



HAL
open science

La normalisation du Cynisme dans ses usages philosophiques antiques

Julien Decker

► **To cite this version:**

Julien Decker. La normalisation du Cynisme dans ses usages philosophiques antiques. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2022. Français. NNT : 2022BOR30025 . tel-03968931

HAL Id: tel-03968931

<https://theses.hal.science/tel-03968931>

Submitted on 2 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Bordeaux-Montaigne
École doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

**La Normalisation du Cynisme dans ses usages philosophiques
antiques**

Présentée et soutenue publiquement le 17 décembre 2022 par

Julien DECKER

Sous la direction de M. le professeur Valéry Laurand

(Université Bordeaux-Montaigne)

Membres du Jury :

M. Pedro Pablo Fuentes González, *Catedrático de Universidad* (Universidad de Granada)

Mme Suzanne Husson, Maître de Conférences en philosophie (Sorbonne université)

M. Carlos Lévy, de l'Institut de France, Professeur émérite (Sorbonne université)

M. Stefano Maso, *Professore ordinario* (Università Ca' Foscari Venezia)

M. Jordi Pià Comella, Maître de conférences (Université Sorbonne nouvelle)

Résumé

Ce travail part du présupposé qu'il est impossible de déterminer, à partir des témoignages antiques, ce qu'était le Cynisme historique. Il n'y a que des usages du Cynisme, c'est-à-dire que chaque texte doit être référé autant que possible à son auteur et à ses stratégies d'écriture. Le Cynisme fait d'ailleurs l'objet de propos très contrastés : le même aspect peut être loué pour sa vertu ou condamné sévèrement pour ses outrances. De plus, ce sont surtout des anecdotes qui ont été rapportées et non des dogmes. Dès lors, les usages qui sont faits des Cyniques situent nécessairement leurs provocations et leur exigence de vertu dans un ensemble de normes. C'est en cela qu'il y a une double normalisation : non seulement les anecdotes et les scandales doivent être pensés vis-à-vis de normes existantes, mais aussi les outrances sont normalisées par les auteurs et donc atténuées.

En s'intéressant aux usages philosophiques, ce travail repère trois points importants. Le premier consiste à déterminer si le Cynisme est un mode de vie ou une école philosophique ; or, cet enjeu oblige également à définir ce qu'est la philosophie et à comprendre, à partir des anecdotes, la question de l'exemplarité. La construction du livre 6 de Diogène Laërce est majoritairement étudiée dans cette partie. Le deuxième point s'intéresse plus précisément à l'opposition entre la nature et la loi : la réputation d'un Cynisme transgressif se confronte à la rareté des textes exprimant une désobéissance au *nomos*. Au contraire, c'est le respect du *nomos* qui est finement construit dans les interprétations d'Épictète et de l'empereur Julien. Enfin, la dernière partie s'intéresse à un trait qui se prête mal à la normalisation : l'impudence. Les interprétations de Sénèque et d'Épictète illustrent la difficulté à articuler à la vertu la transgression des règles coutumières de la pudeur. Pour autant, elles montrent que dans l'impudence cynique, il y a quelque chose qui résiste à la normalisation et qui fait l'identité du mouvement.

Abstract

This work starts from the presupposition that it is impossible to determine what historical Cynicism was solely from the ancient testimonies. There are only uses of Cynicism, meaning each text must be referred to its author and his writing strategies as much as possible. Cynicism is also the subject of very contrasting statements: a single aspect can be praised for its virtue or severely condemned for being outrageous. Moreover, most of what has been reported is anecdotes, not dogmas. Therefore, the uses made of Cynics necessarily situate their provocations and their demand for virtue within a set of norms. This is where there is a double normalization: not only do anecdotes and scandals must be seen in relation to existing norms, but the outrages are normalised by the authors and are thus attenuated.

By focusing on philosophical uses, this work identifies three important points. The first is to determine whether Cynicism is a way of life or a philosophical school, but this issue also requires a definition of philosophy and an understanding of the question of exemplarity by using anecdotes. The construction of Book 6 of Diogenes Laertius is mostly studied in this part. The second point focuses more specifically on the opposition between law and nature: Cynicism's transgressive reputation is confronted with the scarcity of texts expressing disobedience to the *nomos*. Rather, respect for the *nomos* is finely constructed in Epictetus's and Emperor Julian's interpretations. Finally, the last part focuses on a feature which sits uncomfortably with normalization: shamelessness. Seneca's and Epictetus's interpretations illustrate how difficult the transgression of customary rules of shame and virtue are to articulate. Yet these two aspects show that, something in Cynic shamelessness so defies normalization and constitutes the identity of the movement.

REMERCIEMENTS

Je remercie très sincèrement et chaleureusement M. Valéry Laurand pour m'avoir proposé ce projet, pour l'avoir encadré avec sagacité et enthousiasme et pour l'avoir accompagné de sa bienveillance. Je lui suis infiniment reconnaissant de m'avoir incité à avoir confiance dans mon travail et de m'avoir aidé à acquérir une rigueur de chercheur.

Je remercie le département de philosophie de l'Université Bordeaux-Montaigne ainsi que le laboratoire S.P.H. pour avoir soutenu mon projet doctoral. Des remerciements tout particuliers vont à Mme Kim Sang Ong-Van-Cung, Mme Marina Seretti et M. Cédric Brun pour avoir accepté de faire partie de mon comité de thèse et pour m'avoir soutenu et aidé avec bienveillance.

Je remercie les membres de l'École doctorale Bordeaux-Montaigne pour l'encadrement dont j'ai bénéficié.

Je voudrais avoir également une pensée pour les membres du département de philosophie de l'Université Rouen Normandie qui m'ont accueilli parmi eux depuis un an et que j'ai plaisir à retrouver semaine après semaine.

J'exprime ma plus vive reconnaissance à Mme Suzanne Husson et à MM. Pedro Pablo Fuentes González, Carlos Lévy, Stefano Maso et Jordi Pià-Comella pour avoir accepté de prendre part au jury auquel cette thèse est soumise.

De nombreux chercheurs ont eu la gentillesse également de répondre à certaines de mes interrogations : je pense aux membres du workshop organisé par M. Jordi Pià-Comella et Mme Lucia Saudelli, et tout particulièrement à Mme Marie-Odile Goulet-Cazé et M. Olimar Flores-Júnior pour leurs riches suggestions. Je remercie également Mme Margareth Graver, M. Tiziano Dorandi, Mme Marion Bourbon, M. Olivier D'Jeranian et M. Enzo Godinot pour m'avoir aidé à clarifier l'interprétation de certains textes.

Que sont des années de thèse sans les problèmes matériels et financiers qui l'accompagnent ? Je remercie mes ami(e)s pour m'avoir aidé à trouver des solutions et pour avoir supporté mes doutes : Anne, Kim, Delphine, Christelle, Romain, Antoine, Julie, Christopher, Nicolas, Paméla, Fanny, Arnaud, Denise, Marion, Audrey, Blandine, Lucas et Anne. J'ai également une pensée attendrie pour mes parents qui remercient, j'imagine, ce doctorat d'avoir considérablement réduit l'éloignement physique de ma vie d'avant. J'espère seulement qu'ils retiendront enfin le nom de ce philosophe qui dort dans un tonneau...

AVANT-PROPOS

J'ai adopté la convention de mettre une majuscule pour désigner une école philosophique et ses membres, cela permet de distinguer le Cynique du cynique, le Sceptique du sceptique...

Les auteurs antiques ainsi que leurs œuvres sont abrégés selon les usages internationaux. Certaines abréviations ont été toutefois augmentées pour éviter de possibles confusions. L'*index locorum* explicite les abréviations.

Voici quelques autres abréviations que j'emploie :

- DL *Vies* : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale Française, 1999.
- *Les Cyniques grecs* : *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, choix, traduction, introduction, notes et index par L. Paquet. Paris: Librairie Générale Française, 1992.
- SSR : Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*. 4 vol. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- SVF : Arnim, H. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vol. Leipzig: Teubner, 1903-1905.
- DPhA . L'exposant correspond au numéro du volume.
- DK : Diels, H., et W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol. 5. Auflage. Berlin: Weidmann, 1934-1937.

Les traductions de textes anciens sans précision du traducteur ont été faites par mes soins. Elles n'ont aucune ambition esthétique. Elles cherchent dans la mesure du possible à rester fidèles au mot à mot du texte afin de limiter les ajouts d'interprétation.

*À Nathalie,
À la fois la professeure, le mentor et l'amie,
Parce que l'école permet des rencontres
Qui changent toute une vie.*

INTRODUCTION

Quelles certitudes possédons-nous sur le Cynisme ? Peu de choses, faut-il bien avouer.

Pourtant, les témoignages qui nous ont été transmis foisonnent d'informations, Diogène Laërce consacre même à Diogène de Sinope le *bios* le plus long. Mais cette longueur tient aussi en partie à l'honnêteté avec laquelle Diogène Laërce rapporte différentes versions pour une même anecdote, pour un bon mot ou pour un catalogue bibliographique. Or, les études philologiques, historiques ou archéologiques n'ont pas permis de déterminer les versions qu'il faut privilégier et sur lesquelles se fonder : la falsification de la monnaie a-t-elle une origine biographique ? Si oui, laquelle ?¹ Diogène a-t-il vraiment été vendu comme esclave ?² Comment est-il mort ?³ Cratès a-t-il été le maître de Zénon ? Si oui, brièvement ou longuement ? Quelles œuvres ont vraiment été écrites de leurs mains ?

Manque de fiabilité des témoignages et du matériau bio-anecdotique

Dans le matériau anecdotique, nous rencontrons plusieurs difficultés. Par exemple, les chutes sont attribuées à plusieurs auteurs et les échos qu'on en trouve dans les comédies tendent à en faire des créations humoristiques. Plusieurs versions sont parfois contradictoires : par exemple, en D.L. 6.56, Diogène affirme que les sages mangent des gâteaux, comme les autres hommes alors qu'en *Gnomol. Vat.* 188, les philosophes mangent de tout, mais pas comme le reste des hommes⁴. La distinction entre sage et philosophe n'explique pas la variation puisque Diogène est désigné dans le *Gnomologium* comme σοφός puis comme φιλόσοφος. Or, les deux versions sont séduisantes : celle du *Gnomologium* correspond davantage à l'idée traditionnelle du sage qui se différencie par son ascèse des insensés⁵ ; mais la version laërtienne permet des interprétations plus originales et plus proches de l'idée de mission du Cynique, qu'on retrouve

¹ Voir Giannantoni 1990⁴, 423-33 ; Goulet-Cazé 1992¹, 3892-4 (= 2017, 51-3) ; Fuentes-González 2013, 233-9.

² Voir Goulet-Cazé 1992¹, 4000-25 (= 2017, 154-79).

³ Voir Chouinard 2020, 141-64, en particulier 143 : « Ces récits [de morts de philosophes antiques], bien entendu, n'ont aucune valeur historique ».

⁴ Les deux anecdotes sont réunies en *SSR V B* 189. Cette question est un *topos* sur le sage : voir également Luc. *Demon.* 52.

⁵ Voir Brancacci 1992, 4071 n.77.

ailleurs¹. Toutefois, O. Gigon propose à partir du texte du *Gnomologium* de corriger le texte laërtien par l'ajout des mots *ἀλλ' οὐχ*.

Par ailleurs, il y a quelques anachronismes qui jettent la suspicion d'inauthenticité sur l'ensemble du corpus comme en D.L. 6.63 (*SSR V B 36*) où Diogène se moque de la divinisation d'Alexandre en Dionysos en demandant qu'on l'appelle Sérapis à son tour. En effet, l'introduction du culte de Sérapis date de Ptolémée I^{er}², donc Diogène était déjà mort puisque l'on situe son décès en même temps que celui d'Alexandre. Toutefois, J. Servais, en étudiant cette chrie, recommande de ne pas dédaigner le travail de compilation de Diogène Laërce trop vite et démontre que cette anecdote provient probablement d'un contexte thébain, hostile à Alexandre, du début du III^e s., ce qui pourrait être d'autant plus probable que Thèbes devait connaître beaucoup de Cyniques, ne seraient-ce que Cratès et Ménippe, et que plusieurs chries montrent l'hostilité de Thèbes à l'égard d'Alexandre, par exemple D.L. 6.93 (*SSR V H 31*). Ce qui m'intéresse dans la conclusion de J. Servais, c'est qu'elle restitue à l'anecdote une authenticité toute relative. Certes, l'anecdote est forgée de toutes pièces mais elle garde une valeur historique précieuse dans la mesure où elle pourrait venir de l'entourage de Diogène. Or, en arrivant à de telles conclusions, on convient tacitement du fait que faire de Diogène un personnage littéraire n'empêche pas une certaine authenticité.

D'Antisthène, il semble que nous possédions quelques détails plus fiables, en particulier parce que nous avons des témoignages d'auteurs qui ont pu le côtoyer (Xénophon, Platon) ou qui ont pu exploiter des informations de première main (Aristote). Mais le rôle d'Antisthène dans la fondation du Cynisme et sa relation avec Diogène sont empreints d'incohérences assez conséquentes de sorte que les autres témoignages que nous possédons et qui en font le maître de Diogène et le chef de file du Cynisme demeurent suspects. Je reviendrai sur ce point puisqu'il est au cœur de stratégies de narration du Cynisme.

Manque de textes de première main

Pour le moins, nous pouvons affirmer que les détails biographiques ont une importance considérable pour comprendre ce qu'est le Cynisme et que l'accord entre les actes et les discours est une exigence au sein du mouvement. Or, à nouveau, il n'est pas du tout évident de déterminer dans quelle mesure les premiers Cyniques ont mis en scène leur vie à des fins pédagogiques et philosophiques. Leurs écrits sont perdus ; l'authenticité de certaines œuvres ou

¹ Voir Arr. *Epict.* 3.2.81-2.

² Voir Servais 1959, 104 ; Goulet-Cazé in DL *Vies* 1999, 754 n. 5.

de certains catalogues d'œuvres est même débattue dès l'Antiquité¹. C'est le cas de la *Politeia* de Diogène, bien évidemment. Ces écrits avaient-ils des propositions sérieuses ou n'étaient-ce que des exercices parodiques de Platon ou de poètes ? Nous possédons quelques fragments, en petit nombre : ceux d'Antisthène, *L'Ajax* et *L'Ulysse*, semblent être des exercices rhétoriques dont l'authenticité est contestée² ; ceux de Diogène sont très succincts ; ceux de Cratès sont un peu plus longs et plus intéressants. En effet, ces derniers reprennent quelques *topoi* de l'éthique socratique : la frugalité, la vertu... Mais la question du modèle animal et de l'amitié ainsi que la description de *Besace* comme une cité préservée de l'ambition et de la guerre sont des aspects plus originaux et peuvent laisser raisonnablement espérer qu'ils sont authentiques. On s'étonne seulement de posséder davantage de fragments de Cratès que de Diogène alors que le maître a été bien plus célèbre que l'élève. On ne peut toutefois rien en conclure.

Du biographique au mythique : des identités fantasmées

Je souhaiterais interroger précisément l'apport philosophique de cette tradition du Cynisme : il s'agit d'une tradition qui se noue dans des événements fondateurs comme la rencontre d'Antisthène et de Diogène, l'exil pour falsification de la monnaie, le modèle animal, l'anti-platonisme..., événements dont nous ne pouvons pas évaluer avec précision l'historicité et qui donnent lieu à des versions inconciliables. De surcroît, l'absence de textes et l'importance du *bios* comme modèle éthique ont favorisé une narration du cynisme et lui ont conféré une dimension littéraire : du Cynisme, on raconte les bons mots et les anecdotes que l'on peut interpréter à son gré.

L'épisode de Diogène cherchant, à l'aide d'une lanterne (D.L. 6.41 ; *SSR* V B 272), un homme a pu être interprété comme évoquant aussi bien sa conception essentialiste de l'humanité (ne sont des hommes au sens propre que ceux qui ont acquis la vertu³) qu'une approche nominaliste de la réalité (il n'y a pas d'idée platonicienne, pas d'homme en soi, de même que, pour chaque table ou chaque tasse, il n'y a pas de tabléité ou de tasséité⁴) ; F. Nietzsche en a même fait un pastiche célèbre pour exposer la mort de Dieu⁵. Or, il faut bien conclure que de cet épisode comme de nombreux autres, il n'y a aucun enseignement univoque, que les chries ouvrent l'éventail de significations, plus qu'elles ne les ferment, à la façon de

¹ Voir D.L. 6.80 ; Dudley 1937, 25-7 ; Dorandi 1993, 57-68 ; Husson 2011, 21-45, 185-9 ; Goulet-Cazé 2017, 546-9.

² Voir Giannantoni 1990⁴, 257-64 ; Goulet-Cazé 1992², 5-36 [= 2017, 195-226].

³ Voir D.L. 6.32, 40, 60.

⁴ D.L. 6.53 (*SSR* V B 62). L'hypothèse nominaliste a été rendue célèbre par Dumont 1989.

⁵ Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* [1882], §125.

récits mythiques ou de paraboles. Dans un article, I. Chouinard retrace l'histoire de cette anecdote et tente de concilier l'interprétation morale avec quelques éléments nominalistes¹. Toutefois, l'auteur rappelle à juste titre que des anecdotes similaires sont connues : Phèdre met en scène Ésope avec une lanterne en plein jour répondant à un bavard qui lui en demandait la raison « Je cherche un homme » (*Hominem inquit quaero*)² ; Pittacos évoque également, mais sans le détail de la lanterne, la difficulté de chercher un homme de bien³. I. Chouinard envisage ainsi la possibilité d'un motif littéraire⁴. Il me semble que c'est tout à fait le cas et que l'intention de cette anecdote est de faire réfléchir par son trait d'esprit. Si cette anecdote devait être résolue de façon univoque, le texte préciserait le sens dans lequel il faut prendre le bon mot⁵. Les débats interprétatifs ne sont que le signe de l'efficacité de cet ensemble de chies dont l'intention était proprement de charmer, d'intriguer ou de bousculer.

En cela, le Cynisme a une part d'atemporalité qui a fait son attrait et son succès. Néanmoins, nous ne pouvons que constater que le matériau cynique est particulièrement hétéroclite et que nous ne pouvons pas toujours discerner la qualité littéraire de la qualité philosophique de l'objet auquel nous sommes confrontés.

C'est pourquoi il me semble important d'en arriver à une position prudente qui soutient que le cynisme est un objet dont on ne pourra pas élucider tous les aspects et que nous ne possédons que des usages du Cynisme. En cela, il ne s'agit pas de renoncer à reconstruire le Cynisme mais d'accepter, d'un point de vue épistémologique, qu'en écartant le mirage d'un Cynisme objectif, nous nous donnons les moyens d'apprécier les usages qui sont faits du Cynisme et donc de l'aborder selon un jeu complexe alliant des usages particuliers et l'idéal d'un Cynisme en soi. À la façon dont la question socratique a renoncé à promouvoir le Socrate de Platon comme le mètre-étalon des autres portraits de Socrate ou à édifier à partir des textes socratiques l'enseignement du Socrate historique⁶, nous devons considérer qu'il y a autant de Diogène ou de figures du Cynique que d'auteurs qui en parlent.

¹ Chouinard 2016, 32 : « en donnant un poids de plus à l'interprétation morale tout en y intégrant la critique de la définition platonicienne de l'homme, récupérant ainsi certains éléments de l'interprétation nominaliste ».

² Phaed. 3.19.

³ D.L. 1.77.

⁴ Chouinard 2016, 25 n.17.

⁵ Cela se produit par ex. dans la chrie qui suit celle que nous étudions (D.L. 6.41 ; *SSR V B 57*) : « Un jour qu'il était là, debout, complètement trempé, et que les gens autour de lui lui manifestaient de la pitié, Platon, qui se trouvait là, dit : "Si vous voulez le prendre en pitié, allez-vous-en !", dénonçant par là son amour de la vaine gloire » (εἰστήκει ποτὲ κατακρουνιζόμενος τῶν δὲ περιεστώτων ἐλεούντων, παρῶν Πλάτων ἔφη, "εἰ βούλεσθ' αὐτὸν ἐλεῆσαι, ἀπόστητε," ἐνδεικνύμενος φιλοδοξίαν αὐτοῦ. Trad. Goule-Cazé).

⁶ Voir Gigon 2015 [1947], 7 : « rinunciare a risolvere la questione della personalità e dell'insegnamento del Socrate storico, in quanto è impossibile venirme a capo, e acquistare in cambio la libertà di interpretare senza preconcetti ciò che possediamo su Socrate in forma di letteratura come l'imponente creazione di certi scrittori » ; 23 : « non si riesce a trarre dalla letteratura socratica una base comune identificabile con l'insegnamento di Socrate ».

Philosophie et littérature

Il est vrai que le livre 6 de Diogène Laërce est une source importante de détails biographiques et doctrinaux mais c'est un témoignage très tardif qui n'a que très peu accès aux œuvres originales et qui compile ce que d'autres ont déjà compilé. Le livre 6 consacre, dès Antisthène, la supériorité des actes sur les discours¹ et donc le matériau bio-anecdotique. Quelques paragraphes sont proprement doxographiques : 10-13, 70-73, 103-105... C'est très peu, surtout si l'on compare aux livres dédiés à d'autres écoles, et chaque doxographie se limite à une succession d'asyndètes (à part les paragraphes 70-1). On peut tout à fait expliquer cette difficulté par le fait que le Cynisme était avant tout une philosophie des actes et non une somme de textes théoriques. Mais prétendre cela pourrait revenir à inverser la cause et la conséquence : le Cynisme a pu refuser les errances des discours théoriques au profit des actes mais on a pu, tout aussi bien, vouloir donner l'image d'un Cynisme en actes, en s'attachant à la valeur littéraire des faits et dits mémorables, quitte à affaiblir la partie théorique. Pourquoi, par exemple, les doxographies du livre 6 n'ont-elles pas approfondi des thèmes qu'on trouve développés chez Télès ou le traité du pseudo-Lucien comme l'autarcie, le plaisir, l'adaptation aux circonstances... ?

En conséquence, nous observons chez Diogène Laërce, mais aussi de la part d'autres sources qui s'emploient à rapporter les anecdotes cyniques, que les chries et apophtegmes se substituent, dans une proportion supérieure à celle des autres philosophes, à un corpus de doctrines². Ce matériau fond ainsi trois exigences : 1/ une exigence biographique assez simple qui consiste à faire connaître la vie du philosophe, 2/ une exigence littéraire : l'anecdote a des qualités rhétoriques, comiques et narratives qui rendent le *bios* agréable à lire, 3/ une exigence philosophique puisque le bon mot, la situation ou le geste doivent contenir un sens philosophique, doivent faire réfléchir, quitte à perdre l'univocité que l'on est en droit d'exiger d'un propos philosophique. Les chries et les apophtegmes sont donc à la croisée du *bios* et du *dogma* et donnent l'image d'une philosophie intensément incarnée.

Ainsi, selon les critères du σπουδαιογέλοιοιον (ou σπουδογέλοιοιον), l'aspect comique de chaque anecdote recèle un message sérieux. Or, D. Izzo a abordé le problème de ces chries

¹ Pour Antisthène : D.L. 6.11 (SSR V A 134) ; pour Diogène : D.L. 6.48 (SSR V B 118). Cette thématique se retrouve ailleurs : voir Stob. 2.15.43 (SSR V B 283) ; 4.32a.11 (SSR V B 223) ; Max.Tyr. 36.5 ; Iul. Or. 9[6].18 ; Philo Alexandr. *quod omn. prob. lib. sit* 96.

² Voir Flores-Júnior 2021, 43 : « l'anecdote est la forme littéraire que revêt la didascalie des pantomimes philosophiques des cyniques : elle tend alors à se substituer à la doxographie proprement dite ».

comiques dont il est difficile de trouver un aspect sérieux¹. Elles révèlent une tradition qui dépasse le cadre de la philosophie cynique et mettent en scène les différents philosophes cyniques à la façon de personnages comiques. Ce constat nous oblige à tempérer l'idée que la philosophie cynique se transmet par la voie anecdotique : s'il est possible en effet que des chries ne comportent aucun message sérieux, alors nous ne pouvons pas affirmer que la fonction d'une chrie soit d'insister sur la cohérence entre la théorie et la pratique, entre le dire et le faire, que la dimension narrative du *bios* cynique a une fonction philosophique de démasquer les hypocrites et de proposer un modèle en acte d'expression philosophique. La tradition est manifestement plus variée ; le genre littéraire de la chrie, du bon mot, du fait mémorable est beaucoup trop souple et déborde du cadre philosophique.

D'un point de vue littéraire, le foisonnement de textes aux genres et registres variés auxquels le Cynisme antique a donné naissance ne peut que nous fasciner. Mais pour autant, il ne s'agit pas nécessairement de philosophie. Il y a une normativité du discours philosophique. Certes, il peut passer par des genres littéraires différents mais, *in fine*, il doit se soumettre aux règles de la logique et à la possibilité du débat ou de la falsification. S'il crée des concepts, il ne crée pas pour autant les objets qu'il s'emploie à penser. Interpréter une anecdote cynique dans un sens comme dans un autre et fournir des arguments à cette interprétation, c'est faire de la philosophie, mais non pas à partir d'un texte philosophique mais d'un objet littéraire : c'est le cas pour l'anecdote de Diogène cherchant un homme avec sa lanterne. C'est en ce sens précis que le Cynisme donne lieu à des usages philosophiques.

Les portraits polémiques des philosophes cyniques d'époque impériale

Un paradoxe encore plus stupéfiant touche le Cynisme d'époque impériale : il est scindé entre une myriade d'adeptes inconnus, issus des couches les plus populaires de la société², et quelques figures aux personnalités très prononcées. Dans la mesure où la majeure partie des témoignages que nous possédons datent d'époque impériale, nous pourrions penser que la proximité temporelle joue en faveur d'une certaine fidélité aux pensées de ces philosophes. Au contraire, leurs figures controversées donnent lieu à des portraits contradictoires : l'argument de la proximité joue donc en défaveur. C'est particulièrement étonnant parce que la tradition a une image moins contrastée de Diogène, de Cratès, d'Hipparchia, de Monime... Il faut peut-être en conclure que la tradition stabilise les représentations des philosophes célèbres. Voici

¹ Izzo 2019, 138-9.

² Voir Goulet-Cazé 1990, 2731-52 [= 2017, 275-94].

sommairement pourquoi les quatre plus importants philosophes d'époque impériale donnent lieu à plusieurs points de vue :

- Démétrius (ca 10-96)¹

Démétrius fréquenta les milieux aristocratiques romains. C'est l'ami de Sénèque et de Thræsea Paetus ; il assiste ce dernier lors de son suicide². Or, bien que Sénèque le décrive comme un modèle de vertu et de modération, Tacite³ rapporte qu'il a pris la défense de P. Egnatius Celer poursuivi par Musonius Rufus pour avoir dénoncé Barea Soranus. Même si J. Moles a tenté de donner un fondement éthique à sa position⁴, nous ne pouvons que constater qu'il est capable de se compromettre dans les vicissitudes des petites cités. Du point de vue de sa pensée, les propos que lui attribue Sénèque au septième livre du traité *Des Bienfaits* décrivent la volonté des dieux dans des positions qui s'harmonisent bien aux doctrines stoïcienne et démocritéenne et s'opposent, *a priori*, si ce n'est à la position cynique, au moins à la conception d'Enomaos⁵.

- Démonax (ca 70-170)⁶

Ce philosophe est peut-être le moins controversé. Il est connu à travers la biographie élogieuse que lui a consacrée son élève, Lucien. Mais ce dernier fait de Démonax non pas un Cynique mais un philosophe éclectique⁷, au caractère « doux, civilisé et joyeux »⁸. Malgré un accueil favorable du peuple athénien, il subit un procès pour impiété lors de son passage à Athènes⁹, ce qui le rapproche encore plus du modèle socratique. Quand il part en guerre contre « ceux qui philosophent non pas pour la vérité, mais pour s'exhiber »¹⁰, on reconnaît une position propre à Lucien contre les Cyniques¹¹. Dans un article de 2009, P. P. Fuentes González

¹ Dudley 1937, 125-142.

² Tac. *Ann.* 16.35.

³ Tac. *Hist.* 4.40.3.

⁴ Moles 1983, 103-23.

⁵ Voir Brancacci 2000, 54 : « *Enomao ancora una volta innova decisamente rispetto al cinismo, tradizionalmente vicino alla Stoa, e portatore di un atteggiamento molto positivo nei confronti di Democrito, sia in campo etico, sia in contesto gnoseologico, come risulta dal più famoso dei Cinici del I secolo, Demetrio, il quale fonda su una puntuale ripresa di motivi democritei i temi della sua umile accorata preghiera alla divinità.* » Voir également Stewart 1958, 179-91, pour la confrontation entre les propos attribués par Sénèque à Démétrius et les fragments démocritéens.

⁶ Dudley 1937, 159 n.1 ; Fuentes González 2009, 145.

⁷ Luc. *Demon.* 5.

⁸ Luc. *Demon.* 9. Voir Fuentes González 2009, 142 : « il faut sans doute compter aussi sur une part importante de déformation et d'idéalisation du philosophe ».

⁹ Luc. *Demon.* 11. Voir Fuentes González 2009, 144.

¹⁰ Luc. *Demon.* 48 : Μάλιστα δὲ ἐπολέμει τοῖς οὐ πρὸς ἀλήθειαν ἀλλὰ πρὸς ἐπίδειξιν φιλοσοφοῦσιν.

¹¹ Voir Luc. *Fug.* 4, 12-21, en particulier 15 : « ils se placeront à égalité avec ceux qui philosophent correctement [...] si leur aspect extérieur seul leur est semblable » (ἐξ ἴσου καταστήσονται τοῖς ὀρθῶς φιλοσοφοῦσιν, [...] ἦν

montre de façon tout à fait convaincante combien il est possible que Lucien façonne à travers son portrait de Démonax un modèle de philosophe afin de l'opposer aux faux philosophes dont il fait régulièrement la satire et à qui il reproche dogmatisme et prétention.

- Pérégrinus Protée (ca 100-165)

Comme le dit C. Jones, c'est une des « personnalités les plus bizarres du cynisme »¹. En effet, tout autre est le texte que consacre Lucien à ce Cynique, un portrait au vitriol² qui fait de Pérégrinus un homme crasseux, un libertin, un corrompu, un parricide, un fanfaron³... Pourtant, deux témoignages d'Aulu-Gelle⁴, dont, comme le dit M.-O. Goulet-Cazé, « nous n'avons aucune raison particulière de suspecter la valeur »⁵, puisque ce dernier a rencontré Pérégrinus plusieurs fois à Athènes, le dépeignent comme un homme modéré et juste. On notera quand même dans le texte de Lucien que pendant sa phase chrétienne, Pérégrinus a été appelé « le nouveau Socrate »⁶. Ainsi les explications que donne Lucien des éléments biographiques sont probablement des « invention[s] malicieuse[s] »⁷ ; elles manquent parfois de cohérence comme le précise P. de Labriolle : « Ne voit-on pas Lucien de Samosate promener son Pérégrinus du cynisme au christianisme, comme si le passage de l'un à l'autre eût été chose toute facile ? »⁸

- Œnomaos de Gadara (II^e s. ap. J.-C.)⁹

Ce « contre-modèle exact de Pérégrinus »¹⁰ est accusé par l'empereur Julien, qui l'attaque violemment dans deux discours¹¹, d'être un blasphémateur des dieux et des hommes¹². Nous aboutissons, dès lors, à une situation tout à fait paradoxale, que j'étudierai plus longuement ci-après, dans laquelle un Néoplatonicien corrige un Cynique sur ce que doit être

μόνον τὰ ἔξω ἢ ὁμοία) ; *Pisc.* 19-20. Voir Fuentes González 2009, 148-9 : « On dirait que Lucien, à la fin de sa vie, célèbre avec sa biographie de Démonax la véritable philosophie, laquelle n'est pas pour lui une question de doctrine mais de vérité, lui qui avait toujours élevé la voix contre les faux philosophes de toute filiation : ce qu'il admire en fait c'est le philosophe véritable, et ce qu'il exige d'un philosophe, outre bien sûr qu'il ne perde pas son temps en spéculations absurdes et inutiles ». Voir également Jones 1986, 98 (cité par Fuentes González 2009, 156) qui considère la *Vie de Démonax* comme « une espèce d'autobiographie indirecte » de Lucien.

¹ Jones 1993, 305.

² M.-O. Goulet-Cazé évoque « un ouvrage dicté par la mauvaise foi » (2014, 196).

³ Voir Jones 1993, 306 : « le mot clé, c'est *kenodoxia*, "la vanité" ».

⁴ Gell. 8.3, 12.11. M.-O. Goulet-Cazé qualifie ces textes, vis-à-vis de celui de Lucien, de « contre-témoignage » (2014, 196 ; 205).

⁵ Goulet-Cazé 1990, 2766 [= 2017, 309].

⁶ Luc. *Peregr.* 12.

⁷ Jones 1993, 306-9.

⁸ P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris, 1942, p.85, cité par Jones 1993, 308.

⁹ Hammerstaedt 1988, 18, cité par Goulet-Cazé *DPhA*⁴, 753.

¹⁰ Jones 1993, 316.

¹¹ Voir Goulet-Cazé in *DPhA*⁴ 2005, 760.

¹² Iul. *Or.* 7.6.211A ; 9[6].17.199A.

le Cynisme. Mais on comprend aisément que les polémiques d'Ænomaos contre les pratiques religieuses païennes, en particulier de divination, ont pu inquiéter le projet que l'empereur avait de restaurer l'hellénisme¹. D'ailleurs, ces attaques servent la cause d'Eusèbe, évêque de Césarée, qui cite de longs extraits des *Charlatans démasqués* dans la *Préparation évangélique*². Nous possédons ainsi de précieux passages de la « seule grande œuvre littéraire, semble-t-il, que les Cyniques aient produite sous l'Empire », selon les mots de M.-O. Goulet-Cazé³. Toutefois, dans la mesure où Eusèbe ne cite que les extraits qui servent son propos, nous ne pouvons pas prétendre à une connaissance exacte des idées soutenues par Ænomaos.

L'autre fait particulièrement intéressant, c'est cette affirmation d'Ænomaos que rapporte Julien et selon laquelle le Cynisme n'est ni l'Antisthénisme, ni le Diogénisme⁴. On peut en effet interpréter cette affirmation comme une manière de refuser des dogmes établis pour toujours ou encore d'éviter la domination d'une autorité. A. Brancacci apporte au débat une idée particulièrement intéressante : il ne s'agirait pas tant de renvoyer à la philosophie d'Antisthène ou à la philosophie de Diogène mais à la façon qu'ont eue les traditions de construire ces deux modèles, d'une part le Diogénisme avec le modèle ascétique du *bios* qui met en application un nombre réduit de préceptes, d'autre part l'Antisthénisme, c'est-à-dire un Cynisme reconstruit par les doxographes dans le but de donner une généalogie et une fondation au Cynisme⁵. Cette idée m'intéresse ici parce que l'on pourrait tout à fait imaginer qu'Ænomaos s'oppose à une vision que donnent les Stoïciens du Cynisme et qui s'est imposée. Nous savons, à travers *Les Charlatans démasqués*, que les Stoïciens sont ses adversaires, en particulier pour leur conception du destin et de la liberté. En cela, Ænomaos serait conscient des usages qui sont faits de son école et chercherait à reprendre la main sur une tradition qui échappe au Cynisme lui-même.

D'ailleurs, si l'on suppose que la déclaration que rapporte Julien est issue de son traité *Περὶ Κοιτισμοῦ*, il est intéressant de remarquer qu'un Cynique s'attache à définir ce qu'est le Cynisme, selon une pratique assez répandue chez d'autres auteurs : pensons au traité du pseudo-Lucien, au chapitre 3.22 d'Épictète⁶. En somme, la figure d'Ænomaos porte une ambiguïté assez intéressante : soit il cherche à renouveler le cynisme, en écrivant, comme Diogène, une *Politeia* et des tragédies, soit il tend plutôt à ce que les Cyniques se réapproprient leur propre

¹ Voir Goulet-Cazé 2014, 194.

² *Ibid.*

³ Goulet-Cazé 1990, 2783 [= 2017, 326].

⁴ *Iul. Or.* 9.8.187C.

⁵ Brancacci 2000, 46-50.

⁶ A. Brancacci (2000, 43) mentionne également Dion Chrysostome et Thémistius.

école contre des descriptions venant d'auteurs non-cyniques. Dans les deux cas, il se situe vis-à-vis d'une tradition.

Ces quatre exemples de philosophes cyniques de l'époque impériale intéressent mon propos dans la mesure où ils fonctionnent à la façon d'un argument *a fortiori*. Si les textes que nous possédons pour connaître le Cynisme datent pour la plupart de l'époque impériale, nous pourrions penser qu'ils nous fournissent des éléments plus fiables à l'égard de Cyniques contemporains plutôt que des philosophes de l'époque classique ou hellénistique. Or, nous ne pouvons que constater qu'ils donnent lieu à des portraits contrastés et situés dans une tradition tissée probablement de légendes, d'histoires amplifiées, de thèmes attendus et de stéréotypes.

L'idéalisation face à la « question cynique ».

Il est coutume de qualifier les portraits que dressent Épictète et l'empereur Julien d'idéalisation du Cynisme, d'idéalisation de Diogène¹. Ce terme d'idéalisation sert à caractériser un discours qui atténue les outrances et provocations cyniques. Le propos normatif d'Épictète et de Julien est à la fois descriptif et prescriptif : définir ce qu'est un bon Cynique mêle nécessairement ce qui est et doit être. Des non-Cyniques déterminent donc ce qu'est le Cynisme. Évidemment, il n'est pas surprenant qu'ils condamnent le scandale pour le scandale. Mais comme le souligne également M. Foucault, beaucoup de critiques du Cynisme visent à séparer un Cynisme dévoyé d'un Cynisme authentique au nom d'un ensemble déjà institutionnalisé de pratiques philosophiques². En conséquence, nous pouvons élargir ce phénomène d'idéalisation : s'il y a sélection, il y a idéalisation, souvent à travers une typification du Cynique qui éclipse l'individu historique. L'avantage des chrires en revanche réside dans leur caractère brut et leur multitude qui maintiennent une hétérogénéité et permettent à chaque Cynique d'échapper à une représentation réductrice³.

¹ Voir Billerbeck 1978, 55 ; Goulet-Cazé 1990, 2768-9 [= 2017, 311] ; Billerbeck 1996, 205-221.

² Foucault 2009¹, 163 : « disqualification très forte [...] qui a pesé sur le cynisme dans l'Antiquité même, [...] attitude qui a fait qu'à l'égard du cynisme, la philosophie instituée, institutionnelle, reconnue, a toujours eu une attitude ambiguë, essayant de distinguer dans le cynisme toute une série de pratiques méprisées, condamnées, violemment critiquées, et puis un certain noyau qui serait le noyau du cynisme et qui, lui, aurait mérité d'être sauvé ».

³ Je rejoins ainsi les conclusions d'O. Flores-Júnior 2021, 20 : « en considérant que la pensée cynique a été essentiellement conservée et transmise par ce genre de *littérature* descriptive (ou narrative), je pense que le problème de l'idéalisation ne se pose pas, et que la diversité des intentions qui peuvent être à la base de ces récits (du plus bref et du plus concis au plus développé) ne change pas ce principe. Or, dans cette perspective, tout le *corpus* cynique revêt la forme d'une idéalisation et, par conséquent, vouloir lui imposer une hiérarchie entre texte doxographique, anecdotique et « fictionnel » fondée sur un critère d'authenticité ou de fidélité n'a guère de sens ».

La vérité du Cynisme est ainsi une vérité de traditions plurielles et ces traditions sont en grande partie exogènes, parfois hostiles au Cynisme, et, paradoxalement, c'est bien souvent l'hostilité des polémiques anti-Cyniques qui nous donne des détails précieux quand les propos mélioratifs risquent de se montrer creux et convenus. Pensons combien les papyri de Philodème de Gadara complètent notre connaissance du Cynisme et de ses liens avec le Stoïcisme.

Mais ces traditions plurielles donnent lieu à différents portraits dont il est difficile d'apprécier la part historique. Le cas de Socrate présente quelques similarités : en effet, Augustin d'Hippone remarquait déjà que les Socratiques en faisaient le porte-parole de leurs doctrines, quitte à lui faire assumer des opinions contradictoires :

Mais l'opinion de Socrate n'apparaissant pas clairement dans les entretiens, vu sa manière d'agiter toutes les questions en affirmant et en niant, chacun de ses disciples leur a emprunté ce qu'il a voulu et mis la fin dernière où bon lui a semblé. Or on appelle fin dernière ce qui rend heureux quand on l'a atteinte. Et c'est sur cette fin que les Socratiques (fait à peine croyable de la part des disciples d'un même maître) ont eu des conceptions si divergentes que certains, comme Aristippe, ont mis le souverain bien dans la volupté ; certains, comme Antisthène, dans la vertu. Et ainsi d'autres et encore d'autres ont eu des vues différentes qu'il serait trop long d'énumérer.¹

Ce constat d'Augustin peut être étendu aux Cyniques et même amplifié. En effet, les débats autour du Cynisme comme philosophie² ou simple mode de vie³ font émerger des attitudes différentes de la part de ceux qui les convoquent. Les auteurs qui mentionnent des Cyniques ou la philosophie cynique le font à l'aune de leurs propres conceptions et valeurs. Dès lors, ce n'est plus tant reproduire l'exactitude de la vie et des propos du philosophe historique qui intéresse mais quelque chose de plus souple qui consiste à dessiner une figure universelle de philosophe, voire de sage, dont le portrait s'adapte aux intérêts de l'auteur. Il se produit alors ce qui a été également mis en valeur dans le cas de Socrate : ces philosophes sont presque dépossédés d'eux-mêmes pour devenir des créations littéraires et philosophiques. C'est en ce sens que la question cynique, à savoir le projet de reconstruire un Cynisme historique, au même titre que la question socratique⁴, doit nous inciter à renoncer à déterminer quels

¹ Aug. *Ciu.* 8.3 : *Quod in Socratis disputationibus, dum omnia mouet asserit destruit, quoniam non euidenter apparuit: quod cuique placuit inde sumpserunt et ubi cuique uisum est constituerunt finem boni. Finis autem boni appellatur, quo quisque cum peruenerit beatus est. Sic autem diuersas inter se Socratici de isto fine sententias habuerunt, ut (quod uix credibile est unius magistri potuisse facere sectatores) quidam summum bonum esse dicerent uoluptatem, sicut Aristippus; quidam uirtutem, sicut Antisthenes. Sic alii atque alii aliud atque aliud opinati sunt, quos commemorare longum est.* (Trad. Combès légèrement modifiée)

² D.L. 1.19, 6.103 ; Iul. *Or.* 9.2 [182C] ; Eun. *VS* 2.1.5 ; Musonius 9. p.43, 18-44, 1. Voir Goulet-Cazé 1993, 273-313 [= 2017, 387-419].

³ D.L. 1.19, 6.103 ; Varr. *apud* Aug. *Ciu.* 19.1.1-2.

⁴ Voir Dorion 2004, 21-2 : « Pour que la question socratique ait un sens, il faudrait que les principaux témoins directs (Xénophon et Platon) aient eu le projet de reconstituer fidèlement la pensée de Socrate par le moyen d'écrits qui visaient à rapporter, sinon la lettre même de ses entretiens, du moins leur esprit et leur contenu. Si telle était

témoignages sont plus dignes de valeur¹, non pas pour renoncer définitivement à reconstruire une réalité historique, mais pour aborder cette réalité différemment, c'est-à-dire avec la conscience que ces philosophes ont donné lieu à des idéalizations et des usages propres à chaque auteur².

En effet, il faut accepter que les témoignages que nous possédons cherchent moins à défendre des dogmes qui leur seraient propres qu'à montrer en quoi ils incarnent quelque chose d'une idée de la philosophie, quitte à en être des contre-exemples aux yeux de certains détracteurs. Dans les *Fugitifs* de Lucien par exemple, la prosopopée de la philosophie se plaint des faux Cyniques qui usurpent son nom. À l'opposé, les propos d'Épictète et de Julien visent à faire du Cynique la figure du philosophe en acte.

C'est ainsi une tendance que l'on retrouve à différentes époques et qui fait des Cyniques quelque chose d'atemporel si bien que n'importe quelle philosophie peut se réapproprier quelque chose de la figure du Cynique³. Un très bon exemple à mes yeux est l'usage que fait Michel Foucault dans le cours de 1984 au Collège de France, publié sous le titre *Le Courage de la vérité*. Sous couvert d'une étude des processus de subjectivation dans l'Antiquité, il tire du Cynisme des conclusions qui en dépassent le cadre. Pour lui, il s'agit d'un mode atemporel de la véridicité, d'une « catégorie transhistorique »⁴, d'une modalité du *bios*, d'un risque que prennent les corps pour faire surgir la vérité, ce qu'il appelle « aléthurgie »⁵. Or, c'est une interprétation très particulière de la *παρρησία*, dont il fait un régime de vérité et qu'il traduit

leur intention, nous serions fondés à nous demander quel témoignage correspond le mieux à la pensée du Socrate historique ».

¹ Voir Flores-Júnior 2021, 45 : « *Le cynisme est le produit de toutes ses sources*. Lorsqu'on veut saisir la "vraie" pensée diogénienne, aucune raison ne justifie que l'on sélectionne au préalable les témoignages afin de les classer selon une échelle de fiabilité ». Toutefois, je ne souscris pas à la suite du raisonnement : « la "vraie pensée diogénienne", par décision de Diogène lui-même, n'a existé que le temps du geste qui l'a mise au jour. Une fois que ce geste, en tant que tel a disparu à jamais, toutes les voix qui l'évoquent sont légitimes et peuvent s'éclairer mutuellement » ; en effet, si l'on renonce à l'historicité des faits et dits des acteurs cyniques, il faut y renoncer jusqu'au bout sans supposer qu'il y ait nécessairement comme fondement une intentionalité précise. Qu'il y ait besoin d'utiliser des guillemets pour une « vraie pensée diogénienne » doit nous inciter à rester prudents dans la mesure où il y a des usages littéraires du personnage de Diogène, comme l'épisode de sa servitude qui a peut-être été forgé de A à Z.

² Voir Flores-Júnior 2021, 43 : « il vaut mieux mettre au clair un *Diogène possible* que de raisonner sur l'ombre d'un "Diogène de fait". » ; 47 : « Nous sommes donc les derniers auditeurs en date, la dernière audient d'un récit dont le "degré zéro" d'historicité est irrémédiablement perdu ».

³ À nouveau, la comparaison avec Socrate est possible. Voir Dorion 2004, 124 : « les portraits de Socrate légués par l'Antiquité représentent une source intarissable, et toujours renouvelée, à laquelle la pensée philosophique puise d'elle-même pour son plus grand profit ».

⁴ Foucault 2009¹, 165.

⁵ Foucault 2009¹, 150, 159 et 200 : « le cynisme apparaît bien comme manière de manifester la vérité, de pratiquer l'aléthurgie, la production de vérité dans la forme même de la vie ». Voir Lorenzini 2017, 70 : « en étudiant la notion et la pratique antiques de la *parresia*, Foucault décrit un régime de vérité où cette altérité de la vérité par rapport au sujet et à son existence tend à s'effacer, jusqu'au point de se *renverser* et de se *réactiver* de façon scandaleuse dans la "vraie vie" cynique ».

par « dire-vrai », alors que *stricto sensu* c'est le « tout-dire ». L'étude du Cynisme compris comme « vraie vie » par Foucault convoque un cadre conceptuel qui est celui de la philosophie de l'auteur et sert donc sa propre philosophie d'abord et avant tout.

En somme, il est illusoire de considérer qu'il peut y avoir, dans l'histoire des idées, un rapport pur et désintéressé au Cynisme. C'est en ce sens que je souhaiterais étudier ici, sans pouvoir être exhaustif, les usages philosophiques du Cynisme dans les limites de la philosophie païenne (jusqu'à l'empereur Julien)¹. En particulier, je souhaiterais voir comment parler du Cynisme revient souvent à pallier une absence de textes théoriques et donc à faire des choix philosophiques : quelle est la nature de ces choix ? Comment les auteurs parviennent-ils à donner une cohérence à un ensemble qui en manque et à sortir de la fascination qu'exercent les anecdotes et les bons mots ? C'est en ce sens que tout usage philosophique du Cynisme est une normalisation du Cynisme puisque dire le Cynisme c'est lui imposer nécessairement des normes discursives et le situer dans l'ensemble des normes sociales.

Mais la normalisation du Cynisme aboutit également à le rendre compatible avec le normal ou le déjà-normé. Cette utilisation surprenante du Cynisme a souvent induit, de la part de la critique, des interprétations en termes d'idéalisation. Cette normalisation du Cynisme interroge le fonctionnement même d'une pensée subversive : est-elle dérangeante au point qu'il faille en atténuer les aspects les plus transgressifs et corrosifs pour l'ordre social ? Intégrer une pensée subversive dans le giron des pensées dominantes est-ce la neutraliser ou est-ce le processus « normal », si on m'autorise à nouveau cet adjectif, de sa subversion ? Car bouleverser un ordre implique un jeu entre un dedans et un dehors : si le Cynisme est peu à peu intégré dans la culture commune, alors il a réussi à imposer à cette culture quelque chose qui lui était jusqu'à présent extérieur.

Dans l'étude des phénomènes de normalisation du Cynisme, je procéderai du plus général au plus particulier. En d'autres termes, j'essaierai de partir des définitions les plus générales du Cynisme pour entrer progressivement dans sa critique des normes et tenter de déterminer s'il y a quelque chose comme un reste cynique, c'est-à-dire un aspect propre au Cynisme qui demeure inassimilable et résiste aux normalisations.

¹ Les rapports entre Cynisme et Christianisme ont été étudiés de façon convaincante par M.-O. Goulet-Cazé (2014). Voir également Dorival 1993, 419-43.

Ma première partie poursuivra les études esquissées en introduction et, en particulier, approfondira les problèmes liés à la forte présence de l'anecdotique dans les textes que nous possédons. Ce qui a rendu célèbre le Cynisme est ce qui lui a également porté préjudice dans le domaine de la philosophie : les anecdotes ont réduit le Cynisme à un mode de vie. Toutefois, il ne s'agira pas de répondre à la sempiternelle question « est-ce que le Cynisme est une philosophie ? » mais, au contraire, de considérer combien cette question, en induisant des prises de position, détermine des stratégies d'écriture. Car, pour répondre à cette question, il faudrait, au préalable, avoir défini ce qu'est la philosophie, ce qui constitue peut-être la question la plus difficile en philosophie. Un mode de vie peut-il être une philosophie et peut-il enseigner la philosophie par son exemplarité ?

Dans les deuxième et troisième parties, je choisirai d'étudier précisément les usages philosophiques qui sont faits du rapport du Cynisme à la norme. En effet, si le Cynisme est souvent défini comme une philosophie de la contestation de la norme ou de la loi¹, comme une philosophie de la transgression ou de la subversion, force est de constater que le Cynisme ne précise pas quelles lois il refuse. Il serait absurde de prétendre que le Cynisme s'oppose à toute règle, quelle qu'elle soit, dans la mesure où il s'agit d'une philosophie parénétiq ue qui exhorte à une vertu rigoriste.

C'est pourquoi dans la deuxième partie, je poursuivrai l'étude entre νόμος et φύσις pour tenter de repérer quels νόμοι sont explicitement disqualifiés dans les textes et pourquoi il ressort principalement du Cynique qu'il est (ou doit être) respectueux du νόμος. En particulier, nous aborderons ainsi l'image d'un Cynique respectueux du νόμος divin aussi bien chez Épictète que chez Julien. De même, nous essaierons de reprendre à nouveaux frais l'étude du fameux syllogisme sur la loi selon l'hypothèse que Diogène Laërce cherche à conférer une dignité philosophique au Cynisme.

Si la recherche d'une transgression manifeste du νόμος aboutit à un résultat incertain et paradoxal, il est une transgression que nous pouvons difficilement contester : celle des normes de pudeur. Elle correspond à une représentation traditionnelle et unanime du Cynisme. Les usages littéraires de l'impudence cynique consistent en général à caricaturer le Cynique. Mais nous verrons que les textes philosophiques sont, quant à eux, beaucoup plus embarrassés dans la mesure où cette impudence s'accompagne d'une exigence de vertu. Comment refuser l'attitude cynique tout en préservant la nécessité de la vertu ? Nous nous attarderons plus longuement sur l'attitude ambivalente de Sénèque et nous finirons surtout par l'audace de la

¹ Voir Goulet-Cazé 2008¹, 405-433 [= 2017, 485-509].

position épictèteenne. Leurs interprétations nous permettront également de déceler la puissance rhétorique du Cynisme dans ses usages philosophiques.¹

¹ Pour des raisons matérielles, certaines études que j'avais prévues, sur Télès et Dion Chrysostome, ne trouveront pas leur place dans ce travail et feront l'objet de mes recherches futures.

PREMIÈRE PARTIE :

PHILOSOPHIE ET MODE DE VIE

Une chose est de se dire sage ou philosophe (ou tout simplement de l'être), autre chose est de faire de la philosophie¹. Ce que je suggère ne doit pas être compris comme un jugement de valeur mais comme une approche pragmatique de l'histoire de la philosophie. Socrate est certes une figure incontournable de l'histoire de la philosophie, on peut affirmer que c'est un philosophe, voire que c'est la figure par excellence du philosophe. Mais qu'il ait fait de la philosophie est une affaire indécidable puisque nous n'aurons jamais accès à Socrate qu'à travers d'autres auteurs. C'est une nécessité matérielle que la philosophie relève de textes et d'une tradition : la scène philosophique est faite de bibliothèques². Et dans cette tradition, Socrate est une figure de philosophe et non un auteur de philosophie.

Cette précision préalable a son importance puisqu'elle doit nous permettre d'appréhender différemment la question du Cynisme en philosophie. En effet, les Cyniques sont des philosophes et le Cynisme, une philosophie. C'est peut-être une philosophie assez pauvre, inconsistante, facilement critiquable³ ; peu importe ! Il est coutume de rappeler la disqualification qu'Hegel propose dans ses *Leçons* : « rien de particulier ; il n'y a pas d'élaboration philosophique chez les cyniques ; ils n'ont pas constitué un système, une science »⁴. Mais il n'exclut pas les Cyniques de l'histoire de la philosophie pour autant et cette histoire qu'il propose n'a de sens qu'en regard aux objectifs de son propre système philosophique.

Toute histoire de la philosophie est normée et il faut se méfier de trop vite assimiler la philosophie à ceux qui sont devenus le canon philosophique.

Avant de considérer les débats sur le statut du Cynisme, nous acceptons que le Cynisme est une philosophie parce que nous en possédons des textes et qu'il a existé au sein d'une histoire de la philosophie. Cette précision n'est pas dogmatique mais méthodologique : elle vise à nous permettre d'apprécier les motivations des uns et des autres pour inclure ou exclure des pensées de l'histoire de la philosophie. Si le Cynisme est une philosophie pour au moins un penseur, alors il faut en tirer parti. Dire ce que doit être la philosophie ou ce que doivent être

¹ Voir Gigon 2015 [1947] : « *Oggi sappiamo che la filosofia consiste di due cose : da un lato dei problemi filosofici e dei sistemi e dall'altro degli uomini che si occupano di filosofia* ».

² Plus exactement, elle est faite, dirais-je, d'« enregistrements ». Par ce terme, j'étends la philosophie à de nouveaux supports que la modernité offre bien sûr, mais, de façon générale, à tout mode de transmission : pensons aux modalités qui nous ont permis de connaître la pensée de Diogène d'Énoanda et à la tradition orale des faits et dits mémorables.

³ J'espère toutefois démontrer en troisième partie que nous devinons, à travers les difficultés que rencontrent Cicéron ainsi que d'autres auteurs à critiquer l'impudence cynique, que les positions cyniques étaient redoutables à réfuter.

⁴ Hegel 2004 [1832], 371.

les philosophes relève souvent de préjugés qui, par pétition de principe, cherchent à légitimer la philosophie à laquelle nous nous sentons le plus attachés.

C'est justement à partir de ces attentes sur ce que doit être la philosophie que Diogène peut prendre le contrepied. Plusieurs chries, en effet, le mettent en scène face aux reproches qui lui sont faits de singer la philosophie :

À celui qui lui disait : « ne sachant rien, tu fais de la philosophie », il répondit : « même si je feins la *sophia*, ça aussi c'est faire de la philosophie ».¹

Entendant quelqu'un lui dire : « Alors que tu n'es pas philosophe, tu feins de l'être », [Diogène] dit : « je suis alors meilleur que toi grâce à cela : le fait de vouloir [l'être] ».²

Il ne serait pas improbable que ces deux chries aient la même origine dans la mesure où l'idée de feindre la sagesse de la philosophie est exprimée au moyen du verbe *προσποιέω* que j'ai traduit par « feindre » mais qui exprime également l'idée de tendre vers (*προσ-*) quelque chose, de prétendre à. En particulier, on retrouve le verbe dans la bouche du Socrate de l'*Apologie* de Platon pour exprimer la même idée : *προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν*³ (« ils feignent de savoir mais ne savent rien »). Cependant, Socrate par ces mots désigne ceux qui ont été confondus par ses disciples suivant la méthode de l'*elenchos* et qui, dès lors, caricaturent les philosophes en s'en prenant au premier d'entre eux, Socrate, puisqu'il démasque ceux qui feignent savoir et ne savent rien. Dans ce cas, *προσποιέω* semble relever surtout du sens de faux-semblant.

De façon générale, c'est le thème socratique de la philosophie comme conscience de sa propre ignorance qui constitue, à mon sens, le sous-texte de la chrie⁴. L'ignorance que pointe l'interlocuteur de Diogène en D.L. 6.64 est précisément l'ignorance propre au philosophe : la philosophie telle qu'on la trouve définie par le Socrate de Platon exige d'accepter son ignorance pour pouvoir progresser vers le vrai.

La chrie du *Gnomologium Vaticanum* insiste sur la question de faire semblant et permet d'affiner la compréhension de D.L. 6.64 : feindre de philosopher c'est nécessairement philosopher, parce qu'on ne peut pas singer l'action sans l'accomplir réellement. En cela, nous

¹ D.L. 6.64 (SSR V B 364) : πρὸς τὸν εἰπόντα, “οὐδὲν εἰδὼς φιλοσοφεῖς,” ἔφη, “εἰ καὶ προσποιῶμαι σοφίαν, καὶ τοῦτο φιλοσοφεῖν ἐστὶ.”

² *Gnomol. vat.* 174 (SSR V B 365) : ὁ αὐτὸς ἀκούσας ὑπὸ τινος ὅτι "οὐκ ὦν φιλόσοφος προσποιῆ εἶναι" εἶπε· "κατὰ τοῦτο γοῦν κρείττων σου εἰμί, τὸ γε βούλεσθαι."

³ Pl. *Ap.* 23d.

⁴ Voir Pl. *Ap.* 21d : « celui-là croit savoir quelque chose alors qu'il ne sait pas, mais moi, comme je ne sais rien, je ne le crois pas non plus » (οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδὼς, ἐγὼ δὲ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμα) ; *Smp.* 198d : « alors que je ne connais rien au sujet » (οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος) ; *Men.* 80d : « or, tu es semblable maintenant à quelqu'un qui ne sait pas » (νῦν μέντοι ὅμοιος εἶ οὐκ εἰδότη) ; *Sph.* 229c : « le fait de sembler savoir quand on ne sait pas » (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι), 230d : « ne croyant savoir que ce que l'on sait, et pas davantage » (ταῦτα ἡγούμενον ἄπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ μή).

pouvons nous référer à l'ascèse diogénienne : il est impossible de faire semblant de résister à la chaleur, au froid, à la faim... sans réellement devoir résister à la chaleur, au froid, à la faim... Ce sont donc les philosophes les plus abstrus, les moins portés à l'action qui peuvent feindre la philosophie puisque leur verbiage devient invérifiable : si la philosophie est avant tout dans les actes, alors faire semblant c'est s'exercer et donc faire de la philosophie.

De même, on ne peut pas feindre la pauvreté. Les chries suivantes que rapporte Stobée permettent peut-être de compléter l'interprétation :

Diogène disait que la vertu est un secours, qui s'apprend de lui-même, pour la philosophie car ce que cette dernière tente d'inculquer par les discours, la pauvreté y oblige dans les faits.¹

Diogène affirmait que la pauvreté est une vertu qui s'apprend d'elle-même.²

La pauvreté réelle et choisie oblige donc à la philosophie.

Les reproches auxquels répond Diogène peuvent renvoyer à des situations authentiques ou appartenir à des chries forgées pour répondre à des critiques que le Cynisme subissait régulièrement ensuite. Nous pouvons au moins accorder à ces témoignages que Diogène est attaqué sur sa façon originale de pratiquer la philosophie, peut-être sur son refus de certains champs philosophiques et d'un verbiage dogmatique. Surtout, les bons mots de Diogène sont des pirouettes tout à fait réussies puisqu'elles renversent l'accusation : ceux qui disqualifient trop vite Diogène, et parmi ceux-là nous aussi peut-être, sont implicitement enjoins à définir leurs attentes vis-à-vis de la philosophie.

D'autres textes confirment que le Cynisme était régulièrement confronté à la question de sa légitimité philosophique. Nous pouvons penser surtout à la prosopopée de Philosophie dans les *Fugitifs* de Lucien et, dans un genre complètement différent, l'œuvre d'Hippobote mentionnée en D.L. 1.19. La défense du Cynisme occupe une place importante au sein des lettres pseudépigraphiques³. Toutefois, ce sont trois types de disqualification différents : parfois on attaque les faux-philosophes⁴ sans restreindre aux seuls Cyniques ; parfois on attaque les Cyniques populaires ; parfois c'est tout le Cynisme qui est attaqué⁵.

¹ Stob. 4.23.11 (SSR V B 223) : Διογένης τὴν πενίαν αὐτοδίδακτον ἔφη εἶναι ἐπικούρημα πρὸς φιλοσοφίαν, ἃ γὰρ ἐκείνην πείθειν τοῖς λόγοις πειρᾶσθαι, ταῦτ' ἐν ἔργοις τὴν πενίαν ἀναγκάζειν.

² Stob. 4.23.19 (SSR V B 223) : Διογένης τὴν πενίαν ἔλεγεν αὐτοδίδακτον εἶναι ἀρετὴν.

³ Ps.-Crat. 16, 17, 21, 29 ; Ps.-Diog. 6, 7, 34.

⁴ Luc. *Fug.* 4, 12-21 ; Sen. *Ep.* 5.

⁵ Cic. *Off.* 1.41.148.

CHAPITRE PREMIER

LES NORMES D'UNE ÉCOLE PHILOSOPHIQUE

Je voudrais m'arrêter plus longuement sur les affirmations d'Hippobote, même si beaucoup de travaux s'y sont déjà consacrés. Ce qui m'intéresse particulièrement, c'est de considérer les raisons pour lesquelles Hippobote n'intègre pas certains courants au nombre des écoles philosophiques.

1. Cynisme et Scepticisme : écoles et modes de vie.

1.1. D.L. 1.20 n'est pas une justification de D.L. 1.19.

Diogène Laërce rapporte qu'Hippobote ne retient parmi les écoles de pensée (αἱρέσεις D.L. 1.19) ni l'école cynique, ni l'école éliaque, ni l'école dialectique, mais sans nous fournir de justifications explicites. Néanmoins, le paragraphe qui suit explique pourquoi l'école pyrrhonienne peut être considérée comme une αἵρεσις. Je souhaiterais évaluer dans quelle mesure il peut concerner l'école cynique :

Car l'école pyrrhonienne, la plupart ne l'incluent pas non plus à cause de son obscurité. Certains cependant disent qu'elle est une école de pensée sous un certain rapport et qu'elle ne l'est pas sous un autre. Nous considérons en effet comme une école de pensée celle qui suit ou semble suivre une certaine façon de penser en respectant les apparences. Selon ce principe, on appellerait à juste titre l'école sceptique une école de pensée. Si au contraire nous concevions l'école de pensée comme l'adhésion à des doctrines présentant un enchaînement, on ne saurait plus l'appeler une école de pensée, car elle ne possède pas de doctrines.¹

Il ne s'agit plus d'un résumé d'Hippobote en effet puisque Hippobote ne mentionne pas l'école pyrrhonienne et que la précision οἱ πλείους (« la plupart ») ne le concerne plus mais renvoie à d'autres auteurs qui, en plus, ne classent pas le pyrrhonisme parmi les écoles philosophiques. L'explication qui suit donne les raisons qui permettent d'inclure l'école

¹ D.L. 1.20 : τὴν μὲν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ' οἱ πλείους προσποιοῦνται διὰ τὴν ἀσάφειαν· ἔνιοι δὲ κατὰ τι μὲν αἵρεσιν εἶναι φασιν αὐτήν, κατὰ τι δὲ οὐ. δοκεῖ δὲ αἵρεσις εἶναι. αἵρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν· καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα. (Trad. Goulet-Cazé)

pyrrhoniennne. M.-O. Goulet-Cazé met, avec justesse, ce texte en relation avec Sextus Empiricus *P.H.* 1.8.16-7¹ :

Nous suivons le même chemin dans la question de savoir si le sceptique appartient à une école (αἵρεσις). Si l'on dit qu'une école est une inclination à suivre beaucoup de dogmes qui se suivent les uns les autres aussi bien qu'ils suivent les choses apparentes, et si l'on dit qu'un dogme est l'assentiment à quelque chose de non-évident, alors nous dirons que le sceptique n'appartient pas à une école. Mais si l'on déclare qu'une école est la voie (ἀγωγή) qui suit un raisonnement déterminé en accord avec ce qui est apparent, ce raisonnement étant celui qui montre comment il semble possible de vivre correctement – nous prenons « correctement » non seulement au sens de « selon la vertu » mais en un sens plus large – et qui tend à nous donner la possibilité de suspendre notre assentiment, nous disons qu'il appartient à une école. Car nous suivons un raisonnement déterminé qui nous montre, en accord avec ce qui est apparent, comment vivre selon les coutumes traditionnelles, les lois, les modes de vie (ἀγωγαί) et nos affects propres.²

Il se trouve qu'Hippobote est une source de Diogène Laërce dans le livre 9, en particulier dans l'exposé de la succession de Timon à Saturninus (D.L. 9.115-6). Pourtant, Hippobote et Sotion, mentionné lui aussi, ne peuvent pas en constituer l'unique source, le *floruit* d'Hippobote étant estimé entre la première moitié du II^e s. et le milieu du I^{er} s. av. J.-C.³ Une bonne partie de cette succession provient donc d'une autre source que d'Hippobote, pour des raisons purement chronologiques. L'avant-dernier de la succession est Sextus Empiricus dont Diogène Laërce précise que nous possédons « dix livres et d'autres très beaux ouvrages » : οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα⁴. Or, cette manière de présenter l'œuvre de Sextus à

¹ Voir Goulet-Cazé 1993², 278-80 [= 2017, 391-2] ; Goulet *in DL Vies* 1999, 77 n.2

² Sext.Emp. *P.H.* 1.8.16-7 (trad. Pellegrin modifiée) : Ὅμοίως δὲ φερόμεθα καὶ ἐν τῷ ἐρωτᾶσθαι εἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ σκεπτικός, εἰ μὲν <τὰ> τις αἵρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ <τὰ> φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἵρεσιν. εἰ δὲ τις αἵρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατεινόντος, αἵρεσιν φαμεν ἔχειν· ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

³ M. Gigante (1983, 158) s'appuie sur la reconstruction d'un papyrus de Philodème (fr. 5 Gigante = *PHerc.* 339/155, col. XII 20-XIII 12 Dorandi) qui mentionnerait Hippobote avec Apollodore et estime que ce dernier répondrait à Hippobote : « *Il floruit di Ippoboto è la prima metà del secondo secolo a.C. fra Ermippo e Aristone di Ceo da una parte e Apollodoro dall'altra* ». Voir également Brancacci 1992, 4057 ; Goulet *DPhA*³, 760 ; Jouanna 2009, 363.

⁴ D.L. 9.116. Voir également en D.L. 9.87 les variations dans l'exposé des tropes chez Sextus. J. Brunschwig (*in D.L. Vies* 1999, 1029) remarque au sujet de la mention de Sextus Empiricus : « ce passage est d'ailleurs le seul, dans tout l'ouvrage de Diogène Laërce, qui mentionne des philosophes postérieurs à la fin de l'époque hellénistique ».

travers un jugement personnel suggère que Diogène Laërce a pu lire Sextus¹. Quoi qu'il en soit, les similarités que l'on retrouve entre D.L.1.20 et S.E. *P.H.* 1.8.16-7 sont assez éloquents :

- Les deux textes définissent ce qu'est une αἵρεσις. Pour Sextus, c'est une question importante dont il faut préciser les enjeux : εἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ σκεπτικός (« est-ce que le Sceptique appartient à une école ? ») En effet, si l'on entend par αἵρεσις l'adhésion à des dogmes, alors le sceptique n'a pas d'école. Si l'on entend par là une ἀγωγή, une « voie » ou une « conduite », qui s'attache aux apparences et qui suspend son assentiment, alors le sceptique a une école. De même, chez Diogène, une αἵρεσις désigne autant une école de pensée qui suit un λόγος respectant les apparences qu'une école qui a des dogmes. La première acception, plus large, permet d'inclure la philosophie pyrrhonienne ; la deuxième, non.

- Sextus emploie l'expression πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ <τὰ> φαινόμενα (« inclination pour de nombreux dogmes qui se suivent les uns et les autres et suivent ce qui apparaît »), que l'on retrouve également chez Diogène Laërce : πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν. Diogène Laërce a-t-il simplifié les définitions en ôtant φαινόμενα qui concerne autant la voie sceptique que les écoles dogmatiques ? Pour les Sceptiques, les phénomènes sont le contenu des représentations et les représentations sont des affects. Or, les affects nous mettent en situation de passivité puisque nous ne pouvons pas ne pas les éprouver : les phénomènes sont donc insuspensibles, la philosophie éphectique ne peut pas, malgré l'ἐποχή, s'empêcher de ressentir. La différence entre les Sceptiques et les dogmatiques réside dès lors dans le fait que les seconds ajoutent des dogmes logiquement organisés pour les interpréter. C'est donc à l'aune de ces précisions qu'il convient d'interpréter la simplification que fait Diogène Laërce : « celle qui suit ou semble suivre une certaine façon de penser κατὰ τὸ φαινόμενον » : les dogmatiques comme les sceptiques suivent un certain λόγος comme conduite à l'égard de ce que l'on ne peut pas s'empêcher d'éprouver.

- En cela, le Sceptique ne prétend pas dire le vrai, sinon par hasard ; c'est peut-être la raison pour laquelle on retrouve le modalisateur Δοκεῖ et δοκοῦσαν chez Diogène Laërce. On le retrouve chez Sextus Empiricus à un endroit différent : ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος. En revanche, il y a bien l'idée, dans les deux textes, d'un λόγος qui s'en tient à ce qui est κατὰ τὸ φαινόμενον. Ce λόγος n'affirme pas mais « suit » ce qui est conforme à ce qui apparaît :

¹ Voir Veillard 2009, 76 n.5. J. Brunschwig (DL *Vies* 1999, 1040) voit une source commune à Diogène Laërce et Sextus : « les nombreuses comparaisons possibles avec Sextus Empiricus prouvent que Diogène a eu entre les mains une source sceptique tardive, mais de très bonne qualité, dont Sextus s'est lui aussi inspiré ».

ἀκολουθοῦσαν, ἀκολουθοῦμεν chez Sextus ; ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν, ἀκολουθίαν ἔχουσιν chez Diogène Laërce.

Les ressemblances sont suffisamment nombreuses pour établir que les deux textes sont liés ; Diogène Laërce s'appuie sur Sextus ici ou sur une source commune. M.-O. Goulet-Cazé pense que chacun dispose de deux sources différentes et non d'une même source : elle prend pour preuve l'obscurité du texte de Diogène Laërce¹. Ce n'est néanmoins pas décisif parce que l'objectif n'est pas le même : Diogène Laërce expose les raisons pour lesquelles on peut faire entrer le scepticisme parmi les écoles. Il ne perçoit peut-être pas bien les enjeux et ne fait qu'adapter le texte d'origine à sa propre préoccupation qui consiste à assurer des successions au sein des αἰρέσεις. Mais quoi qu'il en soit, la mention des δόγματα rappelle l'opposition aux dogmatiques qui est par excellence l'affaire des Pyrrhoniens. Le paragraphe de Sextus Empiricus témoigne d'un ensemble de questions épineuses au sein du Scepticisme : est-ce qu'on peut être sceptique et vouloir fonder une école ? Peut-il y avoir un chef de file qui expose comment chacun doit penser sans devenir un dogmatisme ? Peut-on dire que Pyrrhon a raison ?

Il y a une difficulté dans le texte de Diogène Laërce dans la mesure où il s'exprime à la première personne du pluriel. Comme je l'ai rapporté, M.-O. Goulet-Cazé traduit ainsi : « Nous considérons en effet comme une école de pensée celle qui suit, etc. ». Or, pour cela, elle suit le texte tel que l'a édité Cobet qui supprime un φασί que contiennent les trois manuscrits B, P et F. Dans son édition, T. Dorandi le réintroduit toutefois et il me semble que cela engendre une nuance importante. Si nous lisons le texte de Diogène Laërce sous cette version : αἴρεσιν δὲ λέγομεν, **φασί**, τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν, nous pourrions traduire différemment : « “Nous appelons école de pensée, disent-ils, celle qui suit ou semble suivre un certain raisonnement conformément à ce qui apparaît” ». Cette traduction fait du passage une citation et non un propos de Diogène Laërce. Il est vrai que les verbes qui suivent, καλοῖμεν et νοοῖμεν, peuvent prêter à confusion parce que nous ne savons plus si nous serions encore dans la citation ou si la première personne serait celle qui inclut Diogène Laërce. On peut tout à fait préférer poursuivre la citation jusqu'à la fin de notre extrait mais l'autre solution n'entraîne pas de graves conséquences.

Le seul point qui nous contrarie dès lors est le fait que Diogène Laërce ne citerait pas *verbatim* le texte de Sextus Empiricus, ce qui tend à nous faire penser qu'il s'appuie sur une autre source. Le texte de Sextus emploie des tournures impersonnelles (λέγει, φάσκει) et

¹ Goulet-Cazé 1993², 280 [= 2017, 392].

personnelles (φήσομεν, φαμεν, ἀκολουθοῦμεν) également. Il reste toujours possible que Diogène Laërce cite tout en simplifiant sa citation.

En résumé, le paragraphe 20 rajoute un débat au paragraphe 19 mais il n'a rien à voir avec la classification d'Hippobote, d'une part probablement pour des raisons de chronologie, d'autre part parce que le propos n'est pas le même¹. Il spécifie, dans le cadre du Pyrrhonisme, une distinction présente au §16 qui opposait philosophes dogmatiques et philosophes éphectiques. Diogène Laërce mentionne au §19 la liste d'Hippobote qui exclut trois écoles et il rajoute dans le paragraphe suivant que d'autres auteurs débattent également du statut de l'école pyrrhonienne. Mais ce qui est intéressant de remarquer grâce au texte de Sextus, c'est que le débat concerne les partisans eux-mêmes de la voie sceptique, qui, eu égard à l'habitude de reconnaître une école de pensée à ses dogmes, ne veulent pas s'exposer à des contradictions : prétendre appartenir à une école reviendrait à soutenir un système et donc reproduire, par des assertions, le trouble des débats dogmatiques. Les Sceptiques, en toute cohérence, préfèrent renoncer à appartenir à une école si cela implique d'être défini par des vérités : dans l'école sceptique, personne n'apprend ni n'enseigne².

Il faut donc considérer le paragraphe D.L. 1.20 comme une distinction supplémentaire aux débats qui concernent l'établissement des αἱρέσεις. Ce ne sont pas tant les doxographes qui y questionnent la pertinence de considérer le Pyrrhonisme comme une philosophie mais les Sceptiques eux-mêmes qui redoutent, en entrant dans les traditions doxographiques, d'associer leur philosophie aux dogmatismes. La voie sceptique ne se reconnaît pas dans une école si par école on entend un ensemble institutionnalisé dans lequel les dogmes de la philosophie sont appris et discutés puisque le scepticisme rejette tout dogmatisme et donc tout système philosophique. En revanche, il se reconnaît dans une définition moins exigeante de l'école philosophique qui tient un discours, un *logos* sur les affects des phénomènes. Par conséquent, la distinction exposée en D.L. 1.20 est propre à la voie sceptique et ne permet pas de faire avancer la réflexion sur le Cynisme, ni de penser son exclusion ou son inclusion dans la définition des αἱρέσεις.

Ce sur quoi beaucoup de commentateurs semblent tomber d'accord c'est que la distinction sceptique serait une réponse à la définition hippobotéenne de la αἴρεσις et donc que D.L. 1.20 permettrait de comprendre rétrospectivement qu'Hippobote excluait les courants de

¹ Je ne suis donc pas la conclusion de Goulet-Cazé 1992¹, 3942 [= 2017, 81] : « Cette dernière définition est probablement empruntée à Hippobote dont l'ouvrage est cité juste auparavant ».

² Voir Sext.EMP. P.H. 3.30.265.

pensée qui n'avaient pas de δόγματα¹. Mais si l'on regarde attentivement ce qui se noue aux paragraphes 18 à 20, nous voyons que Diogène Laërce donne une liste de dix αἰρέσεις qui s'occupent d'éthique. Dans cette liste, il n'y a pas l'école sceptique. Il ne l'exclut pas pour autant de son ouvrage puisque le livre 9 inclut le pyrrhonisme, qui d'ailleurs devait mal convenir à la logique des successions qui organisait nombre de travaux des doxographes. Il est ainsi inséré dans un livre qui comporte des « traits franchement énigmatiques », selon J. Brunschwig, puisqu'il inclut des philosophes « isolés » ou « marginaux »², comme Héraclite ou Xénophane, les Éléates, les Atomistes et enfin Pyrrhon avec son disciple Timon. Cette association curieuse de philosophies ne laisse toutefois pas penser que l'aspect éthique du Scepticisme a pu concerner les soucis d'organisation de Diogène Laërce³. Il me semble donc cohérent que Diogène Laërce n'ait pas cherché à s'opposer à la liste qu'il donne en D.L. 1.16.

Or, c'est bien à sa liste des écoles éthiques que Diogène Laërce oppose la liste des αἰρέσεις d'Hippobote en D.L. 1.18. Cette liste, apprend-on, exclut les écoles cynique, éliaque et dialectique. Mais de toute évidence, ce n'est pas pour les mêmes raisons. Si l'école éliaque est absente de la liste d'Hippobote, c'est probablement parce qu'il l'assimilait à l'école érétrique : Diogène Laërce les distingue alors qu'il sait lui-même que « érétrique » est le nom que prit ensuite « éliaque »⁴. Ce doit être également le même motif qui explique l'absence de l'école dialectique puisqu'elle a pu être associée à l'école mégarique⁵. D'ailleurs, le texte laërtien met à la tête de l'école dialectique Clitomaque de Carthage, ce qui est probablement une erreur⁶. En somme, il ne faut peut-être pas trop attendre du texte de Diogène Laërce dans la mesure où il y a manifestement tout un réseau d'associations d'idées qui n'obéissent pas à une démonstration en bonne et due forme. Diogène Laërce donne une liste d'écoles éthiques qu'il compare à la liste d'écoles de pensée d'Hippobote, ce qui l'amène ensuite à témoigner d'un autre débat interne au Scepticisme sur la notion d'école philosophique.

¹ Voir Basta Donzelli 1958, 27 ; Gigante 1983, 165 : « Ippoboto s'insinuava nel Proemio laerziano attraverso la fonte scettica che lo confutava » ; Brancacci 1992, 4057 : « illumina retrospettivamente le ragioni dell'esclusione, operata da Ippoboto, del κυνισμός dal novero delle scuole di etica » ; Goulet-Cazé 1990, 3924 [= 2017, 81].

² Brunschwig in D.L. *Vies* 1999, 1027.

³ Voir Husson 2008, 219 : « la conformité aux apparences, évoquée par Sextus Empiricus pour qualifier le scepticisme comme école [...], ne saurait s'identifier à une conformité à la morale traditionnelle (p.88 [Gugliermi, 2006]). Le sceptique ne soutenant pas d'opinion sur les choses obscures, suit les usages en vigueur, en se conformant simplement aux apparences, c'est-à-dire sans adhérer intérieurement aux valeurs en cours. [...] il semble difficile de mettre sur le même plan, malgré la similarité des formules, la position de Sextus et celle beaucoup plus dogmatique d'Hippobote ».

⁴ Voir D.L. 2.126.

⁵ Voir Gugliermi 2006, 79-80.

⁶ Voir Goulet in DL *Vies* 1999, 76 n.1.

Mais avant d'examiner ce que cet extrait nous permet de déduire au sujet de la position d'Hippobote, voyons pourquoi il est impossible que les Sceptiques consentent à reconnaître une parenté philosophique avec le mode de vie cynique.

1.2. *Le Cynisme est probablement, aux yeux des Sceptiques, un dogmatisme.*

Si nous acceptons, à titre d'hypothèse, que la distinction sceptique explique pourquoi Hippobote exclut le Cynisme, on pourrait considérer que le Cynisme, étant une philosophie en acte et non une somme de théories, n'expose pas de δόγματα. Ce serait toutefois contraindre une définition sceptique à dire ce qu'elle ne dit pas, d'autant plus que les Sceptiques considèrent fort probablement les Cyniques comme des dogmatiques.

Certes, le philosophe Monime, connu pour son célèbre : « tout est fumée » (τῦφος)¹ ou « opinion » (ὕπόληψις)², a pu intéresser les Sceptiques. Sextus le convoque par trois fois dans l'*Adversus Mathematicos* (7.48 ; 7.88 ; 8.5) pour le citer parmi ceux qui rejetaient le critère de vérité et associaient les impressions aux hallucinations des rêves ou de la folie. Pourtant, il n'est pas évident de bien cerner ce que recouvre le terme de τῦφος qui signifie d'abord fumée : renvoie-t-il à l'irréalité de toute chose ou à la vanité de ceux qui sont trop certains de leur opinion ? Le τῦφος est proprement un vocable que l'on retrouve chez tous les Cyniques et même chez Antisthène au point que Clément d'Alexandrie lui attribue l'ἄτυφία pour définition du telos de la vie³. Pour M.-O. Goulet-Cazé, si le terme est aisément compréhensible, il reste difficile à traduire : l'ἄτυφία « englobe le refus de toutes les illusions auxquelles l'homme peut être tenté de succomber »⁴. Justement, il se peut que Sextus Empiricus exploite de cette polysémie l'aspect proprement épistémologique : le τῦφος renverrait à l'orgueil de croire qu'il y a des vérités et non pas à la vanité dont font preuve les hommes dans leur vie, synonyme d'absence d'humilité et de modération. Car il semble bien que la vérité intéresse Monime si l'on en croit Diogène Laërce : « il méprisait l'opinion et se passionnait pour la vérité »⁵. Il est impossible de déterminer si Monime pratiquait quelque chose comme la suspension du jugement. L'autre motif que pourraient exploiter les Sceptiques tient au fait que Pyrrhon lui-même se considérait ἄτυφος⁶.

¹ D.L. 6.83 (= SSR V G 1) ; Sext. Emp. *A.M.* 8.5, 8.87-8 (= SSR V G 2).

² M. Aur. 2.15 (= SSR V G 3).

³ Clem. Alex. *Strom.* 2.21.130.7 (= SSR V A 111).

⁴ Goulet-Cazé 1986, 34. Voir également Decleva Caizzi 1980, 55-7 ; Gugliermi 2006, 130-1.

⁵ D.L. 6.83 (= SSR V G 1) : δόξης μὲν καταφρονεῖν, πρὸς δ' ἀλήθειαν παρορμᾶν.

⁶ Aristocles *apud* Eus. *PE* 14.18.19, 27. Voir Brancacci 1981, 232.

Monime mis à part, nous voyons en *P.H.* 2.5.38 que les Cyniques contribuent à la cacophonie dogmatique. Tandis qu'il approfondit le critère « par lequel » (τὸ ὑφ' οὗ) qui doit établir quel être humain a la légitimité de juger, Sextus Empiricus envisage la solution du sage :

En effet, s'ils disent qu'il faut se fier au sage, nous leur demanderons : « quel sage ? » Le sage selon Épicure, ou selon les Stoïciens, ou le sage cynique ? Car ils ne seront pas capables de parler d'une même voix.¹

Nous pouvons peut-être prétendre que parler d'un sage cynique a émergé dans des milieux stoïciens et que les Cyniques ne dogmatisent pas pour autant. Ce texte montre avant tout que le cynisme est associé à deux grands dogmatismes², de même qu'il l'est ailleurs dans la définition du plaisir. En effet, Sextus Empiricus attribue à tout Cynique une définition que nous ne connaissons attestée que chez Antisthène. Il dit en effet à deux reprises :

Puisque le plaisir paraît être un bien pour Épicure, un mal pour quelqu'un des Cyniques et un indifférent pour ceux du Portique, le plaisir sera en même temps un bien, un mal et un indifférent.³

Cette idée rappelle que pour Antisthène, il vaut mieux être fou que d'éprouver du plaisir⁴. De même, Sextus Empiricus mentionne par deux fois⁵ l'anecdote où un Cynique, pour s'opposer à l'idée que le mouvement est impossible, se lève et marche. Cette anecdote est habituellement référée à Diogène⁶ mais on la trouve attribuée à Antisthène également⁷. C'est lui que G. Giannantoni identifie comme étant le Cynique des deux extraits de Sextus⁸.

Ce qui m'intéresse ainsi à travers ce coup d'œil des mentions cyniques dans l'œuvre de Sextus c'est de constater que l'usage que l'auteur fait des positions cyniques ne permet pas de l'associer à la position non-dogmatique qu'on lit en *D.L.* 1.20 et en *P.H.* 1.8.16-7. En effet, disons-le simplement, le Cynisme ne suspend pas toujours son jugement vis-à-vis de ce qui

¹ Sext.Emp. *P.H.* 2.5.38 (trad. Pellegrin) : ἦν γὰρ καὶ λέγωσιν ὅτι τῷ σοφῷ πιστευτέον, ἐρωτήσομεν αὐτούς, ποίῳ σοφῷ. πότερον τῷ κατὰ Ἐπικούρου ἢ τῷ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ἢ τῷ Κυνικῷ; οὐχ ἕξουσι γὰρ συμφώνως εἰπεῖν.

² Voir Sext.Emp. *P.H.* 1.1.3 : « ceux que l'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote et d'Épicure, les Stoïciens et quelques autres ».

³ Sext.Emp. *A.M.* 11.74 : ἐπεὶ ἡ ἡδονὴ τῷ μὲν Ἐπικούρῳ φαίνεται ἀγαθόν, τινὶ δὲ τῶν Κυνικῶν κακόν, τῷ δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον, ἔσται ἡ ἡδονὴ ἀγαθὸν ἅμα καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον. Voir également *P.H.* 3.23.181 que ce texte de *Contre les moralistes* développe. Les deux extraits sont réunis dans la partie consacrée à Antisthène par Giannantoni en *SSR V A 122*.

⁴ Cette idée d'Antisthène est très attestée, on la retrouve également en Sext.Emp. *P.H.* 3.23.181 (*SSR V A 122*). Elle ouvre le livre 6 de Diogène Laërce (§3). Giannantoni a réuni toutes les mentions d'Antisthène sur le plaisir en *SSR V A 117* à 127. La lettre 15 du Ps.-Cratès s'inscrit dans les débats sur les termes extrêmes (τέλη) des biens et des maux : tandis que l'ἐγκράτεια et la καρτερία sont les termes des biens, l'ἀδικία et l'ἀκρασία sont les termes des maux dont les plaisirs (ἡδοναί) sont responsables.

⁵ Voir Sext.Emp. *P.H.* 3.10.66 ; *A.M.* 10.68 (*SSR V A 159*).

⁶ Voir *D.L.* 6.39 (*SSR V B 479*) et *Simpl. in Aristot. phys.* p.1012, 22-6 (*SSR V B 481*).

⁷ Elias *in Aristot. categ.* p.109, 18-22 (*SSR V A 159*).

⁸ *SSR V A 159*.

apparaît. Toutefois, nous ne pouvons pas en conclure que les Sceptiques considèrent les Cyniques comme une αἵρεσις dogmatique puisque tout homme du commun a l'habitude de dogmatiser¹ dès qu'il croit en son opinion.

1.3. Le Cynisme est défini comme un mode de vie parmi d'autres.

En revanche, l'association du Cynisme à une conduite de vie, une ἀγωγή, est attestée dans le chapitre 1.14 des *Hypotyposes*. Ce chapitre expose les dix modes qui portent à la suspension du jugement, c'est-à-dire les différents aspects qui font varier nos jugements sur une même question. Le dixième mode concerne ainsi les questions éthiques : les ἀγωγαί, les coutumes (ἔθη), les lois (νόμοι), les croyances aux mythes (μυθικαὶ πίστεις) et les suppositions dogmatiques (δογματικαὶ ὑπολήψεις)². L'ἀγωγή est définie comme une αἵρεσις, mais plus précisément comme une αἵρεσις βίου ἢ τινος πράγματος, un « choix de vie ou de quelque affaire ». Nous constatons donc la polysémie du terme αἵρεσις, dont nous pouvons dire qu'elle ne facilite pas la délimitation des distinctions.

Sextus Empiricus prend Diogène et les Laconiens comme d'une part un exemple d'individu, de l'autre un exemple de groupe, ayant une conduite de vie identifiable³. Ensuite il oppose la conduite de vie de Diogène à celle d'Aristippe⁴. Il est intéressant néanmoins de remarquer que Sextus associe la variabilité des modes de vie avec celle des νόμοι : si le Cynisme prétend être une conduite de vie rigoureuse contre la multiplicité des lois et coutumes, Sextus le renvoie toutefois à un choix personnel.

La définition de la conduite de vie semble très souple : Sextus évoque comme coutume différente de celle des Grecs le fait que les Indiens s'accouplent avec des femmes en public⁵ ; quelques lignes plus loin, il oppose à une coutume une conduite de vie en évoquant cette fois celle de Cratès et Hipparchia, contraire à nouveau aux mœurs grecques⁶. Il ajoute à cela le fait que Diogène porte l'exomis, la tunique des esclaves qui ne passe que sur une épaule⁷. A-t-il confondu avec le τρίβων ? L'exomis sert à définir Diogène également dans la *Lettre 29* du Ps.-Diogène. Nous constatons surtout que la présence des Cyniques est réduite en l'occurrence à

¹ Voir par ex. Sextus Emp. *A.M.* 11.146 sur le tourment que cause l'appât de la richesse.

² Sextus Emp. *P.H.* 1.14.145.

³ *Ibid.*

⁴ Sextus Emp. *P.H.* 1.14.150.

⁵ Sextus Emp. *P.H.* 1.14.148.

⁶ Sextus Emp. *P.H.* 1.14.153.

⁷ *Ibid.*

des détails anecdotiques, attachés à la personne plus qu'au philosophe, et que les Cyniques sont réputés renverser certains usages.

Nous pouvons remarquer que cette conduite de vie est désignée par le même terme, ἀγωγή, qui sert également à désigner la voie sceptique¹. On le trouve également dans une conjonction avec αἴρεσις au sein d'assertion que Diogène Laërce attribue à Hippobote : « Hippobote cependant, dans son traité *Sur les écoles de pensée*, dit qu'il y a neuf écoles de pensée ou mouvements » (Ἰππόβοτος δ' ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων ἐννέα φησὶν αἰρέσεις καὶ ἀγωγὰς εἶναι)². M. Gigante remarque cet usage anormal d'ἀγωγή : « *Normalmente, ἀγωγή designa una Lebensauffassung, αἴρεσις un sistema filosofico* »³ et rajoute à partir d'un extrait de Philodème concernant l'école stoïcienne et citant Hippobote et Apollodore⁴ qu'ἀγωγή est équivalent de αἴρεσις⁵. Enfin, Diogène Laërce lui-même utilise τὴν κυνικὴν ἀγωγὴν pour évoquer le moment où Bion de Borysthène prit le τρίβων et la besace, après avoir écouté Cratès⁶. Nous pouvons dès lors conclure qu'il n'y a pas d'unité lexicale à travers des termes qui signifient à la fois l'idée de choix de vie et l'idée de courant de pensée et qu'il revient à chaque auteur de définir les distinctions qu'il opère. Il n'est pas vraiment facile d'opposer à une école philosophique un mode de vie, d'autant plus que la pratique philosophique a une part très importante dans l'Antiquité⁷ : dans une école, les dogmes (ou du moins des *logoi*) et le mode de vie sont mêlés.

