F, fils et petit fils de médecins, en même temps qu'il voulait agir sur l'actualité, essayait de la « diagnostiquer », analyser la spécificité des événements, en s'émancipant des présupposés idéologiques.

Un livre lui a été consacré, Foucault, le courage de la vérité, coordonné par Frédéric Gros - qui a édité les Leçons - lui appliquant l'expression sur laquelle il avait médité. « C'est comme si Foucault, avec cette notion (*la parrhêsia*), se retrouvait à la verticale de lui-même », y écrit Frédéric Gros. L'intellectuel engagé de la fin du XX^e siècle se sent une parenté spirituelle avec les « aboyeurs » antiques. Outre un hommage à la radicalité cynique, sa leçon est, en pointillé, la reconnaissance d'une filiation avec sa propre pratique philosophique.





Gaetano Gandolfi, *Diogène et Alexandre*, 1792, Indianapolis
 « Ôte-toi de mon soleil ! »

Bilan de la 1^{ère} heure.

I- Le cynisme est une « banalité scandaleuse ». C'est un oxymore, puisque le propre du banal est de ne pas faire scandale. La formule permet à Foucault de résumer ainsi le paradoxe du cynisme : celui d'adhérer à des thèses et valeurs partagées avec les autres écoles de philosophie (en particulier l'impératif moral : « il faut suivre la nature »), donc d'être relativement banal quand au fond conceptuel ; mais d'exhiber ces vérités de façon scandaleuse. **Donc banalité dans le fond, scandale dans la forme.** C'est une sagesse qui a l'apparence d'une folie ! Platon disait de Diogène : « C'est Socrate devenu fou ». Si bien que les cyniques embarrassent les autres écoles de pensée : il y a reconnaissance d'une authentique conception philosophique (voir les éloges insistants des stoïciens : Sénèque, Epictète ; et les jugements ambivalents des adversaires eux-mêmes : l'empereur Julien l'Apostat, Lucien...). Il y a à la fois reconnaissance (et même « se » reconnaître) et rejet. « Le cynisme jouerait en quelque sorte le rôle de miroir brisé pour la philosophie ancienne », dit F. Il lui renvoie une « grimace disgracieuse » d'elle-même. On dit en français « faire éclater la vérité », et « dire ses quatre vérités » ; formules qui conviennent parfaitement aux cyniques, dont la démarche contestataire et dénonciatrice est très éloignée des approches plus intellectualisées de la vérité de leurs confrères (Aristote, par ex, concevant la philosophie comme une encyclopédie de tous les savoirs).

II- Le cynisme est « une sorte d'éclectisme à effet inversé ». C'est la même idée, autrement formulée. L'éclectisme, c'est ici l'agrégat des pensées reçues et consensuelles d'une époque. Le cynisme ne conteste pas les valeurs reçues et consacrées par les écoles concurrentes. Il les adopte, il les assume. Mais il est « à effet inversé » car leur reprise inspire une pratique révoltante, insupportable, ressentie comme altérité radicale. C'est une orthodoxie philosophique, mais déviante par sa pratique, « hétérodoxe » par son vécu. Le cynisme « dit ce que dit tout le monde », tout en le rendant inadmissible. Comprenez « tout le monde » dans les écoles de philosophie. **Le paradoxe est donc celui d'une dissidence... par conformisme !!** Ce paradoxe a un double intérêt.

A- Il illustre à sa façon le thème classique du « courage de la vérité ». F a repéré, dans les précédentes leçons, trois strates du courage du « dire vrai » :

- **La hardiesse politique du courtisan disant la vérité au roi, ou le démocrate à son peuple**, au risque de leur vie. La parrhêsia est certes « le fondement éthique de la démocratie » (Frédéric Gros). Mais dans une cité gangrenée par les flatteurs – les rhéteurs démagogues – elle fait courir le risque de la mort. Il y a une crise de la parrhêsia démocratique à partir de la guerre du Péloponnèse à Athènes, que Platon expose dans son Apologie de Socrate, et son implacable réquisitoire anti-démocratique, La République. Le « dire-vrai » a tourné selon lui au « dire-n'importe-quoi » ! *F a approfondi cette première phase de la parrhêsia dans ses leçons de 1983.*

- **L'ironie socratique**, invitant au souci de soi, d'une manière qui exaspère l'animosité rancunière des puissants. Mais il est le grand initiateur de la parrhêsia spirituelle, celle qui doit vous bonifier moralement. Socrate interpelle le tout-venant : « Prends soin de ton âme ! ». Mais c'est le rapport de maître à disciple qui devient le lieu privilégié de la *parrhêsia*. Celle-ci « caractérise le régime de parole du maître face au disciple attentif : parole de franchise, opposée aux arabesques de la flatterie et aux subtilités rhétoriques. Parole droite et directe : bâton solide offert au disciple sur le chemin ardu de la maîtrise de soi », écrit Frédéric Gros dans son Michel Foucault (QSJ, 2010).

- **Le cynisme, enfin, est l'apothéose de la parrhêsia**, devenue un « théâtre de la vérité » (Gros). Le scandale cynique fait condamner « par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent au niveau des principes ». Il révèle ainsi cruellement le décalage entre la pensée et la vie. L'abord rugueux et provoquant des cyniques dans les rues de la cité fait qu'ils « **exposent** leur vie », au triple sens : 1- qu'ils **explicitent** une certaine sagesse dans leur manière de vivre ; 2- qu'ils **s'exhibent** sur la place publique et... 3- qu'ils **risquent leur vie**, en exaspérant ceux qui ne vont pas au bout de leurs convictions.

B- C'est la question intemporelle de la vie philosophique qui est posée, aux Anciens comme à nous-mêmes. Quelle doit être notre vie, dès lors qu'on pratique le « dire vrai » ? L'idéal philosophique était donc double, une exigence de pensée rigoureuse et un idéal de vie. Mais l'histoire de la philosophie occidentale après l'Antiquité a progressivement occulté, puis liquidé le volant existentiel, « l'idéal de vie ». Cela s'explique en partie par la manière dont les religions et les sciences se sont partagées les valeurs véhiculées par la philosophie antique. La religion méditait des pratiques de vraies vies, conformes au « credo », tandis que la science orientait le « dire vrai » vers les voies de l'objectivité et de l'exactitude quantifiée. D'où les deux approches de la vérité, mentionnées plus haut, spirituelle et scientifique. Entre les deux, la philosophie elle, s'est surtout souciée de la systématisme de sa pensée, même si on constate, en pointillé, la résurgence du thème de la « vraie vie » (Montaigne, Spinoza, Rousseau...).

Cela dit, le cynisme n'est pas seulement une figure datée et caduque de l'histoire de la philosophie. Il est aussi une « **attitude récurrente à travers toute l'histoire occidentale** » dit Foucault, celle de poser par une approche rudimentaire et radicale la question de la vie authentique.

III- Comment le cynisme a posé la question de la vie philosophique, et l'a pratiquée.

Notre connaissance sur cette école de pensée dépend de sources tardives et très lacunaires. Il est difficile aussi d'appréhender l'évolution des pratiques, depuis les fondateurs semi légendaires : Antisthène, Diogène, Cratès... F résume l'essentiel par six formules, les deux dernières appartenant en propre au cynisme :

A- La philosophie est une préparation à la vie. Car de deux choses l'une, selon Diogène : « Si l'on veut être équipé pour vivre, il faut ou le *logos*, ou le *brokhos* (*le lacet pour de pendre*) ». Diogène dramatise ainsi le dilemme : Ou tu te pendras, ou tu vivras philosophiquement.

B- « Occupe-toi de toi-même ». Socrate a été l'homme du « souci de soi », qui est devenu un poncif philosophique après lui. « L'incitation à s'occuper de soi-même a pris, au cours du long été de la pensée hellénistique et romaine une extension si grande qu'elle est devenue, je crois, un véritable phénomène culturel d'ensemble », dit Foucault (L'herméneutique du sujet, cours 81-82). Mais les cyniques veulent redonner au poncif toute son intensité. F relève l'anecdote des deux registres de discours tenus publiquement par Diogène. Sérieux, personne n'est à l'écoute ; fantaisiste (il gazouille), la foule s'amasse. Il l'injurie alors pour sa légèreté et son inconséquence. La provocation sera donc une pédagogie de la sagesse, un rappel de l'impératif du « souci de soi ».

C- N'étudie que ce qui est utile pour l'existence. A quoi bon étudier les mœurs d'Ulysse si c'est pour négliger les siennes ; savoir accorder sa lyre si c'est pour oublier d'accorder son âme ?

D- Rendre la vie conforme aux préceptes qu'on formule. Il faut être d'un seul tenant, s'interdire toute distorsion entre ce qu'on dit et ce qu'on fait. C'est pourquoi les conduites sont au moins aussi importantes

que les discours. Il s'agit de faire corps avec les préceptes de sagesse, les **incorporer** à sa propre vie. Fais ce que tu dis, dis ce que tu fais.

On retrouve les quatre principes précédents dans toutes les autres écoles de philosophie. Ce qui appartient en propre au cynisme c'est leur radicalisation, la décision de les vivre littéralement, au premier degré. C'est suggéré par la métaphore monétaire dont Diogène a fait sa règle de vie :

E- « **Altérer ou changer la valeur de la monnaie**, *parakharaxon to nomisma*. » C'est un principe ambigu qui a donné lieu à plusieurs interprétations. On peut y voir, négativement, la fraude du faux-monnayeur. Or diverses anecdotes courent sur le début de la vie de Diogène. Soit son père, soit lui-même, soit les deux ensemble auraient falsifié la monnaie. Diogène Laërce rapporte même que c'est l'oracle d'Apollon qui aurait formulé ce commandement à Diogène. Mais celui-ci l'aurait transformé en sagesse, associée à celle du « Connais-toi toi-même ». La monnaie réévaluée est ici **la métaphore** de la « vraie vie ». Il ne s'agirait pas alors de mettre en circulation de la fausse monnaie ou de la monnaie dévaluée, mais de la monnaie spirituelle réévaluée. Il est vrai que cette publicité de la vraie sagesse va automatiquement dévaluer toutes les autres. Les philosophies concurrentes se voient démonétisées par la radicalité cynique. Dans *Contre Héraclios*, Julien l'Apostat s'interroge sur le rapport entre les deux principes delphiens. C'est en se connaissant soi-même, pense Julien, que l'on peut réévaluer la monnaie. Contre la fausse monnaie de l'opinion que les autres (et nous-mêmes) ont de nous, il faut faire circuler « une vraie monnaie qui est celle de la connaissance de soi. On peut avoir entre les mains la vraie monnaie de sa véritable existence à la condition de se connaître soi-même. » Julien précise que dès que Diogène a obéi à Apollon, cette pièce de monnaie qu'il était a pris sa véritable valeur. Il s'est reconnu comme supérieur à Alexandre lui-même.

