

Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?

Autor(en): **Goulet-Cazé, Marie-Odile**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **67 (2010)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-109708>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?

Par Marie-Odile Goulet-Cazé, CNRS, Villejuif

Abstract: Cette étude se veut une présentation synthétique de la philosophie cynique, mais envisagée sous un certain angle: dans quelle mesure est-il légitime de considérer Diogène, Cratès et leurs disciples comme des intellectuels dignes de ce nom, alors même que leur comportement social en faisait des marginaux? Bien décidés à être intellectuels «autrement», les cyniques dérangeaient leurs contemporains par leur impertinence et leur impudence, rejetaient la *παιδεία* traditionnelle et revendiquaient une philosophie qui se voulait à la fois un existentialisme et un matérialisme. Ces «falsificateurs de la monnaie» pratiquaient une écriture décalée qui empruntait aux genres traditionnels tout en imprimant sa marque propre sur leurs ouvrages. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que ces intellectuels pour le moins originaux aient interpellé profondément notre culture occidentale.

Le point d'interrogation qui accompagne le titre de cette étude peut légitimement intriguer. Il signifie que l'appartenance des cyniques à la catégorie des intellectuels ne va pas de soi. Dès l'Antiquité en effet il y eut des gens pour rayer le cynisme de la carte des écoles philosophiques¹ et réduire le mouvement à un mode de vie², cela pour deux raisons, l'une clairement formulée, à savoir qu'à la différence des autres écoles philosophiques il n'avait pas de *δόγματα*³, l'autre secrètement présente dans les esprits, à savoir que le cynisme de ce «Socrate devenu fou» qu'était Diogène, pour reprendre l'expression prêtée à Platon⁴, inquiétait les

- 1 Hippobote, dans son traité *Sur les écoles de pensée* (Περὶ αἰρέσεων), dit qu'il y en a neuf; il ne retient ni la cynique, ni l'éliaque, ni la dialectique (Diogène Laërce [dorénavant D.L.] I 19).
- 2 D.L. fait allusion à ce problème à la fin de son livre sur le cynisme (VI 103), en prenant pour sa part clairement position: «Voilà pour la biographie de chacun des cyniques. Nous allons maintenant y ajouter les doctrines qui leur sont communes, car nous estimons que la philosophie cynique est elle aussi une école de pensée et pas seulement, comme le prétendent certains, une façon de vivre.» Sur cette question de la reconnaissance du cynisme comme école philosophique à part entière, voir Marie-Odile Goulet-Cazé (dorénavant G.-C.), «Le cynisme est-il une philosophie?», in: M. Dixsaut (édit.), *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, coll. «Tradition de la pensée classique» (Paris 1993) 273–313.
- 3 La définition de l'ἀρεσις que fournit D.L. en I 20, lorsqu'il veut expliquer pourquoi l'école pyrrhonienne tantôt est considérée comme une école de pensée, tantôt ne l'est pas, est vraisemblablement empruntée à l'ouvrage d'Hippobote cité à la note 1: «Nous appelons école de pensée celle qui, à ce qui apparaît, suit ou semble suivre un certain principe fondé en raison. Dans cette optique il serait raisonnable que nous appelions école de pensée la sceptique. En revanche, si nous concevions qu'une école de pensée (implique) une inclination vers des dogmes cohérents, l'école pyrrhonienne ne saurait plus être appelée école de pensée, car elle n'a point de dogmes.» Pour un passage parallèle, voir Sextus, *Pyrrh. hyp.* I 16–17.
- 4 En D.L. VI 54.

autres philosophes. Les cyniques cependant étaient des intellectuels à part entière, qui délibérément «falsifièrent la monnaie»⁵, dans la mesure où ils ne répondaient pas aux attendus que recouvre le concept d'intellectuel et où ils décidèrent d'être intellectuels autrement: le philosophe cynique se veut uniquement moraliste; il n'est plus celui qui sait, mais celui qui réussit à trouver la méthode pour vivre bien; il n'est plus celui qui fait des discours, mais celui qui témoigne par ses actes; il n'est plus celui qui écrit des traités théoriques, mais celui qui joue au fou pour dire la vérité. Avec les cyniques apparaît une sorte d'intellectuels d'un genre nouveau: contestataires, provocateurs, marginaux par volonté et marginalisés de fait par une société incapable de supporter une déconstruction aussi violente des valeurs qui la fondent.

Quand on veut appréhender le cynisme, on se heurte à plusieurs obstacles qu'il est important de rappeler:

1. L'état de la documentation insatisfaisant à un double titre: en raison des aléas de la transmission, puisque rien ou presque ne subsiste de la littérature cynique et que nous connaissons ces philosophes surtout par des anecdotes et des dits dont l'historicité est impossible à vérifier; en raison également de la partialité manifeste des principales sources⁶.
2. Les textes cyniques de contenu doctrinal devaient être rares⁷, et ce par suite de la volonté délibérée de nos philosophes, car le cynisme se voulait opposé aux théories, aux systèmes et aux dogmatismes de tous ordres.
3. L'extension chronologique du mouvement et le risque d'amalgames: né dans la Grèce du IV^e s. av. J.-C. autour de Diogène de Sinope, le cynisme perdura au moins jusqu'au V^e s. après J.-C. Durant neuf siècles, même si la fidélité aux principes fondateurs reste intacte, il va de soi que cette philosophie connut des évolutions et que des différences notables séparent le cynisme des premières générations et «les cynismes» de l'Empire Romain⁸. Pour éviter des confusions, nous nous limitons au cynisme le plus ancien, celui des premières générations: Diogène, Cratès, Métroclès, Hipparchia, Ménippe.

- 5 Diogène a «falsifié la monnaie» au propre et au figuré (D.L. VI 20,56). Voir G.-C., «Les Cyniques et la falsification de la monnaie», Avant-propos à Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, coll. «Classiques de la philosophie» (Paris 1992) 5–29.
- 6 Alors qu'Épictète, *Dissertationes* VII et IX, idéalise le cynisme, Lucien dans ses *Dialogues* en donne volontiers une présentation satirique et les Pères de l'Église, choqués par l'impudeur de Diogène et de ses disciples, noircissent souvent le tableau.
- 7 Même lorsque certains textes doctrinaux nous sont parvenus, il faut les aborder en procédant au préalable à une critique rigoureuse des sources, car ils peuvent être teintés de stoïcisme. Voir par exemple G.-C., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 10, (Paris 1986) ou encore *ead.*, «Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72», *Rheinisches Museum* 125 (1982) 214–240.
- 8 Voir G.-C., «Le cynisme à l'époque impériale», in W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [dorénavant *A.N.R.W.*] II 36,4 (Berlin/New York 1990) 2720–2833.