En somme, faire du Cynisme une école ou seulement un mode de vie en dit sûrement davantage sur les intentions d'un auteur qui veut construire quelque chose de la philosophie et de son histoire. Et c'est peut-être à la lumière de cette hypothèse qu'il faut considérer les positions que prend Diogène Laërce. Le paragraphe D.L. 1.20 ne concerne pas directement le Cynisme mais, avant tout, un positionnement sceptique vis-à-vis des dogmatismes. Néanmoins, cet extrait, à travers les critiques pyrrhoniennes, permet d'élargir l'extension du concept de philosophie en dehors de cette idée stéréotypée que les écoles philosophiques se caractérisent par des théories très assertives qui s'affrontent. Le refus de l'éristique n'implique pas pour autant un renoncement à l'essence même de la philosophie ; bien au contraire pour Diogène d'ailleurs !⁸

¹ Voir Sext. Emp. *P.H.* 1.6, 7, 11, etc.

² Fr. 1 Gigante ; D.L. 6.19. M. Gigante (1983, 179) traduit par « *scuole e forme di vita* ».

³ Gigante 1983, 159 n.50.

⁴ Philod. *PHerc.* 339/155, col. XII 20-XIII 12 Dorandi.

⁵ Gigante 1983, 162 ; Gugliermi 2006, 86-7.

⁶ D.L. 6.51. La lettre 13 du Ps.-Crat. utilise διαγωγή pour évoquer le mode de vie de Diogène.

⁷ Voir Hadot 2002 [1993], 22, 71, 380.

⁸ Voir Stob. 3.33.14 (*SSR* V B 363) : « À quelqu'un qui se disait philosophe mais interrogeait de façon éristique, Diogène dit : « Malheureux ! Tu prétends philosopher en détruisant, par ton propos, ce qu'il y a de meilleur dans

Il convient donc de constater que Diogène Laërce, en rapportant fidèlement et sûrement faussement naïvement les débats qui animaient les doxographes, contribue lui aussi à véhiculer des thèses sur la philosophie et ses limites¹.

2. La solution de Varron.

La conclusion du livre 6 consacrée à la doxographie générale des Cyniques est très révélatrice de multiples stratégies en jeu. En particulier, nous avons une reprise du débat sur les αἰρέσεις avec la mention en D.L. 6.103 de l'ἔνστασις βίου :

Voilà pour la vie de chacun des Cyniques. Mais nous allons aussi ajouter les opinions qui leur sont communes, puisque nous estimons que cette philosophie est une école de pensée (αἴρεσις), et non, comme disent certains, un mode de vie (ἔνστασις βίου).²

Nous avons affaire à une distinction qui est réputée être celle d'Hippobote – mais ce n'est qu'une supposition puisqu'il n'est pas cité – et qui fait le partage entre une αἴρεσις et une ἔνστασις βίου³. Peu importe pour nous l'idée de trancher cette question ; ce qui nous intéresse ce sont les usages que Diogène Laërce fait du matériel qu'il convoque pour répondre à une question extra-cynique.

Mais avant d'aborder les stratégies de Diogène Laërce, revenons sur l'idée de mode de vie à laquelle certains tentent de réduire le Cynisme. Nous avons vu que pour les Sceptiques, le mode de vie (ἀγωγή) cynique pouvait être convoqué dans le cadre de l'isosthénie pour s'opposer à des pratiques courantes, à des lois, etc. Pour autant, cela ne signifie pas que les Cyniques ne dogmatisent pas en considérant, par exemple, que le plaisir est un mal ou qu'il n'est pas besoin de démontrer la réalité du mouvement. Nous savons par un pluriel, τινες, que certains refusent le statut d'école au Cynisme mais nous ne savons pas qui précisément. Nous pouvons seulement déduire à partir de quelques indices qu'Hippobote en fait partie et quelles peuvent être ses raisons.

la vie du philosophe." » (Διογένης πρὸς τὸν φιλόσοφον εἶναι φήσαντα, ἐρωτῶντα δὲ ἐριστικῶς "κακόδαμον" ἔφη "τὸ βέλτιστον τῶν ἐν τῷ βίῳ τοῦ φιλοσόφου λυμαινόμενος τῷ λόγῳ φιλοσοφεῖν φής."). La critique de l'éristique concerne Socrate également : voir D.L. 2.30.

¹ Voir Veillard 2009, 80-1 : « Si l'exposition des différentes traditions philosophiques se fait toujours de manière neutre et non critique, cela ne veut pas dire pour autant que toute tentative de l'esprit pourra trouver sa place dans l'exposé laërtien, qui semble procéder de choix précis ».

² D.L. 6.103 : Καὶ οὗτοι μὲν οἱ βίοι τῶν κυνικῶν ἐκάστου. Προσυπογράφομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασι τινες, ἔνστασιν βίου.

³ Voir Gigante 1983, 164 : « La posizione che troviamo respinta in Diogene del cinismo come ἔνστασις βίου è proprio di Ippoboto a cui a me pare alluda il Laerzio con τινές ». Voir également Brancacci 1992, 4058.

Même si Diogène Laërce n’y fait probablement pas allusion, nous connaissons de façon certain un nom, celui de Varron, qui assigne le Cynisme à un mode de vie et en fait un usage tout à fait étonnant dans son *Liber de Philosophia*, dont quelques extraits nous ont été transmis par Augustin. J. Pià-Comella en a fait une étude très approfondie et a proposé des conclusions tout à fait excellentes que je ne pourrai que reprendre.

Varron essaie d’organiser et de systématiser les diverses opinions concernant le souverain bien et le souverain mal ; il aboutit à un total de deux cent quatre-vingt-huit sectes (*sectae*)¹ selon un calcul des choix de chemins possibles sur six étapes. Première étape à quatre choix : les hommes recherchent le plaisir, l’absence de douleur, les deux réunis ou les premiers biens de la nature, c’est-à-dire ce qui permet la conservation comme la santé et les capacités intellectuelles. La deuxième étape multiplie ces quatre choix par trois, selon que la vertu serve à atteindre l’un de ces biens, que ces biens servent à acquérir la vertu ou bien que ces biens soient indépendants et autosuffisants : nous aboutissons à douze sectes. Par exemple, soit la vertu engendre le plaisir, soit le plaisir est un instrument de la vertu, soit on préfère le plaisir à la vertu. La troisième étape multiplie cet ensemble par deux selon que le souverain bien vise son propre intérêt ou celui de la communauté : nous aboutissons à vingt-quatre sectes. La quatrième étape suit des distinctions néoacadémiciennes car chaque opinion est ou certaine ou douteuse : vingt-quatre fois deux font quarante-huit. La cinquième étape concerne le mode de vie cynique que l’on adopte ou non : quarante-huit fois deux égalent quatre-vingt-seize. Enfin la dernière étape concerne la contemplation, l’engagement politique ou l’association des deux modes de vie, ce qui multiplie par trois les sectes et aboutit aux deux cent quatre-vingt-huit sectes annoncées. En résumé :

1) Finalité (4)	plaisir	repos	plaisir et repos	premiers biens
2) Vertu (x3 = 12)	instrument		finalité	dissociée
3) Vie sociale (x2 = 24)	Intérêt personnel		Intérêt général	
4) Jugement (x2 = 48)	certain		incertain	
5) Cynisme (x2 = 96)	adopté		écarté	
6) Mode de vie (x3 = 288)	contemplation	vie active	contemplation et vie active	

¹ Aug. *Civ.* 19.1.1-2.

Mais dans le chapitre suivant (19.2), Augustin nous apprend que Varron prend à rebours sa liste pour disqualifier les distinctions et n'en retenir que trois (en gras dans le tableau ci-dessus) : soit les premiers biens de la nature servent à acquérir la vertu, soit la vertu engendre les premiers biens de la nature, soit les deux ensembles sont à rechercher de façon dissociée.

Si nous reprenons le tableau, nous reconnaissons dans les trois premiers moments des débats antiques sur la nature du souverain bien. Les trois autres moments sont des modalités que l'on peut référer à des philosophies précises : Varron lui-même attribue au Néo-Académisme la qualité des jugements et fait de la voie cynique un choix explicite. Le sixième rappelle les deux sagesse aristotéliennes : la prudence et la vie théorétique. En somme, il y a un véritable travail syncrétique de la part de Varron pour confronter et hiérarchiser les différentes thèses philosophiques sur le souverain bien.

On peut également affirmer que les deux premiers moments sont substantiels tandis que les autres sont plutôt formels : au fur et à mesure qu'on avance dans les choix, on définit moins le souverain bien qu'on ne donne les modalités avec lesquelles on compte l'atteindre. Varron affirme en effet qu'elles ne s'occupent pas de définir le souverain bien. C'est pourquoi il peut aisément les supprimer *in fine*.

Pour autant, peut-on dire que le Cynisme n'est qu'une modalité pratique de la vie heureuse, dont, d'ailleurs, on peut se passer ? Et quels sont donc les usages concrets que recouvre cette modalité ?

Citons d'abord les trois passages concernés par le Cynisme :

Et comme l'un peut encore suivre l'une de ces quarante-huit écoles à cause du mode de vie des autres philosophes et l'autre à cause du mode de vie des Cyniques, cette distinction multiplie à nouveau par deux leur nombre et les porte à quatre-vingt-seize.¹

De même encore, la différence tirée du mode de vie et de la coutume des Cyniques ne touche pas à la question du souverain bien ; mais elle suggère celle de savoir si, en recherchant un bien comme vrai, quel que soit ce bien qui semble vrai et digne de recherche, il faut vivre selon le mode de vie et la coutume cyniques. Enfin, il s'est trouvé des hommes qui, plaçant le bien dans des fins différentes, les uns dans la vertu, les autres dans la volupté, adoptaient néanmoins le mode de vie et la coutume qui ont valu aux Cyniques leur nom. Ainsi ce caractère, quel qu'il soit, qui distingue les Cyniques des autres philosophes, demeure étranger au choix et à la recherche du bien qui rend heureux. Car, pour peu qu'il en fût autrement, le même mode de vie obligerait à

¹ Varr. L.Ph. 52–55 *apud* Aug. *Ciu.* 19.1.2 (trad. Pià-Comella, 2020) : *Rursus, quia unamquamque istarum quadraginta octo sectarum potest quisque sequi habitu ceterorum philosophorum, itemque alius potest habitu Cynicorum, ex hac etiam differentia duplicantur et nonaginta sex fiunt.*

poursuivre la même fin, et la différence des modes de vie ne permettrait pas de poursuivre la même fin.¹

Autre donc la question des fins des biens et des maux, qui caractérise toute école de philosophes, autres ces questions de la vie sociale, du doute des Académiciens, de la tenue vestimentaire et du régime des Cyniques, des trois genres de vie : la vie contemplative, la vie active et la vie mixte. Parmi ces dernières, il n'y en a pas une qui s'occupe des fins des biens et des maux.²

Alors qu'il annonce définir les différents choix de vie bonne, Varron reconnaît, comme nous l'avons déjà dit, que les quatre derniers critères qu'il donne ne définissent pas les fins des biens et des maux. Le Cynisme est donc réduit à une simple modalité facultative de réalisation du souverain bien. Il serait donc, selon les affirmations de Varron, étranger à la définition d'un *telos*.

Deux termes servent à qualifier la voie cynique : *habitus* par trois fois auquel Varron adjoint deux fois *consuetudo*³. Cette redondance renforce la faiblesse du mode de vie cynique qui, réduit à des habitudes, n'a rien d'une condition nécessaire à la réalisation du souverain bien. Par cette précision, Varron ôte au Cynisme toute force philosophique : la vie heureuse cynique n'est pas définie dans le cadre d'un discours mais relève d'un choix personnel. Comme le remarque J. Pià-Comella, l'auteur « dénie à la pratique cynique toute valeur normative » et par cette réduction le rend « conciliable avec les autres philosophies »⁴. Je rajouterai que cette association possible condamne le Cynisme au silence puisque, rendu conciliable avec les autres philosophies, il devient incapable de débattre avec elles.

Et en effet, il est particulièrement étonnant qu'on puisse être à la fois cynique et hédoniste, puisque, comme on l'a vu répété dans le cadre du Scepticisme, les Cyniques considèrent le plaisir comme un mal, voire comme le terme extrême des maux. Varron prévient-il une objection en précisant que certains (*denique*) vivent cyniquement leur vertu ou leur vie de plaisir ? Fait-il référence à des hommes du commun ou à des philosophes précis ? Certains commentateurs ont cru bon de distinguer au sein du Cynisme une tendance ascétique et une

¹ Varr. L.Ph. 32-43 *apud* Aug. Ciu. 19.1.3 (trad. Pià-Comella 2020) : *In illa etiam differentia, quae adhibetur ex habitu et consuetudine Cynicorum, non quaeritur, quisnam sit finis boni, sed utrum in illo habitu et consuetudine sit uiuendum ei, qui uerum sectatur bonum, quodlibet ei uerum uideatur esse atque sectandum. Denique fuerunt, qui cum diuersa sequerentur bona finalia, alii uirtutem, alii uoluptatem, eundem tamen habitum et consuetudinem tenebant, ex quo Cynici appellabantur. Ita illud quidquid est, unde philosophi Cynici discernuntur a ceteris, ad eligendum ac tenendum bonum, quo beati fierent, utique nil ualebat. Nam si aliquid ad hoc interesset, profecto idem habitus eundem finem sequi cogeret, et diuersus habitus eundem sequi finem non sineret.*

² Varr. L.Ph. 54-9 *apud* Aug. Ciu. 19.2 (trad. Pià-Comella 2020) : *Alia est igitur quaestio de finibus bonorum et malorum, quae unamquamque philosophorum sectam facit, et aliae sunt quaestiones de sociali uita, de cunctatione Academicorum, de uestitu et uictu Cynicorum, de tribus uitae generibus, otioso, actiuo, ex utroque modificato ; quarum nulla est, in qua de bonorum et malorum finibus disputatur.*

³ Pià-Comella 2020, 279.

⁴ Pià-Comella 2020, 280.

tendance hédoniste¹. Mais en l'occurrence, il s'agirait d'un débat interne aux philosophes cyniques et non d'une manière pour n'importe quel philosophe de se comporter comme un Cynique.

Peut-être la fameuse injonction d'Épicure entre-t-elle dans ces débats : « [le sage] ne fera pas le chien, comme il le dit dans le deuxième livre du traité *Sur les [Modes de] vie*, ni ne mendiera »². Nous ne pouvons pas, à la lumière de ce rejet du Cynisme par l'Épicurisme, conclure qu'il n'est pas, en soi, possible d'associer la voie qui choisit l'absence de douleur à la conduite cynique. On a toutefois ici le témoignage de débats au sein des écoles pour savoir si l'on peut intégrer les pratiques cyniques, en particulier dans un ouvrage qui semble traiter des façons de vivre sa vie. Pour autant, le rejet du Cynisme montre qu'il n'est pas adaptable à souhait : au contraire, il y a un noyau d'ascèses et d'outrances qui devait rebuter certains philosophes, ce noyau avait un sens profond et cohérent au sein du Cynisme et donc ne relevait pas que de choix personnels.

Pourtant, ce sont bien les excès des Cyniques qui devaient contrarier les habitudes des Romains et en particulier le *mos maiorum*, ainsi que l'établit J. Pià-Comella ; il serait alors compréhensible que Varron ait voulu rendre respectable l'exigence cynique de vertu et « lui ôter tout caractère transgressif »³. Il parle en ce sens d'un phénomène d'« acculturation » du Cynisme pour l'adapter aux « impératifs sociaux et moraux de l'*Vrbs* »⁴ et ce phénomène constitue « un élément intégrateur majeur de cette philosophie », « loin de signifier simplement son appauvrissement »⁵.

Il est vrai que nous assistons à une stratégie d'universalisation du Cynisme dont mon travail étudiera quelques autres exemples anciens et que l'on retrouve jusqu'à Sloterdijk et Foucault. Pour autant, si le geste de Varron n'appauvrit pas le Cynisme, nous devons convenir qu'il le dépossède de ce qu'il est, à savoir un courant dont les membres se reconnaissent une certaine identité : Varron le neutralise pour éviter peut-être les difficultés que rencontre Cicéron lorsqu'il confronte sa définition de l'*honestum* aux prétentions cyniques.

¹ Voir Fuentes González 1998, 155 (en particulier n.1) qui fait le point sur le débat dont les principaux protagonistes sont Hense, Gerhard, Capelle et Höistad (1948, 133 *sqq.*).

² D.L. 10.119, fr.14 Us. : οὐδὲ κυνιῆν, ὡς ἐν τῇ δευτέρῳ Περὶ βίων· οὐδὲ πτωχεύσειν. La traduction de βίων par « modes de vie » peut sur-interpréter une information qui n'y est pas. Nous avons toutefois la preuve que la possibilité d'exporter le Cynisme comme mode de vie à d'autres cercles philosophiques était débattue : Épicure, s'il est bien l'auteur de cette interdiction, rejetait l'idée de cette compatibilité que certains Stoïciens acceptaient.

³ Pià-Comella 2020, 288. Voir également *ibid.*, 293 : « le *De Philosophia* participe du phénomène d'assimilation du cynisme par les autres philosophies, phénomène caractéristique de la Rome républicaine. [...] Varron rend compatible le cynisme avec ce contre quoi son fondateur Diogène avait lutté : à savoir les devoirs sociaux ».

⁴ Pià-Comella 2020, 287.

⁵ Pià-Comella 2020, 293.

D'ailleurs, nous ne savons pas en quoi consistent l'*habitus* et la *consuetudo* cyniques dont parle Varron, si ce n'est la tenue vestimentaire (*uestitus*) et le régime alimentaire (*uictus*)¹ : cette description du mode de vie cynique manque de consistance et, en ces termes, ne permet pas de fournir les explications approfondies qui font de la pauvreté une condition de liberté et de bonheur.

Le texte de Varron fournit néanmoins davantage de précisions sur les raisons qui poussent à considérer le Cynisme avant tout comme un mode de vie, à savoir l'absence de définition en son sein d'un *telos* ou *finis* qui lui permettrait de se distinguer des autres écoles philosophiques.² Pour autant, on ne peut que regretter la pauvreté de cette utilisation du mode de vie cynique : certes, nous manquons peut-être de textes, mais, de toute évidence, le mode ascétique relève ici d'un simple choix personnel et non d'un raisonnement.

3. Les stratégies éditoriales de la doxographie générale (D.L. 6.103-5).

La doxographie générale de Diogène Laërce croise trois approches du Cynisme pour en faire une véritable école : lui donner des dogmes, lui définir un *telos* et l'inscrire dans les successions.

3.1. Penser la philosophie selon des successions.

Nous savons que la question des successions et des héritages organise l'œuvre de Diogène Laërce en particulier parce que nous pouvons déceler des incohérences liées à des réorganisations³ : Antisthène devait probablement être traité avec les Socratiques au livre 2 comme en attestent une phrase que Diogène Laërce a oublié de corriger en 6.19 et le passage suivant : « Il faut parler tout d'abord de Xénophon, puis d'Antisthène, dans la partie consacrée aux Cyniques, ensuite des Socratiques, puis de Platon »⁴. Nous savons que le livre 6 consacré aux Cyniques se situe après le *bios* de Platon au livre 4. Il est donc possible que ἐν τοῖς κυνικοῖς

¹ Varr. *LPh.* fr. 5, 10–12 (ed. Langenberg) *apud* Aug. *Ciu.* 19.1.3 ; Pià-Comella 2020, 279. J'accepte la conclusion de J. Pià-Comella qui s'appuie sur Varr. *LL* 5, 32, 105 pour faire de *uictus* non pas une énième façon de dire le mode de vie mais le régime alimentaire.

² Voir Goulet-Cazé 1993², 287 [= 2017, 398] qui cite Cic. *Fin.* 5.5.14 : « Un désaccord sur le souverain bien suppose un désaccord sur l'ensemble du système philosophique » (*qui autem de summo bono dissentit de tota philosophiae ratione dissentit.* trad. Goulet-Cazé).

³ Voir Gugliermi 2006, 203-16.

⁴ D.L. 2.47 : λεκτέον δὴ πρῶτον περὶ Ξενοφῶντος, εἶτα περὶ Ἀντισθένης ἐν τοῖς κυνικοῖς, ἔπειτα περὶ τῶν Σωκρατικῶν, εἴθ' οὕτω περὶ Πλάτωνος.

soit une glose visant à corriger le texte laërtien¹. On peut ajouter deux moments, D.L. 2.64 et 6.14, où Antisthène est désigné comme l'un des Socratiques.

Ces oublis de Diogène Laërce nous permettent de remarquer que la question de l'organisation de son œuvre animait sa réflexion et dépendait d'une certaine vision de l'histoire de la philosophie, à savoir une approche selon des successions. Après tout, il aurait pu tout autant traiter la vie des philosophes selon un ordre chronologique ou alphabétique, à la façon des catalogues (ἀναγραφαί). Son entreprise est ainsi très commune : il s'inscrit dans la tradition des διαδοχαί. Il cite d'ailleurs plusieurs auteurs de *Successions* ; par exemple, pour le livre 6 : Sosicrate aux §13, 80 et 82, Sotion aux §26 et 80 ; Antisthène de Rhodes aux §77 et 87 ; Hippobote aux §85 et 102. Comme l'étudie en détails M.-O. Goulet-Cazé², il n'y a pas d'unanimité chez ces auteurs dans la présentation des différentes écoles et il est possible que certains n'aient pas opté pour la succession Socrate → Antisthène → Cyniques → Zénon.

La présence d'Hippobote au sein du livre 6 a de quoi surprendre si l'on considère qu'il excluait le Cynisme des écoles philosophiques. Nous savons qu'il était l'auteur de deux ouvrages : un Περὶ Αἰρέσεων³ qui parlait des écoles philosophiques et un Τῶν Φιλοσόφων Ἀναγραφή⁴ qui évoque les successions depuis le fondateur d'une école jusqu'aux disciples⁵. Ainsi, si le Cynisme a pu ne pas être pris en compte comme αἵρεσις, l'ἀναγραφή, peut-on supposer, a pu s'occuper des individus philosophes⁶. De façon assez remarquable, les deux fois où il est cité dans le livre 6, Hippobote attribue à un Cynique (Cratès ou Ménédème) un maître issu d'une autre tradition : Bryson d'Achaïe pour Cratès et Colotès de Lampsaque pour Ménédème⁷. De la même façon, alors qu'en D.L. 7.2, Diogène Laërce expose la succession suivante des maîtres de Zénon : d'abord Cratès, puis Stilpon, Xénocrate et Polémon, une mention d'Hippobote⁸ en 7.25 fait de Zénon un disciple de Diodore. Il serait cohérent que ces

¹ Voir Goulet-Cazé 1990, 3885 n.8 [= 2017, 44] : « E. Schwartz suggère que ces mots pourraient être un ajout qui ne proviendrait pas de Diogène Laërce. On concevrait bien qu'un lecteur ait noté en marge d'un exemplaire qu'Antisthène était traité dans la partie réservée aux Cyniques et qu'ensuite, par exemple au moment où cet exemplaire a été recopié, l'expression ait été à tort insérée dans le texte ».

² Goulet-Cazé 1990, 3927-33 [= 2017, 84-90].

³ D.L. 1.19, 2.88 (fr.1, 4 Gigante).

⁴ D.L. 1.42 (fr. 6 Gigante).

⁵ Voir Gigante 1983, 154 : « *Il primo modulo è 'eretico', fondato sulla nozione di 'setta', 'scuola', quale sistema filosofico che per Ippoboto determina e coinvolge il comportamento umano, condiziona la condotta di vita, αἵρεσις καὶ ἀγωγή ; il secondo modulo è fondato sulla nozione della διαδοχή che si svolge dal maestro, fondatore di una scuola o di un modo di vita, ai discepoli, più o meno fedeli continuatori della dottrina* ».

⁶ Voir Gigante 1983, 154 : « *Il concetto di αἵρεσις privilegia un sistema, il concetto di ἀναγραφή privilegia l'individuo, il φιλόσοφος* ».

⁷ D.L. 6.85, 102 (fr. 8, 9 Gigante). Il n'est toutefois pas sûr que la mention d'Hippobote concerne, en plus d'une anecdote, la filiation de Colotès à Ménédème. M.-O. Goulet-Cazé (1992, 3925 [= 2017, 82]) ne prend en compte que Cratès et Zénon.

⁸ Fr. 10 Gigante.

extraits proviennent de l'ἀναγραφὴ dans la mesure où ils évoquent des successions, mais le Περὶ Αἰρέσεων pourrait tout autant convenir. Surtout, nous avons l'indice qu'Hippobote affiliait différemment ces philosophes, en dehors du mouvement cynique. G. Basta Donzelli estime qu'il devait attaquer les généalogies de Sotion¹. A. Brancacci² suppose qu'Hippobote refusait à Antisthène la paternité du Cynisme pour en rejeter plus facilement le statut d'école. M. Gigante voit ainsi dans ces successions une façon d'ouvrir la Stoa aux Mégariques et aux Académiciens, en coupant le lien avec le Cynisme³.

Je préférerais tirer des conclusions plus modestes : Hippobote ne nie pas que le Cynisme ait existé en tant que courant ni que Cratès ou Ménédème fussent des philosophes. Comme le signale G. Basta Donzelli⁴, assigner, pour Cratès, Bryson comme maître revenait à lui donner la possibilité de recevoir un vrai enseignement dans le sens traditionnel du terme. Dès lors, rien ne prouve qu'Hippobote soit hostile au Cynisme. Il peut procéder de façon plus rigoureuse vis-à-vis des présumés qu'il poserait : ni le Cynisme ni le Scepticisme ne proposent un enseignement élaboré dans le cadre d'une institution scolaire, chacun pour des raisons qui lui sont propres. Pour le Cynisme, plusieurs points entrent en compte : tout d'abord, il y a le refus du cycle traditionnel des études ainsi que le rejet de la logique et de la physique, c'est la première doctrine sur laquelle s'arrête la doxographie générale⁵. Il n'y a pas d'école institutionnalisée : le Cynosarges⁶ est certes mentionné pour Antisthène et permettrait de fournir une autre explication de l'étymologie « cynique », mais il ne semble pas que les Cyniques aient particulièrement fréquenté cet endroit⁷. Par ailleurs, le lien maître-disciple semble profondément problématique dans la tradition cynique : Antisthène cherche en vain à repousser Diogène⁸, peu de textes mentionnent un contact entre Diogène et Cratès et ce contact est peu développé⁹, Métroclès et Hipparchia choisissent de suivre Cratès après des événements assez burlesques¹⁰, Zénon rompt avec le Cynisme parce qu'il ne supporte pas les impudences du couple Cratès-Hipparchia¹¹... Il ne semble pas exister quelque chose comme une école

¹ Basta Donzelli 1958, 36.

² Brancacci 1992, 4058.

³ Gigante 1983, 170.

⁴ Basta Donzelli 1958, 37.

⁵ D.L. 6.103.

⁶ D.L. 6.13.

⁷ Giannantoni 1990⁴, 228 ; *id.* 1993, 17-9 ; Billot 1993, 69-116 ; Gugliermi 2006, 75-6, 96.

⁸ D.L. 6.21 (*SSR V B* 19).

⁹ Voir D.L. 6.87 (*SSR V H* 4) où Diogène invite Cratès à jeter son argent à la mer. Voir également Chouinard 2015, 70-5.

¹⁰ Métroclès est affecté par un pet en public ; sa sœur, amoureuse de Cratès, choisit de le suivre une fois qu'il se met nu devant elle pour la repousser (D.L. 6.94, 96).

¹¹ D.L. 7.3.

cynique permettant l'enseignement de la doctrine. Les relations pédagogiques sont même parfois dénigrées : Diogène ridiculise les jeunes hommes qui prétendent apprendre auprès de lui¹ et, lors de sa servitude, il inverse la relation maître-esclave². Toutefois, nombreux sont les élèves de Diogène : Monime, Méandre, Hégésias, Onésicrite et ses deux fils, Androsthène et Philiscos...³ La conversion d'Onésicrite et de ses deux fils tient au talent d'orateur de Diogène : cette chrie va donc à l'encontre des autres anecdotes qui insistent plutôt sur des circonstances plus pratiques et tend à rendre possible un vrai enseignement.

Mais on peut imaginer néanmoins qu'en égard à cette pluralité de chries, Hippobote n'a pas reconnu les insignes de l'enseignement traditionnel des écoles et qu'il était conforté dans cette vision par le fait que les Cyniques eux-mêmes refusaient les institutions. Écrire de la philosophie dépend d'une formation qu'Hippobote a pu situer pour Cratès et Zénon dans des cercles plus conformistes.

La disqualification que propose Hippobote semble ainsi d'abord formelle : il ne refuse peut-être pas au Cynisme le statut d'école philosophique pour ses positions mais parce qu'il ne s'est pas institutionnalisé comme d'autres écoles, parce qu'il rejette le cursus habituel des études⁴ et parce qu'il accorde une place plus importante à la pratique de la vertu et de l'ascèse qu'à la lecture de livres. Une chrie en D.L. 6.48 (SSR V B 188) montre Diogène en train de reprocher à son élève Hégésias de vouloir lire ses livres plutôt que de le voir réaliser la vraie ascèse.

3.2. La nécessité éditoriale d'un fondateur de l'école.

De la même façon, on peut se demander quels sont les cadres auxquels nous sommes attachés pour refuser à Antisthène sa place dans le Cynisme. Je ne prétends pas ici résoudre cette question fort débattue qui nous invite inévitablement à la prudence. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas écarter définitivement Antisthène parce que, quand bien même Antisthène n'aurait eu aucun lien avec le Cynisme, les textes que nous possédons sur Antisthène ou sur le Cynisme ont été forgés selon cette relation éventuellement fictive. Sa position de fondateur du Cynisme donne du sens à toute la tradition.

¹ D.L. 6.36, 64.

² D.L. 6.30-2, 36, 74.

³ D.L. 6.75, 82, 84.

⁴ Voir D.L. 6.103-4.

Beaucoup d'études ont montré les limites voire les incohérences de la relation entre Antisthène et Diogène¹, aussi bien d'un point de vue chronologique que doctrinal. Certains détails fondateurs paraissent artificiels : malgré les arguments de M.-O. Goulet-Cazé², P. Zaccaria a bien montré qu'il n'y a pas de raison qu'Aristote en *Rhet.* 3.10.1411a24-5 appelle Antisthène Κύων alors que nulle part ailleurs dans l'œuvre aristotélicienne il n'est renvoyé à son Cynisme³ ; dans la suite d'A. Brancacci⁴, il soutient que le surnom Ἀπλοκύων apparaît comme une surenchère rétrospective par rapport à Diogène⁵. De même, faire du gymnase du Cynosarges le lieu de l'enseignement des Cyniques et d'Ariston de Chios⁶ semble forgé pour donner une unité institutionnelle et identitaire, calquée sur le modèle de l'Académie ou de la Stoa⁷.

Mais la tradition jusqu'au début du XX^e s., quant à elle, ne remet jamais en cause la place d'Antisthène au sein du Cynisme⁸. Cet argument d'autorité que convoque P. P. Fuentes González est trop léger pour être concluant. Il est vrai que le chercheur s'attache surtout aux cohérences doctrinales qu'il détaille afin de réaffirmer une « intense amitié » entre Antisthène et Diogène : en effet, les sources les plus antiques d'Aristote et de Xénophon n'affirment pas au sujet d'Antisthène des éléments qui puissent mettre en évidence des contradictions avec ce que sera le Cynisme⁹. Il ajoute quelques doutes concernant des arguments historiographiques : d'une part, le chercheur ne comprend pas comment l'invention de la relation Antisthène-Diogène pourrait augmenter la dignité des origines du Portique¹⁰, d'autant plus, pourrions-nous ajouter, qu'il pouvait revendiquer l'ascendance socratique à travers les Mégariques. D'autre part, les auteurs de *Successions*, pour établir des lignes de successions, pouvaient inventer des relations fondées sur des affinités idéologiques, en particulier pour ceux qui ont des multiplicités de maîtres ; mais P. P. Fuentes González estime que ce n'est pas ce qui se joue entre Antisthène et Diogène, dont les liens sont suffisamment solides et attestés¹¹.

¹ Quelques références parmi de très nombreuses : Dudley 1937, 1-16 ; Giannantoni 1990, 223-33 ; *id.* 1993, 15-34 ; Brancacci 1992, 4051-8 ; Gugliermi 2006 ; Zaccaria 2017 ; *id.* 2022.

² Goulet-Cazé 1996², 414-5 [= 2017, 261-3].

³ Zaccaria 2017, 366.

⁴ Brancacci 1992, 4055 : « *trasposizione a ritroso* » ; voir également Zaccaria 2018, 361-2.

⁵ Zaccaria 2017, 368.

⁶ D.L. 6.13 (SSR V A 23), 7.161.

⁷ Giannantoni 1990, 228, *id.* 1993, 17-9 ; Billot 1993, 69-116 ; Gugliermi 2006, 75-6 et surtout 96 : « Quant au Cynosarges, non seulement il n'a jamais été le siège principal et stable d'une école, contrairement à l'Académie ou au Portique, mais encore on n'y voit jamais ensemble Antisthène et Diogène, pas plus que d'autres cyniques. »

⁸ Fuentes González 2013, 229 : « *En efecto, toda nuestra tradición antigua coincide absolutamente en afirmar la existencia de esta relación, y hasta principios del siglo XX, como veremos, a ningún crítico se le habría ocurrido ponerla mínimamente en duda.* »

⁹ *Ibid.*, 249.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 250.

Il me semble toutefois nécessaire de rester prudent sur les conclusions historiographiques que nous pourrions tirer, même si ces recherches sont particulièrement fécondes. Tant que nous n’aurons pas une preuve suffisamment évidente, se fondant sur autre chose qu’un argument *e silentio*, nous ne pouvons pas tirer de conclusion définitive et donc nous devons intégrer Antisthène à nos études parce que sa philosophie peut éclairer la philosophie cynique et que, s’il n’y a pas de Cynisme, comme je l’affirme, sans des usages du Cynisme, ces usages du Cynisme sont aussi des usages d’Antisthène. C’est donc en gardant à l’esprit la place problématique d’Antisthène que nous pouvons lire de façon plus féconde les textes cyniques. Je souscris dès lors aux conclusions de M.-O. Goulet-Cazé : « si Antisthène n’est pas le fondateur, il en est au moins le précurseur »¹ ou de P. Zaccaria pour qui les stratégies qui attribuent à Antisthène l’épithète de chien ou le doublement du manteau s’appuient, malgré tout, sur une probable relation avec Diogène. Le chercheur procède de façon très nuancée puisqu’en même temps qu’il démontre comment sont attribués à Antisthène des faits symboliques pour le mettre à la tête du Cynisme, il reconnaît néanmoins un fond de vérité qui pourrait avoir facilité ces attributions, en particulier le fait que Xénophon dans le *Banquet* fasse de son accoutrement un élément d’identité et que certaines sources le dépeignent portant un manteau sans tunique².

Au-delà, donc, des détails historiques dont la grande majorité nous échappe, aussi bien au sujet de la relation entre Antisthène et Diogène que sur beaucoup d’autres détails, il convient d’éviter d’être pris dans les rets des conceptions anciennes sur l’unité et la cohérence philosophiques. Nous constatons qu’il y a une entreprise de normalisation de la philosophie, des écoles philosophiques et des relations à l’intérieur de ces écoles ; cette normalisation est amplifiée par les exigences éditoriales des doxographes. Néanmoins, Diogène Laërce nous donne quelques traces de débats qui subsistaient et auxquels il participe. C’est pourquoi ne pas trancher précipitamment la question de la relation entre Antisthène et Diogène permet en retour de se demander ce que nous attendons de cette relation : voulons-nous une fondation claire d’une école cynique avec un passage de flambeau ? Ou acceptons-nous que d’Antisthène à Diogène les choses aient pu se passer de façon plus subtile ? Il semble fort peu probable que Diogène ait pu ignorer qui était Antisthène ; Diogène est de toute évidence cultivé, il a dû

¹ Goulet-Cazé in D.L. *Vies*, 681 n.3.

² Xen. *Smp.* 4.37 ; Hier. *Adv. Iovin.* 2.14 (SSR V A 12) ; D.L. 6.6 (SSR V B 23) ; Zaccaria 2016, 149. Voir également *ibid.* 157 : « I would argue that the antiquity of Neanthes’ testimony suggests that some kind of personal relationship (more than a generic philosophical heritage) between Diogenes and Antisthenes did exist » ; *id.* 2018, 358 : « Antistene, pur non essendo “cinico” nelle sue posizioni religiose, influenzò le posizioni ciniche successive attraverso l’opposizione nomos/phusis ».

rencontrer Platon ou être en contact avec les activités de l'Académie. D'ailleurs, les *Définitions* de Platon semblent prendre en compte la facétie de Diogène qui apporta un coq déplumé pour moquer le bipède sans plumes¹. Diogène a donc participé à la vie intellectuelle du IV^e s. et, si Antisthène était déjà mort lorsqu'il est arrivé, sa réputation devait encore être forte et ses œuvres accessibles. En somme, Diogène a pu être influencé par Antisthène de multiples façons² : on peut imaginer qu'il l'a rencontré dans ses derniers moments, qu'il a entendu ses discours, qu'il a vu son exemple ou encore qu'il a fréquenté ses amis et disciples³. On peut même imaginer qu'il a lu des œuvres d'Antisthène ou celles d'autres auteurs qui le mettaient en scène comme Xénophon : en philosophie, les influences se jouent aussi, et peut-être surtout, à travers des textes. Bref, toutes ces possibilités peuvent expliquer pourquoi les chriens font le récit symbolique d'une rencontre contrariée, presque impossible, entre les deux philosophes : Antisthène repoussant Diogène⁴ ou encore Diogène assistant Antisthène lors de ses derniers souffles⁵.

Si l'on revient au texte de Diogène Laërce à la lumière de toutes ces remarques, à la fois nous comprenons mieux les discussions qui existaient pour définir un canon philosophique ainsi que le canon cynique⁶ et nous pouvons apprécier comment le doxographe assemble des informations susceptibles de convenir à trois types d'exigence, que nous rappelons donc à nouveau : 1) avoir une école organisée autour d'un fondateur et d'une succession de quasi-scholarques, 2) dessiner une histoire de la philosophie à travers ces successions, filiations ou influences⁷, 3) justifier l'unité d'une secte philosophique autour de positions théoriques fortes et partagées, τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα⁸.

¹ D.L. 6.40 : « Platon étant estimé pour sa définition de l'Homme comme étant un animal bipède sans plume, Diogène apporta à son école un coq qu'il avait déplumé et dit : "Voici l'homme de Platon". C'est de là que fut ajouté à la définition "aux ongles plats". » (Πλάτωνος ὀρισσαμένου, ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον δίπουν ἄπτερον, καὶ εὐδοκιμοῦντος, τίλας ἀλεκτρούνα εἰσήνεγκεν αὐτοῦ εἰς τὴν σχολὴν καὶ φησιν, « Οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος. » Ὅθεν τῷ ὄρω προσετέθη τὸ πλατυώνυχον.) ; Pl. *Def.* 415a : « Homme : animal sans plume, bipède, aux ongles plats » (Ἄνθρωπος ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον).

² Voir Moles 1983, 104 : « *Antisthenic influence upon Diogenes has been widely accepted, and is patent* ».

³ Aristote parle en effet d'Antisthénien, voir p.ex. *Met.* H 1043b23-8 : « la difficulté soulevée par les Antisthénien et les ignorants de même espèce » (ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθένοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαιδεύτοι ἠπόρου). Brancacci 1992, 4053

⁴ D.L. 6.21 ; Ael. *V.H.* 10.16.

⁵ D.L. 6.18 (*SSR V A 37*) ; Iul. *Or.* 9[6].1.181B (*SSR V A 37*).

⁶ Voir Brancacci 1992, 4050 : « *È sintomatico che sia proprio Diogene Laerzio, cui si deve la sistemazione canonica e più compiuta del κωνισμός nel sistema di αἰρέσεις e διαδοχαὶ ellenistiche, a farsi eco per noi di queste discussioni, trasmittendoci non secondari elementi per valutarne l'incidenza sulla ricostruzione complessiva che egli, per parte sua, ci offre* ».

⁷ La double présence du Stoïcien Ariston de Chios dans la doxographie générale peut être lue dans le sens d'une influence.

⁸ Voir Brancacci 1992, 4058.

3.3. Le caractère artificiel des κοινῆ ἀρέσκοντα.

3.3.1. Une communauté de vertus de Socrate à Zénon.

Le signe paradoxal de cette entreprise laërtienne réside dans le caractère artificiel qui ressort à la lecture des trois paragraphes de la doxographie générale ainsi que de quelques autres passages qui parsèment le livre 6.

Pour renforcer l'unité de ce livre, Diogène Laërce utilise dans les trois derniers paragraphes le pluriel οἱ κοινικοί (§103 et 105), ainsi que le substantif κυνισμός (§104). C'est particulièrement intéressant parce que jusqu'à présent cette généralisation était rare, les différents Cyniques étant d'abord désignés comme des adeptes de la philosophie : Métroclès lorsqu'il abandonne les Péripatéticiens pour le Cynisme est seulement devenu « apte à la philosophie »¹, de même Hipparchia est qualifiée de « femme philosophe »². Pourtant, c'est bien le Cynisme et non le simple fait de philosopher qui a contribué à leur émancipation : la fréquentation des Péripatéticiens n'a pas permis à Métroclès de surmonter sa honte, la philosophie de Cratès lui a permis ; de même, Hipparchia a abandonné sa condition de femme parce qu'elle était inconciliable avec les pratiques cyniques.

Le terme de κυνισμός n'apparaît que trois fois dans Diogène Laërce et par deux fois, il s'agit d'une référence à la voie courte (D.L. 6.104, 7.121), donc d'une réinterprétation de ce qu'est le Cynisme par les Stoïciens : cette définition du Cynisme rend en effet possible son intégration dans la philosophie stoïcienne et c'est pourquoi « le sage fera le chien »³. La mention de l'expression au livre 7 de Diogène Laërce évoque explicitement le lien entre Cynisme et Stoïcisme et celle que l'on trouve dans la doxographie générale est immédiatement illustrée par l'exemple de Zénon de Citium. La mention en D.L. 6.2 est également éloquente :

Il [Antisthène] habitait au Pirée et parcourait chaque jour les quarante stades afin de venir écouter Socrate, dont il emprunta la fermeté d'âme et imita l'impassibilité, ouvrant ainsi, le premier, la voie au Cynisme.⁴

Ce passage doit être mis en relation avec une phrase que l'on trouve dans les paragraphes 14 et 15 de la *Vie* d'Antisthène :

¹ D.L. 6.94 (SSR V L 1).

² D.L. 6.98 (SSR V I 1).

³ D.L. 7.121 ; Ar.Did. *apud* Stob. 2.7.11^s.

⁴ D.L. 6.2 (SSR V A 12) : οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνιὼν ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. (Trad. Goulet-Cazé)

Il passe pour avoir jeté aussi les fondements de la secte stoïcienne, virile entre toutes. [...] Antisthène ouvrit la voie à l'impassibilité de Diogène, à la maîtrise de soi de Cratès et à la fermeté d'âme de Zénon [...].¹

En quelques mots, nous avons toute la succession affirmée : Socrate > Antisthène > Diogène > Cratès > Zénon. Cela autorise même un raccourci : Antisthène est celui qui a permis que se constitue le Stoïcisme, quand, au paragraphe 2, c'était au Cynisme qu'il ouvrait la voie. Le même verbe est employé dans les deux cas : κατήρξε, κατάρξαι. Son sens est assez modeste : il désigne la fait d'initier quelque chose. Son usage souple permet à Antisthène à la fois d'initier directement le Cynisme et indirectement le Stoïcisme, de même que Homère est considéré comme celui qui a initié le Scepticisme² ou Platon comme venant « en tête des dix écoles » socratiques³. C'est avec le verbe συνίστημι en revanche qu'est évoquée la fondation par Platon de l'Académie⁴ ou par Épicure de sa première école⁵.

De plus, lorsque nous confrontons ces deux textes (D.L. 6.2 et 6.14-5), nous voyons clairement des échos se tisser au sujet des vertus : en fréquentant Socrate, Antisthène acquiert ἀπαθεία et καρτερία, avec une ambivalence assez subtile : les acquiert-il de son envie d'écouter Socrate ou de l'enseignement de Socrate ? Ces vertus sont ensuite redistribuées d'Antisthène aux différents successeurs : Diogène reçoit l'ἀπαθεία et Zénon la καρτερία. Cratès reçoit une vertu intermédiaire : l'ἐγκρατεία. Convenons qu'il est difficile de bien distinguer les nuances entre ces trois vertus d'endurance. L'ἀπαθεία désigne l'impassibilité, c'est-à-dire la capacité à ne pas laisser le champ libre aux troubles intérieurs ; le fragment 7 de Télès qui en développe la définition ne fait allusion à aucun Cynique mais cite une phrase de Stilpon et une autre de Socrate. L'ἐγκρατεία et la καρτερία partagent la même étymologie⁶ et on les trouve parfois associés⁷. On peut donc se demander si des raisons substantielles ont présidé à la distribution de ces qualités ou si elles n'ont été qu'un prétexte pour illustrer différents moments de ce qui est en germe déjà chez Antisthène grâce à sa fréquentation de Socrate⁸.

¹ D.L. 6.14-5 (SSR V A 22) : δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι [...]. Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας [...]. (Trad. Goulet-Cazé)

² D.L. 9.71.

³ D.L. 2.47 : κατάρχει τῶν δέκα αἰρέσεων (trad. Narcy in DL *Vies*, 250).

⁴ *Ibid.*

⁵ D.L. 10.15.

⁶ L.-A. Dorion (2018², 158) remarque que, dans le cas de Xénophon et des Cyniques, l'ἐγκρατεία est le fondement de la vertu (Xen. *Mem.* 1.5.4) et que le Socrate de Xénophon est également modèle de καρτερία (Xen. *Mem.* 1.2.1 ; 1.6.6-7). Il suggère même que les Anciens avaient remarqué que Σωκράτης partageaient la même étymologie qu'ἐγκρατεία et καρτερία (voir Chantraine 1968, 578-9 s.v. κράτος).

⁷ Voir p. ex. Aristot. *EN* 7.1.1145a36, 7.8.1150a36 ; Plut. *Stoic.repug.* 1040F, 1041A.

⁸ Pour le recoupement de ces qualités entre le Socrate de Xénophon et les Cyniques, voir Dorion 2018¹, 82.

3.3.2. Les dogmes communs rendent possible un *κωνισμός* unitaire.

À la ligne successorale, le livre 6, en particulier la doxographie générale, ajoute donc une unité doctrinale. On peut aisément schématiser les différents moments des paragraphes 103-5 ; pour éviter un doublon, je reprends la numérotation des dogmes par I. Chouinard :

Classement d'I. Chouinard ¹	Contenu des opinions communes	Philosophes mentionnés
Dogme 1 (§103)	rejet des lieux (<i>topoi</i>) physique et logique	Ariston de Chios, Diogène, Socrate
Dogme 2 (§103-4)	rejet du cursus général	Antisthène, Diogène
Dogme 3 (§104)	définition du <i>telos</i> cynique : vivre selon la vertu	Antisthène (œuvre : <i>Héraclès</i>), Stoïciens
Non classé (§104)	parenté Stoïcisme-Cynisme. Le Cynisme est un « raccourci vers la vertu »	Zénon de Citium
Dogme 4 (§105)	vie frugale, sans richesses ni honneurs	Diogène
Dogmes 5-6 (§105)	la vertu s'enseigne et ne peut pas se perdre	Antisthène (œuvre : <i>Héraclès</i>)
Dogmes 7-10 (§105)	Le sage mérite d'être aimé (7) ; il ne commet pas d'erreur (8) ; il aime son semblable (9) ; il ne se remet en rien à la fortune (10)	
Dogme 11 (§105)	entre vertu et vice, tout est indifférent	Ariston de Chios

Beaucoup a déjà été étudié à propos de ces trois paragraphes². Je reprendrai certains points des débats pour cerner en quoi consiste l'entreprise laërtienne de normalisation du Cynisme et quelles en sont ses limites.

Ce qui frappe le lecteur de ces paragraphes c'est que l'école stoïcienne et deux de ses membres, Zénon et Ariston, apparaissent presque autant qu'Antisthène et Diogène. I. Gugliermi l'explique en particulier par la fonction de transition, plus littéraire que doctrinale ou philosophique, que revêt la doxographie générale³. Il ne me semble pas que l'aspect littéraire l'emporte sur l'aspect philosophique pour deux raisons. La première tient à ce que nous avons déjà exposé : la tradition des *διαδοχαί* véhicule une lecture dynamique de l'histoire de la philosophie selon des héritages, des ruptures et des affrontements. Certes, les dogmes ont la valeur de propositions universelles et atemporelles ; ils interviennent néanmoins dans un contexte normé dans lequel ils cherchent à se situer, voire à faire irruption. Preuve en est la notion de « voie courte vers la vertu » qui perd la totalité de son sens si elle est extraite

¹ Chouinard 2021, 309-11.

² Voir, pour les études les plus récentes, Goulet-Cazé 1992, 3937-49 [= 2017, 94-107] ; Brancacci 1992 ; Gugliermi 2006, 179-86 ; Chouinard 2021, 307-337.

³ Gugliermi 2006, 185 : « elle [la doxographie générale] est la seule à avoir un rôle plus littéraire que doctrinal » ; 186 : « dotée d'une fonction plus littéraire que philosophique, elle est le moyen d'entériner cette conception du cynisme ».

de son contexte philosophique. Même si les positions communes des Cyniques manquent d'originalité, elles gardent un rôle philosophique important.

La deuxième raison nous invite à nous méfier du fantasme d'un Cynisme pur auquel on pense pouvoir se référer : le Cynisme auquel on a accès est majoritairement stoïcisé. Diogène Laërce, si l'on se fie aux sources qu'il mentionne, semble s'appuyer principalement sur des doxographes et des recueils de chriès. Or, le Cynisme est exclu des écoles par certains auteurs, comme Hippobote. S'il veut alimenter un livre sur le Cynisme, Diogène Laërce ne peut qu'exploiter des recueils favorables au Cynisme qui sont des recueils marqués par sa stoïcisation, comme par exemple le recueil de Dioclès de Magnésie, seule source citée dans la doxographie générale. Plusieurs indices ont conduit M.-O. Goulet-Cazé¹ à déceler un intertexte du Stoïcien Apollodore de Séleucie, comme le fait de désigner les parties de la philosophie par τόπος et non μέρος ou γένος², ou comme le fait de qualifier le Cynisme de « voie courte »³. Dioclès est probablement l'intermédiaire entre Apollodore et Diogène Laërce. En somme, il faut remarquer que, par cette doxographie, Diogène poursuit une tradition qui s'est constituée depuis au moins quatre siècles ; il peut même rendre compte d'un héritage qui a bel et bien existé si certains écrits de Zénon comme la *Politeia* reprennent des thèses cyniques⁴.

La κοινωμία affirmée en D.L. 6.104 entre Cynisme et Stoïcisme comporte donc les deux avantages d'assurer la transition et de conférer une dignité doctrinale au Cynisme dont le statut fait débat. Dire que le κυνισμός est une σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός permet de désigner, en le nommant, un courant fait d'individualités fortes et donc de lui assurer une consistance. Le terme κυνισμός est très rare, comme nous l'avons vu ci-dessus. Or, le suffixe -ισμός permet d'hypostasier un ensemble composé de personnalités disparates. F. Junqua souligne à quel point le substantif en -isme est rare pour désigner, par les Anciens, les écoles de l'Antiquité. Il permet de conférer une unité à un mouvement « qui ne fut jamais attaché à un lieu institutionnel, mais se résuma tout entier dans une pratique d'imitation de son fondateur »⁵. Le terme de κυνισμός est attesté de façon certaine à partir du II^e s. ap. J.-C.⁶ ; les Cyniques l'employaient aussi puisqu'on le retrouve dans deux lettres pseudépigraphiques du Ps.-Diogène.⁷

¹ Goulet-Cazé 1992, 3944 [= 2017, 101] ; *ead.* 2003, 137-81.

² Voir D.L. 7.39-40.

³ Voir D.L. 7.121.

⁴ Voir D.L. 7.4.

⁵ Junqua 2000¹, 17.

⁶ Luc. *Bis acc.* 33 ; *Ænomaus apud Iul. Or.* 9[6].8.187C.

⁷ Ps.-Diog. 27, 47.

L'emploi le plus ancien que nous trouvons est celui de Strabon¹ pour désigner la forme la plus exagérée de pratique philosophique de la frugalité : il répond à une description des Mysiens faite par le philosophe stoïcien Posidonius². Si nous acceptons l'authenticité de la citation d'Apollodore par Diogène Laërce en 6.104 et en 7.121 ainsi que dans l'*Epitome* d'Arius Didyme³ et si nous pensons au chapitre 3.22 des *Entretiens* d'Épictète, alors nous pouvons établir qu'à plusieurs époques du Stoïcisme, nous trouvons ce terme facteur d'unité, beaucoup plus que ἡ κυνική (αἴρεσις ou φιλοσοφία). Appeler le Cynisme κυνισμός est un pas important dans son institutionnalisation en tant que courant unitaire de pensée auquel on peut se référer et à qui on peut attribuer des thèses, indépendamment de ses représentants. Rappelons, comme nous l'avons déjà indiqué, qu'Ænomaos, probablement dans son œuvre Περὶ Κυνισμοῦ, nie que le Cynisme soit l'ἀντισθενισμός ou le διογενισμός : il démultiplie les termes en -ισμός pour critiquer les tentatives de constitution d'un Cynisme tantôt ἀπ' Ἀντισθένους tantôt ἀπὸ Διογένους qui négligeaient la pluralité des philosophes qui l'animaient en dehors de ses deux fondateurs présumés.

Nous pouvons affirmer que le choix de Diogène Laërce de citer la définition du Cynisme comme raccourci est fort judicieux puisque l'origine stoïcienne de cette définition lui assure une transition adéquate et le terme « cynisme » confère du poids à une réalité qui pourrait paraître éclatée, voire incertaine.

3.3.3. Un κυνισμός interprété à travers les Stoïciens ?

Les autres choix de la doxographie générale trahissent en revanche les efforts que fait Diogène Laërce pour obéir à des réquisits éditoriaux et historiographiques.

I. Gugliermi a repéré ces originalités : en plus d'être une transition entre deux livres, cette doxographie possède des traits qu'on ne trouve nulle part ailleurs. En effet, elle est superficielle car elle manque d'une « logique d'ensemble » qui permettrait d'éviter une simple juxtaposition de doctrines⁴ ; on les réfère soit à Antisthène soit à Diogène, sans qu'elles ne concernent les deux fois⁵ et sans que mention soit faite d'autres Cyniques, alors que dans les

¹ Str. 7.3.4 : « puisque les philosophes aussi de nos jours, en plaçant la justice dans la tempérance, ont recherché par-dessus tout le suffisant et le simple, mais à partir de là, ils ont exagéré les limites de ces principes jusqu'au Cynisme » (ἐπεὶ καὶ οἱ φιλόσοφοι τῇ σωφροσύνῃ τὴν δικαιοσύνην ἐγγυτάτω τιθέντες τὸ αὐτάρκες καὶ τὸ λιτὸν ἐν τοῖς πρώτοις ἐζήλωσαν· ἀφ' οὗ καὶ προεκπτώσεις τινὰς αὐτῶν παρέωσαν ἐπὶ τὸν κυνισμόν).

² Posidonius fr.277a Edelstein & Kidd.

³ *apud* Stob. 2.7.11^s (*SVF* III 638).

⁴ Gugliermi 2006, 181.

⁵ *Ibid.* 182.

autres doxographies, on mentionne les opinions communes puis les divergences à la fin¹ ; une autre particularité est son « absence de subdivision »².

Diogène Laërce a pu toutefois prévenir cette dernière particularité en proposant comme dogme 1 l'absence de tripartition de la philosophie au profit de la seule éthique. Cette position toutefois est référée à Ariston de Chios, qui est un Stoïcien certes mais que l'on a coutume de qualifier de Stoïcien « cynicisant »³. Pourquoi débiter les κοινῆ ἀρέσκοντα par un Stoïcien hétérodoxe ? I. Chouinard pense qu'il s'agit d'un « résultat accidentel » dû à la « nécessité *ad hoc* d'attribuer des dogmes »⁴ ; si l'intention était d'établir un lien entre les Cyniques et les Stoïciens, la conséquence réelle est d'inscrire dans le Cynisme le « germe de la dissidence stoïcienne »⁵.

Pourtant, la doxographie générale commence en mentionnant un Stoïcien et cet effet rhétorique suggère une affinité philosophique souple entre les écoles. Bien plus, il me semble qu'il faille lier les dogmes 1 et 2 : le rejet des disciplines encycliques se comprend à l'aune du rejet des parties logique et physique. C'est une manière sérieuse et conceptualisée de penser l'attitude des Cyniques à l'égard des apprentissages traditionnels : le rejet de l'astronomie ou celui de la musique, qui, tous les deux, donnent lieu à des bons mots, sont intégrés à un discours plus argumenté qui centre l'effort cynique sur les questions éthiques seulement.

Ariston de Chios ouvre donc la doxographie mais il la clôt également. Le dogme 11 est une autre manière de conceptualiser voire de systématiser l'attitude des Cyniques à l'égard des coutumes par le recours à la doctrine stoïcienne des indifférents, pensée de manière plus stricte par Ariston puisqu'il refuse les préférables et non-préférables. Ariston encadre donc la doxographie, ce qui mérite d'être souligné.

Peut-on dire que les dogmes aristonéens sont plaqués sur le Cynisme ? Diogène Laërce utilise les verbes ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς (§103) et λέγουσιν (§105) qui font des Cyniques les énonciateurs incontestables des dogmes ; puis, il propose une formule similaire de comparaison : ἐμπερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ (§103) et ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ (§105). Il semble improbable que Diogène Laërce usurpe, à dessein, des thèses d'Ariston pour les faire prononcer également à des Cyniques. Il doit en revanche s'appuyer sur une source qui fait ces

¹ *Ibid.* 184. M.-O. Goulet-Cazé (1992, 3937 [= 2017, 94]) remarque que Diogène Laërce, contrairement à ce qu'il fait pour le stoïcisme, donne à la fois une doxographie pour le fondateur et une autre pour l'ensemble du mouvement.

² *Ibid.* 183.

³ Voir Fuentes González 1998, 156 ; Goulet-Cazé 2003, 130 ; Gugliermi 2006, 135. I. Chouinard (2021, 335-7) juge Ariston comme un philosophe plus éclectique, de type socratique, dont les positions s'harmonisent facilement avec le Cynisme.

⁴ Chouinard 2021, 337.

⁵ *Ibid.*, 330.

rapprochements. Or, il semble peu probable qu'Antisthène ou Diogène se soient exprimés avec ce vocabulaire stoïcien. Dès lors, soit des Cyniques plus récents se sont exprimés ainsi, soit il s'agit d'une interprétation, à travers Ariston de Chios, des positions cyniques. Cette interprétation a pu donner lieu à des confusions ensuite et à des raccourcis. C'est pourquoi il me semble cohérent de trouver le rejet du cursus habituel avec le rejet aristonéen des lieux physique et logique.

De la même manière, la question des indifférents a pu servir à interpréter l'indifférence cynique. Bien plus, les outrances cyniques ainsi que les positions provocatrices que l'on retrouve dans les *kynica* stoïciens ont dû entretenir les débats sur les *καθήκοντα*¹ au sein du Portique : face à la forte exigence de vertu de la part des Cyniques, il fallait répondre au scandale que leurs attitudes ou leurs écrits provoquaient en affinant le système. Pourtant, les témoignages associant les Cyniques à l'*ἀδιαφορία* ou aux *ἀδιάφορα*² dénotent des contextes polémiques, plutôt hostiles ; l'*ἀδιαφορία* accompagne l'*ἀναίδεια*³. La lettre 29 du pseudo-Cratès semble réagir aux accusations d'indifférence en montrant que le Cynisme c'est avant tout l'endurance aux épreuves⁴. Justin fait même de l'*ἀδιαφορία* le *telos* du Cynisme⁵.

Or, pour Ariston, l'*ἀδιαφορία* est bien le *telos* du sage⁶, c'est-à-dire qu'il vit dans un état d'indifférence à l'égard de tout ce qui n'est ni vertu ni vice. Comme le souligne M.-O. Goulet-Cazé, l'indifférence cynique est une indifférence à l'égard de la *δόξα*⁷, il y a donc un déplacement. Cette indifférence correspond à un aspect de l'ascèse qu'ils pratiquent : il faut affronter et défier tout ce dans quoi la foule place le bonheur et qui suscite en général son malheur. En somme, nous ne pouvons pas considérer que le dogme 11 de la doxographie générale concerne les Cyniques et Ariston dans la même mesure ; il semble même que l'on utilise le fait qu'Ariston ait systématisé l'indifférence pour l'appliquer ensuite au Cynisme, peut-être pour l'interpréter. Il s'agit clairement d'un coup de force. Néanmoins, ce rapprochement reste fécond pour plusieurs raisons : il permet de conceptualiser les pratiques impudentes cyniques, il convoque un cadre stoïcien, même s'il est hétérodoxe, pour systématiser le Cynisme, enfin, il rend compte de réflexions philosophiques qui ont dû avoir cours dans les milieux stoïciens surtout et cyniques éventuellement. Ces réflexions ont pu

¹ Voir Goulet-Cazé 2003, 98-111

² M.-O. Goulet-Cazé (2003, 112-9) en relève dix.

³ Junqua 2000, 261.

⁴ Ps.-Crat. 29 : « Ce n'est pas notre indifférence à l'égard de toutes choses qui a valu à notre philosophie le nom de "cynique" » (οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀδιαφορεῖν περὶ πάντα κυνικὴν τὴν φιλοσοφίαν ἡμῶν ἐκάλεσαν. trad. Junqua).

⁵ Iust.Phil. 2*Apol.* 3.7.

⁶ Voir D.L. 7.160 (*SVF* I 351) ; Clem.Al. *Strom.* 2.21.129.6 (*SVF* I 360) ; Cic. *Fin.* 3.50

⁷ Goulet-Cazé 2003, 129-30.

engendrer des raccourcis commodes pour les doxographes tout autant qu'elles témoignent d'un certain dynamisme philosophique.

3.3.4. *Le déséquilibre entre Antisthène et Diogène dans la doxographie générale.*

Nous avons surtout étudié les dogmes placés au début et à la fin. Les dogmes centraux, comme nous allons voir maintenant, présentent trois caractéristiques notables : Antisthène y assure à nouveau le lien avec le Stoïcisme et se place en fondateur du Cynisme, la présence de chries rend la doxographie artificielle et déséquilibrée, enfin les dogmes restent indissociables du mode de vie cynique, ce qui rend l'intention de Diogène Laërce peut-être contre-productive.

La forte présence d'Antisthène et les chries concernant Diogène créent un déséquilibre entre d'une part l'autorité et le sérieux des dogmes du premier et d'autre part l'incapacité de l'auteur à attribuer au second des thèses appropriées à une doxographie. Seul le dogme 4, à savoir l'injonction de vivre de peu sans aucun égard pour la réputation, est proprement référé à Diogène et paraît cohérent par rapport à l'ensemble des témoignages¹. Il est certes associé à un mode de vie mais il énonce une condition universelle et nécessaire au bien vivre, ce qui lui permet de conserver un aspect théorique suffisant. De plus, limiter ses besoins à l'instar des dieux est un argument que l'on trouve déjà attribué à Socrate².

L'association de Diogène à Socrate est surtout visible à travers une citation majoritairement attribuée à Socrate et attribuée ici par Dioclès à Diogène ; elle sert à justifier le rejet des lieux physique et logique pour se concentrer sur l'éthique : « Il faut rechercher tout ce qui est arrivé de bien et de mal en ton palais »³. Ces vers d'Homère ont déjà été cités dans le *bios* de Socrate⁴ et permettent la mention d'une source : Dioclès de Magnésie. Ce dernier a-t-il écrit une doxographie cynique dans laquelle il attribuait de manière aussi artificielle des dogmes à Diogène ? Ou bien Diogène Laërce a-t-il extrait ces vers d'une partie biographique ? On ne peut pas vraiment soutenir que ces vers soient inappropriés pour illustrer le dogme 1 ; mais le détour par une citation d'Homère ainsi que l'hésitation sur son énonciateur laissent transparaître un certain manque de rigueur. L'avantage premier reste de rapprocher Diogène de Socrate.

¹ Voir, par ex., D.Chr. 6.31.

² Voir Xen. *Mem.* 1.6.10

³ D.L. 6.103 [= *Od.* δ 392] (trad. Goulet-Cazé) : “Δεῖ ζητεῖν / ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.”

⁴ D.L. 2.21. On le trouve également en Muson. 3, p.10, 7-9 Hense ; Gell. 14.6.5 ; Sext. *Emp. A.M.* 7.21, 11.2 ; Euseb. *PE* 15.62.11 ; Them. *Or.* 34.5. Voir Chouinard 2021, 327.

En revanche, l'illustration du rejet de la géométrie ou de l'astronomie par le bon mot sur la montre ou *horoscopeion*¹ et l'illustration du rejet de la musique par la déclamation moqueuse de vers tragiques² s'harmonisent particulièrement mal à l'ensemble doxographique. Les chries où Diogène sermonne tous ceux qui ne se consacrent pas au bien vivre sont nombreuses³. Or, recourir à deux chries oblige le lecteur à inférer l'enseignement théorique à partir de la ponctualité de l'anecdote. En outre, le trait d'humour empêche d'apprécier le fond du propos.

À l'opposé, l'autorité conférée à Antisthène dans cette doxographie est particulièrement solide, fondée sur des dogmes repris au *bios* que Diogène Laërce lui a consacré. Cette autorité est accrue par le fait que ces dogmes sont référés à une œuvre précise et citée d'Antisthène⁴, ce qui tranche sévèrement avec la légèreté des chries. Cette œuvre est l'*Héraclès*, ce qui permet de rappeler, au sein de la doxographie, le saint patron des Cyniques ; cela a d'ailleurs déjà été fait par la doxographie de Diogène en 6.71.

A. Braccacci⁵ remarque que le choix des *placita* tourne autour de trois noyaux doctrinaux : la formulation d'un τέλος (dogme 3), la notion de vertu (dogmes 3, 5 et 6) et les attributs du sage (dogmes 7-10).

La définition du τέλος par τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν (vivre selon la vertu) est évidemment un facteur d'unité colossal ; elle fait écho aux nombreuses formulations du τέλος stoïcien⁶ et justifie donc le rapprochement entre les deux écoles par un fondement identitaire, essentiel et central. Surtout, elle augmente la dignité philosophique du Cynisme qui se trouve doté d'un τέλος clair. Le τέλος, en effet, est un élément de normalisation importante des écoles philosophiques, surtout à la période hellénistique ; comme nous avons pu l'évoquer précédemment, plusieurs définitions de τέλος sont parvenues concernant le Cynisme, ce qui tend à prouver que décrire le Cynisme selon ces critères était postérieur à Antisthène et

¹ D.L. 6.104 : « Diogène en tout cas dit à quelqu'un qui lui montrait une horloge : "L'instrument est utile pour ne pas être en retard aux repas" » (ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὥροσκοπεῖον, "χρήσιμον," ἔφη, "τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερῆσαι δείπνου." trad. Goulet-Cazé).

² D.L. 6.105 [= Eur. fr. 205 Dindorf] : « À qui lui montrait sa maîtrise de la musique, il dit : "Car les villes et les maisons sont bien administrées par l'intelligence des hommes, et non par les vibrations de la lyre et les gazouillis" » (πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ μουσικὴν ἔφη : "γνώμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις, / εὖ δ' οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν.").

³ Sur les efforts inutiles des athlètes et des musiciens, voir D.L. 6.70 ; Stob. 3.5.39 (SSR V B 451) : « Diogène remarquait quelque chose de terrible : si les athlètes et les citharèdes maîtrisent le ventre et les plaisirs, les uns dans l'intérêt de leur voix et les autres de leur corps, personne ne les méprise au nom de la modération » (δεινὸν ἔλεγε ὁ Διογένης, εἰ οἱ μὲν ἀθληταὶ καὶ οἱ κιθαρωδοὶ γαστρὸς καὶ ἡδονῶν κρατοῦσιν, οἱ μὲν τῆς φωνῆς χάριν οἱ δὲ τοῦ σώματος, σωφροσύνης δ' ἔνεκα οὐδεὶς τούτων καταφρονήσει).

⁴ Voir Basta Donzelli 1958, 35 : « Ogni volta che esporrà i δόγματα di questa αἵρεσις, Diogene Laerzio dovrà ricorrere a δόγματα tipicamente antistenici e da opere antisteniche desunti e citati ».

⁵ Braccacci 1992, 4067.

⁶ D.L. 7.87 (SVF I 552 ; III 4) ; Ar. Did. apud Stob. 2.7.6^c (SVF III 16).

Diogène¹. La présence de Περὶ τελῶν-Περὶ τέλους dans les bibliographies d'Épicure (D.L. 10.6, 27, 30), de Cléanthe (D.L. 7.175), de Chrysippe, d'Hécaton et de Posidonius (D.L. 7.85-7) ainsi que le *De Finibus* de Cicéron montrent que donner le τέλος est une exigence de toute réflexion éthique et détermine le système philosophique. Il eût été difficile pour la doxographie générale cynique d'affirmer la seule pertinence du lieu éthique et d'éviter la question du τέλος. M.-O. Goulet-Cazé émet des réserves sur la formulation du τέλος en ces termes dans l'*Héraclès* mais évoque plutôt la possibilité pour un doxographe favorable au Stoïcisme de trouver dans cette œuvre d'Antisthène de quoi satisfaire une exigence de définition qui s'harmonise avec les positions stoïciennes². Ce point de vue n'est toutefois pas isolé et d'autres textes associent le bonheur à la vertu³ ou la vie selon la nature à la vie selon la vertu⁴.

Les *placita* sur la vertu et sur le sage peuvent également interroger sur la méthode d'écriture qu'a utilisée Diogène Laërce pour cette doxographie. Certains dogmes sont extraits, presque tels quels, de la doxographie d'Antisthène (en particulier de celle tirée de Dioclès) et replacés dans la doxographie générale : comparons en effet τὴν ἀρετὴν διδακτὴν (6.105) avec διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν (6.10), ἀξιέραστον τε τὸν σοφὸν (6.105) avec ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός (6.12) ou encore [τὸν σοφὸν] φίλον τῷ ὁμοίῳ (6.105) avec οἱ σπουδαῖοι φίλοι (6.12)⁵. De plus, ces mêmes dogmes (5 à 10) ont leurs équivalents dans le livre 7 consacré aux Stoïciens⁶.

Les intentions de cette doxographie sont donc assez claires : s'appuyer sur Antisthène et ainsi conférer au Cynisme à la fois une force doctrinale, un fondateur, une définition du τέλος ainsi qu'une légitimité historique et philosophique grâce au rapprochement avec le Stoïcisme. Par cette présentation, le Cynisme obéit aux réquisits qui peuvent le hisser au statut de αἵρεσις. Mais les ficelles sont trop grosses pour paraître plausibles. M.-O. Goulet-Cazé émet l'hypothèse que Diogène Laërce emprunte cette doxographie à Dioclès⁷. L'originalité de ces trois paragraphes par rapport aux autres doxographies laërziennes invite plutôt I. Gugliermi à conclure que Diogène Laërce la forge lui-même et répare ainsi l'absence des Cyniques dans les autres recueils doxographiques⁸. Je suis cette conclusion et remarque ainsi que Diogène Laërce

¹ Goulet-Cazé 1986, 31.

² *Ibid.* 33.

³ Voir D.Chr. 8.15.

⁴ Voir Ps.-Diog. 25.

⁵ Voir Goulet-Cazé 1992, 3939-40 [= 2017, 96-7].

⁶ Voir D.L. 7.87, 91, 122, 124, 127, 128. Voir également Chouinard 2021, 314.

⁷ Goulet-Cazé 1992, 3941 [= 2017, 98].

⁸ Gugliermi 2006, 179. Voir également Brancacci 1992, 4058 ; Chouinard 2021, 315, 331-2.

ne se contente pas de sélectionner des sources et de les organiser ; il choisit de nous raconter une certaine histoire de la philosophie à laquelle il adapte le Cynisme.

4. Ouverture sur le dilemme laërtien : et si un mode de vie c'était aussi de la philosophie ?

Je suis d'autant plus cette conclusion qu'il me semble que la doxographie générale échoue sur un point qu'elle aurait pu exploiter : alors qu'elle cherche à constituer le Cynisme comme une *ἀρεσις*, elle en fait à nouveau un mode de vie. Plusieurs détails peuvent attirer notre attention en effet.

1) Diogène Laërce peine, a-t-on vu, à sortir Diogène de la somme importante de chriés à son sujet, alors que la doxographie de Diogène en 6.70-3 avait tout de même réussi à proposer quelques thèses tout à fait acceptables.

2) La mention du « raccourci vers la vertu » suggère qu'il y a une voie longue vers la vertu. Donc pour la même vertu, il y a deux modes d'être. On pense ainsi à Varron qui multiplie par deux les écoles philosophiques selon qu'on choisit d'atteindre la fin qu'on se fixe de manière cynique ou non.

3) §104 : καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς, « et c'est ainsi que vécut également Zénon de Citium ». Zénon n'est pas convoqué pour un dogme mais pour son mode de vie. D'ailleurs, le οὕτως manque de précision : il renvoie au *telos* « selon la vertu » ou au « raccourci vers la vertu »¹. Cette deuxième option est sûrement préférable.

4) L'injonction à la vie frugale (dogme 4) s'accompagne de détails (nourriture, accoutrement...) qui décrivent un mode de vie : « Certains d'entre eux, en tout cas, se satisfont parfaitement d'herbes, d'eau froide, d'abris de fortune et de tonneaux, comme Diogène »². Nous sommes frappés par le retour de l'anecdotique, et en particulier par la mention du célèbre *πίθος* de Diogène.

Force est de constater que Diogène Laërce n'arrive pas à sortir du matériau des chriés et à en extraire des positions théoriques. Déjà en 6.69, il affirme devoir clore la section des anecdotes parce qu'elles sont trop nombreuses puis, après la partie doxographique, il reprend

¹ Voir Chouinard 2021, 311-2.

² D.L. 6.105 : ἔνιοι γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῶ σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης [...].

le matériau bio-aneedotique concernant Diogène. Ainsi le recours à Antisthène dans la doxographie générale semble-t-il pallier également la difficulté de donner les positions cyniques selon les formulations stéréotypées sur le sage que l'on trouve pour les autres écoles. Diogène Laërce pense probablement ainsi justifier ses choix éditoriaux et fonder le statut de αἴρεσις pour le Cynisme. Mais est-ce vraiment une réussite ? Cette question de la αἴρεσις, comme le signale P. P. Fuentes González, renvoie à une « discussion de type technique de l'historiographie philosophique »¹. Or, il est possible, dans le cadre du livre 6, qu'elle ait surtout contrarié les plans de Diogène Laërce, contraint dès lors de forger *ad hoc* une doxographie susceptible de suivre les définitions très normatives de ce qu'est une école philosophique, à savoir des dogmes répartis selon les domaines de la philosophie, un *telos*, des phrases courtes permettant de situer chaque école vis-à-vis du sage ou de la vie heureuse, et, en dehors des philosophes isolés², des opinions partagées entre les membres de l'école ainsi que des successions en son sein. Diogène Laërce veut inscrire son œuvre dans le cadre d'une tradition.

Pourtant, il donne une place importante au mode de vie et rapporte de nombreuses anecdotes sur la plupart des philosophes des dix livres qui composent ses *Vies*. Son souci n'est donc pas que doxographique mais biodoxographique³.

On voit répété dans certaines études que Diogène Laërce se contente de compiler et que l'on ne peut pas déceler un dessein particulier dans son écriture⁴. Il se tient en retrait et intervient rarement. Pourtant, l'hypothèse « inflationniste » de C. Veillard, consistant à « faire apparaître la personnalité de l'auteur »⁵ mérite d'être mentionnée. En s'intéressant aux quelques interventions de Diogène Laërce et surtout aux épigrammes, elle remarque que Diogène Laërce désapprouve les morts superstitieuses, à savoir ces moments où les philosophes renoncent, face à leur derniers instants, à la rationalité et donc à leurs principes⁶. Son hypothèse lui permet

¹ Fuentes González 2013, 247 : « discusión de tipo técnico de la historiografía filosófica ».

² Voir D.L. 8.50, 91 ; 9.20.

³ Goulet-Cazé *in* DL *Vies*, 18 ; Veillard 2009, 91.

⁴ Voir Goulet 2001, 15 : « Les dix livres qui les composent sont inspirés par la curiosité encyclopédique plus que par le souci d'édification morale et ne sont qu'une compilation d'ouvrages plus anciens qui présentaient sans doute déjà les mêmes caractères. Dans le texte de Diogène viennent se déposer les alluvions, anciennes ou récentes, d'innombrables courants biographiques et doxographiques. Dans un tel capharnaüm, où sont juxtaposées des traditions souvent contradictoires, on chercherait en vain un point de vue cohérent sur les philosophes et l'histoire de la philosophie ».

⁵ Veillard 2009, 76.

⁶ *Ibid.*, 79. L'autrice s'arrête sur un exemple en particulier : Bion de Borysthène, disciple de Théodore l'Athée qui rejetait les croyances habituelles aux dieux (voir D.L. 2.97-102), renie ses principes au moment de mourir et tombe dans la superstition (D.L. 4.55-7). On peut se référer à la mort de Ménippe qui, dépouillé de ses biens par des malfaiteurs, décide de se pendre : Diogène Laërce préfère en rire (ἐπαίξαμεν) dans son épigramme puisque, manifestement, « il ignorait la nature du Chien » (D.L. 6.100), à savoir le bonheur que procure le dépouillement de ses biens. Voir également Goulet-Cazé *in* DL *Vies*, 15, Veillard 2009, 84-5 sur la mort d'Héraclide le Pontique (D.L. 5.90) ou de Pythagore (D.L. 8.44-5). Le suicide de Diodore Cronos, découragé par les énigmes de Stilpon, peut être mentionné (D.L. 2.112) : Diogène Laërce, par le biais d'un jeu de mots, le qualifie d'âne (*onos*).

d'interpréter la place d'Épicure au sein des *Vies* et la présence des *Lettres* après l'exposé de ses qualités humaines. Les paragraphes 9-12 du livre 10 constituent une défense d'Épicure contre ses détracteurs : ils énumèrent ses bienfaits et qualités et louent sa frugalité. Mais selon C. Veillard, Diogène Laërce reconnaît la faiblesse de cette défense et propose de montrer la valeur d'Épicure en donnant accès à ses théories et même à des textes authentiques, les *Lettres*. C'est pourquoi il intervient dans une courte transition de cette façon : « Mais nous verrons mieux cela, si nous avançons en prenant appui sur ses doctrines et ses paroles »¹. C. Veillard en déduit que Diogène Laërce, sans jamais juger le contenu des doctrines des différents philosophes, garde toutefois une exigence de rationalité « par la nécessité d'une conformité entre les actes et les discours » : celui qui ne respecte pas la nature de la philosophie, à la fois doctrine et cheminement d'un esprit incarné, commet une « faute logique »².

Or, cette insistance sur la cohérence entre les paroles et les actes se retrouve tout au long du livre 6³. En particulier, les paragraphes théoriques sur l'ascèse chez Diogène se concluent par l'affirmation de leur mise en pratique : « Il prononçait de tels discours et de toute évidence les réalisait, en falsifiant réellement (ὄντως) la monnaie »⁴. L'adverbe ὄντως exprime cette primauté proprement ontologique de l'acte sur la parole, sur le dogme. Le texte se réfère même, comme nous l'avons signalé, à Héraclès dont Diogène pratique « le même style de vie » (τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου)⁵. Les *bioi* de Métroclès et d'Hipparchia sont également exemplaires de cette rigueur de vie : Diogène Laërce n'y évoque aucun dogme mais le choix de s'adonner entièrement à la philosophie. L'idée d'incarner la philosophie se retrouve pour Hipparchia dans le choix très judicieux du terme σχῆμα⁶ : la jeune femme devient philosophe en adoptant le σχῆμα de Cratès⁷, c'est-à-dire son apparence vestimentaire certes, mais également une manière de vivre et une certaine idée de la philosophie. Le σχῆμα comporte cet avantage de jouer sur le matériel et l'immatériel à la fois⁸.

¹ D.L. 10.12 (trad. Balaudé) : εἰσόμεθα δὲ καὶ μᾶλλον προϊόντες ἕκ τε τῶν δογμάτων ἕκ τε τῶν ῥητῶν αὐτοῦ.

² Veillard 2009, 91. Voir également Goulet-Cazé in DL *Vies*, 24 : pour Diogène Laërce, « les philosophes, avant de professeur des doctrines, sont des hommes engagés dans les situations bien concrètes de la vie ».

³ Voir par ex. D.L. 6.11 (SSR V A 134), 48 (SSR V B 118), 70-1 (SSR V B 291) ; Stob. 2.15.43 (SSR V B 283) ; Stob. 4.32a.11 (SSR V B 223) ; D.Chr. 8.36 (SSR V B 584) ; Max.Tyr. 36.5 (SSR V B 299).

⁴ D.L. 6.71 : Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων [...].

⁵ *Ibid.*

⁶ D.L. 6.91 (SSR V I 1).

⁷ Voir Izzo 2019, 265-6.

⁸ Le plaidoyer du Cynique du Ps.-Lucien revendique lui aussi son σχῆμα et son caractère négligé, qu'il oppose au σχῆμα des hommes en général, dont le raffinement exhale l'odeur d'une autre saleté, celle de la débauche (Ps.-Luc. *Cyn.* 17).

Diogène Laërce regrette-t-il que son époque ait renoncé à cet art de vivre ? L'institution philosophique a changé ; son enseignement passe par l'exégèse des textes canoniques. P. Hadot situe ce changement au I^{er} s. av. J.-C.¹ Certains textes témoignent en effet de l'importance du commentaire de texte dans l'enseignement². Épictète met en garde ses élèves contre l'orgueil qu'ils tirent à réciter et commenter Chrysippe³. La philosophie est donc plus théorique⁴. Elle exerce un certain charme littéraire et rhétorique qu'exploite la Seconde Sophistique de même qu'elle donne lieu à des recueils de chries, à des anthologies... Même si le Cynisme nous est parvenu en majorité à travers ces textes, il s'est probablement enseigné en dehors de tout cadre scolaire et il s'est adressé à n'importe quels hommes ou femmes. Est-ce que ces caractéristiques ont précisément plu à Diogène Laërce au point de consacrer au Cynisme un livre entier – contrairement à ce que faisaient probablement les autres doxographies – et à Diogène le *bios* le plus long⁵ ?

Diogène Laërce a voulu inscrire son travail dans une tradition doxographique et s'est soumis aux cadres normatifs qui pensaient l'histoire de la philosophie. Il a cherché à imposer au Cynisme des exigences institutionnelles pour justifier son statut d'école philosophique. En cela, il a été audacieux. Mais il ne s'est émancipé que partiellement de cette tradition puisqu'il s'appuie sur Antisthène pour donner les insignes de sérieux dogmatique, alors même qu'il semble particulièrement apprécier les faits et bons mots de Diogène. Tout porte à penser pourtant qu'il privilégie, en philosophie, l'accord de la vie avec les principes soutenus par le philosophe et, de façon générale, le mode de vie qui accompagne le discours philosophique. Nous pouvons conclure que son rôle de compilateur n'a pas osé franchir un pas supplémentaire en refusant le cadre trop strict et dogmatique qui pensait l'histoire de la philosophie et en hissant dès lors le mode de vie à une dignité philosophique. Ce mode de vie cynique ne relève pas en effet de préférences personnelles mais articule le bonheur de la vertu avec une pensée de l'ascèse et de l'autosuffisance.

¹ Hadot 1995, 232.

² Voir Gell. 1.9.

³ Epict. *Ench.* 49 ; Arr. *Epict.* 1.17.13-9.

⁴ Voir Gugliermi 2006, 221.

⁵ Le livre 10 consacré à Épicure est certes très long mais c'est grâce aux *Lettres* et aux *Maximes capitales* que Diogène Laërce ajoute.

CHAPITRE DEUX

ANECDOTES ET EXEMPLARITÉ EN PHILOSOPHIE

Si l'on reprend la conclusion du chapitre précédent, nous pouvons élever le mode de vie cynique à une certaine dignité philosophique. M. Gigante affirme que même une pure *ἀγωγή* connaît de nombreux auditeurs et disciples¹. Mais existe-t-il quelque chose comme une pure *ἀγωγή* ? Peut-on imaginer qu'une conduite de vie, qui de surcroît a des disciples, soit incapable de construire un discours sur ses pratiques ? Cette remarque anodine me semble importante pour comprendre les entreprises de normalisation qui touchent le Cynisme.

En effet, il est coutume de faire du Cynisme une philosophie des actes. L'empereur Julien par exemple révisé, dans son discours contre le Cynique Héracléios, la division en trois parties de la philosophie pour une division en deux parties, d'un côté les actes, de l'autre les discours². Or, alors que les trois parties concernent une même école philosophique, la bipartition contribue à l'unité de l'hellénisme pour Julien en ce que la philosophie de Platon représentera plutôt les discours et celle de Diogène les actes.

De façon plus générale, on pourrait affirmer qu'il ne faut pas déplorer le manque de textes théoriques parce que les anecdotes se substituent à ce manque et qu'elles constituent un équivalent concret duquel s'inspirer. En d'autres termes, la réalité matérielle des textes que nous possédons sur le Cynisme, qui sont majoritairement des anecdotes ou des interprétations de ces anecdotes, montrerait que le Cynisme est une philosophie du concret, du quotidien : ce caractère expliquerait même pourquoi ce sont les chries qui ont le mieux véhiculé l'essence du Cynisme. Je cite M.-O. Goulet-Cazé :

[Le] but [des chries], malgré leur côté anecdotique et anodin, est en fait foncièrement philosophique. Elles constituent une sorte d'introduction à la philosophie cynique au même titre, pourrait-on dire, quitte à étonner, que les doxographies. En effet, alors que ces dernières offrent du cynisme une sorte de résumé théorique nécessairement succinct, compte tenu de la nature de la philosophie cynique, axée beaucoup plus sur une morale des actes que sur un effort spéculatif de haut niveau, les collections de chries fournissent le complément indispensable : c'est à travers elles que se transmet le mieux le message cynique qui est d'abord une façon de vivre. [...] Le rôle joué dans le cynisme par la

¹ Gigante 1983, 165 : « *neppure ad una mera ἀγωγή mancano discepoli o uditori* ».

² Iul. Or. 7.10.215C.

chrie s'explique bien par la nature du cynisme, philosophie des actes, philosophie de l'exemple concret et vécu, philosophie parénétiq ue, enfin philosophie populaire.¹

Cette analyse particulièrement stimulante de M.-O. Goulet-Cazé est, comme nous allons le voir, une analyse assez largement partagée. Sur ce point toutefois, méfions-nous de ne pas inverser la cause et la conséquence. On peut en effet affirmer d'une part que c'est parce que le Cynisme est une philosophie des actes et de l'adaptation aux circonstances que la chrie a été le matériau le plus adapté à exprimer sa nature. Mais d'autre part, on peut tout autant soutenir que c'est parce que la chrie par l'attrait humoristique qu'elle suscite a rencontré un grand succès qu'elle s'est imposée sur les autres manières de dire le Cynisme.

Il me semble impossible de trancher la question de savoir quelle est l'interprétation la plus adéquate, d'autant plus que les deux phénomènes ont pu coïncider. Ce n'est toutefois pas le propos de mes recherches puisque ce qui m'intéresse, c'est précisément de comprendre le visage qu'a reçu le Cynisme des usages qui en ont été faits. C'est pourquoi je souhaiterais déterminer si la chrie peut être un écrit philosophique et en quel sens nous devons considérer ce qu'est une philosophie de l'exemple concret.

1. Chries et enseignement philosophique.

1.1. Nature littéraire des chries.

Avant de considérer comment la chrie peut transmettre un contenu philosophique, il me semble important de faire le point sur la nature de la chrie. En effet, ces brèves anecdotes peuvent être élevées à la dignité de genre littéraire parce qu'on peut définir quelques normes qui la constituent. Évidemment, alors que nous voudrions, pour notre part, aborder le Cynisme d'un point de vue essentiellement philosophique, nous sommes comme rattrapés par des questions littéraires : pour faire court, la forme n'est plus seulement un outil du fond, elle le conditionne. S'imposent dès lors un avantage et un inconvénient : d'une part, la forme confère un surplus de sens puisque le cadre de la chrie renvoie à une dimension concrète que des argumentations philosophiques ne peuvent pas exprimer ; mais d'autre part, l'effet littéraire prend le pas sur les exigences de conceptualisation philosophique².

Pour autant, les frontières de ce que sont les chries sont assez floues : *χρεία*, *ἀπόφθεγμα*, *γνώμη* et *ἀπομνημόνευμα* partagent des points communs et sont autant de manières d'exprimer

¹ Goulet-Cazé 1992¹, 3991 [= 2017, 146]. Voir également Goulet-Cazé in DL *Vies*, 670 ; Giannantoni 1990⁴, 466.

² Voir Flores-Júnior 2021, 43 : « Quel genre littéraire peut réellement fixer l'instant précis où la vertu se fait action ? »

de façon plus ou moins concise et de façon plus ou moins circonstanciée une morale. Pour plus de commodités, nous utiliserons le terme « chrie » dans un sens élargi¹ qui englobe les anecdotes présentes en très grand nombre dans le livre 6 de Diogène Laërce.

Parmi les principales caractéristiques des chries, nous devons avant tout insister sur le trait d'esprit qui en fait son succès. G.L. Giangrande l'intègre parmi les cinq genres du *σπουδαιογέλοιοι*². Cette association de l'humour et de l'enseignement moral intensifie le lien entre le Cynisme et ce genre littéraire³. La chrie concerne en effet particulièrement le Cynisme, le Cyrénaïsme et le Stoïcisme ; les *Chries* d'Hécaton, par exemple, parlent des philosophes cyniques et stoïciens⁴. Le cynique Métroclès est le premier auteur de *Chries* connu⁵ ; sa place parmi la première génération de Cyniques laisse espérer que les créations de chries se fondent sur des événements qui se sont réellement produits. Enfin, on peut mentionner, dans le *bios* d'Aristote, en D.L. 5.18, une chrie qui met en scène le Stagirite avec Diogène et qui moque son intention de créer des situations dans lesquelles il pourrait briller par un bon mot et créer ainsi une chrie⁶. Il ne me semble pas pour autant évident que cette chrie prouve que Diogène se mettait en scène spécifiquement pour créer des chries. Cette chrie a pu être forgée ou modifiée eu égard à la tradition consécutive de bons mots et anecdotes attribuables aux Cyniques et en particulier à Diogène.

La concision est ainsi un aspect important ; la *χρεία* est une version courte de l'*ἀπομνημόνευμα*⁷. Mais avons-nous affaire à deux genres parallèles ou liés ? J.F. Kindstrand suppose que la chrie était un texte plus long et que l'influence cynique a pu en diminuer la longueur⁸. Du moins, nous pouvons accepter qu'il y avait des échanges entre les différentes

¹ Kindstrand 1986, 223 : « *The term χρεία does not provide any information concerning the form, but seems to be used originally as a collective term for the different types already mentioned, stressing their usefulness* » ; Goulet-Cazé in DL Vies, 668 : « Nous employons ici le terme chrie comme terme générique s'appliquant indifféremment aux multiples types de dits et d'anecdotes que l'on trouve rassemblés dans les collections gnomologiques ».

² Giangrande 1972, 22 ; Izzo 2019, 51.