La monnaie, c'est *nomisma* en grec. C'est un mot proche de *nomos*, la loi, la coutume. Altérer le *nomisma*, c'est aussi briser les règles conventionnelles (*nomisma*, c'est aussi la convention). D'où la brutalité de la seconde métaphore :

F- **Vivre comme un chien**, vivre une vie de chien (*bios kunikos*), sans que cela n'ait aucun caractère péjoratif. Le cynique est le « chien de la vérité » : il en a la garde, et pour cela, il aboie et il mord. Cette « vie de chien » a quatre caractères canoniques :

1- C'est une vie sans pudeur, sans honte et sans respect humain. C'est une vie publique et impudique où l'on exhibe - comme les chiens - ce qui reste privé pour la masse des hommes ;

2- C'est une vie indifférente qui se contente de ce qu'elle a, se limitant aux seuls besoins qu'on peut satisfaire immédiatement ;

3- C'est une vie qui « aboie » ; elle est « diacritique » (*diakritikos*), adjectif qui signifie « ce qui distingue, qui caractérise ». Cette vie discerne les ennemis contre qui il faut aboyer (par la moquerie), et qu'il faut parfois mordre (par la diatribe, critique violente).

4- C'est une vie de garde, ou de chien de garde (*phulatikos*).

« La vie éhontée du chien cynique » radicalise la vraie vie. Il s'agit de faire de sa vie « l'effigie » des principes même de la philosophie, renvoyant alors par contraste les autres vies à leur pseudo-valeur, démonétisées.

Diogène et Alexandre

« La vraie vie est la vie autre. » La vie cynique est en rupture totale avec les formes reçues d'existences conventionnelles, à commencer par celles des autres philosophes. Le platonisme s'interrogeait sur l'autre monde, celui des Idées ; le cynisme questionne la possibilité d'une vie autre, ici bas. Frédéric Gros écrit, dans son résumé du cours de F : « Par cette irruption dissonante de la 'vraie vie' au milieu du concert des mensonges et des faux-semblants, des injustices acceptées et des iniquités dissimulées, le cynique fait surgir l'horizon d'un 'monde autre', dont l'avènement supposerait la transformation du monde présent... Il s'agit de se constituer en spectacle qui mette chacun face à ses propres contradictions. »



Deuxième heure, leçon du 14 mars 1984.

Charnière entre les deux heures. Dans ce 1^{er} §, F synthétise les caractères de la **vie cynique** énoncés précédemment, pour les analyser maintenant. D'emblée on voit que ce n'est pas la pensée cynique qui est centrale ici, mais la vie, c'est-à-dire la manière dont la vérité est jouée, incarnée exhibée dans un mode d'existence publique. C'est la « vraie vie », **alêthês bios**, à la fois en ce qu'elle est authentique et qu'elle exhibe le vrai, non seulement par des discours, mais surtout **par des conduites**. Cette vraie vie sera un « retournement » : en empruntant les maximes de sagesse communes à toutes les écoles, elle en fait « un scandale ». En les radicalisant, elle reproche à toutes les autres pensées leur caractère abstrait et verbal, leur inauthenticité. F va repérer 4 critères de la vie cynique. Notre leçon développe les 3 premiers.

I- La vie non dissimulée. –A Les analogies avec d'autres philosophies. La vie « dont on ne rougit pas » a de nombreuses occurrences dans la philosophie. L'insistance sur **le stoïcisme** – ici Sénèque et Epictète - est logique puisque **Zénon**, le fondateur de l'école du Portique (*Stoa*, d'où stoïcisme), eut un maître cynique, **Cratès**. Il y a filiation entre les deux écoles.

–1 **Platon sur la question de l'amour.** Le véritable amour ne cherche pas « l'ombre pour accomplir ses désirs. » *Mais c'est parce qu'il s'agit chez Platon d'un amour spiritualisé – amour de l'Idée ! - très éloigné de l'union libre prônée par Diogène, et le copulation sur la place publique de Cratès et Hipparchia !*

–2 **Sénèque sur la question de l'amitié.** Il faut, pour le stoïcien, « vivre comme si on était toujours sous le regard des autres » (F). Sénèque privilégie le regard de l'ami, à la fois guide et témoin. Guide, comme dans le rôle de « directeur spirituel » qu'il joue auprès de Lucilius ; témoin, puisque la correspondance atteste d'un progrès spirituel, et autorise une sorte de surveillance bienveillante et réciproque. La non dissimulation est ici scripturaire et épistolaire. *F aurait pu donner un autre ex, celui des épicuriens. Epicure insiste sur l'émulation des amis au Jardin, pour progresser en sagesse. Mais il préfère une seconde référence stoïcienne :*

–3 **Epictète et le regard intérieur.** Ce regard est celui que l'âme recèle en soi, celui d'une divinité dont elle est la résidence. F parle de « structure ontologique (*du grec ontos : l'être*) de l'être humain » qualifiant ainsi l'âme, et notamment sa partie supérieure (*hegemonikon*). Cette étincelle de divin en moi est un fragment du Dieu cosmique qui gouverne toute chose. F reprend deux termes grecs : le *daimôn*, qui rappelle celui qui hanta Socrate, sorte de conscience morale qui lui déconseillait certaines voies ; le *logos* est en chacun un reflet du Logos divin, la Raison universelle. Ces mots (*hegemonikon, logos, daimôn*) sont trois approches théoriques de la même réalité : la position (*hegemonikon*), l'essence (*logos*), la fonction morale (*daimôn*) de l'âme. On est donc jamais seul, précise Epictète : Dieu est à l'intérieur de nous. On ne doit pas souiller sa présence dans des pratiques de débauche et de gloutonnerie. S^t Augustin reprendra cette idée en plaçant Dieu au plus intime de notre intimité. Dans la mystique chrétienne d'ailleurs, Dieu est accessible *de l'intérieur*. Transparence à soi-même, à l'Ami, à Dieu... Comment ce thème spiritualiste peut-il devenir un scandale ? C'est que la « transvaluation cynique » le transforme du tout au tout.

B- La transvaluation cynique. 1- L'exhibition publique. Il va s'agir maintenant d'un affichage public du prosaïsme quotidien (manger, déféquer, dormir, copuler...). Le grand témoin, c'est la foule, le tout-venant de la vie urbaine. « Visibilité absolue de la vie cynique », écrit F. Il souligne une « dramatisation », au sens théâtral de « mise en scène » sociale de la sphère intime. Il parle d'ailleurs plus loin de « théâtralisation ». Donc il y a refus de la démarcation traditionnelle entre vie privée et vie publique. **Le cynique est celui qui n'a pas de « vie privée », parce qu'il n'a rien à cacher.** Cette dissociation public / privé est un artifice de la culture, qui camoufle le hiatus entre nos discours et nos vies. Elle est le faire-valoir de l'hypocrisie et du mensonge. C'est la formule devenue proverbiale : « vices privés, vertus publiques », les secondes camouflant les premiers. Cratès était surnommé « l'Ouvreur-de-Portes » parce qu'il avait la manie de faire intrusion chez les gens pour les admonester. On lit, à propos de son maître Diogène : « Il se résolut à manger, dormir et discuter n'importe où ». L'absence de maison et la quasi-absence de vêtement symbolisent (il a un simple manteau qui lui sert aussi de couverture la nuit) le refus de la sphère intime comme lieu du secret. Diogène choisit de vivre dans des grandes villes (Corinthe et Athènes) parce que ce sont des centres cosmopolites aptes au maximum de communication de soi à la foule. C'est de la **publicité** dans un double sens : -1 ce qui rend public, -2 ce qui promeut et valorise. Nous

avons affaire ici à une variante antique et philosophique d'une **stratégie de communication**, au service de la sagesse. Un jour, en soulevant son manteau dans le gymnase où il dormait, on constate que Diogène est mort. Vie et mort dans l'espace public. On voit les cyniques partout où il y a foule, contrairement au réflexe traditionnel du sage de fuir la foule, ce *plèthos*, cette multitude pléthorique, qu'on appelle significativement en français le « vulgaire » (pour le distinguer de l'élite). Voir *l'apologie de la solitude du sage par Schopenhauer* : « Tous les gueux sont d'un sociable à faire pitié. » Pérégrinus, résolu à se suicider, s'immole quand un maximum de gens est réuni pour les Jeux Olympiques.

Un mot encore sur l'analogie entre cynisme et stoïcisme : Diogène, comme Epictète, se réfère au *logos*. On se souvient du mot de Diogène : « Si l'on veut être équipé pour vivre, il faut ou la raison (*logos*), ou une corde (*brokhos, le lacet...pour se pendre*) ! » Sans doute est-ce dans le cynisme que le stoïcisme va trouver l'inspiration de son cosmopolitisme. Diogène se dit « citoyen du monde », comme le sera le stoïcien, « *cosmopolitès* ». Mais il n'y a pas dans le cynisme référence ultime à une cosmologie, un panthéisme que développeront les stoïciens. C'est la *polis*, pas la *cosmopolis*, qui reste l'horizon du cynisme. Même si l'exil de Diogène (il était natif de Sinope, dans l'actuelle Turquie du nord) lui permet d'échapper à un patriotisme étroit. C'est parce que la nature humaine est universelle qu'il peut se dire « citoyen du monde ». Ma cité, c'est la « nature », au sens de nature humaine. Je suis homme, et je vis là où sont les hommes.