Deux dates peuvent servir de repères chronologiques pour l'apparition du cynisme: 399, mort de Socrate, dont le proto-cynique Antisthène fut le disciple; 323, mort de Diogène et mort d'Alexandre⁹, le même jour selon la légende. Le contexte historique et socio-économique tout en contrastes n'explique pas tout, mais force est d'admettre que se trouvaient alors réunies des conditions favorables à l'émergence d'un mouvement comme le cynisme: l'écart entre riches et pauvres se creusant de plus en plus, à côté d'une civilisation brillante, avide de luxe, apparaît un monde de déshérités où se côtoient citoyens pauvres, esclaves, exilés ou encore victimes des pirates; la diversité sociale est frappante: riches/pauvres; citoyens/esclaves; Athéniens/étrangers. Ce monde est dominé par Τύχη, la Fortune, qui menace au quotidien¹⁰: elle peut du jour au lendemain faire du citoyen pris par les pirates un esclave vendu au marché – c'est ce qui arriva à Diogène¹¹ –; elle peut encore faire qu'une cité entière soit rasée, comme ce fut le cas de Thèbes, la cité de Cratès¹² détruite par Alexandre, d'où un sentiment très fort de précarité que vient accentuer encore le déclin de la πόλις grecque et l'émergence du cosmopolitisme: l'épopée d'Alexandre jusqu'à l'Indus produit une sorte d'éclatement des limites du connu et fragilise de fait ce cadre rassurant de la πόλις qui fournissait une identité claire aux citoyens. Quant au contexte intellectuel, il est à l'évidence particulièrement brillant. Antisthène avait eu successivement pour maîtres Gorgias et Socrate. Les sophistes, qui prétendaient pouvoir enseigner la vertu et qui croyaient au progrès humain, avaient instauré un relativisme moral qui pouvait présenter des dangers, mais qui séduisait les jeunes gens soucieux de réussite politique et d'efficacité. Parallèlement Socrate qui, parce qu'il savait qu'il ne savait rien, passait sa vie à essayer de définir les vertus et la vertu, tout en vivant profondément une expérience existentielle de la philosophie, avait opéré une véritable révolution dans le paysage intellectuel; ses disciples, notamment Antisthène et Platon, allaient, chacun dans sa direction propre, développer l'héritage du maître. Pour comprendre comment les premiers cyniques, à la suite d'Antisthène, ont pu être des intellectuels marginaux, il convient d'abord d'analyser les modalités de leur rupture avec la société.

9 Cf. D.L. VI 79: «Démétrios [de Magnésie] (= fr. 19 Mejer) dans ses *Homonymes* dit que sont morts le même jour Alexandre à Babylone et Diogène à Corinthe.» Cette coïncidence a été en général perçue avec scepticisme. Alexandre est mort le 13 juin 323.

10 Les hommes de l'époque hellénistique se plaignent de ce que la Fortune se joue d'eux: παίζει (*Anth. Pal.* IX 49), γελᾷ (Philémon, fr. 110 Kock). Les philosophes la combattent en s'en moquant. Ainsi Diogène: «Quand Diogène tombait de nouveau dans les malheurs, il disait: "Vraiment tu fais bien, Fortune, de te dresser devant moi virilement"; dans de telles circonstances, il s'éloignait même en fredonnant» (Stobée, *Anth.* IV 44,71; t. V, p. 976,3–6 Hense). Au mépris le philosophe joint une sorte d'audace, faite de joie de vaincre et d'impudence: «Diogène disait qu'il croyait voir la Fortune s'élançer sur lui et dire: "Ce chien enragé, je ne puis l'atteindre de mes traits" [*Illiade* Θ 299]» (Stobée, *Anth.* II 8,21; t. II, p. 157,7–9 Wachsmuth). Voir aussi Julien, *Or.* IX 18,201 B.

11 Cf. D.L. VI 29; voir G.-C., «Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *A.N.R.W.* II 36, 6 (Berlin/New York 1992) 3880–4048, notamment 4000–4025.

12 Cf. D.L. VI 93.

A la suite d'une expérience de faux-monnayeur dont lui-même ou son père, à ce qu'on raconte, aurait été responsable à Sinope¹³, Diogène avait adopté comme slogan «falsifier la monnaie» (*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*), jouant ainsi sur la double valeur du mot *νόμισμα* qui désigne aussi bien la monnaie que la coutume. Par le biais de cette métaphore, il voulait manifester sa volonté de contrefaire les valeurs véhiculées par la société de son temps afin de leur en substituer de nouvelles et de revenir à l'état de nature dont Prométhée, avec l'invention du feu, avait signifié la disparition¹⁴.

Diogène se met donc à dénoncer le fait que ses contemporains soient soumis à tous les interdits qui relèvent de l'arbitraire social et soient incités par la société à sacrifier à des valeurs tout à fait illusoires, telles que la richesse, la gloire, la puissance, la victoire olympique, la réussite intellectuelle ou les plaisirs de la table, qui font de l'homme un esclave asservi par des valeurs imposées de l'extérieur¹⁵. Le philosophe, mu par une lucidité exacerbée, se bat sur tous les fronts afin de mieux débusquer les pièges et les hypocrisies de l'opinion (*δόξα*)¹⁶ qui parvient à séduire et tromper ses victimes, en leur faisant miroiter la réussite sociale pour mieux les tenir en laisse et dérober leur liberté. S'il se lance dans cette «falsification» généralisée des valeurs, c'est parce qu'il constate que les hommes ne sont pas heureux, que les riches qui ont tout, en réalité ne sont pas plus heureux que les pauvres qui n'ont rien¹⁷, qu'Alexandre court après les conquêtes¹⁸, Crésus après son or, l'esclave après l'affranchissement, l'athlète après la victoire et tout un chacun après de vaines chimères. Or Diogène croit que le bonheur est possible, à condition que l'on parvienne à secouer les chaînes de l'esclavage, à cesser de déployer une activité fébrile pour satisfaire aux exigences de la vie civilisée¹⁹,

13 Cf. D.L. VI 23–24.

14 Cf. Dion Chrysostome, *Or.* VI 25: «Si le mythe dit que Zeus châtie Prométhée pour avoir trouvé le feu et en avoir fait don aux hommes, c'est selon Diogène parce que ce don fut pour les hommes le commencement et le point de départ de la mollesse et du luxe.» Voir aussi Plutarque, *Aquane an ignis utilior* 2,956 B.