³ Voir Kindstrand 1986, 223-4 : « *It is commonly held that the use of the term χρεία for shorter items originated in the Cynic school, but even if this is doubtful, there is a strong connection between the χρεία and the Cynics, as indicated by an anecdote in Diog. Laert. V 18, where the Cynic Diogenes is described as χρείαν εἶη μεμελετηκώς, which seems to imply the conscious fabrication of a cutting reply* ». Voir également Giannantoni 1990⁴, 473-4.

⁴ Voir Giannantoni 1990⁴, 468 ; Goulet-Cazé 1992¹, 3980 [= 2017, 136].

⁵ Voir D.L. 6.33 (SSR V B 412) citant une chrie issue du recueil de Métroclès. Voir également Goulet-Cazé 1992¹, 3910, 3981 [= 2017, 68, 137].

⁶ D.L. 5.18 : « Comme Diogène lui offrait une figue sèche, il comprit que s'il ne la prenait pas, Diogène avait préparé une chrie. Il la prit en disant que Diogène avait perdu, avec la chrie, la figue sèche aussi. Et comme Diogène lui en offrit une autre encore, il la prit, l'éleva au ciel comme on fait avec les enfants et dit : "il est grand, Diogène !" puis la lui rendit. » (Διογένους ἰσχάδ' αὐτῷ διδόντος νοήσας ὅτι, εἰ μὴ λάβοι, χρείαν εἶη μεμελετηκώς, λαβὼν ἔφη Διογένην μετὰ τῆς χρείας καὶ τὴν ἰσχάδα ἀπολωλεκέναι· πάλιν τε διδόντος λαβὼν καὶ μετεωρίσας ὡς τὰ παιδία εἰπόν τε "μέγας Διογένης," ἀπέδωκεν αὐτῷ.)

⁷ Voir Ps.-Hermog. *Prog.* 3 ; Kindstrand 1986, 224 ; Flores-Júnior 2022 [à paraître].

⁸ Kindstrand 1986, 223-4 ; Goulet-Cazé 1992¹, 3979 [= 2017, 134].

collections¹ : on pouvait développer certaines anecdotes ou au contraire les condenser jusqu'à garder le trait d'esprit.

G. Giannantoni et M.-O. Goulet-Cazé imaginent trois stades de leur élaboration et transmission : le premier stade est oral, c'est le bouche-à-oreille. Le second stade est celui de la première consignation par écrit, probablement dans les milieux cyniques et stoïciens. Le troisième stade correspond au moment où les compilateurs et les biographies ont fait des collections de chries². Ces différents moments peuvent expliquer que les anecdotes concernant les philosophes antiques étaient disséminées entre différents ouvrages et qu'elles avaient été développées ou adaptées différemment. Nous avons déjà étudié un anachronisme en D.L. 6.63. D'autres éléments peuvent attirer notre attention. Par exemple, Diogène Laërce, de temps en temps, transmet deux fois la même anecdote ou deux versions différentes d'une même anecdote. En 6.36, il préfère les mentionner toutes deux et témoigner d'une *variatio* autour de l'objet concerné par l'humiliation qu'inflige Diogène à celui qui veut apprendre à philosopher. De même, l'épisode de la vente de Diogène comme esclave a donné lieu à plusieurs textes ; Diogène Laërce les a cités au fur et à mesure qu'il les consultait (D.L. 6.29-30, 36, 74-5) sans avoir pris le temps de les regrouper en une seule section ; il en précise certaines sources (Ménippe, Cléomène et Eubule) mais pas toutes. Le bon mot selon lequel Diogène sait « commander aux hommes » (6.29 : ἀνδρῶν ἄρχειν ; 6.74 : ἀνθρώπων ἄρχειν) pourrait être une chrie à l'origine qui a ensuite été étoffée et a donné lieu à des jeux littéraires autour de la mise en esclavage de Diogène. Ou inversement, le récit de la vente a pu être une création, ensuite condensée en chries indépendantes, comme par exemple chez Stobée³.

E. Helmer propose trois critères pour classer les différentes chries : le degré d'urgence, celui de contrainte et celui de particularité du contexte⁴. Certaines chries, assez rares, sont indépendantes du contexte et expriment une attitude récurrente. D'autres se produisent au moins une fois et permettent d'établir quelque chose de pérenne, comme par exemple le doublement du manteau (D.L. 6.22). Enfin, la grande majorité des chries expose Diogène à la diversité du réel, à son urgence et à son imprévisibilité. La situation devient un élément essentiel aux chries, ce qui se traduit dans leur forme : en effet, elles commencent souvent par des génitifs absolus

¹ Kindstrand 1986, 232 ; Giannantoni 1990⁴, 467 ; Goulet-Cazé in DL *Vies*, 669.

² Goulet-Cazé 1992¹, 3979 [= 2017, 134] ; *ead.* in DL *Vies*, 669.

³ Stob. 3.3.52 (SSR V B 75) : « Diogène, mis en vente à Corinthe, répondit au crieur qui lui demandait ce qu'il savait faire : "Commander aux hommes". Le crieur éclata de rire : "J'ai une belle pièce à vendre si quelqu'un veut acheter un maître" » (Διογένης πωλούμενος ἐν Κορίνθῳ, ἐρομένου τοῦ κήρυκος 'τί ἐπίστασαι;' 'ἀνθρώπων' ἔφη 'ἄρχειν'. καὶ ὁ κήρυξ γελάσας 'μέγα ἐπιτήδευμα πωλῶ, εἴ τις θέλει πρίασθαι κύριον'). Pour une étude complète de ces versions ainsi que d'autres épisodes célèbres de la vie de Diogène, voir Goulet-Cazé 1992¹, 3997-4039 [= 2017, 152-92]. Sur la question des échanges entre genres littéraires, voir Giannantoni 1990⁴, 468.

⁴ Helmer 2017, 38-9.

ou des participes apposés servant de cadre, parfois accompagnés de l’adverbe ποτε. D’autres tournures, telles que les relève M.-O. Goulet-Cazé, sont également typiques : quelqu’un interroge (ἐρωτηθεῖς) Diogène ou lui fait un reproche (ὀνειδίζομενος) ; Diogène peut définir, affirmer (ἔλεγε) et même s’étonner (ἐθαύμαζε) ; la chrie peut être aussi l’occasion d’un jeu de mots¹. L’interlocuteur est important comme on l’a vu avec Aristote qui esquivé le piège : ce peut donc être un contemporain connu, mais aussi un strict anonyme ou quelqu’un caractérisé par une apparence ou un acte². Ces détails voire ces exigences structurent donc profondément les chries qui deviennent ainsi un genre à part entière, au point de donner lieu à une certaine créativité à la fois de la part du protagoniste que de celui qui les transmet. À nouveau, cette remarque nous oblige à constater que cette transmission de la philosophie cynique impose un cadre très contraint : celui du bon mot, de la finesse d’esprit, du retournement de situation... Il y a un « travail de composition », selon les termes de M.-O. Goulet-Cazé³, qui est d’abord littéraire avant d’être philosophique.

Bien plus, ce n’est pas n’importe quelle philosophie qui peut être exprimée à travers les chries : leur forme conditionne le contenu. En effet, ce sont autant de saynètes qui donnent une place importante aux circonstances, à l’inattendu et au paradoxal, sans quoi les chries perdent leur intérêt littéraire. Le contingent, l’accidentel, le particulier deviennent centraux dans la mesure où une chrie correspond à un épisode ou à une habitude de la vie du philosophe. En conséquence, la quantité incomparable de chries qui concernent les Cyniques et en particulier Diogène font d’eux, comme le dit R.B. Branham, des philosophes du contingent, de l’adaptation aux données de l’existence, des penseurs qui se fondent sur leurs propres pratiques sociales⁴. De la même façon, O. Flores-Júnior écrit de très belles pages sur le Cynisme en tant qu’expression du caractère transitoire et accidentel de la vie, en tant que rencontre entre la vie morale et l’existence biologique ; or, c’est proprement le genre de la chrie qui permet de transcrire par écrit ce que la vie cynique a d’unique⁵. Pour É. Helmer, l’efficacité des anecdotes font se rencontrer les mots et le corps de Diogène qui deviennent « formes et instruments de la

¹ Goulet-Cazé 1992¹, 3983-5 [= 2017, 138-40].

² *Ibid.* 3985-6 [140-1].

³ *Ibid.*

⁴ Branham 1993, 453 [= 1996, 88-9] : « *If Plato’s paradigm is that of philosophy as thēoria and the philosopher as a spectator of time and eternity, uniquely able to rise above time and chance, Diogenes’ is just the opposite – the philosopher of contingency, of life in the barrel, of adapting to the données of existence [...]. Diogenes was content to derive his thinking directly from his social – or, in his case, antisocial – practice without grounding it in a metaphysical domain remote from experience* ».

⁵ Flores-Júnior 2022 [à paraître].

vérité » : les actes « assument une fonction langagière, quoique non verbale, d'expression et de transmission d'un énoncé philosophique »¹.

1.2. L'ouverture du champ des significations.

C'est donc dans la contingence même du geste cynique retranscrit par la chrie que se trouve l'expression philosophique du Cynisme. Ces conclusions sont particulièrement séduisantes mais résistent peu aux exigences d'un examen philosophique. Réfléchissons, en effet, à partir de deux anecdotes célèbres. La masturbation publique de Diogène², qu'est-elle à part le fait de se masturber à la vue de tous ? Est-ce une critique des conventions ? Est-ce la démonstration que l'autarcie est importante, même dans le cadre des pulsions sexuelles ? Est-ce une injonction à reproduire le geste ? à chercher le scandale ? à satisfaire immédiatement des besoins ? Est-ce un peu de tout à la fois ? De la même façon, Diogène a utilisé un *πίθος*, qu'on a traduit par le fameux tonneau, pour dormir³ ; pour autant, ce geste symbolique ne semble pas avoir été reproduit par d'autres Cyniques. L'enseignement implicite semble dès lors assez facile à exprimer : il faut s'adapter aux circonstances et se contenter du minimum. Mais cet enseignement est maintes et maintes fois répété de façon explicite et théorisé : on peut penser au fragment 6 de Télès. On doit donc déduire qu'il y a quelque chose de supplémentaire dans l'anecdote du tonneau, probablement sa force symbolique, la manifestation d'une mise en pratique rigoureuse des préceptes cyniques ; ce peut être une manière d'anoblir une triste habitude que certaines pauvres gens avaient pu pratiquer⁴. En somme, dans les deux cas, la chrie a une puissance rhétorique et non philosophique : l'épisode de la masturbation manque d'un enseignement philosophique clair ; l'épisode du tonneau ne fait qu'illustrer des préceptes. Les deux n'ont donc pas d'apport philosophique, si ce n'est par le détour d'une interprétation.

Face à la chrie, nous sommes donc à la fois séduits et frustrés parce que, à la fois, nous y reconnaissons la force de la falsification des valeurs et que cette force dépend de quelque chose d'ineffable face à quoi l'analyse philosophique est embarrassée. Mais je ne souscris pas pour autant aux conclusions d'O. Flores-Júnior pour qui la particularité de l'anecdote cynique consiste à se suffire à elle-même et à se passer d'explication⁵. Certes, la plurivocité des sens est

¹ Helmer 2017, 44.

² D.L. 6.46, 69.

³ D.L. 6.23, 105.

⁴ Voir Aristoph. *Eq.* 792 ; Flores-Júnior 2021, 86-7 n.6.

⁵ Flores-Júnior 2021, 32 : « si elle [l'anecdote] ne contient que l'accessoire et l'illustratif, en présupposant évidemment ce qu'elle est invitée à illustrer – une anecdote peut certes comparaître dans le discours philosophique traditionnel, mais elle exigera toujours le fond théorique qui lui donnera du sens –, dans la tradition cynique elle occupe seule toute la scène, elle n'illustre qu'elle-même » ; 33 : « tout commentaire est déjà une forme de

fondamentale à la philosophie cynique : elle invite tout un chacun à remettre en question ses propres opinions. Mais d'un point de vue philosophique, il est indispensable de pouvoir interpréter sans quoi nous érigeons l'anecdote en objet littéraire intouchable qui a seulement des effets rhétoriques et esthétiques. Toute proposition philosophique doit se soumettre à la possibilité d'être rendue fautive, sans quoi elle ne peut pas prétendre à la vérité.

Et en effet, c'est bien la puissance rhétorique de la chrie qui en a fait son succès, dans les recueils biographiques mais aussi dans les papyri scolastiques¹. Sénèque et Quintilien, par exemple, louent les vertus didactiques des chries dans l'éducation des enfants² ; en effet, elles portent l'avantage « de traiter des questions éthiques et pratiques, sous une forme séduisante, grâce à la pointe d'esprit qu'elle[s] comportai[en]t le plus souvent »³. C'est pourquoi elles intéressaient les écoles de rhétorique qui pouvaient puiser dans ces recueils autant d'exemples paradoxaux dont l'effet oratoire était particulièrement utile aux compositions rhétoriques. Dans la Grèce également, la culture pédérastique faisait de l'exemple un véhicule importante des valeurs de la cité⁴.

D'ailleurs, le sens premier de *χρεία* c'est « usage », « utilisation ». É. Helmer exploite ce sens de « *faire usage* » : « Lire correctement les chries, c'est éduquer notre capacité à nous étonner à propos, c'est-à-dire *pour les bonnes raisons* »⁵. O. Flores-Júnior repère ce sens étymologique dans une chrie entre Diogène et son disciple Hégésias :

À Hégésias qui le priaient de consulter (*χρησαί*) l'un de ses écrits, Diogène répondit : « Pauvre que tu es, Hégésias ! Quand il s'agit de figues, tu ne prends pas des figues peintes, mais des vraies ; en revanche, quand il s'agit d'ascèse, tu négliges l'ascèse véritable (*ἀληθινήν*) pour te précipiter sur celle que l'on trouve dans les livres. »⁶

Pour O. Flores-Júnior, ce texte fait l'analogie entre deux écrits : les livres (*συγγραμμάτων*) et les peintures (*γραπτὰς*) pour penser la vérité. Or, aux yeux de Diogène, c'est être dans l'erreur que de négliger « l'exemple vivant de la véritable ascèse qui se manifeste *in*

spéculation : un mot d'esprit, s'il en est vraiment un, n'a pas à être expliqué pour la simple raison qu'il s'explique tout seul ».

¹ Voir Giannantoni 1990⁴, 469-74 ; Izzo 2019, 251.

² Sen. *Ep.* 33.6-7 ; Quint. *Inst.* 1.9.3.

³ Goulet-Cazé *in* DL *Vies*, 670.

⁴ Voir Hadot 2002 [1981], 387 : « il faut connaître des modèles de vie ou, en tout cas, des modèles humains pour s'orienter ». Voir également Foucault 2001, en particulier 123-5 : dans les cours de janvier 1982 au Collège de France, M. Foucault évoque l'importance des maîtrises d'exemples dans le cadre de l'éducation ; le cadre pédérastique, que réinvestit et subvertit Socrate, est un cadre où l'émulation par l'exemple de l'*erastês* mais aussi par l'exemple mythologique ou historique joue un rôle important.

⁵ Helmer 2017, 43.

⁶ D.L. 6.48 : Ἡγησίου παρακαλοῦντος χρησαί τι αὐτῶ τῶν συγγραμμάτων, «μάταιος,» ἔφη, «τυγχάνεις, ὃ Ἡγησία, ὅς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἰρή, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς· ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινήν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμᾶς.»

promptu dans chaque circonstance de la vie » pour une sagesse transcrite et donc estompée¹. Hégésias fait donc un mauvais usage (χρῆσαί) en choisissant d’abord l’ascèse écrite au lieu de tirer profit de l’ascèse incarnée. Rajoutons que cette chrie donne une définition de la vérité dans une sorte de prétérition : certes, il est probable que l’adjectif ἀληθινὴν soit utilisé dans un sens courant et non technique² ; néanmoins, nous voyons que la chrie appelle à préférer aux théories écrites les exemples concrets, en acte, dont elle est le dernier témoin écrit, une fois les protagonistes morts. Comme le précise O. Flores-Junior, les chries visent à enregistrer une sagesse et sauver la mémoire des exploits cyniques. Sur ce point dès lors, ne négligeons pas l’apport de l’écrit puisque la transcription des faits et dits mémorables est indispensable. Nombreuses sont, à différentes époques, les personnes dignes de valeur et d’admiration dont l’exemple peut nous inspirer. Pour autant, ce qui fait la philosophie, c’est la consignation de ces actes dans une culture qui se réapproprie ensuite leur valeur : le passage par écrit universalise le particulier et le symbole acquiert le statut de concept, pensons à ce qu’est dans le Cynisme la « falsification de la monnaie ».

C’est donc parce qu’il y a un « usage », selon son étymologie, de la chrie, que l’acte d’un individu transcende sa valeur effective pour acquérir une valeur symbolique³. Dès lors, ce sont des traditions et des cultures qui constituent des corpus de chries, de faits et dits mémorables. Dès l’Antiquité, les chries réunissent des individus et leur confèrent une dignité supérieure. Elles sont en effet étendues aux poètes, aux orateurs, aux hommes d’État et aux rois ; dans le monde romain, les apophtegmes correspondent aux *faceta dicta* de Cicéron et aux *disticha* de Caton l’Ancien ou du poète Publilius Syrus⁴.

Certes, il a pu y avoir des recueils de chries dédiés uniquement à Diogène ou aux Cyniques : dans le catalogue des œuvres de Diogène par Sotion, nous trouvons des *Chries*⁵. On doit sûrement comprendre que Sotion a compris « chries de Diogène » comme des chries écrites par Diogène au lieu de chries au sujet de Diogène. Mais Diogène Laërce n’a pas dû utiliser ces

¹ Flores-Junior 2022, [à paraître, trad. en français par l’auteur].

² Voir également Plut. *de lib. educ.* 7 p.5C (SSR V B 398) qui distingue le fond et la forme d’un bon mot diogénien : « S’ils avaient fréquenté un philosophe, peut-être ne se seraient-ils pas montrés dociles à de telles activités et auraient-ils du moins appris la règle de Diogène, qui formule cette recommandation, crue dans la forme mais **vraie** dans le fond : “Va chez les filles, enfant, pour y apprendre qu’entre ce qui est bon marché et ce qui est coûteux il n’y a pas de différence” ». (φιλοσόφῳ δ’ ὁμιλήσαντες οὐ τοιοῦτοις ἴσως πράγμασιν ἑαυτοὺς ἂν καταπειθεῖς παρέσχοντο, καὶ τό γε παράγγελμα τοῦ Διογένοῦς ἔμαθον ἄν, ὃς φορτικῶς μὲν τοῖς ῥήμασιν ἀληθῶς δὲ τοῖς πράγμασι παραινῆ καὶ φησιν "εἴσελθε εἰς πορνεῖον, παῖ, ἵνα μάθῃς ὅτι τῶν ἀναξίων τὰ τίμια οὐδὲν διαφέρει." Trad. Sirinelli)

³ J’évite de parler de « valeur philosophique » parce que, précisément, j’évalue la possibilité de qualifier des faits et des bons mots de « philosophiques » *stricto sensu*, c’est-à-dire dans un sens technique.

⁴ Voir Cic. *Off.* 1.29.104 ; Giangrande 1972, 23 ; Goulet-Cazé 1992¹, 3979 [= 2017, 135].

⁵ D.L. 6.80.

ouvrages, plutôt des catalogues de chries anonymes. À cela, deux indices : d'une part, il donne beaucoup plus ses sources dans les parties biographiques que dans les sections apophtegmatiques ; d'autre part, les auteurs de chries qu'il cite (Hécaton, Ménippe, Eubule, Métroclès, Zoïlos de Pergé) ne font pas partie des grandes sources de Diogène Laërce, ce qui laisse penser qu'il a reproduit ces noms d'après des compilations qui les citaient¹. Dès lors, nous voyons qu'il manque une unité à ces chries, qu'elles sont disséminées dans diverses œuvres, certaines anonymes, et contribuent à créer un fantasme populaire du Cynisme, comme étant une philosophie de l'anecdote, du bon mot, sans qu'il soit possible de distinguer les chries authentiques de celles qui ont été remaniées à partir de textes plus longs ou entièrement créées et attribuées aux Cyniques sur le seul fondement de leur réputation². Nous arrivons donc à un ensemble hétéroclite que Diogène Laërce et d'autres florilèges nous transmettent avec le minimum d'organisation et le minimum de regard critique. Le Cynisme semble dépassé par son pouvoir d'attrait comique et assuré, par son autorité, le succès de toute plaisanterie³.

Par conséquent, c'est à travers cette somme non fixée d'anecdotes qu'est considéré le Cynisme puisque c'est avant tout à ces collections que l'on a accès. Je cite M.-O. Goulet-Cazé :

L'image que la postérité conservera de Diogène est largement tributaire de ces collections. Des auteurs comme Plutarque, Épictète, Dion Chrysostome et plus tard Julien utilisèrent des chries de Diogène et conçurent le personnage en se fondant à la fois sur ses œuvres et sur ces chries qui circulaient dans des recueils le plus souvent anonymes. L'importance de celles-ci, par conséquent, ne doit absolument pas être sous-estimée, même si leur valeur historique *stricto sensu* est faible et à vrai dire tout à fait secondaire.⁴

La plupart des textes qui témoignent du Cynisme se fondent sur des chries : déjà Télès, lorsqu'il se réfère à Diogène ou Cratès, utilise aussi bien des citations que des chries⁵ ; les lettres pseudépigraphiques adaptent des chries au genre épistolaire⁶.

¹ Goulet-Cazé 1992¹, 3981-2 [= 2017, 136-7].

² Voir Roca Ferrer 1974, 160 : « *aunque muchas no salieran de su boca, jamás se le hubieran atribuido si su persona no hubiera dado muestras de ingenio* ». Voir également Izzo 2019, 55 qui cite Roca Ferrer et ajoute : « *probabilmente le battute attribuite a Diogene non furono mai pronunciate dal Diogene storico, ma gli sono state attribuite perché in linea con la mordacità che lo caratterizzava, avrebbe ben potuto pronunciarle* ».

³ D. Izzo propose une très riche analyse des plaisanteries cyniques qui ne véhiculent aucun message sérieux ou philosophique. Elle conclut à partir d'une confrontation entre les traditions de la comédie et la tradition cynique : « *Alcune di queste battute trovano infatti paralleli con battute attribuite a parassiti. La spiegazione più probabile per queste incongruenze nella rappresentazione di Diogene mi sembra essere che a un certo punto si concentrarono intorno alla sua figura delle battute non necessariamente di sapore filosofico proprio perché egli era divenuto il personaggio dalla battuta facile per eccellenza* » (Izzo 2019, 149).

⁴ Goulet-Cazé 1992, 3997 [= 2017, 152].

⁵ Teles fr.2.10-1, 12-3 ; fr.4^A.41 ; fr. 4^B.46.

⁶ Voir Junqua 2000¹, 18 : « Elles [les lettres] ne se contentent cependant pas de [reproduire les chries], mais s'attachent à en expliciter les leçons et les enseignements. Elles constituent donc une *interprétation écrite* des chries, et ne se confondent pas avec celles-ci. Dans la mesure où il n'existe pas de canon cynique, on ne dispose

Les auteurs qu'a cités M.-O. Goulet-Cazé ont probablement reçu cette image stéréotypée de Diogène et donc du Cynisme à travers leur éducation. La disponibilité de ces collections devait être supérieure à celle d'œuvres plus authentiques. En outre, c'est rapidement l'image qui s'est imposée à tous, Diogène étant devenu l'équivalent d'un personnage de comédie. Le convoquer et utiliser sa philosophie supposent un travail d'interprétation des chries qui consiste à partir de la pluralité des anecdotes pour trouver l'unité de la pensée mise en scène. Et il est intéressant de voir que les Cyniques de l'époque impériale que nous avons mentionnés en introduction jouent la même typification du Cynisme : d'une part, Démétrijs, Démonax, Pérégrinus Protée... se mettent en scène pour créer des chries ; d'autre part, les auteurs qui les mentionnent imposent à leur récit le genre des chries pour rendre compte de leurs vies.

Le genre de la chrie conforte donc le statut d'*exemplum*, de modèle de vertu qu'assument les Cyniques¹. O. Flores-Júnior distingue leur mission de celle des directeurs de conscience de la tradition stoïcienne² mais ne juge pas pour autant nécessaire que les chries soient des transcriptions exactes de faits ayant eu lieu : il suffit qu'il y ait un noyau autobiographique. Or, la chrie, précisément, dépasse le cadre biographique pour tisser quelque chose d'une « exemplarité morale dont le message tend à l'universalisation »³. De façon similaire, M.-O. Goulet-Cazé estime que les chries « délivrent un message philosophique tout aussi important que les doxographies »⁴.

Le problème majeur que nous rencontrons, si nous décidons de considérer les chries comme des textes philosophiques, tient au caractère implicite du message, pour les chries qui en possèdent un. Elles nous proposeraient seulement l'exemple en acte. La tradition ne nous offre guère davantage que des modèles à imiter⁵ : le Cynisme serait dès lors une morale des actes et une philosophie de l'exemple.

Je souhaiterais évaluer en quel sens satisfaisant d'un point de vue philosophique nous pouvons affirmer de tels propos.

pas d'un critère strict pour mesurer la légitimité de ces interprétations – ni pour reconstruire l'évolution de la "doctrine" cynique en général et situer les lettres au sein de cette évolution ».

¹ Voir Flores-Júnior 2021, 28 : « un disciple avait tout intérêt à consigner dans un volume, lequel devait fonctionner comme une sorte de manuel de sagesse, tout ce qu'avait dit ou fait son maître. Le phénomène de la *chrie* est fréquemment attesté dans les mouvances socratiques, où la portée éthique de l'enseignement, que l'on testait par la pratique quotidienne, et l'exemplarité du maître étaient d'ordinaire mis en évidence ».

² Flores-Júnior 2022 [à paraître].

³ *Ibid.* [trad. par l'auteur].

⁴ Goulet-Cazé in DL Vies, 25. Voir également Allen 2020, 42 : « *the philosopher's life offers a lesson that is of greater, if not universal significance [...] it continues long after the philosopher's exemplary life has ended* ».

⁵ Voir Junqua (2002, 136) : « être ou devenir cynique, c'est d'abord adopter le comportement de son fondateur, Diogène, et non adhérer à un système dogmatique élaboré ».

2. La morale cynique et la question de l'imitation.

A priori, parler d'une philosophie de l'exemple empêche d'évaluer cette philosophie selon le critère de la vérité puisqu'il n'y a de vérité que d'une proposition. On peut l'évaluer en termes d'adéquation entre les paroles et les actes, mais cela suppose de posséder des textes de référence à partir desquels juger les actes cyniques. Surtout, cela rend problématique la possibilité d'enseigner cette philosophie puisque, à nouveau, un enseignement se fait en partie au moins par des discours.

Pourtant, on doit reconnaître que le bien vivre cynique dépend d'actes. Certes, toute morale, en tant qu'elle est « pratique » en un sens philosophique, concerne l'agir. Mais le Cynisme amplifie cet aspect dans la mesure où l'ascèse exige un entraînement permanent¹, ce qui fait du Cynisme une éthique des vertus : il cherche en effet à déployer des capacités pour bien agir. L'éthique des vertus se distingue du déontologisme ou du conséquentialisme dans la mesure où elle ne prescrit pas ce qu'il faut faire mais quelle personne il faut être pour agir correctement² : l'action n'est pas morale selon une règle objectivable mais c'est la qualité de l'agent qui rend l'action morale. Les éthiques des vertus ne posent pas des obligations, des permissions et des interdictions, mais elles visent l'excellence³. Or, leur problème tient précisément au fait que l'individu qui n'est pas encore parfait se demande quoi faire pour être le type de personne que promeuvent ces éthiques⁴.

2.1. Être disciple.

Dans le cadre du Cynisme, nous pourrions être tentés de répondre qu'il suffit d'imiter les exemples d'Antisthène, de Diogène et de Cratès. Nous avons déjà vu comment Antisthène est à la fois désigné comme fondateur : il est également celui qui a inspiré les vertus à ses successeurs⁵. Souvent, c'est le verbe ζῆλοῦν qui exprime ce rapport d'imitation, avec une

¹ Voir Decker 2022, 43-71. Dans cet article, j'essaie de démontrer que l'*iskhus* cynique n'est pas tant un concept défini que l'indice de l'importance que revêt tout ce qui augmente physiquement la capacité d'agir. L'intellectualisme moral qu'on appelle, peut-être à tort, « socratique » ne suffit pas à penser la capacité de la volonté à bien agir.

² Voir Billier 2014, 55 : « De façon générale, l'agent moral tel qu'il est défini par une éthique perfectionniste des vertus doit se poser la question suivante : non pas « Que dois-je faire ? », mais « Quelle personne dois-je être ? ». Or, pour que cette dernière question ait un sens et corresponde à un programme d'éthique normative, et non pas à un souhait plutôt vague, il faut qu'elle prenne rapidement la forme « Que dois-je faire *pour devenir* la personne que je dois être ? ». »

³ Billier 2014, 236.

⁴ Billier 2014, 56.

⁵ Voir D.L. 6.15 : « Antisthène ouvrit la voie à l'impassibilité de Diogène, à la maîtrise de soi de Cratès et à la fermeté d'âme de Zénon » (Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένης ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας. trad. Goulet-Cazé).

nuance importante qui est d'envier et d'admirer¹. Or, il indique surtout le rapport entre le maître et le disciple² et se substitue dès lors aux expressions plus courantes et plus neutres : ἤκουεν³, ἤκουσε⁴, ἀκούσας⁵, διήκουσε⁶ (« fut » ou « était l'auditeur de »). Nous avons déjà évoqué le passage où il est dit qu'Antisthène imite l'impassibilité (τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας D.L. 6.2) de Socrate pour ouvrir la voie au Cynisme.

Deux passages qui concernent Diogène peuvent être mentionnés, le premier provient des *Vies à l'encan* de Lucien, le second est un texte anonyme sur l'histoire de la philosophie :

[L'Acheteur] – De qui es-tu le disciple (Ζηλοῖς) ? [Diogène] – D'Héraclès.
[L'Acheteur] – Pourquoi alors ne portes-tu pas aussi une peau de lion ?⁷

Il [Antisthène] fit naître l'école cynique. Diogène en devint l'émule (ζηλωτής) en s'étant rendu semblable à lui par son mode de vie.⁸

La réponse de l'Acheteur dans les *Vies à l'encan* est très révélatrice : si Diogène se prétend disciple d'Héraclès, alors on attend de lui qu'il en imite les détails, comme porter la peau de lion. Le deuxième extrait nous apprend que le fait d'être disciple implique d'imiter le maître ; ce n'est pas tant suivre ses leçons, mais reproduire ses habitudes (ἐπιτηδεύματα). Le mode de vie a donc une place considérable pour évoquer la filiation dans les écoles ; ce motif de l'imitation semble donc incontournable lorsque l'on s'attache aux διαδοχαί, aux successions et cette approche fait concurrence au fait d'établir les dogmes constitutifs d'une αἵρεσις.

Mais à cela s'ajoute la difficulté d'imiter un personnage divin dont les mythes décrivent les exploits, les qualités mais aussi les malheurs et les défauts. Certes, on peut dire que l'existence des dieux est interprétée allégoriquement comme dans le *Cratyle* de Platon ou chez les Stoïciens⁹ : Cléanthe appelle d'ailleurs Héraclès le τόνος qui s'exerce dans le Tout¹⁰. Mais alors si Héraclès n'est plus qu'une abstraction, est-ce que l'imiter a encore un sens ? N'est-on pas, malgré tout, obligé de se référer aux histoires des mythes ?

¹ L'intervention de M. Chapuis lors du workshop « Le cynisme, nouvelles perspectives » organisé de janvier à juin 2002 par J. Pià-Comella et L. Saudelli (Université Sorbonne Nouvelle – CERAM – IUF) m'a permis de compléter mon étude. Je l'en remercie.

² Voir D.L. 2.56 ; 3.17 ; 4.19, 36 ; 7.167 ; 8.56.

³ D.L. 6.94.

⁴ D.L. 2.3, 6, 45, 98 ; 4.6, 29, 67 ; 5.36, 75, 86 ; 6.1, 76 ; 7.3, 166, 177 ; 8.2, 55, 78 ; 9.24, 30, 57, 58, 61

⁵ D.L. 2.19 ; 5.36 ; 7.179 ; 9.21.

⁶ D.L. 1.122 ; 2.19, 86, 103, 113 ; 3.6 ; 4.23, 24, 29, 32 ; 4.52 ; 5.68, 86 ; 6.21, 95 ; 7.2, 37 ; 8.50, 83, 86, 89 ; 9.18, 21, 34, 50, 69, 116.

⁷ Luc. *Vit.Auct.* 8 (SSR V B 80) : [ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ] - Ζηλοῖς δὲ δὴ τίνα; [ΔΙΟΓΕΝΗΣ] - Τὸν Ἡρακλέα. [ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ] - Τί οὖν οὐχὶ καὶ λεοντὴν ἀμπέχη;

⁸ Ps.-Gal. *De historia philosophica* 3 : ὃς τὴν <Κυνικὴν> εἰς τὸν βίον παρήγαγεν. οὗ <Διογένους> γέγονε ζηλωτής προσομοιωθεὶς κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα.

⁹ Voir Protopapas-Marnelli 2003, 193.

¹⁰ Corn. cp. 31 (SVF I 514). Voir Decker 2022, 56.

La doxographie de Diogène, a-t-on déjà vu, opère l'association entre Diogène et Héraclès :

Il prononçait de tels discours et de toute évidence les réalisait, en falsifiant réellement la monnaie, n'accordant pas la même valeur à ce qui relève de la loi qu'à ce qui relève de la nature ; disant qu'il menait le même style de vie que menait Héraclès aussi, ne préférant rien à la liberté.¹

Quelques traits remarquables peuvent retenir notre attention : tout d'abord, elle est très courte alors que la biographie et les chrires qui la précèdent s'élèvent à une cinquantaine de paragraphes. Diogène Laërce commence donc par exposer la doctrine de l'ascèse et termine par un condensé de slogans cyniques² qui se réfèrent, à nouveau, au *bios* de Diogène. Comme je l'ai déjà affirmé, l'exposé de doctrines recourt *in fine* au mode de vie incarné : la vie de Diogène illustre en actes ses propos. De surcroît, une mise en abyme vient compléter cette attention aux habitudes puisque le *bios* de Diogène renvoie au χαρακτήρ d'Héraclès. Evidemment, le χαρακτήρ nous rappelle la marque, l'entaille qui servait à παραχαράττειν τὸ νόμισμα (falsifier la monnaie, l'entailler, la marquer d'un χαρακτήρ) : la vie de Diogène porte donc une marque qui rappelle l'original dans une relation presque religieuse³. Imiter c'est alors, dans ce cas, porter en soi quelque chose du divin ; l'émulation peut être comprise comme une manière de s'élever, non pas spirituellement, mais moralement.

Lucien désigne la pratique cynique comme une imitation dans des contextes aussi bien mélioratifs que péjoratifs. Dans un contexte pourtant défavorable, Pérégrinus est acclamé par la foule comme « le seul philosophe, le seul qui aime sa patrie, le seul émule (ζηλωτής) de Diogène et Cratès ». ⁴ Surtout, le début de la *Vie de Démonax* énonce clairement le but éducatif d'un *bios* et d'une littérature de l'exemplarité :

Il est juste de parler dès à présent de Démonax pour deux raisons : pour que, autant qu'il est en mon pouvoir, il soit dans la mémoire des hommes excellents et pour que, parmi les jeunes, ceux qui ont les meilleures dispositions et qui s'élancent vers la philosophie n'aient pas que d'antiques exemples (παραδειγμάτων) pour se former, mais qu'ils aient devant les yeux un modèle (κανόνα) de notre époque et trouvent une émulation (ζηλοῦν) en celui qui est devenu le meilleur des philosophes que j'aie connus.⁵

¹ D.L. 6.71 : Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδοῦς· τὸν <τε> αὐτὸν χαρακτήρηα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.

² Voir Goulet-Cazé 1986, 207-9.

³ On trouve exprimée dans le *Nouveau Testament* l'idée que le Fils est le χαρακτήρ de la personne du Père : voir *Hebr.* 1.3. Le latin traduira χαρακτήρ par *imago, figura* ou *exemplum* (voir Isaïa 2017, 652-5).

⁴ Luc. *Peregr.* 15 : ἓνα φιλόσοφον, ἓνα φιλόπατριν, ἓνα Διογένους καὶ Κράτητος ζηλωτήν.

⁵ Luc. *Demon.* 2 : περὶ δὲ Δημόνακτος ἤδη δίκαιον λέγειν ἀμφοῖν ἔνεκα, ὡς ἐκεῖνος τε διὰ μνήμης εἶη τοῖς ἀρίστοις τό γε κατ' ἐμὲ καὶ οἱ γενναιότατοι τῶν νέων καὶ πρὸς φιλοσοφίαν ὁρμῶντες ἔχοιεν μὴ πρὸς τὰ ἀρχαῖα μόνα τῶν

Lucien voit donc le *bios* qu'il rédige comme une occasion de compter Démonax parmi les philosophes illustres mais également de renouveler la question du modèle et de l'exemple. On peut imaginer en effet que l'ancienneté d'un exemple le rend irréel et que dès lors, il perd de son exemplarité. Un individu peut faire office de modèle quand de lui émane quelque chose de vivant. C'est ainsi que Démonax semble réactualiser les modèles de Socrate et de Diogène :

Il semble bien qu'il était surtout familier de Socrate, même si par son apparence (σχήματι) et la simplicité de sa vie, il paraissait imiter (ζηλοῦν) le Sinopéen, ne falsifiant rien de ce qui regarde le genre de vie (δίαιταν), pour être objet d'admiration ou d'attention de ceux qu'ils croisaient, mais, ayant le même genre de vie que tout le monde et les pieds sur terre, sans le moindre orgueil, il conversait avec ses amis et ses concitoyens [...].¹

Lucien cherche un équilibre entre l'imitation de Diogène et le respect du mode de vie commun : il faut passer inaperçu dans la différence. Il inscrit surtout la vie du philosophe dans la banalité quotidienne des gens humbles. Démonax a ainsi la tâche de réaliser l'extraordinaire dans l'ordinaire, le hors-normes dans les normes.

Le verbe ζηλοῦν a donc ceci de commode qu'il désigne à la fois le fait d'être le disciple, le fait de s'inspirer et le fait d'imiter, si bien qu'il permet diverses interprétations du fonctionnement du modèle au sein du Cynisme. Mais repère-t-on des injonctions à l'imitation ? Doit-on reproduire exactement des actes ou bien s'inspirer de modèles pour appliquer une idée ?

2.2. *Y a-t-il des injonctions à imiter ?*

Je me permets cette distinction parce que les textes ne sont pas suffisamment clairs en ce sens. On trouve plutôt des invitations à « faire comme », pourrait-on dire. Par exemple, dans le fragment 2 de Télès :

Ou encore, te voilà faible : ne cherche pas ce qui est propre à l'homme fort (soulever des fardeaux et te laisser mettre sous le joug), mais fais comme Diogène (ἀλλ' ὡσπερ Διογένης) qui, quand on le poussait et qu'on tentait de le saisir par le cou alors qu'il était faible, ne se laissait pas mettre sous le joug, mais montrait à son assaillant la colonne qui était là et disait : « Toi, mon brave, mets-toi en position et pousse-la ».²

L'exhortation morale est assortie d'une comparaison avec une chrie de Diogène. Nous avons donc un exemple assez intéressant de cette association entre une anecdote et l'appel à

παραδειγμάτων σφᾶς αὐτοὺς ῥυθμίζειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἡμετέρου βίου κανόνα προτίθεσθαι καὶ ζηλοῦν ἐκεῖνον ἄριστον ὧν οἶδα ἐγὼ φιλοσόφων γενόμενον.

¹ Luc. *Demon.* 5 (SSR V B 6, *en partie*) : ἐφκει δὲ τῷ Σωκράτει μᾶλλον ὀκειῶσθαι, εἰ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ῥαστώνῃ τὸν Σινωπέα ζηλοῦν ἔδοξεν, οὐ παραχαράττων τὰ εἰς τὴν διάιταν, ὡς θαυμάζοιτο καὶ ἀποβλέποιτο ὑπὸ τῶν ἐντυγχανόντων, ἀλλ' ὁμοδίαιτος ἅπασι καὶ πεζὸς ὧν καὶ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον τύφω κάτοχος συνῆν καὶ συνεπολιτεύετο [...].

² Teles fr.2.10-1, *apud* Stob. 3.1.98.63-7 : ἀσθενὴς πάλιν· μὴ ζῆτει τὰ τοῦ ἰσχυροῦ [φορτία βαστάζειν καὶ διατραχηλίζεσθαι], ἀλλ' ὡσπερ Διογένης, ἐπεὶ τις ὄθει καὶ ἐτραχήλιζεν ἀσθενῶς ἔχοντα, οὐ διετραχηλίζετο, ἀλλὰ δείξας αὐτῷ τὸν κίονα 'βέλτιστε' ἔφη 'τοῦτον ὄθει προστάς' (trad. Fuentes González).

l'imiter. Ici, ce ne peut être que sous la forme d'une inspiration et par le truchement de l'interprétation du bon mot.

La courte lettre 6 de Cratès à ses disciples (ἐταίροις), reproduite ici dans son intégralité, opère la même comparaison :

Philosophiez plus souvent que vous ne respirez – car bien vivre, qui est l'œuvre de la philosophie, est préférable à vivre, qui est le fait de la respiration – et non pas comme d'autres, mais à la manière initiée par Antisthène, et parfaite par Diogène. S'il est difficile de philosopher ainsi, c'est du moins plus court. Pour atteindre le bonheur, comme le disait Diogène, il faut marcher même à travers le feu.¹

La philosophie est définie comme le choix du bien vivre². Le Cynisme est évoqué comme une philosophie difficile et une voie courte. L'injonction à philosopher consiste à « faire comme » Antisthène et surtout Diogène. Nous avons donc là deux modèles pour philosopher sans savoir précisément ce qu'il faut faire pour les imiter. Ils incarnent la voie courte et difficile ; philosopher comme Antisthène et Diogène devient par métonymie pratiquer l'ascèse.

De façon générale, les lettres pseudépigraphiques associent philosophie et mode de vie et déploient cette thématique de l'imitation. Par exemple, la lettre 3 de Diogène affirme clairement : « bien que femme, tu t'es tournée vers la philosophie, et t'es faite membre de notre école (αἰρέσεως), dont l'austérité glace d'effroi même les hommes »³. C'est donc la vie du philosophe qui est concernée dès que les lettres évoquent la philosophie :

La philosophie cynique est celle de Diogène ; le chien, c'est celui qui endure les souffrances conformément à celle-ci ; faire le chien, c'est philosopher par un raccourci. Aussi, ne craignez pas le nom, et ne fuyez pas, à cause de cela, le τρίβων et la besace, qui sont les armes des dieux.⁴

Nous retrouvons donc affirmée l'identité du Cynisme comme philosophie ; Diogène est également clairement défini comme son chef de file. Ce sont des débats que nous avons déjà abordés. À cela s'ajoutent des détails sur le mode de vie : faire le chien (κυνίζειν) c'est un

¹ Ps.-Crat. 6 (SSR V H 93) (trad. Junqua) : φιλοσοφεῖτε πλεονάκις ἢ ἀναπνεῖτε (αἰρετώτερον γὰρ τὸ εὖ ζῆν, ὃ ποιεῖ φιλοσοφία, τοῦ ζῆν, ὃ ποιεῖ ἀναπνοή), καὶ μὴ ὡς οἱ ἄλλοι, ἀλλ' ὡς ἤρξατο μὲν Ἀντισθένης, ἐτελείωσε δὲ Διογένης. εἰ δὲ δύσκολον τὸ ὧδε φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ συντομώτερον. πρὸς δὲ εὐδαιμονίαν, ὡς ἔλεγε Διογένης, κἂν διὰ πυρὸς βαδιστέον. Les manuscrits ont πολλάκις ; C. Cobet propose πλεονάκις que reprend Junqua (voir Junqua 2000², 86-7), contrairement à Giannantoni.

² Voir D.L. 6.65 ; Sen. Ep. 90.1. Voir également Hadot 2002 [1981], 378 : « J'ai été frappé d'ailleurs, notamment en commentant le *Manuel* d'Épictète, de voir que la notion d'aller vers le meilleur, de se tourner vers le meilleur, qui réapparaît plusieurs fois, était pratiquement équivalente à la notion de philosophie aussi bien chez Épictète lui-même, que chez un cynique de l'époque de Lucien. Il s'agit de celui au sujet duquel Lucien [...] dit justement que "Démonax se tourna vers le meilleur", ce qui veut dire qu'il se convertit à la philosophie ».

³ Ps.-Diog. 3 (SSR V B 533) : φιλοσοφίας ὠρέχθης γυνὴ οὐσα, καὶ ὅτι τῆς ἡμετέρας αἰρέσεως ἐγενήτης, ἦν διὰ τὸ αὐστηρὸν καὶ οἱ ἄνδρες κατεπλάγησαν. (Trad. Junqua)

⁴ Ps.-Crat. 16 (SSR V B 103) : ἡ μὲν κυνικὴ φιλοσοφία ἐστὶν ἡ Διογένης, ὃ δὲ κύων ὁ κατὰ ταύτην πονῶν, τὸ δὲ κυνίζειν τὸ συντόμως φιλοσοφεῖν. ὥστε μὴ φοβεῖσθε τὸ ὄνομα, μηδὲ διὰ ταῦτα φεύγετε τὸν τρίβωνα καὶ τὴν πήραν, τὰ θεῶν ὄπλα. (Trad. Junqua modifiée)

raccourci pour faire de la philosophie, ce que l'on peut très probablement comprendre comme une affirmation selon laquelle la philosophie cynique est dans les actes et dans les *πόννοι*, avant d'être dans l'étude. La mention des attributs cyniques, le manteau et la besace, confirme ce passage de la définition de la philosophie à la mention du mode de vie. La philosophie et le mode de vie sont donc complémentaires.

Ces thématiques sont de véritables leitmotifs des lettres puisqu'on les trouve disposés dans des ordres différents mais toujours solidaires, comme dans la lettre 13 de Cratès :

Décrié est le vêtement de Diogène, mais il est sûr, et celui qui en use est plus digne de confiance que ceux qui revêtent les tuniques carthaginoises ; simple est sa vie (*βίος*), mais plus saine que celle du Perse ; difficile est son genre de vie (*διαγωγή*), mais plus libre que celui de Sardanapale. [...] alors la philosophie, dont ces biens sont le résultat, l'emporte-t-elle aussi sur tout – sinon celle que d'autres pratiquent, du moins celle de Diogène, qui a trouvé le raccourci qui mène au bonheur.¹

L'ordre est un peu différent dans cette lettre puisque l'on part de l'accoutrement pour évoquer la vie et le mode de vie et conclure sur ce qu'est la philosophie de Diogène. La formule du raccourci revient avec une *variatio* puisque cette voie mène ici au bonheur, alors que c'est, habituellement, à la vertu.

Ces quelques exemples illustrent parfaitement la rhétorique que plusieurs lettres déploient en associant fortement la philosophie, l'autorité de Diogène, la voie courte et difficile, le mode de vie et l'accoutrement. Ces associations se font à travers des assertions et définitions qui se posent comme évidentes. C'est toute une vitrine que les lettres revendiquent comme autant de fiertés, si on considère ces écrits pseudépigraphiques comme des outils de propagande à l'intérieur des communautés cyniques. Il n'y a donc pas d'un côté la philosophie et de l'autre les aspects plus spectaculaires et pratiques : c'est un ensemble unitaire dont on ne peut pas séparer les éléments sans perdre alors ce que c'est que « faire le chien ».

Dès lors, on y lit plus facilement cette idée d'une philosophie de l'exemple et la nécessité d'imiter des autorités. Si dans la lettre 37 de Diogène, le mode de vie alimentaire (*δίαιτα*) permet d'imiter (*μιμῆσθαι*) le bonheur pour Diogène qui affirme avoir appris auprès d'Antisthène, d'autres passages sont plus explicites : dans la lettre 14, Diogène désigne ses disciples par « ceux qui l'imitent » (*μιμούμενοι*) dans la voie difficile. La lettre 35 de Cratès conseille un

¹ Ps.-Crat 13 (SSR V H 100) : ἄδοξος στολή Διογένοιος, ἀλλ' ἀσφαλής, καὶ πιστότερος ὁ χρώμενος αὐτῇ τῶν τὰ Καρχηδονίων φορούντων· καὶ λιτὸς ὁ βίος, ἀλλ' ὑγιεινότερος τοῦ Περσικοῦ· καὶ ἐπίπονος ἡ διαγωγή, ἀλλ' ἐλευθεριωτέρα τῆς Σαρδαναπάλλου.[...] καὶ ἡ ταῦτα φιλοσοφία ποιοῦσα τῶν πάντων ἐστὶ κρείττων, καὶ εἰ μὴ ἡ κατ' ἄλλους, ἀλλ' ἡ κατὰ Διογένην τὸν εὐρόμενον τὴν σύντομον ὁδὸν ἐπ'εὐδαιμονίαν. (Trad. Junqua)

destinataire inconnu, peut-être un certain Aper¹ : « Mais si c'est la vie de Socrate et de Diogène que tu trouves bonne, abandonne aux autres les maux des tragédies, ravise-toi et fais-toi l'émule (ζῆλον) de ces grands hommes »². Nous allons voir ensuite que l'association de Socrate et de Diogène est récurrente dans la littérature et qu'elle amplifie l'exemplarité de Diogène.

2.3. *Accoutrement et mendicité : de l'anecdotique à la pratique identitaire.*

2.3.1. *Le modèle controversé d'Ulysse.*

Il est intéressant de s'arrêter sur le statut d'Ulysse puisqu'il fait débat dans les lettres : les lettres 7 et 34 de Diogène³ font d'Ulysse un modèle du Cynisme, à égalité avec Héraclès, en particulier parce qu'il aurait revêtu l'habit de mendiant en arrivant à Ithaque. La lettre 19 de Cratès semble leur répondre et présente Ulysse comme un hédoniste :

Ne dis pas qu'Ulysse est le père de la philosophie cynique [...] pour la seule raison qu'un jour il a revêtu l'accoutrement du chien ; l'habit ne fait pas le chien, c'est le chien qui fait l'habit, chien que précisément Ulysse ne fut pas [...]. Il s'ensuivra que ce n'est pas d'Ulysse que tu dois être l'émule (ζηλοῦν), mais de Diogène, qui a écarté du vice pour les mener à la vertu beaucoup d'hommes quand il vivait, et qui continue à le faire maintenant qu'il est mort, grâce aux paroles (λόγων) qu'il nous a laissées.⁴

À nouveau, l'autorité à imiter définit l'essence de la philosophie cynique et son accoutrement n'y a pas la même valeur que le même accoutrement porté par des figures plus contestées. Diogène ressort donc à nouveau comme la référence du Cynisme. Pourtant, ce texte renverse quelques attentes : les attributs n'ont de valeur qu'à l'aune de la qualité morale de l'autorité qui les porte. Il ne suffit pas d'imiter mais il faut bien imiter les actions de celui qui les accomplissait de la façon la plus excellente.

La lettre ajoute que si on doit se faire l'émule de Diogène, c'est d'un Diogène mort dont subsistent les paroles. Or la lettre suivante de Cratès affirme pourtant : « l'acte enseigne la maîtrise de soi plus vite que la parole, ce qui se trouve seulement dans la philosophie de Diogène »⁵ ; il dit cela après avoir montré les exercices de gymnastique qu'il pratique, à de

¹ Voir Junqua 2000², 97-8.

² Ps.-Crat. 35.2 (SSR V H 122) : εἰ δέ σε ὁ Σωκράτους καὶ Διογένης ἀρέσκει βίος, τὰ τῶν τραγῳδῶν ἄλλοις παρεῖς σαυτὸν ἐπάνηκε ἐπὶ τὸν ἐκείνων ζῆλον. (Trad. Junqua)

³ Voir Junqua 2000¹, 178.

⁴ Ps.-Crat. 19 (SSR V H 106) : μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσεῖα πατέρα τῆς κυνικῆς [...], ὅτι ποτὲ τὰ τοῦ κυνὸς ἐνεδύσατο ὃ γὰρ ἢ στολὴ ποιεῖ κύνα, ἀλλ' ὁ κύων στολὴν, ὅπερ οὐκ ἦν Ὀδυσσεύς [...] καὶ ἐξέσται σοι μὴ τὸν Ὀδυσσεῖα ζηλοῦν, ἀλλὰ τὸν Διογένη, τὸν πολλοὺς καὶ ὅτε ἔζη ἐξελομένον ἐκ κακίας εἰς ἀρετὴν καὶ ὅτε τέθηκε δι' ὧν κατέλιπεν ἡμῖν λόγων. (Trad. Junqua)

⁵ Ps.-Crat. 20 (SSR V H 107) : διδάσκει καρτερίαν τάχιον τὸ ἔργον τοῦ λόγου, ὅπερ ἐν μόνῃ τῇ Διογένης ἐστὶ φιλοσοφία. F. Junqua ainsi que G. Rombi et D. Deleule traduisent ἔργον par « exemple ».

jeunes gens qui se moquent de lui et finissent par l'imiter : « écoutant et imitant (μιμούμενοι) ce que je disais et accomplissais »¹ : ceux qui deviennent ses disciples sont désignés comme dans la lettre 14 de Diogène par le participe μιμούμενοι.

Mais on constate qu'il y a une ambiguïté sur ces paroles (λόγων, λόγου) que Diogène a laissées : sont-ce des préceptes ou bien la narration d'anecdotes ? D'ailleurs, la lettre 19 commence par renverser la cause et la conséquence selon une expression bien connue : c'est le philosophe qui donne de la valeur à son vêtement et non l'inverse. Cela suppose donc de faire ses preuves en philosophie ; l'accoutrement d'Ulysse n'est pas une imitation anachronique de Diogène mais une simple coïncidence de la part d'un homme rusé, prêt à tout pour satisfaire ses plaisirs.

2.3.2. *Identité et symboliques de l'accoutrement.*

Ce débat sur l'autorité d'Ulysse a ceci d'intéressant qu'il place le besoin de modèles au cœur du Cynisme. Mais considérons plus précisément la place de l'accoutrement dans les réflexions autour de la reproduction d'actes philosophiques. Le vêtement, en particulier le τρίβων, occupe une place importante dans la tradition : il réintroduit du rituel donc des normes dans une philosophie qui est supposée rejeter les coutumes². Le vêtement, le bâton, la besace invitent à la pauvreté, à la limitation des besoins ; ils sont à l'origine de la liberté et du cosmopolitisme pour le Cynique, c'est-à-dire de sa capacité à être partout chez lui et à ne jamais être contrarié par les événements. Ces points, pouvons-nous dire, expriment l'aspect proprement philosophique de ces pratiques, parce qu'ils reposent sur des raisonnements aisément reconstituables³. Mais à partir de ce noyau, se développent des aspects symboliques et identitaires : symboliques en tant que l'accoutrement cynique est un rappel des attributs d'Héraclès, à savoir la peau de lion et la massue⁴, ou des attributs royaux comme le sceptre⁵ ; identitaires en tant qu'ils deviennent synonymes de la conversion au Cynisme voire à la

¹ *Ibid.* : ἐπακροόμενοι καὶ μιμούμενοι ἃ λέγοιμι καὶ πράττοιμι.

² Voir Junqua 2000¹, 178 : « L'accoutrement cynique, dans la lettre [30 de Diogène], est donc en partie "fétichisé", comme en témoigne le caractère très "rituel" de la prise de vêtement par Diogène. Cette cérémonie est l'occasion de réaffirmer les principes qui le justifient ».

³ Le dialogue *Le Cynique* du Ps.-Lucien développe longuement ces arguments. Voir également Junqua 2000¹, 184 : « Il ressort de cet examen que l'accoutrement sert d'une part à s'exercer aux πόννοι κατὰ φύσιν que sont le froid et la chaleur (grâce au τρίβων διπλούς), qu'il est, ensuite, le garant de l'autarcie et du cosmopolitisme cynique (la besace est la maison du cynique) et qu'il sert à lutter contre l'opinion (c'est l'usage assigné au bâton). »

⁴ Voir Luc. *Vit. Auct.* 8 ; Ps.-Diog. 26.

⁵ Voir Ps.-Diog. 19 (*SSR* V B 539) ; Arr. *Epict.* 3.22.63-80.

philosophie tout court. Cette identité cynique contribue à façonner un personnage du Cynique, stéréotypé, dont on voit des apparitions dans la comédie et la littérature satirique¹.

La question du redoublement du manteau, a-t-on déjà vu, est exploitée pour en faire le signe distinctif du fondateur² : si Antisthène est le premier à avoir doublé son manteau, alors il peut être considéré comme le fondateur du Cynisme. F. Junqua voit dans la mention de Néanthe de Cyzique en D.L. 6.13 (SSR V A 22), c'est-à-dire un biographe du III^e s. av. J.-C., le premier signe de « fétichisation »³. Le geste symbolique accompli par Antisthène serait enseigné ensuite à Diogène⁴. Comme le remarque F. Junqua, cette façon d'adopter le comportement du fondateur pour les disciples directs ou plus lointains tranche avec les représentations habituelles du philosophe, caractérisé par son intériorité : le Cynique est d'abord connu pour son extérieur⁵. Mais ce qu'il y a de plus paradoxal, c'est que cette situation exceptionnelle et emblématique du seul Cynique, peu à peu, s'étend à n'importe quel philosophe, caractérisé par son apparence et son allure⁶.

La typification du Cynique paraît encore plus évidente si l'on considère l'usage du bâton. Comme le souligne G. Giannantoni, tout Athénien portait une *βακτηρία*, au moins dans la comédie nouvelle⁷. En D.L. 6.23 (SSR V B 174), nous apprenons que Diogène ne s'appuya sur un bâton que lorsqu'il fut atteint de maladie ; il garda le bâton pour ensuite se déplacer hors de la ville avec sa besace. Là, à nouveau, rien de bien surprenant puisque bâton et besace appartiennent non au mendiant mais au vagabond⁸. Il n'est donc pas improbable qu'il y ait eu une extrapolation au point de faire de ces accessoires le portrait habituel du Cynique et donc de Diogène également, alors qu'on peut imaginer que personne ne le vit jamais dans cet équipement⁹. D'ailleurs, il se peut également que la besace ait acquis son importance grâce à Cratès qui en a célébré l'utilité et en a fait le symbole de l'autosuffisance cynique : nous pensons

¹ Sur la question de l'accoutrement, on peut mentionner Plaut. *Per.* 118-26 (SSR V B 162). Voir Giannantoni 1990⁴, 501 ; Izzo 2019, 427-33.

² Voir Giannantoni 1990⁴, 501 ; Gugliermi 2006, 170 ; Zaccaria 2016, 142 : « *The 'invention' of Cynicism in mainly represented in this passage [D.L. 6.13] by the symbolic actions of wearing a 'double' mantle and taking up a staff and a wallet* ».

³ Junqua 2000¹, 156.

⁴ Plu. *QConv.*, 632E ; D.L. 6.6. (SSR V B 23) ; Ps.-Diog. 30.3-4.

⁵ Junqua 2000¹, 136.

⁶ *Ibid.* Parmi les exemples, citons : D.Chr. 13.11 ; Arr. *Epict.* 4.8.4, 15 ; Apul. *Flor.* 7.10 ; Luc. *Fug.* 21 ; Luc. *Bis Acc.* 6.

⁷ Giannantoni 1990⁴, 502.

⁸ *Ibid.* ; Izzo 2019, 429.

⁹ Giannantoni 1990⁴, 502 : « *Ma il portatore di bisaccia, con il suo mantello di lana e il bastone, divenne subito dopo Diogene, il ritratto consueto del cinico e in seguito anche il ritratto di Diogene, quale probabilmente nessun Ateniese vide mai* ».

évidemment au poème *Besace* dont nous ont été transmis quelques vers¹. Les vers suivants pourraient être issus du même poème : « Tu ne sais pas quelle puissance ont une besace, / Une chénice de lupins et le fait de ne se soucier de rien »².

En somme, il n'est pas impossible que la typification, et donc simplification, du Cynique (ou de Diogène) serve à établir un portrait clair de philosophe à imiter, reconnaissable à un ensemble de signes. Cet équipement rapproche le Cynique à la fois des conditions sociales les plus pauvres (vagabonds, esclaves, ruraux...) que de l'austérité lacédémonienne ou du modèle socratique (pieds-nus)³. Je reprends donc à F. Junqua son expression quand il qualifie l'accoutrement de « premier outil de propagande »⁴.

2.3.3. *La part considérable dédiée à l'accoutrement et à la mendicité dans les Lettres.*

Les lettres pseudépigraphiques accordent une place considérable à la question de l'accoutrement. F. Junqua compte, parmi les textes qui développent ce thème, dix lettres de Diogène et six de Cratès selon un critère strict, quinze pour Diogène et huit pour Cratès selon un décompte qui prend en compte des mentions moins centrales⁵. À ce décompte, je rajouterai la lettre 22 de Diogène qui vante l'utilité d'une besace. Dans l'hypothèse la plus stricte, nous sommes entre 18 et 19% de lettres qui font de l'accoutrement un thème central. Dans l'hypothèse la plus souple, c'est presque 28% de lettres qui évoquent l'équipement comme identité du mouvement cynique, avec une disparité entre les lettres de Diogène (31%) et celles de Cratès (22%). L'accoutrement est donc un thème majeur des lettres, à égalité avec la question de la frugalité, mais devant les questions de la nature, de la tyrannie, de l'ascèse et de la vertu⁶.

Parmi les thèmes inattendus, on peut mentionner aussi la défense de la mendicité qui apparaît surtout chez Cratès, soit sept lettres sur trente-six (quasiment 20%). Je me permets donc de le mentionner avec l'accoutrement parce qu'on a ici le signe que l'anecdote devient

¹ D.L. 6.85. Voir également le jeu de mots que fait Diogène pour associer le Cynique à la besace : « “Les infirmes, disait-il, ce ne sont ni les sourds ni les aveugles, mais les gens qui n'ont pas de besace” » (D.L. 6.33 ; SSR V B 154 : Ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν. Trad. Goulet-Cazé)

² Teles fr.4^A, p.44 Hense (*apud* Stob. 4.33.31.145 ; SSR V H 83) : οὐκ οἶσθα, / φησί, / πήρα δύναμιν ἡλικίην ἔχει, / θέρμων τε χοῖνιζ καὶ τὸ μηδενὸς μέλειν. Le deuxième vers est également cité en D.L. 6.86.

³ Voir Junqua 2000¹, 147.

⁴ Junqua 2000¹, 153.

⁵ *Ibid.*, 135 n.1 : « Lettres Diogène 7, 1 ; 15 ; 19 ; (25) ; 26 ; 30, 3 ; 32, 1 ; 34, 2-3 ; 37, 4-6 ; 46 ; Cratès 13, 16, 18, 19, 23, 30. On peut également mentionner Diogène, 10 [...], 13 [...], 35 [...], 38 [...], 44 [...] et Cratès, 32 et 33 ».

⁶ Même s'il n'est pas toujours facile de déterminer si une évocation constitue une thématique, voici le relevé que je propose : frugalité (environ dix-neuf lettres), nature (16), tyrannie (13), ascèse (13), vertu (13), mendicité (11), *doxa* (9), les femmes en philosophie (8), indifférence et apathie (7), défense du Cynisme (7), opposition entre actes et paroles (7), voie courte (6), *nomos* (6).

essentiel aux communautés cyniques. En effet, les lettres détournent des arguments, en particulier le syllogisme sur la communauté de biens entre sages et dieux¹, pour justifier la pratique de la mendicité². Beaucoup de chercheurs doutent de la réalité historique de la mendicité de Diogène et concluent à un *topos* des communautés d'époque impériale³ ; les exemples de critiques adressées aux parasites cyniques qui viennent mendier sont en effet très nombreux pour cette période⁴. De leur côté, les Épicuriens interdisent l'imitation des pratiques cyniques, qu'ils semblent associer, en plus, à la mendicité⁵. Il est même intéressant de remarquer que Sénèque cherche à distinguer Démétrius et Lucien Démonax, parce qu'aucun des deux Cyniques ne pratique la mendicité⁶. C'est, en effet, comme dépasser le maître Diogène en termes d'ascèse et de maîtrise de soi : être un bon Cynique devient imiter l'essentiel et non l'anecdotique, la mendicité ou les impudences.

Pourtant, on ne peut pas avoir de preuve qu'il y ait une injonction à la mendicité de la part de Diogène. Certes, quelques chries le montrent en train de mendier mais le bon mot y est plus important que l'acte même de mendier :

Un jour il demandait l'aumône à une statue ; quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il faisait cela, il répondit : « Je m'exerce à échouer ». Demandant l'aumône à quelqu'un – car au début, il faisait cela à cause de son indigence – il dit : « si tu as déjà donné à quelqu'un d'autre, donne-moi aussi ; si tu n'as donné à personne, commence par moi ».⁷

Il n'est pas évident de déduire de ces anecdotes que la mendicité ait été une activité courante des premiers Cyniques puisque la première est centrée sur la question de l'entraînement à supporter l'échec et que la deuxième circonscrit la mendicité aux débuts de l'exil de Diogène. Certes, nous trouvons chez Télès que Diogène et Cratès avaient surmonté la pauvreté « en s'étant faits modestes et mendiants, capables de mener une vie frugale et sobre »⁸, mais comme le remarque P. P. Fuentes González : « la mendicité, loin d'être un impératif

¹ D.L. 6.37, 72.

² Voir Ps.-Crat. 26 (SSR V H 113), 27 (SSR V H 114) ; Ps.-Diog. 10 (SSR V B 540).

³ Voir Fuentes González 1998, 234 qui cite et traduit Rudberg 1935, 37 : « La mendicité habituelle des temps postérieurs était étrangère à Diogène lui-même ainsi qu'au cynisme le plus ancien ; c'est postérieurement qu'elle devint un *topos* dans la tradition cynique ». Voir également Junqua 2000¹, 197-203.

⁴ Voir, par ex., Mart. 4.53 ; AP 11.410, 153.

⁵ D.L. 10.119, fr.14 Us. : « [le sage] ne fera pas le chien, comme il le dit dans le deuxième livre du traité *Sur les Modes de vie*, ni ne mendiera » (οὐδὲ κυνιεῖν, ὡς ἐν τῇ δευτέρᾳ Περὶ βίῳ· οὐδὲ πτωχεύσειν).

⁶ Sen. *Vit. beat.* 18.3 ; Luc. *Demon.* 63.

⁷ D.L. 6.49 : ἦται ποτὲ ἀνδριάντα· ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί τοῦτο ποιεῖ, “μελετῶ,” εἶπεν, “ἀποτυγχάνειν.” αἰτῶν τινα – καὶ γὰρ τοῦτο πρῶτον ἐποίησε διὰ τὴν ἀπορίαν – ἔφη, “εἰ μὲν καὶ ἄλλω δέδωκας, δὸς κάμοι· εἰ δὲ μηδενί, ἀπ' ἐμοῦ ἄρξαι.”

⁸ Teles fr.2, p.14 Hense (*apud* Stob. 3.1.98.109-10) : ἄτυφοι γενόμενοι καὶ ἐπαῖται καὶ διαίτη εὐτελεῖ καὶ λιτῇ δυνάμενοι χρήσασθαι.

absolu, n'est qu'une circonstance de plus que l'homme de bien doit affronter, si la fortune l'y contraint »¹.

Ces lettres sont donc un document très précieux puisqu'elles emploient d'assez conséquentes ressources argumentatives et rhétoriques pour fonder l'importance de l'accoutrement et le bien-fondé de la mendicité. Elles hissent l'anecdote au rang du philosophique et témoignent ainsi d'un besoin pour les communautés cyniques de penser une théorie des pratiques cyniques. Toutefois, F. Junqua nous met en garde au sujet de l'intention de ces lettres : ce sont peut-être des éthopées, des exercices de style qui écrivent à *la façon de*, qui « se rattachent par là à une tradition davantage rhétorique ou littéraire que philosophique »². Dans ce cas, le schéma d'imitation réside proprement dans la falsification de l'écrit et l'intention de se substituer au modèle³ : les lettres forgent de toutes pièces le style de Diogène et de Cratès et invitent implicitement à poursuivre l'imitation de ces modèles en acte.

Mais même si nous acceptons cette hypothèse et que nous refusons le caractère philosophique des arguments qui défendent autant l'accoutrement que la mendicité, nous pouvons quand même être certains que ces textes témoignent du problème de ces Cyniques anonymes qui hésitent à reprendre et à assumer les habitudes de leurs modèles. La *Lettre 5* de Sénèque, que nous étudierons longuement dans la partie 3, avertit Lucilius contre la tendance à réduire la philosophie à des pratiques de sobriété trop ostentatoires : cheveux et barbe négligés, refus de toute commodité, toge crasseuse. La foule ne doit constater la spécificité d'un philosophe qu'en examinant son âme et non en déplorant son apparence. En particulier, Sénèque met en garde contre ces excès : « ils [les insensés] ne veulent rien imiter de nous, tant qu'ils craignent de devoir imiter toute chose »⁴. Sénèque semble adresser la critique au Cynisme dont le mode de vie exige trop de sacrifices anecdotiques et néglige dès lors l'essentiel tout en compromettant la conversion des insensés. La poésie épigrammatique témoigne des mêmes débats autour des stéréotypes cyniques liés à l'apparence, tantôt moqués, tantôt valorisés mais en Diogène seulement⁵.

¹ Fuentes González 1998, 235.

² Junqua 2000¹, 193.

³ Voir Peirano Garrison 2015, 7 : « *for the composers of the fakes, the goal is to become neither better than the model, nor simply like the model, but the model itself* ».

⁴ Sen. Ep. 5.3 : *ut nihil imitari uelint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia*. Voir également Luc. Fug. 14 : la prosopopée de la Philosophie se plaint d'être facilement imitée.

⁵ Voir Follet 1993, 359-80.

2.4. Prendre le vêtement signifie se convertir à la philosophie.

Ces différents textes nous montrent donc qu'il n'est pas aisé de définir ce que doit faire le Cynique, c'est-à-dire de déterminer, dans une philosophie des actes, ce qui tient du nécessaire et du contingent. Mais, en même temps, si l'accoutrement semble accessoire, comment peut-on être cynique sans porter le τρίβων ? Les lettres, d'autant plus si on considère qu'elles émanent de communautés cyniques, ressentent le besoin de justifier les pratiques imitatives au point de faire de la question du vêtement une périphrase qui exprime, par métonymie, le fait de se convertir à la philosophie : la lettre 38 de Diogène se termine par la réécriture de la chrie où Diogène crache sur le jeune homme qui lui présente fièrement les richesses de sa maison¹ ; ce dernier, de façon improbable, reconnaît son besoin de philosophie :

« [...] car je ne te quitterai plus d'une semelle. » Et de fait, dès le lendemain, il distribua sa fortune aux siens, prit la besace, doubla le τρίβων et me suivit.²

Cette façon de désigner la conversion philosophique au Cynisme se retrouve également chez Diogène Laërce. C'est le choix du vêtement qui symbolise l'union d'Hipparchia avec Cratès et son entrée en philosophie :

« [...] Car tu ne seras pas ma compagne, si tu ne pratiques pas le même genre de vie (ἐπιτηδεύμάτων) que moi ». La jeune fille choisit. Après avoir pris le même vêtement (apparence, σχῆμα) que lui, elle circula en compagnie de son mari, eut commerce avec lui en public et se rendit aux dîners.³

La même chose se lit pour la conversion de Bion :

Ensuite, il assuma le mode de vie (ἀγωγήν) cynique, en prenant le τρίβων et la besace.⁴

On voit à ces exemples que le mode de vie et l'apparence sont chronologiquement premiers mais qu'ils sont inséparables de l'entrée en philosophie. On ne doit pourtant pas s'y méprendre : ils n'ont d'importance que parce qu'ils amorcent la pratique de l'ascèse⁵. Les

¹ D.L. 6.32.

² Ps.-Diog. 38.5 : οὐ γὰρ μὴ ἀπολειφθῶ σου ἓνα πόδα." ἀπὸ τῆς αὐρίου δὴ ἐξ ἐκείνου διανείμας τὴν οὐσίαν τοῖς αὐτοῦ ἐμοὶ ἀναλαβὼν τὴν πήραν καὶ διπλώσας τὸν τρίβωνα εἴπετο.

³ D.L. 6.96-7 (trad. Goulet-Cazé) : « [...] οὐδὲ γὰρ ἔσσεσθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδεύματων γενηθείης." Εἴλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριῆει τάνδρι καὶ ἐν τῷ φανερωῷ συνεγίνετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπήει.

⁴ D.L. 4.51 : εἴτ' ἐπανείλετο τὴν κυνικὴν ἀγωγήν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν.

⁵ Voir Junqua 2000¹, 162 : « Mais on le revêtait *parce qu'*on adoptait en même temps l'ascèse cynique, et tout ce qu'elle impliquait ».

lettres cherchent donc un équilibre fragile entre la nécessité de ne pas abandonner l'équipement qui fait l'identité du Cynique et celle qui, reléguant au second plan les accessoires cyniques, fonde la nécessité d'une ascèse indifférente aux apparences. C'est pourquoi il ne faut pas lire ces plaidoyers pour l'accoutrement ou pour la mendicité comme se suffisant à eux-mêmes mais toujours dans le but de se relier au sens que l'on donne à ce que c'est que de pratiquer la philosophie. Certaines lettres ont ainsi besoin de référer les pratiques à des modèles moraux divins¹ ; d'autres développent à partir de la question de l'accoutrement le fonctionnement d'une vraie ascèse :

J'entends rapporter que tu [Antipater] dis que je ne fais rien d'extraordinaire (παράδοξον) en portant le manteau double et en suspendant une besace <à mon épaule> ; pour ma part, je reconnais qu'il n'y a rien d'admirable à cela, mais j'affirme que chacun de ces actes est beau quand sa pratique découle d'une disposition <de l'âme> (ἀπὸ διαθέσεως) ; car ce n'est pas seulement le corps qui doit pratiquer la simplicité de vie, mais l'âme avec lui. Il ne s'agit pas non plus de promettre beaucoup en paroles tout en posant des actes qui ne sont même pas suffisants : on doit démontrer en même temps que sa manière de vivre (τῷ βίῳ) est conforme au discours (τὸν λόγον) que l'on tient. C'est cela que je m'efforce de faire, et j'ai pour témoin... peut-être te figures-tu que je veux parler du peuple d'Athènes ou de Corinthe ? non, ce sont des témoins irrecevables : je parle de mon âme, à laquelle ne peut échapper aucune de mes fautes.²

Cette lettre suggère une influence stoïcienne par le terme de διαθέσις³. De même, la distinction entre corps et âme pour parler de l'ascèse rappelle l'exposé que l'on trouve en D.L. 6.70-1 et qui présente également quelques termes stoïciens⁴. Pour F. Junqua, l'auteur de ce texte « semble exclure qu'on puisse être cynique sans porter l'accoutrement »⁵ ; pour autant, cet accoutrement oblige à l'ascèse et contraint l'âme à porter un regard réflexif sur la qualité de son agir. Il y a donc tout un champ lexical du spectaculaire (παράδοξον, θαυμαστόν, ἐπιδείκνυσθαι, μαρτυρεῖν, μάρτυρας) qui est contrarié parce que les pratiques ostentatoires satisferont peut-être les voyeurs, mais jamais le spectateur le plus fidèle, à savoir l'âme.

¹ Voir, par ex., Ps.-Diog. 34.3 : « Si donc je t'ai apaisée, ma mère, en te montrant que des êtres qui me sont supérieurs revêtaient le τρίβων, portaient une besace et mendiaient des aliments à des personnes qui leur étaient inférieures, grâce en soit rendue aux dieux » (εἰ μὲν οὖν ἐξιλιάσκομαί σε, μητερ, ἐπιδείξας τοὺς κρείττονας ἐμοῦ τρίβωνας ἀμπεχομένους καὶ πήραν φοροῦντας καὶ παρὰ τῶν χειρῶν ἄλφιστα μεταιτοῦντας, θεοῖς χάρις).

² Ps.-Diog. 15 (trad. Junqua) : ἀκούων λέγειν σε μηδὲν με ποιεῖν παράδοξον διπλοῦν τρίβωνα φοροῦντα καὶ πήραν ἐξημμένον, ἐγὼ δὲ θαυμαστόν μὲν οὐδὲν εἶναί φημι τούτων, καλὸν δ' ἐκάτερον αὐτῶν ἀπὸ διαθέσεως ἐπιτηδεύομενον· οὐ γὰρ μόνον τὸ σῶμα ταύτη δεῖ κεχρηῆσθαι τῇ λιτότητι, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν σὺν αὐτῷ, οὐδ' ἐπαγγέλλεσθαι μὲν πολλά, πράττειν δὲ τὰ μηδὲν ἄρκοῦντα, ἀλλὰ τῷ βίῳ τὸν λόγον ἀκόλουθον ἐπιδείκνυσθαι. ἃ δὴ πειρῶμαι ποιεῖν καὶ μαρτυρεῖν μοι - ἴσως ὑπολήψη με λέγειν τὸν Αθηναίων δῆμον ἢ τὸν Κορινθίων, ἀδίκους μάρτυρας; τὴν ἐμαντοῦ ψυχὴν φημι, ἣν οὐκ ἔστι λαθεῖν ἀμαρτάνοντα.

³ Voir Junqua 2000¹, 174-5.

⁴ Voir Goulet-Cazé 1986, 210-22.

⁵ Junqua 2000¹, 175.

Ce texte reprend donc le *topos* de l'accoutrement mais il pose une difficulté qui empêche de le lire trop simplement. En effet, les pratiques cyniques, peut-être anodines, reposent *in fine* sur des discours avec lesquels elles cherchent une conformité. À la façon du bon mot de Diogène en D.L. 6.64 : « feindre la sagesse, c'est aussi philosopher », les apparences que le Cynique revêt ne sont pas des fins en soi car elles l'exposent inéluctablement non seulement aux autres mais aussi à soi-même et l'obligent alors de juger la conformité de ses actes avec ses paroles. Les fanfarons que la littérature satirique dépeint sont finalement assez facilement démasqués : le manque de rigueur et les écarts entre les discours et actes permettent de démasquer très rapidement les malhonnêtes dont la simulation n'est pas totalement accomplie.

2.5. Trois stratégies littéraires vis-à-vis de la question de l'apparence du Cynique.

En définitive, penser la question de l'imitation à partir du problème de l'accoutrement nous permet donc de constater la fragilité du fond philosophique à laquelle les Cyniques s'exposent.

Nous pouvons donc distinguer trois cas :

A. Les détracteurs du Cynisme caricaturent ce que c'est qu'imiter le fondateur. Nous pouvons par exemple trouver ce cas dans une lettre d'Alciphron qui imagine ce que serait la réaction d'un père vis-à-vis du choix de son fils de suivre les Cyniques¹ :

Car lorsqu'il a vu l'un de ces enragés que l'on a l'habitude d'appeler Chiens parce qu'ils souffrent de folie, il a imité leurs maux et surpassé leur fondateur. Et il donne à voir un spectacle abominable et effrayant, laissant pendre en arrière une chevelure sale, effronté dans son regard, à moitié nu dans un petit manteau, s'attachant une petite besace, ayant à la main un bâton fabriqué dans le bois d'un poirier sauvage, pieds nus, crasseux, désœuvré [...].²

Ces portraits donnent lieu à des exagérations, à des hyperboles que le texte exploite ouvertement (ὕπερέβαλε). L'auteur suggère ainsi que ce n'est pas lui mais le mauvais Cynique qui est le premier à caricaturer Diogène.

B. Des auteurs favorables au Cynisme ou à certains Cyniques tempèrent l'importance de l'accoutrement et mettent en garde contre des imitations insensées. Plusieurs

¹ Voir Junqua 2000¹, 190 n.632.

² Alciph. 2.38.1-2 Benner & Fobes [= 3.40 Hercher] : θεασάμενος γὰρ ἓνα τουτωνὶ μεμνηότων, οὓς διὰ τὸ μανιῶδες πάθος κύνας ἀποκαλεῖν εἰώθασιν, ὑπερέβαλε τῇ μιμήσει τῶν κακῶν τὸν ἀρχηγέτην. καὶ ἔστιν ἰδεῖν θέαμα ἀποτρόπαιον καὶ φοβερόν, κόμην ἀγχιμηρὰν ἀνασειῶν, τὸ βλέμμα ἰταμός, ἡμίγυμνος ἐν τριβωνίῳ, πηρίδιον ἐξηρητημένος καὶ ῥόπαλον ἐξ ἀχράδος πεποιημένον μετὰ χειρας ἔχων, ἀνυπόδητος, ῥυπῶν, ἄπρακτος [...].

entretiens d'Épictète, tout particulièrement, s'adressent à ces mauvais imitateurs du Cynisme ou de la philosophie en général : en 4.8, il avertit ceux qui veulent devenir philosophes de ne pas se préoccuper de l'accoutrement mais des actions ; en 4.11, il développe l'incompatibilité de la sagesse avec la saleté ; le fameux chapitre *Περὶ Κυνισμοῦ* (3.22) trouve son origine dans la volonté d'un élève de vouloir devenir cynique. Voilà comment il s'adresse à qui penserait qu'être cynique consiste à porter un τρίβων et une besace, à coucher sur la dure et à insulter les passants :

Si tu imagines l'affaire de telle sorte, tu en es loin ; ne t'en approche pas, elle ne te concerne en rien.¹

C'est que nous ne sentons pas la grandeur du cynique, nous ne nous faisons pas une idée assez haute du caractère de Diogène ; nous songeons à ceux de maintenant, à ces « parasites qui surveillent les portes », qui n'imitent ceux d'autrefois qu'en lâchant des vents, et rien de plus.²

- C. Le dernier cas est celui que nous venons d'étudier longuement et qui émane de textes cyniques comme les *Lettres* ou le dialogue du Ps.-Lucien : la part d'imitation est importante et elle passe par des détails que le Cynique doit revendiquer. Cependant, cette imitation ne trouve son sens qu'en ce qu'elle suscite l'émulation, l'inspiration et repose sur un discours philosophique malgré tout. Ces écrits naissent du besoin de répondre à des critiques et constituent donc des plaidoyers.

Ces trois cas de figures donnent un aperçu des usages de l'imitation au sein du Cynisme d'époque impériale. Mais peut-on repérer, dans la limite des textes que nous possédons une injonction d'Antisthène, de Diogène ou de Cratès à reproduire leur exemple ? Ou bien doit-on estimer qu'une interprétation du Cynisme postérieure aux premiers Cyniques, devant la difficulté de penser un courant qui se fait hors institution, a favorisé l'idée d'une imitation des autorités ?

3. Le Cynique prétend-il être un παράδειγμα ? L'exemplaire et le scandaleux...

3.1. Le Cynique ne se désigne pas comme un modèle.

Le mot παράδειγμα est assez rare dans nos témoignages. Son emploi se retrouve surtout chez Épictète et l'empereur Julien. Chez ce dernier, il s'agit de faire d'Héraclès le premier

¹ Arr. *Epict.* 3.22.11 : εἰ τοιοῦτόν τι φαντάζει τὸ πρᾶγμα, μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ μὴ προσέλθῃς, οὐδὲν ἐστὶ πρὸς σέ.

² Arr. *Epict.* 3.22.80 (trad. Bréhier) : μήποτε οὐκ αἰσθανόμεθα τοῦ μεγέθους αὐτοῦ οὐδὲ φανταζόμεθα κατ' ἄξιαν τὸν χαρακτήρα τὸν Διογένους, ἀλλ' εἰς τοὺς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆ<α>ς πυλαωρούς, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἴ [ὅ]τι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν;

Cynique et le meilleur exemple de ce genre de vie (τούτου τοῦ βίου παράδειγμα τὸ μέγιστον)¹. Il emploie à nouveau παράδειγμα en *Or.* 9.18 (201C-D), mais il renverse précisément ce qu'on en attend habituellement, ce que j'étudierai au chapitre 4 de la partie 2. Chez Épictète, Diogène partage le statut de παράδειγμα avec Socrate dans le premier chapitre du livre 4², mais au chapitre 8 du même livre, c'est le Dieu lui-même qui a envoyé le Cynique aux hommes comme modèle³.

Sénèque convoque très peu Diogène ; il le fait à chaque fois pour une anecdote, et donc pour un acte exemplaire : l'enfant qui boit dans ses mains (*Ep.* 90.14-6), l'esclave Manès (*Tranq.An.* 8.4-8). C'est donc Diogène qui s'inspire de la vie simple d'un enfant ou d'un esclave fugitif. J. Pià-Comella suggère que Diogène constitue, pour Sénèque, un « modèle excessif d'austérité »⁴. En revanche, son ami Démétrius a une place beaucoup plus importante. Il est surtout désigné par l'expression affectueuse *Demetrius noster*⁵. Associé aux *exempla* de la République dans les *Lettres*⁶, il est lui-même désigné comme un *exemplum* dans le traité *Des Bienfaits*⁷. Il est également qualifié de témoin du vrai (*testis veri*)⁸, ce qui peut rappeler l'expression moqueuse qu'utilise Lucien pour présenter Diogène dans les *Vies à l'encan* : « je veux être un prophète de vérité et de franc-parler »⁹. Il n'est pas facile de déterminer si ἀληθεία est employé comme synonyme de παρησία ou si Diogène vient présenter aux autres hommes le modèle de vérité qu'il incarne, à la façon dont Sénèque décrit Démétrius : le vrai n'est plus une adéquation entre une phrase et la réalité mais directement une existence aboutie, l'incarnation de la sagesse. Pour autant, il n'est pas un sage, mais une manifestation de quelque chose qui s'en approche.

S'il faut s'appuyer sur un exemple pour progresser, un apophtegme de Démonax montre que cela peut fonctionner à l'inverse : « Éduque-toi sur les exemples des autres (ἐν ἀλλοτρίοις παραδείγμασι) et tu seras étranger (ἀλλότριος) aux malheurs »¹⁰. La polyptote sur ἀλλότριος livre cet enseignement : en voyant les autres, on devient autre qu'eux. Ce sens peut être corroboré par le peu d'estime que Diogène a à l'égard des hommes en général¹¹.

¹ Iul. *Or.* 9.8 (187C).

² Arr. *Epict.* 4.1.152, 159, 170.

³ Arr. *Epict.* 4.8.30-1 : ἐγὼ ὑμῖν παράδειγμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέσταλμαι.

⁴ Pià-Comella 2019, 406.

⁵ Sen. *Prov.* 3.3 ; *Ep.* 20, 9 ; 62, 3 ; 67, 14 ; 91, 19.

⁶ Sen. *Ep.* 98.13.

⁷ Sen. *Ben.* 7.8.

⁸ Sen. *Ep.* 20.9.

⁹ Luc. *Vit.Auct.* 8 (*SSR* V B 80) : ἀληθείας καὶ παρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.

¹⁰ Maximus *Serm. de prudentia et consilio* p.94 (fr.4 Mullach) : Ἐν ἀλλοτρίοις παραδείγμασι παιδεύε σεαυτὸν καὶ ἀλλότριος τῶν κακῶν ἔσῃ.

¹¹ Voir D.L. 6.24, 27, 32, 33, 40, 41, 43, 47, 60.

En somme, nous ne trouvons pas, jusqu'ici, de propos attribués à un Cynique où il se définirait comme un exemple.

Il y a toutefois des injonctions à la reproduction de certains gestes mais ils se font dans des cadres burlesques. Nous pouvons penser à l'anecdote où Diogène brandit un hareng en pleine foule pendant un discours d'Anaximène¹. Cette anecdote fait écho à une autre dans laquelle quelqu'un exprime à Diogène le souhait de devenir son disciple : Diogène lui confie alors un hareng et lui ordonne de le suivre ; or, l'apprentissage est avorté bien vite puisque sous l'effet de la honte, le jeune homme jette le hareng et s'enfuit, ce qui provoque l'hilarité de Diogène². Ce rire peut sembler paradoxal puisque le philosophe semble satisfait de faire fuir ceux qui souhaitent apprendre à son contact. Mais cet échec enseigne que l'imitation ne peut fonctionner que si l'on est soi-même disposé à changer. De la même façon, nous avons déjà dit à partir des quelques anecdotes que nous possédons qu'Antisthène cherchait d'abord à repousser Diogène. La ténacité qui lui permet d'être accepté révèle qu'il faut déjà avoir fait preuve de son naturel philosophe pour que le contact soit bénéfique.

Une autre chrie inverse le rapport d'imitation. Lorsque Métroclès pense se laisser mourir à cause du déshonneur qu'un pet public malencontreux lui a fait subir, Cratès, pour le soigner de ses préjugés, mange suffisamment de lupins pour reproduire les pets en sa présence : comme le dit le texte, « il le reconforta en lâchant des pets aussi et le consola par la reproduction de ses actes (ἀφ'ὁμοιότητος τῶν ἔργων) »³. C'est à partir de ce moment que Métroclès devint apte à la philosophie. Ce passage est donc particulièrement intéressant parce que l'opposition entre les actes et les paroles à partir duquel nous considérons le Cynisme comme une philosophie des actes montre que les Cyniques s'attachent également à imiter ce qui rend malheureux les hommes en général. Ils multiplient ainsi les sources d'inspiration : les enfants, les esclaves, les mendiants, les animaux... Ils rejouent ces actes qu'ils jugent naturels et dont le spectacle est censé confronter les hommes à leurs représentations. Mais il ne s'agit pas de reproduire naïvement ces modèles : comme l'a très bien montré O. Flores-Júnior, l'exemple animal n'a de valeur morale que lorsque la raison détermine ce qu'il est bon d'imiter⁴.

¹ D.L. 6.57.

² D.L. 6.36.

³ D.L. 6.94 (SSR V L 1) : τέλος δὲ καὶ ἀποπαρδὼν ἀνέρρωσεν αὐτόν, ἀφ' ὁμοιότητος τῶν ἔργων παραμυθησάμενος.

⁴ Voir Flores-Júnior 2005, 163 qui a su montrer que l'exemple animal n'était jamais univoque mais toujours soumis au filtre de la raison : « l'exemple animal n'est pas le but du chemin qui conduit à la vertu et au bonheur ; il en est un point de passage ». Voir également Husson 2013, 69-70 : « il semble difficile au philosophe contemporain de penser que le chien, ou en général l'animal, puisse être considéré comme un modèle à imiter. / Des obstacles théoriques considérables, en effet, s'y opposent, le premier d'entre eux résidant dans l'hétérogénéité des statuts éthiques entre l'animal et l'homme. [...] D'autre part, [...] nous serions bien en peine de savoir où trouver des modèles de comportement tant ceux-ci diffèrent ».

Ainsi n'est-il pas si évident que les chries cherchent à construire une philosophie de l'exemplarité puisque *de facto*, elles constituent un ensemble redoutablement complexe. En effet, Diogène tout particulièrement est à la fois l'exemple et le scandale, c'est l'exemplaire dans le scandaleux et en dépit du scandaleux. Cette ambivalence que l'on trouve chez beaucoup de Cyniques est proprement le nœud à partir duquel se tissent des stratégies d'écriture. Le Cynique se prête aussi bien à l'idéalisation qu'à la caricature. J. Jolivet remarque dans son étude sur les chries transmises par la tradition arabe que certains passages s'harmonisent à la fois à l'idée de sagesse éternelle et à des vues proches de celles de l'islam et que les passages scandaleux n'ont pas été expurgés du corpus d'anecdotes habituellement transmis, par scrupule historique probablement : « l'image de Diogène y gagne en complexité, au risque assumé de compromettre ce qu'elle pouvait avoir d'exemplaire en quelque façon »¹.

Or, là réside proprement l'habileté de la pensée cynique : on ne peut pas l'expurger de son caractère scandaleux, de ses outrances, au risque de la faire disparaître elle-même. Certes, les transgressions paraissent secondaires d'un point de vue philosophique puisqu'elles ne définissent ni la vertu ni la vie heureuse. Pourtant, gommer cette particularité fait du Cynique un moraliste creux. Dès lors, le scandale cynique, à savoir ce retour constant aux réalités les plus prosaïques et burlesques, fait échouer les tentatives de constitution d'un fétiche cynique, d'un modèle idéal de sage. Il y a comme un reste, un résidu dans l'acte vertueux, et c'est dans ce résidu, parce qu'il dérange, que se loge paradoxalement la nature même du Cynique. En particulier, l'usage de l'absurde, que l'on repère facilement dans les anecdotes autour du hareng mentionnées ci-dessus, rend particulièrement difficile l'imitation : pouvoir imiter de tels gestes suppose d'en avoir, au préalable, compris le sens. Dès lors, le matériau très hétéroclite de chries que nous possédons est un ensemble trop brut et paradoxal pour qu'il puisse se prêter à un usage univoque. Le Cynisme résiste, en ce sens, à toute tentative de normalisation philosophique.