2- « L'éclat de la naturalité. » Le cynisme est en effet un naturalisme. Il s'agit, par la provocation, de rappeler la nature humaine dans ces lieux de hautes civilisations que furent les cités antiques. Or il y a deux points sur lequel **toutes** les philosophies anciennes sont d'accord : « **il faut suivre la nature** », et son corollaire : « **ne rien faire dont on aurait honte en public** » : donc rien de contre nature. Mais les cyniques vont les radicaliser en le retournant : il faut **tout** faire en public, en tout cas tout ce qui est naturel. Or aucune autre école de philosophie n'a déduit cette conséquence étrange. Il y a là une altérité inquiétante, un effet « **d'inquiétante étrangeté** », pour parler comme Freud. Quelque chose qui nous est familier (le naturalisme) devient méconnaissable. Puisqu'il s'agit de réduire sa vie à ce que la nature demande, on exhibe à travers soi l'innocence de la nature. Rien de répréhensible à la satisfaction des besoins naturels, dès lors qu'on ne se laisse pas séduire par les convoitises que la société suscite et excite, créant des habitudes perverses. La visibilité et la « publicité » (rendre public) doivent confirmer avec éclat la valeur du naturalisme auquel les autres écoles n'adhèrent que du bout des lèvres. **Le cynisme piège l'unanimité verbal et idéologique en se prétendant les seuls philosophes conséquents avec leurs principes.** Diogène mange et se masturbe sur la place publique. Cratès fait l'amour avec sa femme de même. Ce qu'on appelle « l'attentat à la pudeur » est ici valorisé, car rien de ce qui est naturel ne saurait être honteux. « La nature ne peut jamais être un mal. », souligne F. Le cynisme dénonce donc par sa seule présence l'hypocrisie et la faiblesse de ceux qui cèdent aux conventions sociales de la pudeur, alors qu'ils exaltent la nature. La vie cynique est la vie résolument impudique, « la vie dans l'*anaideia* » (la vie éhontée). Là où il n'y a plus de pudeur, il n'y a plus de honte. D'où une vie philosophique étrange, marginale et non-conformiste. *On se souvient que dans le mythe de Protagoras raconté par Platon, Zeus, pour compléter le vol de Prométhée et permettre la vie sociale aux hommes leur avait fait don de la justice (dikè) et de la pudeur (aidos). Ce don divin de la pudeur, le cynique le refuse puisqu'il supposerait qu'on eut quelque chose à cacher.*

II- La vie sans mélange. A- La vie pure et indépendante. Cette pureté est celle d'une nature humaine la moins souillée possible des artifices et corruptions de la culture. Le « vrai » (*alèthês*) est ici l'authentique, que F situe entre « deux stylistiques d'existence ». Cette formule suggère que l'engagement éthique est aussi un style de vie. Un style, pour exister en esthétique, se doit d'être cohérent. On parle pour l'œuvre d'un artiste « d'unité de style » qui rend ses œuvres reconnaissables, même fragmentées en « époques » différentes. Cette circulation entre éthique et esthétique dans notre texte est confirmée par la précision de F : les deux « stylistiques » sont « l'esthétique de la pureté » et celle de « l'autarcie ». Dans les deux cas un principe domine une vie, qui lui donne à la fois une cohérence éthique et esthétique, c'est-à-dire à la fois sur les plans des principes et sur celui d'une certaine sensibilité morale. L'impératif de pureté spirituelle domine la morale platonicienne, notamment dans le Phédon, où l'âme doit s'émanciper du corps (*soma, sema*). Mais il n'y a aucun mépris du corps comme « impur » chez les cyniques. L'exaltation de la « pureté » au détriment du corps est artificielle du point de vue cynique. La pureté chez eux se comprend à partir de l'autarcie. Celle-ci est centrale, comme elle le sera, après Diogène, dans les

écoles d'Épicure (Le Jardin) et de Zénon (le Portique, *stoa*, d'où stoïcisme). Le stoïcisme encourage d'édifier, pour reprendre un titre de Pierre Hadot, une « citadelle intérieure ».

B- La pauvreté. 1- L'ambivalence la pauvreté dans la pensée antique. La promotion spiritualiste de la pauvreté est un thème universel (par ex, dans les Évangiles, la formule du Christ selon laquelle « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche de rentrer dans le royaume des cieux »). Ce lien intemporel entre sagesse et indifférence à la richesse pourrait donc paraître banal. Mais il se heurte en Grèce à l'idéologie dominante, qui veut que ceux qui sont les plus opulents, les plus puissants et les mieux éduqués soient « meilleurs » que la masse des autres. Le sophiste Calliclès se fait le porte-voix de ce préjugé collectif et idéologique dans le Gorgias de Platon. On se souvient que c'est sur la **nature**, la *physis*, que Calliclès fondait sa distinction (d'ailleurs confuse) entre les « meilleurs » et tous les autres. Même Sénèque, qui a pourtant relativisé, dans ses Lettres à Lucilius, la différence entre hommes libres et esclaves (le pire, quelque soit le statut social, est d'être l'esclave de ses passions), veut, par la sagesse, « être parmi les premiers, parmi les meilleurs », en opposition explicite avec la foule. C'est une manière spiritualiste de reconduire l'opposition structurelle entre l'élite et la masse des « gueux » plébéiens. Il y a donc une contradiction embarrassante au sein de la doxa antique entre deux idées qui s'opposent :

- La vraie vie ne peut être une vie de richesse.

- La vraie vie est la vie des « meilleurs » (cette notion vague pouvant inclure la culture raffinée de la classe possédante, ce qui a pour condition la richesse matérielle).

La position à l'égard de l'argent est donc ambiguë. Ce n'est pas tant en avoir qui est valorisé, mais plutôt en avoir sans souci de le perdre. Sénèque, « voleur et richissime » dit Foucault, a cultivé un détachement purement virtuel, qu'on a souvent soupçonné d'être plus rhétorique que sincère.

La pauvreté cynique, elle, est réelle et sincère ; jusqu'au-boutiste, même, puisque le cynique se réduit à la mendicité. C'est un voyageur sans bagage (souvent apatrides, comme Diogène, il porte, avec sa besace, tout son bien), libéré de la démangeaison des richesses, des honneurs et des vains plaisirs. « Le blason du cynisme, dit F, c'est l'ho au manteau court, à la barbe hirsute, aux pieds nus et sales, avec la besace, le bâton, et qui est là, au coin des rues, sur les places publiques, à la porte des temples, en train d'interpeller les gens pour leur dire leurs quatre vérités » (Leçon du 7 mars 1984).

2- La pauvreté cynique. > « **Premièrement, la pauvreté cynique est réelle** ». Elle n'est pas « un simple détachement de l'âme », alors même que mon corps s'alanguirait dans le luxe. Elle est un dépouillement concret et radical touchant le contexte quotidien de la vie : l'habitat, le vêtement, la nourriture. Il s'agit de dormir à la dure et de se nourrir *a minima*. Cratès distribue ses biens. On est loin des « stages de pauvreté » recommandés par Sénèque, et qu'il pratiquait épisodiquement dans une pièce austère de sa villa. Ça te fera du bien, Lucilius, de dormir de temps en temps sur un grabat ! Non seulement, cela donne, par contraste plus de valeur au plaisir (ce qu'un débauché même comprendrait), mais c'est un exercice d'anticipation des aléas de la Fortune. Exercice assez factice en vérité, puisque le riche retrouve aussitôt draps de soie et vaisselle d'argent !

> « **Deuxièmement, c'est une pauvreté active** ». Il s'agit d'un exercice actif d'acquisition des vertus : « courage, résistance, endurance ». C'est comparable à l'entraînement du sportif : le cynique se veut **un athlète de la pauvreté**. Il ne s'agit pas d'une simple indifférence de principe, mais un exercice concret de transformation de soi. Ici, même le modèle socratique est critiqué par le cynique, puisque Socrate eut maison... et pantoufles ! Le point le plus pénible de cette ascèse est sans conteste la mendicité, pratique humiliante dans le système de valeur grec (*les moines bouddhistes s'astreignent au même exercice, comme le firent les « Ordres monastiques mendiants » – tels les franciscains – dans la Chrétienté. Mais on voit bien que ce qui est humilité chez les moines est orgueil chez le cynique, orgueil de transgresser les valeurs communes au nom d'une vie « naturelle »*).

> « **Troisièmement, la pauvreté cynique est une pauvreté infinie**. » F précise : « infinie ou indéfinie ». Cela signifie que le cynique n'en a jamais fini avec le dénuement, il veut toujours aller plus loin dans le dépouillement, « jusqu'à rejoindre le sol de l'absolument indispensable », c'est-à-dire le socle naturel, ce sur quoi on peut prendre pied. « Surgit alors l'élémentaire, écrit Frédéric Gros dans son résumé du cours, comme une nappe de nécessité absolue, après réduction ascétique. Il reste la terre pour vivre, le ciel étoilé comme toit et les ruisseaux pour boire... Les cyniques traquent, dans la broussaille des conventions et des artifices mondains, l'élémentaire – ce qui, dans la concrétude de l'existence, résiste absolument ». Mais face aux courants contraires des tentations artificielles, il y faut une persévérance renouvelée au quotidien.