15 C'est ainsi que le goût des richesses transforme les hommes en véritables «hydropiques» qui, «bien qu'ils soient pleins d'argent, en désirent encore davantage» (Stobée, *Anth.* III 10,45; t. III, p. 419,8–12 Hense).

16 Cf. Ps.-Diogène, *Epist.* VII *Hicetae*: «Ton fils est libéré de l'opinion à laquelle tous sont asservis, Grecs et Barbares»; Lucien, *Imag.* 17; Théon, *Prog.* V.

17 Du Roi de Perse Diogène trace ce triste portrait: «Il se trouve être le plus malheureux de tous les hommes; en dépit de tout son or, il craint la pauvreté; il craint aussi les maladies, incapable qu'il est de s'abstenir de ce qui les cause; il est frappé de terreur à l'idée de la mort et il croit que tous complotent contre lui, jusqu'à ses enfants et ses frères» (Dion Chrysostome, *Or.* VI 35).

18 Diogène déclare Alexandre «esclave de la renommée» (Dion Chrysostome, *Or.* IV 60).

19 D'où son combat contre les *πόννοι* inutiles, ces efforts auxquels l'homme civilisé consent pour obtenir la victoire sportive, le savoir, la gloire, la richesse, le pouvoir ou simplement pour se conformer aux devoirs sociaux, et auxquels Diogène oppose les *πόννοι* utiles, c'est-à-dire les efforts qu'impose la vie *κατὰ φύσιν*, par exemple boire de l'eau ou manger frugalement (cf. D.L. VI 71).

à réaliser en soi l'autarcie et l'apathie, conditions nécessaires à l'exercice de la liberté²⁰.

Le contestataire subversif dans ses rapports à la société s'emploie à pousser l'anticonformisme à l'extrême, afin de mieux résister au dressage à la vertu qu'impose la morale sociale. D'où cet accoutrement²¹ si caractéristique: le τρίβων, ce petit manteau qui est son unique vêtement hiver comme été²², le bâton, à la fois bâton du voyageur, bâton du mendiant et sceptre royal²³, la besace qui contient tout ce qu'il faut pour vivre au jour le jour²⁴, à quoi viennent s'ajouter la barbe longue, les cheveux longs et les pieds nus.

Anticonformisme également dans le comportement social. Diogène a décidé de supprimer en lui la honte que l'oppression sociale veut lui inculquer. Il refuse en effet que la société contraigne ses membres à avoir honte de leur φύσις, de leur nature, et à respecter les conformismes ambiants. C'est pourquoi il se lance dans un travail de sape systématique, de déconstruction sociale, au nom de la liberté de l'individu: Diogène supprime «la pantomime», pour reprendre une expression d'un de ses admirateurs du siècle des Lumières, le Neveu de Rameau de Diderot. C'est ainsi qu'il se comporte comme un parasite, mendiant sa nourriture²⁵, qu'il couche dans une jarre ou au coin des carrefours, que volontairement indécent il accomplit en public des actes que l'homme ordinaire accomplit en son privé, mangeant, urinant ou se masturbant sur la place publique²⁶, tandis que Cratès et Hipparchia s'unissent aux yeux de tous²⁷. Au plan des principes, il conteste les devoirs sociaux qui poussent les gens à participer aux activités politiques, à se marier et à avoir des enfants²⁸. Provocation certes, mais il faut aussi du courage pour faire table rase de toutes les conventions, pour ne rien sacrifier à la δόξα et oser toutes les impudeurs et toutes les impudences au nom du retour à la nature, au nom de la liberté individuelle et du souci de l'αὐτάρκεια, c'est-à-dire de la capacité à se suffire à soi-même²⁹.

20 Voir G.-C., *L'ascèse cynique*, 38–42.

21 Voir G.-C., «Le cynisme à l'époque impériale», *A.N.R.W.* II 36,4 (Berlin/NewYork 1990) 2720–2833, notamment 2738–2746.

22 Cf. D.L. VI 22. Le τρίβων des cyniques, grossier et mince, est plié en deux; il sert de couverture la nuit et de manteau hiver comme été. Le τρίβων (*pallium* chez les Latins) deviendra le symbole du philosophe et il sera également adopté par les ascètes chrétiens.

23 Le bâton est désigné par les termes suivants: βάκτρον (*baculum* ou *baculus* en latin), βακτηρία, ξύλον, ράβδος, σκίπων, σκῆπτρον.

24 La besace: πήρα (titre d'un poème de Cratès), θύλακος, θυλάκιον.

25 Cf. D.L. VI 46.49.56. Le sage cynique s'autorise à demander l'aumône, car il considère que tout ce qui appartient à autrui lui appartient (Antisthène en D.L. VI 11). Lorsqu'il mendie, il ne fait donc rien d'autre que réclamer ce qui lui appartient (Ps.-Cratès, *Epist. II Discipulis*).

26 Cf. VI 46.69.

27 Cf. VI 97.

28 Cf. VI 29.

29 Diogène donne du (vrai) riche la définition suivante: «celui qui se suffit à lui-même» (*Gnomologium Vaticanum* 743, n° 180, p. 74 Sternbach).

Dans une telle perspective, on comprend pourquoi les cyniques en vinrent à revendiquer l'appellation de «chien» (κύων) dont on les a affublés soit à cause du gymnase de Cynosarges où enseignait Antisthène³⁰, soit à cause d'une moquerie qui les assimilait à des chiens, le comportement de cet animal se caractérisant à la fois par sa franchise – il aboie contre ceux dont il se méfie et il remue la queue devant ceux qu'il aime –, par sa simplicité: il se préoccupe de satisfaire uniquement ses besoins naturels et nécessaires et il n'est pas prisonnier de fausses valeurs comme la pudeur, enfin par son aptitude à monter la garde et à «aboyer» haut et fort³¹.