3.2. Le philosophe comme maître de chœur : l'exemple des savoir-faire.

Il est toutefois une chrie qui mérite notre attention :

Diogène affirmait imiter les maîtres de chœur car ces derniers donnent un ton au-dessus, pour que les autres puissent atteindre le ton qu'il convient.²

¹ Jolivet 2006, 73.

² D.L. 6.35 (SSR V B 266) μιμῆσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου.

On ne peut pas exactement affirmer qu'il y ait un appel à l'imitation ; c'est Diogène lui-même qui prend exemple sur quelqu'un d'autre. L'analogie n'incite pas à considérer Diogène comme un exemple mais plutôt comme un guide. Diogène doit imiter le chef de chœur mais les choristes ou les hommes doivent-ils l'imiter ou se laisser guider ? De qui serait ainsi composé le chœur que Diogène dirige ? De ses disciples directs ou de n'importe quel homme qui entendrait parler des prouesses de Diogène ?

Nous trouvons cette image utilisée à plusieurs reprises par Platon dans le cadre du gouvernement des autres. Dans l'*Alcibiade* (125d), l'exemple du maître de chœur est convoqué pour savoir à qui Alcibiade veut commander. Dans le *Gorgias* (482b-c), Socrate met en garde Calliclès qui, en voulant trop plaire au peuple, risque de ne pas être en accord avec lui-même, de « jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger »¹.

La chrie en D.L. 6.35, même si elle est précieuse pour penser l'exemplarité de Diogène, ne nous permet pas d'y voir une injonction à imiter le modèle de Diogène mais à se laisser guider par sa personne. De même, Diogène compare souvent l'autorité du philosophe à celle du médecin ou du pilote² ; leurs *tekhnai* doivent inspirer l'apprenti philosophe, comme dans ce passage de Télès : il faut « faire comme les marins qui regardent les vents et la situation. C'est possible : utilise-les ; ce n'est pas possible : arrête »³.

3.3. Universalisation de la figure du philosophe : Diogène et Socrate.

On peut donc voir que les textes exploitent cette idée d'un guide, de quelqu'un qui a sacrifié l'intégralité de sa vie à la philosophie pour montrer aux hommes que c'est une voie possible heureuse. Cette édification de figures prophétiques que l'on trouve aussi bien en Grèce qu'à Rome crée un panthéon de philosophes et de sages. Dès lors, ce n'est plus le Cynique en soi qui intéresse, mais Diogène, parfois Antisthène ou Cratès, extraits de leur école philosophique. Ce processus de normalisation trouve son aboutissement dans le rapprochement avec Socrate :

[...] il existe deux procédés pour découvrir la vérité, et cela non seulement pour ce qui nous paraît mauvais, mais aussi pour ce qui nous paraît bon : ou nous examinons la nature de la chose considérée en soi, son caractère et son importance – ainsi

¹ Plat. *Gorg.* 482b : καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοῖν (trad. M. Canto-Sperber).

² Nous pouvons également penser aux nombreuses versions qui font dire à Diogène, prêt à être vendu aux hommes : « Je sais commander aux hommes » (D.L. 6.74 par exemple).

³ Teles fr.6, p.53 Hense (*apud* Stob. 4.44.82.25-6) : ὅσπερ οἱ ναυτικοὶ πρὸς τοὺς ἀνέμους καὶ πρὸς τὴν περίστασιν ὀρῶντες· ἐκποιεῖ, χρῆσαι· οὐκ ἐκποιεῖ, παῦσαι. Voir également Teles fr.2, p.10 Hense.

fréquemment, en ce qui concerne la pauvreté, nous en allégeons le fardeau en démontrant par le débat combien petites et peu nombreuses sont les exigences de la nature – ou bien, renonçant aux finesses de la dialectique, on recourt à la méthode des exemples. C'est alors que l'on remémore Socrate, et Diogène, et le vers de Caecilius : "souvent il y a de la sagesse sous un manteau sordide". Etant donné en effet que dans son fond la pauvreté est toujours et partout la même, est-il admissible que l'on déclare ne pas pouvoir la supporter, alors que Caius Fabricius l'a trouvée tolérable ?¹

Il est intéressant de remarquer que la recherche de la vérité peut emprunter deux voies, à la façon dont il y a une voie longue et une voie courte vers la vertu : l'une exige des raffinements, l'autre est plus directe puisque l'exemple relève du constat et non de l'argumentation. La pensée antique maintient donc deux façons de faire de la philosophie. T. Ricklin se fonde sur ce passage et sur l'exemple de Pythagore (en Cic. *Tusc.* 5.8, D.L. 1.12 et 8.8) pour préciser qu'à son origine, la philosophie n'est pas une science dont l'objet est circonscrit mais une science qui correspond à l'attitude d'une catégorie de personnes. Il affirme ainsi : « c'est l'exemple même qui donne naissance à la philosophie »².

Il est certain que ce lien entre philosophie et vie est un principe général de la Grèce antique³. La dichotomie entre école dogmatique et mode de vie n'est donc pas propre au Cynisme mais parcourt l'Antiquité. P. Hadot nous a rappelé qu'il est impossible de réduire la philosophie antique à des textes théoriques parce qu'elle pose la pratique comme consubstantielle à la théorie et que la philosophie est elle-même un acte : réfléchir correctement suppose de s'entraîner à réfléchir. Le *bios* du philosophe ou du sage n'est donc pas un agrément ou un corollaire de la théorie mais il contribue à la recherche même de la vérité⁴. En cela, P. Hadot a raison de s'appuyer sur Aristote :

Dès le début de la pensée grecque, en effet, le Sage apparaît comme une norme vivante et concrète ainsi que le note Aristote, dans un passage de son *Protreptique* :

¹ Cic. *Tusc.* 3.55 (trad. Humbert modifiée) : *Duplex est igitur ratio veri reperiendi non in iis solum quae mala, sed in iis etiam quae bona videntur. Nam aut ipsius rei natura qualis et quanta sit, quaerimus, ut de paupertate non numquam, cuius onus disputando levamus docentes quam parva et quam pauca sint quae natura desideret, aut a disputandi subtilitate orationem ad exempla traducimus. Hic Socrates commemoratur, hic Diogenes, hic Caecilianum illud :*

Saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia.

Cum enim paupertatis una eademque sit vis, quidnam dici potest quam ob rem C. Fabricio tolerabilis ea fuerit, alii negent se ferre posse ?

² Ricklin 2007, 7.

³ Voir Fuentes González 2013, 226 : « *Decir que los antiguos griegos conectaron muy estrechamente la filosofía con la vida de los hombres es una afirmación que puede resultar válida como principio general* ».

⁴ Voir Hadot 2002 [1981], 382 : « J'ai toujours aimé ce passage de Plutarque dans son traité *Si la politique est l'affaire des vieillards*. Il y parle de Socrate en disant qu'il n'a pas été philosophe pour la raison qu'il enseignait sur une estrade et qu'il développait des thèses, mais qu'il l'a été en plaisantant, en buvant, en faisant la guerre, en allant à l'agora et, surtout, en buvant la ciguë. Socrate a ainsi montré qu'en tout temps, quoi qu'il nous arrive ou quoi que nous fassions, la vie quotidienne est inséparable de la possibilité de philosopher. »

« Quelle mesure, quelle norme plus exacte possédons-nous en ce qui concerne le Bien, sinon le Sage ? »¹

Mais précisément, l'exemplarité fait confondre sage et philosophe alors même que le terme de philosophe est né du fait de vouloir être associé à une recherche et non à une sagesse établie². Quelques chries de Diogène expriment, a-t-on vu, ce fait de tendre vers (προσποιέω).

Ne peut-on pas suspecter la tradition de trahir cette identité du philosophe et de chercher des sages en place et lieu ? Socrate est proprement la figure la plus adéquate à l'idéalisation, au fantasme du sage parce qu'assez vite il a été dépossédé de son *bios* pour devenir un personnage littéraire³. Certes, cette conception pourrait se conformer à ce que répond le Socrate de Xénophon à Hippias qui lui demande de définir le juste : « À défaut de la parole, c'est par mes actes que je le montre ; ne te semble-t-il pas que l'action est plus convaincante que la parole ? »⁴.

Mais il n'est pas non plus évident, tout comme pour les Cyniques, que Socrate ait voulu faire de sa vie un modèle. G. Giannantoni fait remarquer à partir des *Nuées* d'Aristophane que l'opinion publique ne distinguait pas clairement les Sophistes, Socrate et certains naturalistes comme Anaxagore. Dès lors, il a pu se produire une amplification du *bios* de Socrate, ce par quoi il se distinguait clairement, afin de le présenter comme un modèle du philosophe contre la caricature d'Aristophane et les accusations en corruption de la jeunesse et en impiété de la part d'Anytos et Polycrate⁵.

Car après tout, que signifie l'exemplarité de Socrate ? Voulait-il être un modèle à imiter, un guide, un « entremetteur »⁶, un « maïeuticien »⁷ ? Il est vrai que Socrate, dans l'*Apologie* de Platon⁸, interprète l'oracle de Delphes en utilisant le terme de παράδειγμα, mais la nuance est importante : il affirme n'être qu'un prête-nom pour illustrer ce qu'est la sagesse, à savoir

¹ Hadot 2002 [1981], 101.

² Voir D.L. 1.12, 8.8.

³ Voir Margagliotta in Gigon 2015 [1947], XII : « tutto quello che possediamo di lui non è biografia socratica, ma letteratura socratica » ; Gigon 2015 [1947], 7 : « Le opere socratiche non costituiscono una biografia storica, bensì una letteratura e devono essere interpretate con categorie letterarie. [...] rinunciare a risolvere la questione della personalità e dell'insegnamento del Socrate storico, in quanto è impossibile venirne a capo, e acquistare in cambio la libertà di interpretare senza preconcetti ciò che possediamo su Socrate in forma di letteratura come l'imponente creazione di certi scrittori ».

⁴ Xen. *Mem.* 4.4.10 : Εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἔφη, ἀλλ' ἔργῳ ἀποδείκνυμαι· ἢ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι;

⁵ Voir Giannantoni 2001, 13-4.

⁶ Xen. *Smp.* 3.10. Voir Dorion 2009.

⁷ Pl. *Tht.* 148e-151d ; *Smp.* 208e-209c.

⁸ Plt. *Ap.* 23a-b : « Et, manifestement, s'il a nommé Socrate, c'est qu'il se servait de mon nom pour me prendre comme exemple. Cela revenait à dire : "Ô humains, celui-là, parmi vous, est le plus savant qui sait, comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul" ». (Καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἶποι ὅτι "Οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιώος ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν". Trad. Croiset)

admettre que l'on ne sait rien. Or, dans l'œuvre de Platon, Socrate est proprement celui qui cherche à subvertir la culture de l'exemple, cette culture qui convoque les grands personnages de la mythologie ou les grands hommes, vivants ou morts, de la cité ; son érôs pédagogique ne vise pas à remplir le jeune homme d'un savoir mais à le confronter au vide de son désir¹. Et c'est précisément ce que ne comprennent ni Apollodore ni Aristodème dans le *Banquet*. Leur amour pour Socrate les pousse à vouloir imiter ses manières et son apparence et à raconter des histoires sur lui pour lui ressembler un peu plus². Leur ridicule les pousse à être des simulacres de Socrate parce qu'en singeant ses manières, ils oublient de pratiquer la philosophie. Platon cherche à prévenir l'idôlatry que risque de produire le caractère exceptionnel de Socrate³ : il préfère favoriser l'apparition de philosophes plutôt que de disciples⁴. Aristodème et Apollodore sont ainsi dépeints comme des contre-exemples et pourtant, on pourrait rajouter qu'ils sont nécessaires dans la trame platonicienne puisque ce sont eux qui rapportent la parole du maître : ils renvoient ainsi à la situation compliquée de Platon. En effet, puisqu'il expose *de facto* les propos de Socrate, il mêle la nécessité de l'imitation et l'exhortation à percevoir cet ailleurs qu'est la philosophie.

Socrate se prête donc en premier aux distorsions que l'on retrouve chez Diogène ensuite et devient même dans la culture romaine compatible avec le *mos maiorum*. Des phénomènes de fétichisation de la vie de Socrate sont également repérables, comme dans cette anecdote du traité *De la Vieillesse* de Cicéron : si Caton imite Socrate en jouant de la lyre, c'est qu'il cherche à « s'imprégner totalement d'un personnage, jusque dans les moindres détails de son histoire »⁵. Puis le Socrate de la période impériale, ainsi que le remarque M. Lucciano⁶, subit l'influence de la diatribe cynique : personnage de chries, il n'est plus tant caractérisé par l'*elenchos* qui lui est propre mais par le modèle de philosophe vertueux qu'il incarne. On le voit ainsi représenté chez Sénèque et chez Épictète. Il y a donc un échange entre Socrate et Diogène : la

¹ En Pl. *Smp.* 175d, Socrate refuse de comparer la transmission du savoir à une coupe pleine qui remplirait une coupe vide.

² Voir Bowery 1998, 67 : « *Aristodemus customarily narrates stories about Socrates so that he can become more like Socrates* » ; 68 : « *Apollodorus surely recognizes that he simulates Socrates by simulating Socrates' narrative activity. Unfortunately, Apollodorus' pride is hubristic because he does not resemble Socrates in any philosophical sense* ». Apollodore affirme en Pl. *Smp.* 172c : « j'ai soin chaque jour de savoir ce qu'il dit ou ce qu'il fait » (ἐπιμελὲς πεποιήμαι ἐκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅτι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ).

³ Voir Bowery 1998, 69.

⁴ *Ibid.*, 70. Voir également Xen. *Mem.* 1.2.3 dont le propos est plus ambigu : « Cependant, il [Socrate] ne se présente jamais comme un maître de cela [devenir vertueux et homme de bien], mais en étant tel qu'il se montrait, il faisait espérer à ceux qui passaient son temps avec lui de devenir tel que lui, s'ils l'imitaient » (καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερόν ἐστιν τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιοῦτους γενήσεσθαι).

⁵ Cic. *Sen.* 26 ; voir Lucciano 2008, 9.

⁶ Lucciano 2008, 12.

représentation de Socrate subit les exigences cyniques de vie exemplaire tandis que les Cyniques gagnent en respectabilité à travers un Socrate tempérant et policé.

Les modèles de Socrate et de Diogène sont ainsi assimilés, comme on le voit dans de nombreux extraits, par exemple chez Dion Chrysostome : « Chacun de nous a le vêtement de Socrate et de Diogène, mais il s'en faut de beaucoup que, en ce qui concerne l'intelligence, nous soyons semblables à ces grands hommes, que nous vivions comme eux ou que nous prononcions des discours semblables »¹. C'est comme s'ils délivraient le même message philosophique : nous l'avons déjà constaté dans la lettre 35 du Ps.-Cratès, nous le trouvons également dans la lettre 28 du Ps.-Diogène : « Mais si vous avez du bon sens, comme vous n'en avez pas, à moins d'être ivres, fiez-vous au beau Socrate et faites-vous mes disciples, et tous ensemble, dès votre jeune âge, apprenez à être tempérants, ou penchez-vous »². Peu importe ce qui les différenciait, leur respectabilité tient au fait même d'avoir philosophé pour le bien de tous. Cette pensée de Marc-Aurèle peut être intéressante également :

Alexandre, Jules César et Pompée, qu'étaient-ils à côté de Diogène, Héraclite et Socrate ? Eux, en effet, ont vu les réalités, les causes, les matières ; et la raison qui les dirigeait se suffisait à elle-même ; mais les autres ! À quoi ont-ils pourvu et à combien de choses étaient-ils asservis !³

Diogène se retrouve donc dans des associations avec Socrate ou des listes de modèles philosophiques desquels on doit s'inspirer, indifféremment de leur courant de pensée. Chez Épictète par exemple, l'aspect comique des anecdotes concernant les Cyniques est presque entièrement absent ; une rare anecdote qui garde encore un peu de sa force originale est celle où Diogène désigne quelqu'un en tendant son majeur⁴.

Même si Épictète s'emploie à plusieurs reprises à définir le Cynisme, Diogène est convoqué régulièrement avec Socrate⁵, ce que j'étudierai plus longuement dans le chapitre 3 de

¹ D.Chr. Or. 72.16 : ἡμῶν ἕκαστος τὴν μὲν στολὴν ἔχει τὴν Σωκράτους καὶ Διογένους, τὸ δὲ φρονεῖν πολλοῦ δέομεν ὅμοιοι εἶναι τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις ἢ ζῆν ὁμοίως αὐτοῖς ἢ λόγους τοιοῦτους διαλέγεσθαι.

² Ps.-Diog. 28.6 (SSR V B 558 ; trad. Junqua) : ἀλλ' εἰ νοῦν ἔχετε, ὥσπερ οὐκ ἔχετε, εἰ μὲν μεθύετε, Σωκράτει τε τῷ καλῷ πεισθέντες κάμοι κοινῇ βουλῇ συνελθόντες ἢ βηδὸν σύμπαντες ἢ σωφρονεῖν μάθετε ἢ ἀπάγξασθε [...]. Le manuscrit P a Σωκράτει τε τῷ καλῷ que conserve F. Junqua tandis que G. Giannantoni opte pour la leçon des manuscrits *recentiores* : Σωκράτει τε τῷ σοφῷ.

³ M.Aur. 8.3 (SSR V B 45, trad. Bréhier modifiée) : Ἀλέξανδρος [δὲ] καὶ Γάιος καὶ Πομπήιος τί πρὸς Διογένη καὶ Ἡράκλειτον καὶ Σωκράτην ; οἱ μὲν γὰρ εἶδον τὰ πράγματα καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς ὕλας, καὶ τὰ ἡγεμονικὰ ἦν αὐτῶν αὐτά<ρκη>, ἐκεῖ<νων> δὲ ὅσων πρόνοια καὶ δουλεία πόσων. G. Giannantoni compte cet extrait parmi les fragments de Diogène de Sinope. Mais le contexte cosmologique pourrait renvoyer à Diogène d'Apollonie. Toutefois, seul Diogène de Sinope est cité ailleurs par Marc-Aurèle, à savoir en 11.6 où il est associé à sa *παρρησία*. On peut enfin se référer au *Manuel* d'Épictète, §15, qui illustre la frugalité par les exemples de Diogène et d'Héraclite, mais ce passage fait débat également. Il n'en reste pas moins plausible qu'on trouve conjointes deux autorités majeures du Stoïcisme.

⁴ Arr. *Epict.* 3.2.11.

⁵ Dans les *Entretiens*, il y a surtout le chapitre 4.1 qui les confronte longuement. En dehors de ce chapitre, on retrouve huit fois cette association : 2.13.24 ; 2.16.35 ; 3.21.18-9 ; 3.24.40 ; 3.24.58-66 ; 3.26.23 ; 4.7.29 ; 4.9.6.

la partie 2. Toutefois, dans le contexte de notre étude sur l'imitation, le passage suivant mérite d'être mentionné :

Puis apprends de ceux qui sont en bonne santé : comment vivent les esclaves, les ouvriers, les vrais philosophes, comment ont vécu Socrate, lui qui avait femme et enfants, Diogène, Cléanthe qui à la fois étudiait et puisait de l'eau du puits ?¹

L'impératif μάθε (« apprends ») n'a pas de complément d'objet direct, mais est accompagné par la préposition ἐπί : on sait de qui apprendre mais on ne sait pas quoi apprendre. Épictète recommande à ses élèves de faire des inférences à partir de situations actuelles ou de figures mémorables pour comprendre la nature de la bonne santé. Mais il ne précise pas ce qu'il faut en conclure. Ces exemples sont des occasions de pratiquer la philosophie, d'avoir une pratique active de la philosophie vis-à-vis d'exemples dont certains pratiquent eux-mêmes la philosophie. Notons que Diogène se distingue des deux autres noms propres en ce qu'aucune circonstance hostile susceptible de menacer ses pratiques philosophiques n'est mentionnée. Épictète ne délivre pas un enseignement bien préparé mais renvoie chacun à son proprement jugement². S'il multiplie les exemples, il met toutefois en garde, en 1.8, contre les imitations insensées³.

4. Les impasses philosophiques d'une morale des actes fondée sur l'imitation.

4.1. L'exemplarité du Cynique est le résultat d'un ensemble de processus littéraires et philosophiques.

En somme, nous sommes confrontés à différents cas de figures lorsque nous parlons d'exemplarité et d'imitations de modèles en philosophie, et particulièrement pour le Cynisme. Tout d'abord, il faut déterminer si les philosophes à imiter ont cherché à faire de leur vie un modèle ou si c'est un regard rétrospectif qui valorise ainsi le fait qu'ils aient vécu conformément

¹ Arr. *Epict.* 3.26.23-4 : ἐπεὶ τοὶ τὸν τῶν ὑγιαίνοντων μάθε, πῶς οἱ δοῦλοι ζῶσιν, πῶς οἱ ἐργάται, πῶς οἱ γνησίως φιλοσοφούντες, πῶς Σωκράτης ἔζησεν, ἐκεῖνος μὲν καὶ μετὰ γυναικὸς καὶ παίδων, πῶς Διογένης, πῶς Κλεάνθης ἅμα σχολάζων καὶ ἀντλῶν.

² Voir aussi *Epict. Ench.* 33.12 : « représente-toi ce qu'auraient fait dans cette circonstance Socrate ou Zénon » (πρόβαλε σαυτῷ, τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων, trad. Bréhier).

³ Arr. *Epict.* 1.8.13-14 : « Si Platon était beau et fort, faut-il, assis où je suis, faire effort pour devenir beau et vigoureux, avec l'idée que c'est indispensable à la philosophie, parce que tel philosophe était à la fois beau et philosophe ? Ne veux-tu donc pas voir et distinguer ce par quoi les hommes deviennent philosophes et ce qui leur appartient sous d'autres rapports ? Voyez donc ! si j'étais philosophe, vous faudrait-il devenir boiteux aussi ? (εἰ δὲ καλὸς ἦν Πλάτων καὶ ἰσχυρὸς, ἔδει κάμει καθήμενον ἐκπονεῖν, ἵνα καλὸς γένωμαι ἢ ἵνα ἰσχυρὸς, ὡς τοῦτο ἀναγκαῖον πρὸς φιλοσοφίαν, ἐπεὶ τις φιλόσοφος ἅμα καὶ καλὸς ἦν καὶ φιλόσοφος; οὐ θέλεις αἰσθάνεσθαι καὶ διακρίναι κατὰ τί οἱ ἄνθρωποι γίνονται φιλόσοφοι καὶ τίνα ἄλλως αὐτοῖς πάρεστιν; ἄγε εἰ δ' ἐγὼ φιλόσοφος ἦμην, ἔδει ὑμᾶς καὶ χωλοὺς γενέσθαι; trad. Bréhier modifiée).

à leurs théories. Ensuite, il faut savoir ce qu'il faut imiter ; or, à nouveau, les actes ne suffisent pas mais ce n'est qu'à travers une étude que l'on peut distinguer les aspects sur lesquels fonder une imitation. C'est même parfois d'autres savoir-faire qui permettent, par analogie, de comprendre les pratiques philosophiques : les maîtres de chœur, les médecins, les pilotes... Enfin, on peut se demander ce qu'il reste de la spécificité philosophique du philosophe auquel on se réfère ainsi : l'association avec Socrate ou avec d'autres autorités implique que les débats et confrontations d'idées entre philosophes sont estompés au profit d'une universalisation du philosophe, dont on dit peu de choses, sinon qu'il est représenté par telle ou telle figure. Or, dans le cas des Cyniques, il y a quelque chose d'insoluble dans la mesure où ils sont autant convoqués comme modèles que disqualifiés dans leurs prétentions à la philosophie.

C'est pourquoi il faut utiliser avec une grande méfiance l'idée que le Cynisme serait une philosophie de l'exemple¹ et que sans théories, il suffirait d'imiter le modèle de Diogène. Cette idée n'est pas totalement fautive mais elle tend à lisser l'appréhension de textes qui ont recours à des figures cyniques. Or, justement, il n'est pas évident que ce soit conforme aux propos d'Antisthène, de Diogène ou de Cratès. Surtout, cela nous rend moins exigeants vis-à-vis des usages du Cynisme que les auteurs font.

Il est que la lecture que fait M. Foucault dans ses cours de 1984 met en valeur un point important de la philosophie antique, à savoir ce que l'exemple d'un *bios* apporte de plus au contenu théorique :

[...] puisque, on vient de le voir, ils ne se soucient pas tellement d'enseigner une doctrine mais de transmettre des schémas, eh bien les cyniques se servent, pour transmettre ces schémas de vie, non pas tellement d'un enseignement théorique, dogmatique, mais surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples [...]. Cette forme de transmission des schémas de conduite, à travers des anecdotes exemplaires, a fondé une traditionalité très différente de celle qu'on pourrait dire doctrinale. En quoi en effet consiste la traditionalité doctrinale ? Eh bien elle a consisté, dans l'Antiquité, à réactualiser un noyau de pensée oublié et méconnu, et ceci pour en faire, quand on le réactualise, le point de départ et le principe d'autorité d'une pensée qui se donne dans un rapport, à la fois variable et complexe, d'identité, d'altérité avec la pensée de départ. [...] À côté de cela, le cynisme – et aussi, il faut le dire, jusqu'à un certain point l'épicurisme – a pratiqué ce qu'on pourrait appeler non pas une traditionalité de doctrine, mais une traditionalité d'existence.²

En effet, il y a dans le *bios* cynique un rapport différent à la vérité, quoique, comme nous l'avons vu, la notion de vérité intervienne peu dans les différents témoignages. C'est dans

¹ Par ex., Branham & Goulet-Cazé 1996, 2 : « *Then philosophy was less a matter of classes or lectures than of mimesis – the imitation in action of exemplary figures* » ; Flores-Júnior 2021, 37 : « C'est donc surtout par son exemple personnel que le cynique accomplit sa mission. »

² Foucault 2009¹, 193-4.

le mode de vie que le Cynique cherche à manifester le vrai ; comme le précise D. Lorenzini : « la vérité devient *ce qui est mis à l'épreuve* par la vie du sujet, par son *bios*, par sa manière (extra) ordinaire de se conduire »¹. En cela, le mode de vie cynique n'est pas ce qui l'éloigne de la philosophie mais à la fois son moyen d'expression philosophique² et le lieu précis que sa philosophie interroge, à savoir non seulement son propre mode de vie mais aussi celui des autres par effet miroir.

Cependant, cette interprétation me semble naïve vis-à-vis des processus historiques qui nous ont conduits à posséder un récit des faits et dits mémorables du Cynisme. À nouveau, il me semble risqué de prêter des intentions au Diogène historique sur une quelconque transmission de schéma de vies : le concept de « traditionalité de l'existence » que M. Foucault forge doit alors être compris comme le résultat d'un ensemble de normalisations du Cynisme.

Trois choses doivent être distinguées : l'exigence de vertu et de cohérence entre les paroles et les actes, la transmission controversée d'un enseignement cynique (à des disciples ? à des lecteurs ? au public qui assiste au spectacle cynique malgré lui ?) et le succès qu'ont rencontré les chrires au cours de l'histoire et dont la popularité fait oublier qu'il a existé d'autres textes cyniques ou sur le Cynisme. Or, c'est de la rencontre de ces trois facteurs qu'émergent des stratégies d'écriture du Cynisme.

Surtout, il y a une différence entre ériger le *bios* du Cynique en modèle de vérité incarnée et le désigner comme un exemple pour les hommes. En effet, les textes qui utilisent le Cynisme ont souvent une finalité didactique : Épictète et Julien s'adressent, en premier lieu, à des Cyniques outranciers que l'on doit éduquer, c'est le titre par exemple du *Discours* 9 de Julien (εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας). Dès lors, il y a un écart important entre ce que Diogène construit de sa vie pour la rendre exemplaire et la composition de son modèle réinterprété.

C'est pourquoi il me paraît important d'évoquer les problèmes strictement philosophiques que pose la question de l'exemplarité. Ces distinctions me permettront ainsi d'affiner l'appréciation des usages du Cynisme.

¹ Lorenzini 2017, 70. Voir également *ibid.* 73-4 : « ce que le cynique manifeste, ce qu'il met sous les yeux de tous, ce n'est pas "la vérité", mais son *bios* – sa manière (scandaleuse, publique, insolente, animale) de se conduire et de vivre ».

² *Ibid.* 140 : « la *parrêsia* cynique n'est pas (principalement) un attribut du *logos*, mais (avant tout et surtout) un attribut du *bios*, de la manière de se conduire et de vivre du philosophe » ; 145 : « chaque fois que le philosophe cynique parle, ses mots acquièrent une signification et une valeur particulières justement parce que les « vérités » qu'ils véhiculent peuvent être en même temps *perçues* dans son corps et dans sa conduite. Cependant, les gestes et le mode de vie du cynique n'ont pas besoin d'être « redoublés » par des mots : très souvent, ils se chargent *eux-mêmes* de manifester la vérité. »

4.2. Les sens que revêt l'exemple en philosophie morale.

Le Cynisme est donc une morale des actes qui exige un rejet des fausses valeurs et un entraînement rigoureux pour acquérir l'autosuffisance. Nous avons déjà affirmé qu'en cela, le Cynisme est une éthique des vertus puisqu'il s'attache davantage à la personne qu'on veut devenir qu'aux règles qui déterminent comment agir. Mais peut-on se satisfaire, dès lors, d'une simple règle qui prescrirait seulement d'imiter des figures exemplaires qu'elles soient réelles, passées ou mythologiques ? Que signifie imiter un mort ou un demi-dieu ? Leur exemple a-t-il encore quelque chose de concret, de fiable ? Et le caractère hors normes des narrations de leurs vies ne risque-t-il pas de perdre l'apprenant plutôt que de l'aider ?

Pour ces différentes raisons, Kant vient, quelques siècles plus tard, clore l'échange possible, que maintenait l'Antiquité, entre la théorie et l'exemple concret. L'imitation ne permet en rien de systématiser l'autonomie du devoir et donc de fonder la moralité d'une action :

L'imitation ne trouve absolument aucune place dans le domaine moral, et des exemples servent seulement à donner quelque encouragement, c'est-à-dire qu'ils mettent hors de doute la possibilité d'accomplir ce que la loi ordonne : ils rendent accessible à l'intuition ce que la règle pratique exprime de manière plus universelle, mais jamais ils ne peuvent justifier que l'on mette de côté leur véritable original, qui réside dans la raison, et que l'on s'oriente d'après des exemples.¹

Kant disqualifie l'apport théorique de l'exemple moral et le réduit à sa fonction illustrative d'une règle. Tout au mieux, il en fait un mobile pour la raison pratique : suivre telle règle de l'action me permettrait de devenir comme untel ou bien m'assurerait le bonheur qu'a vécu untel ou encore est à ma portée puisqu'untel l'a prouvé. Ce mobile est empirique, il est issu de l'expérience, quand la loi morale se veut *a priori* et antérieure à l'exemple. Le bien-fondé de l'action se trouve ailleurs ; il est, de façon accidentelle, promu par un exemple.

Mais le déontologisme kantien évite l'infinie liste de cas particuliers dans lesquels nos actions sont toujours situées et ne promet pas le bonheur que promet en revanche le Cynisme lorsqu'il affirme « être préparé à toute éventualité »². Recourir à un exemple servirait dès lors à se substituer à une démonstration impossible puisque, au sujet des questions éthiques, il n'y a que du contingent et non de l'universel³. L'exemple offre de la souplesse en effet. Il ne doit pas nous inciter, pour autant, à renoncer à la théorisation de ses avantages.

¹ Kant 1994 [1785], 80-1 (trad. A. Renaut).

² Voir D.L. 6.63 : « Interrogé sur le gain qu'il avait tiré de la philosophie, il [Diogène] répondit : « S'il n'y a rien d'autre, au moins le fait d'être préparé à toute éventualité » (ἑρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιέγρονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, “καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι”).

³ Voir Arist. *EN* 1140b1-5.

Il me semble dès lors possible de repérer cinq cas de figure, regroupés ici selon trois configurations :

4.2.1. L'exemple illustre.

Ce sens, selon toute vraisemblance, est celui qui nous vient spontanément à l'esprit. Nous avons-nous-mêmes l'habitude de convoquer des exemples aux arguments que nous voulons défendre : je reprends ainsi à E. Halais l'expression d' « appâter par du concret »¹. Peu importe l'ordre d'exposition (argument illustré par un exemple ou inféré à partir d'un exemple), l'exemple n'a d'existence que d'être l'exemple d'un argument que l'on doit trouver énoncé avant lui ou après lui. Ses vertus sont pédagogiques et didactiques². Mais alors, nous sommes capables de dire l'argument ou la règle. Nous pouvons supposer que c'est ainsi que les philosophes antiques, et en particulier les Cyniques, entendaient assurer la cohérence entre les discours et les actes. En particulier dans le cadre du Cynisme, la critique de l'austérité pouvait être contrée par la réalité du bonheur frugal du Cynique. Mais également cette fonction de l'exemple a pu contribuer au succès des chries dans les écoles de rhétorique puisqu'elles offraient suffisamment de quoi agrémenter un propos.

4.2.2. Imiter suppose sélectionner

a) Il est impossible de tout imiter : faire des choix s'opère à partir de principes.

Lorsque l'on parle de l'imitation d'un individu par un autre, il ne s'agit pas de reproduire des attitudes comme le ferait un miroir. Nous avons vu ce problème surgir vis-à-vis de l'accoutrement cynique. Épictète également met en garde contre une imitation aveugle. Dès lors qu'on ne peut pas tout imiter³, il faut choisir et donc posséder des critères de choix : quels actes se sont révélés bons et dans quelles circonstances est-il possible de les répéter ? Ces critères sont donc susceptibles d'être explicités.

¹ Halais 2008, 137. Voir, pour la question de l'exemple en rhétorique, Aristot. *Rhet.* 2.11.1388a29-30, 2.20.1393a22-1394a20 ; Cic. *Inv.* 1.49 ; Quint. *Inst.* 5.11.1, 6.

² Halais 2008, 138.

³ Voir Husson 2013, 77 : « imiter un modèle moral ne revient jamais à en reproduire tous les comportements, mais à en retrouver la disposition intérieure ».

b) Imiter ce qu'est une personne suppose d'isoler des qualités.

L'admiration, la fascination n'aboutissent pas toujours à l'imitation. Comme le précise E. Halais, « [l]es gens ne sont pas des réservoirs de qualités et de défauts immédiatement séparables et identifiables dans lesquels on peut piocher »¹. Vouloir imiter Socrate pour son courage implique de reconnaître ce qu'est le courage une fois incarné dans un individu. Il en va de même pour le modèle animal duquel le Cynique est dit s'inspirer, ainsi que le remarque O. Flores-Júnior : « les qualités apparentes des animaux sont normalement prises séparément : les sabots des chevaux, l'insouciance de la souris, l'indifférence des chiens, l'endurance au froid des genouilles, la force du lion, la frugalité des bêtes des pâturages »². La qualité acquiert donc une valeur indépendante vis-à-vis du modèle qui l'incarne : isoler des qualités consiste ainsi en un processus d'abstraction à la fin duquel le modèle devient une illustration. Nous retombons dès lors dans le cas 1).

4.2.3. L'émulation consiste en un rapport très personnel qui relève de l'apprenant.

a) C'est une relation qui dépasse le cadre d'une analyse rationnelle.

Nous avons vu que le verbe ζηλοῦν dépasse le cadre d'une relation d'auditoriat mais concerne une relation d'émulation entre un maître et son disciple. Si le maître peut chercher à favoriser cette émulation, elle lui échappe néanmoins puisqu'elle revient *in fine* au disciple qui se laisse porter ou non par le magnétisme de son maître. En cela, elle résiste à l'analyse rationnelle³. C'est l'individu qui saura chercher ce qu'il veut imiter dans son modèle, de façon très personnelle et sûrement idéalisée⁴ ; dans ce cas, « un exemple est toujours un exemple *pour quelqu'un* »⁵. Il est probable, en ce sens, qu'Épictète diversifie les παραδείγματα pour éveiller chez ses élèves un attachement.

¹ Halais 2008, 140.

² Flores-Júnior 2021, 297-8. L'auteur ajoute *ibid.*, 298 : « Malheureusement, l'animal que le cynique voudrait bien imiter n'existe pas dans la nature (ni d'ailleurs dans les cités) ». Voir également *id.* 2005 ; 2006.

³ Voir Halais 2008, 144. Voir également *Ibid.* 157 : « ce n'est pas en aidant les vieilles dames à traverser la rue ou en donnant de l'argent à un mendiant que *A* va (intentionnellement) apprendre à *B* ce qu'est l'altruisme ».

⁴ Voir Halais 2008, 142 : « L'important est que l'on prend comme exemple quelqu'un dont on ressent ou pense qu'il "a" quelque chose que l'on n' "a" pas ; plus fondamentalement, qu'il *est* quelque chose que nous ne *sommes* pas, et ce sentiment est très instinctif ».

⁵ Halais 2008, 147.

b) L'apprenant se fixe néanmoins des objectifs que l'on peut formuler.

Dans le cadre d'une relation d'émulation, l'apprenant certes admire son modèle mais n'est pas en position de passivité pour autant. Il s'est, au préalable, défini des objectifs (ou il a accepté ceux qu'on lui a fixés) et les travaille en conséquence. L'émulation ajoute une dynamique qu'investit l'apprenant parce qu'il y trouve ce qu'il cherchait. Regarder Diogène étreindre des statues en hiver puis se rouler dans le sable en été ne devient un enseignement à l'ascèse que si l'apprenant y reconnaît un objectif qu'il désire.

En somme, il est faux de dire qu'un apprentissage par l'imitation dispense une philosophie des actes de passer par des discours qui la conceptualisent. Seul l'attachement entre deux individus tient à un ensemble très personnel et unique ; tout ce qui relève sinon des qualités à imiter peut être explicité. Dès lors, tout texte qui déploie cette question de l'exemplarité est susceptible d'être étudié pour les présupposés qu'il accepte tacitement ; l'imitation n'exonère pas le passage par la conceptualisation.

5. Bilan et ouverture sur les normes du sérieux.

J'ai étudié principalement comment on confrontait le Cynisme aux définitions de la philosophie, non pas pour poursuivre ces débats qui ont connu une longue histoire, mais pour voir comment sa marginalité exigeait de préciser les normes sur lesquelles on se fonde. Après tout, l'histoire de la philosophie est faite de successions d'exclusions, d'anathèmes, de critiques... Traditions empiriques contre traditions dogmatiques, influences continentales contre influences anglo-saxonnes... Il n'est donc pas surprenant que le Cynisme ne satisfasse pas à toutes les exigences que l'on attendrait d'une philosophie. Bien au contraire, on ne peut qu'apprécier combien ces philosophes épars, mal organisés, en rupture avec les usages traditionnels bousculent nos attentes et se situent sur des limites qu'ils nous contraignent à interroger. Dès lors, dans la mesure où nous n'avons que des usages du Cynisme, ces usages se confrontent aux normes dominantes instituées en fonction desquelles ils produisent la narration d'un phénomène diffus dont on cherche l'unité par le terme même de *κυνισμός*.

Pour des contraintes matérielles, certaines études n'ont pas pu trouver leur place dans ce travail et feront l'objet de mes recherches futures : en particulier, il conviendra d'apprécier le rapport des Cyniques aux énoncés performatifs et aux normes du sérieux. Mais si j'en résumais ici les principales idées, on pourrait s'intéresser aux renversements que le Cynisme opère entre le sérieux et le ridicule, conformément au *σπουδαιογέλοιο*. J'estime que le sérieux

est performatif alors même que J. Austin estime que la félicité d'un énoncé performatif réside dans le sérieux avec lequel il est réalisé¹. Mais il n'est qu'une norme parmi d'autres qui conforte les discours dominants et disqualifie les discours marginaux. La meilleure preuve de la fragilité de la norme de sérieux se trouve dans le fait que les Cyniques se moquent des discours des orateurs ou de certains philosophes, comme Platon, en les perturbant. Ce qui se propose comme sérieux est une succession d'escroqueries tandis que ce qui est dénigré recèle pourtant une vérité. On peut ainsi se référer aux nombreux textes où les Cyniques détournent les insultes (ils revendiquent l'appellation de Chien²) et les insignes de la suprématie : la couronne de l'athlète, le sceptre du roi... Dion Chrysostome exploite particulièrement ces aspects en utilisant Diogène pour interroger les limites du discours. La fameuse *παρησία* cynique peut être pensée comme une modalité du discours contre-performative³ qui s'appuie à la fois sur la possibilité de faire échouer l'itérabilité des performatifs⁴ et sur la part du corps dans les performances⁵.

Dès lors, on pourrait reprendre le concept de rhétorique politique connu sous le nom de « fenêtre du discours » ou « fenêtre d'Overton » et l'appliquer aux Cyniques. Les Cyniques élargissent la fenêtre du discours à des positions qui ne sont pas habituellement acceptées par l'opinion publique, ils donnent lieu ainsi à des usages à la fois rhétoriques et philosophiques du Cynisme qui s'emparent de questions peut-être impopulaires et déplacent les critères du radical, de l'acceptable et du raisonnable. C'est précisément ce que je souhaite étudier dans les deux parties suivantes à travers le rejet présumé du *vóμος* par les Cyniques ainsi que l'association du Cynisme au scandaleux et à l'indécent.

Dire le Cynisme implique donc de normaliser par des concepts ce qui fait irruption et scandale : l'alliance de l'exemplarité et de l'inacceptable invite quiconque parle des Cyniques à les situer par rapport à des normes, soit pour rejeter leurs outrances, soit pour accepter leur modèle ascétique et leur critique des coutumes humaines. On voit donc que même si l'on veut disqualifier *a priori* le mode de vie du champ philosophique, l'exemple cynique reste redoutable parce que, à moins de l'ignorer, il nous contraint à définir nos présupposés philosophiques.

¹ Austin 1962, 9 : « Surely the words must be spoken 'seriously' and so as to be taken 'seriously' ? This is, though vague, true enough ».

² Voir Butler 2004 [1997], 77, 252.

³ M. Foucault (2008, 59-67) pense la *παρησία* séparément du performatif, ce qui est une erreur à mon sens.

⁴ Voir Derrida 1972, 367-93 ; Butler 2004 [1997], 221-47.

⁵ Voir Butler 2005 [1990], 248-76 et Lorenzini 2017, 140 : « la *parrésia* cynique n'est pas (principalement) un attribut du *logos*, mais (avant tout et surtout) un attribut du *bios*, de la manière de se conduire et de vivre du philosophe. Chez les cyniques [...], les effets perlocutoires sont donc très souvent réalisés "sans rien dire", simplement en faisant un geste ou en accomplissant une action en face d'autres personnes ».

DEUXIÈME PARTIE

TRANSGRESSIONS, SUBVERSIONS ET OBÉISSANCE AU *NOMOS*

CHAPITRE PREMIER

L'OPPOSITION ENTRE ΝΟΜΟΣ ET ΦΥΣΙΣ

Si le Cynisme est un mode de vie, ne pourrions-nous pas nous demander ce qui le sépare d'un νόμος ? En effet, le terme de νόμος désigne aussi bien la coutume que la loi. Nous en avons une illustration assez intéressante dans cet extrait issu de l'*Anabase* de Xénophon qui évoque le peuple des Mosynécien :

Et ils cherchaient même à avoir des relations publiques avec les courtisanes que les Grecs avaient amenées ; car c'était un νόμος pour eux. Tous les hommes et les femmes y étaient blancs. Ceux qui avaient été soldats disaient que c'étaient les plus barbares des peuples qu'ils avaient traversés et que c'étaient ceux qui avaient les νόμοι les plus éloignés de ceux des Grecs. Quand ils étaient au milieu de la foule, ils faisaient ce que les hommes auraient fait en privé ; et quand ils étaient seuls, ils agissaient comme s'ils étaient avec d'autres personnes.¹

Dans ce texte, deux νόμοι s'opposent : celui des Grecs, relatif à une certaine pudeur, et celui des Mosynécien, très barbare selon le point de vue des Grecs. Cette confrontation des deux νόμοι nous permet d'établir qu'il ne s'agit pas de lois, mais de coutumes ou bien, comme le suggère J. de Romilly, de « façon[s] de vivre »². Cela peut nous rappeler un texte de Sextus Empiricus, que nous avons déjà mentionné, au sujet des dix modes qui aboutissent à la suspension du jugement. Le dixième mode en effet concerne les questions éthiques et mêle les modes de vie (ἀγωγαί), les coutumes (ἔθη), les lois (νόμοι), les croyances aux mythes (μυθικαὶ πίστεις) et les suppositions dogmatiques (δογματικαὶ ὑπολήψεις)³. Les Sceptiques recommandent d'opposer à chaque catégorie une catégorie similaire ou une catégorie d'un autre ordre : ainsi, si le mode de vie de Diogène est opposé au mode de vie d'Aristippe⁴, c'est la coutume (ἔθος) qui est ensuite opposée au mode de vie puisque « la plupart des hommes s'accouplent à leurs femmes en privé, alors que Cratès et Hipparchia le font en public »⁵.

¹ Xen. *An.* 5.4.33-4 : ἐζήτουν δὲ καὶ ταῖς ἐταίραις ἃς ἦγον οἱ Ἕλληνες ἐμφανῶς ξυγγίγνεσθαι· νόμος γὰρ ἦν οὗτός σφισι. λευκοὶ δὲ πάντες οἱ ἄνδρες καὶ αἱ γυναῖκες. τούτους ἔλεγον οἱ στρατευσάμενοι βαρβαρωτάτους διελεῖν καὶ πλεῖστον τῶν Ἑλληνικῶν νόμων κεχωρισμένους. ἐν τε γὰρ ὄχλῳ ὄντες ἐποίουν ἅπερ <ἄν> ἄνθρωποι ἐν ἐρημίᾳ ποιήσειαν, μόνοι τε ὄντες ὅμοια ἐπραττον ἅπερ ἂν μετ' ἄλλων ὄντες [...].

² Romilly 2001, 41 n.25 : « cette "façon de vivre" se confond avec l'idée de civilisation : faire l'amour en public est à l'opposé du *nomos* des Grecs ».

³ Sext. *Emp. P.H.* 1.14.145.

⁴ *Ibid.* 1.14.150.

⁵ *Ibid.* 1.14.153 : ἀγωγῆ δὲ ἔθος ἀντιτίθεται, ὅταν οἱ μὲν πολλοὶ ἄνθρωποι ἀναχωροῦντες μιγνύωνται ταῖς ἑαυτῶν γυναῖξιν, ὁ δὲ Κράτης τῇ Ἰπ-παρχίᾳ δημοσίᾳ [...].

À partir de cette opposition de manières de vie entre privé et public, nous pourrions tout simplement nous demander si les Cyniques, par leurs habitudes, n'ajoutent pas un νόμος de plus à l'ensemble de νόμοι qu'ils sont réputés détourner.

Pourtant, ce ne serait pas un νόμος supplémentaire que les Cyniques suivraient mais un mode de vie conforme à la φύσις, ainsi que le suggère S. Husson :

Seul le sage mène actuellement une vie conforme à la nature, contrairement à l'insensé, si bien qu'il ne semble pas que, pour le cynique, la nature soit une règle nécessaire, immédiatement et entièrement réalisée en tout être vivant. [...] il s'agit d'un « mode de vie », d'un certain comportement dont tous les hommes ne sont pas actuellement capables.¹

Ainsi n'est-il pas évident de savoir si l'expression de « mode de vie », dans la mesure où elle véhicule l'idée d'un choix personnel, convient le mieux aux Cyniques. En se référant à la nature, ils élèvent leurs pratiques philosophiques à une dimension universelle.

1. L'opposition νόμος-φύσις en tant qu'outil rhétorique et sophistique

Eu égard aux réserves que j'ai émises dans les pages précédentes au sujet de la réalité historique du Cynisme, il ne me semble toutefois pas exagéré d'affirmer que l'opposition entre νόμος et φύσις renvoie fort probablement à des positions soutenues par les premiers Cyniques. Mais les raisons qui m'en convainquent ne sont pas tant doctrinales que rhétoriques : cette opposition était à la mode aux V^e et IV^e siècles pour construire des antagonismes entre le faux et le vrai, l'arbitraire et le nécessaire, l'apparence et le réel². Ainsi ne serait-il pas étonnant que ce cadre de réflexion popularisé par les Sophistes fût investi par les premiers Cyniques. De surcroît, il ne faut probablement pas y voir un carcan théorique puisque cette opposition est tellement souple et imprécise qu'elle demeure intégralement à interpréter³ : si l'on affirme que les Cyniques opposent la nature au νόμος, il reste encore à définir en quel sens ils prennent ces termes et à quoi cette opposition leur sert, ce qui est loin d'être évident. Il faut également supposer que tous les Cyniques avaient un usage consensuel des deux concepts, ce qui constitue une difficulté supplémentaire.

C'est pourquoi, alors même que je reconnais à O. Flores-Júnior une certaine perspicacité lorsqu'il démontre que les Cyniques cherchent à concilier et à dépasser ces oppositions – le

¹ Husson 2011, 154.

² Voir Places 1947, 332 qui résume les positions de F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Bâle, Reinhardt, 1945. Les trois oppositions qui sont associées sont : 1) parole-action, 2) appellation-réalité, 3) apparence-être.

³ Voir Canto-Sperber 2007 in Platon *Gorgias*, 331 n.82 : « La question de l'opposition de la nature et de la loi était un thème largement traité et compris de façons différentes ».

cosmopolitisme étant en cela exemplaire¹ –, je ne suis pas ses hypothèses lorsqu’il suppose que c’est une mauvaise habitude de la philosophie occidentale que d’imposer des dualismes pour lire la réalité et que l’opposition νόμος-φύσις était le dualisme qui se prêtait le mieux au Cynisme, selon les préjugés à son encontre que la référence au chien a plus particulièrement confortés². Il me semble bien plus raisonnable de ne pas projeter dans cette opposition des attentes démesurées mais de remarquer qu’elle ancre le Cynisme dans son temps et entraîne des difficultés d’interprétation que les auteurs qui parlent du Cynisme s’emploient à réfléchir. Les conciliations que ces derniers ont proposées sont, en cela, très riches.

W. Guthrie nous le rappelle : νόμος et φύσις sont des « mots pièges »³. Aristote lui consacre une place appropriée au sein des *Réfutations sophistiques* :

Le lieu par excellence pour faire dire des choses paradoxales est tiré de ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) et de ce qui est conforme à la loi (κατὰ νόμον), comme le dit Calliclès selon le texte du Gorgias et ce sur quoi tous les anciens pensaient se mettre d’accord : car nature et loi sont des contraires (ἐναντία) [...]. Il faut donc répondre selon la loi (κατὰ νόμον) à celui qui parle selon la nature (κατὰ φύσιν) et ramener à la nature celui qui parle selon la loi ; car dans les deux cas on en arrive à dire des choses paradoxales. Pour eux [les anciens], ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) c’était le vrai alors que ce qui est selon la loi (κατὰ νόμον) c’était l’opinion de la foule. Mener à des choses contraires à l’opinion c’est la même chose que mener à l’opposition (ὑπεναντίωσιν) entre ce qui est conforme à la nature et ce qui est conforme à la loi ; car la loi c’est l’opinion de la foule, tandis que les sages parlent selon la nature et selon la vérité.⁴

Il est probable que par le neutre ἐναντία, Aristote reprenne le texte du *Gorgias* justement : « Le plus souvent, la nature et la loi sont des contraires l’un pour l’autre » (Ὡς τὰ

¹ Flores-Júnior 2021, 161 : « il faut évoquer le dernier binôme que le cynisme brouille, celui qui oppose φύσις et νόμος, la nature et la loi de la cité : en refusant toute contrainte programmatique et tout système de valeurs figé, le cynique dissout l’un et l’autre au nom d’une “vie facile”. Or, il n’y a qu’un cosmos et dans ce cosmos unique la ville et la forêt forcément se touchent ». On pourrait tout simplement dire que l’adjectif κοσμοπολίτης (D.L. 6.63) est oxymorique puisqu’il associe deux réalités contraires : l’espace limité de la cité et le cosmos.

² Flores-Júnior 2021, 163 : « la philosophie occidentale a d’une certaine manière “exagéré” les dualismes théorétiques : apparence et réalité, essence et accident, forme et matière, substance et propriété, corps et âme, et ainsi de suite. Or, puisque, d’un côté, les cyniques n’ont prêché aucune “suspension du jugement” et que, de l’autre côté, ils ont refusé toute connaissance “métaphysique”, on les a pris pour des penseurs qui, par choix ou par incapacité, n’admettaient rien en dehors de la réalité sensible et immédiate. Sur ce point on avait raison. Mais puisque les cyniques ont en même temps remis en question toutes les idées reçues qui ressortent de la *doxa* – cette *doxa* qui, d’une certaine manière, est à la base des *nomoi* – et qu’ils ont mené une vie qui avait tout l’air d’être une “vie de chien”, on les a soumis à l’opposition *nomos/phusis* qui dans la liste très vaste des dualismes philosophiques se prêtait bien au cas. On leur a par la suite adjugé leur champ. »

³ Guthrie 1976, 63.

⁴ Aristot. *Soph.El.* 173a7-10, 12-16, 27-30 : Πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργία γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ὄντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον· ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον [...]. Δεῖ οὖν πρὸς μὲν τὸν εἰπόντα κατὰ φύσιν κατὰ νόμον ἀπαντᾶν, πρὸς δὲ τὸν κατὰ νόμον ἐπὶ τὴν φύσιν ἄγειν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει λέγειν παράδοξα. Ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν. [...] ἔστι δὲ τὸ εἰς τὰ οὕτως ἄδοξα ἄγειν τὸ αὐτὸ τῷ εἰς τὴν κατὰ φύσιν καὶ κατὰ νόμον ὑπεναντίωσιν ἄγειν· ὁ μὲν γὰρ νόμος δόξα τῶν πολλῶν, οἱ δὲ σοφοὶ κατὰ φύσιν καὶ κατ’ ἀλήθειαν λέγουσιν.

πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος)¹. Aristote repère ainsi la tendance qu'a eue la tradition d'ériger ces deux termes en contraires. On retrouve cette opposition formulée par le verbe ἀντιτιθέναι dans la section laërétienne des chrires et apophtegmes de Diogène : « Il affirmait qu'il opposait au destin le courage, à la loi la nature et à la passion la raison ».² Alors qu'O. Flores-Júnior juge que le Cynisme « tend, d'une façon générale, à refuser les dualismes »³ au profit de leur dépassement, il faut remarquer, à mon sens, que ce ne sont pas seulement les termes de l'opposition qui importent mais le fait même d'opposer et donc d'opérer des distinctions philosophiques, ce qui est, somme toute, un procédé coutumier en philosophie. D'ailleurs, l'opposition très classique entre νόμος et φύσις est assortie, dans le texte que nous venons de citer, de deux autres oppositions.

Il est important d'insister sur cette idée d'opposition conformément à ce qu'Aristote lui-même repère et interprète très finement : d'une part, νόμος et φύσις sont des outils sophistiques ou éristiques pour pousser l'interlocuteur à soutenir des propos contradictoires ou du moins paradoxaux. D'autre part, quand les sages s'approprient cette opposition, c'est simplement parce qu'ils distinguent le vrai de la δόξα⁴. Dès lors, leurs raisonnements présupposent que la φύσις, probablement parce qu'elle est unique et la même pour tous, rejoint la vérité, tandis que les νόμοι, étant multiples et particuliers, renvoient à la multitude des δόξαι⁵.

2. Usages de l'opposition νόμος-φύσις dans les lettres

Cette analyse d'Aristote pourrait être confortée, dans le cadre du Cynisme, par les usages que font les lettres pseudépigraphiques de cette fameuse opposition. Nous ne pourrions déterminer si les auteurs de ces lettres disposaient de textes qu'ils auraient repris ou bien s'ils cherchaient à suppléer au manque de doctrines en se réfugiant dans des distinctions plus

¹ Pl. *Grg.* 482e.

² D.L. 6.38 (*SSR V B 7*).

³ Flores-Júnior 2021, 145.

⁴ G. Giannantoni (1990⁴, 251-2) note au sujet des ouvrages Περὶ φύσεως d'Antisthène : « *Il contenuto di questi scritti non era certo "naturalistico", né si deve pensare ad una trattazione scientifica della φύσις, come ha giustamente osservato A. Dyroff. Il tema generale doveva essere certamente il contrasto tra φύσις e νόμος, analogo a quello tra ἀλήθεια e δόξα* ». Voir Brancacci 1985-6, 222 n.20 qui insiste sur le fait qu'Antisthène avait écrit les traités suivants : Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης et Ἀλήθεια (D.L. 6.16-7).

⁵ Voir Brancacci 1985-6, 222 : « Antisthène pense le problème théologique à deux niveaux distincts et complémentaires : le niveau de la pure réalité rationnelle (*aletheia*), qui manifeste le dieu unique "κατὰ φύσιν", et le niveau inférieur, et pourtant réel, de l'opinion (*doxa*), domaine de la multiplicité et de la convention. » ; 229 : « Pour Antisthène, en effet, le vrai est ce qui est unitaire, ce qui est propre à chaque réalité, donc ce qui est "κατὰ φύσιν", alors que le faux n'est autre chose que le divers, à savoir tout ce qui, n'étant pas réductible à la nature de chaque réalité, n'existe que "κατὰ νόμον". » Voir également Romilly 2001, 73-6, en particulier 75 qui s'appuie sur une définition d'Archélaos (D.L. 2.16 : « le juste est, ainsi que le honteux, non par nature mais par convention » καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, trad. Nancy) : « On voit par un tel passage combien le lien peut être étroit entre *nomos* signifiant l'opinion et *nomos* signifiant la coutume, puis la loi. »

simples. Toujours est-il que c'est la δόξα qui apparaît là où nous attendons, *a priori*, le νόμος¹. Cet usage se retrouve néanmoins jusqu'à l'empereur Julien qui fait du bonheur le *telos* du Cynisme, c'est-à-dire « vivre conformément à la nature, et non selon les opinions de la foule »².

2.1. Les lettres 6 et 7 de Diogène.

La lettre 7 établit un parallélisme particulièrement clair : « vivant non pas selon l'opinion mais selon la nature » (ζῶν οὐ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν). La philosophie que le Cynique pratique se définit par sa frugalité et comme une liberté gagnée sur les opinions. La lettre précédente (6) fait déjà apparaître l'antagonisme, en reprenant l'anecdote de l'enfant qui boit dans le creux de ses mains : « vaste en effet est la nature, que l'opinion évacue de la vie, mais que, nous, nous restaurons pour le salut des hommes. »³ Dans sa tentative de conciliation de l'opposition et de sa réinterprétation de la « vie selon la nature », O. Flores-Júnior voit dans ce texte la preuve que les solutions naturelles pour une « vie facile » se trouvent dans la civilisation et non dans un « retour à la nature »⁴. Cette interprétation, à mon sens, commet une confusion entre la nature et la rusticité, sur laquelle je reviendrai. Notons du moins que l'opinion refuse la nature : ce n'est donc pas la nature qui supprime l'opinion mais l'opinion qui étouffe ce dont nous disposons d'emblée, à savoir la nature.

2.2. La lettre 28 de Diogène.

Cette lettre finit sur le refus d'Antisthène de livrer ses enseignements aux « étrangers qui ne connaissent pas la nature, la raison ni la vérité » (τοῖς ἀλλοτρίοις τοῖς οὐκ εἰδόσι φύσιν, λόγον, ἀλήθειαν) et accuse les Grecs d'être « amis de l'opinion, dépourvus de raison et mal éduqués » (φιλόδοξοι καὶ ἄλογοι καὶ ἀχρήστως τρεφόμενοι)⁵. Pourtant, la lettre commençait bien par l'opposition entre nature et loi : « C'est pourquoi la nature se venge de vous : en effet, vous vous êtes machiné des lois et vous vous êtes attribué, à partir d'elles, un orgueil très grand et abondant, en les prenant pour témoins du vice dont vous êtes emplis »⁶. Parallèlement, la fin

¹ Voir Husson 2011, 155 : « ce n'est pas la loi ou la convention en elle-même qui enchaîne les hommes et les rend malheureux, mais son origine : la *doxa*. Il ne s'agit donc pas de dénoncer le *nomos* en lui-même, mais les hommes qui, aveuglés par la *doxa*, s'y enchaînent eux-mêmes » ; Flores-Júnior 2021, 105 : « ce n'est pas contre le *nomos* ou contre la civilisation que le sage doit mener son combat, mais contre l'emprise de la *doxa* ».

² Jul. Or. 9[6].13 : Τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας [...].

³ Ps.-Diog. 6 (SSR V B 536) : πολλὴ γὰρ ἡ φύσις, ἣν ἐκβαλλομένην ὑπὸ τῆς δόξης ἐκ τοῦ βίου ἐπὶ σωτερίᾳ ἀνθρώπων κατὰγομεν ἡμεῖς (trad. Rombi & Deleule).

⁴ Flores-Júnior 2021, 193 : « dans le contexte du cynisme, il n'y aurait pas lieu de parler d'un "retour à la nature" ou d'une éthique fondée sur l'opposition νόμος/φύσις : chez les cyniques l'expression κατὰ φύσιν a, de toute évidence, une signification particulière, mais elle ne se définit pas nécessairement en opposition à une vie κατὰ νόμον ».

⁵ Ps.-Diog. 28.8 (SSR V B 558).

⁶ Ps.-Diog. 28.1 (SSR V B 558) : τοιγάρτοι τιμωρεῖται ὑμᾶς ἡ φύσις· νόμους γὰρ ὑμῖν αὐτοῖς μηχανησάμενοι μέγιστον καὶ πλεῖστον τῦφον ἐξ αὐτῶν διεκληρώσασθε, μάρτυρας τῆς ἐμπεφυσιωμένης κακίας λαβόντες.

de la lettre mentionne ensemble φύσις, λόγος, ἀλήθεια ; F. Junqua propose d’y voir une équivalence entre les trois termes¹, ce qui permettrait donc de renforcer la proximité entre les deux oppositions νόμος-φύσις et δόξα-ἀλήθεια (ou δόξα-λόγος).

2.3. La lettre 39 de Diogène.

Cette lettre utilise de façon étonnante l’opposition entre νόμος et φύσις pour évoquer la question de la mort et les préjugés qu’elle suscite :

φιλοσόφει γὰρ καὶ διασκέπτου, τί πρὸς σὲ οὐχ οὕτως καὶ τί κατὰ φύσιν καὶ τί κατὰ νόμον· ἐν τούτῳ γὰρ μόνῳ χωρίζεται ψυχὴ ἀπὸ σώματος, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις οὐδαμῶς.

Adonne-toi à la philosophie et à l’examen pour trouver ce qui te concerne réellement, ce qui est conforme à la nature et ce qui est conforme à la loi ; car c’est dans cet acte seulement que l’âme se sépare du corps, et nullement dans les autres².

Nous devinons que la lettre s’inspire surtout du *Phédon* de Platon, en particulier à travers une référence faite à Socrate juste avant. Pourtant, nous ne voyons pas la pertinence de penser la mort κατὰ φύσιν et κατὰ νόμον ; nous attendrions plutôt une distinction entre croyance et réalité sur un tel sujet. En outre, le texte comporte une difficulté : l’expression οὐχ οὕτως peut porter à confusion et plusieurs savants ont proposé des corrections ; F. Junqua garde le texte ainsi et interprète οὐχ οὕτως comme signifiant « sérieusement », « réellement »³. O. Flores-Júnior décèle dans l’ensemble de ces interprétations la preuve que l’on plie les textes à des présupposés⁴. Pour lui, en effet, le conseil de Diogène s’harmonise avec ce qu’il veut prouver : « *il faut trouver ce qui nous concerne réellement, non pas tellement ce qui est conforme à la nature – ou une certaine idée de nature – et ce qui est conforme à la loi* »⁵. Je souhaite pour ma part remarquer que dans les deux traductions, l’opposition entre νόμος et φύσις reste incongrue. La solution d’O. Flores-Júnior a l’avantage de garder le texte des manuscrits et une traduction immédiate. Néanmoins, on ne comprend pas pourquoi l’auteur utiliserait le prétexte d’une réflexion sur la mort pour rejeter à la fois ce qui est κατὰ φύσιν et ce qui est κατὰ νόμον. En revanche, il me semble que, si on comprend l’opposition conformément à ce que dit Aristote, à savoir une différence entre ce qui est selon la vérité et ce qui est selon l’opinion, la présence des termes dans la lettre devient moins problématique. Dès lors, le οὐχ οὕτως porterait sur τί πρὸς σὲ auquel il est rattaché et, à mon sens, a le sens que propose F. Junqua : se référer à ce

¹ Junqua 2000¹, 311 : « Elle [la lettre 28 de Diogène] fait des trois termes trois synonymes recouvrant un seul et même concept : φύσις, λόγος, ἀλήθεια équivaudrait alors à φύσις = λόγος = ἀλήθεια ».

² Ps.-Diog. 39.1 (SSR V B 569).

³ Voir Junqua 2000², 71-2.

⁴ Flores-Júnior 2021, 174 : « on fait “plier” les textes à une expectative de lecture préalable ».

⁵ Flores-Júnior 2021, 175 (c’est l’auteur qui souligne son texte).

qui nous concerne ce n'est pas se référer à des impressions « comme ça » mais distinguer ce qui est *κατὰ φύσιν* et ce qui est *κατὰ νόμον*, c'est-à-dire ce qui relève ou non de l'opinion.

2.4. Les lettres 5 et 29 de Cratès.

Les lettres de Cratès sont plus courtes mais offrent tout de même deux détails intéressants. La lettre 5, en effet, oppose à la philosophie le νόμος : « de la même façon, la loi est inférieure à la philosophie »¹. La lettre 29 commence par opposer l'endurance des Cyniques à la mollesse (μαλακία) et à l'opinion (δόξα) puis semble se terminer en invitant à la philosophie cynique, c'est-à-dire à la libération que permet la nature contre l'esclavage qu'engendrent le νόμος et le vice. Mais le texte grec pose problème. Voici la partie du texte qui nous concerne, avec son apparat critique :

Μένε |4| οὖν καὶ συγκύνιζε (οὐ γὰρ ἔφυς χείρων ἡμῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ κύνες τῶν κυνῶν), ἵνα |5| σοι γένηται καὶ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐλευθερωθῆναι, ὥστε ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν |6| πάντες δουλεύουσιν.

4 αἱ Boissonade : οἱ codd. || 5 ὥστε codd. : ὡς γε dubit. Hercher || ῥ̄ Müseler : ἦ codd.²

O. Flores-Júnior a établi un *status quaestionis* très complet de la situation³ dont je reprends ainsi les principaux acquis. En effet, c'est la fin du texte qui pose problème : doit-on comprendre qu'il faut se libérer de l'opinion, du νόμος ainsi que de la nature ou bien est-ce par nature que le ou la Cynique, en l'occurrence Hipparchia, se libèrera ?

La traduction de F. Junqua interprète le texte de façon assez similaire à celles d'E. Müseler et de R. F. Hock (édition Malherbe 1977) :

Aussi résiste et partage notre vie de chien – car tu ne nous es pas inférieure par nature, pas plus que les chiennes ne sont inférieures aux chiens –, afin qu'il te soit donné de te libérer de la nature comme de la coutume, de laquelle tous, à cause de leur vice, sont esclaves.⁴

En revanche, la traduction de G. Rombi et D. Deleule reprend celle en latin de R. Hercher :

Donc tiens bon et rallie-toi au cynisme (car tu ne nous es point, par nature, inférieure, pas plus que les chiennes ne sont inférieures aux chiens) afin d'obtenir la libération que donne la nature, cependant que tout le monde est en esclavage à cause de la coutume ou par l'effet du vice.

O. Flores-Júnior observe ainsi que l'expression *καὶ ἀπὸ τῆς φύσεως* peut être complément de deux verbes et selon qu'on choisit l'un ou l'autre, on fait dire le contraire. Si

¹ Ps.-Crat. 5 (SSR V H 92) : τοσοῦτω καὶ νόμος φιλοσοφίας [χείρων].

² Junqua 2000², 15 (l'auteur reprend le texte de l'édition Müseler).

³ Flores-Júnior 2021, 239-43.

⁴ Junqua 2000², 36.

ἀπὸ τῆς φύσεως porte sur γένηται, alors il faut comprendre qu'en se fondant sur la nature, il arrive à Hipparchia d'être libre ; mais si ἀπὸ τῆς φύσεως porte sur ἐλευθερωθῆναι, alors il faut comprendre qu'il lui arrive d'être affranchie même de la nature. O. Flores-Júnior plaide dès lors pour conserver les deux lectures et conclut à une « polysémie syntaxico-sémantique »¹, c'est-à-dire un « calembour grammatical » qui énonce un paradoxe : « l'homme doit se débarrasser de la "nature" pour atteindre la liberté que donne la nature »². Cette interprétation lui permet de conforter l'hypothèse selon laquelle les Cyniques ne considèrent pas l'opposition entre νόμος et φύσις de façon tranchée, mais plutôt sous l'angle d'un refus conjoint des normes et de leur « naturalisation », selon ses termes. Je reviendrai sur cette hypothèse.

Pour résoudre la difficulté textuelle, il me semble important de remarquer plusieurs parallélismes ou échos lexicaux :

1/ La première moitié de la lettre³ évoque la μαλακία et la δόξα comme des maux au moyen de la préposition διά, que l'on retrouve dans la subordonnée consécutive (διὰ τοῦτο καὶ οὐ διὰ τὰ πρῶτα) et à la fin de la lettre (διὰ κακίαν). Nous sommes ainsi confrontés à un texte qui se justifie probablement contre les accusations habituelles adressées au Cynisme. Comme je l'ai montré auparavant, le νόμος était associé à la δόξα dans les lettres, soit de façon conjointe, soit par substitution, il ne serait dès lors pas surprenant que νόμος soit utilisé ici dans un contexte dépréciatif. La conjonction de coordination ἢ est employée dans les deux expressions : διὰ μαλακίαν ἢ δόξαν et ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν. Il pourrait y avoir comme un chiasme si νόμου évoque δόξαν et κακίαν μαλακίαν.

2/ La première et la deuxième phrases comportent toutes deux une subordonnée consécutive à l'indicatif, introduite par ὥστε. Toutefois, la traduction du second ὥστε pose problème de sorte que R. Hercher a suggéré, sans conviction, ὡς γε.

3/ Il y a une dérivation lexicale dans le texte puisque ἀπὸ τῆς φύσεως rappelle le verbe ἔφυς. Nous pouvons raisonnablement convenir qu'il ne s'agit pas d'une coïncidence mais que les deux mots se rejoignent pour penser ce qui est par nature. Utiliser le verbe φύω plutôt que le datif φύσει est un phénomène récurrent, que l'on retrouve dans la lettre précédente, qui d'ailleurs ressemble fortement à la lettre 29 : « les femmes ne sont pas, par nature, inférieures

¹ Flores-Júnior 2021, 241.

² *Ibid.*, 242.

³ Ps.-Crat. 29 (SSR V B 116) : « Ce n'est pas notre indifférence à l'égard de toutes choses qui a valu à notre philosophie le nom de "cynique", et à nous celui de "chiens", mais notre faculté d'endurer fermement ce qui est insupportable à d'autres, à cause de leur mollesse ou de l'opinion, de sorte que c'est à cause de cela et non à cause de ce que j'ai dit en premier qu'on nous a appelés "chiens". » (οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀδιαφορεῖν περὶ πάντα κυνικὴν τὴν φιλοσοφίαν ἡμῶν ἐκάλεσαν ἀλλ' ἀπὸ τοῦ σφοδρῶς ὑπομένειν τὰ ἄλλοις διὰ μαλακίαν ἢ δόξαν ἀνυπομόνητα, ὥστε διὰ τοῦτο καὶ οὐ διὰ τὰ πρῶτα κεκλήκασι κύνας ἡμᾶς. trad. Junqua).

aux hommes » (αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν οὐκ ἔφυσαν χείρους)¹. La nature est donc mentionnée dans un fait qui est valorisé, à savoir l'égalité entre les sexes. Si ἀπὸ τῆς φύσεως relève d'un contexte dépréciatif, le texte comporte donc des nuances et dialectise son propos, sans le préciser.

4/ Le parallélisme permis par les prépositions entre ἀπὸ τῆς φύσεως et ἀπὸ τοῦ νόμου renforce l'opposition habituelle entre les deux notions alors même qu'elles ne sont pas coordonnées. Il nous incite à restituer l'opposition dans notre traduction, ce qui justement pose des difficultés.

5/ Enfin, ne négligeons pas l'antithèse qui est claire entre ἐλευθερωθῆναι et δουλεύουσιν. Aucun doute ici : certaines choses engendrent la servitude des hommes en général et les Cyniques peuvent s'en affranchir.

Il me semble que le point 3 doit nous servir de point de départ. Le texte dit explicitement que la référence au chien ne justifie pas tant l'indifférence (τοῦ ἀδιαφορεῖν), ce qui doit être un euphémisme pour dire l'impudence², que l'ascèse et l'égalité entre hommes et femmes. De même que nous ne différencions pas habituellement chiens et chiennes, de même les femmes ne sont pas moins capables de pratiquer l'ascèse que les hommes. O. Flores-Júnior affirme ainsi : « pour qu'Hipparchia “fasse la chienne” suivant sa propre nature, elle doit d'abord se débarrasser de cette “nature” dictée par la fausse opinion selon laquelle les chiennes seraient inférieures aux chiens »³ ; c'est donc de cette fausse nature que la fin du texte inviterait à se libérer. Mais le texte n'évoque jamais l'inégalité en termes de nature, même pour le faire dire à des adversaires : c'est bien l'égalité qui est référée à la nature. Dès lors, il serait incompréhensible de devoir s'affranchir de la nature juste après et le détour par une réinterprétation semble trop coûteux dans le cadre de ces textes dont les impératifs montrent qu'ils visaient à réunir ceux qui pratiquaient le Cynisme autour de mots d'ordre clairs. Instiller des ambiguïtés me semble improbable de la part des faussaires.

La correction d'E. Müseler de ἦ en ᾗ peut être envisagée seulement si elle préserve le parallélisme entre ἀπὸ τῆς φύσεως et ἀπὸ τοῦ νόμου. Dès lors, ὥστε n'est plus une conjonction de subordination mais une préposition qui met à égalité les deux expressions et associe la nature à l'esclavage, ce qui, à nouveau, est particulièrement compliqué dans la mesure où c'est par nature que la chienne est égale au mâle. La suggestion de R. Hercher, à savoir ὡς γε au lieu d'ὥστε, peut se justifier : le premier ὥστε a pu contaminer un ὡς ensuite. Dans ce cas, ὡς aurait

¹ Ps.-Crat. 28 (SSR V B 115). Voir également Ps.-Diog. 12, 20 ; Ps.-Luc. *Cyn.* 10 et 11 ; Iul. *Or.* 9[6].13.194A.

² Voir Junqua 2000¹, 261-2.

³ Flores-Júnior 2021, 242.

un sens causal : « pour que, à partir de la nature, il t'arrive d'être libérée, car tous sont esclaves à cause de la loi ou par l'effet du vice ». Mais un ὅστε, complément circonstanciel de conséquence, peut être intéressant si l'on comprend δουλεύουσιν comme un verbe d'action (entrer en esclavage) et non d'état (être esclave) : « de sorte que, si tous les hommes entrent en esclavage, c'est à cause de la loi ou par l'effet du vice ». Dans ce cas, il faut considérer que la nature et la liberté sont premières et que les hommes se laissent asservir postérieurement en refusant leur nature, ce qui s'harmonise assez bien avec ce que nous avons convenu ci-dessus au sujet de la lettre 7 de Diogène. L'esclavage devient une perversion trahissant une liberté originelle.

Enfin, il me semble que s'il y a erreur d'un copiste, c'est sur l'opposition entre νόμος et φύσις qu'il aurait exagérée pour créer un parallèle explicite. Je propose de corriger ἀπὸ τῆς φύσεως en ὑπὸ τῆς φύσεως, en supposant que ἀπὸ τοῦ νόμου a pu induire en erreur, ainsi que le ἀπὸ τοῦ ἀδιαφορεῖν du début. Il me semble que c'est une solution peu coûteuse et qu'elle ne sert pas à imposer au texte une préconception du Cynisme¹ mais à éviter de le rendre ouvertement contradictoire. On peut ainsi se référer à la lettre 37 de Diogène qui loue les bienfaits de la nature ; un verbe à la voix passive a pour complément d'agent ὑπὸ τῆς φύσεως : « car nos mains suffiront à cela, et en effet c'est pour cela qu'elles nous ont été octroyées par la nature »². Néanmoins, le texte sans correction est tout à fait acceptable, si ἀπὸ τῆς φύσεως se rapporte au premier verbe, γένηται ; le parallélisme entre νόμος et φύσις peut même être préservé : « pour que ce soit aussi à partir de la nature [sous-entendu « en plus de l'ascèse » ou « qui te permet de pratiquer l'ascèse »] que tu trouves la libération, de sorte que c'est à partir de la loi ou à cause du vice que tous acceptent la servitude ».

Même si les solutions évoquées ci-dessus ne sont pas optimales, il me semble que ces lettres nous enseignent à voir tout un réseau lexical qui fonctionne à la manière de codes, d'outils identitaires. De la même façon que l'accoutrement éveille en tout Cynique une conscience de sa mission de philosophe et non un simple ornement, les principaux concepts du Cynisme, voire de la philosophie, sont autant de rappels identitaires sur le sens à donner à la mission philosophique. Ces outils que sont le νόμος et la φύσις, mais encore l'opinion, la vertu, l'épreuve... sont déclinés selon les thèmes abordés. Cette hypothèse fonctionne également si l'on considère les lettres comme des exercices de rhétorique : les outils conceptuels du Cynisme sont mobilisés à la façon de stéréotypes pour conférer aux lettres un supplément d'authenticité.

¹ O. Flores-Júnior (2021, 174 et 250) met en garde de ne pas plier les textes à ce que l'on attend d'eux.

² Ps.-Diog. 37 : ἀποχρήσουσι γὰρ αἱ χεῖρες ἐς τοῦτο, καὶ γὰρ τούτου ἕνεκα ἡμῖν προσετέθησαν ὑπὸ τῆς φύσεως.

La pseudépigraphie implique de vouloir imiter un style ; or, que possédaient exactement les faussaires de ces lettres cyniques, si ce n'est quelques repères comme l'opposition νόμος et φύσις pour organiser leur propos ? Ce n'est que sur fond de ces repères qu'il peut y avoir créativité¹.

Il est vrai que les difficultés textuelles que nous avons abordées ajoutent aux usages très (voire trop) souples des concepts utilisés l'impression que les lacunes théoriques ne sont pas comblées. Toutefois, les réseaux conceptuels tissés me semblent particulièrement éclairants sur deux points : d'une part, la distinction entre νόμος et φύσις demeure imprécise et ouvre un champ très vaste aux interprétations ; d'autre part, les lettres semblent préserver une opposition très convenue entre d'une part la philosophie, qui serait une recherche de la nature² et de la vérité (si tant est qu'on puisse les distinguer), et d'autre part les préjugés de la foule, dont le nombre et l'arbitraire rejoignent ceux des lois et coutumes.

3. L'opposition νόμος-φύσις chez Diogène Laërce

Mais on peut objecter à une lecture trop confiante de l'opposition que les mentions laërtiennes ne précisent pas clairement non plus si l'antithèse entre νόμος et φύσις aboutit à préférer la φύσις sur le νόμος. Voici les deux textes :

Ἐφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχη μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον.

Il affirmait qu'il opposait au destin le courage, à la loi la nature et à la passion la raison.³

Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς [...].

Il prononçait de tels propos et manifestement agissait, falsifiant réellement la monnaie, n'accordant pas la même valeur aux choses selon la loi qu'aux choses selon la nature.⁴

¹ Peirano 2015, 11-2 : « *By writing as if he were, for example, Virgil, the impersonator works within this generic matrix to create a literary product that is new, but at the same time consistent with the generic model, creating a picture of the master-author that is also an account and an interpretation of his poetry. The "creative supplement" takes its cues from questions debated by readers and proceeds to fill the lacunae in a manner that remains consistent with the audience's understanding of a given author's persona. [...] if the fake provides what audiences are in a sense "already looking for", it also at the same time has to supply something unfamiliar to make itself appealing and marketable as literary document* » ; Syme 1971, 9 : « *philosophical sects had fostered the production of pseudigrapha. The purpose was to defend, expound (or even modify) the doctrines of a school or teacher* ». Ma position est donc de considérer que les concepts cyniques et les chries sont autant de marqueurs identitaires à partir desquels les faussaires ont créé un discours argumenté cynique. Mais il n'est pas improbable de supposer, comme O. Flores-Júnior, qu'un schéma de départ ait pu inciter les faussaires à quelques originalités et adaptations ; toutefois, le chercheur plaide pour un rejet unitaire du dualisme nature-loi de la part des textes et témoignages et non pour un réaménagement occasionnel.

² Ps.-Diog. 42 (SSR V B 572) : « Car le Cynisme, comme tu sais, est une recherche de la nature » (ὁ γὰρ κυνισμός, ὡς οἶσθα, φύσεώς ἐστιν ἀναζήτησις).

³ D.L. 6.38 (SSR V B 7).

⁴ D.L. 6.71 (SSR V B 7).

La première formulation précise simplement que Diogène opposait (ἀντιτιθέναι) sans que l'on sache s'il exprimait une préférence. La deuxième mention contient une ambiguïté textuelle.

La phrase en D.L. 6.38 est toutefois facile à expliciter : la préférence va aux accusatifs qui, postposés, l'emportent sur les substantifs au datif. Les termes de chaque opposition auraient pu être simplement coordonnés à l'accusatif (« il opposait le destin et le courage, etc. ») mais la formulation choisie crée un déséquilibre et suggère une préférence. Le rythme ternaire de cette juxtaposition crée un effet de sérieux doctrinal dans le contexte des chrires et apophtegmes et crée deux listes, grâce à l'effet du parallélisme : d'un côté la fortune, le νόμος, la passion ; de l'autre le courage, la φύσις, la raison. Parce que le courage et la raison sont habituellement loués et la passion décriée, nous pouvons supposer que le νόμος est dénigré au profit de la φύσις. Il convient encore de déterminer si ces trois oppositions sont assimilables et si elles créent des réseaux conceptuels : il ne va pas de soi que le νόμος et la passion se rejoignent, de même qu'il peut paraître surprenant que la τύχη, c'est-à-dire la fortune ou le sort, se distingue de la nature.

La phrase issue de la doxographie de Diogène (6.71) comporte, quant à elle, une expression ambiguë : μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς, mot-à-mot « ne donnant rien autant à ce qui est conforme au νόμος qu'à ce qui est conforme à la φύσις ». On peut la comprendre de trois façons : 1) Diogène attribue davantage de valeur aux choses naturelles, 2) Diogène attribue davantage de valeur à ce qui concerne la loi, 3) Diogène refuse autant les choses naturelles que les conventions.

Nous pouvons écarter assez facilement la solution n°2, en nous fondant sur le seul sens. En effet, il est inconcevable que les Cyniques donnent de l'importance aux seuls νόμοι de façon générale et dans le contexte de la phrase puisque le participe διδούς est juxtaposé au participe παραχράττων qu'il semble expliciter. En effet, falsifier la monnaie pour Diogène ne peut pas équivaloir à donner raison aux νόμοι. De surcroît, νόμισμα peut être synonyme de νόμοι, dont il est d'ailleurs une dérivation lexicale. Seuls les options 1 et 3 sont acceptables si l'on veut éviter que le texte ne se contredise explicitement.

Les traductions latines jusqu'à C.G. Cobet choisissent la solution n°3¹ ; on trouve en général le texte grec traduit par « *nihil minus naturalibus quam legitimis deferret* »². Notons que l'on perd la préposition κατά et que οὕτω... ὡς devient *minus...quam*.

Dans son étude sur *La Vie facile*, O. Flores-Júnior opte également pour la solution n°3 qu'il explicite ainsi : « *Diogène ne se pliait pas à la loi et il ne se pliait pas non plus à la nature* »³. Le chercheur s'oppose dès lors aux traductions modernes qui ne suivent plus la traduction latine et préfèrent la solution n°1⁴. Parmi ses arguments, il s'appuie sur la construction de la phrase : ce qui est compris entre le pronom et le verbe est affecté d'une même teneur négative sans être hiérarchisé⁵. Cet argument est assez fragile puisque si l'on étudie l'ordre des mots, on remarque qu'en D.L. 6.71 le νόμος est évoqué avant la φύσις, exactement comme en D.L. 6.38. Or, dans ce passage, je l'ai déjà dit, il n'y a pas égalité puisque les termes ne sont pas coordonnés mais opposés par des flexions différentes (datif puis accusatif).

L'un des mérites de l'étude d'O. Flores-Júnior consiste à remarquer que l'opposition entre νόμος et φύσις est rare et que ces quelques fois où elle apparaît (D.L. 6.71 ; Ps.-Diog. 39.1 ; Ps.-Crat. 29), un problème textuel rend sa compréhension ambiguë, voire contradictoire⁶. Pour autant, il est périlleux de fonder une interprétation originale sur le seul fait de ces difficultés textuelles. En particulier, O. Flores-Júnior en conclut que ce que l'on considère comme étant la nature équivaut à des conventions que l'on naturalise ; les Cyniques renverraient dès lors les νόμοι et les νόμοι naturalisés dos à dos :

La lecture que je fais de ce texte semble donc pâtir d'une absurdité, dans la mesure où elle attribue à Diogène l'idée apparemment absurde selon laquelle il serait possible à l'homme de refuser la nature. Mais c'est précisément là où réside l'originalité de la démarche cynique : de même qu'il n'accepte pas le *nomos* tout prêt de l'homme civilisé, sans le soumettre au crible d'une raison implacable, Diogène n'accepte pas tout

¹ Je remercie T. Dorandi de m'en avoir apporté la précision.

² Cobet 1850, 149 : *Talia docebat atque re ipsa praestabat, monetam revera adulterans et constitutos mores mutans, quod nihil minus naturalibus quam legitimis deferret* [...]. J'ai pu consulter également la traduction d'Ambrogio Traversari, dit Ambroise le Camaldule, datant de 1472 et parue à Lyon auprès de l'éditeur Seb. Gryphium (Sébastien Gryphe) en 1551 : *Talia docebat atq. etiamnum re ipsa praestabat, monetam reuera adulterans, quod nihil minus naturalibus, quam legitimis deferret*.

³ Flores-Júnior 2021, 235 (c'est l'auteur qui souligne son texte).

⁴ Ch. Zevort (Paris, Charpentier, 1847) : « par cette manière de vivre, il suivait moins la coutume que la nature » ; R. D. Hicks (London, William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's sons, 1925, 73) : « *allowing convention no such authority as he allowed to natural right* » ; M. Gigante (Bari, Laterza, 1962, 274) : « *egli dava minor peso alle prescrizioni delle leggi a quelle della natura* » ; L. Paquet (Paris, Librairie générale française, 1992) : « n'accordant jamais à la coutume le poids qu'il donnait aux valeurs naturelles » ; M.-O. Goulet-Cazé (Paris, Librairie générale française, 1999) : « n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature » ; G. Reale (Milan, Bompiani, 2005, 677-9) : « *non attribuendo per nulla a ciò che è secondo norma di legge la stessa importanza di quanto è secondo natura* ».

⁵ Flores-Júnior 2021, 235.

⁶ *Ibid.*, 243-4 : « deux textes importants relatifs au cynisme [l'auteur étudie D.L. 6.71 et Ps.-Crat. 29], sans aucune divergence entre les manuscrits, présentent une sorte d'ambiguïté grammaticale portant sur le même aspect décisif de la doctrine ».

bonnement ce que lui impose une certaine *idée de nature* forgée par l'inertie des habitudes et étrangère à l'expérience individuelle effective, et que pourtant on s'obstine à considérer comme *la Nature*. [...] On comprend alors pourquoi, chez les cyniques, la dichotomie *nomos-phusis* tend à s'effacer : c'est parce que, dans leur perspective, la « nature » est elle aussi un produit de la culture et, en tant que tel, elle n'est qu'une manifestation (particulièrement nocive) du *nomos*. Songeant, comme on l'a vu, à un homme plus fort que la « nature », Diogène en réalité s'insurge contre une sorte de « naturalisation » de ce qui n'est rien d'autre que le fruit d'un accord aveuglément partagé.¹

C'est une lecture audacieuse que propose O. Flores-Júnior. Naturaliser consiste à « éterniser dans une nature le produit d'une histoire » (selon l'interdit de Marx), au lieu d'expliquer le social « par le social et par le social seulement » (selon le précepte de Durkheim)². En particulier, la naturalisation concerne les normes de genre et, en cela, on comprend pourquoi c'est une grille de lecture pertinente de la lettre 29 de Cratès à Hipparchia ; c'est du moins ainsi, a-t-on vu, que le chercheur interprète le texte³.

Mais il me semble important de ne pas isoler la dichotomie νόμος-φύσις de son histoire et de considérer combien elle a donné un cadre de pensée fondamental pour interroger les réalités humaines. Il est fort probable que la dichotomie νόμος-φύσις ait trouvé son essor à travers les enseignements des sophistes et leurs pérégrinations à travers toute la Grèce : étant étrangers aux coutumes des sociétés de leurs élèves, ils ont fait apparaître la relativité des traditions et ont contribué à la crise des valeurs qui a touché Athènes et toute la Grèce vers 450⁴. Contre une éducation de la transmission de valeurs de père en fils qui assurait l'ordre des sociétés archaïques, les sophistes ont révélé que ces valeurs auxquelles les peuples étaient attachés étaient le produit d'une histoire. Cet enseignement subversif a même pu être accentué pour permettre aux sophistes de gagner en réputation⁵. Dès lors, on peut tout à fait imaginer que les Cyniques, qui, la plupart du temps, ne sont pas des autochtones⁶, aient repris ces critiques à leur propre compte pour recréer un système de valeurs.

C'est donc l'opposition entre νόμος et φύσις qui œuvre à l'historicisation et la relativisation des faits sociaux ; c'est précisément parce qu'il y a un écart entre une φύσις

¹ Flores-Júnior 2021, 236.

² Bourdieu, Chamboredon & Passeron 1968, 35. Voici la phrase exacte : « En fait, le concept de nature humaine est à l'œuvre toutes les fois que se trouve transgressé le précepte de Marx interdisant d'éterniser dans une nature le produit d'une histoire, ou le précepte de Durkheim exigeant que le social soit expliqué par le social et par le social seulement ». C'est G. Mauger (2022) qui propose cette définition dans l'article « Naturalisation » de l'*Encyclopædia Universalis* en ligne.

³ Flores-Júnior 2021, 242.

⁴ Bonazzi 2007, 16 ; Romilly 2021, 97.

⁵ Bonazzi 2007, 17.

⁶ Antisthène, si on le considère parmi les Cyniques, est de mère thrace (voir D.L. 6.1) et Diogène vit en exil. Voir Chapuis 2022, 65-6.

possible et des conventions humaines qu'un recul a pu être pris et des pratiques philosophiques émerger. Certes, cela ne concerne pas les Sceptiques qui, en confrontant à une opinion une opinion contraire en vue d'atteindre l'isosthénie, refusent dès lors de se prononcer sur la nature¹. Mais beaucoup de philosophies intègrent l'opposition à leur recherche de la vérité parce qu'elle leur permet de questionner les réalités sociales ; si la lettre 42 de Diogène, a-t-on vu, définit le Cynisme comme une « recherche de la nature »², c'est bien parce qu'il faut penser la réalité.