Le « tressage de la vie et de la vérité » est toujours à reprendre. Là-dessus, Diogène Laërce multiplie les anecdotes, comme celle de l'écuelle de Diogène. On est loin de la simple médiocrité sociale de Socrate, plus loin encore de la posture factice de Sénèque. Il s'agit d'une ascèse exigeante, à contre courant de la société ambiante. **Ascèse, c'est-à-dire exercice (askêsis) acharné, travail sur soi à toujours reprendre.**

C- « Une vie de laideur, de dépendance et d'humiliation. » 1- « La misère hirsute et disgracieuse ». Il s'agit de « rendre visible » l'effort de l'ascétisme. Cette visibilité est aussi une exhibition choquante. Car elle prend à rebrousse poil une société vénérant la beauté et la tenue en société, les « convenances ». Socrate certes était laid, mais exaltait la beauté de l'âme. C'est encore la beauté, mais sublimée, idéalisée, qui inspire le Socrate du Banquet (le lien entre Éros -le désir- et *kalos* -la beauté-). Le cynisme au contraire fait bien de la laideur, de la saleté et de la misère des valeurs - au moins des valeurs de **moyens** - pour s'arracher aux beaux artifices de la culture. Cette insistance cynique a introduit « les valeurs de laideur » dans la philosophie, regrette F, sans expliciter son regret. Il semble que ce soit ici le lecteur de Nietzsche qui parle. Ce dernier dénonçait les laideurs de l'idéal ascétique, tel qu'il contaminait la religion et la métaphysique. Nietzsche soulignait que le style d'écriture de la métaphysique était touché (*la lourdeur de Kant, le « chinois de Königsberg » ; de Hegel aussi, alors que Nietzsche lui même veut, dans son style, « danser avec le pied léger » - Nietzsche qui écrit : « Pour nous, seul le jugement esthétique fait loi. »*).

2- L'esclavage. La vie indépendante du cynique peut se trouver équivalente à la pire des dépendances : celle de l'esclavage. C'est un statut social et juridique unanimement méprisé sous l'Antiquité. Le cynique est suffisamment indifférent pour accepter, soit une misère similaire à celle de l'esclave, soit l'esclavage lui-même. C'est ce qui arriva à Diogène après une capture par des pirates : le vendeur refusant qu'il s'assied, Diogène se couche comme un poisson à la vente, assumant jusqu'au bout le rôle de marchandise à l'étal. *Il pousse plus loin la provocation d'après Diogène Laërce : « Réduit en captivité et mis à vendre, Diogène se vit demander ce qu'il savait faire. 'Diriger des hommes', répondit-il. Et il ajouta, en parlant au crieur : 'Annonce donc : quelqu'un veut-il avoir un maître ?' » C'est donc vider de substance le statut conventionnel d'esclave. Diogène prévient d'ailleurs son acheteur : tu viens de te procurer un maître... Plus tard, le stoïcien Epictète consentira à son esclavage comme une marque du Fatum.*

3- La mendicité. Elle est pratiquée sans vergogne par Diogène, entre hilarité et agressivité. « On demandait à Diogène pourquoi il demandait l'aumône à une statue : 'Je m'habitue au refus !' expliqua-t-il », raconte Diogène Laërce. « Le geste de la pauvreté infamante, de la dépendance insupportable », dit F, devient une épreuve spirituelle par laquelle on teste son détachement. Comme le cynique ne s'inscrit pas dans les circuits économiques du travail et des échanges, qu'il pratique au fond le loisir de la pensée (loisir : *scholè*) sans les moyens financiers de la classe dominante, il affronte cette apparence parasitaire dans les yeux de ses contemporains. Cela fait partie de la leçon qu'il veut leur infliger : votre tentation de me mépriser donne la mesure de votre dénaturation.

4- L'adoxia, c'est la mauvaise réputation, quand « on a été insulté, méprisé, humilié ». Les sociétés antiques cultivent l'honneur et le désir de gloire. L'*adoxia* serait d'abord sa douloureuse négation, ressentie par celui qui s'est « déshonoré ». Mais l'*adoxia* cynique va beaucoup plus loin. Quand on offre à Socrate emprisonné l'opportunité de fuir et éviter la mort, il refuse ce « déshonneur ». Il y est donc encore sensible. Ce que revendique le cynique, c'est l'insensibilité absolue à l'honneur, et donc au déshonneur. Ici, le radicalisme sceptique pulvérise à la fois cette valeur reçue, et sa négation en tant qu'anti-valeur. Le préfixe A d'*adoxia* revêt donc ici un sens radicalement privatif. Il ne s'agit même plus du « déshonneur », ce qui serait encore reconnaître l'honneur par sa négation, que sa **néantisation** au nom de la nature. L'honneur est une valeur sociale, donc une non-valeur naturelle. On est à ce point en rupture avec l'esprit du temps qu'un auteur anglo-saxon (Ingalls), étonné par le caractère exceptionnel de l'*adoxia* cynique, l'attribuait à une influence étrangère : celle des ascètes hindous, dont on sait qu'ils impressionnèrent, à peu près à la même époque, le sceptique Pyrrhon. Ce dernier en aurait tiré la théorie de l'apathie, l'ataraxie du sage. En citant cette source américaine, F avoue ne pas savoir si elle est juste historiquement. Ce qu'il veut souligner par elle, c'est la puissante originalité des cyniques dans le contexte grec. Ici, **on n'est plus dans la « banalité scandaleuse »**, oxymore utilisé par F en 1^e heure pour souligner que les cyniques ne faisait que pousser à la limite les valeurs reçues. On est, avec l'*adoxia* revendiqué, dans le **pur scandale**, le scandale pas banal. Si les cyniques cherchent les situations humiliantes, ce n'est pas par masochisme, mais comme exercice de résistance. « **Résister à tout phénomène d'opinions, croyances, conventions** ». C'est une phrase clé : les cyniques sont des naturalistes conséquents. Tout ce qui déborde la pure nature est insignifiant. Mais dans la corruption ambiante il faut se faire violence pour s'arracher à

l'idéologie dominante. L'*adoxia* est une lutte de tous les jours. C'est à ce prix que le cynique est libre ; il ne se déshonore, il n'est humilié **qu'aux yeux des autres**. Au sens littéral, cette atmosphère morale de la réputation – bonne ou mauvaise – **n'existe pas** pour lui. Ce sont des fictions axiologiques. D'où les nombreuses anecdotes citées par Diogène Laërce : Diogène, frappé, ne riposte pas, ou se contente de plaisanter : la prochaine fois, je mettrai un casque. Diogène insulté : « Tu manges comme un chien ! », le prend à la blague : « C'est vous les chiens, à me regarder manger ! », ou la provocation hyperbolique (il urine comme un chien sur ceux qui lui ont jeté un os comme à un chien). Ce n'est pas par manque de courage que Diogène s'expose au « déshonneur » : on voit qu'il en est capable, et fut d'ailleurs souvent frappé par ceux qu'il exaspérait. C'est pour se convaincre que le « déshonneur » n'existe pas, jugement de valeur dérisoire de ses contemporains.

F voit dans l'humiliation cynique une des racines de l'humilité chrétienne : l'infamie comme école de spiritualisation. Mais il signale la différence : pour le chrétien, il s'agit de s'anéantir en Dieu en étouffant l'orgueil. Pour le cynique, la motivation première est tout autre : c'est l'orgueil de refaire vivre la nature en soi dans un monde dénaturé. « Le cynique, écrit F, au moment même où il joue le rôle le plus déshonorant, fait valoir son orgueil et sa suprématie. » Par ailleurs l'exploit cynique est de ne pas ressentir comme humiliation ce qui l'est pour la doxa. Alors que l'humilité chrétienne sera d'autant plus efficace que l'on s'humilie **à ses propres yeux**. Dans le cas de l'ascète chrétien, il y a purification du pécheur au nom de Dieu ; dans le cynisme, il y a promotion héroïque et orgueilleuse de la sagesse au nom de la nature. Le modèle cynique est Héraclès, une force de la nature ; le modèle chrétien, c'est le Crucifié, la faiblesse radicale du persécuté. Le cynique se veut un athlète – s'entraînant comme les sportifs – de la vertu. Songez à ce qu'écrit Diogène Laërce de Diogène : « L'été, il se roulait dans le sable brûlant, tandis que l'hiver, il embrassait les statues couvertes de neige, trouvant toujours l'occasion de s'endurcir ». *Héraclès fut éduqué par le centaure Chiron, ce qui suggère sa proximité de la nature ; il se livra ensuite à ses exploits (les « 12 travaux ») contre des monstres ou des tyrans dévastateurs, « symboles, il va sans dire, des illusions qui enchaînent la foule des humains : le pouvoir, l'argent, le plaisir... » (Léonce paquet). Rappelons que l'exaltation de ce modèle héroïque - ainsi que de celui du sportif olympique apte aux plus durs entraînements - s'accompagne d'une sévérité à l'égard de Prométhée qui, en donnant les techniques aux hommes, les a enfoncés dans l'artifice... Mais les cyniques vont aller encore plus loin dans la naturalité : le modèle premier finalement, c'est l'animal.*

III- La vie droite. Il s'agit d'une vie de rectitude morale, « verticalisée » par l'exigence de la vertu. Celle-ci a donc ce repère intangible, la nature, et plus précisément l'animal. Non que l'animal soit « vertueux », mais pour un homme, savoir réduire ses besoins à ceux d'une animalité élémentaire l'est. L'animal n'a aucun mérite à mener une vie naturelle ; le sage, si. Il doit conquérir par l'ascèse l'autarcie, l'autosuffisance du sage. C'est la vertu suprême. Elle est un idéal ordinaire de sagesse, à nouveau, dans l'Antiquité. Mais alors que dans les autres écoles de philosophie le modèle de l'autarcie est le dieu, celui des cyniques est **aussi et surtout** l'animal : la « vie divine », c'est la « vie de chien » !!

A- Le primat de la loi naturelle. Traditionnellement, la vie droite a une double subordination : lois de la nature (*physis*) et lois de la cité (*nomos*). La vie droite doit être conforme au *Logos* qui gouverne le monde, mais aussi aux lois conventionnelles de ma cité. C'est en leur nom que Socrate refuse de fuir sa prison (*Criton*, de Platon). La rectitude de la vie droite était donc ambiguë, référée à un noyau naturel et à une périphérie, d'épaisseur variable, de conventions sociales.