Dans leur assaut contre la citadelle sociale, les cyniques ne pouvaient pas ne pas se heurter au pouvoir politique. Cependant, s'ils étaient contestataires, ce n'étaient point des révoltés ni des agitateurs politiques³², mais des philosophes, et leur rébellion était d'ordre intellectuel. Il ne faut pas confondre un Diogène et un Spartacus. Plutôt que de prendre les armes contre le Prince et d'appeler à la lutte armée, le cynique dit la vérité au Prince. C'est ainsi que fait prisonnier après Chéronée et conduit à Philippe qui lui demanda qui il était, Diogène répondit: «L'espion de ton insatiable avidité»³³. Eberlué, Philippe le laissa partir. De même à Perdicas, ce général macédonien qui suivit Alexandre dans ses campagnes et qui avait menacé Diogène de le faire tuer s'il ne se rendait pas auprès de lui, le philosophe rétorqua: «Le bel exploit! Un scarabée ou une tarentule pourrait en faire autant»³⁴. Et l'on rappellera le célèbre «ôte-toi de mon soleil» lancé par le philosophe à un Alexandre abasourdi d'entendre cette réponse dans la bouche de Diogène qu'il avait invité à lui demander ce qu'il voulait³⁵. Les écrits des cyniques eux non plus n'invitent pas à la révolution politique, mais à une révolution morale, que l'on songe à un écrit théorique comme la *République* de Diogène³⁶

30 Cf. D.L. VI 13. Sur ce gymnase et ses rapports au cynisme, voir M.-F. Billot, «Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles», in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22–25 juillet 1991 (Paris 1993) 69–116.

31 Les fragments sur l'appellation «chien» réservée à Diogène sont rassemblés par G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* II (Rome 1990) 292–301 (= section V B 143–151) et commentés au tome IV, *Nota* 47, p. 491–497.

32 Il y avait même chez les cyniques un refus de l'engagement politique (cf. D.L. VI 29).

33 D.L. VI 43.

34 Voir également l'anecdote faisant intervenir Cratéros, lui aussi général d'Alexandre: «Comme Cratéros lui demandait de venir le voir, il dit: “À vrai dire j'aime mieux lécher le sel à Athènes que jouir de la somptueuse table de Cratéros”» (D.L. VI 57).

35 D.L. VI 38. Voir aussi VI 68: «À Alexandre qui se tenait près de lui et disait: “N'as-tu pas peur de moi?”, Diogène répondit: “Qu'es-tu donc? Un bien ou un mal?” “Un bien”, fit Alexandre. “Qui donc”, reprit Diogène, “craint le bien?”»

36 Nous connaissons cet ouvrage grâce au *De Stoicis* de Philodème édité par T. Dorandi, *Cronache Ercolanesi* 12 (1992) 91–133, et à quelques passages d'Athénée, *Deipnosophistai* IV, 159 C et de Diogène Laërce VI 72–73 (la *République* n'est pas mentionnée ici, mais il est fort probable que le passage provient de cet ouvrage).

ou encore à un écrit poétique comme le poème *Besace* de Cratès³⁷. Ces textes proposaient des formes idéales de gouvernement et n'étaient point des invites à renverser les pouvoirs en place. C'est ainsi que la *République* diogénienne, qui fit tellement scandale parce que son auteur invitait à laisser tomber tous les tabous, ne prévoyait pas de place pour les armes³⁸ et que les osselets devaient y avoir cours légal à la place de la monnaie³⁹. Cet écrit théorique a souvent été interprété à tort comme une pure provocation du point de vue de la morale. En réalité on n'a pas compris que son auteur, cohérent avec lui-même, ne faisait qu'aller jusqu'au bout de sa théorie, en admettant la nature et toute la nature, ce qui impliquait union libre, communauté des femmes et des enfants, même vêtement et même activités pour les femmes et pour les hommes, inceste et même nécrophagie. Aux yeux de Diogène, dès l'instant où ces actes sont naturels, ils n'ont pas à être condamnés sur le plan théorique, car le beau par nature est d'un autre ordre que le beau par convention⁴⁰.

C'est comme si les cyniques avaient dépassé la prise de conscience politique pour aboutir à une réflexion plus générale sur la nature humaine et sur le moyen de trouver la clef du bonheur. Ils avaient compris que ce n'est pas le fait d'être citoyen qui peut conférer à un individu une quelconque valeur, puisque c'est la Fortune et non les qualités morales qui font d'un tel un citoyen et de tel autre un esclave. Aussi rejetaient-ils le concept traditionnel de citoyen appartenant à une *πόλις* précise et se déclaraient-ils citoyens du monde⁴¹, le cynique se sentant chez lui partout, dès l'instant où il était capable de vivre, où qu'il allât, en accord avec les lois de la nature. En conséquence, l'homme auquel s'adressent Diogène et Cratès n'est plus le citoyen de la Grèce classique, doté d'une identité sociale bien définie; c'est un individu à la fois singulier et cosmopolite à qui ils proposent de vivre en accord avec les lois de la nature. Dès lors la déconstruction sociale atteint son paroxysme puisque le patriotisme cesse d'être une valeur⁴² et qu'à la loi fondatrice de la cité se substitue la loi qui règle l'univers, autrement dit la loi naturelle⁴³.

37 Ce poème est cité par D.L. VI 85 (= *Suppl. Hell.* 351).

38 Philodème, *De Stoicis*, ch. 6, col. XVI, 1, p. 102 Dorandi.

39 *Ibidem* et Athénée, *Deipnosophistai* IV, 159 C.

40 Cf. Philodème, *De Stoicis*, ch. 7, col. XX, 17–22. Sur la *République* de Diogène et sa réception dans le stoïcisme, voir G.-C., *Les Kynika du stoïcisme*, coll. «Hermes-Einzelschriften» 89 (Stuttgart 2003).

41 Cf. D.L. VI 63: «Comme on lui demandait d'où il était, Diogène répondit: «Je suis citoyen du monde»», et 72: «La seule forme correcte de république est celle qui régit l'univers.» Cf. aussi VI 38 (= *TrGF* 88 F 4 Snell): «Diogène avait coutume de dire que les malédictions de la tragédie s'étaient abattues sur lui, qu'en tout cas il était «Sans cité, sans maison, privé de patrie, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour».»

42 Cf. D.L. VI 93: «Cratès avait pour patrie la mauvaise réputation et la pauvreté, dont la Fortune ne peut s'emparer, et il se disait concitoyen de Diogène que les attaques de l'envie ne peuvent atteindre.»