Dans une certaine mesure, le concept de naturalisation que convoque O. Flores-Júnior peut être utile pour étudier la critique qu'adressent les Cyniques aux valeurs de leur temps. Les études sociologiques, en effet, considèrent, à travers ce concept, les systèmes de domination dans l'espace social : toute conflictualité entre groupes sociaux incite les dominants à naturaliser leurs idées, c'est-à-dire à les éterniser dans une nature, afin de conforter leur intérêt de classe. Si l'on étend ce phénomène à toute pensée, y compris philosophique, il nous permet de repérer des sophismes naturalistes qui imposent de force des devoir-être et réitèrent des processus de domination sous couvert de rationalité. Pour autant, c'est une grille de lecture inadaptée aux Cyniques dans la mesure où la φύσις qu'ils convoquent contribue à faire surgir le scandaleux au cœur de la cité et ainsi à déstabiliser les croyances habituelles, en instillant le doute là où il y a des certitudes. Pour donner raison aux thèses d'O. Flores-Júnior, je dirais qu'on peut tout à fait imaginer que les Cyniques s'emparent de la question de la φύσις contre ceux qui voient dans le conformisme l'expression d'une quelconque nature humaine. Pour autant, cette hypothèse d'une critique de la naturalisation par les Cyniques est fort conséquente et elle exigerait, de leur part, des raffinements dialectiques que nos simples suppositions ne suffisent pas à conforter. En d'autres termes, une assimilation de la φύσις à un νόμος naturalisé, qu'on lirait en creux dans l'ensemble hétéroclite des témoignages cyniques, n'est pas plausible mais peut tout à fait faire l'objet d'une lecture critique que nous adresserions nous-mêmes à l'Antiquité. Nous utiliserions dès lors un outil de la sociologie qui a permis de mettre en garde la philosophie contre la tendance à se réfugier dans une nature, avant d'avoir exploré l'intégralité des causalités sociales³.

¹ Sext. Emp. *P.H.* 1.98 : « Quelle nature, avec un désaccord entre dogmatiques à ce point difficile à trancher sur la réalité de ce qui est selon la nature ? » (ποία φύσις, διαφωνίας τοσαύτης ἀνεπικρίτου παρὰ τοῖς δογματικοῖς οὐσης περὶ τῆς ὑπάρξεως τῆς κατ' αὐτήν; trad. Pellegrin).

² Ps.-Diog. 42 : « Le Cynisme, comme tu sais, est une recherche de la nature » (ὁ γὰρ κυνισμός, ὡς οἶσθα, φύσεώς ἐστιν ἀναζήτησις). Certes, le contexte de la lettre favorise le burlesque par la combinaison de plusieurs chriés autour de la masturbation et de la fréquentation de prostituées. Néanmoins, l'incise ὡς οἶσθα (« comme tu sais ») convient de la banalité de cette définition du Cynisme ; l'originalité de la lettre réside dans l'application de ce principe sérieux à la question de la masturbation.

³ Bourdieu & Passeron 1964, 103 : « la recherche sociologique se doit de suspecter et de déceler méthodiquement l'inégalité culturelle socialement conditionnée sous les inégalités naturelles apparentes puisqu'elle ne doit conclure à la "nature" qu'en désespoir de cause. Il n'y a donc jamais lieu d'être certain du caractère naturel des inégalités

Si les Cyniques contribuent à questionner les normes de leur société, c'est grâce à cet outil puissant qu'est la φύσις et par lequel ils introduisent le scandale au cœur des pratiques humaines. Il faut donc accepter qu'ils se réfèrent à une φύσις, ce qui n'empêche pas pour autant de constater que celle-ci reste entièrement à définir. Sans cela, la doxographie de Diogène souffrirait d'une contradiction assez patente avec ce qui est dit sur l'ascèse. En effet, le texte est assez clair en l'occurrence :

Par conséquent, alors qu'ils devraient vivre heureux en ayant choisi, au lieu des labeurs inutiles ceux qui sont conformes à la nature (τοὺς κατὰ φύσιν), les gens, à cause de leur folie, sont malheureux.¹

Le paragraphe 71 qui complète le paragraphe 70 relatif à l'ascèse comporte donc deux fois l'expression κατὰ φύσιν, ce qui me semble suffisant pour comprendre la deuxième mention et choisir la solution 1 de traduction : « n'accordant pas la même valeur aux choses conformes à la loi qu'à celles qui sont conformes à la nature (κατὰ φύσιν) ». M.-O. Goulet-Cazé considère les formules τῶν ἀχρήστων πόνων et τοὺς κατὰ φύσιν comme elliptiques mais suffisamment claires pour adresser à la civilisation « un véritable procès »². La chercheuse comprend justement la distinction entre les deux types de πόνοι à l'aune de la distinction faite quelques lignes après entre κατὰ νόμον et κατὰ φύσιν³.

L'ascèse cynique est donc un choix d'efforts conformes à la nature. Cependant, O. Flores-Júnior nuance cette définition : certes, la nature est un point de départ pour l'ascèse⁴ mais il s'agit non pas d'imiter les animaux qui ne se décident jamais à pratiquer l'ascèse mais de dépasser la nature⁵. Cette idée d'un « dépassement de la nature humaine » peut être confortée par une interprétation de Sénèque⁶ ; toutefois, rien n'empêche que dépasser la nature humaine soit encore agir κατὰ φύσιν.

que l'on constate entre les hommes dans une situation sociale donnée et, en la matière, tant qu'on n'a pas exploré toutes les voies par où agissent les facteurs sociaux d'inégalité ».

¹ D.L. 6.71 : δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι.

² Goulet-Cazé 1986, 205-6.

³ *Ibid.*, 197 n.5.

⁴ Voir Flores-Júnior 2021, 98-9 n.8, 194 ou encore 262 : « c'est l'ascèse qui peut, de façon continue, tirer au clair la nature de chaque homme ».

⁵ Voir Flores-Júnior 2021, 74 : « il ne s'agit pas de vivre "selon la nature", mais de pratiquer l'ascèse » ; 125 : « La seule "loi" à laquelle le cynique doit réellement obéir est donc celle de l'ascèse prescrite par Diogène – non celle de la cité, ni celle de la "nature" ».

⁶ Sen. *brev.* 14.2.

4. De la φύσις au κατὰ φύσιν

4.1. Suivre la nature.

Dans le livre 6 de Diogène Laërce, le terme de nature apparaît cinq fois (D.L. 6.36, 6.71.3 et 6.71.9 dont nous avons parlé, ainsi que 6.65 et 6.94) et trois occurrences concernent l'expression κατὰ φύσιν¹. Ainsi, si les mentions sont rares, c'est la conformité à la nature qui reste plus importante que la nature en tant que telle. D'ailleurs, la mention en D.L. 6.65 ne se prête pas à des conclusions très substantielles : Diogène reproche à un jeune homme efféminé de vouloir être autre que la nature l'a fait. Ce bon mot rejoint la condamnation du fard et des accoutrements qui valorisent l'apparence : en D.L. 6.72, les parures servent de métaphore pour condamner la noblesse (εὐγενεία) et la réputation (δόξα), qualifiées de « parures du vice » (προκοσμήματα κακίας). Quant au κατὰ φύσιν en D.L. 6.94, je souhaiterais m'y arrêter plus longuement ci-après.

Nous avons déjà précisé que l'opposition entre νόμος et φύσις a connu son essor à travers les Sophistes qui l'ont utilisée pour dévoiler l'inconsistance des rites et valeurs auxquels un peuple était attaché. Mais l'opposition dépasse le cadre de la Sophistique et sert à penser toute réalité humaine. Nous pouvons raisonnablement affirmer qu'elle est au cœur du fondement des sciences humaines puisqu'elle interroge les réalités humaines et leur variabilité ; elle est ainsi d'abord descriptive. En d'autres termes, elle ne vise pas d'abord à prescrire une hiérarchie d'actions préférables selon que l'on considère la φύσις comme la seule norme valable ou le νόμος comme la seule prescription claire. Elle détermine pour chaque fait social s'il relève de la Nature et de la nature humaine² ou de la coutume.

En effet, on la trouve certes chez les sophistes, mais également chez les historiens, les orateurs, Euripide...³ On la trouve même dans le corpus hippocratique pour réfléchir la médecine⁴. Un usage intéressant dans *Airs, eaux, lieux* explique comment le peuple des Macrocéphales imposaient des contraintes sur les crânes pour leur donner une forme allongée et comment les nouveau-nés ont fini par naître spontanément avec le crâne allongé : ce qui était selon la coutume est devenu selon la nature⁵.

Les discussions sur la religion sont également concernées puisqu'elles discutaient du fait « de savoir si les dieux existaient par la φύσις – dans la réalité – ou uniquement par le

¹ D.L. 6.71.3, 71.9, 94.

² Pour la polysémie de φύσις, voir Hadot 2004, 27-35.

³ Guthrie 1976, 64.

⁴ Voir Hp. *VM* 3.1.574-8 L.

⁵ Hp. *Aër.* 14.3.

νόμος »¹. À ce sujet, la position d'Antisthène mérite d'être mentionnée puisqu'il considère qu'il existe plusieurs dieux *κατὰ νόμον* mais un seul dieu *κατὰ φύσιν* : nous avons plusieurs témoignages latins de cette thèse² et surtout il est possible de la lire assez distinctement dans un papyrus de Philodème : « Antisthène dans la *Physique* dit que selon la loi il y a plusieurs dieux, selon la nature un seul »³. Si l'on considère que les Cyniques ont puisé leurs idées chez Antisthène (voire qu'ils ont hérité de ses enseignements), nous avons alors un passage fondamental pour penser son rôle pivot entre, d'une part, le contexte sophistique, présocratique et socratique et, d'autre part, les pratiques cyniques⁴.

En effet, les questions théologiques sont ici pensées selon des problèmes anthropologiques ; comme le souligne A. Brancacci, la conception d'Antisthène, issue de ses écrits sur la *φύσις*, oblige à articuler le *νόμος* et la *φύσις*, la *δόξα* et l'*ἀλήθεια* ainsi que l'être et le paraître dans le cadre de la divinité⁵. Le chercheur déduit à partir d'autres fragments transmis par Clément d'Alexandrie et Théodoret⁶ que, lorsqu'Antisthène précise que Dieu n'est pas perceptible et que l'on ne peut pas en avoir une image, il s'inspire des questions posées par Protagoras : le dieu existe-t-il et, si oui, quelle serait son apparence ?⁷ En cela, Antisthène inscrit son propos dans un « contexte historico-philosophique de son âge » et affirme son originalité vis-à-vis du « débat philosophique-sophistique » et de ses maîtres Gorgias et Socrate⁸.

Sans parcourir l'intégralité des usages de l'opposition, nous devons remarquer surtout que définir la nature c'est déterminer, parmi les phénomènes humains, ceux qui sont *κατὰ φύσιν*. Il faut donc comprendre ce *κατὰ φύσιν* comme étant d'abord descriptif : ce qui est conforme à la nature c'est ce qui permet de comprendre la nature et, inversement, connaître la

¹ Guthrie 1976, 65. J'ai remis les mots grecs à la place de leur translittération.

² Cic. *nat.deor.* 1.13.32 a été ensuite repris par Minuc.Fel. *Octav.* 19.7 et Lact. *Inst.* 1.5.18 ; *de ira Dei* 11.14 (voir *SSR V A* 180).

³ Philod. *de pietate* 7a. 3-8 (*SSR V A* 179) : π]αρ' Αντισθένει δ' ἐν μὲν [τ]ῷ / φυσικῷ λέγεται τὸ / κατὰ νόμον εἶναι / πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἓν[α. A. Brancacci (1985-6, 221) formule l'hypothèse que Philodème et Cicéron ont une source commune, l'Épicurien Phèdre.

⁴ Voir Goulet-Cazé 1993¹, 144 [= 2017, 444] : « nous dirions volontiers que l'apport fondamental d'Antisthène au cynisme réside dans la distinction qu'il a établie entre *Phusis* et *Nomos*, en valorisant *Phusis* et en critiquant *Nomos*. Sans ce point de départ sur lequel repose toute la morale cynique, jamais la philosophie de Diogène n'aurait pu exister, jamais il n'y aurait eu "falsification de la monnaie". »

⁵ Brancacci 1985-6, 220 : « Le traité d'Antisthène comprenait, en effet, une explication des dieux de la mythologie et une interprétation du principe dernier de la nature, entendu comme "Θεός" ; d'autre part, il soulevait deux questions théologiques fondamentales, déjà débattues par la philosophie présocratique : celle concernant l'être et celle concernant le paraître de la divinité. » ; 223 : « Mais, surtout, une conception fondée sur la distinction entre "νόμος" et "φύσις" d'un côté, "δόξα" et "ἀλήθεια" de l'autre, permettait de situer au même niveau conceptuel, et de serrer dans un nœud théorique homogène, le problème théologique et le problème anthropologique. »

⁶ Voir *SSR V A* 181.

⁷ Voir Brancacci 1985-6, 225-6.

⁸ *Ibid.* 218.

nature c'est anticiper ce qui se produit conformément à ce qu'elle est. La plus vieille occurrence d'un κατὰ φύσιν pourrait provenir du fragment suivant d'Héraclite :

Être sage est la plus haute vertu ; et la sagesse c'est dire et faire les choses qui sont vraies, en les comprenant conformément à la nature (à leur nature ?).¹

Selon ce fragment, parler et agir dépendent d'une connaissance de ce qui est conforme à la nature. Nous noterons l'ambiguïté autour du verbe ποιεῖν : Héraclite entend-il que connaître ce qui est vrai permet d'agir correctement ou que la nature prononce des injonctions ? Nous manquons de développements pour affirmer avec certitude que le fragment d'Héraclite emploie un κατὰ φύσιν prescriptif ; reconnaissons qu'il est au moins descriptif et qu'il qualifie un savoir vrai. Savoir ce qui est vrai est équivalent à comprendre ce qui est conforme à la nature.

Or, il se trouve que la dernière mention du κατὰ φύσιν dans le livre 6 de Diogène Laërce reprend, dans un contexte burlesque, l'idée que la stupidité consiste précisément à refuser ce qui se passe κατὰ φύσιν :

Métroclès, frère d'Hipparchia, d'abord auditeur du péripatéticien Théophraste, a été tellement perverti qu'un jour, au milieu d'une déclamation, il lâcha un pet et s'enferma chez lui de découragement, désirant se laisser mourir. Quand il l'apprit, Cratès, qu'on avait appelé, se rendit auprès de lui, après avoir mangé assez de lupins, et le persuada, avec des discours (διὰ τῶν λόγων), qu'il n'avait rien fait d'insensé (φαῦλον) ; car c'eût été un prodige (τέρας) que les gaz non plus n'eussent pas été expulsés, selon la nature (κατὰ φύσιν). Et enfin, il le reconforta en lâchant des pets aussi et le consola par la reproduction de ses actes. A partir de ce jour, il devint son auditeur et un homme apte à la philosophie.²

Métroclès était un φαῦλος, inapte à la philosophie, tant qu'il pensait pouvoir réprimer des mouvements naturels. Ce qui est intéressant dans cette saynète alliant humour cynique et sérieux philosophique, c'est la description naturaliste de la stupidité de l'insensé. La nature est de l'ordre du nécessaire et donc inévitablement, les excréments aussi. On retrouve chez Julien un vocabulaire similaire concernant les saletés de Diogène : à ceux qui commettent des crimes et cachent pourtant les nécessités de la nature (τὰ ἀναγκαῖα τῆς φύσεως ἔργα), Diogène montre ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) et dénonce par là leur διαστροφή³.

¹ Fr. 112 DK B, *apud* Stob. 3.1.178 : Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη· καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

² D.L. 6.94 (SSR V L 1) : Μητροκλής, ἀδελφὸς Ἰππαρχίας, ὃς πρότερον ἀκούων Θεοφράστου τοῦ περιπατητικοῦ τοσοῦτον διέφθαρτο ὥστε ποτὲ μελετῶν καὶ μεταξύ πως ἀποπαρδῶν ὑπ' ἀθυμίας οἴκοι κατάκλειστος ἦν, ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος. μαθὼν δὴ ὁ Κράτης εἰσήλθε πρὸς αὐτὸν παρακληθεὶς καὶ θερμούς ἐπιτηδὲς βεβρωκῶς ἔπειθε μὲν αὐτὸν καὶ διὰ τῶν λόγων μηδὲν φαῦλον πεποικέναι· τέρας γὰρ ἂν γεγενῆσθαι εἰ μὴ καὶ τὰ πνεύματα κατὰ φύσιν ἀπεκρίνετο· τέλος δὲ καὶ ἀποπαρδῶν ἀνέρρωσεν αὐτόν, ἀφ' ὁμοιότητος τῶν ἔργων παραμυθησάμενος. τὸν τε εὐθὺς ἤκουεν αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἱκανὸς ἐν φιλοσοφίᾳ.

³ Jul. *Or.* 9[6].19 (SSR V B 264) : « Qu'il [Diogène] se rie de ceux qui, dans l'ombre, cachent les œuvres nécessaires de la nature, je parle des expulsions d'excréments, mais qui, au centre des places publiques et des cités, commettent les actes les plus petits et en rien appropriés à notre nature, des vols d'argent, des délations, des assignations en justice injustes et des poursuites d'autres affaires aussi immondes. Et puis Diogène, qu'il ait lâché un pet, qu'il ait déféqué ou qu'il ait commis quelque chose d'autre du même genre, comme le disent donc beaucoup

Mais le terme de τέρας en D.L. 6.94 peut également attirer notre attention : il sert à désigner le monstrueux, c'est-à-dire cet écart que fait la nature, comme dans le cas d'un cheval qui donne naissance à autre chose qu'un cheval, à un τέρας, de façon contraire à la nature (παρὰ φύσιν)¹. Aristote affine la conception du τέρας en en faisant le signe même du ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, à savoir cette exception aux lois de la nature sublunaire : il s'agit d'une résistance de la matière à l'imposition de la forme. En cela, le τέρας, tout en étant παρὰ φύσιν, reste en un certain sens κατὰ φύσιν².

S'agit-il donc d'une simple coïncidence que ce terme de τέρας apparaisse dans le cas de Cratès et de Métroclès avec l'expression κατὰ φύσιν ou bien avons-nous affaire à un pastiche naturaliste, voire à une parodie ? Il demeure éclairant pour nous que ces mentions servent à décrire ce qui est nécessaire (strictement nécessaire ou très fréquent) et invitent à critiquer ceux qui voudraient se soustraire à la nature. Malgré le contexte burlesque, nous pouvons affirmer que l'emploi de l'expression κατὰ φύσιν reste cohérent : il est vain de chercher à contrer des phénomènes biologiques.

Jusque-là, à la fois dans le cadre du Cynisme que de façon générale, l'aspect descriptif des discours sur la φύσις nous oriente vers une recherche de la vérité, vers l'étude de différentes réalités : le monde, la nature, l'homme... Mais l'on pourrait se demander à quel moment est franchi le Rubicon du sophisme naturaliste et de la loi de Hume ? À quel moment l'expression

de gens, sur la place publique, il faisait cela en piétinant leur orgueil, en leur montrant qu'ils s'occupaient de choses bien plus insensées et bien plus pénibles que ces choses-là, car ces dernières sont pour nous tous conformes à la nature, alors que les autres, pour ainsi dire, ne le sont en rien et sont toutes commises à cause d'une perversion. » (καταπαιζέτω τῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῆς φύσεως ἔργα κρυπτόντων ἐν σκότῳ, φημί δὲ τῶν περιτωμάτων τὰς ἐκκρίσεις, ἐν μέσαις δὲ ταῖς ἀγοραῖς καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπιτηδεύοντων τὰ βιαιότατα καὶ μηδὲν ἡμῶν οἰκεῖα τῇ φύσει, χρημάτων ἀρπαγᾶς, συκοφαντίας, γραφᾶς ἀδίκου, διώξεις ἄλλων τοιούτων συρφετῶν πραγμάτων. ἐπεὶ καὶ Διογένης εἴτε ἀπέπαρδεν εἴτε ἀπεπάτησεν εἴτε ἄλλο τι τοιοῦτον ἔπραξεν, ὥσπερ οὖν λέγουσιν <οἱ πολλοί>, ἐν ἀγορᾷ [οἱ πολλοί], τὸν ἐκείνων πατῶν τῦφον ἐποίει, διδάσκων αὐτοὺς ὅτι πολλῶ φαυλότερα καὶ χαλεπώτερα τούτων ἐπιτηδεύουσι, τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν πᾶσι κατὰ φύσιν, τὰ δέ, ὡς ἐπος εἶπεν, οὐθενί, πάντα δὲ ἐκ διαστροφῆς ἐπιτηδεύεται).

¹ Pl. *Cra.* 393b-c : « Je ne parle pas du cas où, par une sorte de monstruosité, un cheval donne naissance à autre chose qu'un cheval ; j'entends ce qui est le fruit naturel de la race : si un cheval donne le jour, contre nature, à ce qui est le produit naturel d'un taureau, ce n'est pas un poulain qu'il faut l'appeler, mais un veau » (Ὅψι τι λέγω ἐὰν ὥσπερ τέρας γένηται ἐξ ἵππου ἄλλο τι ἢ ἵππος, ἀλλ' ὃ ἂν ἦ τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω· ἐὰν βοῶς ἔκγονον φύσει ἵππος παρὰ φύσιν τέκη [μόσχον], οὐ πῶλον κλητέον ἀλλὰ μόσχον. trad. L. Méridier).

² Aristot. *GA* 4.3.770b9-15 : « Car le monstre est contre nature, non pas contre la nature prise absolument, mais contre ce qui arrive le plus souvent. Rien, en effet, au sujet de la nature éternelle et nécessaire ne peut se produire contre nature mais cela se produit dans les choses qui sont ordinairement de telle façon, mais qui pourraient aussi être d'une façon tout autre. Et même dans les cas où survient quelque accident contraire à l'ordre établi, sans toutefois que ce soit dû au hasard, cela paraît être moins un monstre parce que ce qui est contre nature est d'une certaine façon conforme à la nature selon la forme ne l'emporte pas sur la nature selon la matière. » (ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ· περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίγνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γινομένοις ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως, ἐπεὶ καὶ τούτων ἐν ὅσοις συμβαίνει παρὰ τὴν τάξιν μὲν ταύτην, ἀεὶ μέντοι μὴ τυχόντως, ἦττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρὰ φύσιν εἶναι τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἢ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.)

κατὰ φύσιν échappe-t-elle à la description de ce qui est pour prescrire ce qui doit être ? Nous avons déjà vu le glissement possible dans le fragment d'Héraclite puisque l'étude de la nature conduit à dire et faire ce qui est vrai. En même temps, on pourrait se demander si la loi de Hume peut toujours être respectée et si elle ne rencontre pas des limites eu égard à ce qui a une fonction ou un but¹. C'est en ce sens qu'Aristote interroge la fonction propre de l'homme selon sa nature² car si l'on désire, par nature, être heureux, alors peut-on délier ce que l'on est et ce que l'on doit être ? Peut-on, dans les questions morales, séparer la nature de l'homme et la finalité de sa vie ?³

Néanmoins, il n'en reste pas moins frappant que l'opposition entre φύσις et νόμος a favorisé l'émergence du sophisme naturalisme et fait de la nature une instance prescriptrice. Trois moments me semblent importants :

A. Le Sophiste Antiphon n'a pas simplement révélé la relativité de tout νόμος, mais il a clairement affirmé qu'il desservait les besoins primaires des hommes : il soutient, selon les mots de W. Guthrie, « qu'une morale qui s'appuie sur la loi et la coutume est contraire à la nature et qu'il faut y préférer agir selon la nature »⁴. C'est en effet elle qui lui permet de trouver, contre la loi, une égalité universelle⁵. Ceux qui respectent les lois subissent un dommage réel puisque les intérêts sont d'abord individuels plutôt que collectifs : Antiphon prend l'exemple des tribunaux qui obligent la victime à convaincre au sujet du dommage qu'elle a subi⁶. C'est pourquoi, si en présence de témoin, il est important de respecter la loi, dans les autres cas nous trouvons intérêt à « suivre la nature »⁷. Le devoir

¹ Voir MacIntyre 2012.

² Voir Aristot. *EN* 1.6.1097b23-34 : « ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la *fonction* de l'homme. [...] Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et qu'il soit, par nature, dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore, de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? » ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστίν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖ τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. [...] πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλων ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; (trad. Tricot modifiée).

³ Les conclusions de P.M. Morel (2009, 71) au sujet de l'Épicurisme peuvent être inspirantes : « Si l'homme n'invente rien, mais découvre les possibilités que la nature a mises depuis toujours à sa disposition, si le bonheur réside dans une vie conforme à la nature, il n'y a pas de différence radicale entre, d'une part, l'accomplissement spontané des phénomènes naturels, comme la reproduction des vivants, la succession des saisons ou les phénomènes atmosphériques, et d'autre part les agissements humains. Ainsi l'histoire même de l'humanité [...] n'est qu'un moment ou un aspect de l'histoire de notre monde. Sous cet aspect, l'homme n'est pas en dehors de la nature. »

⁴ Guthrie 1976, 119.

⁵ Antipho Soph. fr. 44A DK (*Pap. Oxyrh.* XI n. 1364 ed. Hunt) ; Romilly 2001, 79.

⁶ Antipho Soph. fr. 44B, 44C DK.

⁷ Antipho Soph. fr. 44B, col. I, 20-3 : μονούμε-/νος δὲ μαρτύ-/ρων τὰ τῆς φύσεως (sous-entendu ἄγοι).

est donc inscrit dans la nature parce que cette dernière nous indique de vivre, de mourir, de rechercher le plaisir et de fuir la souffrance ; et en cela, elle peut être contrariée par les lois¹.

- B. Le Socrate d'Aristophane est dépeint comme un Sophiste qui trouve dans la nature la subversion des lois. Je cite J. de Romilly : « Aristophane dénonce sans ambages la désaffection croissante à l'égard des lois et il lie cette désaffection aux leçons des philosophes »². Dans les *Nuées*, le Raisonnement Injuste se fait rémunérer pour contredire les lois et la justice (v.1040) et s'exclame : « Mais si tu es avec moi, jouis de la nature, saute, ris, ne tiens rien pour honteux »³. Phidippide infère, à partir du comportement des coqs et d'autres animaux, la loi (νόμος) de battre son père ; d'ailleurs, les animaux n'ont pas besoin de rédiger des décrets (ψηφίσματα)⁴. Ce thème revient dans les *Oiseaux* (v.755-9 et 1346-8). Enfin, notons que Phidippide énonce clairement qu'il est doux « de pouvoir mépriser les lois établies »⁵ ; or, cette thèse rejoint un propos que Xénophon attribue à l'accusateur de Socrate : « Mais par Zeus, dit l'accusateur, il poussait ses disciples à dédaigner les lois établies, en affirmant que c'est folie de désigner les magistrats de la cité avec une fève, alors que personne ne voudrait employer de pilote désigné par une fève, ni de charpentier, ni de jouer de flûte... »⁶. Un dogme attribué à Antisthène pourrait être une reprise de cette position socratique : « Le sages n'exercera pas sa citoyenneté selon les lois établies mais selon celle de la vertu »⁷. L'ensemble de ces critiques des lois écrites ne permet pas d'affirmer que Socrate invitait à ne pas les respecter ; nous pouvons seulement avoir l'indice qu'une opinion populaire, peut-être encouragée par Aristophane, considérait les questionnements des philosophes comme responsables de la crise morale.
- C. L'attitude de Platon à l'égard des pratiques pédérastiques a pu contribuer également à l'idée que certains actes ne devaient pas être pratiqués car contraires à la nature. K. Dover estime que la condamnation de l'homosexualité, implicite dans le *Phèdre* et explicite dans *Les Lois*, s'inscrit dans des discussions sur les traditions grecques, plus générales

¹ Antipho Soph. fr. 44C DK ; Romilly 2001, 82.

² Romilly 2001, 108.

³ Aristoph. *Nu.* 1077-8 : ἐμοὶ δ' ὀμιλῶν / χρῶ τῆ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν (trad. Coulon).

⁴ *Ibid.* 1421-9.

⁵ *Ibid.* 1399-400 : ὡς ἤδὺ [...] / καὶ τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι.

⁶ Xen. *Mem.* 1.2.9 : Ἀλλὰ νῆ Δία, ὁ κατήγορος ἔφη, ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστῶτων νόμων τοὺς συνόντας, λέγων ὡς μῶρον εἶη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι, κυβερνήτη δὲ μηδένα θέλειν χρῆσθαι κυαμευτῶ μηδὲ τέκτονι μηδ' αὐλητῆ [...].

⁷ D.L. 6.11 : καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.

et plus anciennes que Platon¹ ; en outre, le discours d'Aristophane dans le *Banquet* utilisait l'opposition entre φύσις et νόμος pour évoquer ces hommes qui, par nature, sont attirés par les garçons mais que la loi contraint à se marier. On voit donc que l'opposition offre à nouveau un cadre rhétorique pour réfléchir les réalités humaines. Mais on peut considérer que condamner non plus seulement les plaisirs excessifs mais la pratique même de l'homosexualité en se référant à la nature constitue un pas supplémentaire pour tirer de l'observation de la nature une façon de justifier des valeurs :

Et tout naturellement, ces pratiques (ἐπιτήδευμα) [*i.e.* la gymnastique et les repas en commun], qui étaient une loi ancienne (παλαιὸν νόμον), passent pour avoir également perverti les plaisirs sexuels dont la nature avait réglé l'usage (κατὰ φύσιν) non seulement pour les hommes mais aussi pour les animaux. [...] Et que l'on s'en amuse ou que l'on prenne la chose au sérieux, il faut considérer que, lorsque le sexe féminin et le sexe masculin s'accouplent en vue d'avoir un enfant, le plaisir qui en résulte semble leur être accordé conformément à la nature (κατὰ φύσιν), tandis que, semble-t-il, l'accouplement d'hommes avec des hommes ou des femmes avec des femmes est contre-nature (παρὰ φύσιν) ; et c'est sans doute l'incapacité à résister au plaisir qui a donné aux premiers l'audace de s'y livrer.²

Car si, disposé à suivre la nature (ἀκολουθῶν τῇ φύσει), on redonnait force de loi à ce qui se faisait avant Laïos, en proclamant qu'il n'est pas correct (ὀρθῶς εἶχεν) d'avoir des relations sexuelles avec de jeunes garçons comme s'il s'agissait de femmes, en prenant pour témoin la nature des animaux (τῆν τῶν θηρίων φύσιν) et en montrant que chez les bêtes on ne voit pas le mâle s'accoupler à un autre mâle pour telle fin car cela est contre-nature (τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι), il est probable qu'on tiendrait là un discours qui aurait une chance de persuader, même s'il n'était nullement dans le ton de vos cités. En plus de ces raisons, ce que selon nous le législateur doit avoir en vue en toutes choses ne se rencontre pas dans ces pratiques. Le fait est certain, nous cherchons toujours quelle prescription porte vers la vertu, quelle autre non.³

Nous voyons d'autant plus la transgression de la loi de Hume par Platon que les études des éthologues nous ont appris que l'exemple animal est malvenu pour condamner

¹ Dover 1978, 154 : « *Condemnation (explicit in Laws, foreshadowed in Phaedrus) of the consummation of homosexual desire as 'unnatural' is not quite as important historically as might appear at first sight, since the contrast between 'nature' and the laws and conventions of society had been discussed - in general terms, without specific reference to homosexuality - before Plato was born, and in praising the ability to resist temptation to bodily pleasure Plato was fully in accord with Greek moral tradition.* »

² Pl. Lg. 1.636b-c : καὶ δὴ καὶ παλαιὸν νόμον δοκεῖ τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα καὶ κατὰ φύσιν, τὰς περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων, διεφθαρκέναι. [...] καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ τοιαῦτα, ἐννοητέον ὅτι τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούση τῆς γεννήσεως ἢ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ, ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς. (trad. Brisson & Pradeau modifiée)

³ Pl. Lg. 8.836c-d : εἰ γὰρ τις ἀκολουθῶν τῇ φύσει θήσει τὸν προῦ Λαΐου νόμον, λέγων ὡς ὀρθῶς εἶχεν τὸ τῶν ἀρρένων καὶ νέων μὴ κοινωνεῖν καθάπερ θηλειῶν πρὸς μεῖζιν ἀφροδισίων, μάρτυρα παραγόμενος τῆν τῶν θηρίων φύσιν καὶ δεικνὺς πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐχ ἀπτόμενον ἄρρενα ἄρρενος διὰ τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι, τάχ' ἂν χρεῖται πιθανῶ λόγῳ, καὶ ταῖς ὑμετέραις πόλεσιν οὐδαμῶς συμφωνοῖ. πρὸς δὲ τούτοις, ὃ διὰ παντός φαμεν δεῖν τὸν νομοθέτην τηρεῖν, τοῦτο ἐν τούτοις οὐχ ὁμολογεῖ. ζητοῦμεν γὰρ ἀεὶ διὰ τί τῶν τιθεμένων πρὸς ἀρετὴν φέρει καὶ τί μὴ [...]. (trad. Brisson & Pradeau modifiée).

l'homosexualité. Platon utilise donc la nature pour prescrire des lois et penser l'acquisition de la vertu.

4.2. *Le νόμος est-il descriptif ou prescriptif ?*

De façon générale, l'opposition entre νόμος et φύσις aboutit presque inévitablement à produire un sophisme naturaliste parce que les réalités utilisées dans cette opposition sont de deux ordres différents : la φύσις est ce qui est, le νόμος ce qui doit être. Plus exactement, le νόμος comporte une ambiguïté due à son extension entre la coutume et la loi. Si la loi écrite est, pour nous, quelque chose dont on imagine difficilement l'absence, elle est, pour les Grecs, une réalité relativement récente et non universelle. Comme le souligne J. de Romilly, l'époque homérique ne connaît pas de lois mais des pouvoirs personnels monarchiques¹. L'indétermination lexicale initiale pour désigner la loi écrite montre une certaine difficulté à saisir une réalité juridique émergente.

En effet, à Sparte, la loi constitutive était désignée par le terme ῥήτρα qui se rattache au verbe dire et, longtemps, le terme θεσμός a pu désigner à Athènes la loi instituée, selon le verbe τίθημι², le terme de νόμος est plus tardif et son étymologie est incertaine³. Il provient peut-être de νέμω : désigne-t-il ce qu'on a en partage ou bien renvoie-t-il à l'image d'un troupeau protégé en train de paître ? A. Bailly précise que l'idée de partage a pu dériver vers un sens plus économique. Partager (νέμω) c'est aussi « attribuer à un troupeau la partie de pâturage où on le mène paître » et par la suite « à cause de la coutume des peuples pasteurs (νομάδες) pour qui le fait de faire paître ses troupeaux dans un pays était le signe de la prise de possession, avoir en son pouvoir, d'où : posséder, avoir, occuper »⁴. P. Chantraine propose de prendre en compte pour le verbe νέμω le sens de « faire une attribution régulière de » pour comprendre νόμος comme ce qui est usuel, régulier⁵. W. Guthrie rapproche, quant à lui, νόμος de νομίζεται pour désigner une chose « en laquelle on croit, pratiquée ou tenue pour bonne »⁶ ; cette chose « donnée en partage » émane d'un esprit et donc d'un dieu. Il y a donc des « *nomoi* s'appliquant à toute l'humanité »⁷ et dont l'*Antigone* de Sophocle est un témoignage. W. Guthrie ajoute un point intéressant qui fait écho nécessairement à notre étude du Cynisme : « lorsque la croyance

¹ Romilly 2001, 10.

² Romilly 2011, 14.

³ Places 1947, 332.

⁴ Bailly 1984 [1895], 1318-9.

⁵ Chantraine 1968, 744.

⁶ Guthrie 1976, 63.

⁷ *Ibid.* Voir Héraclite, fr. 114 DK : « Car toutes les lois humaines se nourrissent d'une seule loi divine » (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ).

aux dieux est minée et qu'il n'existe plus de "monnaie qui ait cours" (νόμισμα), cette autorité universelle du νόμος cesse d'exister »¹.

À cette origine incertaine s'ajoute une extension de concept bien trop large : usage, coutume, rite, opinion, loi, loi écrite... Comme le précise J. de Romilly, « l'impossibilité de trancher entre la loi et la coutume allait permettre de mesurer la relativité des lois à la relativité des coutumes »² ; « la difficulté fut, dès le début, de tracer un trait à la limite inférieure et de chercher en quoi la loi se distinguait de la simple coutume »³. Ainsi le caractère prescriptif du νόμος n'est-il pas aussi central que la force d'habitude par laquelle il s'impose⁴. Pour M. Ostwald, on passe de θεσμός à νόμος au moment où on rejetterait l'idée de lois qui seraient imposées du dehors⁵ : la loi est d'abord une structure sociale avant d'être un commandement. On peut penser à la fonction que confère Platon aux coutumes ancestrales qui se substituent aux lois aussi bien dans *Les Lois*⁶ que dans *Le Politique*⁷.

Nous devons dès lors comprendre que le terme de νόμος recouvre un ensemble d'habitudes humaines dont la loi écrite n'est que la dernière étape. Il n'est donc pas évident de considérer le νόμος comme nécessairement prescriptif : ce qui semble constituer le noyau de la notion de νόμος c'est la régularité d'un phénomène social qui permet à un individu de s'intégrer dans une communauté. Le νόμος n'est donc pas d'abord vécu comme un ordre reçu d'une instance extérieure. Si je me permets d'insister sur ce point, c'est pour constater qu'aussi bien φύσις que νόμος servent d'abord à dire ce qui est : l'opposition entre descriptif et prescriptif ne se superpose pas à celle entre φύσις et νόμος. En conséquence, le sophisme naturaliste (ou *is-ought problem*) qui confond l'être et le devoir-être n'est pas strictement imputable au rapprochement du νόμος à une φύσις descriptive devenue dès lors prescriptive : le νόμος lui-même ne désigne pas d'abord un commandement.

¹ Guthrie 1976, 64. Le chercheur se réfère à Aristoph. *Nu.* 248 qui joue sur les deux sens de νόμισμα.

² Romilly 2001, 25.

³ *Ibid.* 51.

⁴ Aristot. *Pol.* 2.1269a20 : « La loi, en effet, n'a pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'habitude, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles c'est rendre infirme la puissance de la loi. » (ὁ γὰρ νόμος ἰσχὴν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ραδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστι τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. trad. Pellegrin légèrement modifiée)

⁵ Ostwald 1969, 55 : « *This radical difference between the two terms suggests that the change from θεσμός to νόμος came about at a time when the Athenians were disenchanting with living under laws imposed upon them from above, and decided instead to consider as laws only norms which they had themselves ratified and acknowledged to be valid and binding* ».

⁶ *Pl. Lg.* 3.680a.

⁷ *Pl. Pol.* 295a.

Il faut donc penser une continuité et non un saut qualificatif de l'être au devoir-être aussi bien pour la φύσις que pour le νόμος et c'est parce qu'il y a continuité que des tentatives de conciliation des deux termes ont pu avoir lieu :

1/ La cité est une réponse aux besoins naturels. La conciliation de Protagoras est, à travers le mythe de Prométhée¹, la plus fameuse : φύσις et νόμος ne se contredisent pas mais s'articulent. La nature de l'homme est double : sa faiblesse naturelle le condamne à sa perte mais sa capacité innée à raisonner le pousse à s'unir à ses congénères. Comme le précise W. Guthrie, la loi n'est pas « le fait de la nature » mais pour autant, il n'y a pas de désaccord fondamental, plutôt une continuité de la φύσις au νόμος. De façon générale, la position de Protagoras peut être étendue à toutes les pensées des besoins humains² ; en particulier, pour Aristote, le besoin est le « lien universel »³ et c'est pourquoi « la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin et cela par convention (κατὰ συνθήκην), et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de νόμισμα, parce qu'elle existe non pas par nature, mais en vertu du νόμος »⁴. Ce texte est intéressant parce qu'il ne rend pas contradictoire la monnaie avec la nature mais l'une s'inscrit dans le prolongement de l'autre : si le besoin est selon la nature, le substitut du besoin est selon une convention. C'est pourquoi il est logique que la cité soit une réalité naturelle : « Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses par nature, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non à cause du destin, est soit un insensé soit supérieur à un homme »⁵. Je reprends à P.-M. Morel l'analyse de l'opposition φύσις-νόμος chez Aristote : « Le fait que les règles juridiques ne soient pas les mêmes selon les époques et les cités, alors que le feu brûle partout de la même manière, n'empêche nullement que l'on puisse se prononcer sur un régime politique qui serait, ici ou là, le meilleur *par nature* »⁶.

¹ Pl. *Prt.* 320d-322d.

² Voir Pl. *Rsp.* 2.369b-371d ; Pl. *Pol.* 274b-d ; Diod.Sic. 1.8.1-7, 13.26.3. Voir également Guthrie 1976, 92 qui cite une inscription (Dittenberger, *Syll. Ins. Gr.* 704, vol. 2, 324) au message très similaire. Brisson 2000, 116 montre que l'insatisfaction des besoins humains permet l'émergence de la politique : « le monde des bêtes est un monde clos, où tous les besoins sont toujours déjà satisfaits ».

³ Aristot. *EN* 5.8.1133a26-7 : τοῦτο δ' ἐστὶ τῆ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἢ πάντα συνέχει (trad. Tricot).

⁴ *Ibid.* 1133a28-31 : « οἶον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ » (trad. Tricot légèrement modifiée).

⁵ Aristot. *Pol.* 1.2.1253a2-5 : ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (trad. Pellegrin) L'adjectif ἄπολις ainsi que les vers d'Homère qui suivent peuvent faire penser aux vers attribués à Diogène (D.L. 6.38 ; Ael. *VH* 3.29 ; Iul. *Or.* 6.4.256D, 9.14.195B ; Arr. *Epict.* 3.22.47 ; etc. Voir *SSR* V B 263). Voir Helmer 2017, 140 pour l'interprétation du terme ἄπολις. Néanmoins, rien ne permet d'établir qu'Aristote pense à Diogène ; nous pouvons seulement imaginer que ce point conformiste développé par Aristote pourrait être contesté par les Cyniques.

⁶ Morel 2009, 12.

2/ La résolution de l'objection de Calliclès par Socrate, même si elle est très fameuse, mérite une attention particulière. La critique de la loi du plus fort ne propose pas seulement de réunir ce qui est *κατὰ νόμον* et ce qui est *κατὰ φύσιν* mais permet à Socrate d'attaquer la dichotomie *φύσις-νόμος* alors que Calliclès la convoque précisément pour qualifier et dénoncer les tours rhétoriques de Socrate. Plutôt que de définir chaque membre de la dichotomie pour discuter les thèses de Calliclès, Socrate montre qu'il y a continuité de la nature à la loi et donc que suivre son intérêt personnel est identique à suivre l'intérêt général. Dès lors, la question du plus fort qui semble déterminée par la nature est un leurre : ce qui est le plus fort et ce qui doit l'être, c'est, dans les deux cas, l'union des hommes. Ce qui est sophistique ce n'est pas de confondre l'être avec le devoir-être mais de penser les termes de *φύσις* et *νόμος* comme nécessairement contradictoires.

3/ Il me semble que nous devons faire également un sort aux lois universelles morales et constater qu'elles adressent un défi à nos conceptions parfois tranchées. Il est vrai que, quand Antigone pense aux lois de la famille dans la pièce de Sophocle, elle ne les qualifie pas de lois naturelles mais de « lois non écrites et immuables des Dieux »¹. C'est Aristote qui, dans son interprétation du passage, franchit un pas supplémentaire : en reprenant la distinction entre loi non écrite et loi écrite (*τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον*), il relie la loi écrite à la loi particulière (*τὸν μὲν ἴδιον*) et la loi non écrite à la loi commune (*τὸν δὲ κοινόν*), c'est-à-dire celle qui est conforme à la nature (*κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν*)². La référence à la nature se justifie par le caractère universel de ces lois : elles ne varient pas selon les lieux. En effet, les peuples connaissent ces lois sans avoir jamais communiqué entre eux³, « personne ne sait d'où vient » ce devoir⁴, Aristote cite Empédocle qui considère le meurtre comme une loi qui s'étend à tout ce qui est touché de la lumière (*διὰ τ' ἀπλέτου ἀγῆης*)⁵ et Hippias reconnaît, dans un dialogue avec Socrate, que les lois non écrites (*Ἀγράφους...νόμους*) émanent des dieux puisque l'on retrouve le respect des dieux et des parents partout (*πανταχοῦ*)⁶.

4/ La position stoïcienne, même si elle est plus tardive que le cadre que nous examinons ici, clôt l'antagonisme :

C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois la sienne propre et celle de l'Univers (*κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων*), en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune (*ὁ νόμος ὁ κοινός*),

¹ Soph. *Ant.* 454-5 : *ἄγραπτα κάσφαλη θεῶν / νόμιμα*. Voir également Soph. *OR* 863, Eur. *Ion* 442

² Aristot. *Rh.* 1.13.1373b1-12.

³ *Ibid.* 1373b6-9 ; Xen. *Mem.* 4.4.19.

⁴ Soph. *Ant.* 457 (cité par Aristot. *Rh.* 1.13.1373b12).

⁵ Emp. fr. 135 DK (*apud* Aristot. *Rh.* 1.13.1373b16-7).

⁶ Xen. *Mem.* 4.4.20.

à savoir la Raison droite qui parcourt toutes choses, cette Raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres.¹

Comme le précise V. Laurand, si le juste est « dans la nature et non par institution » (D.L. 7.128), le propos n'est pas de disqualifier la loi mais de « dépasser une alternative qui pour eux [les Stoïciens] n'a pas grand sens »². La loi écrite et les cités sont des indifférents préférables qui constituent des étapes dans l'appropriation de l'homme à lui-même et aux autres. L'ordre des petites cités, même s'il est un pis-aller, permet de donner le sentiment d'un ordonnancement aux insensés qui sont exilés de la seule cité, celle des dieux et des sages. La φύσις demeure l'unique référence et elle est la loi par excellence, à travers la Providence divine³ ; pour autant, le fait qu'il y ait une multitude de νόμοι montre l'exigence de justice qu'ont les hommes⁴.

Ainsi, si l'on accepte que les premiers Cyniques se servaient de l'opposition entre la nature et la loi, on peut se demander à quel point ils en accentuaient l'antagonisme et s'ils cherchaient à le dépasser dans le cadre par exemple du cosmopolitisme et de la *Politeia* de Diogène. La lettre du Pseudo-Ménippe propose, en un sens, une réinterprétation du νόμος : l'ascèse cynique est décrite comme la « loi de Diogène » (νόμος ὁ Διογένειος) inspirée de Lycurgue⁵. La lettre file la comparaison entre Sparte et le Cynisme jusqu'à faire de Diogène un législateur comme Lycurgue. Pour O. Flores-Júnior, ce νόμος est en dehors de l'opposition νόμος-φύσις parce que la loi n'est pas imposée de l'extérieur et que l'ascèse prescrite par Diogène n'est pas une loi de la nature. Mais le caractère tardif de cette lettre⁶ nous autorise seulement à supposer qu'il s'agit d'un nouvel usage de νόμος, plutôt que d'un dogme répandu.

Les Cyniques du IV^e s. av. J.-C. ont nécessairement été confrontés au débat entre νόμος et φύσις qui animait la vie intellectuelle. Nous ne saurons jamais précisément quel maillon le Cynisme a pu être dans cette histoire⁷. En particulier, on peut se demander quelle influence les

¹ D.L. 7.88 : διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· (trad. Goulet).

² Laurand 2005¹, 56-7.

³ Voir Radice 2000, 34.

⁴ Voir Laurand 2005¹, 93.

⁵ Ps.-Menipp. (Hercher 1873, 400) : « Vous faites bien d'endurer la faim, la soif, le froid, de coucher à la dure : car c'est cela qu'ordonne la loi diogénienne, qui a été rédigée d'après Lycurgue, le législateur des Lacédémoniens » (Ὄρθως ποιεῖτε πεινῶντες διψῶντες ῥιγῶντες χαμεινοῦντες· ταῦτα γὰρ διατάττει νόμος ὁ Διογένειος, ὃς ἐγράφη κατὰ Λυκοῦργον νομοθέτην Λακεδαιμονίων· trad. Junqua 2000¹, 305)

⁶ Junqua 2000¹, 306.

⁷ M.-O. Goulet-Cazé (1986, 230) remarque avec justesse : « Alors que le V^e siècle avait assisté à l'épanouissement d'une civilisation si raffinée qu'on en est venu à parler du "miracle grec", le cynisme est en effet venu rappeler au IV^e siècle qu'il n'est qu'un seul et unique mot d'ordre valable : suivre la nature. Ainsi, en quelques dizaines d'années, la Grèce avait réussi à sécréter un des grands achèvements de l'esprit humain et sa critique ».

Cyniques ont eue sur les Stoïciens et dans quelle mesure la conception stoïcienne de la φύσις a contribué à préciser ou redessiner les conceptions cyniques à ce sujet.

5. Que peut-on dire de la φύσις cynique ?

5.1. La méprise d'un « retour à la vie sauvage ».

Commençons par répéter que nous ne possédons pas de texte qui définisse suffisamment le concept de φύσις. Même si les tentatives pour le cerner ne me semblent pas vaines, j'insiste sur le fait qu'il n'est pas défini parce qu'il ne l'était peut-être pas non plus pour les Cyniques eux-mêmes¹. Si le Cynisme ne peut pas prétendre au statut d'école parce qu'il n'a pas de dogmes, alors nous ne sommes pas étonnés de ne pas posséder de définition de nature². Mais si nous considérons le Cynisme comme une école, alors nous en espérons légitimement une unité dogmatique, unité avec laquelle certaines personnalités peuvent prendre leur distance. Or, sans définition claire, les développements que nous possédons et qui sont attribués à Diogène, à Démétrius et à Cénomaos sont-ils seulement commensurables ?

Essayons toutefois de la définir en quelques mots. Évidemment, il faudrait y consacrer une étude beaucoup plus conséquente, ce qui ne peut être l'objet de mon présent travail. Mais ce pourrait être une manière tout à fait cohérente de le poursuivre dans la mesure où la φύσις cynique fait également l'objet d'usages de la part des différents auteurs qui en parlent : Sénèque dans le *Traité des bienfaits*, Dion Chrysostome, Julien, les auteurs des lettres pseudépigraphiques, l'auteur du dialogue *Le Cynique*.

O. Flores-Júnior y a consacré un travail de doctorat très audacieux puisque, comme nous l'avons déjà vu, il défend une vision plus souple du Cynisme vis-à-vis de la civilisation³ et

¹ Voir Rist 1969, 62-3 : « *The difficulty is that he [Diogenes] gives no justification for his use of the words 'nature' and 'natural' ; nor does he attempt to explain why it is good to behave naturally. Certainly he does not attempt to justify his talk about nature by introducing physical theories. For all his remarks about the cosmos, he despises learning about the nature of that cosmos. It almost (but not quite) seems that it is the will of the free man that determines what is natural* » ; Radice 2000, 24 : « *Per quanto concerna la definizione fisica della physis, dubito che si possa andare oltre l'accezione corrente del nome (l'insieme dei fatti biologici e fisici), in mancanza di ogni traccia di approfondimento* », 64 : « *mancanza di un chiaro concetto di natura o di stato di natura* » ; Goulet-Cazé 2008¹, 412 [2017, 492] : « quiconque travaille sur le cynisme ne peut que s'étonner de ne trouver dans les sources anciennes aucune définition de la nature selon Diogène. Certes une telle lacune peut être due aux aléas de la transmission, mais n'est-il pas plus plausible de penser que le Cynique, peu porté sur la réflexion théorique, n'a point éprouvé le besoin de cette conceptualisation ? » ; Flores-Júnior 2001, 61 : « les cyniques n'ont jamais développé de façon systématique – ou “dogmatique” – ce qu'ils entendaient par nature : ils n'ont jamais élaboré formellement un concept de nature (φύσις) ».

² Voir Flores-Júnior 2021, 61 n.2.

³ Voir Flores-Júnior 2021, 85 : « Diogène n'abandonne pas la civilisation » ; 93 : « il découvre la nature *dans la civilisation*. [...] le propos de Diogène est de montrer que, pour l'homme, il n'y a pas de nature – ou, à la limite, il n'y a plus de nature – en dehors de la civilisation : inutile de vouloir l'abandonner, inutile de songer à un “retour à la nature”. » ; 102 : « La sagesse consiste alors à être capable de mener une *vie facile* dans notre monde à nous,

rejette l'opposition figée entre νόμος et φύσις. Il va d'ailleurs plus loin en dénonçant une méprise vis-à-vis de la φύσις cynique dont on ferait un idéal alors que le but serait plutôt d'atteindre une « vie facile », selon ses termes¹, et cette « vie facile » réconcilierait νόμος et φύσις.

La mise en valeur du réseau conceptuel relatif à la simplicité est définitivement un acquis fondamental de ses travaux et primordial pour comprendre la φύσις. Cependant, je ne souscris pas à ses conclusions d'une part parce qu'il reprend une confusion, partagée par d'autres études, entre la nature et la campagne, d'autre part parce que troquer le concept de φύσις contre celui de facilité ne facilite pas justement notre compréhension du texte mais rajoute de la difficulté.

Comprendre la conception cynique de la nature comme se rapprochant du monde de la campagne voire de la forêt sauvage, si on m'autorise cette redondance, s'explique à la fois par le fait de rabattre la φύσις sur son usage populaire en l'absence de définition philosophique, par les références cyniques aux animaux et aux peuples barbares et par le fait que beaucoup d'auteurs qualifient, souvent de façon dépréciative, les Cyniques de bêtes sauvages. Il est vrai que les provocations cyniques revendiquent des attitudes animales, souvent canines, qu'elles acceptent la saleté² ou encore qu'elles louent le cannibalisme des peuples barbares³. Les caricatures moquent ainsi les sauvageries cyniques, comme on le voit chez Lucien ou chez l'adversaire du Cynique dans le texte attribué probablement par erreur à Lucien : « ces bêtes immondes et impudentes » (μιαρὰ οὕτω καὶ ἀναίσχοντα θηρία)⁴, « Que ta parole soit barbare, ta voix désagréable et grossièrement semblable à celle d'un chien, que ton visage soit sévère et que ta démarche convienne à un tel visage : en un mot, que tout soit sauvage et rustique

urbain, civilisé et régi par le *nomos*, de la même façon que les hommes d'antan ont apparemment vécu dans le leur. » ; 117 : « La conception cynique de la "nature" se manifeste, en quelque sorte, dans et avec la civilisation »

¹ Voir Flores-Júnior 2021, 62 : « Diogène ne veut pas vivre "selon la nature", mais il veut passionnément vivre heureux "selon la facilité" ou "selon la frugalité", et vivre de la sorte n'a, en principe, rien à voir avec un quelconque "naturalisme" ; 119 : « cette "vie facile", puisqu'elle n'est pas un absolu donné génériquement, mais un principe déterminé par le sujet selon les circonstances particulières qui sont les siennes, ne peut pas être assimilée à une vie "selon la nature". » ; 188 : « il [Diogène] ne dit pas qu'il a été battu par l'enfant sur le chapitre de la *phusis*, mais il dit très clairement qu'il a été battu par l'enfant sur le chapitre de la *frugalité* (εὐτέλεια), et, comme nous l'avons vu, l'exercice de la frugalité et de la simplicité ne suppose pas nécessairement l'abandon de la cité, ni le refus systématique du *nomos* au nom d'une "nature" transcendante et universelle ».

² *Papyr. Vindob. Gr.* 29946 coll. II-VI Gallo 8^a chria (*SSR* V B 143) : « Comme on lui demandait pourquoi il ne lavait pas son corps, il répondit : "Je ne veux pas ressembler à un chien mais en être un" » (ἐρωτηθεὶς δ[ὲ] διὰ τί τὸ σῶμα / οὐκ ἔαι λούσαισθαι, "οὐ βούλομαι, / ἔφη, δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι κύων").

³ Voir D.L. 6.73.

⁴ Luc. *Fug.* 23.

(θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια) »¹, « tu te montres nu, tu vas nu-pieds et choisis une vie vagabonde, inhumaine et sauvage (θηριώδη) »².

Pour autant, ce serait une déduction abusive d'y voir une conception habituelle de la nature à laquelle les Cyniques se réfèreraient ; plus particulièrement, en quoi une vie hors de la ville, à la campagne, assurerait-elle une proximité avec la nature ? N'est-ce pas s'en remettre à des stéréotypes que de croire l'homme de la ruralité plus proche de l'impudence cynique ? La campagne n'est-elle pas un paysage façonné par l'action de l'homme, par ses cultures et les pâturages qu'il donne au bétail ?³

Il n'est certes pas insensé d'attribuer à φύσις le sens d'une opposition entre la cité et la nature, mais je suis étonné que beaucoup d'études l'acceptent tacitement sans le définir ni le fonder à partir de textes⁴. Cette association habituelle a pu s'installer à force de considérer le Cynisme sous l'angle d'un « retour à la nature » ou d'une régression⁵ et c'est en ce sens qu'O.

¹ Luc. *Vit. Auct.* 10 : βάρβαρος δὲ ἡ φωνὴ ἔστω καὶ ἀπηχῆς τὸ φθέγμα καὶ ἀτεχνῶς ὅμοιον κυνί, καὶ πρόσωπον δὲ ἐντεταμένον καὶ βάδισμα τοιοῦτω προσώπῳ πρέπον, καὶ ὅλως θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια.

² Ps.-Luc. *Cyn.* 1 : καὶ γυμνοδερκῆ καὶ ἀνυποδητεῖς τὸν ἀλήτην καὶ ἀπάνθρωπον βίον καὶ θηριώδη ἐπιλεξάμενος.

³ La comparaison souffre quelques anachronismes mais l'idée d'une nature pure qui ne serait pas façonnée par le travail humain peut trouver quelques échos dans cette critique de Feuerbach par Marx & Engels (1968 [1845-6], 56) : « Feuerbach [...] ne découvre que pâturages et marécages dans la campagne romaine, là où il aurait trouvé, du temps d'Auguste, que des vignobles et des villas de capitalistes romains. Feuerbach parle en particulier de la conception de la science de la nature, [...] cette science de la nature dite "pure" n'est-ce pas seulement le commerce et l'industrie, l'activité matérielle des hommes qui lui assignent un but et lui fournissent ses matériaux ? Et cette activité, [...] si on l'interrompait, ne fût-ce qu'une année, non seulement Feuerbach trouverait un énorme changement dans le monde naturel, mais il déplorerait très vite aussi la perte de tout le monde humain et de sa propre faculté de contemplation, voire celle de sa propre existence. Bien entendu, le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins [...] ; mais cette distinction n'a de sens que pour autant que l'on considère l'homme comme différent de la nature [...] : cette nature de nos jours, n'existe plus nulle part [...]. » Voir également Morel 2009, 12-3.

⁴ Helmer 2017, 110 : « Diogène – tous les témoignages le montrent – vit et pense dans la cité et, en un sens, par elle. L'autarcie individuelle à laquelle il invite les hommes n'implique ni retour à la nature ni atomisme social (ou plutôt asocial) » ; Flores-Júnior 2021, 86 : « Le cynique découvre la nature – non point cette Nature qui transcende l'homme, mais la "nature" qui, parce qu'il ne peut pas s'en échapper, lui convient parfaitement – à l'intérieur même de la cité [...] », 198 : « L'idée d'une "nature" individuelle que l'on découvre et que l'on met à l'épreuve au jour le jour d'après une expérience personnelle et du point de vue d'une "opinion subjective" formée sur le champ pourrait induire à penser que le cynique défend finalement une sorte d'impulsion primaire, une version plus "rustique" et plus "primitive" de l'ὁρμή stoïcienne : faire toujours *naturellement* ce qui, dicté par notre "nature" particulière nous vient à l'esprit sur le moment. Or, ce n'est pas le cas. », 271 : « aller habiter dans le bois et se coucher dans le creux d'un arbre au lieu de rester en ville serait sans doute refuser la civilisation et suivre la nature, mais, pour le cynique, cela resterait toujours un effort inutile, car, fort d'un usage des représentations libéré de la *doxa*, il peut en toute tranquillité prendre pour résidence un *pithos* placé au beau milieu de l'*agora*. Voilà sa réponse *naturelle* au besoin d'habitation », 290 : « Je précise donc la formule : chez les cyniques, vivre *κατὰ φύσιν* signifierait vivre *selon* la nature, mais non *dans* la nature. » ; 298 : « l'animal que le cynique voudrait bien imiter n'existe pas dans la nature (ni d'ailleurs dans les cités) ».

⁵ Goulet-Cazé 2008¹, 412 [= 2017, 492] : « les cyniques ne demandent point à l'homme de régresser à l'état animal, ce qui de toute façon serait impossible puisque la nature humaine se caractérise par le λόγος que l'animal ne possède pas » ; Husson 2011, 181 : « La prétention cynique à vivre de façon naturelle est donc fondamentalement illusoire. L'homme ne parviendra jamais à rejoindre la nature quand bien même il en projetterait une image en se la donnant pour modèle moral » ; Flores-Júnior 2021, 67 : « On ne saurait par conséquent définir le cynisme comme la proposition d'un "retour à la nature", car l'objectif qu'il se donne c'est d'aller *au-delà* la nature. [...] En ce sens, le cynisme n'est pas un "naturalisme philosophique" ; il est, en ce sens, une philosophie foncièrement *antinaturaliste*. », 102 : « il n'y a rien chez les cyniques qui prouve une "croisade" contre la civilisation : aucun

Flores-Júnior juge bon d'écarter tout rattachement du Cynisme à un naturalisme ou à un primitivisme, en particulier à cause de l'importance que revêt l'intelligence dans le mouvement cynique¹. Inévitablement, des difficultés émergent si l'on est attaché à des préconceptions sur la nature ; elles engendrent de telles incohérences et difficultés ultérieures qu'elles incitent à réévaluer l'importance de la φύσις au sein du Cynisme plutôt que de réévaluer nos propres prémisses.

Certes, l'impudence est régulièrement associée à l'attitude de bêtes sauvages chez Lucien ou encore à leur nature canine chez d'autres auteurs², mais, comme il a déjà été dit, seuls ceux qui s'en offusquent opèrent ces rapprochements et utilisent un tel vocabulaire : les Cyniques ne revendiquent pas l'impudence, quand bien même ils la mettent en scène à dessein. L'idée d'une vie sauvage ou d'un retour à la nature est donc importée. Il me semble que ce détail mérite d'être mentionné parce que la conséquence est particulièrement intéressante : nous inférons à partir de différentes anecdotes cyniques, qu'elles soient habituelles ou ponctuelles, ce lien entre φύσις et monde sauvage. Ce sont nos propres projections qui dessinent une nature de laquelle l'homme est plutôt invité à s'émanciper. Mais il n'en reste pas moins vrai que les Cyniques jouaient sur les préjugés et cette peur du sauvage pour interroger les représentations de leur contemporain et dénoncer la mollesse confortée par les νόμοι.

Jamais, cependant, ils ne proposent de vivre sauvagement quand ils recherchent une vie κατὰ φύσιν. On le voit dans la lettre 12 de Cratès qui remet en cause la distinction entre campagne et ville puisqu'elle n'est pas efficace pour penser l'acquisition de la vertu :

Ce n'est pas la campagne qui fait les sages, ni la ville qui fait les insensés, mais les fréquentations d'hommes bons et mauvais. En conséquence, si tu veux que tes enfants deviennent bons et non mauvais, envoie-les non pas à la campagne, mais auprès d'un philosophe [...].³

La mention de la campagne rappelle la satire des *Vies à l'encan* où Diogène inviterait à être « sauvage et rustique »⁴. Cette lettre répond-elle donc à des clichés sur les Cyniques ou bien est-elle l'indice de débats entre Cyniques ou avec les Stoïciens ? Ce sont des interrogations

primitivisme, aucune animalité ne semble annoncer le projet d'une vie *kata phusin*, si cela doit signifier un *retour à la nature* ou à un *mode de vie sauvage*. », 119 : « [la vie facile] ne semble pas pouvoir être entièrement assimilée à une "vie selon nature" et, plus précisément, à une proposition d'un "retour à la sauvagerie primitive" », 131 : « mon intention, en "exagérant" le prétendu "naturalisme cynique" pour mieux le réfuter, est surtout d'affirmer que le cynisme ne propose pas un "retour à la nature" et ne nie pas la civilisation, mais qu'il propose une vie facile, simple, frugale qui peut en tout état de cause comprendre des éléments de la vie civilisée aussi bien que du monde dit "naturel". »

¹ Voir Flores-Júnior 2021, 51, 62, 65 n.2, 131, 303.

² Voir Isid. *Etym.* 8.6.14 ; Aug. *Ciu.* 19.20 ; Elias [*olim David*] in *Aristot. categ. prooem.* p.108, 15-109, 3.

³ Ps.-Crat. 12 : οὐ ποιεῖ ἀγρὸς σπουδαίους, οὐδὲ ἄστν φαύλους, ἀλλ' αἱ σὺν τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς διατριβαί. ὥστ' εἰ βούλει ἀγαθοὺς αἱ μὴ κακοὺς γενέσθαι σοι τοὺς παῖδας, πέμπε μὴ εἰς ἀγρόν, ἀλλ' εἰς φιλοσόφου [...].

⁴ Luc. *Vit.Auct.* 10 (voir ci-dessus).

que propose F. Junqua : « doit-on tirer la conclusion que, pour certains, cette vie κατὰ φύσιν trouvait sa réalisation idéale dans la vie à la campagne, tandis que d'autres, comme l'auteur de la lettre, déniaient tout pouvoir particulier au milieu géographique, et soulignaient plutôt l'influence de l'entourage, du milieu social ? »¹. Quoi qu'il en soit, cette lettre établit un point important, à savoir que la campagne ne contribue pas de façon significative à l'exigence de conformité avec la nature.

Le caractère sauvage attribué aux Cyniques trouve son expression la plus emblématique dans un passage de Plutarque : « ensauvager la vie » (τὸν βίον ἀποθηριώση)². Mais il est important de la replacer dans son contexte. Le petit traité duquel est extraite l'expression concerne la consommation de viandes que Plutarque juge παρὰ φύσιν³ et non κατὰ φύσιν⁴. C'est en effet eu égard à des considérations naturalistes et anatomiques que Plutarque invite les hommes à ne pas manger d'animaux : nos dents, notre bouche, notre langue, nos entrailles sont différentes de celles de prédateurs⁵. Les carnivores déchirent en effet grâce à leurs mâchoires adaptées les chairs d'animaux encore vivantes tandis que nous sommes contraints de les accommoder par la cuisson et des assaisonnements. C'est donc dans ce contexte que Plutarque convoque la fameuse anecdote de Diogène mangeant un poulpe cru mais sans préciser que l'indigestion qui s'en est suivie a causé sa mort⁶. Or, avec cette conséquence, la leçon eût été plus facile à comprendre : l'homme n'est pas fait pour la consommation d'animaux. Plutarque juge-t-il inutile de la rappeler ? La comparaison avec les tyrannicides⁷, à moins de la supposer ironique⁸, met en valeur l'exemplarité de Diogène : « “c'est pour vous, a-t-il dit, que je m'expose à un tel risque.” »⁹ Dès lors, comment comprendre que Diogène rende la vie bestiale dans un contexte où l'homme est exclu des prédateurs ?

L'empereur Julien reprend la même discussion, contre un Cynique qui moque sévèrement cette indigestion ; il en fait l'occasion de voir en Diogène un philosophe qui étudie ce qui est conforme à la nature :

¹ Junqua 2000², 90. Voir ci-dessous la discussion de l'opposition entre ἀστεῖον et ἄγροικον.

² Plu. *Moralia*. *De esu carniū* 995D9 (SSR V B 93).

³ *Ibid.* 993D1, 995D10.

⁴ *Ibid.* 994F8.

⁵ *Ibid.* 995A.

⁶ D.L. 6.76 ; Stob. 4.34.8 ; Athen. 8.341E ; Tat. *Orat.* 2.1 (SSR V B 94). Voir également D.L. 6.34 (SSR V B 93) ; Plu. *Moralia* 956B (SSR V B 93).

⁷ Plu. *Moralia* 995D6-9 : « À l'instar de Pélopidas pour la liberté des Thébains ou d'Armodios et d'Aristogiton pour celle des Athéniens, le philosophe n'a-t-il pas risqué sa vie en luttant contre un poulpe cru, afin d'ensauvager la vie ? » (οὐ γάρ, ὡς Πελοπίδας ὑπὲρ τῆς Θηβῶν ἐλευθερίας ἢ ὡς Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων ὑπὲρ τῆς Ἀθηναίων, προεκινδύνευσεν ὁ φιλόσοφος ὡμῶς πολύποδι διαμαχόμενος, ἵνα τὸν βίον ἀποθηριώσῃ ;).

⁸ Voir Flores-Júnior 2021, 231.

⁹ Plu. *Moralia* 995D4-5 : 'ὕπὲρ ὑμῶν' φησὶν 'ἐγὼ παραβάλλομαι καὶ προκινδυνεύω.'

Les uns supposent la consommation de viande conforme à la nature humaine, mais d'autres pensent qu'il ne convient pas du tout à l'homme d'en user : cette question est l'objet de bien des discussions. [...] Diogène raisonnait ainsi : si l'on mange de la viande sans aucun apprêt – comme le font, je crois, tous les autres animaux pour qui la nature l'a donné en partage – sans en être incommodé ou malade, mais plutôt en y trouvant un bénéfice pour le corps, c'est que, d'après Diogène, la consommation de la viande est tout à fait conforme à la nature (κατὰ φύσιν) ; si, au contraire, il en résulte quelque incommodité, c'est que, pour lui, cette nourriture n'est vraisemblablement pas l'affaire de l'homme et qu'il doit s'en abstenir rigoureusement.¹

L'anecdote de l'ingestion du poulpe a, semble-t-il, connu une *amplificatio* littéraire dont le résultat est toutefois particulièrement éclairant. Diogène fait appel à ce qui ressemble à une méthode expérimentale, au nom de l'humanité et au détriment de sa santé, afin de découvrir une donnée naturelle qui est cachée : la viande convient-elle à la nature de l'homme ? Le procédé est d'autant plus intéressant qu'il ne concerne pas du tout l'idée d'une nature rurale ou sylvestre ; la Nature est un tout polymorphe et, alors que le chien peut manger des viandes crues², le Cynique, lui, malgré les épreuves de l'ascèse, ne peut aller contre la nature. Plutarque précise que « nous nous apercevons davantage, à ce qu'il semble, de ce qui est contraire aux habitudes que de ce qui est contraire à la nature (παρὰ φύσιν) »³.

Nous pouvons ainsi, à l'aune de ces quelques références, apprécier la portée de l'expression « ensauvager la vie ». En effet, là où Diogène introduit de la bestialité, il échoue mais son échec redéfinit les contours de ce qui est conforme à la nature. Ce n'est donc pas tant l'ironie de Plutarque qu'il faut retenir que celle que pratique quotidiennement tout Cynique : en exagérant l'attitude des hommes au point de la rendre sauvage, il montre que la nature de l'homme c'est celle de l'animal doux, celui qui se nourrit des végétaux et que l'homme, par erreur, tue sans pitié et inutilement⁴. Mettre du sauvage dans la vie c'est donc pousser au paroxysme ce que les usages humains croient naturels et cerner toute la sobriété à laquelle nous invite la nature. Ainsi me semble-t-il nécessaire de se méfier de l'usage de l'expression de

¹ Iul. Or. 9.12.192C-D (SSR V B 95) : τὴν σαρκοφαγίαν οἱ μὲν ἀνθρώποις ὑπολαμβάνουσι κατὰ φύσιν, οἱ δὲ ἥκιστα τοῦτο ἐργάζεσθαι προσήκειν ἀνθρώπῳ διανοοῦνται, καὶ πολὺς ὁ περὶ τούτου διήνυσται λόγος [...]. διενόηθη γοῦν ὡς, εἰ μὲν ἀπραγματεύτως ἐσθίων τις σάρκας, ὥσπερ οἶμαι τῶν ἄλλων ἕκαστον θηρίων, οἷς τοῦτο ἔνειμεν ἢ φύσις, ἀβλαβῶς αὐτὸ καὶ ἀνεπαχθῶς, μᾶλλον δὲ καὶ μετὰ τῆς τοῦ σώματος ὠφελείας ἐργάζοιτο, κατὰ φύσιν εἶναι πάντως τὴν σαρκοφαγίαν ὑπέλαβεν· εἰ δὲ τις ἐντεῦθεν γένοιτο βλάβη, οὐχὶ τοῦτο ἀνθρώπου τὸ ἔργον ἴσως ἐνόμισεν, ἀλλ' ἀφεκτέον εἶναι κατὰ κράτος αὐτοῦ. Voir également 9[6].6.186A qui définit le *telos* cynique comme une conformité avec la nature c'est-à-dire, en particulier, une connaissance de la nature humaine : « Ainsi la vie en conformité avec la nature a été leur but, ce que l'on ne peut obtenir si l'on ignore qui l'on est et quelle est sa nature » (τὸ γὰρ ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει τέλος ἐποιήσαντο, οὐπὲρ οὐχ οἷόν τε τυχεῖν τὸν ἀγνοοῦντα τίς καὶ ὁποῖος πέφυκεν. Trad. Rochefort).

² Une autre version met Diogène en scène en train de se battre avec des chiens pour le poulpe et c'est la morsure d'un chien qui aurait entraîné sa mort (D.L. 6.77) ; c'est la version que retient Diogène Laërce dans l'épigramme qu'il lui dédie (D.L. 6.79 = *Anth. Pal.* 7.116).

³ Plu. *Moralia* 996B1-2 : μᾶλλον, ὡς ἔοικε, τῶν παρὰ συνήθειαν ἢ τῶν παρὰ φύσιν αἰσθανόμεθα.

⁴ Plu. *Moralia* 993A-994F.

Plutarque hors de son contexte puisque précisément, si le Cynique introduit de la bestialité et du sauvage, c'est pour les faire échouer et montrer que notre nature est autre.

5.2. Le piège de la « facilité ».

La nature nous invite donc à la mesure et c'est pourquoi je reconnais à O. Flores-Júnior le mérite d'avoir mis en valeur le concept d'εὐτέλεια et les mots qui s'y rattachent : il y a une immédiateté morale à reconquérir, celle qui, par le détour de l'ascèse, propose des remèdes faciles¹. Le concept d'αὐτάρκεια vise cette immédiateté.

La réticence que je peux avoir à substituer à une vie conforme à la nature une vie conforme à la facilité tient au fait que, même si l'εὐτέλεια éclaire de façon décisive la nature telle qu'elle est comprise par les Cyniques, il n'est pas satisfaisant d'un point de vue méthodologique de remplacer un concept par un autre alors même qu'aucun texte ne nous autorise à le faire et que cela supposerait qu'on puisse écrire par antiphrases en philosophie : si le texte mentionne la φύσις ou ce qui est κατὰ φύσιν, ce qu'il veut dire d'abord et avant tout, c'est ce qui est écrit.

Par ailleurs, la facilité ou la simplicité sont, en philosophie, des notions pièges : ce qui est facile ou simple, c'est ce qui se passe d'explications – simple, complexe, compliqué, expliquer, déplier... ces mots sont de la famille de « pli ». Certes, l'ascèse cynique vise une facilitation ou une simplification de la vie grâce à une vertu endurente. Pour autant, la « facilité » en tant que concept exige des définitions qui ne vont pas de soi. Peut-on dire de la vie en communauté et selon les νόμοι qu'elle ne vise pas à faciliter notre vie, en particulier grâce à la division du travail mais également par l'addition des forces particulières en une force publique ?² Si les besoins s'accroissent au fur et à mesure que la société s'élargit, ces besoins sont peu à peu également faciles à assouvir.

De même, nous voyons aux usages épicuriens de la facilité³ que la notion n'a rien d'évident et qu'elle pouvait entrer dans des polémiques entre les écoles. Par exemple, le *De*

¹ Flores-Júnior 2021, 62-3 : « pour le cynique la “vie facile” a été donnée – est donnée – à tous les hommes, à ceux d'autrefois comme à ceux du présent ; cette “vie facile” est un cadeau permanent et intemporel dans la mesure où elle peut être atteinte par le *logos* (ou par la *dianoia*) qui est, lui, le véritable atout naturel de l'homme et qui le distingue supérieurement des autres animaux. Ce serait peut-être le seul sens possible de l'expression κατὰ φύσιν chez les cyniques. », 131 : « Ce que voudrait mon interprétation du cynisme, c'est subordonner la notion de naturalisme, ainsi que celle de “falsification”, à la notion de facilité ; celle-ci n'est pas une conséquence secondaire d'une vie “selon la nature”, mais le vrai *telos* de la doctrine de Diogène. »

² Voir l'oraison funèbre de Périclès (Thuc. 2.40) : « Nous cultivons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté » (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, trad. de Romilly).

³ Voir par ex. Epicur. *Fr.* 469 Usener p.300 (*apud* Stob. 3.17.22) : « Grâce soit rendue à la bienheureuse Nature parce qu'elle a rendu les choses nécessaires faciles à obtenir et les choses non nécessaires difficiles à obtenir » (Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα). On trouve en

Œconomia de Philodème cite un traité de Métrodore sur la richesse et propose un raisonnement intéressant contre les Cyniques, réputés se débarrasser de tout ce qui cause du souci et empêche de vivre facilement :

Les Cyniques ont choisi un mode de vie très léger et très facile en éliminant, autant que possible, ce qui ne procure pas une vie facile, paisible et surtout sans tumulte, menée avec le moins d'efforts et de labeurs possible.¹

Or, selon Métrodore, il serait faux de croire que certaines choses sont meilleures absentes que présentes : c'est le cas de la santé, des amis et de certaines richesses. Cet exemple nous enseigne dès lors que nous ne pouvons pas espérer substituer à un concept difficile à définir comme celui de φύσις, un concept *a priori* plus évident comme celui d'εὐτέλεια puisque ce dernier fait également objet de polémiques. C'est en cela que le concept de facilité n'a, paradoxalement, rien de facile, rien d'évident ni d'immédiat et qu'il ne fait que reporter les difficultés à résoudre.

Par ailleurs, la prétendue facilité de la vie cynique est le résultat d'épreuves particulièrement difficiles à supporter. La vie facile que promet l'ascèse s'obtient par un entraînement difficile et cette caractéristique a manifestement marqué les communautés cyniques puisque les lettres s'en font l'écho en revendiquant la difficulté de la voie courte. Le raccourci vers la vertu est jugé difficile². L'image des deux chemins qui mènent à l'Acropole file la métaphore du raccourci difficile³, ce qui peut rebuter les hommes en général⁴. La lettre 51 de Diogène cite ainsi Simonide : « s'il est difficile d'être bon, il est facile de se proclamer

effet l'antithèse dans le dialogue *Le Cynique* : « vous préférez toujours les objets étrangers aux objets régionaux, les objets coûteux aux objets bon marché, les objets difficiles à obtenir aux objets faciles à obtenir » (Ps.-Luc. *Cyn.* 8 : τὰ ξενικὰ τῶν ἐπιχωρίων ἀεὶ προτιμῶντες καὶ τὰ πολυτελῆ τῶν εὐτελῶν καὶ τὰ δυσπόριστα τῶν εὐπορίστων).

¹ Philod. *Oec.* coll.12. 30-8 : πολλὴν κουφοτάτην καὶ / ῥά[ι]σ[τη]ν οἱ Κυνικοὶ διαγω- / γῆν [ἤ]μην[ται] πᾶν αὐτῶν πε- / ριε[ιρηκό]τες εἰς τὸ δυνατόν, / ὃ μ[ὴ] γ' εὐ[τε]λεῖ παρῆχει βίον / εἰρη[ναίως] τε καὶ μάλιστ' ἀ-/θορύβ[ω]ς [καὶ μετὰ τῆ]ς ἑλα-/χίστη[ς] φρο[ντίδος] κ[αὶ] πρα-/γματε[ί]ας [δια]νυ[ό]μενον. Voir également Gigante 1993, 175-9.

² Ps.-Crat. 6 (*SSR* V H 93) : « s'il est plus difficile de philosopher ainsi, c'est pourtant plus court » (εἰ δὲ δύσκολον τὸ ὄδε φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ συντομώτερον), 13 (*SSR* V H 100) : « la vie [de Diogène] est simple mais plus saine que celle du Perse, son mode de vie est pénible mais plus libre que celui de Sardanapale » (καὶ λιτὸς ὁ βίος, ἀλλ' ὑγιεινότερος τοῦ Περσικοῦ καὶ ἐπίπονος ἢ διαγωγὴ, ἀλλ' ἐλευθεριώτερα τῆς Σαρδαναπάλλου).

³ Ps.-Diog. 30.2 (*SSR* V B 560) : « il [Antisthène] nous montre deux chemins qui y portent [à l'Acropole], l'un est court, escarpé et difficile, l'autre est longue, lisse et facile » (ἐπιδείκνυσιν ἡμῖν δύο τινὲ ὁδῶ ἀναφερούσα, τὴν μὲν ὀλίγην προσάντη τε καὶ δύσκολον, τὴν δὲ πολλὴν λείαν τε καὶ ῥαδίαν), 37.5 (*SSR* V B 567) : « Ce chemin donc, à cause de sa difficulté, chacun ne peut le gravir que nu et avec peine » (ταύτην οὖν τὴν ὁδὸν διὰ τὸ δύσκολον μόλις ἂν δύνασθαι γυμνὸν ἕκαστον ἀναβῆναι, trad. Junqua).

⁴ Ps.-Crat. 21 (*SSR* V H 108) : « la foule [...], quand elle voit la difficulté [du raccourci], fuit... » (οἱ πολλοὶ [...]) ἐπειδὴν ἐπιβλέψωσι τὸ χαλεπὸν αὐτῆς, φεύγουσι...); Ps.-Diog. 12 (*SSR* V B 542) : « La foule [...] quand elle s'engage sur ce chemin et qu'elle s'aperçoit de sa difficulté, rebrousse chemin par faiblesse » (οἱ πολλοὶ ... ὅταν δ' ἐπὶ τὴν ὁδὸν ἀφίκονται καὶ αὐτῆς τὴν χαλεπότητα θεάσωνται, ὡς ἀσθενοῦντες ὀπίσω ἀναχωροῦσιν), 14 (*SSR* V B 544) : « Tu me reproches ma vie parce qu'elle est pénible et qu'elle n'est pratiquée par personne à cause de sa difficulté » (μέμφη μου τὸν βίον ὡς ἐπίπονον καὶ διὰ χαλεπότητα ὑπ' οὐδενὸς ἐπιτηδευησόμενον)

tel »¹. Mais dans la lettre 39 de Diogène en revanche, la préparation à la mort est décrite comme un exercice et un chemin très faciles (39.1 : ἐστιν ἡ μελέτη ἐν τῷ ῥάστῳ, 39.2 : ἡ ὁδὸς ῥάστη). De façon générale, il est vrai que l'ascèse amène la facilité : l'accouchement d'Hipparchia a été facilité grâce à ses exercices préalables pour supporter la douleur² et Diogène s'est adapté facilement à son statut d'esclave³. La masturbation est à la fois, pour ce dernier, un assouvissement facile (τὴν ἀφροδισίων ἀποπλήρωσιν εὐποριστοτέραν) et une recherche de la nature (φύσεώς ἐστιν ἀναζήτησις)⁴. Comme l'analyse F. Junqua, les lettres constituent une double réponse, à la fois à la réputation de philosophie facile et au caractère « rébarbatif » de l'ascèse⁵.

En somme, il est difficile de faire de la facilité un élément évident et facile à définir ; il est même risqué d'en faire un *telos* puisqu'une fois que nous avons dit que les hommes désirent une vie bonne ou facile, nous avons peu dit : il reste encore à définir en quoi elle consiste et la façon d'y accéder. La finalité de l'ascèse est certes la facilité à faire face aux événements mais les moyens qu'elle met en œuvre sont hautement difficiles et pénibles⁶. L'ascèse cynique est donc profondément ambivalente, comme le souligne M.-O. Goulet-Cazé : « Dans la mesure où c'est un raccourci, le cynisme peut apparaître comme plus facile, même si ce raccourci est ardu »⁷. Le Cynique recherche donc la difficulté et ne souhaiterait peut-être pas passer une vie sans souci, ainsi que l'affirme Démétrius en comparant « une vie paisible et sans aucune incursion de la Fortune à une mer morte »⁸.

5.3. Les sens possibles de la nature cynique.

Comme préalable à mon étude des usages du νόμος, je me permets donc d'insister sur le fait que l'opposition entre νόμος et φύσις reste très banale et ne nous aide pas à cerner précisément ce que recouvrent ces concepts dans le cadre du Cynisme, ni à comprendre comment la φύσις peut prescrire un comportement κατὰ φύσιν. Ce détail ajoute une difficulté considérable dans la mesure où le Cynisme délaisse à première vue toute étude physique. Le

¹ Ps.-Diog. 51 (SSR V B 581) : εἶναι μὲν γὰρ ἐσθλὸν κατὰ Σιμωνίδην χαλεπὸν, ἐπαγγέλλεσθαι δὲ ῥάδιον. (trad. Junqua).

² Ps.-Crat. 33 (SSR V H 120).

³ Ps.-Crat. 34 (SSR V H 121).

⁴ Ps.-Diog. 42 (SSR V B 572).

⁵ Junqua 2000¹, 108 : « Comme on sait que l'une des attaques qu'eurent à subir les cyniques, au moins à partir de l'époque impériale, avait trait à la "facilité" de leur philosophie, en même temps qu'au caractère "rébarbatif" de leur ascèse, qui détournait le profane de la philosophie, on peut considérer que les lettres constituent, en partie au moins, une réponse à ce reproche. »

⁶ Voir Goulet-Cazé in DL *Vies*, 672 : « Loin d'être une morale de la facilité, le chemin proposé par Diogène [...] le rend capable, le jour où la Fortune le frappe de ses traits, [...] de préserver sa sérénité ».

⁷ Goulet-Cazé 1993², 304 [= 2017, 412].

⁸ Sen. *Ep.* 67.14 : *uitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum uocat.*

Cynisme ne serait qu'un « naturalisme normatif », sans être un « naturalisme épistémologique », ni un « naturalisme ontologique », si l'on reprend les catégories de P.-M. Morel pour penser l'Épicurisme¹ : nous sommes d'emblée dans un « naturalisme prescriptif et axiologique » qui renvoie à la nature « comme critère de normalité », « capable de guider la conduite »², mais sans que cette nature ne soit étudiée précisément au préalable³. Ce constat a son importance dans la mesure où il permet, lui aussi, des usages différents de la φύσις cynique.

C'est pourquoi il faut laisser au concept de φύσις une extension assez large et donc nécessairement une compréhension faible pour étudier les textes relatifs au Cynisme. Ce préalable, peut-être décevant, doit nous garder de projeter nos propres conceptions autour de la nature, souvent normées elles aussi par des usages culturels. Mais si nous voulons cerner de façon assez minimale les sens donnés à la φύσις par les Cyniques, nous pouvons dire sommairement ce qui suit :

1/ La φύσις est, comme l'indique Aristote dans les *Réfutations sophistiques*, une façon de renvoyer à la vérité contre la multiplicité des *doxai* humaines⁴. Nous avons vu ce sens exploité par les lettres pseudépigraphiques.

2/ Nous avons vu également que les Cyniques utilisent les nécessités de la φύσις, c'est-à-dire ce que l'on rattache en général aux besoins du corps, pour dénoncer l'absurdité de certains objets de la honte : on peut, en effet, avoir parfois plus honte d'un pet que d'un délit ou d'un crime⁵. Il y a donc une confusion entre nécessité physique et devoir moral et cette confusion a même conduit à une perversion dans la mesure où la nécessité est affectée d'une honte supérieure aux délits. La φύσις est ainsi normée par le νόμος. Nous approfondirons ces aspects dans la partie 3.

3/ La nature fournit à chaque être vivant ce qui lui suffit.

¹ Morel 2009, 12.

² *Ibid.*

³ Voir Dorion 2018¹, 83 : « Certes, Diogène rejette également l'étude de la nature, mais ce rejet ne l'empêche pas de considérer que l'on doit s'en remettre aux prescriptions de la nature, comme si ces prescriptions étaient d'emblée évidentes. » Voir également Husson 2011, 181 : « Vivre en homme de façon intégralement naturelle est donc, en soi, un mirage, par lequel on participe à la construction culturellement déterminée d'une certaine représentation de la nature ».

⁴ Voir également Hadot 2004, 77 : « comme souvent en grec, *aletheia* signifie moins “vérité” au sens d'accord entre la réalité et la pensée, que “réalité” au sens ontologique. Et *phusis* peut avoir le même sens. »

⁵ Cic. *Off.* 1.35.128.

Le modèle animal ne peut pas être prescriptif parce que, eu égard à sa multiplicité, il est indispensable de préciser quels exemples sont choisis et selon quels critères : en l'absence de telles précisions, nous transgresserions la loi de Hume en commettant plusieurs paralogismes. C'est ce qu'ont très bien démontré S. Husson¹ et O. Flores-Júnior².

Pour autant, il serait dommage de renoncer à décrire rationnellement ce qu'opèrent les Cyniques : l'exemple de la souris qui se nourrit de miettes³ ou encore celui de l'enfant qui boit dans le creux de ses mains⁴ doivent plutôt nous inciter à considérer qu'ils donnent une clé à Diogène pour résoudre un problème qui lui est propre. Dans l'épisode de la souris, Diogène est abattu par sa situation d'homme exilé, isolé et pauvre ; le dynamisme de la souris qui se satisfait des restes, c'est-à-dire de ce qu'on néglige, lui ouvre les yeux sur les préjugés qu'il nourrit jusqu'à présent. Il en va de même pour l'épisode du jeune garçon : à chaque situation, on imagine devoir chercher des solutions hors de nous, ce qui implique de se charger de tout un attirail susceptible de nous aider contre toute éventualité. Or, si l'on cherche tous les instruments qui aideront contre quelque chose que nous ne saurions prévoir alors que nous avons en nous-mêmes des ressources suffisantes, c'est une quête sans fin et un décentrement hors de soi. On ne peut donc pas affirmer qu'il faille imiter en tous points les animaux, les enfants et certains peuples. Mais au contraire, il faut remarquer qu'ils ont gardé une spontanéité susceptible d'une réponse autarcique aux coups de la Fortune. Et cette immédiateté c'est la φύσις, c'est un don de la φύσις. L'animal coïncide avec sa nature, ce qui est rarement le cas pour l'homme. Or, l'ascèse est même susceptible d'accroître ce don dont les éléments ne sont parfois qu'en puissance.

D. Dudley rapporte l'interprétation de Kaerst pour qui la φύσις cynique est une norme rationnelle et universelle : il propose de la comprendre par la notion de « minimum » qui porte moins à confusion⁵. Cette interprétation comporte l'inconvénient de ne pas exprimer combien la φύσις peut se déployer pour les Cyniques à travers l'ascèse. Sur ce point également, il ne faut

¹ Husson 2011, 71 : « La vie naturelle ne constitue pas un idéal moral pour l'animal mais un simple fait ; elle ne se transforme en idéal que pour l'homme capable d'en poser la valeur, et de se faire l'exégète de cette sagesse que l'animal ne peut qu'indiquer. Aussi retrouvons-nous, dans la croyance en l'exemplarité morale de l'animal, une part de foi, puisque, de l'état intérieur de l'animal, nous ne pouvons rien savoir ». Voir également Husson 2013.

² Voir Flores-Júnior 2005 ; 2006 ; 2021, 142 : « il faut tenir compte de la distinction très délicate entre exemple et modèle : pour montrer leur conception de la félicité, les cyniques prennent l'exemple des animaux, qui peuvent d'ailleurs inspirer leur action, comme dans l'anecdote transmise par Théophraste, mais les animaux ne sont pas des modèles destinés à être imités et la vie animale ne constitue pas un idéal de vie excellente ».

³ D.L. 6.22 ; Plu. *Moralia. De profectibus in virtutem* 77E-78A (SSR V B 172).

⁴ D.L. 6.37 (SSR V B 158) ; Sen. *Ep.* 90.14 (SSR V B 159).

⁵ Dudley 1937, 31.

pas écarter le finalisme lié à la nature que l'on retrouve très développé chez Dion Chrysostome¹. De façon récurrente dans l'ensemble des témoignages, c'est la main qui revêt une importance symbolique : dans deux chries qui rapportent l'épisode de l'enfant qui boit dans le creux de ses mains, c'est l'expression *παρὰ τῆς φύσεως* qui qualifie le superflu². Également, Diogène moque un riche qui se fait chausser par son esclave en ces termes : « Tu n'es pas encore heureux, tant qu'il ne te mouchera pas aussi ; or, cela t'arrivera quand tu seras mutilé de tes mains »³.