L'écart entre les deux donnera, soit la révolte morale de l'Antigone de Sophocle, qui préfère les lois divines à celle de Créon ; soit la posture passionnelle du sophiste Calliclès, qui veut violer les lois de la cité au nom de la nature, conçue comme suprématie de la force brute (dans le *Gorgias* de Platon). Au fond les cyniques nous donnent un 3^e ex d'écart entre *nomos* et *physis*. Ils ne se réfèrent qu'au noyau naturel, et jettent l'écorce conventionnelle. Toute convention qui s'écarte abusivement de la norme naturelle doit être négligée. D'où la préférence de l'union libre sur le mariage, qui n'est qu'un contrat de convention ; le dédain à l'égard de la famille, qui était conçue comme une institution religieuse dans l'Antiquité (autour du culte des dieux lares, esprits des ancêtres protecteurs du foyer domestique). Le refus des tabous alimentaires fait qu'ils expérimentent la chair crue (à quoi on attribue la mort de Diogène), et ne condamnent pas l'anthropophagie. De même ils admettent l'inceste (*l'interdit de l'inceste est présenté par Lévi-Strauss comme une règle culturelle ayant l'universalité d'une loi de nature : donc frontalière entre nature et culture ; pour les cyniques, c'est un artifice culturel*).

B- La primauté du modèle animal. Sur la naturalité, le manuscrit du cours de F apporte une précision absente de la leçon orale. Il signale le caractère maïeutique de la provocation cynique. On comparait parfois Socrate à un animal : par ex le taon, mouche piqueuse. Les cyniques vont beaucoup plus loin. L'animal n'est plus seulement une **métaphore** contingente du sage : il en est le **modèle** nécessaire. La référence animalière est classiquement un repoussoir en philosophie, un principe de distinction. Certes, Aristote nous définit comme « animal », précisément comme « vivant, *zoon* ». Mais la « différence spécifique » dans le genre animal change tout : animal raisonnable, *zoon logikon*. Le *logos* transcende l'appartenance à l'animalité. Ici le *logos* cynique va consister à reconnaître la pertinence de la référence animalière. « Ce dont l'animal peut se passer, l'être humain ne doit pas en avoir besoin », écrit F. Il faut donc méditer sur l'animal pour progresser en autarcie, donc en sagesse. C'est l'anecdote de la souris, très satisfaite des miettes tombées de l'écuelle de Diogène, dans un moment de crise où celui-ci s'interrogeait sur ses choix de vie ; c'est l'escargot qui porte sa maison sur son dos ; c'est le chien, bien sûr : c'est du « chien » qui sommeille en lui que le cynique doit « accoucher », pour « aboyer » sur ceux qui s'écartent de la voie naturelle, et les mordre par ses diatribes, provocations et railleries... Enfin, l'animal est un modèle parce qu'il ne ment pas ! L'animalité met la nature à nu.

« Il s'agit d'un repli actif, agressif, polémique, militant », dit le manuscrit. On pourrait soupçonner ce repli sur l'animalité d'être une **régression**. Après tout, on condamne les comportements « bestiaux ». C'est oublier le jusqu'au-boutisme cynique : ce repli est vécu comme un **progrès** spirituel. Les animaux sont des modèles de naturalité, de « vie naturelle » chacun dans son genre. Moins on a de besoins, plus on est libre. L'animalité est « une forme réduite, mais prescriptive de vie ». L'animalité est un devoir et un défi. Il faut un immense effort pour retrouver la simplicité heureuse de l'animal. La vie philosophique, « *bios philosophikos* », par son mépris du corps par ex dans le platonisme (influencé par le *soma / sema* des pythagoriciens) semblait aux antipodes de l'animalité. Aucune honte du corps chez le cynique. Il vit sa vie physique en public de manière paisiblement éhontée. Assumer sa nature animale, ce n'est pas bien-sûr céder à une bestialité déchaînée, comme celle de l'homme corrompu, mais cultiver le sens de la limite naturelle (*peras*), celle du besoin élémentaire.

On peut donc préciser quatre modèles de vie complémentaires pour le cynique :

Les dieux autarciques.	Héraclès, le héros élevé par le centaure Chiron.
Les animaux, surtout le chien.	Le champion olympique, dur à l'entraînement.

On peut noter dans la note l'usage du terme délibérément anachronique de « **militant** ». F s'en explique dans la leçon suivante. Il n'y a pas d'équivalent grec ou latin de ce terme moderne. Il pouvait y avoir des formes de prosélytisme discret dans les écoles traditionnelles de philosophie, mais c'était pour inviter à une sagesse et un bonheur dans un espace retiré, dans un relatif écart : Académie platonicienne, lycée d'Aristote, Jardin d'Epicure... Le cynique, lui, est visible par tous et s'adresse à tous : « militance qui prétend changer le monde », écrit F, et qui, par des « moyens violents et drastiques », prétend réveiller ses contemporains. Le cynique se dresse au cœur de la cité pour la « revendication et affirmation de la nécessité d'une vie autre. » « Le combat cynique est un combat explicite, volontaire et constant avec comme horizon de changer l'humanité dans son attitude morale (son *êthos*) ». C'est le point de jonction entre notre texte et les engagements politiques nombreux de F (par ex sur la condition pénitentiaire). A noter que F dit « militance » et non militantisme. Par ce néologisme, il veut éviter sans doute l'anachronisme.

La fin de la leçon annonce le 4^e composante de la vie cynique, **la souveraineté du sage**.

La leçon suivante, 21 mars 1984.

F résume d'abord ce qui précède. « Vie nue, vie mendicante, vie bestiale, ou encore vie d'impudeur, c'est tout cela qui surgit avec les cyniques, aux limites de la philosophie antique. » Aux limites, c'est-à-dire à la marge. **Mais une marginalité, ou une excentricité, qui renvoie à la valeur centrale de toute la philosophie antique : la souveraineté spirituelle**, c'est-à-dire le pouvoir de l'âme sur elle-même et sur le corps. La vie souveraine, le cynique la revendique par une formule radicale : il est « **roi** ». Il l'est bien plus que tous les rois, puisqu'il n'a besoin d'aucun moyen extérieur pour exercer sa souveraineté, et que celle-ci est intérieure. « Etre souverain, c'est s'appartenir à soi-même », écrit F. Voilà la finalité ultime préparée par les **moyens** de la leçon précédente : pauvreté, mendicité, esclavage même ne sont que des exercices. « Tout ce qui est dureté d'existence, tout ce qui est privation et frustration, tout ceci se retourne

en un exercice positif de la souveraineté de soi sur soi. » Etant roi de lui-même, le cynique l'est des autres par une sorte de rayonnement naturel. D'où le sous-titre du cours de F : « Le gouvernement de soi et des autres ». Le philosophe est consulté, on le sollicite, on l'admire. Il ne sera cependant jamais le « philosophe roi » de Platon, censé gouverner l'utopie de la « Callipolis ». C'est aux marges des cités bien réelles, s'adressant à tous à la manière socratique, que le cynique accomplit sa vocation d'« aboyeur ». Et le mépris même qu'il provoque, d'abord le cynique en a besoin pour s'éprouver, ensuite il serait assez près de l'interpréter comme une admiration refoulée. Le plus illustre de ses contemporains, Alexandre, viendra lui-même visiter Diogène à son tonneau (et aurait dit : « Si je n'avais pas été Alexandre, j'aurais voulu être Diogène ! »). Ce dernier est plus souverain que le roi des rois ! « Le cynique est le roi anti-roi, qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire, dit F... Le cynique est un roi de misère, un roi d'endurance, un roi de dévouement. » Dévouement, parce que l'exhibitionnisme du cynique est aussi un appel à l'humanité pour qu'elle se simplifie et se naturalise. Cet appel « militant » peut être exaspérant, parce qu'il renvoie les autres à leurs multiples servitudes, passionnelles et sociales. Quand un homme est libre, quand il l'est à la manière provocatrice des cyniques, tous les autres apparaissent pour ce qu'ils sont : des esclaves ! Diogène a « dévalué leur monnaie », c'est-à-dire discrédité leurs artifices !

Ainsi le roi cynique, au-delà du modèle animal, vise le modèle divin, l'autarcie parfaite des dieux. **A mi-distance du chien et du dieu**, il accomplit sa vocation philosophique d'interpellation des ho.

Quoi qu'exaspérante, sa radicalité fut reconnue comme une sagesse par les contemporains, et même par les écoles concurrentes, en particulier les stoïciens. On se souvient qu'il y a des éloges sincères du cynisme dans les propos d'Epictète et Sénèque. Et Diogène fut aimé et admiré des ho de son temps, s'il faut en croire Diogène Laërce : « Sur sa tombe, on édifia une colonne funéraire surmontée d'un chien en marbre de Paros. Plus tard, ses concitoyens honorèrent aussi sa mémoire en érigeant des statues de bronze sur lesquelles ils gravèrent ce qui suit : *'Le temps ronge le bronze, mais ta gloire, Diogène, sera éternelle, car seul tu as montré aux hommes comment se suffire à eux-mêmes, et le plus court chemin du bonheur.'*... Quelques auteurs prétendent qu'il demanda qu'on laisse son corps sans sépulture, pour que les chiens puissent y prendre leur morceau... ». Par cette dernière provocation et jusqu'au-delà de la mort, on voit Diogène opposer son pouvoir de subversion aux tabous traditionnels. Mourir sans sépulture était en effet plus craint que la mort elle-même...



Epilogue. Postérité et appréciation du cynisme.

A- Postérité. Les cyniques n'ont pas toujours eu droit de cité dans l'histoire de la philosophie : trop d'anecdotes, pas assez de concepts... Un seul ex de ce mépris, les Leçons sur l'Histoire de la philosophie, de Hegel : « « ils n'étaient le plus souvent que des mendiants obscènes et éhontés, qui se réjouissaient de leur propre impudence envers autrui. Ils ne sont dignes d'aucune considération philosophique. » Ces rebuts sociaux, bouffons débraillés, loqueteux, vociférants, ces imprécateurs au langage râpeux ne seraient pas de vrais philosophes ! On voit que l'*Anaideia* (impudeur) et l'*adoxia* (mauvaise réputation) ont continué à choquer à travers les âges ! La sévérité de Hegel nous paraît cependant abusive, surtout depuis les recherches de Pierre Hadot - respecté et cité par F - qui a montré que la philosophie antique était autant un genre de vie qu'une manière de penser (Qu'est-ce que la philosophie antique ?). Par ailleurs, la perte des ouvrages de la première génération cynique crée une distorsion de perspective : les cyniques nous sont bien plus connus par leur vie que par leurs écrits.