43 Cf. D.L. VI 38: «Il affirmait opposer à la Fortune la hardiesse, à la loi la nature, à la passion la raison», et 71: «Diogène n'accordait 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

Dans un tel contexte, les relations du cynique avec autrui ne pouvaient être ni simples ni faciles. Vu son individualisme forcené on pourrait l'imaginer misanthrope, mais ce serait une erreur d'interprétation. Il se voulait en fait médecin des âmes dans un monde de malades⁴⁴. C'est pourquoi, quand il proférait ses aboiements toniques pour stigmatiser la déraison sociale, il avait besoin d'un public, de ces gens qui se pressent sur la place, aux carrefours ou à l'entrée des stades à l'occasion des Jeux⁴⁵. Aussi le cynisme est-il un mouvement intellectuel nécessairement urbain. Quant à la pédagogie qu'il pratique, elle se fonde sur l'exemple, car nos moralistes sont convaincus que la philosophie se montre plus qu'elle ne s'enseigne et que la vertu se vit plus qu'elle ne se définit⁴⁶. Ils manient avec brio trois armes dont ils surent démontrer l'efficacité: d'abord la provocation qui consiste à choquer pour mieux frapper; ce n'est pas une fin en soi, mais elle oblige l'autre à réagir, à remettre en cause sa façon de voir les choses et à abandonner sa honte mal placée⁴⁷. «Diogène disait qu'il imitait les maîtres de chœur. Ceux-ci en effet donnent le ton un ton plus haut afin que les autres trouvent le ton juste»⁴⁸. Ensuite, le franc-parler (la fameuse *παρρησία* cynique)⁴⁹, qui amène le cynique à mordre, à invectiver, à dire crûment à tout un chacun ses quatre vérités. L'homme à la lanterne, proche en cela des prophètes de l'Ancien Testament, secoue, dérange, devient celui par qui le scandale arrive. Il parcourt les rues en s'écriant «Holà des hommes!», mais si quelques naïfs ont le malheur de s'attouper, il les frappe de son bâton en s'écriant: «J'ai appelé des hommes, pas des ordures»⁵⁰. La troisième arme, peut-être la plus caractéristique, est le rire sous ses différentes formes, un rire sarcastique qui déconcerte, qui laisse l'autre tout penaud, tout désarçonné, un rire qui dissimule aussi un fond de désespoir, mais qui se révèle la meilleure arme contre l'esprit de sérieux que Diogène détestait tant. Diogène joue au fou pour

la liberté au-dessus de tout.» Voir G.-C., «La contestation de la loi dans le cynisme ancien», in M. Aouad (édit.), *Les doctrines de la loi dans la philosophie de langue arabe et leurs contextes grecs et musulmans* (Actes du colloque international, Villejuif, 12-13 juin 2007) = *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008) 405-433.

44 Cf. D.L. VI 36; Dion Chrysostome, *Or.* IX 2.

45 Cf. D.L. VI 2745.48.57.61; *Gnomologium Vaticanum* 743, n° 196, p. 79 Sternbach; Dion Chrysostome, *Or.* VIII 6.10; IX 1.14. C'est comme si, tout en étant indifférent au regard d'autrui, le cynique trouvait dans le regard réprobateur de l'autre la preuve que sa falsification de la monnaie a bien atteint le but visé.

46 Cf. D.L. VI 11: Pour Antisthène, «la vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances»; *ibid.* 48: «A Hégésias qui le priait de lui prêter un de ses ouvrages, Diogène répondit: "Pauvre sot que tu es, Hégésias! Les figues sèches, tu n'en prends pas des peintes, mais des vraies, alors que, pour l'ascèse, tu négliges la vraie et tu te précipites sur celle qu'on trouve dans les livres".»

47 Cf. D.L. VI 36: «Quelqu'un désirait philosopher avec lui. Diogène lui donna un saperde (*i.e.* un poisson salé du Pont-Euxin) et lui demanda de le suivre. L'autre, pris de honte, jeta le saperde et s'éloigna.»

48 Cf. D.L. VI 35.

49 Cf. D.L. VI 69: «Comme on demandait à Diogène: "Qu'est-ce qu'il y a de plus beau chez les hommes?", celui-ci répondit: "Le franc-parler".»

50 D.L. VI 32. Cf. VI 41: «Ayant allumé une lanterne en plein jour, il dit: "Je cherche un homme".»

mieux dire la vérité. Le résultat était prévisible: les contemporains ne se sentaient pas très à l'aise quand ils le voyaient approcher. Certains essayaient d'échapper à ses regards, espérant ainsi esquiver l'attaque⁵¹, tandis que d'autres se moquaient⁵² ou encore préféreraient répondre par le dénigrement⁵³, car il n'est jamais facile de supporter l'insulte, surtout quand elle vise juste.

À la suite de ce bref aperçu des rapports délibérément conflictuels que le cynique entretenait avec la société et les autres, je voudrais essayer d'expliquer en quoi ce dernier a inauguré une façon d'être intellectuel autrement. Son comportement face aux intellectuels de son temps est déjà le signe de sa prise de distance. Un exemple significatif: celui de Platon. Pour Diogène un philosophe digne de ce nom se doit de déranger, d'inquiéter, sinon il n'est pas efficace; d'où la réplique cinglante que s'attira le malheureux Platon: «De quelle utilité est pour nous un homme qui, bien que pratiquant la philosophie depuis longtemps déjà, se trouve n'avoir dérangé personne?»⁵⁴ Le ton est donné, et le jeu de mots suit: l'école de Platon (διατριβή) est qualifiée de «perte de temps» (κατατριβή)⁵⁵; Diogène prend plaisir aussi à fustiger l'orgueil du même Platon⁵⁶, à se moquer de lui sous prétexte que c'est un intarissable bavard⁵⁷, à relever des incohérences dans sa conduite⁵⁸, à ridiculiser sa définition de l'homme comme «animal bipède sans plumes»⁵⁹ ainsi que sa théorie des Idées⁶⁰ et finalement à parodier sa *République*. Quant à l'école d'Euclide à Mégare (σχολή), elle se voit traitée de bile noire (χολή)⁶¹. Les orateurs ne sont pas mieux traités, eux qu'il surnommait «hommes trois fois hommes», c'est-à-dire dans son esprit «trois fois malheureux»⁶²; l'orateur Anaximène se voit moqué pour son obésité⁶³ et Démosthène qualifié de «démagogue des Athéniens»⁶⁴.

51 Cf. D.L. VI 61.

52 Cf. D.L. VI 58.

53 Cf. le «Socrate devenu fou» de Platon (VI 54) ou encore l'anecdote sur l'Idée de table et l'Idée de cyathe où les deux philosophes s'opposent vigoureusement (VI 53).

54 Thémistius, *De anima*, dans Stobée, *Anth.* III 13,68; t. III, p. 468,6-8 Hense.

55 Cf. D.L. VI 24.

56 Cf. D.L. III 39: «Ayant vu au cours d'une procession un cheval au port hautain, Diogène dit à Platon: "Le cheval en train de se pavaner, on croirait que c'est toi!", cela parce que Platon ne cessait de faire l'éloge du cheval»; voir aussi VI 26.