Au finalisme, on peut rajouter une idée très intéressante développée dans le dialogue *Le Cynique* : on imagine que la nature, parce qu'elle est prolifique, incite aux excès tant qu'elle met à disposition des objets de jouissance. Or, c'est faux et, en cela, le texte répond implicitement à la théorie de la loi du plus fort : de même qu'à un banquet, nous nous contentons de la part qui nous échoit, de même dans la nature il n'est nul besoin de prendre davantage⁴.

La nature est donc pourvoyeuse d'ordre, de mesure et d'autarcie, si l'on ne se détourne pas d'elle.

4/ La φύσις permet de contrer les déconvenues liées à la τύχη. Il est donc important de maintenir l'opposition entre la nature et le hasard si l'on se permet de rassembler les différents termes des antagonismes de D.L. 6.38 en deux pôles⁵. La nature cynique ne coïnciderait donc pas avec l'ensemble du cosmos. Les *πόννοι κατὰ φύσιν* utilisent les ressources de notre nature pour se préparer à toute éventualité. Il est vrai que dans plusieurs fragments de Télès (fr.2.5.4-5, fr.6.52.2) nous trouvons la métaphore de la *τύχη ποιήτρια*, de la Fortune poétesse, ce qui pourrait nous laisser penser à l'existence d'une Providence dans le Cynisme. Toutefois, cette image est explicitement attribuée à Bion de Borysthène dont nous connaissons les influences multiples⁶ ; P. P. Fuentes-González remarque qu'elle est probablement appréciée du public et qu'on la trouve chez des historiens⁷. En revanche, les textes où les Cyniques affirment vouloir

¹ Voir D.Chr. 6.28 : « De façon générale, un animal ne naît en aucun lieu dans lequel il ne soit capable de vivre » (*καθόλου δὲ ἐν μηδενὶ τόπῳ γίνεσθαι ζῷον, ὃ μὴ δύναται ζῆν ἐν αὐτῷ*) ; 10.10 : « Ne sais-tu pas que la nature a fait à chacun un corps qui est suffisant pour le soin de soi ? » (*οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ σῶμα ἢ φύσις ἐκάστῳ ἐποίησεν ἱκανὸν εἶναι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θεραπείαν*);

² *Gnom. vat.* 185 ; Basil. *Ep.* 1.4 (*SSR V B 161*).

³ D.L. 6.44 (*SSR V B 322*) : « οὐπω, » εἶπε, « μακάριος εἶ, ἂν μὴ σε καὶ ἀπομούξη· τοῦτο δ' ἔσται πηρωθέντι σοι τὰς χεῖρας. » Voir aussi Ps.-Diog. 37.4 ; D.Chr. 10.16 ; Arr. *Epict.* 1.6.30-6, 2.16.13, 4.11.9.

⁴ Ps.-Luc. *Cyn.* 7-8.

⁵ Voir ci-dessus.

⁶ Voir Goulet-Cazé 1993¹, 128 [= 2017, 430] : « Loin de voir en elle une divinité en tant que telle, les premiers Cyniques méprisent la Fortune, ne la prennent pas au sérieux et interprètent ses coups comme une invitation à l'effort moral. À partir de Bion de Borysthène toutefois (*ca* 335-245), leur attitude changea sensiblement ; ils essayèrent de s'accommoder de ce qu'elle leur envoyait, la considérant comme le chorège de la grande comédie humaine à qui il faut se soumettre, comme celle qui attribue à chaque homme un rôle sur la scène de la vie. »

⁷ Fuentes-González 1998, 159.

en découdre avec la Fortune ou avoir appris de ses mauvais coups sont nombreux¹. Le passage suivant attribué à Cratès est l'un des plus intéressants : « Il avait pour patrie, disait-il, 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 »². C'est avec un lexique d'origine politique que Cratès parle de sa vie conforme à la nature, ce qui peut nous mener au point suivant.

5/ La nature sert à bâtir la véritable communauté politique. Cratès exprime une concitoyenneté primordiale qui fait face aux coups du sort. Or, on pense habituellement que les hommes se sont associés pour échapper à la solitude et à la faiblesse de leur condition et assurer leur sauvegarde³. C'est ainsi que pour Aristote, la cité est par nature (φύσει)⁴. La famille est le premier degré⁵ de satisfaction des besoins et la cité, la communauté achevée qui a atteint l'autarcie (αὐταρκεία) et dont le but est la vie bonne⁶. La cité est donc doublement naturelle : de façon efficiente parce qu'elle procède des familles ; de façon finale, parce qu'elle vise l'autarcie et la vie bonne⁷. Quand Aristote avance que l'homme est un animal politique, il ajoute que celui qui est privé de cité (ἄπολις) de façon naturelle et non à cause de la Fortune (διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην) est un fou ou un être supérieur⁸, la tentation est grande d'y voir une allusion aux Cyniques, en particulier parce que Diogène utilisait l'adjectif ἄπολις dans les vers tragiques qu'il citait souvent⁹. Hélas, nous manquons de textes pour pouvoir affirmer que Diogène dialoguait avec les conceptions de ses contemporains.

Toutefois, il semble évident que tout un vocabulaire politique est détourné pour qualifier une autarcie individualiste et conforme à la nature. L'αὐταρκεία et la παρηρησία caractérisent la vie du Cynique et acquièrent un sens différent de ceux qu'ils assument habituellement, c'est-à-dire dans la pensée politique et les institutions démocratiques, et le cosmopolitisme rend

¹ Voir D.L. 6.62, 105 ; Plu. *Moralia* 499A (SSR V L 3) ; Stob. 2.8.21(SSR V B 148), 4.33.31, 4.44.71 (SSR V B 351) ; Teles fr.6, fr.7.62 ; Sen. *tranq.* 7.7 (SSR V B 441) ; Gregorius Nazianzenus *Carmina* 1.228 (SSR V H 8).

² D.L. 6.93 : ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνου.

³ Voir Pl. *Prt.* 322b ; Aristot. *Pol.* 1.2.1252a31-2.

⁴ Aristot. *Pol.* 1.2.1252a30.

⁵ *Ibid.* 1252b13-4 : « donc la communauté constituée conformément à la nature, pour la vie de tous les jours, est la famille » (οὗν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεσθηκυῖα κοινώνια κατὰ φύσιν οἴκος ἐστίν).

⁶ *Ibid.* 1252b28-30.

⁷ *Ibid.* 1252b31-2. La cité est naturelle parce qu'elle est une fin ; or, la nature c'est la fin (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν).

⁸ *Ibid.* 1253a1-4.

⁹ Voir les six mentions en SSR V B 263 (D.L. 6.38 ; Gnom. vat. 201 ; Aelian. VH 3.29 ; Iul. Or. 6.4.256C-D, 9.14.194D-195B ; Arr. Epict. 3.22.47) : « Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour » (Ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, / πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν). Voir également Arr. Epict. 4.11.23. Les *TGF* d'A. Nauck (1889, 893-4) précisent que Meineke, Valckenaer et Kalkmann voient ici un emprunt à Euripide, peut-être *Œdipe* ou *Hippolyte*, œuvres que nous ne possédons plus et qui firent scandale. Voir également Husson 2011, 161 n.6.

caduque la question des origines¹, indispensable à l'acquisition du statut de citoyen, et associe deux termes dans un oxymore : l'univers et la cité. Par un tour de force assez caractéristique du Cynisme, des notions politiques sont redéployées dans un cadre naturel : l'individu qui veut entretenir des rapports de concitoyenneté avec l'humanité et les dieux ne trouve de limites que dans celles de l'univers. Toutefois, M. Chapuis montre avec force que le terme de κόσμος est d'abord politique parce qu'il se réfère à l'ordre et ce n'est que par extension qu'il est ensuite projeté sur la nature².

À ces considérations, il faut toutefois opposer un bémol : le cosmopolitisme ne se réfère jamais à la φύσις. Ce que l'on trouve le plus souvent exprimé, c'est que le Cynique considère la terre entière comme sa maison³, comme une seule maison commune⁴, comme patrie⁵, voire la terre, le ciel et son τρίβων comme ses seuls biens⁶. Dès lors, ce n'est que par le détour d'une interprétation que l'on peut s'autoriser à lier le cosmopolitisme et la nature, comme M.-O. Goulet-Cazé : « Le seul cadre politique qu'il admet est celui de l'organisation naturelle de l'univers »⁷. Mais peut-être devons-nous au contraire insister sur le fait que le cosmopolitisme ne s'exprime pas par la puissance qu'est la φύσις mais par la mention de lieux comme le κόσμος ou la terre entière (γῆ ἅπασα). Si Diogène ne se dit pas citoyen de la nature, c'est que la nature n'est pas séparée de lui, mais elle est ce qui, en lui, lui permet de retrouver les frontières de la vie.

¹ Le bon mot de Diogène en D.L. 6.63 (SSR V B 335 : « Comme on lui demandait d'où il était, il dit : "Je suis citoyen du monde." » ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, "κοσμοπολίτης," ἔφη) déjoue une attente : alors que l'on attendrait le nom d'une ville précédée d'une préposition ou suivie du suffixe -θεν, comme Ἀθήνηθεν ou en l'occurrence *Σινώπηθεν, il répond par un adjectif qui précise une citoyenneté inédite. Si le bon mot est authentique, ce pourrait être sa toute première apparition dans l'histoire (la première apparition connue dans un texte se trouve chez Philon d'Alexandrie. Voir Husson 2011, 159) et, selon les mots de J. Moles (1993, 278), « une étape importante dans l'histoire des idées ».

² Voir Chapuis 2022, 106 : « Loin d'être tirée de la nature, en sorte que la cité devrait s'en inspirer pour se régler et s'organiser, la notion de κόσμος est, au contraire, d'emblée politique, comme nous l'avons vu du point de vue linguistique : elle désigne, d'abord, l'ordre politique, que les Grecs projetèrent, alors, sur la nature, pour que celle-ci, en retour, servît de modèle » ; 109 : « ce principe politique peut être projeté sur l'ordre de la nature, qui, à rebours, doit servir de modèle en raison de l'excellence de l'harmonie qu'elle présente ».

³ Max.Tyr. 3.9 (SSR V B 298) ; Ps.-Luc. *Cyn.* 15.

⁴ D.Chr. 4.13 (SSR V B 582).

⁵ Arr. *Epict.* 3.24.66.

⁶ Arr. *Epict.* 3.22.47.

⁷ Goulet-Cazé 2003, 29. J. Moles voit dans la référence au ciel et aux dieux des indices suffisants pour rapprocher Cyniques et Stoïciens ; voir Moles 1993, 266 : « Rappelons-nous d'abord en quoi consiste le κόσμος : la terre et le ciel ; sur la terre, il y a la nature animée et la nature inanimée ; [...] le ciel contient les corps célestes et les dieux qui les habitent », 270 : « les corps célestes influencent la vie κατὰ φύσιν sur la terre. Mais il faut aussi considérer la position des cyniques vis-à-vis des dieux », 279 : « Les cyniques et les stoïciens partageaient des opinions qui auraient pu les amener les uns et les autres à la même conclusion, à savoir que κατὰ φύσιν ζῆν signifiait vivre en accord avec tout l'ordre naturel dans son inspiration divine. » O. Flores-Júnior (2021, 162) adopte un point de vue qui lui permet de concilier la nature et la civilisation à travers le cosmopolitisme : « j'accepte volontiers l'idée selon laquelle le cosmopolitisme cynique implique une attitude positive à l'égard du monde naturel. En revanche, il nous paraît moins probable que cette attitude positive envers la nature et envers toutes les richesses qu'elle contient ait comme corollaire le refus de la civilisation et de ses produits ».

6/ C'est pourquoi il me semble important d'insister sur ce dernier aspect : la φύσις, conformément au verbe φύω, c'est ce qui croît en nous et en dehors de nous. Le suffixe –σις désigne l'action d'un verbe, tout comme les concepts cyniques d'ἄσκησις ou de falsification (παραχάραξις) de la monnaie. La polysémie du nom grec φύσις dépasse donc celle de nature dans les langues romanes ; pour reprendre les termes de P. Hadot, disons qu'au point de départ, φύσις « désigne soit l'action exprimée par le verbe φύεσθαι : naître, croître, pousser, soit son résultat »¹ puis « accompagné du génitif en viendra finalement à signifier ce que nous appelons la nature d'une chose, son essence »². En conséquence, il serait dommage de ne pas maintenir l'éventail des acceptions, en particulier dans le cadre d'une philosophie qui, d'après ce que nous savons, n'a pas défini son concept de φύσις. La nature c'est l'accompli et l'accomplissement à la fois, c'est l'universel et l'individuel, c'est ce qu'on a sous les yeux et qui demeure caché, selon le fameux fragment d'Héraclite : « La nature aime à se cacher »³, que l'empereur Julien rappelle au Cynique Héracléios pour lui exposer la fonction des mythes⁴.

Dès lors, si la nature reste à conquérir, les textes ne profitent-ils pas plutôt de cette indétermination conceptuelle de la part des Cyniques pour faire de la nature un terrain à explorer et à opposer aux préjugés des hommes ?

Cet aspect est particulièrement exploité par les lettres pseudépigraphiques de Diogène : nous avons, à plusieurs reprises, cité la lettre 42 qui fait du subterfuge de la masturbation une solution au problème du besoin sexuel en ajoutant cette définition : « Car le Cynisme, comme tu sais, est une recherche de la nature »⁵. Or, précisément, le substantif ἀναζήτησις (« recherche ») contient le suffixe –σις caractéristique des actions qui sont en cours d'accomplissement. Les lettres 16 et 47 peuvent compléter cet aspect et constituer une triade concernant la nature : observation – recherche – découverte. En effet, la lettre 47 évoque l'éventualité où l'humanité viendrait à disparaître et déplore que certains s'en inquiètent : « voilà en effet les mots de ceux qui n'ont pas contemplé la nature de ce qui est »⁶. La lettre 16 interprète ainsi l'adoption du tonneau pour dormir : « félicite-moi de découvrir la nature »⁷. Les trois lettres se concluent donc par des propos qui déjouent entièrement nos attentes quant à l'essence même de la φύσις (se masturber, dormir dans une jarre, être indifférent au sort de

¹ Hadot 2004, 40.

² *Ibid.*, 41.

³ Heraclit. *fr.* 123 DK : φύσις κρύπτεσθαι φιλει. Voir Hadot 2004, 21-35, 65-88.

⁴ Jul. *Or.* 7.11.216C.

⁵ Ps.-Diog. 42 (*SSR V B 572*) : ὁ γὰρ κυνισμός, ὡς οἶσθα, φύσεώς ἐστιν ἀναζήτησις.

⁶ Ps.-Diog. 47 (*SSR V B 577*) : ταῦτα γὰρ τὰ ῥήματα μὴ θεαμένων ἐστὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.

⁷ Ps.-Diog. 16 (*SSR V B 546*) : σύγχαίρε ἡμῖν τὴν φύσιν ἀνευρίσκουσιν.

l'espèce humaine) et la rapprochent d'une habileté à s'adapter aux circonstances. Au fondement de la φύσις se trouve un dynamisme propre au vivant : la nature c'est cette capacité qu'ont les êtres vivants de faire face aux contingences par des réponses qui n'avaient peut-être jamais été actualisées jusque là.

Précisément, je rejoins les conclusions de S. Husson et d'O. Flores-Júnior sur ce point. S. Husson affirme en effet : « *La République* cynique n'est donc pas le retour mais l'anticipation d'un état de nature jusqu'ici jamais atteint par l'humanité, et que peut-être elle n'atteindra jamais »¹. De même, O. Flores-Júnior évoque la portée « exploratoire » de la nature cynique² et soumet l'hypothèse suivante : « les cyniques *s'inventent une nature* »³.

En somme, la difficulté à laquelle nous soumet l'absence de définition de la φύσις ne doit pas nous conduire à renoncer à toute cohérence ni à nous réfugier dans des idées toutes faites. J. Moles affirme au sujet du cosmopolitisme qu'il ne faut pas attendre du Cynisme ce qu'il n'est pas, à savoir une philosophie qui approfondit ses concepts⁴ : nous pourrions l'appliquer à la φύσις également et ainsi percevoir comment des stratégies s'organisent justement pour la dire. Néanmoins, l'antithèse νόμος-φύσις inscrit le Cynisme dans un contexte très normé, celui d'une Grèce qui réfléchit ses valeurs et les limites de l'humanité. Cette antithèse fonctionne à la façon de l'opposition entre le vrai et l'opinion et contribue à réévaluer les fondements de la société. D. Deleule interprète ainsi la référence à la nature comme « un opérateur polémique »⁵. La nature est certes une « norme de conduite » mais elle permet également de mettre à distance les conventions, les lois, les coutumes et introduit le doute vis-à-vis de ce que l'on connaît et la quête de ce qui est optimal. Convoquer la nature ce n'est pas imiter la bête sauvage mais c'est opérer un décentrement vis-à-vis de ce qui est normal par la prise de conscience que les enfants, les animaux, les peuples barbares se comportent différemment à l'égard de ce que nous ne remettrions pas en cause.

¹ Husson 2011, 100.

² Flores-Júnior 2021, 98-9 n.8.

³ *Ibid.*, 92.

⁴ Moles 1993, 260 : « puisque la philosophie cynique est fondamentalement simple, il y a un point au-delà duquel elle ne va pas ».

⁵ Deleule 1998, 119 : « la référence à la nature comme norme de conduite va fonctionner essentiellement comme un opérateur polémique ».

CHAPITRE DEUX

REJET ET RESPECT DU *NOMOS*

Nous avons étudié l'opposition entre νόμος et φύσις et constaté que le concept de φύσις manque d'une définition satisfaisante. Nous aurions pu essayer de définir la φύσις de façon négative à partir du νόμος : la nature serait ce que n'est pas la loi et inversement. Or, il est tout autant difficile de préciser ce qui appartient au νόμος aux yeux des Cyniques. Ce détail frappe moins celles et ceux qui étudient le Cynisme¹ et pourtant, il est tout aussi embarrassant. Si l'absence de définition de la φύσις est, comme nous l'avons vu, généralement déplorée, ce n'est pas le cas pour l'absence de définition du νόμος.

Il est vrai que l'apparition du terme, comme nous l'avons vu, connaît plusieurs étapes si bien que différentes réalités sont subsumées par la notion : le rite, la coutume, l'opinion, la convention, la loi non écrite, la loi divine, la loi écrite... Or, si nous considérons le Cynisme comme une falsification du νόμισμα, nous devons reconnaître que nous aurions de la peine à établir quels νόμοι sont ouvertement combattus par les Cyniques.

Ainsi cette nouvelle indétermination constitue-t-elle une occasion pour chaque auteur de projeter dans le Cynisme sa propre lecture et de contribuer à la normalisation de ce mouvement depuis les marges où il prétend se situer.

Si dans la première partie, je me suis attaché à étudier comment le débat entre philosophie et mode de vie contribue à imposer au Cynisme certaines normes comme, par exemple, des dogmes identifiables, une succession, l'exemplarité morale..., je considère ici la normalisation dans un double sens : le νόμος interroge le rapport du Cynisme aux règles de façon générale et, en même temps, la prétendue subversion cynique est insérée dans un système normatif de sagesse, respectueuse des lois.

Les usages philosophiques du Cynisme l'accommodent à des stratégies de sérieux : non seulement nous l'avons constaté lorsqu'il s'agissait de le penser comme mode de vie, mais à nouveau, sur la question spécifique du νόμος, il est difficile de percevoir de cerner où sont placées les limites. Nous verrons que nous sommes bien en peine de déterminer quels νόμοι sont clairement transgressés ou rejetés : dans cette recherche d'une transgression explicite, nous aborderons différents textes de la tradition qui évoquent le νόμος. Puis nous verrons deux usages de normalisation particulièrement frappants : Épictète comme Julien font de Diogène le

¹ L'étude de M. Chapuis (2022) est toutefois précieuse pour penser la normalité de laquelle les Cyniques s'écartent.

représentant du νόμος divin. Enfin, nous essaierons d'apporter quelques perspectives pour comprendre le syllogisme sur la loi en D.L. 6.72 au sein de la doxographie politique de Diogène.

1. La falsification de la monnaie

Commençons par aborder la fameuse expression de « falsification de la monnaie », censée représenter le procédé philosophique opéré par le Cynisme. En associant la monnaie (νόμισμα) au νόμος, l'expression définit habituellement la position cynique vis-à-vis du νόμος sous la forme d'un franc rejet¹ ; M. Schofield, par exemple, l'exprime ainsi : « *Yet if one thing is clear about early Cynicism it is that the sources regularly associate it with emphatic rejection of νόμος and the city* »². Or, la falsification relève d'abord d'un événement personnel dont les éléments sont incertains.

Cet épisode mystérieux et crucial dans la vie de Diogène et dans la naissance du Cynisme laisse un vaste champ aux interprétations symboliques et aux appropriations. Les détails fiables que nous pouvons avancer sont minces ; G. Giannantoni ne retient d'historiques que deux faits : premièrement, Diogène affirme dans son œuvre le *Pordalos* avoir falsifié la monnaie³ et, deuxièmement, Diogène arriva en exil à Athènes comme fils du banquier Hicésias. Nous ne pouvons pas établir avec certitude que la falsification de la monnaie soit cause de l'exil. F. Junqua a particulièrement approfondi cette question dans son étude des lettres pseudépigraphiques. Il remarque que les lettres 1, 7 et 30 se contredisent puisque dans la lettre 1, le père de Diogène, appelé Hikétès, est mort alors que les lettres 7 et 30 lui sont adressées (il y est appelé Hicétas)⁴. Surtout, seule la lettre 1 évoque l'exil sans évoquer la falsification de la monnaie, pas plus que Lucien, Élien, Musonius Rufus ou encore Dion Chrysostome⁵. Télès n'évoque ni l'exil de Diogène, ni la falsification de la monnaie. F. Junqua propose l'hypothèse que l'exil serait une tradition plus tardive et rattachée postérieurement à la falsification de la monnaie⁶ : « on aurait affaire à deux traditions différentes que seules certaines sources, à partir d'une certaine époque, mettraient en relation »⁷. Toutefois, Diogène Laërce extrait de Dioclès, un biographe du I^{er} s. av. J.-C., le fait que l'exil ait été causé par la falsification de la monnaie

¹ Voir Giannantoni 1990⁴, 426.

² Schofield 1991, 133-4.

³ Giannantoni 1990⁴, 430.

⁴ Voir Junqua 2000¹, 32, 39.

⁵ *Ibid.*, 36-8. Toutefois, Lucien (*Demon.* 5) et Dion Chrysostome (31.24) connaissent l'expression.

⁶ *Ibid.*, 39.

⁷ *Ibid.*, 41.

et ce biographe s'appuyait lui-même sur d'autres sources¹ : le rapprochement est donc antérieur à l'époque de rédaction des lettres ou à celle des auteurs de la Seconde Sophistique. F. Junqua avance pourtant l'argument que l'auteur de la lettre 1 de Diogène ignorait la falsification de la monnaie sans quoi les invectives à l'égard des habitants de Sinope perdraient de leur crédibilité, eu égard à ce « crime »². Je pense que l'hypothèse qu'il formule ensuite est plus plausible : la lettre 1 serait un exercice de rhétorique, une « éthopée » ; le sujet qui consisterait à imaginer « ce qu'aurait pu dire Diogène aux Sinopéens après avoir été exilé par eux »³ aurait imposé une sélection dans les détails biographiques.

La réalité d'une falsification de la monnaie est toutefois attestée. Des pièces comportant le type de Sinope mais produites par des voisins de la cité ont été retrouvées avec une entaille pour les extraire de la circulation tandis que des pièces officielles portaient le nom du magistrat Hicésias⁴, c'est en effet le nom du père de Diogène. G. Giannantoni estime que les conclusions de C.T. Selmann ne sont pas déterminantes⁵ et qu'il pourrait s'agir d'un nom répandu.

Toutefois, la découverte archéologique nous donne une mesure de ce qu'était l'activité qui consistait à παραχαράττειν (entailler) les pièces de monnaie en circulation. Car la difficulté majeure de cette expression tient précisément à notre incapacité à déterminer ce qu'entendent les Cyniques par παραχαράττειν dans leur emploi métaphorique. La falsification frauduleuse de la monnaie serait plutôt exprimée par les verbes παρακόπτειν⁶, κιδδηλεύειν⁷ ou παραποιεῖν⁸, ce dernier étant l'équivalent du français « contrefaire ». Le verbe παραχαράττειν signifie que l'on place un nouveau χαρακτήρ contre l'ancien sceau ou à côté (παρα-). Selon P. Gardner⁹, les cités d'Asie Mineure contremarquaient les pièces pour tester la valeur du métal argenté ; en Europe, on refrappait plutôt la monnaie quoique les monnaies des cités voisines pouvaient être également marquées d'un signe. Ainsi est-il difficile de donner un sens précis à παραχαράττειν.

¹ *Ibid.*, 40.

² *Ibid.*, 52-3.

³ *Ibid.*, 53.

⁴ Selmann 1938, 121 : « *Coins with Sinopean types but with Aramaic legends were not official, issues of the city, but poorly made imitations, faulty and reliable in weight, produced by unscrupulous neighbours of the city. No less than 60 per cent of these imitative coins had been defaced with chisel-cuts in order to put them out of currency* ».

⁵ Giannantoni 1990⁴, 429.

⁶ C'est le verbe utilisé en *Suid.* s.v. Διογένης n.1143 (SSR V B 3) : φυγὼν τὴν πατρίδα διὰ τὸ παρακόψαι νόμισμα (« il a fui sa patrie à cause de la falsification de la monnaie »). Ce dictionnaire du X^e s., qui manque souvent de cohérence, cite, en 1144 sous le lemme Διογένης également, une version plus classique de l'oracle qui invitait Diogène à παραχαράττειν τὸ νόμισμα. On peut supposer que la citation en 1143 était une version qui, ne pouvant pas ignorer le précepte habituel, précisait le sens de παραχαράττειν au moyen de παρακόπτειν.

⁷ Voir D.L. 6.20 (SSR V B 2) où Diogène reçoit l'oracle et interprète παραχαράττειν par κιδδηλεύειν.

⁸ Voir Gardner 1893, 437.

⁹ Gardner 1893, 438.

Or, dans la narration cynique, le précepte de παραχαράττειν τὸ νόμισμα, qui vise à disqualifier la coutume face à la vérité philosophique, dépend d'une faute originelle, celle qui engendre l'exil, la pauvreté et donc aussi bien la réévaluation des valeurs¹ que l'entrée en philosophie². Certes, nous pouvons toujours supposer que l'exil prononcé contre Diogène ait été injuste : C.T. Selmann formule une hypothèse somme toute intéressante, selon laquelle Hicésias, en tant que magistrat, ait pu subir une vengeance de la part de quelques ennemis. De la même façon, Diogène a pu être exilé pour la faute commise par son père. C'est la version de Dioclès³. Cependant, on peut se ranger à l'avis de F. Sayre⁴ pour qui on devrait trouver alors une trace de cette injustice dans la mesure où c'eût été un argument commode pour les Cyniques et les Stoïciens souvent contraints de défendre Diogène.

En somme, on peut affirmer que l'histoire de la falsification de la monnaie est profondément contradictoire⁵ et que le verbe παραχαράττειν joue sur les trois sens suivants, distingués par J. Bywater⁶ : 1) fausser la monnaie par le moyen d'un mauvais χαρακτήρ, 2) changer le χαρακτήρ, 3) frapper une monnaie avec un sceau contrefait. Dès lors, nous ignorons s'il s'agit bien d'un délit et, si c'en est un, il reste difficile de déterminer sa nature ainsi que son auteur : Hicésias, Diogène, les deux...⁷ de sorte qu'il y a beaucoup de raisons de douter de l'historicité de l'anecdote.

Quand Julien reprend le précepte⁸, il épure proprement l'anecdote biographique et choisit une version pour le moins contestable, celle de l'oracle d'Apollon, mais dont on trouve trace chez Diogène Laërce⁹. Conformément aux usages qui sont faits de la φύσις, Julien, après avoir fait de la falsification de la monnaie une injonction équivalente au « Connais-toi toi-même », l'assimile à la raison et à la vérité :

Que devait donc faire celui qui avait été chargé par le dieu, comme un stratège, d'exclure toute la monnaie et de juger les choses d'après la raison et la vérité ?¹⁰

¹ D.L. 6.71 (SSR V B 7).

² Voir D.L. 6.56 (SSR V B 4). En D.L. 6.49 (SSR V B 13), Diogène considère son exil comme une chance puisqu'il lui a permis de philosopher (Voir également Plut. *De tranq. An.* 6.647 et *de cap. ex inim. util.* 2.87A ; SSR V B 14).

³ D.L. 6.20 (SSR V B 2).

⁴ Sayre 1938, 71-4.

⁵ von Fritz 1926, 19-20, cité par Giannantoni 1990⁴, 425 n.17.

⁶ Bywater *apud* Milne 1940, 10-2, cité par Giannantoni 1990⁴, 426 n.19.

⁷ Voir Giannantoni 1990⁴, 427.

⁸ Iul. *Or.* 7.4.208D, 7.7.211B-C, 9[6].8.188A-B, 9[6].12.192C.

⁹ D.L. 6.20.

¹⁰ Iul. *Or.* 9[6].12.192C : τί δῆτα ἐχρήν πράττειν τὸν γε παρὰ θεοῦ ταχθέντα καθάπερ στρατηγοῦ πᾶν μὲν ἐξελεῖν "τὸ νόμισμα", λόγῳ δὲ καὶ ἀληθείᾳ κρῖναι τὰ πράγματα;

Julien est donc d'emblée dans la métaphore¹ et semble ainsi avoir contribué à étoffer l'interprétation. C'est ce que précise G. Giannantoni², en reprenant les travaux de K. von Fritz et de H. Niehues-Proebsting selon lesquels une anecdote, au fil du temps, perd son sens originel et devient plus confuse et contradictoire ; en particulier, plus elle se dote de sens philosophiques, plus son authenticité devient suspecte. K. von Fritz rajoute toutefois que l'inverse peut être également le cas : avec le temps, on perd le sens originel de l'anecdote qui devient ainsi confuse.

Nous pouvons convenir que les étapes suivantes ont permis d'arriver à l'interprétation de l'empereur Julien :

1/ Diogène est exilé ou, du moins, « quitte la maison paternelle »³.

2/ Il confesse et revendique avoir lui-même falsifié la monnaie, en particulier dans son dialogue *Pordalos*.

3/ Cet acte prend une portée symbolique, peut-être à l'initiative de Diogène.

4/ L'histoire de Diogène est remaniée selon un archétype socratique⁴ : Socrate a, en effet, tiré de sa mère l'art de la maïeutique, s'est approprié le précepte « Connais-toi toi-même » du temple de Delphes et a estimé avoir une mission divine après avoir reçu de Chéréphon l'oracle selon lequel il était le plus sage des hommes⁵. De la même manière, Diogène tire de son père l'art de réévaluer les valeurs⁶ : « falsifier la monnaie » n'est pas à prendre au pied de la lettre mais comme tout oracle delphique, le précepte doit être interprété symboliquement.

5/ « Connais-toi toi-même » et « falsifie la monnaie » sont des préceptes que le dieu de Delphes a confiés aux philosophes.

Le rapprochement qu'opère l'étape n°5 entre les deux maximes n'est pas attestée avant Julien. Son caractère syncrétique fait éventuellement signe vers l'environnement néoplatonicien que Julien fréquentait, s'il n'a pas été lui-même à l'initiative de ce rapprochement. L'une des deux définitions du Γνωθι σαυτὸν dans la *Souda* dépend ainsi de l'œuvre de Julien :

¹ Voir Junqua 2000¹, 33-4

² von Fritz 1981, 183 et Niehues-Proebsting 1979, 43-81, cités par Giannantoni 1990⁴, 432 n.29.

³ Luc. *Vit. Auct.* 9 : τὴν πατρῶν οἰκίαν ἀπολιπὼν. Voir Junqua 2000¹, 37.

⁴ Diels 1894, 313-6 (cité par Giannantoni 1990⁴, 425) attribue au *Pordalos* de Diogène le dessein de s'inscrire dans les traces de Socrate. F. Junqua (2000¹, 41) parle de « socratiser » le Cynisme.

⁵ Voir Pl. *Ap.* 21a, 33c ; *Tht.* 149a.

⁶ Voir Goulet-Cazé 1993², 275 [= 2017, 388] : « De même que Socrate, qui était le fils d'une sage-femme, adopta comme méthode philosophique la maïeutique qui lui permettait d'accoucher les esprits, de même Diogène qui était le fils d'un banquier, aurait décidé de falsifier la monnaie, c'est-à-dire de renverser les valeurs qui avaient cours dans la Grèce du IV^e s. ».

« Connais-toi toi-même » et « falsifie la monnaie », préceptes pythiques (ou d'Apollon Pythien). C'est-à-dire : méprise l'opinion du grand nombre et falsifie non pas la vérité, mais la coutume (ou la monnaie).¹

La forme à l'impératif et la définition sont celles de Julien², de même que l'association fréquente de la falsification de la monnaie au Γνωθι σαυτὸν³.

Si le thème de la falsification est absent des lettres pseudépigraphiques et des discours de Dion Chrysostome, deux sources majeures pourtant pour Julien⁴, ce dernier a pu reprendre toutefois à Dion l'utilisation par Diogène du « Connais-toi toi-même »⁵. Épictète associe le précepte à tout philosophe et en particulier à Socrate en 3.1.16-9. Dion, dans le *Discours* 10, dessine un rapport assez ambigu de Diogène aux oracles : Diogène déconseille à son ami de consulter l'oracle de Delphes pour retrouver son esclave⁶. Recourir à un dieu n'est pas à la portée des ignorants⁷ ; c'est un art qui exige au préalable la connaissance de soi. S'il a perdu son esclave, c'est qu'il ne sait donc se servir ni de lui-même ni d'un autre homme et il a l'audace de vouloir se servir d'un dieu⁸. L'inscription de Delphes est suffisante pour qui ne connaît pas les dieux ; l'oracle a trompé de nombreuses personnes qui se seraient abstenues de mauvaises décisions si elles n'avaient pas connu l'oracle⁹.

Pour R. Smith, c'est sous l'influence cynique que le précepte delphique devint un lieu commun de la diatribe¹⁰. Ce glissement du παραχάραττειν τὸ νόμισμα au Γνωθι σαυτὸν a dû particulièrement convenir aux desseins de Julien qui y voyait la preuve de l'attachement des Cyniques authentiques à la parole divine. Finalement, la falsification de la monnaie est moins importante que le Γνωθι σαυτὸν qui permet, au même titre que l'assimilation aux dieux¹¹, de définir la philosophie¹².

Enfin, l'interprétation de M. Chapuis mérite d'être mentionnée puisqu'elle fait de l'appropriation par la philosophie de l'oracle delphique, un signe de désobéissance au νόμος de la cité. Le chercheur met en valeur la dimension religieuse de certains sens de νόμισμα ; il se

¹ *Suid.* s.v. Γνωθι σαυτὸν (n.334 ; SSR V B 3) : <Γνωθι σαυτὸν> καὶ τὸ νόμισμα παραχάραξον, παραγγέλματα Πυθικά. τουτέστι τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπερόρα καὶ παραχάραττε μὴ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ νόμισμα.

² *Iul. Or.* 7.7.211C (SSR V B 10). Voir Gardner 1893, 439. F. Junqua (2000¹, 44) estime plutôt que Julien et la *Souda* ont une source commune.

³ *Iul. Or.* 7.7.211C (SSR V B 10) ; 9.8[188A] (SSR V B 8).

⁴ Voir Giannantoni 1990, 424.

⁵ *D.Chr.* 4.57, 10.22.

⁶ *D.Chr.* 10.2.

⁷ *D.Chr.* 10.17.

⁸ *D.Chr.* 10.22.

⁹ *D.Chr.* 10.23 *sqq.*

¹⁰ Smith 1995, 66.

¹¹ Julien (*Or.* 9[6].3.183A) cite Pl. *Tht.* 176b : ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

¹² *Iul. Or.* 9[6].6.185D.

réfère à Eschyle et Euripide¹ pour montrer que le terme y apparaît avec les sens de ce qui renforce la cohésion d'un groupe, de rites et de cultes². Dès lors, remettre en cause le νόμισμα revient à attaquer les « différentes valeurs de la cité et les traditions qui en organisent la vie »³. De surcroît, référer ce mot d'ordre cynique à l'oracle d'Apollon, c'est, pour Diogène, retourner « l'origine divine du νόμισμα contre la cité elle-même »⁴. En cela, Socrate comme Diogène auraient compris le message d'Apollon comme une invitation à désobéir à la cité : celle-ci « produit des normes qui définissent le rôle joué par l'individu et lui assignent une place »⁵. Il y a bien, pour Diogène, une « *éthique de la subversion* » : « En quoi consiste, alors, la piété, si respecter la parole du dieu, c'est aller contre les lois et les coutumes de la cité ? »⁶ Cette attitude à l'égard de la parole divine et les invitations à ne pas se marier ni avoir d'enfant indiquent, pour M. Chapuis, que les normes sont redéfinies et ne prescrivent plus de place aux individus : la falsification de la monnaie devient « l'élargissement du champ des possibles », « l'affirmation de nouveaux possibles dans les rapports sociaux ou encore de l'existence des individus »⁷.

Cette étude nous est particulièrement secourable pour comprendre la nature des normes que le Cynisme bouleverse. La seule réticence que j'exprimerais à l'égard de ces interprétations tout à fait convaincantes concerne l'idée selon laquelle, à travers l'oracle d'Apollon, « Diogène cherche à occuper la place laissée vacante par la mort de Socrate, tout en la radicalisant »⁸. En effet, quoique cette affirmation avance une idée particulièrement fine et profonde, il me semble important de rester prudent à l'égard des stratégies d'écriture autour de Diogène et de Socrate. L'épisode de la falsification est, a-t-on vu, fondamentalement incertain ; supposer que Diogène s'appuie sur l'oracle d'Apollon suppose de prendre position sur le Diogène historique et de convenir de l'historicité d'une version de la falsification de la monnaie. Or, il me semble moins hasardeux de considérer que la tradition a rapproché Diogène de la figure légendaire de Socrate et qu'elle s'est appuyée sur la dimension religieuse pour penser le rapport très complexe du Cynisme au νόμος.

¹ Aeschyl. *Th.* 267-70 ; Eur. *IT* 1469-72.

² Chapuis 2022, 254.

³ *Ibid.*, 255.

⁴ *Ibid.*, 256.

⁵ *Ibid.*, 260.

⁶ *Ibid.*, 258.

⁷ *Ibid.*, 265.

⁸ *Ibid.*, 257.

2. Rejet du νόμος

2.1. Cynisme et désobéissance.

Si l'on repart de la définition de la falsification de la monnaie dans le paragraphe 71 du livre de Diogène Laërce : « [Diogène] falsifiait réellement la monnaie, n'accordant pas la même valeur à ce qui est conforme au νόμος qu'à ce qui est conforme à la φύσις » (ὄντως νόμισμα παραχαράπτων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς), nous sommes surpris de trouver très peu de mentions, dans l'ensemble des témoignages, de règles ou de lois qualifiées par le terme νόμος et que Diogène critiquerait clairement. Or, si Diogène apparaît dans l'imaginaire comme la figure de la transgression, nous sommes bien en peine de le voir dépeint ainsi par des textes précis. Bien au contraire, nous allons voir que Diogène est représenté comme celui qui, au nom de son exigence de vertu, témoigne de son respect pour les hommes et les dieux.

Comment qualifier les Cyniques vis-à-vis de la loi ? Cherchent-ils à la transgresser, à la subvertir ? Sont-ils rebelles ou insoumis ? Nous pourrions certes rappeler que certains sont hors-la-loi dans la mesure où ils subissent une peine d'exil. Or, être exilé ce n'est pas refuser la loi puisque l'on en subit (et accepte) la peine prononcée. Mais c'est être hors sa cité et être dans les marges de la cité dans laquelle on se réfugie. Dès lors, en tant que figure de l'étranger, le Cynique est celui dont la vie échappe aux règles et aux lois. Il n'est ni insoumis, ni rebelle, puisque les normes de la cité telles qu'elles organisent les espaces n'ont plus d'emprise sur lui et si F. Gros convoque les Cyniques dans le cadre d'une réflexion sur la désobéissance, il reconnaît qu'il s'agit plutôt de provocation : « le cynisme est une sagesse de la provocation qui prend comme cible privilégiée les coutumes, les conventions, le conformisme généralisé »¹. Provoquer c'est exploiter les ressources corporelles et langagières pour interpeller autrui, pour le défier. C'est dès lors un jeu rhétorique qui fait vaciller les normes sans les détruire directement.

Car après tout, les Cyniques ne désobéissent que très peu à des lois et les peines sévères qu'ils subissent lors de la période impériale sont dues à de l'insolence vis-à-vis du pouvoir romain. Le Cynique Isidore invectiva Néron et fut condamné à l'exil² ; Diogène et Héras calomnièrent Titus et Bérénice dans un théâtre : le premier fut fouetté, le second eut la tête coupée³. Un Cynique traita un proconsul d'efféminé, allait être condamné au bâton ou à l'exil

¹ Gros 2017, 111.

² Suet. *Nero* 39.5.

³ D.C. 66.5.

lorsque Démonax obtint sa grâce¹. Pérégrinus est décrit comme insultant tout le monde, dont l'empereur². L'attitude des Cyniques semble donc évoluer : si Diogène ou Cratès font preuve de franc-parler à l'égard d'Alexandre³, les Cyniques de l'époque impériale sont connus pour leur vive insolence et deviennent clairement insoumis et rebelles au pouvoir puisque certains le paient de leur vie. L'évolution s'explique-t-elle par la différence d'environnement politique ou par la différence des documents, les insolences émanant de Lucien ou d'historiens ?

Quoi qu'il en soit, les Cyniques ne sont pas mis en scène dans des situations où ils désobéiraient à la loi mais bien au pouvoir. En cela, ils se rapprochent d'Henry David Thoreau qui utilise l'autosuffisance alimentaire et la désobéissance pour refuser de participer à l'impôt et de contribuer, malgré lui, aux guerres et à l'esclavagisme⁴. Toutefois, les Cyniques ne se soustraient pas à la politique pour protester d'abord contre elle mais pour exercer la vertu et trouver le bonheur. C'est donc peut-être la lutte pour la vertu qui est elle-même subversive en tant qu'elle renverse les hiérarchies. Diogène, réduit en esclavage, ne cherche pas à fuir mais accomplit du mieux possible sa mission de commander une famille. Sa désobéissance se situe davantage dans sa manière de déjouer des attentes et de convoquer l'exigence de vertu en toute circonstance, à tel point que son maître s'exclamera à l'aide d'Euripide : « Les fleuves remontent à leur source »⁵.

2.2. Critique des lois positives

Le texte le plus explicite d'une critique adressée à l'égard des lois positives est issu du corpus de lettres pseudépigraphiques attribuées à Diogène :

Diogène le chien maudit ceux qui sont appelés Grecs : « Voici ce qu'il en est pour vous, que je le prononce ou pas : hommes par l'apparence extérieure mais singes dans l'âme, vous feignez toute chose et ne connaissez rien. C'est pourquoi la nature se venge de vous : en effet, vous vous êtes machiné des lois et vous vous êtes attribué, à partir d'elles, un orgueil très grand et débordant, en les prenant pour témoins du vice dont vous êtes emplis. Jamais en paix, mais en guerre une vie entière, c'est ainsi que vous vieillissez, en étant des méchants avec de méchantes fréquentations, et en vous jalosant les uns les autres, si vous voyez un autre portant un manteau un peu plus moelleux, possédant un peu plus d'argent, étant plus fin dans le discours ou ayant été davantage instruits. Car vous ne jugez rien par la saine raison mais vous laissant aller aux choses vraisemblables, spécieuses et répandues dans l'opinion, vous accusez toute chose et ne

¹ Luc. *Demon.* 50.

² Luc. *Peregr.* 18.

³ Parmi les très nombreuses confrontations, mentionnons celles du livre 6 de Diogène Laërce : D.L. 6.39, 44, 60, 68, 93. Un bémol à ce relevé toutefois : Dion Chrysostome utilise toute la sémillance de Diogène dans une injure déguisée puisque ce dernier dit à Alexandre qu'il est un bâtard, c'est-à-dire un demi-dieu (voir D.Chr. 4.18-20).

⁴ Voir H. D. Thoreau, *Civil Disobedience*, 1849 ; *Walden or Life in the woods*, 1854.

⁵ Euripide, *Médée*, v.410, in D.L. 6.36 (SSR V B 70).

savez rien, ni vos ancêtres, ni vous. Mais, sous l'effet de l'ignorance et de la déraison, vous vous en moquez et êtes pervertis... bien fait ! Non seulement le chien vous hait, mais la nature aussi [...].¹

Le ton véhément de la lettre la rapproche de la tradition de la diatribe² et la distingue des autres lettres du corpus³. Mais F. Junqua tempère le rapprochement de cette lettre à une diatribe : certes, les enchaînements décousus et les associations « du coq à l'âne » peuvent rappeler le style de certaines diatribes⁴ mais la lettre n'exploite pas le matériau anecdotique et ne semble pas s'adresser aux disciples. Or, sans cette fonction pédagogique, cette lettre « ne saurait être assimilée à une diatribe »⁵ mais plutôt à un « anti-panégyrique » dont on pourrait trouver de multiples correspondances avec l'ἐπιταφίος de Périclès (Thuc. 2.35-46).

Toutefois, si la lettre est à part dans le corpus des lettres, il faut reconnaître que plusieurs traits sont assez communs à la littérature cynique. La lutte contre le τῦφος⁶ et le fait que les hommes portent mal leur nom⁷ sont de véritables *topoi* cyniques. L'opposition entre νόμος et φύσις fonctionne de façon assez simple : n'étant pas respectée, la nature se venge puisque, *ipso facto*, les hommes sont malheureux. La nature s'impose alors comme seul moyen du bonheur. La malédiction initiale que Diogène adresse aux Grecs est superflue : nul besoin de déclarer malheureux, la nature seule réalise cet effet.

Le τῦφος à l'égard du νόμος est un trait culturel attesté. Avant la crise morale à laquelle ont contribué les sophistes, le νόμος est proprement vécu comme une fierté : il est à la fois la sortie de l'arbitraire et une promesse d'égalité et de liberté⁸. Justement, l'oraison funèbre de Périclès déploie toute une sémantique qui illustre cette fierté :

¹ Ps-Diogène, *Epist.* 28, 1-2 ; *SSR* V B 558. (Διογένης ὁ κύων τοῖς καλουμένοις Ἑλλησιν οἰμώζειν): ὑπάρχει δὲ τοῦθ' ὑμῖν, κἄν ἐγὼ μὴ λέγω· ὄντες γὰρ ταῖς μὲν ὄψεσιν ἄνθρωποι, ταῖς δὲ ψυχαῖς πίθηκοι, προσποιεῖσθε μὲν πάντα, γινώσκετε δὲ οὐδέν· τοιγάρτοι τιμωρεῖται ὑμᾶς ἡ φύσις· νόμους γὰρ ὑμῖν αὐτοῖς μηχανησάμενοι μέγιστον καὶ πλεῖστον τῦφον ἐξ αὐτῶν διεκκληρώσασθε, μάρτυρας τῆς ἐμπεφυσιωμένης κακίας λαβόντες. καὶ οὐδέποτε ἐν εἰρήνῃ, ἀλλ' ἐν πολέμῳ τὸν ὅλον βίον καταγρηᾶτε, κακοὶ κακῶν ἐπιτήδειοι ὄντες, καὶ ἀλλήλοις φθονοῦντες, ἐὰν μικρῷ μαλακώτερον ἰμάτιον ἄλλον ἴδητε ἔχοντα ἢ κερμάτιον μικρῷ πλέον ἢ ἐν λόγῳ δριμύτερον ἢ μᾶλλον πεπαιδευμένον. οὐδὲν γὰρ διακρίνετε ὑγιεῖ λόγῳ, ἀλλ' εἰς εἰκότα καὶ πιθανὰ καὶ ἐνδοξα κατολισθάνοντες πάντα μὲν αἰτιᾶσθε, οὐδὲν δὲ οἶδατε, οὔθ' οἱ πρόγονοι ὑμῶν οὔθ' ὑμεῖς, ἀλλὰ ὑπὸ ἀγνοίας καὶ ἀφροσύνης καταμωκώμενοι στρεβλοῦσθε, καλῶς ποιοῦντες. μισεῖ δ' ὑμᾶς οὐ μόνον ὁ κύων, ἀλλὰ καὶ ἡ φύσις αὐτῆ [...].

² Voir Emeljanow 1968, 4 : « we have letters completely foreign to that groupe i.e. letter 28 which may be a genuine diatribe ».

³ F. Junqua (2000¹, 364), s'appuyant sur les études de J. Bernays, la qualifie de seule lettre « sincère » du corpus des lettres de Diogène.

⁴ Junqua 2001¹, 364.

⁵ *Ibid.*, 369 n.1188.

⁶ Voir Goulet-Cazé 1986, 34.

⁷ Voir D.L. 6.27, 32, 33, 40, 43, 47, 60.

⁸ Voir Guthrie 1976, 77 : « La reconnaissance grecque de la suprématie de la loi, en tant qu'elle s'oppose à la volonté d'un roi ou d'un tyran, était quelque chose dont les Grecs étaient très fiers » ; Romilly 2001, 1 : « Les Grecs, toujours si jaloux de leur indépendance, ont toujours été fiers de proclamer leur obéissance aux lois. », 252 :

Notre πολιτεία n'a rien à envier aux νόμοι d'autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples (παράδειγμα) plutôt que des imitateurs (μιμούμενοι). Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c'est une démocratie. S'agit-il de ce qui revient à chacun ? la loi, elle, fait à tous, pour leurs différends privés, la part égale [...]. Malgré cette tolérance, qui régit nos rapports privés, dans le domaine public, la crainte nous retient avant tout de rien faire d'illégal (οὐ παρανομοῦμεν), car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui, sans être lois écrites, comportent pour sanction une honte (αἰσχύνην) indiscutée.¹

L'orgueil des Grecs se lit à travers l'idée qu'ils sont à l'initiative d'une constitution inédite, exemplaire et pourvoyeuse d'égalité, de liberté et de stabilité. Les bienfaits que le νόμος apporte sont tels qu'il n'est besoin de rien de plus pour obéir et la fierté se lit à travers les sentiments qu'engendrerait une désobéissance : crainte de le faire puis honte de l'avoir fait. Nous avons donc ici la preuve que l'αἰσχύνη naît de la transgression du νόμος alors que, selon les Cyniques, comme nous le verrons par la suite, elle devrait naître de la transgression de la φύσις.

Démosthène décrit la falsification des lois comme un crime plus grave que celle de la monnaie :

Pour prouver que la falsification des lois est un crime autrement plus grave que celle de l'argent, Solon ajouta que plus d'un État, dont la monnaie, au su de tous, est fourrée de cuivre et de plomb, dure cependant et ne s'en porte pas plus mal, tandis qu'un État qui obéit à de mauvaises lois ou qui tolère l'altération des lois existantes, n'a jamais duré.²

La falsification de la monnaie est exprimée par une autre expression : διαφθεῖρειν τὸ ἀργύριον. Mais on pense évidemment à la symbolique cynique ; selon ce que Démosthène rapporte de Solon, toucher à l'expression de l'État, monnaie ou lois, c'est atteindre à son intégrité et à son existence. C'est donc par là-même se nuire à soi-même. Or, la loi est célébrée comme la victoire sur la tyrannie et comme la sortie d'une nature sauvage³. Aux yeux des Grecs, elle fait l'identité de leur constitution et elle est même le rempart à la tyrannie :

Rien n'est pour l'État plus dangereux qu'un tyran. D'abord, avec lui, les lois ne sont pas communes pour tous : un seul homme gouverne, qui détient la loi en ses propres mains,

« La cité grecque, en effet, dans son étroite cohésion, avait trouvé dans la loi, non pas seulement la garantie de l'ordre indispensable à sa survie, mais comme le symbole de son unité et de sa liberté ».

¹ Thuc. 2.37 : Χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, [...] ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελία τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἀγραφοὶ ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν. (trad. de Romilly modifiée)

² Dem. *Timocr.* 214 : προσθεῖναι δὲ τεκμήριον τοῦ καὶ μεῖζον εἶναι τὰ δίκημα, τὸ τοὺς νόμους διαφθεῖρειν ἢ τὸ ἀργύριον, ὅτι ἀργυρίῳ μὲν πολλὰ τῶν πόλεων καὶ φανερῶς πρὸς χαλκὸν καὶ μόλυβδον κεκραμένῳ χρώμεναι σφάζονται καὶ οὐδ' ὅτιοι παρὰ τοῦτο πάσχουσιν, νόμοις δὲ πονηροῖς χρώμενοι καὶ διαφθείρεσθαι τοὺς ὄντας ἐὼντες οὐδένας πάποτ' ἐσώθησαν.

³ Voir Lys. *Or.* 18-9 ; Dem. *Aristog.* 15, 25-7. Voir également Guthrie 1976, 82 : « elles [les lois] étaient saluées comme une victoire de la raison sur la nature, comme le symbole de la capacité de l'homme à s'élever par ses propres efforts d'un "état naturel de conflits et de destructions réciproques" ».

et il n'y a plus là d'égalité. Au contraire, quand les lois sont écrites, le faible et riche jouissent d'un droit égal.¹

Nous avons déjà évoqué la lente évolution des sens de νόμος, depuis le rite religieux jusqu'à la loi écrite. Or, ce que précisent les vers d'Euripide, c'est l'importance de l'étape d'une mise par écrit de la loi pour lui conférer une force supérieure à celle d'un tyran. C'est aussi un pas supplémentaire par rapport au discours de Périclès puisqu'il affirmait qu'une honte était ressentie suite à la transgression de νόμοι ἄγραφοι, de lois non écrites. L'indétermination d'un νόμος régi seulement par la coutume est donc palliée par la mise par écrit ; les législateurs célèbres étaient d'ailleurs devenus des légendes profondément révéérées². C'est donc dans cet esprit qu'a été véhiculée l'idée du νόμος δεσπότης (adaptation du νόμος βασιλεύς de Pindare)³ que développe Démarate à Xerxès lorsque ce dernier vante l'obéissance des Spartiates :

Car s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : en effet, la loi est pour eux un maître, ils la redoutent encore plus que tes sujets ne te redoutent. Ils font tout ce que celle-là ordonne et elle ordonne toujours la même chose, ne les laissant, au combat, fuir aucune armée d'hommes, mais [leur commandant] de rester chacun à son poste et de vaincre ou mourir.⁴

Dès lors, si nous revenons à la lettre 28 de Diogène, nous comprenons mieux les invectives. La fierté des Grecs s'est transformée en τῦφος, en orgueil, puisque ces derniers pensent leur attachement à la loi comme suffisant à leur moralité. Les lois offrent ainsi une caution aux vices, aux guerres, à la vanité, à l'ignorance, à la déraison et aux excès de toutes sortes. Comme le remarque F. Junqua, si Diogène s'adresse à ceux qui « sont appelés Grecs » (τοῖς καλουμένοις Ἑλλησιν), c'est parce que l'appellation « Grecs » sert de masque, de faux-semblant, à l'idée d'un peuple civilisé, libre, cultivé⁵. L'usage du participe καλούμενος, qui revient comme un leitmotiv dans la lettre⁶, rejoint le refus de la valeur illocutoire des normes et décrets par les Cyniques, dont on trouve beaucoup de témoignages⁷ et qui rejoint l'idée de « discours propre »

¹ Eur. *Supp.* 429-34 : « Pour un peuple il n'est rien de pire qu'un tyran. Sous ce régime, pas de lois faites pour tous. Un seul homme gouverne, et la loi, c'est sa chose. Donc, plus d'égalité, tandis que sous l'empire de lois écrites, pauvre et riche ont mêmes droits » (οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει, / ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι / κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος / αὐτὸς παρ' αὐτῶ· καὶ τὸδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον. / γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς / ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει [...]. Trad. Parmentier & Grégoire).

² Voir Romilly 2001, 239 : « La Grèce vivait dans le respect des grands législateurs légendaires. Il faut entendre par là des sages, voire des hommes inspirés, à qui avait été confiée la charge d'établir la législation d'une cité, en bloc, et de façon souveraine ».

³ Voir Romilly 2001, 63.

⁴ Hdt. 7.104 : Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσὶ· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδεμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. [5] Ποιεῦσι γῶν τὰ ἄν ἐκεῖνος ἀνώγη· ἀνώγει δὲ τῶντ' αἰεὶ, οὐκ ἔδω φεῦγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι.

⁵ Junqua 2000¹, 312 : « vous vous prétendez "Grecs" c'est-à-dire civilisés, cultivés, savants, mais vous n'êtes que des barbares, et les prétendus "barbares" sont plus civilisés que vous ».

⁶ *Ibid.*, 367 : « utilisation tout au long de la lettre, comme d'un leitmotiv, du participe καλούμενος, appliqué successivement aux Grecs, à l'art des Muses, aux Fêtes d'Hermès, aux médecins, aux barbares : il s'agit à chaque fois de montrer que le nom est mensonger, d'opposer l'apparence, le nom, à l'être ».

⁷ Voir D.L. 6.8 ; Philo Alexandr. *Quid omnis probus liber sit* 157 (SSR V B 445) ; D.Chr. 4.47-9.

chez Antisthène¹. Le nom n'est qu'une apparence sous laquelle se niche l'hypocrisie des mœurs.

Ainsi l'expression νόμους γὰρ ὑμῖν αὐτοῖς μηχανησάμενοι (« vous vous êtes machiné des lois ») est-elle particulièrement péjorative : nous pouvons la comprendre comme le fait de se façonner un masque, comme le fait de se servir de prétextes. On trouve pourtant un usage mélioratif, en rapport également avec les lois, dans une diatribe de Musonius Rufus :

D'une manière générale, c'est une nécessité absolue que le bon roi soit parfait et irréprochable en paroles et en actes, s'il est vrai que, comme le pensaient les Anciens, il doit être une loi vivante, produisant une bonne législation et la concorde (εὐνομίαν μὲν καὶ ὁμόνοιαν μηχανώμενον), excluant l'illégalité et la division, émule de Zeus et, comme lui, père de ses sujets.²

Le texte de Musonius semble s'opposer en tous points à celui de la lettre : le sage-roi façonne la concorde et l'obéissance aux lois, imitant en cela l'harmonie cosmique produite par Zeus. La loi et le roi sont les versants d'une même pièce dont l'une est en paroles et l'autre en actes. Machiner des lois consiste à assurer une savante association de légalité et d'unité des sujets. Toutefois, V. Laurand n'exclut pas de l'interprétation de l'extrait le sens péjoratif de μηχανᾶσθαι : si l'on comprend aisément pourquoi le roi cherche à « façonner avec art » ou à « combiner avec adresse » les lois et le tissu social, il ne recourt pas moins à une rhétorique qui doit « *machiner* la légalité et la concorde »³. En effet, le roi doit utiliser des ressources pédagogiques pour convaincre la foule et s'adresser à elle selon sa nature de progressant moral.

La lettre 28 de Diogène semble écrite comme en contrepoint du texte de Musonius : les Grecs se sont machiné des lois dans une intention louable de liberté et d'égalité mais ils ont utilisé la légalité pour dissimuler leurs vices. La démonstration fonctionne donc à rebours de la description du roi stoïcien qui institue l'harmonie divine au sein de la cité et adapte son action pour éviter de brusquer les insensés : les Grecs (et non pas les nomothètes) utilisent l'apparence de moralité des lois pour donner libre cours à leur orgueil et à leur déraison. La promesse des lois est donc pervertie. La lettre n'affirme pas que la loi est en soi mauvaise mais que les pratiques des Grecs ont falsifié le νόμισμα qu'ils ont pourtant créé.

Diogène, alors qu'il leur reproche de se servir de la loi, ne sous-entend toutefois pas que celle-ci serait fondamentalement mauvaise. Au contraire, il les accuse de ne pas se rapporter aux lois avec raison (οὐδὲν γὰρ διακρίνετε ὑγιεῖ λόγῳ). Ce point me semble important parce

¹ Voir Brancacci 2005.

² Muson. 8, p.36, 23-37, 5 (apud Stob. 4.7.67.94-9) : Καθόλου δὲ τὸν μὲν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν ἀνάγκη πᾶσα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εἶναι ἀναμάρτητον καὶ τέλειον· εἴ περ δεῖ αὐτόν, ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, νόμον ἔμψυχον εἶναι, εὐνομίαν μὲν καὶ ὁμόνοιαν μηχανώμενον, ἀνομίαν δὲ καὶ στάσιν ἀπειργοντα, ζηλωτὴν δὲ τοῦ Διὸς ὄντα καὶ πατέρα τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ ἐκεῖνον. (trad. Laurand 2014, 508).

³ Laurand 2014, 208.

que Diogène n'appelle pas dès lors à désobéir à l'ensemble législatif mais à retrouver la raison et la vertu nécessaires pour s'y rapporter.

3. Vertu et νόμος.

La falsification de la monnaie n'est pas un *telos*, une fin en soi¹. Le Cynisme pense le bien-vivre² ; celui-ci exige de la vertu qui s'obtient par la raison³ et la force⁴, dans le cadre de l'ascèse⁵. Ces conditions engendrent trois conséquences nettement perceptibles dans la réception du Cynisme à l'époque impériale : premièrement, les Cyniques sortent de l'alternative que nous avons vue et qui voudrait que là où il n'y a pas le νόμος, il y a le tyran ; cela s'explique parce qu'ils dessinent quelque chose comme un νόμος idéal à suivre, ce que nous développerons plus longuement dans les chapitres suivants à travers les textes d'Épictète et de Julien ; enfin, cela engendre une indifférence vis-à-vis de la loi et non nécessairement une hostilité.

3.1. La loi ou le tyran

Premièrement, l'orgueil des Grecs vis-à-vis du νόμος aboutit à un raisonnement fallacieux. L'idée que le *nomos* soit un rempart à la tyrannie justifie les attitudes vicieuses, comme nous venons de le voir. Présenter les choses de la façon suivante : « ou la loi ou le tyran » constitue un faux dilemme, puisque la voie de la vertu est une autre solution possible. Je le déduis de cette remarque de Maxime de Tyr :

Va vers un homme qui n'a pas vécu sous le règne de Cronos, mais au milieu de cet âge de fer et qui a reçu la liberté de Zeus et d'Apollon. Ce dernier n'était ni athénien, ni dorien, [il n'avait grandi] ni selon l'instruction de Solon, ni selon l'éducation de Lycurgue (car les vertus ne sont pas décrétées lors d'un vote à main levée ni par les lieux ni par les lois). [...] Il s'affranchit des liens, et parcourait la terre en toute liberté, à la manière d'un oiseau doué d'intelligence, ne craignant pas de tyran, n'étant pas contraint par la loi, n'étant occupé par aucune forme de citoyenneté [...]⁶.

¹ Sur la difficulté à définir un *telos* et son caractère anachronique, voir Goulet-Cazé 1986, 31-8.

² Voir D.L. 6.65, 104.

³ Voir D.L. 6.3, 13 ; Stob. 4.39.19 ; Ps.-Crat. 31 ; Ps.-Diog. 28.

⁴ Voir D.L. 6.4, 11, 70 ; *Gnom. Vat.* 201.

⁵ Voir D.L. 6.70-1.

⁶ Max.Tyr. 36.5 (*SSR* V B 299) : ἴθι ἐπ' ἄνδρα, οὐ κατὰ τὴν Κρόνου καὶ ἄρχῆν βιοτεύσαντα, ἀλλ' ἐν μέσῳ τῷ σιδηρῷ τούτῳ γένει, ἐλευθερωθέντα ὑπὸ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος· Ἦν δὲ οὗτος οὐκ Ἀττικός, οὐδὲ Δωριεύς, οὐδ' ἐκ τῆς Σόλωνος τροφῆς, οὐδ' ἐκ τῆς Λυκούργου παιδαγωγίας (οὐ γὰρ χειροτονοῦσιν τὰς ἀρετὰς οἱ τόποι οὐδὲ οἱ νόμοι) [...] τῶν δεσμῶν ἐξέλυσεν αὐτόν, καὶ περιήει τὴν γῆν ἄφετος, ὄρνιθος δίκην νοῦν ἔχοντος, οὐ τύραννον δεδιώς, οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος, οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος [...].

Nous reconnaissons de nombreux procédés rhétoriques dans cet extrait : retenons les accumulations et les anaphores, en particulier celles qui emploient les adverbes de négation. Maxime de Tyr commence par le procédé rhétorique de la suspension puisque ἄνδρα puis οὗτος renvoient à un individu qui n'est pas encore nommé, Diogène en l'occurrence. Ce dernier vient réaliser une synthèse inédite entre un style de vie rappelant celui des hommes de l'âge d'or et une adaptation aux conditions de « notre » âge de fer, sans que l'on sache s'il s'agit du siècle de Diogène ou de celui de Maxime. L'évocation du mythe de Cronos permet d'inscrire le discours de Maxime de Tyr dans un cadre à la fois moral et politique puisque l'organisation des sociétés humaines y est liée à la qualité des individus. En outre, le passage d'un âge d'or à un âge de fer permet généralement de penser les lois punitives qui régulent les actions humaines ; au mythe de Cronos on peut éventuellement associer le mythe de Prométhée. On estime que l'harmonie initiale entre les hommes et leurs comportements vertueux étaient dus à un environnement propice, protecteur, généreux. Maxime de Tyr fait du mode de vie du siècle de fer le résultat de la cupidité des hommes : propriétés privées, objets de luxe, d'ornement, commerce, guerres, chasse, pouvoir... Et en cela, il reprend des *topoi* bien connus de son auditoire.

Mais dans ce discours, Maxime de Tyr, qui reprend sûrement à Dion Chrysostome le portrait de Diogène, fait reposer la prouesse oratoire de son propos sur l'attaque de cette binarité. Il déjoue les attentes d'un auditoire cultivé et très au fait du traitement habituel de la question du dénuement de l'homme à l'Âge d'or¹, du caractère inexorable des lois dû à la cupidité des hommes et à leur incapacité à survivre seuls. Ce *topos* de l'art peut par exemple être repéré dans le *Panégyrique* d'Isocrate ; Athènes y est décrite comme la première à avoir fondé des lois et constitué une république, délivrant ainsi les Grecs d'une multitude de maux². La rivalité entre Sparte et Athènes est vue davantage comme une émulation pour le salut de la Grèce et contre l'asservissement aux Perses³. Isocrate se réfère à un mythe, selon lequel Déméter offre à la cité, en échange des services reçus, la culture du blé et la célébration des mystères, qui lui ont permis de « ne pas vivre à la manière des animaux sauvages »⁴ car à l'origine des temps, la vie n'était pas organisée :

Parmi les biens dont jouissent maintenant les hommes, de ceux qui ne nous ont pas été donnés par les dieux mais que nous avons reçus des uns et des autres, aucun n'existe

¹ Voir Guthrie 1976, 87-92.

² Voir Isocr. *Pan.* 38-50.

³ *Ibid.*, 85.

⁴ *Ibid.*, 28 : μή θηριωδῶς ζῆν.

sans le secours de notre cité, mais la plupart sont apparus par son action. Car ayant trouvé les Grecs vivant sans loi et habitant de façon dispersée, les uns outragés par des oligarchies, les autres périssant à cause de l'anarchie, elle les délivra aussi de ces maux en se rendant maîtresse des uns et en se donnant en modèle aux autres ; car la première, elle fixa des lois et établit une *politeia*.¹

Maxime de Tyr, qui, selon la *Souda*, écrit sous le règne de Commode, soit à la fin du II^e s. ap. J.-C., reprend les *topoi* des débats de l'Athènes classique, des *topoi* qui ont façonné durablement la manière de poser les problèmes, dans une Rome où, pourtant, la loi est devenue l'affaire de juristes². Isocrate, comme d'autres, célèbre la loi parce qu'elle met fin à l'arbitraire des pouvoirs personnels ou à l'état d'anarchie. C'est donc de façon particulièrement audacieuse que Maxime de Tyr évoque la possibilité pour un individu, qu'il ne nomme pas tout de suite, de pouvoir vivre de façon vertueuse et heureuse hors la loi. Bien plus, il tourne en dérision les performatifs juridiques lorsqu'il précise que les vertus ne se décrètent pas. Le verbe χειροτονοῦσιν évoque justement le vote à main levée. Nous avons déjà vu que la littérature cynique s'attaque à ces décisions conventionnelles. Aussi bien le Cynique que Maxime de Tyr expriment un souci de trouver l'essence des valeurs morales, de les fonder solidement en raison et en vérité ; c'est ainsi que le relativisme se trouve balayé par la double négation : οὐ... οἱ τόποι οὐδὲ οἱ νόμοι. Le bien ne dépend ni des lieux ni des lois. La question du lieu est d'ailleurs souvent solidaire du νόμος et nous l'étudierons dans le cadre de la critique de l'αἰδώς.

L'alternative bien connue de toute une tradition de pensée, « la loi ou le tyran », est remplacée dans le discours de Maxime de Tyr par une série de négations : ni le tyran, ni la loi, ni la citoyenneté. La suite du texte accumule également des us et coutumes dont se défait Diogène. La vertu devient donc autosuffisante selon le mot d'Antisthène³ puisque aucune condition sociale ne la produit et qu'aucune circonstance ne peut l'empêcher. A nouveau, il s'agit d'un propos particulièrement provocateur de la part de Maxime de Tyr, prolongeant ainsi les provocations cyniques, en ce qu'il défait le lien habituellement établi entre la vertu (comprise comme une vertu civique) et le νόμος⁴.

La mention des deux législateurs, Solon et Lycurgue, ne relève pas simplement d'un goût pour l'accumulation ou la *variatio* ; la redondance τροφῆς, ... παιδαγωγίας se réfère peut-

¹ *Ibid.*, 38-9 : τῶν παρόντων τοῖς ἀνθρώποις ἀγαθῶν, ὅσα μὴ παρὰ θεῶν ἔχομεν, ἀλλὰ δι' ἀλλήλους ἡμῖν γέγονεν, μηδὲν μὲν ἄνευ τῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας εἶναι, τὰ δὲ πλείστα διὰ ταύτην γεγενῆσθαι. Παραλαβοῦσα γὰρ τοὺς Ἕλληνας ἀνόμως ζῶντας καὶ σποράδην οἰκοῦντας, καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ δυναστειῶν ὕβριζομένους, τοὺς δὲ δι' ἀναρχίαν ἀπολλυμένους, καὶ τούτων τῶν κακῶν αὐτοὺς ἀπήλλαξεν, τῶν μὲν κυρία γενομένη, τοῖς δ' αὐτὴν παράδειγμα ποιήσασα· πρώτη γὰρ καὶ νόμους ἔθετο καὶ πολιτείαν κατεστήσατο.

² Romilly 2001, 241.

³ Voir D.L. 6.11.

⁴ Voir Chapuis 2022, 259-63.

être à une dimension culturelle forte de la loi. Aux yeux de l'auditoire cultivé, probablement issu des élites, de Maxime de Tyr, prendre de haut l'aspect pédagogique des constitutions de Solon et de Lycurgue devait surprendre, tant c'étaient des figures intouchables au point qu'il était risqué d'oser modifier leurs lois¹. Pour Maxime, le fait d'être athénien est associé au fait d'avoir été élevé selon Solon et le fait d'être dorien est associé au fait d'avoir été éduqué selon Lycurgue. Ce parallélisme ouvre deux aspects : d'une part, on peut comprendre que l'éducation comme institution est offerte aux futurs citoyens qui deviendront pleinement athéniens ou spartiates grâce à l'éducation reçue ; mais d'autre part, on peut considérer que le bienfait des lois constitue déjà une éducation : il ne s'agirait plus de dire que les lois doivent respecter l'esprit d'un peuple, mais que l'esprit du peuple est façonné par les lois qui le constituent comme peuple. Comme l'affirme Aristote, « que donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester »².

Par quoi la variation de τροφής à παιδαγωγίας est-elle motivée ? On sait qu'à Sparte le terme d'ἀγωγή est équivalent au terme de παιδεία et qu'au cours du III^e s. av. J.-C. il tend à le remplacer³. Maxime de Tyr utilise le substantif construit sur les deux racines. Par ailleurs, si l'on se rapporte au chapitre de la *Constitution de Sparte* de Xénophon qui traite de l'éducation (παιδεία) des enfants, on peut lire parmi les mesures sévères qui l'encadrent certaines dispositions attribuées à Lycurgue lui-même, comme la nomination d'un chef des esclaves pédagogues, le παιδονόμος, et celle des "mastigophores" chargés de fouetter les enfants si besoin⁴.

¹ Pour Sparte, citons le début de la *Constitution de Sparte* de Xénophon (1.1-2) : « Comme je m'apercevais un jour que Sparte, l'une des cités les moins peuplées, était manifestement la plus puissante et la plus renommée en Grèce, je me demandai avec étonnement de quelle façon cela put arriver ; or, quand je réfléchis aux pratiques des Spartiates, je ne fus plus étonné. Lycurgue qui leur a fixé des lois qui gagnèrent leur confiance et les rendirent heureux, c'est lui que j'admire et que je considère sage au plus haut point. Lui en effet, sans avoir imité les autres cités... » (Ἄλλ' ἐγὼ ἐννοήσας ποτὲ ὡς ἡ Σπάρτη τῶν ὀλιγανθρωποτάτων πόλεων οὐσα δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐφάνη, ἐθαύμασα ὅτω ποτὲ τρόπῳ τοῦτ' ἐγένετο· ἐπεὶ μέντοι κατενόησα τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν, οὐκέτι ἐθαύμαζον. Λυκοῦργον μέντοι τὸν θέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους, οἷς πειθόμενοι ἠῦδαιμόνησαν, τοῦτον καὶ θαυμάζω καὶ εἰς τὰ ἔσχατα [μάλα] σοφὸν ἡγοῦμαι. Ἐκεῖνος γὰρ οὐ μιμησάμενος τὰς ἄλλας πόλεις). Pour Athènes et Solon, voir D.L. 1.55 : « Il semble aussi avoir établi les plus belles lois » (Δοκεῖ δὲ καὶ κάλλιστα νομοθετῆσαι).

² Aristot. *Pol.* 8.1.1337a11-2 : Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ. Voir Romilly 2001, 240 : « la loi, conçue comme un moyen d'éducation, doit former les hommes à la vertu, toujours et partout ».

³ Voir Ruzé & Christien 2007, 114.

⁴ Platon également associe les législateurs à l'éducation, en particulier dans le discours de Diotime : « ou encore, poursuivait-elle, envie-t-il le genre d'enfants que Lycurgue a laissés à Lacédémone, et qui assurèrent le salut de Lacédémone et, pour ainsi dire, celui de la Grèce tout entière. Et chez vous, c'est Solon qui est honoré, comme le père de vos lois. Il ne faut pas oublier les autres hommes qui, dans bien d'autres endroits, que ce soit chez les Grecs ou chez les Barbares, ont accompli plein de belles choses, en engendrant des formes variées d'excellence ; à ceux-là de tels enfants ont valu de nombreux sanctuaires, alors que les enfants qui appartiennent à l'espèce humaine n'ont encore valu rien de tel à personne » (*Smp.* 209d-e, trad. Brisson).

En revanche, les lois de Solon ne mentionnent pas de mesures éducatives mais elles organisent la démocratie qui donne ainsi un cadre à l'éducation des enfants¹. C'est ainsi que l'on peut comprendre la nuance proposée par Maxime de Tyr : Sparte, à travers Lycurgue, met en œuvre une *παιδαγωγία*, c'est-à-dire un accompagnement précis et précisé par un ensemble législatif, alors qu'à Athènes, les citoyens bénéficient de la liberté qu'offre la démocratie et ainsi la possibilité de former les futurs citoyens, de les nourrir (*τροφή*) des disciplines encycliques. D'ailleurs, les petits Athéniens connaissent, avant de fréquenter l'école, une première éducation appelée *ἀνατροφή*².

Le refus des disciplines encycliques³ ne rend pas les Cyniques hostiles à toute forme de *παιδεία*. Déjà on attribuait à Antisthène ce bon mot : « Comme on demandait au Socratique quelle était la plus belle couronne, il répondit : “Celle qui vient de la culture”. »⁴. Il qualifie même les gens sans éducation de « rêves éveillés »⁵. Diogène quant à lui distingue ce qu'apporte la *παιδεία* selon l'âge et la classe sociale⁶. Surtout, même si le récit d'Euboulos (*La Vente de Diogène*) est probablement fictif, Diogène prend au sérieux son rôle d'esclave et l'éducation des enfants de Xéniade dont il a la charge, en leur faisant pratiquer des entraînements physiques et des exercices de mémoire⁷. On y reconnaît le principe de l'ascèse cynique mais aussi un certain philolaconisme cynique puisque, comme l'analyse S. Husson, « maints traits de l'éducation spartiate sont repris »⁸. Parce que « la vertu s'enseigne »⁹, il y a une possibilité d'une *παιδεία* cynique qui ne s'exerce pas selon les organisations et conventions des cités et de leurs lois. Je reprends ainsi à Maxime Chapis sa conclusion : « La marginalité s'exprime donc également à travers une réélaboration de la *παιδεία*, qui ne doit plus définir

¹ Voir Guillaume 2007 [1911], article « Athéniens (Éducation chez les) » disponible en ligne : « Les Athéniens n'eurent pas, comme les Spartiates, un système national d'éducation réglé par la loi dans tous ses détails. Le législateur n'avait donné que quelques préceptes généraux ; Solon avait dit : “Les garçons doivent avant toute chose apprendre à nager et à lire ; les pauvres doivent ensuite être exercés à l'agriculture ou à une industrie quelconque, les riches à la musique et à l'équitation, et s'adonner à la fréquentation des gymnases, à la chasse, à la philosophie”. »

² Voir Legras 2002, 38.

³ Voir D.L. 6.27-8 (SSR V B 374 ; 504), 73 (SSR V B 370), 103 (SSR V A 161), 104 (SSR V B 369 ; 497).

⁴ Stob. 2.31.33 (SSR V A 162) : <Ἀντισθένης> ὁ Σωκρατικός φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, ποῖος στέφανος κάλλιστός ἐστιν, εἶπεν, “ὁ ἀπὸ παιδείας”.

⁵ *Gnom. Vat.* 3 (SSR V A 164) : ὁ αὐτὸς εἶπε τοὺς ἀπαιδεύτους ἐνύπνια ἐγρηγορότα.

⁶ D.L. 6.68 (SSR V B 380) : « “La culture”, dit-il, “est pour les jeunes un facteur de modération, pour les vieux une consolation, pour les pauvres une richesse et pour les riches un ornement” » (τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι, trad. Goulet-Cazé). Voir la riche interprétation de cette chrie par Chapis 2022, 272-3.

⁷ D.L. 6.30-1.

⁸ Voir Husson 2011, 165-6.

⁹ D.L. 6.10.

l'individu en fonction d'un idéal collectif et politique, mais en fonction du seul idéal de vertu comprise comme l'excellence morale de l'individu »¹.

Toutefois, l'intérêt des Cyniques pour le mode de vie spartiate² peut nous inciter à nous demander si les modèles de Lycurgue et de Solon sont rejetés par les Cyniques. Dans la lettre 1 du recueil pseudépigraphique, Diogène répond aux Sinopéens qui l'ont condamné à l'exil en se félicitant de vivre en compagnie de Solon tandis que eux continueront leur vie de marins cherchant à s'enrichir³. En particulier, il rajoute qu'il vivra en compagnie des Delphiens et des Éléens, « concitoyens des dieux »⁴ : Delphes serait donc valorisée dans le cadre d'un cosmopolitisme avec les dieux, à la façon dont l'oracle rendue à Diogène est venue peu à peu fondée sa mission. F. Junqua propose de comprendre la mention des Éléens à l'aune de leur description par Pausanias : « Les Éléens étaient anciennement le peuple du Péloponnèse le plus respectueux des lois (*ou bien* le mieux gouverné) » (Ἡλεῖοι γὰρ τὰ μὲν παλαιότατα εὐνομώτατοι Πελοποννησίων ἦσαν)⁵. La lettre cherche à polémiquer contre Sinope et mobilise ainsi les antagonismes classiques entre cités ; c'est étrange de situer Diogène dans le cadre de ces querelles de sorte qu'on peut affirmer que la mention de Solon comme représentant de l'hellénisme correspond à des habitudes rhétoriques⁶.

Les Cyniques pouvaient trouver en Lycurgue une source d'inspiration parce qu'il a préconisé l'exercice physique aussi bien aux hommes qu'aux femmes. F. Junqua⁷ propose de rapprocher un extrait de Xénophon (*Lac.* 1.3-4) de certaines lettres de Cratès, en particulier la lettre 33 dans laquelle il félicite Hipparchia d'avoir suivi un entraînement rigoureux qui lui a permis d'accoucher facilement. Dans sa constitution, Lycurgue a légiféré de sorte que les femmes réussissent leur maternité en enfantant des bébés plus robustes.

À la fin de la *Vie de Lycurgue*, Plutarque fait du législateur l'équivalent d'un philosophe, dont Aristote connaît les mérites, même si son œuvre n'est pas un écrit :

Mais l'objet principal que Lycurgue s'était proposé n'était pas de laisser une cité qui commandât à la plupart des autres ; mais, persuadé que, comme dans la vie d'un homme, dans une cité tout entière, le bonheur naît de la vertu et de l'harmonie intérieure, il la régla et la disposa de telle manière que les citoyens, toujours libres et autarciques, se maintinssent le plus longtemps possible dans la pratique de la sagesse. C'est le même

¹ Chapuis 2022, 282.

² Voir D.L. 6.27 (*SSR* V B 280), 59 (*SSR* V B 282) ; Stob. 3.13.43 (*SSR* V B 281). Voir également Husson 2011, 163-7.

³ Voir Junqua 2000¹, 47 : « Sinope, patrie de Diogène, est rejetée du côté de la servitude aux “Mèdes”, aux “barbares” ».

⁴ Ps.-Diog. 1 (*SSR* V B 531) : μεθ' ὧν καὶ θεοὶ πολιτεύονται.

⁵ Paus. 4.28.4. Voir Junqua 2000¹, 45.

⁶ Voir Junqua 2000¹, 52, citant J. Bompaire.

⁷ Junqua 2000¹, 98-99.

principe politique qu'ont suivi Platon, Diogène, Zénon et tous ceux qui, ayant entrepris d'écrire sur cette matière, ont mérité des éloges, mais qui n'ont laissé que des écrits et des discours.¹

S. Husson suggère qu'il s'agit bien de Diogène de Sinope et ajoute : « Plutarque semble avoir rassemblé des penseurs aussi différents que Platon, Diogène ou Zénon, pour la seule raison que leurs *Républiques* respectives avaient la réputation de s'inspirer des mœurs et des institutions spartiates »². Ce rapprochement est proprement pertinent parce qu'il tend à montrer que l'exercice philosophique d'écriture d'une *Politeia* ne consistait pas à contrefaire la législation déjà existante mais à s'en inspirer pour l'améliorer : le principe (ὑπόθεσις) restait le même, à savoir assurer la liberté, l'autarcie, la vertu et la sagesse. C'est en cela que l'éducation est si importante quand les philosophes réfléchissent aux lois³.

Ce qui est donc intéressant dans la manière qu'a Maxime de Tyr de présenter Diogène c'est qu'il est le produit de sa pensée politique : il ne tient pas sa vertu de l'éducation que les lois de sa cité lui auraient assurée, d'autant plus qu'il n'était citoyen ni d'Athènes, ni de Sparte. Il est le principe d'une éducation stricte et rigoureuse, qui n'a d'autre objectif que l'autosuffisance et la vertu ; or, les règles qu'il suit le dispensent tout autant de suivre les lois d'une cité que de subir les caprices d'un tyran.

3.2. *Le rejet du νόμος ne signifie pas transgression du νόμος.*

La lettre 29 du pseudo-Cratès, avons-nous vu, déplore que les hommes entrent en esclavage « par la loi (ἀπὸ τοῦ νόμου) ou à cause du vice »⁴. Nous ne savons pas comment comprendre la disjonction : loi et vice sont-ils absolument distincts ou se favorisent-ils l'un l'autre ? Quoi qu'il en soit, la mention de la servitude indique que la loi n'assure plus la liberté du citoyen. C'est une attaque assez facilement repérable à l'égard de l'opinion répandue. Si l'on reprend les analyses foucaaldiennes, nous pouvons affirmer que la vie cynique est la vraie vie à l'aune de laquelle la vie ordinaire apparaît dans toute son altérité : ce n'est plus la vie normale

¹ Plut. *Lyc.* 31.1-2 (trad. Flacelière, Chambry & Jumeaux modifiée) : Οὐ μὴν τοῦτο γε τῷ Λυκούργῳ κεφάλαιον ἦν τότε, πλείστων ἡγουμένην ἀπολιπεῖν τὴν πόλιν· ἀλλ' ὥσπερ ἐνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ πόλεως ὅλης νομίζων εὐδαιμονίαν ἀπ' ἀρετῆς ἐγγίνεσθαι καὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς αὐτήν, πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονούντες ἐπὶ πλείστον χρόνον διατελῶσι. ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἶπειν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον.

² Husson 2011, 29.

³ Voir Romilly 2001, 241 : « la *République* et les *Lois* ne sont souvent pas autre chose qu'un système idéal d'éducation ». Voir également Arist. *EN* 10.10.1180a35 : « de bonnes lois produisent une bonne éducation ».

⁴ Ps.-Crat. 29 (*SSR* V H 116) : ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν πάντες δουλεύουσιν.

mais la vie des autres ; c'est l'altérité altérée. Nous ne pouvons pas penser les Cyniques comme des activistes de la désobéissance civile puisqu'il ne s'agit pas d'améliorer les normes de vie mais de vivre autrement¹ ; enfreindre les lois reviendrait à accepter les lois pour jouer le rôle du délinquant.

En fondant la possibilité d'un bien commun sur l'exigence de vertu individuelle, les Cyniques renversent ainsi le propos aristotélicien² puisqu'ils font de l'éthique l'architecture de la politique : tout problème politique trouvera une solution individuelle.

C'est ainsi que les Cyniques vivent leur antiesclavagisme, peut-être de façon décevante pour nous. Nulle part nous ne lisons qu'il faut libérer les esclaves³. Au contraire, Diogène soutient même qu'être affranchi ne signifie pas être libre⁴. Bien mieux, c'est une libération que de perdre son esclave : c'est en tout cas la façon dont Sénèque interprète la célèbre anecdote de Diogène et de son esclave Manès : « mon esclave a fui ; au contraire c'est libre que je l'ai quitté »⁵. Je propose par une traduction transitive de *abii* pour souligner un paradoxe : l'esclave s'enfuit et c'est Diogène qui acquiert sa liberté⁶. La réflexion de Sénèque porte sur l'angoisse de perdre dès que nous possédons : se plier aux règles communes c'est s'exposer à de plus grands dangers que ceux d'une vie frugale.

Les hiérarchies sont ainsi renversées. La vie difficile des esclaves, les exposant à une ascèse forcée, les rend paradoxalement vertueux :

En revanche, il [Diogène] admirait les esclaves qui, voyant leurs maîtres se goinfrer, ne dérobaient rien de ce qui était mangé. Il louait ceux qui, sur le point de se marier, ne se mariaient pas, ceux qui, sur le point d'embarquer, n'embarquaient pas, ceux qui, sur le point de faire de la politique, n'en faisaient pas, ceux qui, sur le point d'élever des

¹ Nous pouvons citer les tout derniers mots du manuscrit des cours au Collège de France que M. Foucault n'a, hélas, pas eu le temps de prononcer ni de développer : « Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre » (Foucault 2009¹, 311). Voir également *ibid.*, 288 : « Il ne peut y avoir de vraie vie que comme vie autre, et c'est du point de vue de cette vie autre que l'on va faire apparaître la vie ordinaire des gens ordinaires comme étant précisément autre que la vraie. Je vis de façon autre, et par l'altérité même de ma vie, je vous montre que ce que vous cherchez [...]. Et la vraie vie [...] a pour fonction de montrer que, tout en étant autre, ce sont les autres qui sont dans l'altérité, dans l'erreur, là où il ne faut pas ». Certes, le recours au « vrai » est gênant d'un point de vue épistémologique mais D. Lorenzini (2015, 67) propose de ne pas assimiler vérité et vraie vie : avec le Cynisme, « le régime de vérité se caractérise par le fait que la vérité n'est pas un substantif (“la vérité” avec son épaisseur ontologique) mais un adjectif qualifiant une manière de vivre spécifique (la “vraie vie” du cynique) ».

² Voir Arist. *EN* 1.1.1094a-b.

³ À moins de comprendre par esclave l'ensemble du genre humain, comme dans la lettre 29 de Cratès. Voir Chapuis 2022, 202 : « il nous semble particulièrement exagéré de faire, en revanche, de Diogène un contempteur de l'institution même de l'esclavage et un “militant” de l'émancipation ».

⁴ Voir Philo, *quod omn. prob. lib. sit*, 157.

⁵ Sen. *Tranq.an.* 8.7 (*SSR* V B 441) : *fugit mihi seruus, immo liber abii*. M.-O. Goulet-Cazé (1992¹, 4037-9) propose une critique et une généalogie des différentes mentions de cet épisode.

⁶ La leçon *abit* de certains manuscrits semble aller de soi mais elle rend *immo* inutile. Par *abii*, Diogène énonce un paradoxe, ce qui ressemble davantage aux bons mots cyniques.

enfants, n'en élevaient pas, et ceux qui se préparaient à vivre en compagnie des puissants et ne s'en approchaient pas.¹

Les motifs d'étonnement de Diogène commencent une page auparavant et concernent les sportifs, les grammairiens, les musiciens, les mathématiciens, les orateurs, les fidèles... Mais avec les esclaves débute une série d'étonnements admiratifs. Les rythmes binaires sont intéressants parce qu'il y a quelque chose comme une nécessité ou une destinée exprimées, ce qu'amplifient les répétitions de μέλλοντας et parce que la seconde partie correspond à une attente déjouée, à une reprise en main de son destin, de soi-même. Certains comportements désignés ici sont conformes au νόμος ; celui des esclaves ne l'est pas ouvertement, cependant il se fonde sur un préjugé qui, par tradition, considère l'esclave comme inférieur et comme voleur². Nous n'avons pas nécessairement affaire à des lois civiles ; différents aspects de la vie sociale sont évoqués : la famille (mariage, esclaves, enfants), les affaires (commerce, politique), le pouvoir (l'ambition, la compromission). Ce sont autant de domaines recouverts par le terme de νόμος, dont le pouvoir coercitif se dissimule derrière des « conduites jugées d'ordinaire raisonnables »³. Pour ne pas « succomber », il faut une maîtrise de soi, qui suscite l'admiration des Cyniques. Ainsi les esclaves, mis en situation d'être tentés par une action illégale et passible de mort, le vol, trouvent l'émancipation dans la vertu : à la désobéissance, ils préfèrent la vertu dans la maîtrise de soi.

Ainsi peut-on affirmer qu'il ne s'agit pas tant de faire le contraire de ce que préconise le νόμος ou de le transgresser. Il s'agit simplement de ne pas céder à la pression que les normes sociales font peser sur les existences, qu'il s'agisse de la vie d'un bon père de famille ou de celle d'un esclave qu'on pousse au larcin ; la véritable liberté est émancipatrice, elle cherche les solutions « autres ». C'est pourquoi il est inutile de participer à l'ordre social, selon l'énumération suivante de Dion Chrysostome : « il se tenait en dehors des affaires, des procès, des rivalités, des guerres et des séditions »⁴. On notera que l'indifférence de Diogène ne rejette pas tant des règles ou des lois civiles que des événements politiques.

C'est pourquoi a) il est difficile de trouver des lois positives ouvertement transgressées par les Cyniques ; b) les Cyniques peuvent tout à fait respecter le νόμος ou un certain νόμος.

¹ D.L. 6.28-9 (SSR V B 444, 297) : Ἄγασθαι δὲ καὶ τῶν δούλων, οἱ λαβροφαγοῦντας ὀρῶντες τοὺς δεσπότης μηδὲν ἀρπάζοιεν τῶν ἐσθιομένων. Ἐπὶνεὶ τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ πλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας.

² Voir Chapuis 2022, 326.

³ Goulet-Cazé in DL *Vies*, 710 n.4.