Le cynisme a-t-il une postérité ? F a ébauché l'analyse d'un « **cynisme transhistorique** », c'est-à-dire qui se transmet à travers les âges en se transformant profondément. Ce qui l'intéresse, c'est la « généalogie » du cynisme. Il montre comment il a pu entrer en résonance avec le christianisme, notamment sur les thèmes de la pauvreté salvatrice et de l'ascèse. On appelait les dominicains les « chiens du Seigneur ». Mais il souligne la distance de l'orgueil cynique à l'humilité chrétienne. L'*adoxia* cynique est un refus des valeurs dominante au nom de la nature. Le chrétien, lui, mortifie son orgueil pour mieux adorer Dieu, et « rend à César ce qui est à César ». Le christianisme relativise les valeurs sociales, « mondaines », ce que Pascal appelle les « grandeurs d'établissement », mais sans les « néantiser » à la manière cynique.

La promotion de la nature par Rousseau au XVIII^e siècle a des résonances cyniques. Par ailleurs, il « affiche ostentatoirement sa pauvreté », écrit Jean Starobinski (La transparence et l'obstacle). « En se singularisant au vu de tous, en revêtant le rôle du pauvre, le moraliste solitaire cherche à donner une leçon universelle. Au mépris de toutes les pudeurs et de toutes les hypocrisies, son existence volontairement dénuée accuse l'inégalité sociale et la met en évidence de façon à alerter les consciences. Nombre de critiques, à partir des aveux des Confessions, ont montré l'aspect théâtral et forcé de cette conduite. Mais ce n'est pas là une simulation gratuite. C'est une 'manifestation'... En l'état présent de la société une existence digne et moralement justifiée n'est possible qu'aux confins de l'indigence. » D'ailleurs, Voltaire traitait méchamment son collègue de « Diogène sans lanterne », ou « bâtard du chien Diogène ». Mais le sentimentalisme de Rousseau, philosophe du cœur, est éloigné de la dureté cynique.

Diderot, notamment avec son personnage du « neveu de Rameau », parasite bohème qui méprise toutes les valeurs, ressuscite quelque chose de la silhouette lointaine du cynique. Celle-ci transparait aussi dans le militant révolutionnaire, qui conforme sa vie à son idéal. On peut évoquer enfin les hippies des années soixante, dans leur marginalité assumée, leur volonté de retour à la nature. Il semble d'ailleurs que F pense à la contestation des années 70 comme une reviviscence cynique. Il s'intéresse donc au cynisme comme une **pratique de la subversion**, pour contrer toutes les techniques intellectuelles d'assujettissement, dont il s'est fait l'historien. Mais cette pratique subversive, c'est selon lui dans **l'art contemporain** qu'on en trouve sans doute aujourd'hui l'équivalent le plus flagrant. Des *ready made* de Marcel Duchamp au *pop art*, les artistes ont assumé un rôle de contestation et de provocation, de mise en cause des valeurs dominantes (consumérisme, technophilie béate, vénération culturelle, humanisme convenu etc.). « **L'art dans le monde moderne, écrit-il, (est) le véhicule du cynisme...** Qu'il s'agisse de la littérature, de la peinture, de la musique, l'art doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence » (Leçon du 29 février 1984).

B- Appréciation. 1- Critique : a- sur le fond : le naturalisme cynique. Il n'empêche que les rapprochements que nous venons de faire restent superficiels. Le naturalisme cynique par ex n'a rien à voir avec le « retour à la nature » écologique. **C'est le naturalisme antique comme norme unique, comme axiologie indépassable, qui nous est aujourd'hui étranger.** Nous savons par la leçon des siècles que l'homme est un être culturel et historique. L'humanité a certes un socle biologique stable, mais par la culture et l'histoire elle est un ordre de réalité dynamique, changeant, instable, bien éloigné de la fixité intemporelle de la « nature humaine » à l'antique. C'est pourquoi nous préférons aujourd'hui parler de « condition humaine » que de « nature humaine ». Toute nature est de plus soumise à des lois intangibles (hétéronomie), alors que l'homme est capable de liberté (autonomie, concept clé du kantisme). F lui-même ne partageait d'ailleurs pas le naturalisme des cyniques. Il s'intéressait davantage à leur pratique (leur *êthos*, mœurs, comportements) qu'à leur théorie.

F est ici dans le prolongement de Sartre pour lequel il n'y a pas de nature humaine. F allait plus loin encore dans un scepticisme systématique à l'égard de toutes les idées générales, conçues comme Cause ou Principe : La Nature, la Société, le Sujet, la Raison, l'Histoire...ce qu'on appelle des « universaux ». Il condamne l'usage souvent flasque et sans rigueur qu'on fait de ces notions. Il écrivait : « La vie a abouti avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à errer et à se tromper » (Dits et écrits). On voit que F s'interdit cette prise solide qu'est la « nature » pour le cynique. Sur le plan philosophique, F est un empiriste (on peut accéder à des vérités locales et factuelles) sceptique (il n'y a aucune vérité générale absolue). Il s'est intéressé à l'histoire, dit Veyne, comme à « un vaste cimetière de grandes vérités mortes ». Parmi celles-ci, le naturalisme cynique.

C'est donc sur la question du naturalisme que le cynisme contemporain est le plus éloigné de celui de l'Antiquité. Le cynique d'aujourd'hui (en art, par ex), s'il peut être aussi sarcastique et véhément qu'un Diogène, ne le sera pas au nom de la « nature », mais du **nihilisme**. C'est pour contester toutes les valeurs, le fait même qu'il y ait des « valeurs » (le beau, le vrai, « l'humain »...) que le cynique de notre siècle va moquer la jobardise de ceux qui y croient encore. Le cynisme contemporain est donc marqué par un scepticisme radical. Il ne croit plus en la « nature » du cynisme ancien.

b- sur la pratique ((*êthos*)), on peut faire deux autres réserves à l'égard du cynisme :

- le refus de la sphère privée, bulle d'opacité hypocrite propice à tous les vices. Nous avons connu avec les expériences totalitaires du XX^e siècle des tentatives pour rendre la vie des individus transparente à l'inquisition étatique, et modeler la pensée par une propagande omniprésente. La liberté exige pour prospérer un espace de vie inaccessible aux intrusions du social et du politique. La dualité privé / public est une donnée irréductible de la vie démocratique. Par ailleurs la sphère intime est une condition de la réflexion personnelle, surtout dans une modernité où le pouvoir d'infiltration des médias et des « objets connectés » est quasi irrésistible. La vie affective elle-même, pour s'épanouir, nécessite une certaine pénombre, un clair obscur. La décantation des sentiments, toujours composites, s'épanouit dans l'ambiguïté des non-dits ou des aveux partiels. L'hypothèse d'une exposition systématique du cœur et de l'âme au projecteur aveuglant de la « non dissimulation » est la négation même de l'affectivité. On comprend que les cyniques renonçaient le plus souvent à la vie conjugale et familiale. Il fallait que le cœur se bronze pour consentir à une exhibition permanente ! N'était-ce pas ce qui était visé ? L'apathie... La sagesse est-elle à ce prix ?

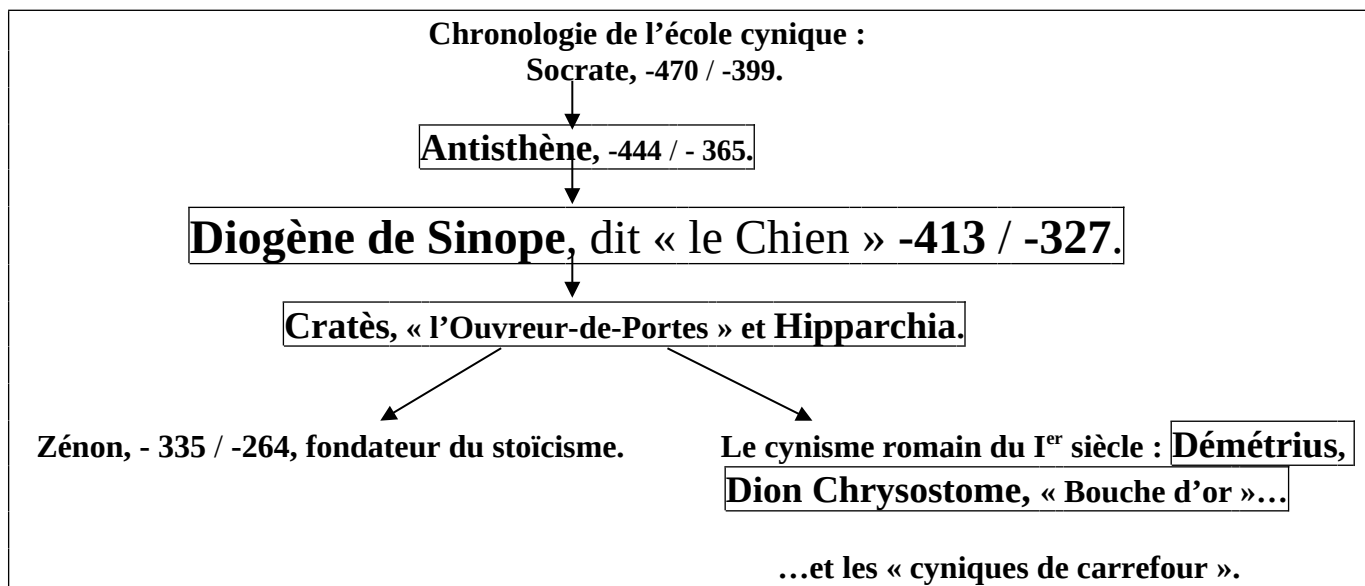
- On peut discuter aussi du scandale comme méthode, la volonté de brutaliser ses contemporains par l'invective et le rudoïement. Ce qui n'était qu'un moyen finit par contaminer la fin visée : il est arrivé au scandale cynique de devenir une fin en soi ; il a parfois dégénéré, à Rome, en une « provoc » tournant à vide. A la brutalité cynique, nous préférons l'ironie socratique, qui respecte à ce point l'interlocuteur que c'est de lui, par le dialogue et aussi égaré soit-il, qu'on attend la formulation de la vérité. Diogène, un « Socrate devenu fou », pour parler comme Platon ? Non, mais un Socrate orgueilleux, et sans maïeutique (sur ce point nous nous opposons à la note de F, parlant de la « fonction maïeutique » du cynisme), un Socrate exhibitionniste, qui jette « la » vérité aux visages de ses contemporains. Le vrai Socrate, qui « ne sait rien », ne souriait-t-il pas de l'affectation d'austérité d'Antisthène : « Je vois ta vanité à travers les trous de ton manteau » ? La vie du cynique est une mise en scène, et elle court le risque de toute mise en scène : l'affectation. Oui, décidément, **nous préférons la *parrhêsia* socratique à celle des cyniques**. La *parrhêsia* de Socrate s'inscrit dans un *dialogos* ; celle de Diogène est un dénigrement *a priori* de l'interlocuteur, qu'on se contente d'invectiver ou ridiculiser. D'un côté l'ironie, qui conduit à nous interroger ; de l'autre le sarcasme, qui nous enferme, par réaction défensive, dans notre opinion.