57 Cf. D.L. VI 26.

58 Cf. D.L. VI 25.26.58.

59 Cf. D.L. VI 40: «Diogène pluma un coq et l'amena à l'école de Platon. "Voilà, dit-il, l'homme de Platon!". D'où l'ajout que fit Platon à sa définition: "et qui a des ongles plats"» (cf. Pseudo-Platon, *Definitiones* 415 a).

60 Cf. D.L. VI 53: Alors que Platon discourt sur l'Idée de table et l'Idée de cyathe, Diogène voit une table et un cyathe bien réels.

61 D.L. VI 24 (= T 7 Döring).

62 D.L. VI 47.

63 D.L. VI 57.

64 D.L. VI 34.

Mais ces relations délicates avec les autres intellectuels dissimulent un conflit beaucoup plus profond, né du rapport des cyniques avec la *παιδεία*, avec la culture et le savoir. Ils refusent «la voie longue» qu'empruntent traditionnellement les autres écoles philosophiques. Cette voie longue, fondée sur l'étude livresque, l'acquisition des connaissances, la spéculation théorique, a pour objectif d'assurer une habileté d'ordre intellectuel et la possession d'un savoir. Or ce que les cyniques entendent proposer est exactement l'inverse: «un raccourci vers la vertu», pour reprendre la formule qu'utilisa à leur propos le stoïcien du II^e s. av. J.-C. Apollodore de Séleucie⁶⁵. Des disciplines comme la logique, la musique, la géométrie, la physique ou la métaphysique sont considérées comme inutiles⁶⁶, car elles détournent l'homme de soi-même et ne l'aident pas à diriger correctement sa vie. Le raccourci préconisé par les cyniques fait l'impasse sur le savoir et préfère s'appuyer sur des actes: c'est la voie de l'ascèse pratiquée au jour le jour. Chez les cyniques la morale recouvre tous les aspects de la philosophie, tandis que la philosophie devient accessible à tous et que la notion d'élite intellectuelle se retrouve privée de sens.

Mais pourquoi un refus aussi radical du savoir, alors que Diogène et Cratès n'étaient ni frustes ni ignares? En fait ils étaient même très cultivés, comme en témoigne leur excellente connaissance d'Homère et des tragiques qu'ils citent à tout bout de champ et parviennent à parodier sans difficulté⁶⁷. Force est de conclure qu'après avoir assimilé la culture de leur temps, ils l'ont dépassée dans une vive réaction d'opposition et de négation, pratiquant de la sorte, une fois de plus, une forme de falsification. Ce refus du savoir se manifeste dans leur pédagogie qui s'attache à revaloriser le corporel. Diogène, par sa seule présence corporelle et par les actes qu'il pose, témoigne de sa philosophie sans se perdre dans de longues discussions et de longs raisonnements abstraits. Le cynisme se veut un existentialisme. C'est ainsi que le corps et le geste, s'introduisant dans la sphère intellectuelle, prennent valeur d'arguments et qu'en marchant Diogène donne la meilleure réponse possible à celui qui prétend que le mouvement n'existe pas⁶⁸. Le cynisme est aussi un matérialisme qui heurte de front l'idéalisme platonicien: chez les cyniques le réel se trouve réhabilité dans sa facticité et sa présence incontestable est soulignée. Diogène ne voit pas l'Idée de table ou de cyathe, mais la table et le cyathe réels, ce qui fait dire à Platon: «C'est normal! Tu as des yeux qui te permettent de voir un cyathe ou une table; mais l'intelligence

65 D.L. VII 121; voir aussi VI 104.

66 Cf. D.L. VI 103–104.

67 Ainsi par exemple pour Homère: D.L. VI 52.53.55.57.66.67.103; Philon, *Quod omnis probus* 122, et pour Euripide: D.L. VI 36 55; Ps.-Diogène, *Epist. XXXIV Olympiadi*, p. 50 Müseler.

68 D.L. VI 39. De même en VI 38: «A qui lui avait démontré, sous la forme d'un syllogisme, qu'il avait des cornes, Diogène, après avoir touché son front, dit: "Eh bien moi, je ne les vois pas"» (cf. l'argument dit du «cornu», attribué par D.L. en II 108 au Mégarique Eubulide et en VII 187 à Chrysippe: «Ce que tu n'as pas perdu, tu le possèdes; or tu n'as pas perdu de cornes; donc tu as des cornes»).

qui permet de percevoir l'Idée de table ou l'Idée de cyathe, tu ne l'as point»⁶⁹. Autre nouveauté, et de taille: c'est avec les cyniques que la volonté fait son entrée dans la morale⁷⁰. Diogène propose en effet une méthode spécifique et originale, l'ascèse, directement fondée sur ce que nous appelons la volonté.

Avec l'ascèse nous touchons au noyau dur de la philosophie cynique. Pour suivre la voie de l'ascèse, il faut être pauvre, car «la pauvreté», comme l'affirmait Diogène, «est une aide instinctive pour la philosophie. En effet, ce dont cette dernière cherche à persuader par des discours, la pauvreté y contraint par des actes»⁷¹. Cette ascèse consiste en un entraînement physique à finalité morale: on entraîne son corps afin d'entraîner sa volonté, de manière à ce que le corps ne constitue jamais une entrave aux décisions morales de la personne s'il advient que celle-ci se heurte à des situations d'adversité. Conçue comme une méthode préventive, l'ascèse rend l'homme capable de ne plus craindre les maux à venir et lui donne la force d'affronter ceux qui se présentent. Si l'on recherche quotidiennement les efforts (πόντοι en grec) exigés par la vie selon la nature, par exemple si l'on se contente de boire de l'eau, de manger frugalement, de coucher sur la dure, de supporter le froid des saisons, autrement dit si l'on arrive à dompter son corps par une vie de frugalité, on acquiert alors la force d'âme qui permet de rester apathique face à des épreuves comme l'exil, la pauvreté ou la mauvaise réputation, et par conséquent d'être libre, indépendant et donc heureux. Significative cette réponse que fit Diogène à qui lui demandait quel profit il retirait de la philosophie: «A défaut d'autre chose, au moins celui d'être prêt à toute éventualité»⁷².