⁴ D.Chr. 6.31 (SSR V B 583) : πραγμάτων δὲ καὶ δικῶν καὶ φιλονικιῶν καὶ πολέμων καὶ στάσεων ἐκτὸς ἦν, trad. Paquet modifiée.

3.2.1. *Un cas de transgression*

Si on écarte l'acte fondateur de la falsification de la monnaie dans la mesure où il est nimbé de zones d'ombres et où il a une dimension plus symbolique que réelle, la seule mention explicite d'une transgression à la loi se trouve chez Dion Chrysostome. Toutefois, l'intention parodique en fait oublier le caractère transgressif :

Et quand il se couronna de pin, les Corinthiens envoyèrent des serviteurs pour lui ordonner de déposer la couronne et de ne rien faire d'illégal (παράνομον). Mais il leur demanda pourquoi il est illégal à lui de se couronner de pin alors que ce n'est pas illégal pour les autres. L'un d'eux dit alors : « Parce que tu n'as remporté aucune victoire, Diogène ». Mais lui, répliqua : « Ils sont nombreux et grands, mes adversaires, ils ne sont pas comme ces esclaves qui, ici et maintenant, luttent, lancent le disque et courent, et ils sont, en tout, plus durs à battre : la pauvreté, l'exil, la mauvaise réputation, et encore la colère, le chagrin, le désir, la peur, et la bête de toutes la plus invincible, sournoise et charmante, le plaisir, que personne, ni parmi les Grecs, ni parmi les barbares, ne daigne combattre ni maîtriser par sa force d'âme, mais tous ont été vaincus et ont renoncé à ce combat, Perses, Mèdes, Syriens, Macédoniens, Athéniens et Lacédémoniens, excepté moi. Est-ce que vous me jugez digne [de la couronne] de pin, ou bien la prendrez-vous pour la donner à celui qui s'est gavé le plus de viandes ? Rapportez donc cela aux gens qui vous ont envoyés et [dites-leur] qu'ils sont eux-mêmes dans l'illégalité ; car ils cherchent à avoir des couronnes, alors qu'ils n'ont remporté aucune victoire.¹

Ce texte s'inspire de nombreuses anecdotes où Diogène défie les athlètes des jeux². Dion de Pruse y dialectise le rapport au νόμος. En apparence, Diogène cherche à le falsifier en transgressant la règle jusqu'à ce qu'il précise que ceux qui ont falsifié le νόμος ce sont les soi-disant athlètes et organisateurs des jeux : poussés dans leur retranchement, ceux qui s'estiment dans la « vraie vie », pour reprendre l'expression de Foucault, se retrouvent pris au piège du langage puisqu'un simple acte parodique révèle la vanité et l'absurdité des règles. Si la couronne doit orner celui qui a multiplié les victoires, c'est bien Diogène qui, *stricto sensu*, a réalisé de telles prouesses et peut dès lors y prétendre.

¹ D.Chr. 9.10-3 (SSR V B 585) : ἐπεὶ δὲ καὶ ἐστεφανώσατο τῆς πίτυος, πέμψαντες οἱ Κορίνθιοι τῶν ὑπηρετῶν τινὰς ἐκέλευον ἀποθέσθαι τὸν στέφανον καὶ μηδὲν παράνομον ποιεῖν. ὁ δὲ ἤρετο αὐτοὺς διὰ τί παράνομον ἐστὶν αὐτὸν ἐστεφανῶσθαι τῆς πίτυος, ἄλλους δὲ οὐ παράνομον. εἶπεν οὖν τις αὐτῶν, Ὅτι οὐ νενίκηκας, ὦ Διόγενης, ὁ δὲ, Πολλοὺς γε, εἶπεν, ἀνταγωνιστὰς καὶ μεγάλους, οὐχ οἷα ταῦτά ἐστι τὰ ἀνδράποδα τὰ νῦν ἐνταῦθα παλαιόντα καὶ δισκεύοντα καὶ τρέχοντα, τῷ παντὶ δὲ χαλεπωτέρους, πενίαν καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξίαν, ἔτι δὲ ὀργὴν τε καὶ λύπην καὶ ἐπιθυμίαν καὶ φόβον καὶ τὸ πάντων ἀμαχώτατον θηρίον, ὕπουλον καὶ μαλθακόν, ἡδονὴν ἢ οὐδεὶς οὔτε τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν βαρβάρων ἀξιοῖ μάχεσθαι καὶ περιεῖναι τῇ ψυχῇ κρατήσας, ἀλλὰ πάντες ἤττηνται καὶ ἀπειρήκασιν πρὸς τὸν ἀγῶνα τοῦτον, Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Σύροι καὶ Μακεδόνες καὶ Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι, πλὴν ἐμοῦ. πότερον ὑμῖν ἄξιός ἐστι δοκῶ τῆς πίτυος, ἢ λαβόντες αὐτὴν δώσετε τῷ πλείστων κρεῶν γέμοντι; ταῦτα οὖν ἀπαγγέλλετε τοῖς πέμψασιν καὶ ὅτι αὐτοὶ παρανομοῦσιν ὅτι γὰρ νικήσαντες οὐδένα ἀγῶνα περιέρχονται στεφάνους ἔχοντες [...].

² Voir par exemple D.L. 6.33, 43 (SSR V B 76), 61.

Remarquons toutefois que le terme de νόμος n'est pas directement utilisé mais qu'il est présent à travers des composés : παράνομον et le verbe παρανομέω, « commettre une illégalité », « agir contre la loi ». Les termes d'illégal ou illégalité ne rendent peut-être pas toute l'adversité du préfixe παρα-, qu'accentue le jeu parodique : il s'agit d'une saynète préparée par Diogène, qui tend un piège à celui qui utilise mal les mots, qui attribue un caractère illégal à ce qui est conforme au juste pourtant. Diogène commet l'illégalité afin d'engager un discours. Somme toute, l'action illégale commise reste mineure : tout au plus, elle perturbe la compétition. D'ailleurs, on ne sait pas bien pourquoi c'est contraire au νόμος : enfreint-il une loi de Corinthe, une règle du jeu, un cérémoniel religieux en l'honneur de Poséidon, des ordres mythiques de Thésée¹ ou un simple usage ?

Remarquons surtout que le propos de Diogène est philosophique et moral avant tout : il s'agit de définir ce que sont une vraie lutte et une vraie victoire. Les hommes, de toute évidence, emploient de façon impropre ces mots en les assignant à leurs jeux futiles. Il n'est donc pas question d'une critique sur l'organisation politique ou sociale mais de renvoyer les personnes présentes à s'occuper d'elles-mêmes au sens socratique. Avant de s'adonner à ce genre de pratiques de foule, l'individu doit connaître qui il est et reconnaître l'urgence d'une lutte contre les ennemis du bonheur que Diogène énumère. Toutefois, le texte exploite tout le cérémoniel que Diogène fait échouer par son geste parodique : quand le performatif de la loi perd son efficience, il reste l'usage de la force par les soldats.

Il est donc difficile de trouver des actes illégaux en tant que tels dans la littérature cynique. Si l'on pense aux célèbres frasques publiques, telles que les vulgarités faites en place publique, on peut se demander quel aspect du νόμος est proprement transgressé. Nous verrons ces aspects plus précisément dans notre dernière partie. En ce qui concerne les fameux *kynica* présents à la fois chez les Cyniques et les Stoïciens, nous serions bien en peine de déterminer s'il s'agit *stricto sensu* de transgressions dans la mesure où ils sont autorisés dans la *Politeia* dont ils décrivent les lois. Un texte de Dion Chrysostome² que nous étudierons par la suite moque la stupidité d'Œdipe : ce dernier se crève les yeux plutôt que de légaliser l'inceste.

¹ Voir Plut. *Thes.* 25.

² D.Chr. 10.29-32.

3.2.2. *Diogène respectueux du νόμος*

Si je résume ainsi la recherche que nous poursuivons autour du νόμος, force est de constater qu'il est difficile de trouver un acte illégal. Certes, Diogène est peut-être condamné à l'exil mais il l'accepte et le considère comme une étape essentielle dans sa conversion à la philosophie¹. La recherche de la sagesse va de pair avec un rigorisme dont le but n'est que de pratiquer la vertu et de laisser le νόμος dans l'indifférence. La loi n'est donc plus le seul rempart à la tyrannie et la véritable liberté se situe dans l'émancipation de l'individu qui se défait des déterminations sociales. La vérité philosophique fait ainsi échouer les normes auxquelles les hommes sont attachés. C'est là un retournement paradoxal typique du Cynisme.

Or, ce recours au paradoxal est proprement ce qu'exploitent Épictète et Julien lorsqu'ils décident de décrire le Cynisme contre les caricatures : Diogène devient dès lors le représentant du νόμος. Ces stratégies de normalisation utilisent de nombreux raffinements que je souhaiterais développer dans des chapitres à part. Il me semble toutefois important de les insérer ici, dans la description que je fais des usages du νόμος, puisqu'ils s'inscrivent dans un glissement subreptice qui se réalise lorsque la philosophie devient la norme qui supprime les autres normes. Dans la mesure où le refus des normes sociales ne s'accompagne pas de transgressions mais d'une exigence de modération et d'ascèse, le Cynique obéit à une autre forme de normalité depuis les marges où pourtant il se situe.

3.3. *La loi est essentielle aux hommes mais superflue pour le sage.*

Ces considérations ont pour conséquence que le sage, parce qu'il obéit à la raison, n'a pas besoin de lois extérieures. En effet, on peut dire que le νόμος est superflu : si la loi est juste, le sage la respecte déjà.

Cette position sous-estimée et pourtant primordiale parcourt implicitement toute la littérature cynique. Elle est exprimée explicitement dans deux passages :

Je l'ai entendu un jour tenir à un expert des lois les propos suivants : les lois risquent d'être inutiles, qu'elles soient écrites pour les mauvais ou pour les bons ; car les uns

¹ Voir D.L. 6.56.

n'ont pas besoin des lois et les autres ne deviennent en rien meilleurs par l'effet des lois.¹

La loi est une belle chose mais elle n'est pas mieux que la philosophie ; car l'une contraint à ne pas commettre d'injustice, alors que l'autre l'enseigne. Et autant il est inférieur de faire quelque chose par nécessité que de le faire de plein gré, autant la loi [est inférieure] à la philosophie, si bien que c'est pour cela que vous pratiquez la philosophie et non la politique. En effet, ce par quoi les hommes apprennent à savoir pratiquer la justice vaut mieux que ce par quoi ils sont forcés à ne pas commettre l'injustice.²

Malgré une certaine similarité de pensée, les démonstrations et les conclusions sont différentes. Démonax démontre l'absence d'effets de toute loi par une dichotomie : soit on est bon et on agit bien avec ou sans la loi, soit on est mauvais et ce que prescrit la loi indiffère. La loi est donc inutile, ce qui est une contradiction manifeste avec le raisonnement sur la loi en D.L. 6.72, que nous étudierons ensuite. En revanche, ce raisonnement qui affirme que la loi est ἀστεῖον pourrait trouver un écho dans la lettre puisque le νόμος est qualifié de καλόν. Pour son auteur, la loi n'est pas inutile mais inférieure à la philosophie. Ce point est intéressant puisque l'opposition habituelle φύσις-νόμος est ici remplacée par une hiérarchie entre le domaine de la loi et de la politique et celui la philosophie. Cette comparaison est motivée par l'idée de contrainte et, implicitement, celle de liberté, voire d'autonomie. Le pseudo-Cratès sous-entend que la règle de l'agir a sa source soit de l'extérieur, soit de l'intérieur. Loi et philosophie peuvent prescrire la même chose, ce qui vient de soi est supérieur, un peu à la façon dont le savoir intériorisé est supérieur au savoir consigné par écrit dans le mythe de Theuth³.

Le principe d'une action, à savoir agir librement ou sous la contrainte, change donc la qualité d'une action, quand bien même elle serait identique. L'aspect volontaire de tout acte est essentiel : dans la lettre, ἔκουσίως est ce qui permet de distinguer la philosophie de la contrainte de loi, exprimée par βιάζεται, ἀνάγκη et ἀναγκάζονται. L'auteur de la lettre intègre une pensée de la progression, ce qui le rapproche du courant stoïcien⁴ : en dehors de toute division entre les bons et les méchants, la loi est un pis-aller pour ceux qui n'ont pas encore appris à agir de façon autonome.

¹ Luc. *Demon.* 59 : Ἦκουσα δὲ αὐτοῦ ποτε καὶ πρὸς τὸν < ... τὸν > τῶν νόμων ἔμπειρον ταῦτα λέγοντος, ὅτι κινδυνεύουσιν ἄχρηστοι εἶναι οἱ νόμοι, ἂν τε πονηροῖς ἂν τε ἀγαθοῖς γράφονται· οἱ μὲν γὰρ οὐ δέονται νόμων, οἱ δὲ ὑπὸ νόμων οὐδὲν βελτίους γίνονται.

² Ps.-Crat. 5 (*SSR* V H 92) : καλὸν νόμος, ἀλλ' οὐ κρείττων φιλοσοφίας· ὁ μὲν γὰρ βιάζεται μὴ ἀδικεῖν, ἡ δὲ διδάσκει. ὅσῳ δὲ χεῖρόν ἐστιν ἀνάγκη τι ποιεῖν τοῦ ἔκουσίως, τοσοῦτόν καὶ νόμος φιλοσοφίας, ὥστε διὰ ταῦτα φιλοσοφεῖτε καὶ μὴ πολιτεύεσθε. κρείττον γὰρ δι' οὗ διδάσκονται ἄνθρωποι δικαιοπραγεῖν ἐπίστασθαι ἢ δι' οὗ ἀναγκάζονται μὴ ἀδικεῖν.

³ Pl. *Phd.* 275a.

⁴ Voir Sen. *Ep.* 90.6.

Toutefois, Démonax par son propos plus tranché évite la difficulté de l'application de la loi : en effet, dans quelle mesure la justice est-elle vraiment pratiquée lorsqu'elle est faite sous la contrainte ? Par la litote qu'emploie la lettre de Cratès : « ne pas commettre l'injustice », on comprend que la contrainte de la loi réside dans l'appréhension de la peine et si la peur du châtement n'est pas une contrainte suffisante, la réalité de la punition en est une supérieure.

Peut-on affirmer que Démonax exprime une position plus admise au sein du Cynisme que celle de la lettre ? Même si elle est plus véhémence, elle est somme toute assez fréquente en philosophie. Lucien présente d'ailleurs Démonax comme « synthétisant »¹ plusieurs philosophies, admirant aussi bien Socrate, Diogène et Aristippe². Mais quand Lucien affirme : « Il semblait être plutôt associé à Socrate, même si par son apparence et l'aisance de sa vie il paraissait imiter l'homme de Sinope »³, c'est surtout l'aversion habituelle de Lucien pour les Cyniques que la périphrase tend à montrer. Comme le propose M.-O. Goulet-Cazé, on voit un « Lucien pris entre une admiration sans bornes pour ce maître qui est le meilleur des philosophes et la nécessité où il est d'admettre que c'est bien un disciple de Diogène le chien »⁴.

Toutefois, nous retrouvons la pensée exprimée par Démonax dans des formulations assez similaires, aussi bien chez Diogène Laërce que dans d'autres textes :

- Aristippe (D.L. 2.68) : « Comme on lui demandait un jour ce que les philosophes ont de plus, il dit : “Si toutes les lois sont supprimées, nous vivrons de la même façon.” »⁵ Ce propos est également rapporté par Hésychios de Milet⁶ et l'anthologie de Stobée en propose une version assez proche : « Comme on lui demandait ce qu'il avait retiré de la philosophie, il dit : “Faire sans recevoir d'ordres ce que certains font par peur des lois.” »⁷
- Diogène Laërce (5.20) attribue à Aristote une formulation quasiment identique⁸. Doit-on déduire que les paronymes Aristote et Aristippe auraient été confondus ? Pour autant, on trouve exprimée dans l'*Éthique à Nicomaque* l'idée que la loi est une instance extérieure

¹ Luc. *Demon.* 5 : καταμίξας.

² *Ibid.*, 62.

³ *Ibid.* : ἐφκει δὲ τῷ Σωκράτει μᾶλλον ᾠκειῶσθαι, εἰ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ῥαστώνῃ τὸν Σινωπέα ζηλοῦν ἔδοξεν.

⁴ Goulet-Cazé 1990, 2764.

⁵ D.L. 2.68 (SSR IV A 105) : ἐρωτηθεὶς ποτε τί πλέον ἔχουσι οἱ φιλόσοφοι, ἔφη ἰ "ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν."

⁶ *De viris illustribus*, fr.4 p.156.

⁷ *Excerpta e ms. flor. Ioann. Damasc.* 2.13.146 (SSR IV A 105) : ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ γέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη ἰ "τὸ ἀνεπιτάκτως ποιεῖν ἅ τινες διὰ τὸν ἐκ τῶν νόμων φόβον ποιοῦσιν."

⁸ Voir D.L. 5.20 : ἐρωτηθεὶς τί ποτ' αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, "τὸ ἀνεπιτάκτως ποιεῖν ἅ τινες διὰ τὸν ἀπὸ τῶν νόμων φόβον ποιοῦσιν."

et intermédiaire qui contraint les éléments irrationnels à obéir tant que les normes de l'action n'ont pas été intériorisés¹.

- Dans la *Vie de Solon* de Plutarque, Anacharsis met en garde Solon sur les lois qu'il compte instituer : « elles [les lois écrites] ne diffèrent en rien des toiles d'araignée : elles arrêteront les faibles et les petits qui se laisseront prendre, mais elles seront déchirées par les puissants et par les riches. »²
- La pensée cosmopolitique de Démocrite distingue les sages et les bons citoyens : pour les premiers en effet, la terre entière est ouverte (fr. B247 DK) tandis que les bons citoyens trouvent la liberté grâce aux lois d'une cité démocratique (fr. B251 DK).³
- Platon développe des idées assez similaires. Par ex., dans les *Lois*, un homme avec un don divin « n'aurait besoin d'aucune loi pour régir sa conduite. Car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que le savoir véritable »⁴. Comme l'affirme O. Goldin, « la loi n'est contraignante que pour le non-philosophe »⁵.

Ce recensement ne vise pas à chercher une généalogie de la thèse avancée par Démonax mais plutôt à remarquer qu'il s'agit d'une position assez répandue. La philosophie, parce qu'elle réfléchit et institue des règles de l'agir, entre en concurrence avec les normes et rend superflues les lois civiles. C'est en ce sens que le texte de Lucien peut correspondre à l'idée que l'on trouve énoncée dans la doxographie d'Antisthène : « Le sage ne gouvernera pas selon les lois établies mais selon la loi de la vertu » (τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς)⁶.

Nous avons donc affaire à deux stratégies de normalisation assez identifiables : Démonax, en affirmant l'inutilité des lois, s'inscrit dans une tradition de pensée largement attestée⁷, ou du moins débattue, en dehors du Cynisme tandis que la lettre du pseudo-Cratès

¹ Voir Monteils-Laeng 2014, 267-8 : « Ce qui fait lien entre ce qu'on est spontanément et ce qu'on aspire à être, c'est la loi telle qu'elle nous est imposée par le nomothète qui nous prescrit ce que nous avons à être et comment y parvenir. La loi opère en effet comme une instance extérieure et contraignante, capable de forcer à agir contrairement à qui est spontanément ressenti comme plaisant, les passions et autres élans irrationnels obéissant non pas directement à la raison mais à la force (EN X 10, 1179b28-29). C'est par le *nomos* que le législateur régleme le comportement des citoyens, avant que ceux-ci n'intériorisent la norme de leur action : "n'est-ce pas par la force de l'habitude que ceux qui font les constitutions rendent bons les citoyens ?" (EN II 1, 1103b3-4) ».

² Plut. *Sol.* 5.4 : ἂ μὴδὲν τῶν ἀραχνίων διαφέρειν, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνα, τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ λεπτοὺς τῶν ἀλικομένων καθέξειν, ὑπὸ δὲ τῶν δυνατῶν καὶ πλουσίων διαρραγήσεσθαι (trad. Flacelière, Chambry & Juneaux modifiée).

³ Voir Lana 1951, 213-5.

⁴ Pl. *Lg.* 9.875c : νόμων οὐδὲν ἂν δεοίτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων (trad. Brisson & Pradeau). Voir également Pl. *Pol.* 300c-d.

⁵ Goldin 2002, 247.

⁶ D.L. 6.11 (SSR V A 134).

⁷ Voir Laurand 2014, 20 : « une loi positive serait inutile dans la communauté des sages, parce que chacun d'eux laisse s'exprimer sa nature et donc la nature rationnelle ».

insère la philosophie dans un *continuum* plus subtil, où la politique ne vaut que le temps où l'on ne se tourne pas vers la philosophie. En cela, il interroge l'utilité de la loi dans la cité, exactement comme le raisonnement que l'on trouve dans la doxographie de Diogène en D.L. 6.72.

L'apophtegme de Démonax peut dire davantage. En effet, l'inutilité de la loi ne peut pas la rendre belle : elle reste inutile face à la bêtise comme face à la sagesse. En d'autres termes, il semble impossible d'éduquer, dans le texte « rendre meilleur », par la loi civile : l'expert en lois ferait mieux de s'occuper d'enseigner. En conséquence, son propos va probablement à l'encontre de l'objectif pédagogique des lois d'Athènes, de Sparte... dont nous avons parlé plus haut.

En résumé, l'absence de position claire à l'égard du νόμος peut également s'expliquer par le fait que les Cyniques ne cherchent pas la théorisation. Cette explication est peut-être un peu courte. Nous remarquons surtout que la disqualification n'est pas franche : le νόμος compris comme loi civile est relégué à une position secondaire, voire à une certaine inutilité, parce que seule compte la sagesse. Or, la sagesse est indifférente au νόμος : elle obéit à ses propres règles sans se préoccuper de transgresser ou non les lois des cités. Elle est subversive en cela parce qu'elle se réfère à un ordre supérieur qui dénigre ce qui fonde l'identité d'une cité, à savoir son ensemble législatif. Mais elle rend sa propre critique difficile : qui se risquera à blâmer la sagesse ?

L'incommensurabilité de la philosophie avec l'ensemble législatif n'est pas propre au Cynisme mais parcourt la philosophie antique et a pu contribuer à la condamnation de Socrate. Mais c'est le terreau même des discours de subversion et de normalisation. C'est ce que je souhaiterais approfondir avec les textes d'Épictète et de Julien.

CHAPITRE TROIS

LE DIOGÈNE D'ÉPICTÈTE : « LA LOI EST TOUT POUR MOI »

1. Une idéalisation ?

1.1. *Idéal et réel.*

Épictète érige le Cynique en modèle de sagesse, et surtout de sagesse stoïcienne. Constamment, le Cynique et Diogène en particulier sont décrits comme des personnes obéissant à un ordre supérieur, à la plus haute politique, au point que l'on peut lire en 4.1.156-8 des *Entretiens* :

« Eh bien donc vois ce qu'il affirme et écrit lui-même : "Pourquoi cela t'est-il permis, Diogène, dit-il, à savoir de converser comme tu veux avec le roi des Perses et le roi des Lacédémoniens, Archidamos ?" [...] pourquoi donc, dit-il, est-ce permis ? "Parce que je ne considère pas ce misérable corps comme étant mien, parce que je n'ai besoin de rien, parce que la loi est tout pour moi (ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ) et rien d'autre." Voilà ce qui lui permettait d'être libre »¹.

Les passages d'Épictète qui mobilisent la figure de Diogène croisent une interprétation très fine du modèle cynique avec des enjeux proprement stoïciens. Il en résulte à la fois de très beaux portraits comme un syncrétisme difficile à exploiter. C'est pourquoi on a pu parler d'idéalisation², mais il me semble que ce terme d'idéalisation peut parfois induire en erreur ou être incertain. En effet, il faudrait au préalable s'entendre sur ce que l'on entend par une « idéalisation » : le propos stoïcien rend-il faux certains aspects du Cynisme, à la façon dont on transforme, en idéalisant, les défauts de quelqu'un en qualités ? Idéalise-t-il le Cynisme pour le rendre compatible avec sa doctrine ? Mais dans ce cas, il serait plus convenable de parler de stoïcisation du Cynisme³. De surcroît, décrire le devoir-être cynique sous le terme d'idéal c'est

¹ Arr. *Epict.* 4.1.156-8 : Τοιγαροῦν ὄρα τί λέγει αὐτὸς καὶ γράφει · « Διὰ τοῦτό σοι », φησὶν, « ἔξεστιν, ὃ Διόγενης, καὶ τῷ Περσῶν βασιλεῖ καὶ Ἀρχιδάμῳ τῷ Λακεδαιμονίων ὡς βούλει διαλέγεσθαι » [...] διὰ τί οὖν, φησὶν, ἔξεστιν ; « ὅτι τὸ σωματίον ἐμὸν οὐχ ἠγοῦμαι, ὅτι οὐδενὸς δέομαι, ὅτι ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ καὶ ἄλλο οὐδέν. » Ταῦτα ἦν τὰ ἐλεύθερον ἐκείνον ἐάσαντα.

² Voir Billerbeck 1993, 319-20 : « Quant à la tendance à idéaliser le portrait du fondateur en l'expurgeant de tout trait choquant et offensif, elle remonte plus haut dans l'histoire des Cyniques, notamment à l'époque où les Stoïciens, face à la question de leur origine et de leur orientation, devaient s'accommoder de leur héritage diogénien » ; Goulet-Cazé 1990, 2772 : « il [Épictète] donne du cynisme ancien une interprétation idéalisée, en fonction de ses propres convictions philosophiques » ; Fuentes González 2004, 68 : « L'attitude d'Épictète à l'égard de ces origines cyniques a été d'idéaliser de son propre point de vue stoïcien le personnage de Diogène et le cynisme en général, à travers un processus de sélection et de refaçonnement de la tradition ».

³ Voir Chouinard 2021, 167.

supposer qu'il n'est pas atteint, voire qu'il ne peut pas être atteint ; or, le Cynique est *de facto* heureux et il exerce un lien de citoyenneté effective avec les autres Cyniques¹.

Il est vrai que le statut du sage stoïcien fait toujours débat : il n'existe pas pour Plutarque² ; Kant parle du sage stoïcien, comme d'un « idéal, c'est-à-dire un homme qui n'existe que dans la pensée »³. V. Laurant met en garde contre le risque de se fonder seulement sur les sources critiques pour prendre acte de l'impossibilité de l'existence du sage⁴. Le sage est un concept générique au-delà des individus⁵ mais on ne peut pas « vouloir égaler un modèle transcendant »⁶. Nous avons déjà vu les impasses auxquelles nous conduit une philosophie de l'exemple. Dès lors, si l'individu sage existe, ce n'est pas son individualité que l'on peut imiter, mais la vertu qu'il incarne. Le Stoïcisme pense donc la réalité du sage, même si la distance qui le sépare de l'insensé est grande⁷ :

Et ne dis pas, comme tu le fais volontiers, que notre sage ne se rencontre nulle part. Ce n'est pas une vaine image que nous forçons à la gloire de l'humanité, un idéal chimérique auquel nous donnons dans nos rêves des proportions impossibles : tel nous le décrivons, tel nous l'avons produit, tel nous le produirons aux yeux du monde, – à titre exceptionnel sans doute et de loin en loin seulement au cours des siècles (car les êtres qui dépassent l'ordinaire et commune mesure ne foisonnent jamais), mais je me demande si Caton, qui fut le point de départ de cette discussion, ne s'élève pas encore au-dessus du modèle que nous proposons.⁸

Ce n'est pas parce que les êtres exceptionnels sont rares qu'ils ne sont pas réels pour autant. Réfléchir leur exemple c'est comprendre comment ils rendent possible la vertu. Comme je l'ai déjà dit, extraire de l'individu l'universel est une entreprise très subtile, favorisée par un

¹ Voir D.L. 6.93 (SSR V H 31). On peut aussi se référer à l'interprétation par I. Lana (1951, 214) de quelques fragments de Démocrite : « *l'ideale, la meta ideale, è nell'accettazione del cosmopolitismo da parte di tutti gli uomini : ma, per intanto, l'ideale può sussistere nella realtà e accanto alla realtà (cioè, dal punto di vista politico, accanto alle varie forme di costituzioni, tra cui preferibile è quella democratica).* »

² Plut. *Com.not.* 1049E.

³ Kant 1990 [1781], 413.

⁴ Laurant 2014, 177-9.

⁵ *Ibid.*, 184.

⁶ *Ibid.*, 181.

⁷ Voir Sen. *Ep.* 64, 5-6 : « Sextius a encore ceci de remarquable qu'il te montre la grandeur de la vie heureuse et ne te désespère pas de l'obtenir : tu sauras qu'elle se tient dans les hauteurs, mais qu'elle est accessible à qui veut. Cette même vertu, elle-même te dépassera, afin que tu l'admires, mais qu'en même temps tu l'espères » (*Nam hoc quoque egregium Sextius habet, quod et ostendet tibi beatæ uitæ magnitudinem et desperationem eius non faciet: scies esse illam in excelso, sed uolenti penetrabilem. Hoc idem uirtus tibi ipsa præstabit, ut illam admireris et tamen speres.* Trad. Laurant 2014, 169 légèrement modifiée) ; 73.12 : « Sextius avait coutume de dire que Jupiter ne pouvait pas être plus puissant qu'un homme de bien » (*Solebat Sextius dicere Iouem plus non posse quam bonum uirum.*)

⁸ Sen. *Const.* 7.1 : *Non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsæ rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus, exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatum interuallis unum; neque enim magna et excedentia solitum ac uulgarem modum crebro gignuntur. Ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione hæc disputatio processit, uereor ne supra nostrum exemplar sit.* (Trad. Laurant 2014, 182-3).

sentiment d'émulation : l'individu n'y est pas qu'une image figée de la vertu, mais l'occasion même de philosopher, de réfléchir son caractère hors normes. Or, nécessairement, contempler l'exemplarité d'un homme d'exception c'est l'idéaliser, c'est extraire de sa personne le suc de sa vertu¹. C'est lui qui produit ce nectar et pourtant c'est un tiers qui peut le transformer en miel. En somme, j'invite donc à la prudence vis-à-vis de l'utilisation même du terme d'idéalisation parce que penser la vie heureuse et le bien agir à travers un exemple, c'est extraire du réel son nectar.

Mais précisément, il est intéressant de confronter l'idée de ce sage dont la possible existence est douteuse à ce qu'on appelle l'idéalisation de Diogène par Épictète ou celle de Démétrius par Sénèque : car après tout, Diogène a existé, Démétrius existe encore du temps de Sénèque ! Quel rapport ces deux figures cyniques entretiennent-elles avec l'idéal du sage ? Idéaliser Diogène est-ce tuer une deuxième fois l'individu en transformant son existence en une construction spirituelle ? Pourtant, Épictète cherche bien à utiliser Diogène et Socrate comme exemples réels et néanmoins distincts. On pourrait objecter que Diogène et Socrate ne sont pas des sages, mais seulement des progressants très avancés sur le chemin de la sagesse mais cela n'a pas grande conséquence dans les faits puisque c'est ce qu'il y a de sage en Diogène et Socrate qu'il s'agit de penser.

Mais si par « idéalisation », on entend le fait qu'Épictète ne s'attarde pas sur les outrances de Diogène, il serait beaucoup plus raisonnable de parler d'un portrait épuré² ou, si l'on veut un terme moins connoté métaphoriquement, « policé » dans la mesure où Épictète n'ignore pas les frasques cyniques et où il les évoque de façon implicite : la mendicité devient un vagabondage, une absence de toit³ et les gestes obscènes une volonté de transparence. Conformément à l'idée stoïcienne d'éduquer les foules, il occulte les aspects les plus choquants pour rendre le Cynisme plus compatible avec la pédagogie stoïcienne⁴ et rendre universel le modèle du sage cynique.

¹ Voir la métaphore des abeilles filée par Sénèque (*Ep.* 84.4) et commentée par V. Laurand (2014, 183-4).

² Ce terme comporte néanmoins l'inconvénient de véhiculer la métaphore du propre et du sale et donc un ensemble de connotations partisans plus que scientifiques.

³ Voir Billerbeck 1978, 8 : « *So fehlen beispielsweise alle Züge von kynischer ἀναιδέεια wohl deshalb, um jede Ähnlichkeit mit dem Gebaren der Scheinkyniker (vgl. §§ 10.50) zu vermeiden. Auch das Betteln, das verschiedentlich bezeugt ist, bleibt unerwähnt.* ». Voir également *Ibid.*, 108.

⁴ Voir à ce propos les recommandations de Sénèque (*Ep.* 5, 2-3) que nous commenterons dans le chapitre 2 de la partie 3.

1.2. Un portrait surprenant.

Une fois ces précisions faites, demeure la stupéfaction que crée l'affirmation ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ, contredisant le dénigrement du νόμος auquel on s'attend de la part d'un Cynique. Comme l'écrit très bien M.-O. Goulet-Cazé,

Diogène, le cosmopolite, le contempteur des lois existantes de la *polis*, en vient chez Épictète à affirmer que la loi est tout pour lui ! On assiste par conséquent à un total renversement des données auquel Épictète s'est livré probablement en toute bonne foi. Simplement il a lu le message cynique à travers la grille de son stoïcisme.¹

Cette interprétation de bon sens s'impose à nous. Toutefois, remarquons deux détails qui peuvent poser problème. D'une part, le style direct, précisé par les guillemets de nos éditions modernes du texte, laisse penser que ce sont des propos authentiques de Diogène. Épictète invente probablement une parole cynique, librement adaptée d'un propos attesté. Par exemple, la tirade que l'on trouve dans le portrait du Cynique en 3.22.47-9 n'est sûrement pas de Diogène² : en effet, ce qui suggère que c'est une réécriture libre d'Épictète c'est tout d'abord la rhétorique qui rappelle celle des diatribes et que l'on a déjà vue à l'œuvre chez Maxime de Tyr : accumulations, négations, questions rhétoriques... Également, la référence à Dieu (θεόν), au singulier, est un trait stoïcien assez incontestable et sûrement pas cynique. Enfin, le début reprend des vers tragiques de Diogène³ largement attestés ; Épictète aime souvent les citer et les adapter⁴.

Pourtant, il est très fréquent qu'Épictète intègre des citations de Diogène dont nous pouvons accepter l'authenticité à l'aide d'autres témoignages : par exemple, une anecdote et une réplique de Diogène en style direct en 3.22.91 sont similaires à ce que rapporte Diogène Laërce en 6.22⁵. Par ailleurs, juste après le texte que nous analysons, Épictète prend l'exemple

¹ Goulet-Cazé 1990, 2776 [= 2017, 319].

² Arr. *Epict.* 3.22.47-9 : « Voyez-moi, je suis sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves. Je dors sur la dure. Je n'ai ni femme, ni enfant, ni palais de gouverneurs, mais la terre seule et le ciel et un seul vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? Quand l'un de vous m'a-t-il vu frustré dans mes désirs ou rencontrant ce que je voulais éviter ? Quand ai-je adressé des reproches à Dieu ou à un homme ? Quand ai-je accusé quelqu'un ? L'un de vous m'a-t-il vu le visage triste ? Comment est-ce que j'aborde ceux que vous redoutez et qui vous en imposent ? N'est-ce pas comme s'ils étaient des esclaves ? Qui, en me voyant, ne croit voir son roi et son maître ? » (« ἴδετέ με, ἄοικός εἰμι, ἄπολις, ἀκτήμων, ἄδουλος ἄχαμαί κοιμῶμαι ἄ οὐ γυνή, οὐ παιδιά, οὐ πραιτωρίδιον, ἀλλὰ γῆ μόνον καὶ οὐρανὸς καὶ ἐν τριβωνάριον. Καὶ τί μοι λείπει ; οὐκ εἰμὶ ἄλυπος, οὐκ εἰμὶ ἄφοβος, οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος ; Πότε ὑμῶν εἶδέν μέ τις ἐν ὀρέξει ἀποτυγχάνοντα, πότ' ἐν ἐκκλίσει περιπίπτοντα ; πότ' ἐμεμψάμην ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον, πότ' ἐνεκάλεσά τινα ; Μὴ τις ὑμῶν ἐσκυθρωπακότα με εἶδεν ; Πῶς δ' ἐντυγχάνω τούτοις, οὐς ὑμεῖς φοβεῖσθε καὶ θαυμάζετε ; οὐχ ὡς ἀνδραπόδοις ; Τίς με ἰδὼν οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὄραν οἶεται καὶ δεσπότην ; » trad. Souilhé).

³ Voir en particulier D.L. 6.38.

⁴ Voir Arr. *Epict.* 3.22.45, 4.1.159, 4.11.23.

⁵ Voici un détail méthodologique plus complet que propose M.-O. Goulet-Cazé (1992¹, 4018) lorsqu'elle commente Arr. *Epict.* 4.1.114-8 : « De façon générale, on trouve chez ce philosophe plusieurs procédés pour évoquer les propos de Diogène : ou il rapporte à la suite des mots du philosophe (ex. I 24, 6-9), ou il cite un apophtegme en l'introduisant (ex. II 3, 1), ou il commente en ses propres termes des apophtegmes qu'il a lus et

de Socrate et lui attribue une citation, que l'on trouve en effet bien dans le *Criton*¹. Ainsi l'affirmation selon laquelle la loi est tout pour Diogène n'est-elle pas nécessairement une création *ex nihilo* d'Épictète² : il a accès à des sources apophtegmatiques et pseudépigraphiques qui ont pu l'influencer.

1.3.Épictète s'inspire-t-il d'une lettre ?

Prenons donc au sérieux l'introduction d'Épictète quand il prétend rapporter ce que Diogène « dit et écrit lui-même » (τί λέγει αὐτὸς καὶ γράφει). L'emphatique αὐτὸς est peut-être seulement rhétorique. Toutefois, il pose question. É. Bréhier estime que « [l]es nombreuses citations que fait Épictète de Diogène le Cynique semblent appartenir à un recueil de lettres plus important que celui qui nous est parvenu »³.

Si Épictète s'inspire d'un recueil de lettres, ce recueil subissait-il déjà une forte influence stoïcienne ou bien s'agissait-il d'un texte cynique qui, en cherchant à répondre à des critiques, se montrait favorable à l'idée de loi divine ou de loi naturelle ? Parmi les lettres que nous possédons, nous n'avons pas d'allusion à Archidamos ou au roi des Perses. La lettre 33 présente une critique à l'égard des peuples, tels les Macédoniens ou les Lacédémoniens, qui ont besoin de rois⁴. C'est d'ailleurs la monarchie macédonienne et donc Alexandre que les critiques de Diogène visent⁵. D'autres textes font rivaliser Diogène et le roi des Perses en termes de bonheur⁶ mais la mention d'Archidamos III est originale⁷. On attendrait d'autres noms, comme Philippe, Alexandre, leurs généraux, Denys⁸. C'est d'ailleurs pour cette raison que Spanheim

qu'il n'a plus forcément sous la main, comme c'est le cas ici, en III 24, 65 et en IV 1, 114-118. Dans ces deux passages concernant la vente [de Diogène à Xénia], Épictète a résumé les faits, mais il n'a point conservé d'apophtegmes en tant que tels ». Voir également Chouinard 2021, 217-8.

¹ Arr. *Epict.* 4.1.166 ; Pl. *Cri.* 54a.

² Nous concédons volontiers que la réécriture d'Épictète est probable si l'on souligne les rythmes employés (rythme ternaire avec ὅτι en anaphore) ainsi que le verbe ἐξεστίν, qui évoque très souvent le pouvoir ou la capacité qu'Épictète exprime avec le substantif ἐξουσία. Voir Brancacci 2000, 55 : « *Il termine ἐξουσία nasce dalla riduzione in una prospettiva soggettiva della condizione obiettiva di possibilità espressa dalla forma verbale ἐξεστι, che è usata frequentemente da Epitteto per indicare ciò che nessuno può impedire a un altro di compiere, perché è in potere dell'altro* ».

³ Bréhier in *Les Stoïciens* t. II, Paris, Tel-Gallimard, 1962, 1353 n.1-p.1058. On trouve une note similaire de la part de J. Souilhé in *Épictète, Entretiens* IV, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 6 n.1.

⁴ Ps.-Diog. 33.2 (SSR V B 563) : « Car aucun de mes biens n'est menacé par la guerre ou par le pillage, comme le sont ceux des Macédoniens, des Lacédémoniens ou de quelques autres, qui tous ont besoin d'un roi » (πολεμεῖται γὰρ τῶν ἐμῶν οὐδέν, οὐδὲ καθαρπάζεται, καθάπερ τὰ Μακεδόνων καὶ τὰ Λακεδαιμονίων ἢ τινῶν ἄλλων, ἐν οἷς ἐκάστῳ χρεῖα βασιλέως. Trad. Rombi & Deleule modifiée).

⁵ Voir en particulier Ps.-Diog. 23 et 40.

⁶ Voir Arr. *Epict.* 3.22.51 ; D.Chr. 6.1, 35 ; Iul. *Or.* 9[6].14.195B. Métroclès aussi défie le roi des Perses : voir Plut. *Moralia, An vitios. ad infel. suff.* 499A (SSR V L 3).

⁷ Antisthène a écrit un *Archélaos* ou *Sur la Royauté* (voir D.L. 6.17) mais il est peu probable qu'Épictète ait confondu les deux dans la mesure où c'est un roi de Macédoine dont Socrate avait refusé l'invitation (voir D.L. 2.25 et Sen. *Ben.* 5.6.2-7) : Antisthène ne devait donc pas s'y mettre en scène.

⁸ Voir Arr. *Epict.* 3.24.70.

corrige un passage de Julien ainsi : « et les choses qu'il a écrites à Alexandre, ne sont-ce pas des conseils relatifs à la royauté ? » (ἄ δὲ πρὸς Ἀλέξανδρον* γέγραφεν, οὐ βασιλικαὶ παραινέσεις εἰσίν;)¹, les manuscrits comprenant Ἀρχιδάμων. Cette correction que retient G. Giannantoni² s'appuie sur le contexte puisque Julien fait référence à la rencontre à Olympie entre Diogène et Alexandre, « si l'on en croit Dion » (εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίων). En outre, nous possédons deux lettres de Diogène (24 et 40) adressées à Alexandre, ainsi que la lettre 33 qui narre la rencontre avec Alexandre. Toutefois, M.-O. Goulet-Cazé estime cette correction superflue en s'appuyant justement sur Épictète et sur l'existence de plusieurs recueils de lettres³. Il est donc probable qu'Épictète et Julien fassent allusion aux mêmes textes, que nous ne possédons plus, et que les exhortations faites aux rois de Perse et de Sparte étaient l'occasion de réflexions sur la loi et la liberté.

Par ailleurs, on a déjà vu que les lettres développaient des points de vue contrastés vis-à-vis des lois : les lettres 28 et 29 de Diogène, 28 de Cratès étant défavorables, les lettres 1 de Diogène et 5 de Cratès étant plus nuancées. Un seul trait peut rapprocher le texte d'Épictète des lettres que nous possédons c'est la mention d'une loi naturelle divine⁴. Pour Épictète en effet, la plupart des mentions du νόμος concernent la loi divine⁵ et dans le texte que nous étudions, il semble assez évident qu'il s'agisse de la loi de Dieu. Rien de tel dans les lettres mais par deux fois, nous pouvons lire du Ps.-Diogène que sa liberté est préservée par l'autorité de Zeus⁶. Or, dans la leçon d'Épictète, c'est l'obéissance à la Loi qui garantit la liberté de Diogène. La lettre 34 est intéressante en ce qu'elle associe cette garantie à l'absence de crainte vis-à-vis des despotes ; la proximité avec Épictète est donc évidente : il y a un jeu entre la liberté politique et la liberté éthique.

La lettre 7 éveille davantage notre curiosité parce que la distinction entre chien de la terre et chien du ciel semble postérieure à Diogène⁷ et qu'elle permet des associations conceptuelles : d'un côté, on a la liberté avec le ciel, Zeus et l'expression κατὰ φύσιν et de

¹ Iul. Or. 7.8.212C-D.

² SSR V B 46.

³ Goulet-Cazé 1986, 19 n.8. Voir également Junqua 2000¹, 74-5 n.240.

⁴ Voir Junqua 2000¹, 288-90.

⁵ Voir Arr. *Epict.* 1.12.7, 1.29.4, 1.29.13, 1.29.19, 2.16.28, 3.11.1, 3.17.6, 3.24.42, 4.3.12.

⁶ Ps.-Diog. 7 (SSR V B 537) : « Car je suis appelé chien, celui du ciel, non de la terre, car à celui-là je me rends semblable, en vivant non point selon l'opinion, mais selon la nature, libre sous [le commandement de] Zeus, attribuant à lui le bien et non à autrui » (καλοῦμαι γὰρ κύων ὁ οὐρανοῦ, οὐχ ὁ γῆς, ὅτι ἐκείνῳ εἰκάζω ἑμᾶυτόν, ζῶν οὐ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία, εἰς αὐτὸν ἀνατεθεικῶς τάγατὸν καὶ οὐκ εἰς τὸν πλησίον) ; Ps.-Diog. 34 (SSR V B 564) : « et [afin que] je circule libre, sous [le commandement de] Zeus le père, sur la terre entière, ne craignant aucun des grands monarques » (περιέλθω δὲ ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία πατέρα ἐπὶ ὅλης γῆς, μηδένα φοβούμενος τῶν μεγάλων δεσποτῶν).

⁷ Cercida de Mégalo polis a contribué, a-t-on déjà vu, à la divinisation de Diogène (voir D.L. 6.77).

l'autre on a la terre avec les hommes et l'expression *κατὰ δόξαν* alors que l'opposition attendue serait, avons-nous vu, entre *κατὰ φύσιν* et *κατὰ νόμον*. Cette lettre 7 semble très largement influencée par les thématiques et concepts stoïciens puisque le *κατὰ φύσιν* est assimilé à l'autorité de Zeus. Zeus étant à la fois le *νόμος ὁ κοινός* et l'*ὀρθὸς λόγος*¹, c'est dès lors la *δόξα*, plutôt que le *νόμος*, qui s'oppose à la *φύσις*.

La recherche d'une source probable d'Épictète pour l'affirmation en 4.1.158 nous apprend au moins que ce dernier n'est pas nécessairement l'auteur de l'expression selon laquelle la loi est tout pour Diogène, mais que la ou les lettres dont il s'inspire discutent probablement la liberté du monarque, l'autorité de Zeus et donc la valeur des lois. Il s'agit d'une littérature cynique qui formule ses thèses d'une façon probablement plus propre à l'époque impériale et sous une influence à coup sûr stoïcienne. Ce « cynisme sublime, de coloris religieux » dont parle M. Billerbeck² semble se répandre facilement chez les défenseurs du Cynisme et n'être pas seulement le fait d'Épictète, même si Épictète franchit probablement un pas supplémentaire en désignant Diogène comme « serviteur de Zeus » (*Διὸς διάκονον*), « soumis au dieu » (*τῷ θεῷ ὑποτεταγμένος*)³.

1.4. Une affirmation légitimée par le contexte de la diatribe.

Néanmoins, plutôt que d'établir pourquoi l'affirmation ne peut qu'être fausse, il me semble beaucoup plus intéressant de considérer pourquoi elle n'est pas aberrante, pourquoi Diogène se prête à ce genre d'interprétation.

Regardons alors comment Épictète amène cette affirmation, à la fois très brève et surprenante. Son propos est de définir la liberté ; c'est pourquoi il convoque des exemples. Il a déjà parlé de Diogène et d'Antisthène à partir du paragraphe 114 mais il revient sur l'exemple de Diogène à partir du paragraphe 151. Il a évoqué l'esclavage de Diogène, ce qui permet de faire une distinction conceptuelle à laquelle Cyniques et Stoïciens sont habitués : ce n'est pas parce qu'on a le statut d'homme libre qu'on est vraiment libre⁴. Diogène est donc mentionné pour définir la liberté comme autosuffisance, comme détachement de toute possession, même de la possession d'une partie du corps voire de son intégralité. Toutefois, selon Épictète, il est

¹ Voir D.L. 7.88.

² Billerbeck 1993, 319.

³ Arr. *Epict.* 3.24.65.

⁴ Épictète reconnaît le paradoxe et il s'appuie, au paragraphe 173, sur une citation qu'il attribue à Cléanthe : « les philosophes disent peut-être des paradoxes [des choses contraires à l'opinion], comme l'a affirmé Cléanthe, mais certainement pas des paralogismes [des choses contraires à la raison] » (*παράδοξα μὲν ἴσως φασὶν οἱ φιλόσοφοι, καθάπερ καὶ ὁ Κλεάνθης ἔλεγεν, οὐ μὴν παράλογα*), quand une autre source, attribuant ce propos à Zénon (*Gnomologion Monac.* 196 ; *SVF* I, 281), joue sur l'opposition entre les choses contraires à l'opinion (*παράδοξα*) et les choses contraires à la loi (*παράνομα*).

une possession que Diogène n'abandonnera pas : sa patrie. C'est ainsi qu'il interprète le cosmopolitisme du Cynique : une patrie et des dieux auxquels on voue obéissance. Puis Épictète prétend citer des propos de Diogène, ceux que nous étudions, où ce dernier affirme que son indépendance lui permet de parler avec n'importe quel monarque, fidèle qu'il est à la loi de sa patrie. Par conséquent, nous pouvons assurément établir que le propos d'Épictète est aussi bien moral que politique. Bien plus, le glissement constant d'un champ à un autre inscrit le propos d'Épictète dans une tradition de pensée que l'on attribue à Socrate et qui lie la politique et le souci de soi.

Épictète débute par une définition de la liberté comme ce qui est sans empêchements (§1), il l'étend à ce propos à la liberté des animaux (§24). Pourtant, d'emblée, Épictète évoque le cas d'un ami de César qui a été deux fois consul, à l'égard de qui on use de franc-parler en lui rappelant qu'il est esclave parmi les autres, ce qu'il rappellera en conclusion par l'hyperbole « mille fois consul » (κἄν μυριάκις ὑπατεύσης, §173). Épictète vise-t-il une personne en particulier en tenant des propos aussi polémiques¹ ou bien se réfère-t-il simplement à ce que l'opinion considérerait comme l'homme le plus libre pour montrer qu'il ne l'est pas nécessairement ? Quoi qu'il en soit, les glissements du champ socio-politique à l'éthique de soi sont permanents et remarquables. Même quand il évoque, à travers les animaux, une réappropriation de la liberté comme préalable à l'appropriation à sa nature (πέφυκα §28), la transition vers la critique de l'asservissement politique est toute trouvée par l'intermédiaire d'un bon mot de Diogène dans une lettre au roi des Perses : « Tu ne peux réduire en esclavage la cité des Athéniens, pas davantage que les poissons. [...] Si tu les prends, aussitôt ils périront et t'échapperont, comme les poissons »². Alors, Épictète interroge la justesse des mots liés au pouvoir, ce qui est peut-être inspiré du « discours propre » d'Antisthène³, en affirmant par exemple que ceux qu'on nomme (λεγόμενοι §51) rois ne vivent pas comme ils désirent et en déployant l'analogie de la citadelle (ἀκρόπολις §86) pour évoquer toutes ces citadelles en nous et nous exhorter à en chasser le tyran (τοὺς ἐν ἡμῖν τυράννους ἀποβεβλήκαμεν §86). Ne pas se libérer de ce qui nous est étranger est d'ailleurs sanctionné d'une peine (§130 δώσεις δίκας). Ainsi constate-t-on que l'affirmation selon laquelle pour Diogène la loi représente tout est préparée par un ensemble de thématiques et de métaphores qui, en l'occurrence, sont autant fidèles à la pensée d'Épictète qu'à celle des Cyniques. Il n'y a pas de distinction de nature entre

¹ Voir Brunt 1977, 21 : « *the case is probably not hypothetical* ».

² Arr. *Epict.* 4.1.30-1 (*SSR* V B 294) : « τὴν Ἀθηναίων πόλιν καταδουλώσασθαι οὐ δύνασαι · οὐ μᾶλλον », φησίν, « ἢ τοὺς ἰχθύας ». » [...] « ἂν λάβῃς », φησίν, « εὐθὺς ἀπολπόντες σε οἰχήσονται, καθάπερ οἱ ἰχθύες. » Voir Chouinard 2021, 191 qui constate qu'Épictète se contente de dire qu'il a puisé l'anecdote quelque part (που).

³ Voir Brancacci 2005 et mon analyse, ci-dessus, des performatifs.

les différents pouvoirs : les passions et les tyrans exercent les mêmes contraintes, les premières étant à coup sûr plus sournoises parce qu'elles sont en nous.

Dès lors, Épictète peut-il ignorer qu'il détourne le νόμος cynique en attribuant à Diogène l'obéissance à la Loi divine ? Peut-il dépeindre un cynisme « idéalisé » et se livrer « en toute bonne foi » « à un total renversement des données »¹ ? Si M.-O. Goulet-Cazé, par cette expression, veut souligner une forme de naïveté et de candeur de la part d'Épictète, il ne faut pas négliger, pour autant, les stratégies à l'œuvre. Bien sûr, il s'agit d'abord pour Épictète de dresser le portrait d'un Cynisme authentique vis-à-vis des pratiques populaires de son époque qui font des outrances une fin en soi². Toutefois, cette lecture s'applique davantage au chapitre 22 du livre 3, « Du Cynisme ». Dans le chapitre 1 du livre 4, « De la liberté », on ne peut déceler de pertinence à maintenir cette distinction dans la mesure où il ne s'agit pas de définir le Cynisme mais plutôt d'évaluer ce qui fait de Diogène quelqu'un de proprement libre. Il n'y a pas de définition du Cynisme mais une définition de la liberté par le truchement de deux exemples : Diogène et Socrate. Et tous les deux à leur manière incarnent le respect du νόμος.

2. Les modèles subversifs et complémentaires de Diogène et Socrate.

Ce qui pourrait donc nous aider à mesurer l'intention d'Épictète c'est éventuellement la suite du texte, en particulier la référence au *Criton*. Par le style et par cette succession de références, nous pouvons supposer que Maxime de Tyr avait pu lire les *Entretiens d'Épictète*, d'autant plus qu'il avait rencontré Arrien à Athènes. Mais l'utilisation du *Criton* chez les deux auteurs est toutefois différente. Maxime de Tyr, nous l'avons vu, exploite l'écart important entre les deux attitudes : nous pourrions dire que Diogène comme Socrate ont subi une loi défavorable, la condamnation à l'exil pour l'un, la condamnation à mort pour l'autre et que, tandis que pour le Cynique, ce fut l'occasion d'abandonner tout égard aux νόμοι pour quelque chose de plus universel, Socrate a, de son côté, réaffirmé la nécessité de l'obéissance. Diogène retire toute valeur aux νόμοι ; Socrate accentue leur valeur au point d'accepter la peine de mort.

¹ Goulet-Cazé 1990, 2776 [= 2017, 319].

² Voir Goulet-Cazé 2014, 94-5 : « Avec Épictète, disciple de Musonius, la situation est encore différente. Face à un de ses disciples, qui manifestement penchait pour le cynisme, il donne du mouvement une interprétation franchement idéalisée afin de mieux condamner le cynisme populaire de son époque qui se réduit selon lui à une misérable besace, un bâton, de fortes mâchoires, une avidité à tout dévorer, une facilité à insulter à tort et à travers les autres ou à montrer ses belles épaules. »

L'utilisation des deux exemples par Épictète n'est donc pas qu'une habitude rhétorique. En passant tout de suite du νόμος de Diogène à celui de Socrate, Épictète suggère que l'exemple peut-être trop contestataire de Diogène risque d'être contesté en retour :

Et pour que tu ne penses pas que je te montre l'exemple d'un homme isolé, n'ayant ni femme, ni enfants, ni patrie, amis ou parents, par qui il pouvait être empêché et distrait, prends Socrate et considère-le comme ayant femme et enfants, mais les ayant comme des choses étrangères, [comme ayant] une patrie, pour autant qu'il le fallait et de la manière dont il fallait, [comme ayant] des amis, des parents, ayant subordonné toutes ces choses à la loi et à l'obéissance à celle-ci.¹

Au début de cet extrait, Épictète prétend seulement trouver en Socrate quelqu'un qui prouve qu'on peut être libre tout en n'étant pas libéré des obligations sociales, ce qu'infirmait pourtant sa conclusion : le respect des conventions implique qu'on puisse s'en libérer au nom de la vertu. Diogène, lui, est d'emblée au-delà des νόμοι humains si bien qu'il semble peu probable qu'Épictète ignore l'incongruité de cette association de Diogène au νόμος, même divin. D'ailleurs, alors que Diogène est dit agir conformément à sa patrie, le *cosmos*, Socrate, quant à lui, a une patrie au sens habituel du terme et il est convoqué précisément parce qu'Épictète devance le reproche de ne présenter que des apatrides (μήτε πατρίδα §159) : cette précaution oratoire prouve qu'Épictète est conscient des usages polysémiques, lesquels confèrent à sa démonstration tout son dynamisme.

Or, ce choix d'Épictète ne nous intéresse que davantage puisque l'exemple de Socrate aurait pu lui suffire. En effet, le Socrate de l'*Apologie de Socrate* exprime quelques idées différentes de celles du Socrate du *Criton* ; en particulier, l'idée qu'il est plus important à Socrate d'obéir au dieu, de philosopher, quitte à désobéir à l'interdiction de philosopher, si c'était le verdict rendu². Or, c'est bien Diogène qui place ici la loi divine et la philosophie au-dessus de tout le

¹ Arr. *Epict.* 4.1.159 : Καὶ ἵνα μὴ δόξης, ὅτι παράδειγμα δείκνυμι ἀνδρὸς ἀπεριστάτου μήτε γυναῖκα ἔχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὑφ' ὧν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἠδύνατο, λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα, ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια, πατρίδα, ἐφ' ὅσον ἔδει καὶ ὡς ἔδει, φίλους, συγγενεῖς, πάντα ταῦτα ὑποεταχότα τῷ νόμῳ καὶ τῇ πρὸς ἑκείνον εὐπειθείᾳ.

² Pl. *Ap.* 29c-d : « Si vous me disiez les choses suivantes : “Socrate, nous ne voulons pas en croire Anytos ; nous allons t'acquitter, à une condition toutefois : c'est que tu ne passeras plus ton temps à examiner ainsi les gens ni à philosopher. Si tu es pris encore à faire cela, tu mourras.” Si donc vous m'acquittiez, comme j'ai dit, pour cela, je vous dirais : “Athéniens, je vous sais gré et je vous aime, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie et que j'en serai capable, je ne cesserai vraiment pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai [...].” » (εἰ μοι πρὸς ταῦτα εἴποιτε· « ὦ Σώκρατες, νῦν μὲν Ἄνυτῷ οὐ πεισόμεθα ἀλλ' ἀφιέμεν σε, ἐπὶ τούτῳ μέντοι, ἐφ' ᾧ τε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν· ἐάν δὲ ἀλῶς ἔτι τοῦτο πράττων, ἀποθανῆ· » εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίετε, εἵπομι' ἂν ὑμῖν ὅτι· « Ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενός ὅτῳ ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν [...] »). Trad. Croiset modifiée). L'obéissance aux lois dans le *Criton* est avant tout obéissance au dieu également ; Pl. *Cri.* 54d : « faisons ce que je dis, puisque c'est la voie que le dieu nous indique » (πράττωμεν ταύτη, ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγεῖται). Voir Chapuis 2022, 260-3 ; en particulier 261 : « contradiction entre le propos de Socrate tenu dans l'*Apologie de Socrate*, selon lequel il préfère obéir au dieu plutôt qu'à la cité, et le propos qu'il tient dans le *Criton*, qui formule une obéissance inconditionnelle à la cité ». Pour autant, il n'est pas

reste et le Socrate du *Criton* est convoqué pour fournir un exemple moins transgressif et probablement plus proche de l'auditoire d'Épictète. Mais malgré les apparences, ce n'est pas pour son respect des νόμοι que Socrate est convoqué ; Épictète opère quelque chose de plus subtil. C'est en tant qu'homme d'honneur, qu'homme vertueux fidèle à ses engagements, que Socrate intervient, lui qui est capable de tout abandonner pour cette valeur. Le champ lexical de la vertu civique est très présent : αἰσχρὸν (§160), αἰσχρῶς (§163 et 165), τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα (§161), τὸ εὖσχημον, τῷ δικαίῳ (§163), περὶ ἀρετῆς καὶ καλοκάγαθίας (§164).

Mais Socrate, s'il est attaché à son honneur, peut-il encore être libre ? Oui, selon Épictète, puisqu'il est capable d'abandonner son petit corps (τὸ σαρκίδιον §161, τὸ σωματίον §163), ses enfants (τέκνα §162, τὰ παιδιά §163) et sa femme (γυναῖκα §162). L'interprétation de cette liberté peut paraître surprenante puisque l'exemple de Socrate était convoqué justement comme pendant de celui de Diogène, comme respectueux des coutumes. Or, Socrate renonce à ses biens garantis par les lois pour ne pas renoncer à sa liberté, au nom de la vertu qui consiste ici plus particulièrement en l'honnêteté. Finalement, à nouveau, les νόμοι particuliers sont dévalués au profit du νόμος divin, synonyme de vie libre et vertueuse et, de tous les arguments développés dans le *Criton*, il est probable qu'Épictète s'appuie sur un argument que tiennent les Lois à la fin du dialogue :

Tu n'auras pas honte en tenant ces propos... sur quels sujets, Socrate ? Sur ceux [que tu as] ici, selon lesquels la vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus digne pour les hommes, ainsi que les coutumes et les lois ?¹

Le choix de Socrate est donc un choix pour la vertu et cette vertu consiste à subir l'injustice, en acceptant la mort, plutôt que de la commettre². Le respect des lois est donc secondaire dans l'interprétation d'Épictète qui s'oppose à une lecture simplement légaliste du *Criton* ; c'est le respect du dieu qui implique parmi les vertus la loyauté et donc le respect des engagements pris auprès de la cité d'Athènes. La sagesse, et par là l'honneur, restent donc supérieurs aux lois³ et correspondent à ce que le dieu ordonne.

établi que l'on puisse parler d'une désobéissance à la cité, *stricto sensu* ; Socrate établit une hiérarchie dans laquelle le dieu est mis au-dessus non pas de la cité, mais de ce « vous » à qui il s'adresse, c'est-à-dire les Athéniens et donc en un sens, la démocratie. Dès lors, la tension entre l'*Apologie* et le *Criton* ne serait qu'apparente puisqu'il n'y a pas de remise en cause des Lois. Les Lois restent sacrées, c'est pourquoi elles interviennent sous la forme de la célèbre Prosopopée. Jamais Socrate ne reconnaît le contenu du verdict rendu comme juste ; c'est la loi qui est juste et qui vaut obéissance.

¹ Pl. *Cri.* 53c : ἀνασχυντήσεις διαλεγόμενος... τίνας λόγους, ὃ Σώκρατες; Ἡ οὐσπερ ἐνθάδε, ὡς ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη πλείστου ἄξιον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὰ νόμια καὶ οἱ νόμοι;

² Voir Rowe 2002, 268 : « Socrate concède qu'il aurait motif de "se soumettre" aux lois de sa cité, si peu idéal qu'en soit le gouvernement, pourvu seulement que cela ne l'oblige pas à faire quelque chose d'injuste » ; 269 : « Socrate soutient qu'il doit toujours obéir aux lois (et non leur porter préjudice) même si elles l'ont traité injustement (lui ont porté préjudice), pourvu seulement qu'elles ne lui disent pas de faire quelque chose d'injuste ».

³ Voir *ibid.*, 269-70 : « il [Socrate] courra toujours le risque de paraître faire concurrence aux lois en matière de "sagesse", dans la mesure où par ses lumières il parle des mêmes choses qu'elles et les met en question » ; « il est

Ainsi les références à Socrate et à Diogène sont-elles complémentaires tout en présentant un unique modèle de sagesse ; telle est la conclusion d'Épictète : « Exerce-toi à ces choses, à ces doctrines, à ces discours ; tourne tes regards vers ces exemples, si tu veux être libre »¹. Ils sont convoqués en tant que παραδείγματα et leur rôle est de se prêter à des exercices spirituels : s'occuper des exemples de Socrate et de Diogène c'est s'occuper de sa propre liberté. Ce qui confère à leur héroïsme son caractère remarquable, c'est ce à quoi ils sont prêts à renoncer : « Ne t'exerceras-tu pas seulement à mourir, comme dit Platon, mais aussi à être torturé, à fuir en exil, à être frappé et à restituer complètement tout ce qui t'est étranger ? Alors tu seras esclave parmi les esclaves »². L'un a subi la mort, l'autre l'exil, au nom de la liberté.

Ici l'on doit reconnaître qu'Épictète laisse de côté les motifs de l'exil de Diogène et son éventuelle culpabilité. Notons d'ailleurs que, pour Socrate, le choix de la mort est un choix de philosophe tandis que l'exil, pour Diogène, a été l'occasion de devenir philosophe. Quoi qu'il en soit, le rapprochement ne manque pas d'être intéressant en ce que la culpabilité qui a été prononcée à leur encontre est suivie d'un respect de la peine subie et donc des lois humaines. C'est donc ainsi qu'il faut comprendre, pour Diogène, l'absence de patrie : c'est parce qu'on la lui a refusée qu'il a abandonné ce qui ne lui permettait pas d'être libre, de la même façon que Socrate a déclaré la fuite pire que la mort. L'alternative « la liberté ou la mort » qui serait celle de Socrate a toutefois été préparée par la citation de Diogène, qui opère une comparaison entre les Athéniens et les poissons (§30-31). En somme, Épictète a tissé un réseau d'idées et d'interprétations qui rend solidaires les exemples de Socrate et de Diogène jusque dans leur rapport à la Loi. Diogène n'a pas d'enfants ni de femme mais Socrate a choisi de ne pas les

évident que le refus de Socrate d'envisager de rester tranquille et de cesser de philosopher ne peut se fonder sur aucune injustice qu'impliquerait pour lui une telle interdiction de la part de la cité [...]. L'explication est plutôt, comme le passage de l'*Apologie* le suggère, que (a) continuer à philosopher comme il le dit est pour lui le plus grand bien, et l'emporte donc sur ses raisons d'obéir à la cité. Ou alors, c'est (b) parce que le dieu lui a ordonné de philosopher ». N. Greenberg (1965, 79-80) propose une analyse passionnante qui va dans le sens de ce que propose Épictète car il voit dans le choix de Socrate un pari perdu, celui de risquer sa vie pour convaincre les jurés selon de bonnes raisons : « *We hold that the decision to die is not based simply on the primacy of the claims of the state, although that is the overt conclusion of the Crito. More compelling is the fact that the decision to die is the claim of a debt of honor. [...] What he must remain faithful to is a heroic conception of the self* ».

¹ Arr. *Epict.* 4.1.170 : Ταῦτα μελέτα, ταῦτα τὰ δόγματα, τοῦτους τοὺς λόγους, εἰς ταῦτα ἀφόρα τὰ παραδείγματα, εἰ θέλεις ἐλεύθερος εἶναι.

² Arr. *Epict.* 4.1.172-3 : Οὐχ, ὡς Πλάτων λέγει, μελετήσεις οὐχὶ ἀποθνήσκειν μόνον, ἀλλὰ καὶ στρεβλοῦσθαι καὶ φεύγειν καὶ δέρεσθαι καὶ πάνθ' ἀπλῶς ἀποδιδόναι τὰλλότρια; ἔσει τοίνυν δοῦλος ἐν δούλοις [...].

faire valoir dans son procès¹, ce que lui reproche Criton ensuite comme n'étant pas conforme à la vertu².

Ainsi ce parcours nous permet-il de mieux saisir la stratégie d'Épictète. On pourrait croire que l'exemple de Socrate en second vient atténuer les outrances d'un Diogène. Mais un regard attentif ne peut le confirmer : certes, Socrate est présenté comme celui qui a su rester libre malgré ses obligations de mari, de père et de citoyen. On pourrait penser *a priori* que le portrait de Diogène est adouci parce qu'il est complété par l'affirmation apocryphe sur la loi puis par l'exemple policé de Socrate. Mais il ne faut pas, dès lors, négliger le mouvement inverse : l'agir socratique passe par des raffinements supérieurs à celui de Diogène, dans l'affirmation d'une liberté souveraine et en dépit de tout ce que nous garantissent les νόμοι. C'est un Socrate bien plus audacieux et subversif que Diogène qu'Épictète nous présente à partir d'une lecture fine des œuvres de Platon³.

De façon plus générale, lorsqu'Épictète convoque ensemble les exemples de Socrate et de Diogène, il s'appuie alors sur les actes et très peu sur leurs théories⁴ ; il s'intéresse aux vies de ceux qu'il considère comme des modèles de sagesse⁵. Cette attention portée à l'incarnation de la sagesse dans un individu⁶ nous permet de remarquer qu'Épictète s'appuie peu sur les

¹ Voir Pl. *Ap.* 34d-e : « j'ai des parents, j'ai aussi des fils au nombre de trois, dont un qui est déjà grand garçon, et deux tout petits. Malgré cela, Athéniens, je ne ferai venir ici aucun d'eux et je ne vous supplierai pas de m'acquitter. Pourquoi ne le ferai-je point ? Oh, pas le moins du monde par bravade, Athéniens, ni pour vous témoigner du mépris. Que j'aie ou n'aie pas peur de la mort, c'est une autre question ; mais j'estime que mon honneur, le vôtre, celui de la cité entière souffriraient, si j'agissais ainsi, à mon âge, et avec la réputation qui m'a été faite, à tort ou à raison » (καὶ οἰκεῖοί μοι εἰσι καὶ υἱεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τρεῖς, εἷς μὲν μενιράκιον ἦδη, δύο δὲ παιδία· ἀλλ' ὅμως οὐδένα αὐτῶν δεῦρο ἀναβιβασάμενος δεήσομαι ὑμῶν ἀποψηφίσασθαι. Τί δὴ οὖν οὐδὲν τούτων ποιήσω; Οὐκ αὐθαδικόμενος, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδ' ὑμᾶς ἀτιμάζων, ἀλλ' εἰ μὲν θαρραλέως ἐγὼ ἔχω πρὸς θάνατον ἢ μὴ, ἄλλος λόγος· πρὸς δ' οὖν δόξαν καὶ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν καὶ ὅλη τῇ πόλει οὐ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι ἐμὲ τούτων οὐδὲν ποιεῖν καὶ τηλικόνδε ὄντα καὶ τοῦτο τοῦνομα ἔχοντα, εἴτ' οὖν ἀληθὲς εἴτ' οὖν ψεῦδος. Trad. M. Croiset).

² Voir Pl. *Cri.* 45c-d et l'interprétation d'Épictète (Arr. *Epict.* 3.24.60-1) : « Socrate n'aimait-il pas ses enfants ? Mais il les aimait en homme libre, se souvenant qu'il faut d'abord être ami des dieux. Aussi n'a-t-il rien négligé de ce qui convient à un homme de bien ni dans sa défense ni après sa condamnation » (ἢ Σωκράτης οὐκ ἐφίλει τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ; ἀλλ' ὡς ἐλεύθερος, ὡς μεμνημένος, ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον. Διὰ τοῦτο οὐδὲν παρέβη τῶν πρεπόντων ἀνδρὶ ἀγαθῷ οὐτ' ἀπολογούμενος οὐθ' ὑποτιμώμενος. Trad. É. Bréhier). On peut également se reporter à l'analyse de Greenberg 1965, 78 : « *His sons too were staked and risked in the grand ploy of stipulation. They cannot now be placed on the otherside of the scales in pondering his decision to die* » et 81 : « *We can admit with Socrates that friends and family have no superior claim once the game has been played and lost. But surely the claims of friends and family should have some weight in the consideration of whether or not to take up the challenge in the first place* ».

³ Voir Declava-Caizzi 1977, 95 n.9 : « *Socrate, che conduceva un'esistenza socialmente 'normale', è forse superiore a Diogene, proprio per aver saputo conservare la propria libertà interiore malgrado i legami sociali a cui il Cinico aveva invece rinunciato a priori* ».

⁴ Voir Arr. *Epict.* 2.13.24, 2.16.35, 3.21.18-9, 3.24.40, 3.24.58-66, 3.26.23, 4.7.29, 4.9.6.

⁵ Voir 4.1.152, 159, 170. Certes, il est difficile d'attribuer des théories à Socrate, encore bien qu'à Diogène ; mais comprenons par là que même leurs discours concernent leur vie.

⁶ Parmi les références précédentes, la mention du *bios* des philosophes est explicite en 2.16.35, 3.24.40 et 3.26.23 ; en 3.21.18-9, est exprimée l'idée particulièrement révélatrice d'un rôle, d'une place (χώρα) du sage : le sage n'est pas une abstraction mais nécessairement un individu ; Socrate est le réfutateur, Diogène le roi qui réprimande, Zénon le professeur. Épictète semble donc les considérer comme des σοφοί.

doctrines mais qu'il extrait d'une pluralité de vies sages les normes de la sagesse¹. C'est pourquoi l'affirmation de Diogène « la loi est tout pour moi », qu'elle soit créée par Épictète ou qu'il l'ait repérée dans un écrit pseudépigraphique, n'est pas absurde : c'est à la fois une interprétation stoïcienne de la morale cynique et une utilisation qui a pu être forgée peu à peu dans les milieux cynico-stoïciens à partir d'une divinisation de Diogène².

3. La haute politique et la royauté du Cynique.

Il n'est donc pas question pour Épictète d'exposer la doctrine cynique et c'est l'une des raisons pour lesquelles certains commentateurs parlent d'un Cynisme idéalisé. Diogène et Socrate sont avant tout des παράδειγματα. Le chapitre 1 du livre 4 illustre ainsi ce qui intéresse Épictète et ce qu'il inculque à ses élèves destinés pour la plupart à assumer des charges dans l'administration de l'Empire : réfléchir le rapport à la règle, à la loi, questionner ce qu'est une vie sage, une vie libre. La liberté comme absence de contrainte n'est pas absence de règle ; mais elle ne s'épuise pas dans la liberté politique garantie par le cadre législatif. D'ailleurs, les rois, consuls et sénateurs sont sûrement les moins libres.

Si Diogène est convoqué avant tout pour son modèle de liberté qui s'affranchit des cadres normatifs de la cité, il donne lieu à une réflexion politique et à une interprétation du Cynisme par Épictète. C'est en ce sens que Diogène ne reconnaît que la loi et qu'il pratique, en 3.22.84-5, la « plus haute politique » :

« S'il te semble bon, demande-moi aussi s'il [le Cynique] fera de la politique. Imbécile, cherches-tu une meilleure politique (μείζονα πολιτείαν) que celle qu'il exerce ? [...] Demande-moi aussi s'il exercera une charge ; je te répondrai à nouveau : 'Sot ! Quelle est la charge meilleure (ἀρχὴν μείζονα) que celle qu'il exerce ?' »³.

¹ O. D'Jeranian (*à paraître*, p.332) propose de voir dans l'association de Diogène et de Socrate une volonté, de la part d'Épictète, de sortir et de dépasser l'opposition entre d'une part une morale des actes et d'autre part un intellectualisme moral.

² La divinisation de Diogène semble avoir été un thème de la littérature cynique puisque le philosophe cynique, nomothète et poète, Cercidas de Mégalopolis, qui vécut environ de 290 à 220 av. J.-C., soit moins de cent ans après Diogène, conclut ainsi ses vers méliambes dédiés à Diogène : « Car fils de Zeus tu étais vraiment, / et chien céleste » (Ζανὸς γόνος ἦς γὰρ ἀλαθέως / οὐράνιος τε κύων. D.L. 6. 77 ; SSR V B 97). Nous pouvons soupçonner ce Cynique d'avoir contribué, en tant qu'homme politique et législateur, à policer Diogène par cette divinisation qui le rendait compatible avec les lois de la cité. Ce ne sont que des suppositions mais il est facile d'imaginer que Cercidas ait assumé son adhésion au Cynisme par le recours à la religion voire à un amalgame entre l'institution religieuse et l'idée de loi divine et universelle qui confère de la sagesse à qui la respecte. Voir Goulet-Cazé 1992¹, 3913 [= 2017, 71].

³ Arr. *Epict.* 3.22.83-5 : Ἄν σοι δόξη, πυθοῦ μου καὶ εἰ πολιτεύσεται. Σαννίων, μείζονα πολιτείαν ζητεῖς, ἦς πολιτεύεται; [...] πυθοῦ μου καὶ εἰ ἄρξει πάλιν ἐρῶ σοι. « Μωρέ, ποίαν ἀρχὴν μείζονα, ἦς ἄρχει; » Le second πολιτεύεται du §83 semble contaminé par le premier. C'est pourquoi je suis la leçon πολιτεύεται du manuscrit

Avec les comparatifs, Épictète établit une gradation dans l'engagement politique, tout en désignant par litote l'action cynique comme étant la plus haute d'un point de vue politique ou plutôt cosmopolitique. Le Cynique ne s'occupe pas de sa famille mais de l'humanité tout entière ; il ne s'occupe pas d'une cité mais de la grande cité¹. Son franc-parler est dirigé à l'encontre de n'importe quel citoyen.

Pour interpréter ce passage, on peut penser immédiatement à la royauté du Cynique. Cette thématique propre aux textes d'époque impériale peut trouver sa source d'une part dans l'exemple d'Héraclès², d'autre part dans ce bon mot de Diogène à l'égard d'Alexandre le Grand :

Quand un jour Alexandre se tenant devant lui dit : « Je suis Alexandre le grand roi », il répliqua : « Et moi Diogène le chien ».³

Le parallélisme permet de placer sur un même pied d'égalité les titres de roi et de Cynique. Il n'est pas impossible toutefois que la thématique du philosophe-roi ait d'abord été développée par Antisthène en discussion avec Platon et que cette idée ait ensuite été enrichie pour devenir un *topos* de la représentation du Cynique :

Entendant un jour que Platon disait du mal de lui, il répliqua : « C'est le fait d'un roi (βασιλικόν) d'entendre de mauvaises critiques quand on fait le bien ».⁴

Le sage ne gouvernera pas selon les lois établies mais selon la loi de la vertu.⁵

Le sage tient sa royauté du caractère absolu du bien dont sa vertu est une expression. Je traduis βασιλικόν par roi, même si ce n'est pas ici le βασιλεύς, *stricto sensu*. On trouve la distinction entre βασιλικός et βασιλεύς dans le Stoïcisme, en particulier chez Musonius Rufus qui affirme que le bon roi est philosophe et que tout philosophe est royal⁶. Pour autant, il est difficile d'introduire cette distinction dans le cadre d'une chrie d'Antisthène. En revanche, le

Parisinus gr. 1958. M. Billerbeck (1978, 146) propose de mettre au présent aussi le πολιτεύεται du §85 (que je ne cite pas ici mais que je cite plus bas).

¹ C'est l'interprétation de M. Billerbeck (1978, 146).

² Voir Arr. *Epict.* 2.16.44 où Héraclès est décrit comme un modèle d'ascèse et d'obéissance à Zeus, en tant qu'il est son fils et qu'il parcourt le monde. Voir également D.L. 6.2, 71 ; Aus. 46, 47 ; Teles 3, p.28 (*apud* Stob. 3.40.103-7) ; D.Chr. 4.72, 8.27-8, 9.17 ; Iul. *Or.* 9.8 ; Ps.-Luc. *Cyn.* 13 ; Ps.-Diog. 10, 26. Même s'il est critiqué dans la *Lettre* 19 du Ps.-Cratès (*SSR* V H 106), la royauté d'Ulysse n'en garde pas moins une valeur symbolique (voir D. Chr. 9.9).

³ D.L. 6.60 (*SSR* V B 34) : Αλεξάνδρου ποτὲ ἐπιστάντος αὐτῷ καὶ εἰπόντος, "ἐγὼ εἰμι Αλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεύς," "κάγώ," φησί, "Διογένης ὁ κύων."

⁴ D.L. 6.3 (*SSR* V A 28) : ἀκούσας ποτὲ ὅτι Πλάτων αὐτὸν κακῶς λέγει, "βασιλικόν," ἔφη, "καλῶς ποιοῦντα κακῶς ἀκούειν."

⁵ D.L. 6.11 (*SSR* V A 134) : τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Le verbe πολιτεύσεσθαι pourrait être traduit par « exercer sa citoyenneté » de façon plus simple : cette ambivalence ne doit pas être sous-estimée néanmoins.

⁶ Muson. 8, p.38, 8-39, 5. Voir Laurand 2014, 464-7.

fait que le roi soit caractérisé comme une loi vivante (νόμος ἔμψυχος) et un émule de Zeus (ζηλωτής τοῦ Διός) par Musonius Rufus¹ permet de donner un contexte doctrinal important pour comprendre ce qu'opère Épictète avec le Cynisme. La royauté du sage tient d'une part à la supériorité de sa vertu et d'autre part à la capacité que son exemple a d'enseigner au reste des hommes comment agir : il retrouve la fonction pédagogique d'un nomothète.

Le thème de la royauté du Cynique semble être un usage propre à la littérature d'époque impériale qui s'est peut-être développé au contact du Stoïcisme. Les *Discours 4* et *6* de Dion de Pruse mettent en scène Diogène dans une réflexion sur la royauté mais ne mettent pas en valeur la royauté du Cynique ; toutefois, dans le *Discours 6*², le Cynique peut défier le Grand Roi en terme de bonheur, idée que l'on retrouve également dans le *Contre les Cyniques ignorants* de Julien³. Le *Discours 9* compare Diogène à Ulysse de cette façon : « Il avait vraiment l'air, en effet, d'un roi et d'un maître qui, sous un habit de mendiant, va se promener au milieu de ses sujets et ses esclaves qui se livrent à la volupté et ignorent qui il est »⁴. Cette comparaison peut compléter le discours 4 où précisément Diogène apprend à Alexandre que le vrai roi c'est celui qui n'a pas de signe, à l'instar de la reine des abeilles⁵ : les prétendants, fort armés, ne se méfient pas d'Ulysse de même que les hommes négligent qui est véritablement Diogène ; à l'inverse, c'est Alexandre qui sort son javelot parce qu'il n'accepte pas la dure vérité que ce qu'il croit être un pouvoir n'est rien sans la force. V. Laurand met ainsi en valeur le contraste entre le Cynique et Alexandre : « C'est parce qu'il y a un roi nu que toutes les armes paraissent [...]. Le Cynique n'est rien d'autre que cette incarnation de la différence : c'est par la présence du Cynique que l'on peut mesurer les valeurs qui ont cours chez les hommes »⁶. Ces usages ne plaquent donc pas seulement un titre prestigieux, celui de roi, à des philosophes mais reconnaissent dans l'identité même du philosophe cynique, roi nu de pauvreté, le (non-)signe même de la royauté : le Cynisme n'est pas interprété à l'aune de la royauté mais la royauté à l'aune du Cynisme. Épictète, après avoir évoqué une chrie concernant Diogène et Alexandre (3.22.91-2), rajoute :

Les rois et les tyrans, grâce à leur escorte et à leurs armes, peuvent se permettre d'accuser et de punir ceux qui sont en faute, bien qu'ils soient eux-mêmes des

¹ Muson. *Ibid.*, p.36, 23-37.

² En 6.1, Diogène, selon Dion Chrysostome, se compare au Grand-Roi pour ses migrations mais en 6.35, il renonce à cette comparaison.

³ Iul. *Or.* 9[6].14.

⁴ D.Chr. 9.9 (V B SSR 585) : τῶ ὄντι γὰρ ἐάκει βασιλεῖ καὶ δεσπότῃ, πτωχοῦ στολὴν ἔχοντι, κάπειτα ἐν ἀνδραπόδοις τε καὶ δούλοις αὐτοῦ στρεφομένῳ τρυφῶσι καὶ ἀγνοοῦσιν ὅστις ἐστί.

⁵ D.Chr. 4.61-4 (SSR V B 582).

⁶ Laurand 2009, 315.

méchants : en guise d'armes et d'escorte, c'est la conscience (τὸ συνειδὸς) qui donne au Cynique ce pouvoir.¹

Les lettres pseudépigraphiques exploitent franchement l'analogie et certains attributs cyniques deviennent des armes : la *Lettre* 19 attribuée à Diogène assimile le bâton du Cynique au sceptre d'Agamemnon, son manteau double à la chlamyde et sa besace au bouclier² ; des rapprochements identiques sont opérés dans la *Lettre* 26 avec les attributs herculéens. Nous avons déjà précisé qu'Épictète avait connaissance d'un corpus de lettres cyniques. Est-ce là qu'il a puisé ces métaphores pour ensuite les amplifier ? Selon lui en effet, le Cynique s'occupe de l'humanité comme un roi ou un médecin (3.22.72, 75, 80), étant au service de Zeus (3.22.82 ; 3.24.65) et discutant avec n'importe quel roi des petites cités (4.1.156) ; l'ami du Cynique doit avoir également part au sceptre et à la royauté (3.22.63), mais l'apprenti cynique ne doit pas se précipiter (4.8.34).

Si la question de la royauté a autant d'importance, on peut penser que le cosmopolitisme des Cyniques n'épuise pas l'expression de « meilleure politique ». Le comparatif μείζων rappelle le concept de *megalopolis*³ dont on retrouve une mention au début du chapitre sur les Cyniques : un élève affectionne le Cynisme et Épictète le met en garde car de même qu'il faut respecter le maître d'une maison en y entrant, de même il faut respecter le dieu « dans la grande cité »⁴, à quoi fait pourtant écho en 3.22.67 une cité des sages (σοφῶν...πόλιν) dans laquelle le mode de vie cynique n'a plus lieu d'être.

Par ailleurs, le Cynique ne connaît pas de frontières, il ne considère pas les espaces comme devant être normés différemment : il montre sa pudeur en tout lieu (αἰδοῖ πανταχοῦ)⁵ et son exil est une manière de considérer la terre entière comme sa patrie et d'y cohabiter avec les dieux au service desquels il se met⁶. En s'affranchissant des conventions humaines, le Cynique retrouve la loi divine⁷ et c'est en cela qu'il fait la plus haute politique. Mais il est intéressant de remarquer qu'il a part à la Cité universelle dans cette vie-là et non dans la cité des sages de

¹ Arr. *Epict.* 3.22.94 : τοῖς βασιλεῦσι τούτοις καὶ τυράννοις οἱ δορυφόροι καὶ τὰ ὄπλα παρεῖχε τὸ ἐπιτιμᾶν τισιν καὶ δύνασθαι καὶ κολάζειν τοὺς ἀμαρτάνοντας καὶ αὐτοῖς οὔσι κακοῖς, τῷ Κυνικῷ ἀντι τῶν ὀπλῶν καὶ τῶν δορυφόρων τὸ συνειδὸς τὴν ἐξουσίαν ταύτην παραδίδωσιν (trad. Bréhier).

² Ps.-Diog. 19 (SSR V B 549) : ἐγὼ δὲ νέον ἐμαυτὸν ἐπέγνων Ἀγαμέμνονα· σκῆπτρόν τε γὰρ ἐστὶ μου τὸ βᾶκτρον καὶ χλαμῦς ὁ διπλοῦς τρίβων, ἢ δὲ πήρα παρὰ δέρματος ἀλλαγὴν ἀσπίς. Voir les ressemblances avec Arr. *Epict.* 3.22.34, 57.

³ Voir Philo Alexandr. *De Josepho* (SVF III 323) ; *De Mundi opificio* 142 (SVF III 337).

⁴ Arr. *Epict.* 3.22.4 : ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ πόλει (voir également 2.15.10 : τῆς αὐτῆς πόλεως πολίτην καὶ τῆς μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς). La comparaison avec la maison est habituelle dans le Stoïcisme (Voir Billerbeck 1978, 49). En 2.5.27, on trouve plutôt τῆς ὅλης [πόλεως] pour parler de la cosmopolis.

⁵ Arr. *Epict.* 4.8.33.

⁶ Arr. *Epict.* 3.22.47 ; 3.24.65-6.

⁷ Kamtekar 1998, 158 n.59 : « *The Cynic departs from convention because he lives by the law of god or nature. This is why the true Cynic should not be expected to behave like everybody else* ».

laquelle il ne participe plus en tant que Cynique. Il est une partie de cette grande cité dans les cités réelles, c'est-à-dire les petites cités et c'est en cela que le comparatif prend tout son sens : le Cynique fait la plus haute politique ici et maintenant. C'est pourquoi l'interprétation d'Épictète ne mobilise pas un idéal : le Cynique exerce un rôle d'intermédiaire, il est cet intendant de maison (3.22.4) qui ne vient pas remplacer le maître mais se met à son service. Le Cynique est donc un rôle que l'on ne peut pas assumer sans s'exposer à un échec de la représentation (3.22.8) et celui qui le joue abandonnera ce rôle au sein de la cité des sages.

4. Le contexte social et politique des leçons d'Épictète

Arrien contextualise le chapitre *Περὶ Κυνισμοῦ* par une question posée à Épictète : un élève intéressé par le Cynisme demande une définition des qualités et de la doctrine du Cynique (3.22.1). Épictète propose une très longue réponse en écartant ces faux Cyniques qui n'imitent que les pats et sont qualifiés, par le truchement d'un vers de *L'Iliade*, de « parasites qui surveillent les portes »¹. Ces énergomènes ne sont évidemment pas les premiers destinataires de l'injonction à pratiquer « la plus haute politique » puisque les Cyniques des carrefours manquaient clairement d'envergure.

Si nous avons vu le sens proprement théorique du propos d'Épictète, il reste le sens contextuel, car, après tout, cette *διατριβή* provient d'une demande de l'auditoire, elle est motivée par des préoccupations réelles de ceux qui écoutent Épictète. Or, pour ces derniers, la politique n'est pas qu'une vague notion philosophique dont il serait plaisant d'en faire le sujet de controverses un peu triviales. Il s'agit d'une réalité multiple qui les touche ou les touchera au sortir de l'adolescence. Ainsi, prétendre qu'il n'y a pas de meilleure politique que celle du Cynique est-ce inscrire matériellement un paradoxe dans la vie de ceux qui sont venus écouter Épictète et pour qui la politique se diffracte en un ensemble d'institutions identifiables et primordiales. En d'autres termes, Épictète parle d'une autre politique à un auditoire composé de fils de notables amenés à leur tour à jouer un rôle dans la vie de la cité et probablement mus par des ambitions politiques.

C'est pourquoi il me semble nécessaire de mesurer l'importance de ce contexte matériel pour évaluer le traitement épictétéen des questions politiques et, en particulier, la place du Cynique vis-à-vis de ces institutions.

¹ Arr. *Epict.* 3.22.80 et Hom. *Il.* 10.69.

Si j'insiste sur le caractère matériel de l'enseignement d'Épictète, sur la situation dans laquelle il prononce ses leçons, c'est tout d'abord parce qu'il est à Nicopolis en tant qu'exilé, plus précisément en tant que philosophe exilé. Sans entrer immédiatement dans les détails de cet exil, nous pouvons déjà conclure que l'exil est prononcé à l'égard du philosophe parce que la philosophie est une menace pour le pouvoir. Si le Cynique, c'est-à-dire une figure habituelle de l'exilé et du marginal, est celui qui pratique la plus haute politique, Épictète ne s'entête-t-il pas à réitérer ce pour quoi les philosophes ont pu être inquiétés ?

Toutefois, si l'on veut être plus précis à l'égard de ce contexte, il faut étudier les points suivants : tout d'abord le sort que les empereurs de Néron à Domitien ont réservé aux philosophes cynico-stoïciens, ensuite la popularité de l'école d'Épictète, devenue à son tour une institution, enfin le traitement de la vie politique dans l'ensemble des *Entretiens*.

4.1.L'opposition stoïcienne au pouvoir

Aux alentours de 92 ou 93 ap. J.-C., Domitien chassa les philosophes de Rome¹, sauf Musonius Rufus, mais ce dernier avait déjà subi sur ordre de Néron un exil à Gyarus, une île inhospitalière souvent évoquée dans les *Entretiens*², et peut-être sur ordre de Vespasien un second dont la date est incertaine³. Épictète fut donc exilé à Nicopolis où il pratiqua ses enseignements et y resta malgré l'invitation à rentrer à Rome d'Hadrien si l'on en croit l'*Histoire Auguste*⁴.