2- Eloge du cynisme. On ne peut cependant enlever aux cyniques leur meilleure qualité : le courage, incontestable.

Mais s'il fallait retenir d'eux une leçon qui nous parlerait encore, c'est la déclaration de Diogène l'exilé, l'apatride : « **Je suis citoyen du monde** », ***cosmopolitès***. On ne peut mieux faire ici que donner la parole à F : « Cet homme (*le cynique*), dont on demande le détachement à l'égard de tous les liens particuliers qui pourraient être ceux de la famille, de la patrie, de la responsabilité civique et politique, il n'en est libéré que pour pouvoir accomplir la grande tâche de **l'universalité éthique**, ... celle de tous les hommes... Le cynique est donc responsable de l'humanité. Cette tâche humble, rude, dure, qui demande tellement de renoncements, est en même temps la plus bénéfique et la plus haute » (Leçon du 21 mars 1984). Ce n'est pas mon appartenance à telle ou telle culture qui est la plus importante, mais mon appartenance à l'humanité. F va jusqu'à dire : « le cynique est un fonctionnaire de l'humanité en général, il est un **fonctionnaire de l'universalité éthique** ». Comprenez « fonctionnaire » non au sens de statut juridique, mais au sens littéral de dépositaire d'une fonction, et la fonction essentielle, qui est de rappeler chacun à son humanité. Il s'agit pour les cyniques de la nature humaine qui transcende toutes les contingences culturelles, cette nature qui prescrit une limite (*peras*) à tous nos besoins, limites que l'homme corrompu perd dans l'*apeiron*, l'illimitation de désirs et passions sans frein. Leur cosmopolitisme n'est donc pas politique, mais spirituel. *Cette universalité éthique serait plutôt aujourd'hui centrée sur l'idée de dignité humaine, celle de sujet libre, c'est-à-dire capable d'autonomie morale*. C'est par ce message universaliste (repris ensuite par les stoïciens) que les cyniques ont perturbé l'unanimisme bien-pensant des cités et empires de l'Antiquité. **Alors qu'à Rome, la préoccupation morale était d'être un « Romain », les**

cyniques ne veulent être que des hommes. Ils pourraient nous rappeler judicieusement aujourd’hui encore qu’avant d’appartenir à telle identité - nation, religion, culture, classe, caste, camp... - nous sommes, nous **devons être** « citoyens du monde ». F lui-même a proposé une variante de cette idée dans une conférence de juin 81 (*Dits et écrits*, p 1526-1527) : il y a, disait-il, « une **citoyenneté internationale** qui a ses droits, ses devoirs, et qui engage à s’élever contre tous les abus de pouvoir, quel qu’en soit l’auteur, quelles qu’en soient les victimes. »

Bibliographie. *Le meilleur ouvrage actuellement disponible : Les cyniques grecs, fragments et témoignages, établi par Léonce Paquet, Livre de poche, 1992.*



Diogène et Alexandre, Puget, 1693, Louvre
« Ôte-toi de mon soleil ! »





Diogène le Cynique, dans la Vie des philosophes illustres, de Diogène Laërce (extraits complétés de citations de Plutarque, Stobée Jean de Damas et Maximus).

« Diogène était natif de Sinope, fils du banquier Hicésios. Il dut s'exiler quand son père, qui gérait la banque d'Etat, se mit à falsifier la monnaie. En fait Diogène avoue, dans le *Pordalos*, avoir lui-même falsifié la monnaie...

Arrivé à Athènes, Diogène s'attacha à Antisthène. Ce dernier le repoussait : il ne voulait être suivi par personne. Mais l'assiduité de Diogène en vint à bout. Un jour qu'Antisthène levait son bâton contre lui, Diogène lui dit en avançant la tête : « Cogne donc : tu ne trouveras pas de gourdin assez dur pour me chasser aussi longtemps que tu me donneras l'impression de tenir des propos sensés ! » A partir de ce jour, Diogène devint son disciple et vécut très simplement, comme il convenait à un homme exilé...

« Or, à Athènes, on festoyait : repas magnifiques, 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 ce reproche : « 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*.

Il fut le premier, d'après certains, à doubler son manteau, car il devait aussi y dormir enveloppé ; il portait, en outre, une besace dans laquelle se trouvaient ses vivres. Il résolut de manger, dormir et discuter n'importe où... Ayant écrit à quelqu'un de lui trouver une maisonnette, et comme ce dernier tardait à le faire, Diogène établit sa demeure dans un tonneau près du Métroon, comme lui-même le raconte clairement dans ses lettres. L'été, il se roulait dans le sable brûlant, tandis que l'hiver, il embrassait les statues couvertes de neige, trouvant toujours l'occasion de s'endurcir.

Il était dangereusement méprisant pour les autres. Il qualifiait l'école d'Euclide de bilieuse, l'enseignement de Platon de perte de temps, les festivals de Dionysos d'énormes attrape-nigauds et les démagogues de valets de la masse... Platon discourait à propos des idées et parlait de la « Table en soi », de la « Tasse en soi ». Diogène remarqua : « Mon cher Platon, je vois bien la table et la tasse, mais pas du tout leur Idée ! » - « Bien sûr, répliqua Platon ; Tu as les yeux qu'il faut pour voir une tasse ou une table, mais pas l'intelligence qu'il faut pour apercevoir la Table et la Tasse ! »

On demanda à Platon : « Quelle sorte d'homme est-il, ce Diogène ? » - « Socrate devenu fou », répondit-il. Diogène faisait voile vers Egine, quand des pirates s'emparèrent de lui et le menèrent en Crète... Réduit en captivité et mis à vendre, Diogène se vit demander ce qu'il savait faire. « Diriger des hommes », répondit-il. Et il ajouta, en parlant au crieur : « Annonce donc : quelqu'un veut-il avoir un maître ? » On lui défendit alors de s'asseoir : « Aucune importance, dit-il ; les poissons trouvent bien des acheteurs, couchés sur le ventre ! » Il trouvait étrange qu'avant d'acheter une jarre ou un plat, on prend soin de la faire résonner, mais quand il s'agit d'un homme, on se contente d'un coup d'œil. Il dit à Xéniade qui venait de l'acheter : « Tu devras m'obéir, même si je suis ton esclave, car même esclaves, un médecin ou un pilote doivent être obéis »... Xéniade lui avait demandé comment il désirait être enterré : « Face contre terre », répondit Diogène. « Et pourquoi donc ? ». « Parce que dans peu de temps, ce qui est en bas sera placé bien haut. » On

crut qu'il faisait allusion aux Macédoniens dont le pouvoir, d'abord faible, commençait à grandir... Xéniade l'acheta donc, l'amena à Corinthe, en fit le précepteur de ses enfants et lui confia la direction de sa maison. Il l'administra avec un tel soin que Xéniade répétait : « Un bon génie est entré dans ma maison. »

« L'éducation des enfants, disait Diogène, ressemble aux productions des céramistes : ceux-ci imprègnent à l'argile tendre la forme et l'arrangement qu'ils veulent, mais ils ne peuvent plus la travailler une fois qu'elle est cuite ; de la même façon, les gens qui n'ont pas été éduqués à prix d'efforts durant leur enfance sont impossibles à transformer une fois devenus adultes. » *Jean de Damas*.

« Quelle est, lui demandait-on, la plus belle chose au monde ? » - « La liberté de langage » (*parrhêsia*), répondit-il. Il était tout à fait prompt dans ses réparties verbales. On lui demandait d'où il venait. « Je suis citoyen du monde. » Quelqu'un l'avait introduit dans une demeure magnifique, en le mettant en garde de ne pas cracher ; après avoir expectoré bruyamment, Diogène cracha au visage du bonhomme en lui disant que c'était le seul endroit sale qu'il eût trouvé ! Il discourait un jour très sérieusement, mais personne ne lui prêtait attention. Il se mit alors à gazouiller comme un oiseau : aussitôt les gens s'attroupèrent autour de lui, et il les insulta, leur reprochant d'accourir pour des sottises, alors qu'ils restaient indifférents aux choses sérieuses... Diogène s'écria un jour : « Ohé ! des hommes ! » Des gens s'assemblèrent aussitôt, et il chassa tout le monde à coups de bâton en disant : « J'ai demandé des hommes, pas des déchets ! »... Une autre fois il se promenait, une lampe allumée en plein jour, en criant ça et là : « Je cherche un homme ! »