Mais la falsification cynique ne se limita pas à la philosophie; elle s'attaqua également à l'écriture. Il est légitime tout d'abord de s'étonner que les cyniques écrivent alors même qu'ils rejettent la *παιδεία*, mais ils ont compris que l'écriture, et notamment l'écriture parodique, est une arme dont il serait stupide de se priver. D'où les listes d'ouvrages transmises par Diogène Laërce sous les noms de Diogène, Cratès ou Ménippe. A vrai dire les cyniques n'hésitèrent pas à emprunter le cadre des genres traditionnels: dialogue, lettre, tragédie, poème, mais

69 D.L. VI 53.

70 Antisthène avait introduit une faille dans l'intellectualisme de type socratique qui ramène la vertu à la connaissance et l'acte mauvais à une erreur de jugement. Cette faille, c'est l'ἰσχύς, cette force que les cyniques prêtaient à Héraclès et à Socrate. Antisthène déclarait en effet: «La vertu suffit au bonheur; elle n'a besoin de rien de plus si ce n'est de la force socratique» (D.L. VI 11), ce qui signifie que si la vertu-connaissance de Socrate suffit théoriquement à assurer le bonheur de l'homme, la force à la fois physique et spirituelle propre au Socrate vivant et agissant est nécessaire pour permettre à la vertu-connaissance d'être efficace et d'assurer le bonheur. La volonté, non pas le concept clairement défini de volonté, mais plutôt la réalité diffuse sous-jacente à un tel concept fait son apparition dans la sphère morale avec Antisthène (voir G.-C., *L'ascèse cynique*, 141–150).

71 Stobée, *Anth.* IV 32,11; t. V, p. 182,17–20 Hense. Cf. l'anecdote de l'enfant qui boit dans ses mains et celle de l'enfant qui recueille ses lentilles dans le creux de son morceau de pain, en D.L. VI 37.

72 D.L. VI 63.

ils marquèrent ceux-ci de leur empreinte propre, pratiquant la subversion au sein même de l'écriture, à tel point que Démétrius⁷³, dans son *Περὶ ἑρμηνείας*, n'hésite pas à parler à propos des poésies de Cratès, du *κυνικός τρόπος*⁷⁴, c'est-à-dire d'un tour d'écriture propre aux cyniques, à la fois plein de drôlerie dans le sens apparent et de véhémence dans l'intention cachée. Une des principales composantes de ce style est le *σπουδογέλοιοι*, un mélange de rire et de sérieux qui traduit au niveau de l'écriture toute l'ambiguïté du cynisme, profondément sérieux sous ses allures bouffonnes⁷⁵. Une autre, souvent étroitement liée à la précédente d'ailleurs, est la parodie.

Les quelques passages des poésies de Cratès qui nous sont parvenus permettent de deviner en quoi consistait la marque propre de l'écriture cynique. Cratès s'illustra dans le genre des *παίγνια*, ces «poésies légères» dont plusieurs échantillons sont conservés⁷⁶, par exemple *Πήρα* (*Besace*)⁷⁷, où le poète imite Homère⁷⁸, ou encore une élégie dans laquelle il parodie Solon: l'*Hymne aux Muses de Piérie*, que l'empereur Julien cite à deux reprises dans ses *Discours*⁷⁹. Pour mesurer l'originalité du poète cynique, il convient d'évaluer l'écart qui sépare l'expression originale et celle, décalée, que Cratès lui a substituée. A titre d'exemple, comparons le poème de Solon et l'*Hymne aux Muses de Piérie*. Les deux poèmes commencent par deux vers d'introduction tout à fait identiques: «Filles illustres de Mnémosyne et de Zeus Olympien, | Muses de Piérie, écoutez ma prière.» Mais alors que Solon poursuit de la sorte: «Donnez-moi le bonheur qui vient des dieux bienheureux, et que de la part de tous les hommes j'obtienne toujours une bonne renommée», on lit chez Cratès: «Donnez constamment à mon ventre sa pâture, à ce ventre qui toujours m'assure une vie frugale, exempte d'esclavage.» La référence aux dieux a disparu; l'éloge de la *δόξα ἀγαθή*, la bonne renommée, également; à leur place une évocation du ventre maîtrisé, qui ne rend pas l'homme esclave, et de la pâture (en grec *χόρτος*, littéralement le fourrage, la paille des animaux). Le changement de registre est évident: noble chez Solon, volontairement trivial chez Cratès. Mais la structure poétique reste la même et la parodie joue à plein pour les auditeurs, qui connaissent par cœur la poésie de

73 L'identité de ce Démétrius est controversée: Démétrius de Phalère (ca. 360 – ca. 280 av. J.-C.)? Démétrius de Syrie, maître de rhétorique à Athènes et professeur du jeune Cicéron au tournant des II^e et I^{er} s. av. J.-C.? On a également proposé de voir derrière ce nom Denys d'Halicarnasse ou le rhéteur Tibérios. Voir l'introduction de Pierre Chiron à son édition du traité (Paris 1993) p. XIII, XV–XVIII et XXXIX–XL.

74 Démétrius, *De eloc.* 170 et 259.

75 De Monime, disciple de Diogène, D.L. dit en VI 83: «Il écrivit des poésies légères auxquelles se mêlait subrepticement le sérieux.» Par ailleurs Ménippe de Gadara est qualifié par Strabon (XVI 2,29) de *σπουδογέλοιοι*.

76 Cf. notamment D.L. VI 85–87.

77 D.L. VI 85 (= *Suppl. Hell.* 351).

78 *Odyssée* XIX 172–173 et *Iliade* II 462.

79 Julien, *Or.* IX 17; 199 C – 200 B et VII 9; 213 A – 214 A.

Solon. De la rupture naît l'étonnement et par suite l'interrogation⁸⁰. De même au vers de l'*Odyssée* dont s'inspire Cratès: Κρήτη τις γαί ἔστι μέσῳ ἔνι οἴνοπι πόντῳ, «La Crète est une terre au milieu d'une mer vineuse», correspond dans *Besace*: Πήρη τις πόλις ἔστι μέσῳ ἔνι οἴνοπι τύφῳ, «Besace est une cité, au milieu d'une fumée vineuse.» A la mer est substituée la fumée de l'orgueil, un des grands adversaires que combattent les cyniques⁸¹. Le lecteur immédiatement saisissait le décalage. Avec les cyniques un vent de folie souffla également sur le langage et l'écriture.

Mais les cyniques innovèrent, créant de nouveaux genres littéraires qui devaient par la suite connaître une grande fortune: la satire, dont Ménippe de Gadara⁸² passe pour avoir inauguré le genre dans la mesure où il introduisit dans le dialogue le prosimètre, la fameuse diatribe, que l'on rattache au nom de Bion de Borysthène⁸³, et la chrie, ce genre inventé soit par Diogène⁸⁴, soit par Métroclès⁸⁵, qui était le lieu idéal pour que jaillissent l'humour et la saillie percutante.

Les prises de position morales des cyniques, tout autant que l'usage qu'ils firent de l'écriture, entraînèrent leur marginalisation, voire leur exclusion. Cependant, bien que marginalisés et bien que marginaux, les cyniques exercèrent une influence décisive sur le monde intellectuel de l'Antiquité à nos jours, ce qui est tout de même paradoxal pour une philosophie sans doctrines à transmettre et à commenter. A vrai dire le message était fort: face à tous les conformismes, face à toutes les scléroses imposées par la vie sociale, Diogène invite l'individu à affirmer sa liberté souveraine: liberté de l'intelligence face aux dogmatismes de tous ordres, liberté de l'esprit face à l'oppression politique qui ne peut contraindre que les corps, tension de la volonté face aux menaces de la Fortune, rire libérateur face à l'esprit de sérieux. Avec Diogène toutes les pauvres illusions humaines tombent et l'individu est contraint à la douloureuse expérience de la lucidité. L'intellectuel devient l'empêcheur de tourner en rond qui pointe du doigt toutes nos lâchetés et toute l'hypocrisie sociale.

80 Sur ce poème de Cratès, voir Olimar Flores Junior, «Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal», *Philosophie Antique* 5 (2005) 135–171.

81 Cf. pour Diogène: D.L. VI 6; Élien, *Var. Hist.*, IX 34; Ps.-Diogène, *Ep. XXI Arynandros*; pour Cratès: D.L. II 118; VI 86; Plutarque, *De laude ipsius* 17,546 A–B; Marc-Aurèle VI 13. Le cynique Monime disait que «Tout ce que l'homme a conçu n'est qu'orgueil» (à ce que rapporte Ménandre dans *L'écuyer* que cite D.L. VI 83). Par ailleurs Télès, dans sa *Diatribes* II (Περὶ ἀυταρκειᾶς), p. 14,4 Hense, p. 140 Fuentes González, qualifie Diogène et Cratès d'ἄνθρωποι.

82 Voir G.-C., notice «Ménippe de Gadara», M 129, *DPhA* IV (2005) 467–475, notamment 471–472.

83 Cf. D.L. II 77 = T 8 A Kindstrand: «comme le dit Bion dans ses diatribes». Sur Bion considéré comme inventeur de la diatribe, voir J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (Uppsala 1976) 97–99; 248–249; P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 23 (Paris 1998) 44–78.

84 Cf. D.L. VI 80: à la fin de la liste des écrits de Diogène due à Sotion sont signalées des *Chries*.

85 Cf. D.L. VI 33, qui cite un passage des *Chries* de Métroclès.

Diogène a été entendu. Toutes les époques ont fait référence à celui qui exigeait que l'individu mît en accord ses actes avec ses paroles⁸⁶: il y eut des cyniques chrétiens, comme Pérégrinus Proteus (II^e s.) ou Maxime Héron d'Alexandrie (IV^e s.)⁸⁷; au Moyen-Âge et à la Renaissance les auteurs païens et chrétiens citèrent abondamment l'homme à la lanterne⁸⁸; le Montaigne des *Essais* fut séduit par son impitoyable lucidité sur l'homme et les institutions humaines, par son individualisme, son rejet du dogmatisme et son cosmopolitisme. Quant à la philosophie des Lumières, elle subit la fascination de l'homme à la lanterne, aussi bien en Allemagne avec Wieland⁸⁹ qu'en France avec D'Alembert⁹⁰, Voltaire⁹¹ ou Diderot qui aimait ceux qu'il appelait les «enthousiastes de vertu»⁹². Puis Fr. Nietzsche⁹³, E. Cioran⁹⁴ et, ces dernières années encore, H. Niehues-Pröbsting⁹⁵ ou P. Sloterdijk⁹⁶, sensibles à l'étonnante vigueur du message cynique, continuèrent à en rappeler avec force la teneur toujours actuelle.

Correspondance:

Marie-Odile Goulet-Cazé,
UPR 76 du CNRS, 7, rue Guy Môquet
F-94801 Villejuif Cedex,
mogoulet@vjf.cnrs.fr

- 86 Cf. VI 64: «Quand on prêche la morale sans la mettre en pratique, on ne diffère en rien d'une cithare», disait-il. «Celle-ci en effet n'entend ni ne perçoit.»
- 87 Voir G.-C., art. «Kynismus», *Reallexikon für Antike und Christentum* XXII (Stuttgart 2008) col. 631–687, notamment col. 677–682; *eadem*, notice «Maxime Héron d'Alexandrie», M 70, *DPhA* IV (2005) 348–363; *eadem* «Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son *Discours IX?*», *Hermes* 136 (2008) 97–119; *ead.*, notice «Pérégrinus Proteus», sous presse dans *DPhA* V.
- 88 Cf. S. Matton, «Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance», in R.B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (édit.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley 1996) 240–264.
- 89 En 1770, C.M. Wieland publie un ouvrage intitulé *Sokrates mainomenos oder die Dialoge des Diogenes von Sinope*.
- 90 Dans son *Essai sur la Société des gens de Lettres et des Grands* paru en 1759, D'Alembert s'exprimait ainsi: «Chaque siècle, et le nôtre surtout, auraient besoin d'un Diogène; mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir.»
- 91 Voltaire annonce par ailleurs le cynisme au sens moderne du terme avec son goût de la provocation et de la satire mordante.
- 92 Voir les articles «Cynique» et «Diogène» de l'*Encyclopédie*. C'est dans *Le Neveu de Rameau* que le cynisme trouve son expression moderne la plus brillante: *Moi* ressemble à Diogène tandis que *Lui*, le Neveu, préfigure le cynique au sens moderne du terme.
- 93 Cf. *Humain trop humain*, I 275: le cynique «circule, comme tout nu, dehors dans le souffle du vent, et s'endurcit jusqu'à perdre le sentiment», tandis que l'épicurien marche «dans les sentiers à l'abri du vent, bien protégés, à demi obscurs».
- 94 Voir par exemple E. Cioran, *Des larmes et des saints* [1937], trad. fr. (Paris 1986) 78, et *Précis de décomposition* (Paris 1949) 75.94–96.
- 95 H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (München 1979).
- 96 En 1983, à Frankfurt am Main, P. Sloterdijk a publié *Kritik der zynischen Vernunft*, traduit en français sous le titre *Critique de la raison cynique*, par H. Hildenbrand (Paris 1987).