Quelqu'un voulait étudier la philosophie sous sa direction : Diogène l'invita à le suivre en traînant un hareng dans les rues. L'autre, tout honteux, jeta le poisson et s'en alla. Quelques temps après, Diogène le croisant lui dit en éclatant de rire : « un hareng a brisé notre amitié ! »... Voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : « un gamin m'a dépassé en frugalité ! » Il se débarrassa aussi de son assiette quand il vit pareillement un enfant qui avait cassé la sienne prendre ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain. On lui demandait qui était riche parmi les hommes : « celui qui se suffit à lui-même », répondit-il. Il criait souvent et à tous les échos que les dieux ont donné à l'homme une vie facile, mais qu'elle ne consiste pas à rechercher les boissons fines, les parfums, et les autres jouissances du même genre. Voyant un jour un homme qui se faisait chausser par son esclave, il l'apostropha : « Tu serais encore plus heureux, si tu te faisais moucher aussi ! Cela viendra, quand tu seras manchot ! » Et à un homme parfumé : « Prends garde que la bonne odeur de ta tête ne fasse ressortir la mauvaise odeur de ta vie ! » Il prenait le soleil au Cranéion quand survint Alexandre... « Je suis le grand roi Alexandre. » - « Et moi je suis Diogène le chien. » - « Demande-moi ce que tu veux. » - « Ote-toi de mon soleil ! » répliqua Diogène. On lui demanda pourquoi il était appelé chien : « parce que je caresse ceux qui me donnent, j'aboie contre ceux qui ne me donnent pas, et je mords les méchants. »

Il avait coutume de tout faire en public, les repas et l'amour, et il raisonnait ainsi : « S'il n'y a pas de mal à manger, il n'y en a pas non plus à le faire en public. » Un jour qu'au marché, il se masturbait, il s'écria : « Ah ! si seulement on pouvait apaiser sa faim en se frottant ainsi l'estomac ! »... Une autre fois, alors qu'il mangeait, des badauds le traitèrent de chien. « C'est plutôt vous les chiens, à me regarder manger ! »... Durant un banquet, certains convives lui lançaient des os comme à un chien : il s'en tira en allant pisser sur eux comme un chien ! ... On s'étonnait quand on le vit demander l'aumône à une statue : « je m'habitue au refus ! » expliqua-t-il...

Voyant un beau garçon étendu à terre sans défense, il le poussa du pied en lui disant : « Lève-toi, de peur qu'on ne te frappe d'un coup de lance au derrière ! »...

« Apercevant les domestiques d'Anaximène en train de véhiculer un imposant mobilier, Diogène leur demanda à qui appartenaient ces objets : « Anaximène. » - « N'a-t-il donc pas honte, reprit Diogène, de posséder tant de choses et de ne pas se posséder lui-même ? » » *Maximus*. Le même Anaximène était en train de discourir ; Diogène brandit un hareng et détourne ainsi l'attention de l'auditoire ; et à l'orateur indigné, il lança : « Un hareng d'une obole a perturbé la conférence d'Anaximène ! » Un jeune homme était en train de prononcer un discours ; Diogène, en face de lui, se mit à s'empiffrer des lupins qu'il avait entassés dans le creux de sa tunique. Ayant ainsi attiré sur lui l'attention de la foule, il s'étonna de leur inattention à l'orateur... Quelqu'un lui reprochait de fréquenter les maisons closes ; il eut cette réponse : « Le soleil pénètre bien dans les latrines sans en être souillé ! » Voyant un sot en train d'accorder un instrument, il s'écria : « N'as-tu pas honte d'accorder des cordes sur un morceau de bois, et d'oublier de mettre ton âme en accord avec ta vie ! » « Je ne suis pas doué pour la philosophie », lui avouait quelqu'un, et Diogène répliqua : « mais pourquoi donc vis-tu, si tu ne cherches pas à bien vivre ? » A un fils qui méprisait son père, Diogène disait : « N'as-tu pas honte de mépriser celui à qui tu dois le pouvoir de

mépriser ? » Entendant un beau garçon parler de façon grossière, il s'exclama : « ne rougis-tu pas de tirer d'un fourreau d'ivoire un couteau de plomb ? »

« Il disait : « Les beaux hommes sans culture sont comme des vases d'albâtre remplis de vinaigre. »
Maximus.

Il disait encore que lorsqu'il voyait à leur occupation des pilotes de navire, des médecins ou des philosophes, il jugeait que l'homme est le plus intelligent des animaux ; quand par ailleurs, il s'arrêtait aux interprètes de songes, aux devins, et à tous leurs assistants, ou à tous les gens gonflés de gloire et de richesses, il ne trouvait rien de plus idiot qu'un homme. Il répétait que pour bien vivre, il fallait soit une raison droite (*logos*), soit une corde pour se pendre (*brokhos*)... Il faisait aussi le raisonnement suivant : Tout appartient aux dieux ; les sages sont amis des dieux, et les amis partagent tout en commun ; toutes choses, donc, appartiennent aux sages.

A son avis, il y a deux sortes d'ascèses, celle du corps et celle de l'âme. Le spectacle des exercices physiques peut contribuer à nous acheminer à la vertu. Mais les deux ascèses sont incomplètes l'une sans l'autre, car la bonne forme et la force valent pour l'âme comme pour le corps. Diogène insistait sur la facilité avec laquelle on passe de l'exercice physique à celui de la vertu. Il faut voir comment dans les métiers manuels et les techniques, les ouvriers acquièrent le savoir-faire, non pas au hasard, mais à force d'entraînement ; comment les athlètes ou les flûtistes se surpassent à force de labeur persévérant ; si seulement ils avaient su transposer cet entraînement sur le terrain spirituel, leur labeur aurait bien mieux fructifié ! Rien, disait-il, n'a de chance de réussir dans la vie sans exercice, capable de tout surmonter. Il faut donc préférer aux efforts inutiles ceux que la nature elle-même recommande pour vivre heureux... Le mépris du plaisir nous donnerait, si nous nous y exercions, beaucoup de satisfaction : alors que l'hédoniste s'afflige de la souffrance, ceux qui s'y sont entraînés éprouvent plus d'agrément à dédaigner le plaisir qu'à en jouir. Il démontrait ses discours par ses actes, transformant les mœurs comme il le fit pour la monnaie, c'est-à-dire n'accordant jamais à la coutume le poids qu'il donnait aux valeurs naturelles : il disait vivre comme Héraclès, mettant la liberté au-dessus de tout...

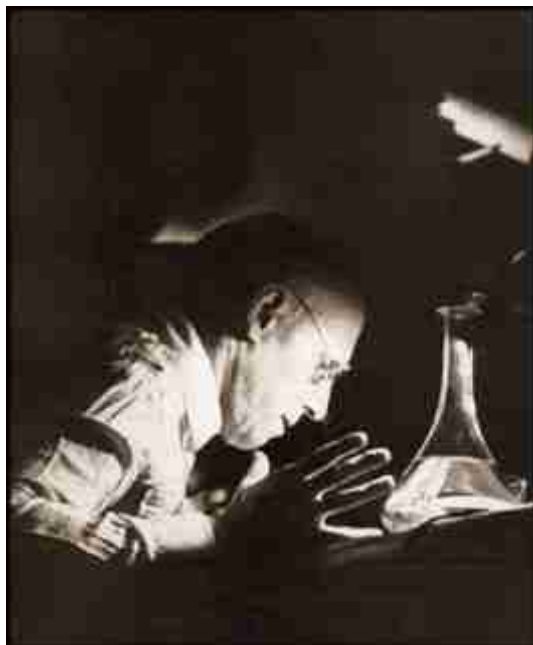
« Diogène se moquait des gens qui enferment leurs trésors avec des verrous, des clés et des cachets, mais ouvrent toutes grandes les portes et fenêtres de leur corps : bouche, sexe, oreilles et yeux ! » *Stobée.*

Il se moquait aussi de la noblesse du sang, du renom et autres choses du même genre ; ce sont, disait-il, les voiles de la perversité. La seule vraie constitution est celle qui régit l'univers. Il préconisait l'union libre. Il n'estimait pas particulièrement impie de dévorer de la chair humaine, comme le font certains peuples étrangers... Il soutenait encore qu'il ne faut faire aucun cas de la musique, de la géométrie, de l'astrologie et autres sciences tout aussi inutiles.

Il mourut vers quatre-vingt dix ans. Les versions de sa mort sont diverses : d'après les uns, il mourut du choléra, pour d'autres il s'étouffa en dévorant un poulpe tout cru ; certains prétendent qu'il retint volontairement sa respiration... Sur sa tombe, on édifia une colonne funéraire surmontée d'un chien en marbre de Paros. Plus tard, ses concitoyens honorèrent aussi sa mémoire en érigeant des statues de bronze sur lesquelles ils gravèrent ce qui suit : « *Le temps ronge le bronze, mais ta gloire, Diogène, sera éternelle, car seul tu as montré aux hommes comment se suffire à eux-mêmes, et le plus court chemin du bonheur.* »... Quelques auteurs prétendent qu'il demanda qu'on laisse son corps sans sépulture, pour que les chiens puissent y prendre leur morceau... »

*Diogène et
Alexandre*





Expliquez le texte suivant :

« Vie nue, vie mendiante, vie bestiale, ou encore vie d'impudeur, vie de dépouillement et vie d'animalité, c'est tout cela qui surgit avec les cyniques, aux limites de la philosophie antique – en un sens et d'une certaine façon, au plus près de ce qu'elle avait l'habitude de penser, puisque tous ces thèmes ne sont au fond que la continuation, l'extrapolation d'un certain nombre de principes assez communs pour elle.

Le cynisme apparaît en somme comme le point de convergence d'un certain nombre de thèmes tout à fait courants, et en même temps, cette figure de la vie autre, de la vie éhontée, de la vie de déshonneur, de la vie d'animalité, c'est aussi ce qui, pour la philosophie antique, la pensée antique, l'éthique et la culture antique tout entière, est le plus difficile à accepter. Le cynisme est donc cette espèce de grimace que la philosophie se fait à elle-même, ce miroir brisé où le philosophe est à la fois appelé à se voir et à ne pas se reconnaître. Tel est le paradoxe de la vie cynique, comme j'ai essayé de le définir ; elle est l'accomplissement de la vraie vie, mais comme exigence d'une vie radicalement autre. »

Michel Foucault, Leçon au Collège de France du 21 mars 1984.

*Niche-jarre,
en Crète*