De Néron à Domitien, l'hostilité à l'égard des philosophes est donc importante. Néron, l'artiste, voyait d'un très mauvais œil la philosophie au point de susciter, si l'on en croit Philostrate dont *La Vie d'Apollonios* reste toutefois difficile à utiliser, peur, méfiance, surveillance et délation⁵. Les conflits entre rhéteurs et philosophes semblaient importants et entretenus par le pouvoir. Des avantages ont été octroyés par Vespasien aux rhéteurs, aux grammairiens et aux médecins, mais pas aux philosophes. Un édit de Vespasien de 74 désigne même les spécialistes de rhétorique comme aptes à enseigner la vertu politique⁶. Seuls Galba puis Trajan semblent, au sein des *Entretiens*, échapper à la réprobation d'Épictète⁷.

¹ Voir Millar 1965, 142 ; Brunt 1977, 19.

² Arr., *Epict.* 1.25.20 ; 2.66.22 ; 3.24.109. Voir Jouanno 2008, 200.

³ Voir Laurand 2014, 453-4 note 3 ; Gangloff 2019, 110 et 143.

⁴ *SHA, Hadr.* 16.10. Voir Brunt 1977, 19 et Gangloff 2019, 115.

⁵ Voir Philostr. *VA* 4.35-6 et Jouanno 2008, 202.

⁶ Voir Gangloff 2019, 98-9.

⁷ Voir Jouanno 2008, 202.

Dans les *Entretiens*, c'est Néron qui, avec ses neuf mentions, représente l'archétype du tyran, quoiqu'il ne soit jamais qualifié ainsi ; il apparaît toutefois dans le chapitre 1.19 où Épictète enseigne à ne pas craindre le pouvoir du tyran¹ et dans le chapitre 3.22 sur le Cynisme où il côtoie Sardanapale, la figure même de l'excès². En 4.13.5, Épictète évoque les soldats en civil qui incitent à dire du mal de César pour piéger et envoyer en prison ; ce peut être une allusion au pouvoir despotique de Domitien³. A. Gangloff voit au paragraphe 11 du chapitre 1.29 une critique adressée en particulier à Vespasien puisque ce dernier cherchait à augmenter son pouvoir pour devenir un monarque absolu et qu'Épictète, dans un dialogue fictif où le tyran reproche aux philosophes de mépriser les rois, montre une limite et une impossibilité que le monarque cherche à transgresser : devenir maître des opinions d'autrui. Or, rappelons-le, la vraie royauté, qui est celle du Cynique, tient à ce qu'elle libère les hommes en leur enseignant l'usage des représentations ; c'est du moins, selon Épictète en 3.24.69, ce que Diogène prétend avoir reçu d'Antisthène si bien que ni Philippe, ni Alexandre, ni Perdicas, ni le grand roi ne pouvaient avoir de pouvoir sur lui⁴.

Les tensions se sont toutefois ravivées sous Domitien : l'opposition sénatoriale à laquelle appartenaient Arulenus Rusticus, Herennius Senecio et Helvidius Priscus le Jeune s'est retirée de la vie politique, à l'instar des « martyrs stoïciens » dont elle faisait l'éloge, pour marquer une défiance à l'égard de Domitien, ce qui a abouti à un sénatus-consulte chassant les philosophes hors d'Italie et à la condamnation à mort d'Arulenus Rusticus qui avait publié des éloges de Thraséa et d'Helvidius Priscus⁵.

Ce contexte de mise à mort des sénateurs stoïciens et d'expulsions de philosophes a dû profondément marquer les années à Rome d'Épictète⁶. On comprend pourquoi Socrate et Diogène, au-delà du modèle de vertu que chacun incarnait à sa manière, étaient convoqués en tant que philosophes victimes de la *polis*. En effet, l'un par la condamnation à mort, l'autre par l'exil, représentent l'immiscion de la politique dans la vie philosophique.

Épaphrodite, le maître cruel d'Épictète, était l'affranchi de Néron. On peut dès lors supposer qu'Épictète a été concerné d'assez près par les tensions que créait l'opposition stoïcienne au

¹ Voir Gangloff 2019, 132 note 186.

² Voir Jouanno 2008, 202.

³ Le rapprochement est proposé par J. Souilhé avec Tac. *Ag.* 2.3. Voir Épictète, *Entretiens. Livre IV*, Les Belles Lettres, 92 n.1.

⁴ Arr. *Epict.* 3.24.70.

⁵ Voir Gangloff 2019, 110-4.

⁶ Voir Gangloff 2019, 141 : « Celui-ci [Épictète] semble avoir été profondément marqué par les exécutions des “sénateurs stoïciens” et par les expulsions des philosophes, sous Néron, Vespasien et Domitien ».

Sénat¹, même si l'on ne connaît pas la date de son arrivée à Rome². Ses liens avec Musonius Rufus ont pu également l'amener à côtoyer des aristocrates³. À partir de 58 en effet, une opposition sénatoriale se constitue autour de P. Clodius Thraséa Paetus contre Néron pour que le Sénat conserve sa *libertas*, sa *dignitas* et ses prérogatives en matière de gestion de l'Empire⁴. Ces sénateurs sont proches du Stoïcisme, d'autant plus que l'éthique stoïcienne s'adaptait très bien au *mos maiorum*. La période républicaine avait déjà connu cette importance d'une philosophie austère chez les aristocrates, avec d'une part l'école romaine des Sextii, dont l'éthique est proche de celle des Stoïciens, et, d'autre part, des figures célèbres du courage politique et stoïcien, au premier rang desquelles Caton d'Utique.

Comme l'étudie en détails A. Gangloff, le changement important de l'Empire est celui qui concerne le statut du philosophe : les philosophes ne sont plus seulement, comme sous la République, des philosophes privés qui conseillent les grands aristocrates mais également des hommes politiques : le sénateur Sénèque, l'*homo novus*, quoiqu'il ne soit pas considéré comme un *philosophus*, et le chevalier Musonius Rufus. Toutefois, on notera que tous deux assumaient encore le rôle de conseiller⁵. Or, précisément, s'ils ne sont pas désignés d'abord comme des philosophes par Tacite, ce dernier désigne leurs études philosophiques comme problématiques vis-à-vis de leur rang⁶. De même, Tacite considère les événements impliquant l'opposition stoïcienne avec des expressions qui peuvent paraître exagérées : d'abord, la mort de Burrus affaiblit les *bonae artes*⁷ des sénateurs stoïciens puis Néron, en faisant périr Thraséa et Baréa Soranus, anéantit la « vertu même » (*virtutem ipsam*)⁸ ; l'éloge d'un Agricola tempérant et modéré donne une autre vision de l'engagement : « L'obéissance et la mesure, si elles sont assistées du travail et de la vigueur, dépassent en louanges la plupart de ceux qui se sont illustrés à travers une mort prétentieuse par des voies périlleuses mais sans aucun profit pour la chose publique »⁹.

Lorsque Dion Cassius évoque les insolences d'Helvidius à l'égard de Vespasien : il associe les Stoïciens à un genre de vie cynique, à une attitude exubérante, aussi bien dans

¹ Voir Millar 1965, 141 ; Gangloff 2019, 136.

² Voir Millar 1965, 141 : « *It is unfortunately not clear whether Epictetus was in Rome as early as the reign of Nero. [...] All that we can be sure of is that he was in Rome in the Flavian period, when he was a friend and disciple of Musonius Rufus* ».

³ Voir Brunt 1977, 19.

⁴ Voir Gangloff 2019, 91, 96-7.

⁵ Voir Gangloff 2019, 4, 5, 48, 110.

⁶ Voir Gangloff 2019, 50-1 qui se réfère à Tac. *Ann.* 13.3 ; 13.42 ; 14.53-4 ; *Hist.* 3.81 ; Dion Cassius 61.3 ; 61.10.

⁷ Tac. *Ann.* 14.52.

⁸ Tac. *Ann.* 16.21.

⁹ Tac. *Agr.* 52.6 : *obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum <nisi> ambitiosa morte inclaruerunt.*

l'accoutrement que dans les attitudes orgueilleuses et méprisantes, ce qui nous permet de mesurer combien il est provocateur de la part d'Épictète d'associer le Cynisme à une haute politique, même si bien sûr il ne s'agit pas pour lui de n'importe quel Cynisme.

L'acharnement contre les Stoïciens a été particulièrement rude pendant les quarante dernières années du Ier s., au point que ce « martyr stoïcien » a dû profondément marquer les années romaines d'Épictète. Ce dernier présente Helvidius comme un exemple de courage et de franc-parler, comme un « beau modèle » (καλὸν παράδειγμα)¹, face à un Vespasien menaçant. De façon générale, les victimes stoïciennes du pouvoir impérial sont évoquées à un moment ou à un autre des *Entretiens* ; C. Jouanno en fait la liste :

Un certain nombre d'anecdotes concernent des personnages qui avaient appartenu à l'« opposition stoïcienne » sous le règne de Néron : Plautius Lateranus (1.1.19-20), égorgé en 65 pour avoir trempé dans la conjuration de Pison ; le célèbre Paetus Thræsea (1.1.26), qui, contraint au suicide, s'ouvrit les veines en déclarant faire une libation à Jupiter Libérateur ; Paconius Agrippinus (1.1.28-31 ; 1.2.12), exilé en 66 ; le philosophe Démétrius (1.25.22), exilé lui aussi une première fois par Néron, en 66, puis à nouveau en 71 par Vespasien ; Helvidius Priscus (1.2.19-22 ; 4.1.123), gendre de Paetus Thræsea, exilé en 66 comme complice supposé de Thræsea, puis accusé, sous le règne de Vespasien, de faire de la propagande en faveur de la démocratie : il paya de sa vie son opposition à l'Empereur, et c'est en victime de Vespasien qu'il apparaît dans les *Entretiens*.²

En somme, il me semble évident qu'Épictète érige Diogène et Socrate en modèles de la haute politique ou de la vraie loi, celle de Zeus, pour jouer du contraste entre petite et grande cité. Il dresse un tableau assez riche en renseignements sur une période d'oppression qu'il a manifestement connue de près. La diatribe se rapproche ainsi parfois de l'exercice spirituel puisqu'en évoquant des épisodes qu'il a vraisemblablement vécus³, Épictète répète comment il s'est exercé à user de ses représentations et à écarter ces angoisses. Le thème de la liberté si cher à Épictète, souvent réduite à une liberté intérieure, consiste en une appréhension de la servitude et de la tyrannie et peut donc devenir une arme politique puisqu'elle est déjà et constamment l'expérience d'un pouvoir, celui entre nos représentations et nos passions⁴. La dimension politique n'est donc pas que métaphorique, elle forme un décor, elle constitue le cadre toujours là, toujours menaçant, dans lequel on doit endosser le rôle qui nous échoit.

Tous les exemples politiques que convoque Épictète sont supposés connus de son auditoire jusqu'à Épaphrodite, son ancien maître, auquel il fait allusion explicitement (1.1.20) ou

¹ Arr. *Epict.* 1.2.22.

² Jouanno 2008, 203-4.

³ C. Jouanno (2008, 201) évoque le « poids du passé » pour 1.24.3-4 ; 2.6.20 ; 2.12.17 ; 4.1.139 et surtout 4.13.5.

⁴ Voir D'Jeranian [*à paraître*], 146 : « les stoïciens pensent la servitude, caractéristique de la vie malheureuse, à partir de la conception politique de l'homme qui vit *intérieurement* sous le joug d'un maître implacable ».

implicitement (1.19.19 ; 1.26.12 ; 4.1.150)¹. En cela, nous pouvons savoir gré à Arrien de ne pas avoir censuré les mentions du pouvoir² : même s'il a pu modifier les leçons du philosophe, il n'a pas occulté son absence de complaisance vis-à-vis de Rome.

4.2.L'auditoire de Nicopolis

Arrien était donc élève d'Épictète aux alentours de l'an 108 et a décidé de publier ses notes de cours, comme il le confie dans sa préface à Lucius Gellus, pour rendre la spontanéité de la parole épictétéenne (§3) et éviter que son texte ne lui échappe et n'aboutisse à donner une image erronée de son maître. Arrien prend donc soin de rendre à Épictète une parole vivante et franche. Or, cette parole est adressée à un auditoire qui n'est pas qu'une assistance passive, qu'un destinataire indifférencié. L'auditoire est composé d'individus divers qui sont interpellés par Épictète autant qu'ils l'interpellent.

Par exemple, le chapitre 3.22 naît d'une question d'un élève intéressé par le Cynisme. De même, le chapitre 4.11 s'adresse peut-être à quelqu'un qui néglige de se laver et qui se revendique du Cynisme : les indices ne sont pas déterminants mais les objections faites à Épictète ainsi que les remontrances qu'il adresse permettent d'établir que l'élève qui se laisse puer se référerait aux philosophes pour justifier ses négligences.

Il est habituel d'affirmer qu'Épictète réinterprète le Cynisme selon son Stoïcisme pour précisément écarter les Cyniques dépenaillés des rues³. Les intentions premières sont donc pédagogiques, ce qui est le cas également par la suite pour Julien⁴. Néanmoins, il serait réducteur de penser qu'Épictète s'adresse seulement aux apprentis-cyniques de l'assistance : étaient-ils nombreux à assister à ses leçons ? Nous imaginons l'auditoire d'Épictète composé des enfants des élites locales mais il est vrai que les portes de l'école étaient ouvertes. Nous pouvons également supposer que les jeunes hommes issus des classes favorisées pouvaient tout de même être attirés par le Cynisme : mais étaient-ils prêts à faire vœu de pauvreté ?⁵

¹ Ce relevé est emprunté à Brunt 1977, 20 n.1.

² A. Gangloff (2019, 106) envisage la question sous un autre angle : « on peut aussi supposer qu'Arrien était particulièrement intéressé par les exemples tirés de la vie politique romaine et qu'il les a privilégiés dans la rédaction des *Entretiens* ».

³ Voir Goulet-Cazé 1990, 2774 : « Il invite son lecteur à se libérer au plus vite de l'image caricaturale du cynisme qui court les rues » ; Billerbeck 1978, 5.

⁴ Voir Bouffartigue 1993, 352.

⁵ Voir Smith 1995, 56 [au sujet de Dion de Pruse] : « *Cynicism spoke of a way of life that upper-class students of philosophy might at least claim to be minded to follow* ».

Épictète n'envisageait sûrement pas qu'un de ses élèves publierait ses cours et qu'il aurait des lecteurs. La situation d'énonciation est donc celle d'une école au sens le plus commun d'individus destinés à acquérir une formation. Cet aspect confère un ancrage important des propos d'Épictète dans les préoccupations qu'il partageait avec ses élèves, même si nous sommes en droit d'attribuer à Arrien certaines amplifications.

Ce dernier assume donc un double statut : c'est l'auteur direct des *Entretiens* et c'est l'un des élèves, certes le plus connu. Il peut donner une mesure de l'auditoire d'Épictète néanmoins. Bien que né à Nicomédie, il possédait la citoyenneté romaine dans la mesure où ses parents appartenaient à l'aristocratie. Il devint ensuite proconsul en Bétique puis gouverneur de Cappadoce et entretint avec Hadrien des liens d'amitié¹. Certains élèves d'Épictète étaient donc destinés à avoir une carrière romaine, à participer à l'administration de l'Empire, à espérer, eu égard à leur rang social, quelque faveur de l'empereur². Épictète en tient sûrement compte dans ses enseignements : c'est pourquoi il évoque souvent le petit monde du pouvoir à Rome, probablement pour préparer ses élèves au tumulte des ambitions et des déceptions.

Toutefois, même si Épictète en a été témoin lors de ses années à Rome, quelle légitimité avait-il à en parler, lui l'ancien esclave que l'empereur avait exilé dix ans auparavant, comme le rappelle A. Gangloff :

« Il semble avoir ainsi été tenté de suivre les traces de son maître Musonius, dans l'objectif de corriger et de guider les grands aristocrates romains. Mais ils étaient très difficiles à aborder pour un philosophe, extérieur à leur réseau de clientèle et qui, comme Épictète, était d'un statut social humble : sa parole n'avait pas d'*auctoritas* ».³

Il est donc remarquable qu'Épictète trouve l'*auctoritas* que sa condition sociale lui refuse dans les ressources de la philosophie et, en particulier, dans le message cynique qui est proprement un message depuis les marges de la société, depuis l'exil, depuis un dehors qui est en même temps au milieu de la place publique.

En plus des élèves habituels, des hommes de passage entrent dans l'école, viennent écouter Épictète et sont parfois l'objet de discussions. P. A. Brunt en fait une liste exhaustive⁴ : des puissants en exil à Nicopolis ou sur leur chemin de retour à Rome, un prêtre d'Auguste, un *philologos*, des hommes sur la route de Rome pour un procès, le chevalier Nason, un riche orateur, le procurateur de l'Épire, le correcteur des cités libres Maximus qui fut questeur du Pont et de Bithynie, tribun de la plèbe puis préteur... Tout ce théâtre de la vie de l'Empire qui fait des apparitions dans l'école d'Épictète prouve que le philosophe avait acquis une grande

¹ Voir Jouanno 2008, 190.

² Voir Brunt 1977, 26-8 ; Jouanno 2008, 191 note 18 ; Gangloff 2019, 116.

³ Gangloff 2019, 114-5.

⁴ Brunt 1977, 20-1.

renommée¹. P.A. Brunt conclut avec raison : « *Humble as his own origins were, it was certainly not to the poor and weak that he discoursed* »².

Les esclaves et les affranchis font quant à eux peu d'apparitions au sein des *Entretiens*³. Épictète s'adresse donc principalement à de riches gens qu'il ne ménage pas particulièrement. Ses élèves seront appelés à exercer de hautes fonctions dans l'empire et il les apostrophe toutefois avec un franc-parler remarquable. Par exemple, avant de développer en quoi consistent la liberté de Diogène puis celle de Socrate, il a cet échange vif avec ses élèves :

« - Et quel rapport cela a-t-il avec la liberté ? – Mais il n'y en a pas d'autre, que, vous les riches, le vouliez ou non. – Et quelle preuve en apportes-tu ? – Aucune autre que vous-mêmes qui avez ce maître puissant et qui conformez votre vie à son signe et à son geste, *etc.* »⁴

Même si le cadre d'une école ne correspond pas à l'idée que Diogène se faisait de l'enseignement cynique⁵, Épictète est assez proche dans la forme et dans le fond des harangues cyniques⁶ et allie si bien le Cynisme et le Stoïcisme qu'ils en deviennent presque indiscernables. Son origine sociale ne l'inhibe pas ni le réduit au statut de simple précepteur : il est le maître de ses élèves, comme Diogène esclave se revendique apte à « diriger des hommes »⁷ et demande à Xéniade de lui obéir pour son savoir⁸. Il harangue des élèves qu'il pourrait craindre et dénigre les obligations qu'ils subissent et subiront. En même temps, il fonde son autorité sur la vérité philosophique qui seule hiérarchise les biens. Dès lors, prétendre que Diogène suit la vraie loi et qu'il fait la plus haute politique s'inscrit dans un ensemble paradoxal visant à juger les vicissitudes de la vie à Rome.

4.3. Le tableau du pouvoir à Rome

Nicopolis devient comme une hétérotopie⁹, à savoir ce lieu autre depuis lequel une autre parole est possible, et Rome une dystopie : « Qu'est-ce qu'être exilé si ce n'est être ailleurs qu'à

¹ Voir Jouanno 2008, 191 note 18.

² Brunt 1977, 20.

³ Brunt 1977, 23.

⁴ Arr., *Epict.* 4.1.144-5 : – Καὶ τί ταῦτα πρὸς ἐλευθερίαν; – Οὐκ ἄλλα μὲν οὖν ἢ ταῦτ', ἂν τε θέλητε ὑμεῖς οἱ πλούσιοι ἂν τε μή. – Καὶ τί σοι μαρτυρεῖ ταῦτα; – Τί γὰρ ἄλλο ἢ αὐτοὶ ὑμεῖς οἱ τὸν κύριον τὸν μέγαν ἔχοντες καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου νεῦμα καὶ κίνημα ζῶντες, [κτλ]. Voir Brunt 1977, 22.

⁵ Voir D.L. 6.69.

⁶ S. Husson m'a fait la suggestion particulièrement intéressante que Socrate, Diogène et Zénon parce qu'ils représentent, pour Épictète, trois modalités de la parole philosophique (Arr. *Epict.* 3.21.18-9) peuvent correspondre à trois modalités de la pédagogie d'Épictète.

⁷ Voir D.L. 6.29, 74 (*SSR* V B 70).

⁸ Voir D.L. 6.30 (*SSR* V B 102).

⁹ Voir le chapitre 2 de la troisième partie à ce sujet.

Rome ? »¹. Or, ce n'est pas seulement le lieu négatif du « n'être-pas-à » mais aussi un espace intermédiaire où, à la fois, l'éloignement de Rome diminue les menaces et où la vie romaine reste un horizon social et moral. Nicopolis est le lieu depuis lequel on peut penser, appréhender et s'entraîner à Rome :

Et si c'est uniquement pour faire parade lors d'un banquet de son savoir sur les raisonnements hypothétiques que l'on connaît sa leçon par cœur et fréquente les philosophes, agit-on autrement que pour se faire admirer du sénateur assis près de soi ? C'est là-bas, en effet, que se trouve le grand monde, et les riches d'ici font figure là-bas de jouets d'enfants. Aussi est-il difficile là-bas d'être maître de ses représentations, quand les causes qui peuvent les ébranler sont grandes.²

Rome est désignée par une simple périphrase : « ἐκεῖ » ; l'opposition entre ici et là-bas fait de la capitale de l'Empire l'endroit où les vices sont démultipliés, l'endroit où il est difficile d'être maître de soi. Socrate et Diogène apparaissent comme des rois par contraste puisqu'à Athènes, ils n'étaient pas ébranlés par la politique mais restaient maîtres d'eux-mêmes. Mais Rome est disproportionnée à l'égard d'Athènes et Épictète ne cesse de mettre en garde ses élèves sur ce qui les attend une fois arrivés à Rome, à briguer des charges, à fréquenter le pouvoir, à chercher les faveurs... Nicopolis en tant qu'hétérotopie devient une occasion de se préparer à la dystopie, à la façon d'exercices ascétiques³, à la vie romaine, d'entraîner ses représentations à accepter un monde qui met à mal l'intégrité. D'ailleurs, comme le fait remarquer A. Gangloff, « [l']enseignement si prisé d'Épictète [...] dépréciait les richesses et les honneurs. Mais il n'encourageait pas directement les élèves à éviter les charges politiques qui leur sont associées »⁴. La métaphore stoïcienne du rôle à accomplir⁵ s'adaptait donc à un principe de réalité : l'école d'Épictète formait les élites et les préparait à ce qui les attendait.

Ainsi Épictète n'est-il pas celui qui cherche à dissuader mais à s'occuper des siens. Il est ce Diogène dont il dresse un merveilleux portrait et qui, à défaut d'être marié, prend soin de tous les hommes⁶. Lui aussi, au moyen d'apostrophes, d'invectives et de questions rhétoriques,

¹ Arr., *Epict.* 2.6.22 : τί ἐστὶν ἐξορισθῆναι; ἀλλαγῶ εἶναι <ἢ> ἐν Ῥώμῃ;

² Arr., *Epict.*, 1.26.9-10 : εἰ δὲ τις μόνον ἐπιδεικνυσθαι θέλων ἐν συμποσίῳ ὅτι οἶδεν τοὺς ὑποθετικοὺς ἀναγιγνώσκει ταῦτα καὶ προσέρχεται τοῖς φιλοσόφοις, οὗτος ἄλλο τι πράσσει ἢ ἵνα αὐτὸν συγκλητικὸς παρακατακείμενος θαυμάσει; ἐκεῖ γὰρ τῶ ὄντι αἱ μεγάλαι ὑλαὶ εἰσι καὶ οἱ ἐνθάδε πλοῦτοι ἐκεῖ παίγνια δοκοῦσιν. διὰ τοῦτο ἐκεῖ δύσκολον κρατῆσαι τῶν αὐτοῦ φαντασιῶν, ὅπου τὰ ἐκ<σ>είοντα μεγάλα. (Trad. Souilhé)

³ Voir Jouanno 2008, 201-2 note 70 : « Épictète prend sans cesse comme exemple d'épreuve réservée au philosophe la confrontation avec un tyran ».

⁴ Gangloff 2019, 116.

⁵ Voir p.ex. Epict. *Ench.* 17.

⁶ Arr., *Epict.* 3.22.81.

exhorte ses élèves à ne pas en rester aux classements rigides des doxographes et aux formules toutes faites du type « est-ce que le sage fera ou non de la politique ? »¹ :

Homme ! Il [Le Cynique] a engendré toute l'humanité, il a les hommes pour fils et les femmes pour filles : ainsi va-t-il auprès de tous, ainsi prend-il soin de tous. Ou bien crois-tu que c'est par futilité qu'il injurie ceux qu'il approche ? Il fait cela comme père, comme frère et comme serviteur de Zeus, notre père commun. Si c'est ton avis, demande-moi aussi s'il fera de la politique. Imbécile ! cherches-tu une meilleure politique que celle qu'il exerce ? Ou se rendant auprès des Athéniens, parlera-t-il des ressources ou des revenus, lui qui doit converser avec tous les hommes, autant les Athéniens, que les Corinthiens et les Romains, non pas au sujet des ressources et des revenus, ni de la paix ou de la guerre, mais du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté ? Quand un homme exerce sa citoyenneté dans une politique aussi importante, tu me demandes s'il fera de la politique ? Demande-moi aussi s'il exercera une charge ; je te répondrai à nouveau : 'Sot ! Quelle est la charge meilleure (ἀρχὴν μείζονα) que celle qu'il exerce ?'²

Les invectives proviennent-elles d'un échange réel ? Leur véhémence met en garde aussi bien ceux qui sont intéressés pas le Cynisme que ceux qui jugent leur ambition politique incompatible contre l'idée que la sagesse philosophique est détachée de la politique et vice-versa. Parler *περὶ προσόδων ἢ πόρων* c'est peut-être faire une allusion au *Πόροι ἢ περὶ Προσόδων*³ dans lequel Xénophon réfléchit économiquement et pragmatiquement au développement d'Athènes, alors qu'il résidait probablement à Corinthe. Cela pourrait justifier l'énumération qui, des Athéniens et des Corinthiens, fait un bond vers les Romains, quoiqu'on ne puisse exclure le simple motif que Diogène passait surtout son exil entre Athènes et Corinthe⁴. Par ailleurs, le chapitre V du *Πόροι ἢ περὶ Προσόδων* de Xénophon parle de la guerre et de la paix, ce à quoi pourrait faire également allusion Épicète (*περὶ εἰρήνης ἢ πολέμου*). Ainsi, lorsque l'on dit que le sage fera de la politique, ne faut-il pas entendre qu'il contribuera

¹ Sur la participation du sage stoïcien à la vie politique, voir *SVF* III 694-698. Sur les *topoi* doxographiques, voir Goulet-Cazé 1992¹, 3880-4048 (en particulier 3937-70) et Goulet-Cazé 2003, 137-81 (en particulier 174-6) ; nous abordons également ces questions ci-après.

² Arr. *Epict.* 3.22.81-5 : ἄνθρωπε, πάντα ἀνθρώπους πεπαιδοποιῆται, τοὺς ἄνδρας υἱοὺς ἔχει, τὰς γυναῖκας θυγατέρας· πᾶσιν οὕτως προσέρχεται, οὕτως πάντων κήδετα. ἢ σὺ δοκεῖς ὑπὸ περιεργίας λοιδορεῖσθαι τοῖς ἀπαντῶσιν; ὡς πατήρ αὐτὸ ποιεῖ, ὡς ἀδελφὸς καὶ τοῦ κοινοῦ πατὴρ ὑπέρτης τοῦ Διὸς. Ἄν σοι δόξη, πυθοῦ μου καὶ εἰ πολιτεύσεται. σαννίων, μείζονα πολιτείαν ζητεῖς, ἧς πολιτεύεται; ἢ ἐν Ἀθηναίοις παρελθὼν ἐρεῖ τις περὶ προσόδων ἢ πόρων, ὃν δεῖ πᾶσιν ἀνθρώποις διαλέγεσθαι, ἐπίσης μὲν Ἀθηναίοις, ἐπίσης δὲ Κορινθίοις, ἐπίσης δὲ Ῥωμαίοις οὐ περὶ πόρων οὐδὲ περὶ προσόδων οὐδὲ περὶ εἰρήνης ἢ πολέμου, ἀλλὰ περὶ εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας, περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας, περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας; τηλικαύτην πολιτείαν πολιτευομένου ἀνθρώπου σύ μου πυνθάνη εἰ πολιτεύσεται; πυθοῦ μου καί, εἰ ἄρξει· πάλιν ἐρῶ σοι· μωρέ, ποῖαν ἀρχὴν μείζονα, ἧς ἄρξει;

³ Billerbeck 1978, 147 opère le même rapprochement.

⁴ Lors des rencontres internationales des 20 et 21 mai 2021 sur le livre III (« Lectures croisées du livre III des *Entretiens* d'Épicète », organisation : S. Aubert-Baillet, G. Guyomarc'h, J. Pià Comella, C. Cusset), C. Lévy (« Rome et l'Empire dans le livre III ») ajoute que, étant donné que la destruction de Corinthe en 146 av. J.-C. par les Romains est un argument habituel des Grecs pour dénoncer la sauvagerie des Romains, Épicète insère entre Athènes et Rome un troisième élément qui rappelle aux mémoires un lourd passé.

à l'enrichissement de la ville ni à la pensée de cet enrichissement, mais que le soin qu'il porte à ses concitoyens est bien plus profitable et en cela supérieur. Épictète joue sur le fait qu'il s'occupe des hommes comme un père en même temps qu'il est le serviteur de Zeus, le père commun à tous les hommes¹.

Épictète ne cherche donc pas à détourner ses élèves des responsabilités qui les attendent mais à les entraîner d'ores et déjà à la réalité de Rome. Comme le souligne C. Lévy², le *princeps* est de l'ordre du *phantasma* : il est présent dans toutes les bouches, dans tous les esprits sans être jamais là. Si Épictète ne cherche pas à s'inscrire dans la tradition du philosophe conseiller du roi³, il n'en reste pas moins qu'il est possible d'éduquer ceux qui occupent déjà des positions de pouvoir et surtout ceux qui en assumeront par la suite.

Il n'est pas possible de déterminer si l'éventualité d'un bon roi, sauf si elle est prise dans un sens métaphorique comme pour le Cynique, est considérée par Épictète. Dans le chapitre 4.1 qui nous intéresse, Épictète envisage une hiérarchie des conditions sociales et des ambitions : esclave → affranchi → sénateur⁴, dans laquelle le simple citoyen n'est pas même évoqué. Selon les insensés, cette hiérarchie correspondrait à une libération progressive car juridiquement fondée pour qui la gravirait alors qu'elle n'est qu'enfermement dans l'esclavage. Bien plus, la libération suprême que représenterait l'accession au Sénat n'est que « la plus belle et la plus éclatante servitude »⁵. Il en est de même pour Néron, Sardanapale ou même Agamemnon, figure d'un bon roi pourtant mais pris dans des nœuds insolubles à cause des diverses ambitions qu'il doit ménager. La vraie liberté est celle qui procure du bonheur, or, aucun d'entre eux ne le connaît.

Pourtant, les *Entretiens* sont célèbres pour leurs réflexions sur la figure du tyran. Cette figure est assez fluctuante et semble désigner n'importe qui voire n'importe quoi exerce une contrainte. Le tyran, a-t-on dit, se retrouve dans l'impossibilité de contraindre l'usage des représentations. Comme il est associé à l'image de la jambe ou du pied enchaînés⁶, il peut rappeler qu'Épaphrodite aurait cassé, par sadisme, la jambe d'Épictète⁷. On retrouve l'image en 4.1.153 appliquée à Diogène qui aurait lâché sa jambe, son corps, ses proches, ses amis et sa

¹ Voir Billerbeck 1978, 144.

² Rencontres internationales des 20 et 21 mai 2021.

³ A. Gangloff (2019, 142) note au sujet de Musonius Rufus et d'Épictète : « Il semble que la construction d'une réflexion politique sur la royauté directement tournée vers le pouvoir impérial n'ait pas été le fait des deux philosophes les plus marquants de leur temps ».

⁴ Arr. *Epict.* 4.1.33-40. La description des sénateurs et des amis de César comme des esclaves est un *leitmotiv* du chapitre 4.1 (4.1.48, 56, 148, 173). On le trouve ailleurs comme en 1.29.61.

⁵ Arr., *Epict.* 4.1.40 : τὴν καλλίστην καὶ λιπαρωτάτην δουλείαν.

⁶ Gangloff 2019, 115 n.109. Voir Arr. *Epict.* 1.18.17, 1.19.8, 1.29.8.

⁷ Orig. *c. Cels.* 7.53.

patrie pour la liberté. Mais quelques lignes avant, la tyrannie est étendue aux représentations fausses qui se réfugient en nous comme dans une citadelle, une acropole¹. À nouveau, l'analogie mérite d'être soulignée quant à son origine politique : seul le tyran compris comme un despote à la tête d'un peuple effraie alors que les tyrans sont multiples et nous mettent à l'épreuve constamment. À l'égard de tous ces tyrans, l'arme est la même : l'usage de nos représentations, cette faculté libre qui nous permet d'abandonner justement ce qui contrarie la liberté, comme notre corps, notre vie.

Ainsi, l'Empereur est-il un problème ? Quoi de plus offensant finalement que le fait qu'un philosophe exilé par le pouvoir, comme Épictète, réduise César à un ensemble de déconvenues qui mettent le sage à l'épreuve ? L'exil est tout sauf un mal : Diogène et Épictète y trouvent une occasion de se libérer et d'enseigner la véritable liberté². Ainsi voit-on que ce n'est pas par ses traits institutionnels que l'on peut appréhender le tyran³. Si les références aux figures du pouvoir sont fréquentes chez Épictète (22 au βασιλεύς, 31 au τύραννος et 36 à Καῖσαρ)⁴, elles ne se recourent pas pour édifier quelque chose comme le mal incarné mais contribuent plutôt à démultiplier les motifs susceptibles de nous tyranniser. Quand César est évoqué, ce n'est pas tant pour incarner le tyran que pour dépeindre la vie à la cour et la course aux honneurs, autant d'obligations qui tyrannisent la vie des ambitieux. César est cet absent après qui on court toujours ou dont la menace ne cesse de nous faire vivre dans la crainte. Les passions suscitées par cette vie impossible donnent naissance à la relation la plus avilissante et asservissante qui soit, celle entre le *patronus* et le *cliens*. Le chapitre 4.1 se termine par ce regret : à la place d'un vieux riche (ἀντὶ γέροντος πλουσίου), il sera plus bénéfique de se placer sous la protection d'un philosophe⁵. Au *patronus*, mieux vaut préférer l'original, le *pater* commun : Zeus, seul authentique bienfaiteur des hommes, et son serviteur, le philosophe cynique⁶. L'interprétation de la mission du Cynique retrouve le sens original religieux du νόμος. Hippias critiquait le νόμος écrit en ce qu'il instituait des barrières entre les hommes alors que

¹ Arr. *Epict.* 4.1.85-90.

² Voir D.L. 6.49 (SSR V B 13) : « À qui lui reprochait son exil, il rétorqua : “Malheureux, c'est à cause de cela que j'ai philosophé”. Et à qui lui disait à nouveau : “Les gens de Sinope t'ont condamné à l'exil”, il répondit : “Eh bien moi, je les condamne à l'assignation à résidence” » (Πρὸς τε τὸν ὀνειδίσαντα αὐτῷ τὴν φυγὴν, “ἀλλὰ τούτου γε ἔνεκεν,” εἶπεν, “ὃ κακόδαμον, ἐφιλοσόφησα.” καὶ πάλιν εἰπόντος τινός, “Σινωπεῖς σου φυγὴν κατέγνωσαν,” “ἐγὼ δέ γε,” εἶπεν, “ἐκείνων μονήν”).

³ Voir Gangloff 2019, 133.

⁴ Gangloff 2019, 128. Voir également Jouanno (2008, 196 note 40) qui compte 49 occurrences du nom de César. A. Gangloff mentionne les évocations de César ; C. Jouanno évoque probablement les occurrences du mot. Mais mon décompte dénombre un total de 52 occurrences du mot.

⁵ Arr. *Epict.* 4.1.177.

⁶ Arr. *Epict.* 3.22.56.

le νόμος divin était reconnu par tous les peuples¹. De la même façon, le νόμος qu'Antigone opposait à celui de Créon, tel que le présente la tragédie de Sophocle, était à la fois en-deçà de la cité (c'est la loi de la famille) et au-delà de la cité (c'est la loi de Dieu)². La coïncidence entre la famille et l'humanité trouve donc une nouvelle expression cohérente dans l'usage qu'Épictète fait des Cyniques : en élargissant les devoirs familiaux du sage à l'humanité entière et en le mettant au service du νόμος divin, Épictète amplifie la mission politique du *bios* cynique.

Les paragraphes qui concernent le Cynique, et Diogène plus spécifiquement, dissocient ainsi le rapprochement entre César et Jupiter. Le culte impérial a été particulièrement exploité par certains empereurs : Domitien, très pieux, insiste sur le lien qui l'unit à Jupiter³ et Trajan s'est attribué le titre d'*Optimus*, approuvé par le Sénat, afin d'établir une filiation avec Jupiter⁴. Mais Épictète ne reconnaît pas en César une quelconque utilité ; le croire c'est faire une erreur de raisonnement : « Car nous estimons que ce qui a le pouvoir de conférer les plus grands avantages est divin. Et alors, nous posons, à tort, cette mineure : or cet homme a le pouvoir de conférer les plus grands avantages »⁵. Pour lui, c'est le philosophe et non César qui tient sa charge de Zeus⁶. En particulier, il convoque le Cynique *ad hoc*, par les images que nous avons déjà évoquées du serviteur et du roi. Dès lors, alors même que nous pourrions penser que Diogène et Socrate ne sont convoqués que pour penser des questions morales, le vocabulaire utilisé et les allusions sont profondément politiques et opposent la liberté des sages à la servitude de tous ceux qui ambitionnent des charges et des honneurs et qui parfois même les ont obtenus.

Épictète convoque donc Socrate et Diogène parce que la première des lois à respecter est la loi divine et parce qu'en se préoccupant de faire respecter la loi de Zeus, ils sont devenus des παράδειγματα. Mais le premier παράδειγμα des *Entretiens* c'est Helvidius. Au chapitre 1 du livre 1, Latéranus et Agrippinus ont certes des propos et une attitude remarquables. Mais c'est Helvidius qui le premier est considéré comme un καλὸν παράδειγμα⁷, ce qui est symboliquement fort. Même si nous ne savons pas comment Arrien a recomposé l'enseignement d'Épictète, il a laissé, lui le notable de Rome, apparaître comme premier modèle de son œuvre un opposant à César-Vespasien. La fin de ce chapitre exhorte à ne pas considérer

¹ Pl. *Prot.* 337c-d ; Xen. *Mem.* 4.4.19-20.

² Soph. *Ant.* 450-70.

³ Voir Jones 1992, 99.

⁴ Voir Plin. *Ep.* 10.1, 10.4, 10.14 ; Burgeon 2019, 213 ; Galinier 2019, 41-63.

⁵ Arr. *Epict.* 4.1.61 : ἐννοοῦμεν γὰρ ὅτι τὸ ἔχον ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας θεῖόν ἐστιν, εἴθ' ὑποτάσσομεν κακῶς· οὗτος δ' ἔχει τῆς μεγίστης ὠφελείας ἐξουσίαν (trad. Souilhé).

⁶ Gangloff 2019, 141.

⁷ Arr. *Epict.* 1.2.22-3.

Socrate comme un cas à part : nous devons considérer que la nature (πρὸς τοῦτο πεφύκαμεν) nous porte à être semblables (τοιοῦτοι)¹. C'est alors qu'Épictète s'intègre personnellement dans un énallage étonnant : « Épictète ne sera pas meilleur que Socrate ; mais si ce n'est pas [possible], [que je ne sois] pas pire, cela m'est suffisant »².

5. La politique cynique dans le contexte des menaces du pouvoir

Nous voyons donc que si la liberté réside dans l'usage des représentations, elle est confrontée au théâtre du pouvoir temporel, elle est capable de faire irruption dans la politique de la petite cité, dans tout ce qui menace cette liberté. Les propos d'Épictète ont-ils un caractère subversif ?³ C. Jouanno souligne que *de facto*, il ne conteste ni l'autorité de l'Empereur, ni la domination romaine⁴. Il abandonne cette vie au champ des indifférents : la petite politique ce n'est rien de plus que des rumeurs, des intrigues, des asservissements, de la flatterie, des trahisons... Après tout, je peux perdre ma tête sur un ordre de César tout autant que je peux périr d'un tremblement de terre à Nicopolis⁵. Ce tableau romain qui obsède, malgré tout, les pensées d'Épictète dessine les cas typiques, réels ou supposés, de ce qu'on imagine à tort être des biens et que les élèves seront amenés à subir de près⁶. Le philosophe rétablit la bonne compréhension des choses : même la *pax romana* n'est pas considérée comme la véritable paix⁷. En 3.22.105, la paix réside dans le scandale de l'exemple cynique qui, quand il a fini sa mission auprès des hommes, « se couche et ronfle : c'est la paix totale »⁸.

Quand Foucault démontre que le sujet se constitue dans un jeu entre le gouvernement de soi et un ensemble de pouvoirs toujours déjà présents, il nous invite à ne pas réduire le pouvoir à un chef et pense la philosophie comme un possible contre-pouvoir si elle n'impose pas les jugements de bien ou mal aux pouvoirs mais qu'elle les pose « en termes d'existence »⁹. En d'autres termes, la philosophie est subversive dès lors qu'elle étudie l'ensemble des pouvoir

¹ Arr. *Epict.* 1.2.34.

² Arr. *Epict.* 1.2.36 : Ἐπίκτητος κρείσσων Σωκράτους οὐκ ἔσται· εἰ δὲ μή, οὐ χείρων, τοῦτό μοι ἰκανόν ἐστιν. J. Souilhé propose εἰ δὲ καὶ χείρων au lieu d'εἰ δὲ μή, οὐ χείρων des manuscrits. Le sens n'en est pas bouleversé.

³ Voir Millar 1965, 148.

⁴ Jouanno 2008, 206.

⁵ Arr. *Epict.* 2.5.20.

⁶ Millar 1965, 143 : « Since Rome and Roman political life loomed so large in the mind of Epictetus it is not surprising that when he came to discourse to his pupils on what men imagined to be good fortune or bad, freedom or slavery, he should frequently use as examples cases involving the favour or disfavour of the Emperor. Some of these are real incidents, some imaginary or typical cases ».

⁷ Arr. *Epict.* 3.13.9-11. Voir Jouanno 2008, 204.

⁸ Arr. *Epict.* 3.22.105 : ὑπτιος ῥέγκει· εἰρήνη πᾶσα.

⁹ Voir Lorenzini 2015, 14.

existants. De la même façon chez Épictète, le *leitmotiv* d'une tyrannie plurielle et, de façon générale, les déplacements cynico-stoïciens des modèles politiques au modèle éthique témoignent de ce rapport de forces. Certes, Épictète condamne moralement les déviances de l'agitation politique, mais il considère le pouvoir comme une donnée de l'existence avec laquelle il convient de composer. Apprendre à reconnaître toutes les formes de tyrannie et d'asservissement c'est se donner la possibilité d'acquérir la liberté.

Pour conclure l'interprétation des deux phrases qui ont retenu notre attention, à savoir que, pour Épictète, « la loi est tout pour Diogène » et que le Cynique pratique « la plus haute politique », nous pouvons affirmer que le phénomène de normalisation du Cynisme se repère d'une part au fait qu'il est intégré dans la doctrine stoïcienne de la *cosmopolis* et que Diogène devient un παράδειγμα complémentaire au παράδειγμα socratique. Cela dit, la normalisation n'est pas une neutralisation intégrale du Cynisme puisque, parallèlement au portrait très fin et très beau d'un Cynique philanthrope, le Cynique contribue à mettre en œuvre la politique divine et devient un contrepoint particulièrement saisissant des vicissitudes et des intrigues du pouvoir de la Rome impériale. C'est donc depuis Nicopolis, depuis le lieu de l'exil qu'Épictète trouve un franc-parler adapté à son enseignement. L'usage qu'il fait du modèle cynique est, pour lui, une occasion d'emprunter à ses représentants leur παρρησία et d'attaquer l'orgueil des élites romaines et provinciales, habituées à situer le bien dans la carrière politique.

Il est important de ne pas dissocier petite et grande cités et de ne pas les considérer, disons-le de façon triviale, comme deux mondes parallèles, dont l'un serait effectif et devrait être remplacé par un monde idéal qui n'advierait jamais : les deux cités sont réelles¹, les lois de Zeus existent et les Cyniques en sont les messagers. La grande politique consiste à gouverner des êtres raisonnables en enseignant les préceptes de Zeus et non en menaçant de prison². Quand Épictète oppose la loi de Zeus à celles de l'école des juristes Masurius et Cassius³, il met peut-être en garde contre la tendance romaine qui devait gagner les provinces de l'Empire à faire de la politique une question simplement juridique⁴. On parle également et surtout de politique

¹ Voir les propos similaires que tient V. Laurand (2005, 146) : « Il ne s'agit pas de chercher à instituer une constitution idéale, mais à contribuer au bien de la cité, à enseigner aux hommes à vivre selon les volontés de la nature. Il n'y a pas de *politeia* "idéale" chez les stoïciens, car ils n'avaient pas en vue de fonder une cité cosmopolite qui fût une sorte de modèle que ne parviendrait à réaliser aucune des cités existantes ».

² Arr. *Epict.* 3.7.33-6.

³ Arr. *Epict.* 4.3.12.

⁴ Voir Brunt 1977, 27.

lorsqu'on s'occupe du bien vivre, de même qu'on trouve sa place dans la cité si l'on suit les préceptes de Zeus en usant de sa liberté¹.

Ainsi est-il possible d'aboutir aux conclusions suivantes.

Premièrement, Diogène est érigé en modèle. Dans ce cadre, Épictète n'insiste pas sur les aspects les plus polémiques des Cyniques ; c'est ce qui a pu être perçu comme une idéalisation. Pour ma part, il me semble que cela rentre dans une stratégie de normalisation du Cynique qu'Épictète veut sortir des caricatures.

Deuxièmement, cette normalisation se poursuit dans la question de l'exemplarité sans que toutefois les Cyniques ne perdent leur identité. En effet, l'exemplarité s'incarne dans des individus et rôles variés. Le Cynique est celui pour qui l'appartenance à une petite cité s'efface derrière la recherche de l'unité du genre humain. Socrate est celui qui ne renonce jamais à la sagesse malgré ses obligations familiales et son procès. Les premiers Stoïciens font la démonstration de la cohérence entre leurs enseignements et leurs actes. Enfin, les aristocrates romains de la République et de l'opposition sénatoriale fournissent quantité d'anecdotes où ils se sont illustrés par leur intégrité et leur sentiment du devoir. Dans un monde où tout est renversé, où les plus puissants sont des esclaves, Diogène n'incarne pas la figure de rebelle : son exil évoque celui d'Épictète et de beaucoup d'autres notables romains qui échappent ainsi à Rome et retrouvent la seule loi qui libère, celle de Zeus².

Enfin, tous ces exemples qui ne renoncent jamais à la loi de Zeus n'en restent pas moins des figures de la contestation, de l'opposition au pouvoir singulier ou aux pouvoirs pluriels. C'est, à mon sens, la limite tout à fait remarquable qu'opère Épictète dans sa normalisation du Cynisme. Certes, la question de savoir si le sage fera de la politique est une question très scolaire. Mais Épictète y répond par le truchement d'un comparatif : il n'y a pas plus grand que la politique du Cynique. En d'autres termes, il utilise les ressorts mêmes de la subversion cynique pour renvoyer l'image de cette politique même que ses élèves seront sûrement amenés à côtoyer ou à exercer. Cette « vie autre » du Cynisme comme « vraie vie », pour reprendre à nouveau les expressions foucaaldiennes, c'est le modèle qui se suffit à lui-même et qui dévoile

¹ Voir Arr. *Epict.* 1.1.10-2 ; 2.16.24-47 ; 3.7.19-36.

² Sur le lien entre la liberté juridique et la liberté philosophique de Diogène chez Épictète, voir D'Jeranian [*à paraître*], 149 et 163 dont on peut citer ce passage : « Comment croire, en effet, que la condition servile puisse être quittée *in iure cessio* en versant 'l'impôt du vingtième', ou encore qu'elle puisse être héritée (IV, 1, 8-9), c'est-à-dire légalisée par des actes testamentaires d'achat et de vente (IV, 1, 56-57), tandis que Diogène était véritablement libre, non parce que ses parents l'étaient, mais parce qu'il ne se représentait pas son corps comme lui appartenant en propre (IV, 1, 157-158) ? Et parce qu'un haut magistrat en proie au trouble n'est rien d'autre 'qu'un esclave en toge prétexte' (IV, 1, 57), tout autre *potestas* ou *imperium* que celui que la *prohairésis* exerce sur elle-même apparaît, d'un point de vue *légal*, comme nul et non avvenu ».

les simulacres. C'est une exhortation sévère faite aux élèves qui prennent à la légère le mode de vie cynique qu'il n'est pas le phénomène marginal dont l'existence inoffensive conforte les normes existantes. Une des importances que revêt le Cynisme dans l'œuvre épictèteenne réside dans cette capacité à être le levier par lequel la critique du pouvoir s'exerce : la normalisation est donc un échange, un jeu puisque parler du Cynisme c'est introduire dans le discours philosophique un ensemble normatif subversif.

En somme, le véritable tour de force d'Épictète, il me semble, consiste à convoquer le franc-parler des Cyniques pour donner de l'ampleur à sa propre parole. Sous couvert de définir le véritable Cynisme ou la véritable liberté, Épictète s'autorise à dire aux élites qu'elles participent d'une petite politique et qu'à jouer le jeu de la flatterie et de l'ambition, elles s'enfoncent dans un esclavage plus pernicieux que celui défini par les lois. Or, à travers ce franc-parler, Épictète rend effectif quelque chose de la grande cité où seule compte la loi de Zeus et rend perceptible un lien social augmenté entre les êtres¹. Qui peut reléguer à un simple babil la description d'un Cynique au service du dieu et des hommes, sans interroger ses propres pratiques ? Ainsi, Épictète, l'ancien esclave, trouve-t-il un espace d'autorité pour parler aux élites et, somme toute, nous savons de son élève le plus célèbre, quoiqu'il n'ait pas fait profession de stoïcisme par la suite, qu'il a eu à cœur d'agir avec intégrité dans toutes les fonctions qu'il a accomplies².

¹ Voir Lévy (préface) *apud* Laurand 2014, 13 : « Comme dans toute cité, la vie du Romain n'a de sens que par rapport à l'universalité philosophique ».

² Voir Brunt 1977, 31 : « *Arrian's choice of a senatorial career did not of course in itself imply any departure from Epictetus' precepts ; it was appropriate enough for a man of a certain station, provided that he acted with integrity and did not esteem wordly distinction above his own spiritual welfare* ».

CHAPITRE QUATRE

DIOGÈNE AU SERVICE DU POUVOIR IMPÉRIAL DE JULIEN

1. Éduquer les Cyniques sur le Cynisme.

C'est dans un contexte très particulier que l'empereur Julien écrit sur le Cynisme. Les titres des dialogues 7 et 9 sont d'ailleurs éloquentes : *Contre Héracléios le Cynique, sur comment il faut pratiquer le Cynisme et s'il convient à un Cynique de composer des mythes*¹ et *Contre les Cyniques non éduqués*². Le premier but visé est évidemment d'éduquer sur le Cynisme³. Mais la difficulté est tout aussi patente : Julien n'est pas un Cynique, il appartient à l'école néoplatonicienne et prétend éduquer ses contemporains sur le vrai Cynisme. Il ne s'agit donc pas d'un débat interne entre deux courants du Cynisme mais d'une personne cultivée, éprise d'hellénisme, qui prétend pouvoir amender ceux qui se revendiquent de cette philosophie, au sujet de leur philosophie. Il s'inscrit ainsi dans la tradition qui consiste à écrire, comme pour Épictète, sur le Cynisme (Περὶ Κυνισμοῦ).

Je voudrais déterminer, à partir de ce qui est considéré comme une nouvelle idéalisation, comment sept cents ans de Cynisme ont permis une lecture aussi inattendue que celle de Julien. Après tout, nous pourrions, à titre de comparaison, imaginer ce que serait notre tentative de restituer la pensée authentique de Thomas d'Aquin à partir des seuls témoignages et pratiques qu'il a engendrés jusqu'à aujourd'hui. Car de Diogène à Julien ou de Thomas d'Aquin jusqu'à nous, sept cents ans se sont écoulés. Cette distance temporelle a pu contribuer cette idéalisation au sens où, en effet, ce qu'était physiquement Diogène dans sa propreté, son accoutrement, ses invectives, ses provocations et son caractère, s'est émoussé derrière une idée, un souvenir moins

¹ Iul. Or. 7 : ΠΡΟΣ ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ ΚΥΝΙΚΟΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΩΣ ΚΥΝΙΣΤΕΟΝ ΚΑΙ ΕΙ ΠΡΕΠΕΙ ΤΩΙ ΚΥΝΙ ΜΥΘΟΥΣ ΠΛΑΤΤΕΙΝ. La traduction transparente de μῦθος par "mythe", conformément au choix de G. Rochefort, doit être précisée : le terme désigne ici des fables convoquant des éléments issus de la mythologie ; Julien considère que certaines vérités ne peuvent être comprises que sous la forme du mythe (voir Sallust. 3 et Bidez 1965, 252 : « jamais Julien n'a professé une foi candide pour la mythologie grecque. Il ne l'admet qu'en lui donnant une interprétation allégorique »)

² Iul. Or. 9[6] : ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΑΠΑΙΔΕΥΤΟΥΣ ΚΥΝΑΣ. Nous utiliserons toutefois la traduction plus commune : *Contre les Cyniques ignorants*.

³ R. Smith remarque à juste titre que la question de l'ignorance est laissée de côté pourtant dans le texte (Smith 1995, 79) : « nowhere in the text is it argued that apaideusia is the root cause of their failings: in fact, nowhere in the text is the epithet apaideutos applied to them ». Voir également Smith 1995, 50 : « Julian formulated in these works something like a theory of education and culture (paideia) ».

soucieux de ces détails¹. Mais il existe encore de nombreux Cyniques à l'époque de Julien, ceux que, précisément, il veut éduquer parce qu'ils se font remarquer pour leurs outrances. Dès lors, nous ne pouvons pas supposer que Julien ignorait ces aspects-là, bien au contraire.

Ce qui ressort des deux dialogues nommés ci-dessus c'est tout d'abord quelque chose de très convenu. Diogène, plus particulièrement, est dépeint comme un homme libéré de l'opinion et des coutumes, ce qui rejoint l'idée qu'on se fait *a priori* des Cyniques, mais qui diffère légèrement d'Épictète. La servitude est définie par exemple comme le fait de « se soumettre aux lois d'une seule cité »². De même pour défendre Diogène dont un Cynique moque la mort due à l'ingestion d'un poulpe cru, Julien rappelle : « Que devait donc faire celui qui avait reçu l'ordre, comme un général, d'exclure toute monnaie (ou toute coutume, νόμισμα), et de juger les choses d'après la raison et la vérité ? »³. Bien sûr, il nous est difficile de rendre le jeu de mots sur la fameuse « falsification de la monnaie » puisque νόμισμα désigne tout ce qui est établi par l'usage : la coutume, la règle, la monnaie. De surcroît, ce double sens a été préparé par une dérivation lexicale ; l'adversaire de Julien justifierait la consommation de viandes dans les termes suivants : « Tu n'as pas d'autre raison à donner si ce n'est qu'on y est accoutumé (νενόμισται) ainsi et qu'on y est habitué ainsi »⁴. Quoi de plus ironique en effet qu'un Cynique qui convoque la coutume dans son argumentation !

Pourtant, là où les choses se compliquent, c'est que Julien prétend éduquer Héracléios et les Cyniques ignorants précisément pour leur manque de respect de la loi. Il leur reproche leur insolence⁵ à son égard, lui l'empereur, et il attaque avec véhémence la référence à Cénomaos en accusant ce dernier de fouler aux pieds les lois humaines comme l'honneur (littéralement le beau) ou la justice et les lois divines comme la piété ou l'altruisme⁶. Julien

¹ Voir Smith 1995, 75 : « *Diogenes is idealized the more readily because he belongs to the distant past* ».

² Iul. Or. 7.25.238D (SSR V B 332) : τὸ πόλεως μιᾶς δουλεῦσαι νόμοις ἑαυτὸν.

³ Iul. Or. 9[6].12.192B-C (SSR V B 95) : Τί δῆτα ἐχρήν πράττειν τὸν γε παρὰ θεοῦ ταχθέντα καθάπερ στρατηγῶ πάν μὲν ἐξελεῖν « τὸ νόμισμα », λόγῳ δὲ καὶ ἀληθείᾳ κρίναι τὰ πράγματα;

⁴ *Ibid.* 192B : Οὐ γὰρ ἔχεις ἕτερον εἰπεῖν ἢ ὅτι οὕτω νενόμισται καὶ οὕτω συνειθίσμεθα.

⁵ Voir Iul. Or. 7.1.204A-B, soit le tout début du discours, où Julien affirme avoir voulu quitter la conférence d'Héracléios et 9[6].1.180D puis 20.203B où il reproche à l'Égyptien les railleries contre Diogène.

⁶ Iul. Or. 7.5.209A-D « Maintenant, au nom des Muses, réponds-moi à cette question relative au Cynisme : est-il une forme de déraison, un genre de vie indigne d'un homme, voire une disposition bestiale de l'âme qui dénie toute beauté, toute honnêteté, toute bonté ? C'est proprement ce qu'Cénomaos donnerait à beaucoup l'occasion de soupçonner ; si tu t'étais soucié tout au moins d'aborder ce sujet, tu t'en serais manifestement rendu compte dans l'articulation même de la voix du "chien", dans son ouvrage contre les oracles et en un mot dans tout ce qu'a écrit l'individu. Dans ces conditions, la disparition de toute révérence envers les Dieux et le discrédit de toute humaine prudence conduisent non seulement à fouler aux pieds les lois qu'on nomme également le beau et le juste, mais encore celles que les Dieux ont comme gravées en nos âmes et qui nous ont tous convaincus, sans avoir à l'apprendre, qu'il existe un être divin : c'est vers lui que nous portons nos regards et, ma foi, nos aspirations, orientant nos âmes vers lui comme les yeux, je crois, s'orientent vers la lumière. En outre, supposons aussi le rejet de la seconde loi, naturellement sacrée et divine, qui ordonne un respect total et absolu des droits d'autrui, qui invite à n'y porter aucune confusion en parole, en acte, ou par les impulsions secrètes de l'âme et qui nous guide vers la justice la plus parfaite : cette attitude ne mérite-t-elle pas le barathre ? Ne faudrait-il pas que ceux qui

cherche donc à restituer un Cynisme authentique, qui n'est donc pas celui d'Ænomaos, mais qui n'est pas non plus celui d'Antisthène ou de Diogène, puisque, en l'occurrence, il donne raison à Ænomaos qui prétend que « le Cynisme n'est ni l'antisthénisme ni le diogénisme »¹.

Chose étonnante donc : Julien reproche à Ænomaos ses blasphèmes et ses propos impudents. Pourtant, il est d'accord avec lui pour ne pas résumer le Cynisme aux figures d'Antisthène et de Diogène. On a pu interpréter cette affirmation en jugeant que le propos d'Ænomaos ne vise sûrement pas la philosophie de l'un comme de l'autre mais plutôt l'utilisation des personnages comme des modèles, en particulier par le Stoïcisme². Julien et Ænomaos iraient à rebours de l'utilisation habituelle du Cynisme, celui de Diogène en particulier, comme d'une philosophie de l'exemple, pour saisir quelque chose comme une pensée cynique authentique, en dehors des différentes personnalités qui l'ont constituée. A. Brancacci voit de la part d'Ænomaos un geste plus audacieux de refondation du cynisme sur des bases plus théoriques³, refondation qui, il est vrai, constituerait un motif de plus d'hostilité de la part de Julien.

Pourtant, en attaquant les inepties des pratiques divinatoires, Ænomaos semble assez fidèle à l'esprit du Cynisme traditionnel et de Diogène, comme le souligne M.-O. Goulet-Cazé : « dans le cynisme d'époque impériale, Ænomaos de Gadara avec sa critique virulente des oracles ne fera que suivre, avec beaucoup de talent et de conviction, le chemin tracé par

prônent ces doctrines encourent le bannissement, sans connaître l'assaut des thyrses comme les victimes expiatoires – châtement trop léger de leurs iniquités –, mais la mort par lapidation ? » (Νῦν δὲ ἐκεῖνό μοι πρὸς τῶν Μουσῶν φραῖσον ὑπὲρ τοῦ κυνισμοῦ, πότερον ἀπόνοιά τις ἐστί καὶ βίος οὐκ ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θηριώδης ψυχῆς διάθεσις οὐθὲν καλόν, οὐθὲν σπουδαῖον οὐδὲ ἀγαθὸν νομιζούσης; Δοίη γὰρ ἂν ὑπολαβεῖν πολλοῖς περὶ αὐτοῦ ταῦτα Οἰνόμαος· εἴ τί σοι τοῦ ταῦτα γούν ἐπελθεῖν ἐμέλησεν, ἐπέγνωσ ἂν σαφῶς ἐν τῇ τοῦ κυνὸς αὐτοφωνία καὶ τῷ κατὰ τῶν χρηστηρίων καὶ πᾶσιν ἀπλῶς οἷς ἔγραψεν ὁ ἀνὴρ. Τοιοῦτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπασαν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν, ἠτιμάσθαι δὲ πᾶσαν ἀνθρωπίνην φρόνησιν, νόμον δὲ μὴ τὸν ὁμόνυμον τῷ καλῷ καὶ δικαίῳ πεπατησθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκ τῶν θεῶν ἡμῖν ὥσπερ ἐγγραφέντας ταῖς ψυχαῖς, ὅφ' ὧν πάντες ἀδιδάκτως εἶναι θεῖόν τι πεπεισμεθα καὶ πρὸς τοῦτο ἀφορᾶν ἐπ' αὐτό τε οἶμαι σπεύδειν οὕτω διατιθέμενοι τὰς ψυχὰς πρὸς αὐτὸ ὥσπερ οἶμαι πρὸς τὸ φῶς τὰ βλέποντα, πρὸς τοῦτω δὲ εἰ καὶ ὁ δεῦτερος ἐξελαύνοιτο νόμος ἱερὸς ὧν φύσει καὶ θεῖος, ὁ τῶν ἄλλοτριῶν πάντη καὶ πάντως ἀπέχεσθαι κελεύων καὶ μήτε ἐν λόγῳ μήτε ἐν ἔργῳ μήτε ἐν αὐταῖς ταῖς λανθανούσαις τῆς ψυχῆς ἐνεργείαις ταῦτα ἐπιτρέπων συγχεῖν, ὅσπερ ἡμῖν καὶ τῆς τελειοτάτης ἐστὶν ἡγεμῶν δικαιοσύνης· ἄρ' οὐκ ἔστι βαράθρου τὸ πρᾶγμα ἄξιον; Ἄρ' οὐ τοὺς ταῦτα ἐπαινοῦντας ὥσπερ τοὺς φαρμακοὺς ἐχρήν οὐ θύσθλοις πολεμουμένους ἐλαύνεσθαι, κουφοτέρα γὰρ ἐστὶ τῶν ἀδικημάτων ἢ ζημία, λίθοις δὲ βαλλομένους ἀπολωλέναι; Trad. Rochefort modifiée)

¹ Iul. Or. 9[6].8[187C] : Τοῦτο γούν ἔοικεν Οἰνόμαος οὐκ ἀτόπως λέγειν "ὁ κυνισμὸς οὔτε ἀντισθενισμὸς ἐστὶν οὔτε διογενισμὸς".

² Voir Hammerstaedt 1972, 2851. A. Brancacci (2000, 46-7) reprend ces interprétations tout en les jugeant insuffisantes : « *L'affermazione secondo cui il cinismo non è né Antistenismo né Diogenismo è stata interpretata, alquanto superficialmente, come rifiuto del ruolo di guida nel pensiero e nella pratica di vita di una personalità determinata, o, ancora, come rifiuto di un corpus di dottrine costituite, per cui ogni Cinico avrebbe dovuto contribuire a fondare egli stesso il movimento* ». Voir également Brancacci 2017, 206.

³ Brancacci 2000, 43 : « *Enomao è invece il primo Cinico, in senso proprio e pieno, che non solo scrive sul cinismo, ma conduce su di esso una riflessione organica e approfondita, mirante, come si vedrà, a rifondarlo* ». Voir également Brancacci 2017, 205 : « on ne peut que constater à quel point sa position concernant les oracles est théoriquement et culturellement plus forte, et à quel point la conception philosophique qui la sous-tend est novatrice et originale ».

l'homme de Sinope »¹. De même, A. Brancacci rapproche avec raison les activités littéraires des deux philosophes². Les positions de Diogène semblent avoir été reprises dans le Cynisme puisque, par exemple, on retrouve chez Démonax la même dérision à l'égard des Mystères³ et des plaisanteries similaires qui leur évitent de se prononcer sur les croyances⁴. Et sans entrer davantage dans les motivations du *Contre les oracles* ou *Les Charlatans démasqués* d'Ænomaos, nous pouvons toutefois mesurer l'effort que doit produire Julien pour dissocier la pensée d'Ænomaos de l'orthodoxie cynique dont Diogène est la figure majeure. Ainsi, comme nous l'avons vu avant, quand Julien accuse Ænomaos de piétiner (πεπατήσθαι) la loi qui a pour autre nom le Beau et le Juste (νόμον... τὸν ὁμώνυμον τῷ καλῷ καὶ δικαίῳ) ainsi que celles qui viennent des dieux et qui sont comme inscrites dans nos âmes (τοὺς ἐκ τῶν θεῶν ἡμῖν ὥσπερ ἐγγραφέντας ταῖς ψυχαῖς)⁵, il doit contester des invectives coutumières du Cynisme tout en épargnant le Cynisme même.

Dès lors, nous voudrions mesurer l'effort opéré par Julien pour normaliser de façon très particulière le Cynisme en le poliçant, en l'éloignant de tout caractère blasphématoire et en l'intégrant à sa restauration de l'hellénisme. Alors qu'Ænomaos, Héracléios et le Cynique égyptien⁶ transgressent les règles du respect et du savoir vivre, Diogène de son côté désobéit malgré lui et ses actes prétendument impudents sont avant tout inspirés. Le parcours que nous proposons à travers ces deux dialogues vise à étudier les difficultés que Julien rencontre pour montrer d'une part que les Cyniques authentiques sont obéissants et respectueux de la divinité et d'autre part que les fanfarons par leurs transgressions présentent une pratique dévoyée.

2. Les mentions du νόμος.

Toute une polysémie de la règle est ainsi présente dans les deux discours. Le Cynisme devient une règle de vie qui préexiste à la fondation du Cynisme même, de sorte que l'autorité de cette philosophie vient du fait qu'elle participe à l'idée même de Philosophie, au même titre que les autres philosophies, Épicurisme et Pyrrhonisme exceptés. Cette lecture d'un Cynisme soumis à la divinité s'inscrit dans la suite des lettres pseudépigraphiques et des *Entretiens*

¹ Goulet-Cazé 1993¹, 158.

² Brancacci 2000, 44-5 : « *Si evidenzia così la razionalità dell'opera di Enomao. Essa comprendeva scritti, quali la Politeia e le tragedie, i quali evidenziano immediatamente l'adesione di Enomao alla linea diogenica del cinismo, intesa peraltro nella sua versione più dura e più autentica* ».

³ Voir pour Antisthène D.L. 6.4 (SSR V A 178), pour Diogène D.L. 6.39 (SSR V B 339) et pour Démonax Luc. *Demon*. 11.

⁴ Voir Tert. *Adversus Nationes* 2.2.10 (SSR V B 337) et Luc. *Demon*. 43.

⁵ Jul. *Or.* 7.5.209C.

⁶ Sur l'identité de cet Égyptien destinataire du *Contre les Cyniques ignorants*, voir Goulet-Cazé 2008², 97-119 [= 2017, 361-83].

d'Épictète. Elle est autorisée par une forme d'indétermination au sein de la théorie cynique, qui a pu susciter un débat interne que Julien investit. Il nous revient, dès lors, de déterminer plus précisément ce qui est du ressort de Julien et la cohérence qu'il tisse pour intégrer le Cynisme supposé de Diogène à son propre idéal de philosophie païenne.

Le groupe cynique semble très hétérogène et il faut éduquer, comme le soulignent les titres, ceux qui usurpent le titre de Cynique. La stratégie est bien sûr philosophique : Julien exprime un idéal syncrétique et unifié propre au Néoplatonisme. Mais cet idéal de l'hellénisme met surtout en évidence une stratégie politique : Julien l'Apostat projette le retour aux anciennes croyances contre le Christianisme. Lui, l'empereur, le garant de l'ordre, le représentant de la Loi, s'inquiète de ces courants dissidents et actifs, cyniques ou chrétiens¹ : le Cynisme qu'il propose a sa place au sein de la cité, c'est pourquoi, en poliçant son contenu, c'est-à-dire en l'intégrant à un savoir-vivre de la cité, il lui est plus aisé de décrier les dissidents à la doctrine qu'il aura lui-même recomposée.

2.1. *Héracléios et son usage des mythes.*

Tout d'abord, commençons par souligner que Julien pointe une forme de malhonnêteté intellectuelle de la part d'Héracléios et de l'Égyptien vis-à-vis du νόμος. Héracléios, en effet, prétend, lors d'une conférence, prodiguer des conseils sur l'art de gouverner au moyen d'un μῦθος. Or, c'est là précisément qu'il se méprend et devient un contempteur inutile des lois. En effet, ceux qui composent des μῦθοι le font ou bien parce qu'ils souhaitent éduquer des enfants² ou bien parce qu'ils ne peuvent pas parler librement. C'est le cas d'Ésope : à cause de son statut d'esclave, « la loi (ὁ νόμος) ne lui donnait pas part à la liberté de parole (παρρησίας) »³. Si Héracléios fait remonter cette coutume du μῦθος à Diogène ou Cratès, d'une part nous n'en avons nulle trace, d'autre part il n'est nul besoin de rappeler que le Cynique est indifférent à la coutume (συνήθεια)⁴. C'est donc en homme libre (ἐλεύθερος)⁵ au sens civique du terme qu'Héracléios doit parler, qu'il doit assumer son propos qu'aucune servitude ne menace. De surcroît, quand le Cynique se prétend libre ici⁶, c'est surtout d'un point de vue moral. Donc, en

¹ La menace serait analogue selon Smith 1995, 50 : « [...] *threat posed by the Cynics that he saw analogous to that posed by Christianity* ». Voir également Alonso-Núñez 1984, 259 : « La lutte contre les Cyniques – aussi bien que son opposition aux Chrétiens – illustre l'attitude de Julien contre une idéologie, non pas à cause des questions théoriques posées par les uns et les autres, mais parce que les conséquences de leurs idéologies étaient socialement dangereuses et dissolvantes. »

² Iul. Or. 7.21.226D.

³ Iul. Or. 7.3.207C : ᾧ γὰρ ὁ νόμος οὐ μετεδίδου παρρησίας.

⁴ Iul. Or. 7.4.208D.

⁵ Iul. Or. 7.4.207D.

⁶ *Ibid.* et surtout 208C-D.

recourant au mythe, il se contredirait. Julien le suspecte alors de lâcheté et d'hypocrisie : à quoi bon ne pas dire ouvertement ses idées quand on est un homme qui jouit de la liberté de parole garantie par la loi ?

2.2. Non-respect des interdits juifs pour le Cynique (et Chrétien) égyptien.

De même, dans le *Contre les Cyniques ignorants*, Julien renvoie le Cynique égyptien à une incohérence par le biais d'un interdit juif. La mention est assez étonnante. Ce discours est une autre conférence lors de laquelle ce Cynique non nommé raille une version de la mort de Diogène, celle selon laquelle l'ingestion et l'indigestion d'un poulpe cru lui auraient provoqué un choléra fatal¹. Julien s'inquiète de cette moquerie qui dégrade le Cynisme authentique : le Cynisme est une recherche de la nature et donc de la vérité², c'est le sens de l'ingestion du poulpe cru pour l'empereur. L'Égyptien parle, quant à lui, d'un châtement (δικας) qu'a subi Diogène pour sa déraison et sa vanité (της ἀνοίας καὶ κενοδοξίας)³. Toutefois, un propos *a priori* anodin de Julien se révèle être une attaque inattendue à l'adresse de son destinataire :

« tu as dévoré des milliers de salaisons, “des poissons, des oiseaux, tout ce qui tombaient sous tes mains”, étant bien un Égyptien, non parmi les prêtres, mais parmi les mange-tout, pour qui manger toute chose, comme “les légumes fourragers”, est une loi ? Tu reconnais, je pense, les paroles des Galiléens »⁴.

Julien ici fait montre d'érudition citant d'abord le chant 12 de l'*Odyssée* avant de faire une allusion à *Genèse* 9.3⁵. Des vers d'Homère sont souvent cités⁶ et la présence de l'un d'eux ici se justifie d'abord par des habitudes stylistiques. Toutefois, il est intéressant de noter qu'il s'intègre à un passage où Ulysse a formulé à ses compagnons un interdit alimentaire concernant

¹ Iul. Or. 9[6].1.181A-B. D'autres références mentionnent cette version : D.L. 6.76 ; Stob. 4.34.8 ; Athen. 8.341E ; Luc. Vit. Auct. 10 ; Tat. Orat. ad Graec. 2.1. Voir SSR V B 94.

² Voir Iul. Or. 9[6].6.186A, 8.188C-B.

³ Iul. Or. 9[6].1.181A.

⁴ Iul. Or. 9[6].12.192D (SSR V B 95) : κατεδήδοκας μυρίους ταρίχους, “Ιχθῦς ὀρνιθάς τε φίλας θ' ὅτι χεῖρας ἴκοιτο”, Αἰγύπτιος γε ὢν, οὐ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ τῶν παμφάγων, οἷς πάντα ἐσθίειν νόμος ὡς “λάχανα χόρτου” ; Γνωρίζεις, οἶμαι, τῶν Γαλιλαίων τὰ ῥήματα.

⁵ Julien a été élevé par un évêque chrétien qui connaît bien les textes grecs. Voir par exemple Giavatto & Muller 2018, 21 : « le premier tuteur de [Julien], Eusèbe de Nicomédie, était un évêque arien [...]. Il en a retiré (et conservé) une bonne connaissance des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament » (p.13) ; « le jeune Julien a été plus ou moins contraint par les circonstances à se livrer assidûment aux études [...]. Il a beaucoup lu, et a eu la chance d'avoir des maîtres zélés et compétents, notamment dans les personnes de Mardonios et de Nicoclès, qui ne l'ont pas seulement familiarisé avec la culture grecque mais lui en ont révélé la force et les beautés ». Voir également l'étude consacrée à l'éducation de Julien : Bouffartigue 1993, 339-58.

⁶ Voir par exemple Iul. Or. 6.4.256D, 6.260A, 10.264A ; Or. 7.1.204D, 4.208B, 5.210A, 12.217B ; etc. R. Smith (1995, 11) dit à ce propos : « *Homeric allusions, indeed, were second nature to him, adduced with ease to fit the subject and enhanced by a discerning eye* ». Voir également *Ibid.*, 49 : « *The exception made for Homer and Plato is a fair pointer to their privileged place in Julian's mind : in his writings, the references to each of them by name far outnumber those to any other author, literary or philosophic* ». Dans une lettre de 362 à son oncle, il déplore le fait que lors d'une campagne militaire, il n'ait que Platon et Homère à lire (*Ep.* 80.4-7).

les troupeaux de Circé. Quant aux deux mots de la *Genèse*, ils se situent à la fin du Déluge ; Dieu établit une nouvelle alliance avec les hommes et formule à Noé l'autorisation de manger des animaux, comme de légumes fourragers, à condition que la chair soit privée de l'âme, c'est-à-dire du sang¹.

Pour M.-O. Goulet-Cazé, cette citation de la *Bible* « laisse supposer que le cynique en question était chrétien »². Il semble que la question alimentaire ait particulièrement marqué Julien puisque nous la retrouvons deux fois dans les fragments que nous possédons du *Contre les Galiléens*³.

Cet interdit est largement attesté dans l'*Ancien Testament* et en particulier dans le *Lévitique*⁴. Lors du Concile de Jérusalem en 49 ap. J.-C. sous l'égide de Jacques, on débat pour savoir si les païens convertis au Christianisme doivent respecter ces interdits ; on lit dans les *Actes des Apôtres* 15.19-20 qu'il ne faut pas tracasser les païens mais qu'on peut leur demander seulement de « s'abstenir de ce qui a été souillé par les idoles, des unions illégitimes, des chairs étouffées et du sang »⁵. Tertullien, Minucius et Origène mentionnent cette tradition⁶. Augustin d'Hippone, quant à lui, voit dans cette pratique une dimension allégorique plus que coercitive⁷, ce qui laisse supposer que ce rituel n'était plus systématiquement respecté par les communautés chrétiennes. L'*Épître aux Galates* affronte la difficulté du devenir de la Loi hébraïque dans le Christianisme : c'est Paul lui-même qui porte les « cicatrices » de cette Loi en tant que Juif (1.13, 6.17) mais les nouveaux convertis n'ont plus à être circoncis (2.7, 2.14). En effet, la foi a remplacé la Loi (2.16, 5.14), la Loi ne valait que comme intermédiaire jusqu'à l'avènement du Christ (3.19-20, 3.23). Choisir la circoncision c'est s'obliger à obéir à l'intégralité des anciennes lois (5.2-3) tout en risquant de ne pas être reconnu comme juste (2.16). Notons toutefois que l'*Épître aux Galates* pense, avant tout, la question de la circoncision et non les interdits alimentaires.

Or, Julien soulève ouvertement cette question du respect de la loi hébraïque. La citation λάχανα χόρτου étant tronquée d'une partie devient ambivalente : l'Égyptien, s'il est chrétien,

¹ *Gen.* 9.4 (traduction dite des *Septante*) : καὶ πᾶν ἐρπετόν, / ὃ ἐστὶν ζῶν, ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν· ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν τὰ πάντα. / πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φάγεσθε·

² Goulet-Cazé 2014, 179.

³ *Iul. Gal.* 238D *apud*. Cyrill. *Adv.Iul.* 7 (fr.58 Masaracchia), 314C *apud* Cyrill. *Adv.Iul.* 9 (fr.74 Masaracchia) ; l'ordre des fragments est repris dans Julien l'Empereur, *Contre les Galiléens*, texte, introduction, traduction et notes par A. Giavatto et R. Muller, Paris, Vrin, 2018.

⁴ *Le.* 3.17, 7.26-7, 17.10-4 ; *De.* 12.23-4, 15.23 ; *1Sa.* 14.32-4. Pour ces références ainsi que celles des notes suivantes, je m'appuie sur la recension des passages faites par Murcia 2017 (billet de blog).

⁵ *Act.Ap.* 15.19-20 : ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. (trad. de l'École biblique de Jérusalem, *La Bible de Jérusalem*, Paris, éd. du Cerf, 1974).

⁶ Voir Ter. *Apol.* 9.13-4 ; Minuc. 30.6 ; Orig. *c.Cels.* 8.29-30.

⁷ Voir Aug. *c.Adim.* 12.5 ; *c.Faust.* 32.13.

est-il censé suivre ou non l'interdit hébraïque de consommation du sang ? S'arrange-t-il avec la loi hébraïque en ne conservant que la partie qui autorise la consommation d'animaux comme de légumes ? Dans ce cas, n'est-ce pas Paul lui-même que Julien attaque à travers l'Égyptien puisque dans l'*Épître aux Romains* ? En effet, il nomme « faible » (ἀσθενῶν) en 14.2 celui qui ne mange que des légumes, même si le verset suivant appelle à la tolérance à l'égard des pratiques alimentaires. Or, Julien était proche de la tradition orphique et du néopythagorisme connus pour leur végétarisme.

La suite du texte pointe l'inconséquence de l'Égyptien qui, si on suit son raisonnement, accepte les mœurs des peuples côtiers qui consomment divers fruits de mer pourtant interdits par les lois de la cacherout. Cette loi a ceci de contestable qu'elle autorise la consommation de certains animaux pourvus de sang à condition qu'ils aient été débarrassés de leur sang parce qu'il représente la vie de la chair ; les oursins, les huîtres et les poulpes, parce qu'ils sont susceptibles de plaisir et de douleur sont des êtres doués d'une âme (ἔμψυχα), même s'ils n'ont pas de sang (Ἀναιμος)¹. Julien convoque ici des distinctions habituelles que l'on retrouve par exemple chez Aristote (*De an.* 2.2.413b) et qui différencient les animaux des plantes par leurs capacités à sentir et à éprouver de la douleur et du plaisir. De plus, oursins et huîtres se mangent crus. Deux poids deux mesures donc pour les Chrétiens qui comme l'Égyptien reprochent à Diogène l'ingestion du poulpe cru quand les mœurs des peuples côtiers sont tolérées. Ainsi, quand Julien lui rappelle qu'il n'est pas prêtre mais un « mange-tout », il l'accuse de s'accomoder avec la loi divine.

C'est la même incohérence que Julien met en lumière dans le fragment 58 du *Contre les Galiléens*. Il interroge en effet la légitimité des Chrétiens à adapter la loi de Dieu et à ne pas suivre les enseignements des Hébreux :

Pourquoi n'êtes-vous pas non plus fidèles aux enseignements des Hébreux, et pourquoi n'êtes-vous pas satisfaits de la loi (νόμον) que le dieu leur a donnée ? Pourquoi, après avoir abandonné les traditions de vos pères pour vous rallier à l'enseignement des prophètes, vous êtes-vous plus éloignés de ces derniers que de nous ? [...] Les Hébreux, en effet, ont des dispositions précises (νόμια) pour le culte et des cérémonies rigoureusement organisées, ainsi que d'innombrables règles réclamant un mode de vie et une vocation de prêtre. Or, leur législateur (νομοθέτου) a interdit de servir tous les dieux et imposé de n'en servir qu'un [...] mais il ne s'en est pas tenu là, je crois qu'il a dit aussi ailleurs : « Tu n'insulteras pas les dieux ».²

¹ Iul. Or. 9[6].12.193A.

² Cyrill. *Adv.Iul.* 7.238A-B (fr.58 Masaracchia) : Ἀνθ' ὅτου μηδὲ τοῖς Ἑβραϊκοῖς λόγοις ἐμμένετε μήτε ἀγαπᾶτε τὸν νόμον, ὃν δέδωκεν ὁ θεὸς ἐκείνοις, ἀπολιπόντες δὲ τὰ πατρια καὶ δόντες ἑαυτοὺς οἷς ἐκήρυξαν οἱ προφῆται, πλέον ἐκείνων ἢ τῶν παρ' ἡμῖν ἀπέστητε; [...] Τοῖς μὲν γὰρ Ἑβραϊκοῖς ἀκριβῆ τὰ περὶ θρησκείαν ἐστὶ νόμιμα καὶ τὰ σεβάσματα, καὶ τὰ φυλάγματα μυρία καὶ δεόμενα βίου καὶ προαιρέσεως ἱερατικῆς, ἀπαγορεύσαντος δὲ τοῦ

Le ton moqueur qu'utilise Julien révèle pourtant une difficulté de taille en posant l'arbitraire des règles chrétiennes, vis-à-vis surtout de l'ensemble des lois hébraïques. Julien n'oppose pas seulement Christianisme et paganisme, mais en convoquant les règles de vie du Judaïsme et du Christianisme, il accable le dévoiement que représente ce dernier¹. Julien reconnaît à la religion hébraïque une légitimité puisqu'elle correspond aux traditions d'un peuple sur un territoire périphérique de l'Empire. Certes, les Juifs ont tort de prendre leur dieu pour le dieu universel mais en tant que dieu national, il mérite le respect². Or, ceux qu'il appelle Galiléens sont des « novateurs »³ car ils ont abandonné la loi de Moïse. Pour eux, la loi de Dieu doit être abandonnée et remplacée par la foi⁴ ; mais Moïse a affirmé que la loi était pour tous les temps⁵. Comme l'affirme H.-A. Naville à partir de Cyrill. *Adv.Iul.* 9.314B (*Iul. Gal.* fr.74) :

[Julien y voit] une révolte contre la loi à laquelle ils doivent obéissance et dont ils feignent de reconnaître l'autorité, que la suppression, par les Galiléens, des sacrifices, de la distinction entre les aliments purs et les aliments impurs, de la circoncision. [...] Pierre a raconté que dans une vision, Dieu lui avait enseigné qu'aucun aliment n'est impur. Moïse pourtant avait déclaré impurs les animaux qui ne sont pas ruminants et n'ont pas l'ongle fendu. La vision de Pierre a-t-elle fait que le porc soit devenu ruminant ?⁶

Ainsi Julien accueille-t-il favorablement les traditions hébraïques, mis à part évidemment le monothéisme, ou plus exactement l'interdit d'honorer les autres dieux⁷. Il a, par exemple, soulagé les Juifs de lourds impôts et de lois sévères imposés par Constance II, mû par

νομοθέτου τὸ πᾶσι μὴ δουλεύειν τοῖς θεοῖς, ἐνὶ δὲ μόνον [...] οὐ τοῦτο μόνον εἰπόντος ἀλλὰ γὰρ, οἴμαι, καὶ προσθέντος « οὐ κακολογήσεις θεοῦς » (trad. Giavatto et Muller).

¹ Voir Giavatto & Muller 2018, 21-2 : « Il serait sans doute erroné, par suite, de ne voir dans la distance peu à peu prise par rapport au christianisme, comme dans les critiques acerbes qu'il lui réserve plus tard, que le simple effet d'un examen rationnel des dogmes et de la morale de la religion nouvelle. C'est toute sa personnalité qui se sent en affinité avec le monde de la Grèce classique, et qui est heurtée par un certain nombre de traits propres au christianisme qu'il observe autour de lui, dans la doctrine (la théologie du baptême, le culte des martyrs) et peut-être surtout dans les comportements ».

² Naville 1877, 79.

³ Naville 1877, 78. Voir également *Ibid.*, 77 : « Innover c'est tenter de substituer je ne sais quelle misérable pensée humaine à la pensée divine éternelle ». Dans la lettre 89a[63], voici ce qu'écrit Julien (*Ep.* 89a.38-41.453B) : « Et je fuis l'innovation en toutes choses, à vrai dire, mais particulier en ce qui concerne les dieux car j'estime qu'il faut clairement observer les lois de la patrie que les dieux nous ont données depuis le début » (καὶ φεύγω τὴν καινοτομίαν ἐν ἅπασιν μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἰδίᾳ δὲ ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεοῦς, οἰόμενος χρῆναι τοὺς πατρίους ἐξ ἀρχῆς φυλάττεσθαι νόμους, οὕς ὅτι μὲν ἔδοσαν οἱ θεοί, φανερόν).

⁴ Voir *Mt* 5.17 : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir » (Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Voir également ce que dit Paul en *Rm* 10.4 : « Car la fin de la loi est le Christ » (Τέλος γὰρ νόμου χριστός) ; *Ga* 3.24 : « La Loi a été notre pédagogue qui conduit au Christ » (ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστόν).

⁵ Voir Cyrill. *Adv.Iul.* 9.319C (*Iul. Gal.* fr.75) : « la loi de Moïse est éternelle » (τὸν νόμον τοῦ Μωυσεῶς αἰώνιον) et 4.143A (*Iul. Gal.* fr.26) : « puisque le dieu est éternel, ses ordres doivent l'être aussi » (τὸν νόμον τοῦ Μωυσεῶς αἰώνιον. Trad. Giavatto & Muller).

⁶ Naville 1877, 183.

⁷ Voir Cyrill. *Adv.Iul.* 5.152A et 5.155C (*Iul. Gal.* fr.29-30).

une lutte contre les ennemis de la foi. Julien souhaite d'ailleurs reconstruire le temple de Jérusalem¹ et écrit une lettre aux Juifs pour partager son souhait de venir à Jérusalem². Nous décelons évidemment des manœuvres visant à créer du tort aux Chrétiens. Mais le commandement interdisant d'insulter les autres dieux s'intègre à un esprit d'ouverture cher à Julien, que les Chrétiens ne respectent pas, préférant garder l'exclusivité d'un dieu jaloux³.

Dès lors, les deux seules règles que Julien estime être acceptées par les Chrétiens c'est « insulter les autres dieux » et « manger toute chair comme des légumes fourragers » ; il les accuse ainsi de trahir les enseignements donnés : la deuxième règle omet l'interdit de l'ingestion de sang. Le fragment 74 en reprenant également l'expression *λάχανα χόρτου* rend encore plus claire la critique de Julien : de la loi alimentaire hébraïque, les Chrétiens ne conservent que la partie qui leur convient, à savoir que l'on peut manger de tout, comme le sous-entendait le terme polémique *παμφάγων* en *Or.* 9[6].12.192D. La question que l'on trouve dans le *Contre les Galiléens* : « Qu'a donc de pénible le commandement de Moïse quand il vous a interdit de manger, en plus des porcs, les bêtes ailées et les animaux marins, déclarant que le dieu les avait rejetés eux aussi et réputés impurs ? »⁴ rappelle d'ailleurs le vers d'Homère cité dans le *Contre les Chiens ignorants*.

Ce détour par d'autres textes de Julien tend à faire du rite alimentaire chrétien un leitmotiv de ses critiques ; nous pouvons y voir une manifestation de débats suscités par la rencontre de la culture païenne et des religions juive et chrétienne. Doit-on conclure que l'Égyptien considérait la mort de Diogène comme une punition pour un péché d'orgueil ? Quoiqu'il en soit, ce point témoigne de la part des Cyniques d'un rapprochement avec les pratiques chrétiennes et d'un éloignement de l'esprit du Cynisme primitif. Julien attaque précisément les « Cyniques ignorants » sur leurs contradictions vis-à-vis du νόμος : eux-mêmes se soumettent à des νόμοι et le font de façon peu rigoureuse.

2.3. Diogène respectueux du νόμος divin.

Dès lors, la question du νόμος peut véritablement constituer une clé de lecture et d'interprétation des deux seuls textes de Julien dédiés au Cynisme, comme de ses polémiques à l'encontre des Chrétiens.

¹ Voir Iul. *Ep.* 89b[295C].

² Voir Iul. *Ep.* 25 et Naville 1877, 181.

³ Voir Cyrill. *Adv. Iul.* 5.155C (Iul. *Gal.* fr.30).

⁴ Cyrill. *Adv. Iul.* 9.314B (fr.74) : Τὶ γὰρ ὑμῖν ἐπέταξε τῶν χαλεπῶν, εἰ ἀπηγόρευσεν ἐσθίειν πρὸς τοῖς ὑείοις τὰ τε πτηνὰ καὶ τὰ θαλάττια ἀποφηνάμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα πρὸς ἐκείνοις ἐκβεβλήσθαι καὶ ἀκάθαρτα πεφηνέαι; (trad. Giavatto & Muller)

Julien préserve Diogène en particulier d'une irrévérence à l'égard des lois. Précisément, juste après l'attaque à l'égard des « mange-tout », Julien estime que « le noble Diogène n'a commis rien de malveillant, ni d'illégal (παράνομον), ni d'inhabituel pour vous »¹. Nous avons déjà vu, chez Dion, Diogène se défendre de ne rien faire de παράνομον². À nouveau, l'idée que la sagesse du philosophe est respectueuse des lois permet à Julien d'ériger le Cynisme en philosophie pieuse et universelle. Dès lors, alors même que, comme nous l'avons vu, Diogène est bien présenté comme celui qui ne se laisse asservir par les lois d'aucune cité, il est également celui qui respecte la loi divine :

Car, eu égard à la situation qui le retenait, puis considérant les instructions du dieu pythien, il se rendit compte qu'il fallait que l'initié aux Mystères se fit d'abord inscrire sur la liste des citoyens (πολιτογραφηθῆναι) et devînt athénien, s'il ne l'était pas de naissance (φύσει), par la loi (τῷ νόμῳ) : voilà ce qu'il fuit, et non pas le fait d'être initié, s'estimant citoyen du monde (τοῦ κόσμου πολίτην), jugeant convenable grâce à sa grandeur d'âme d'être le concitoyen (συμπολιτεύεσθαι) de l'ensemble des essences des dieux qui gouvernent en commun l'univers entier et non celles qui s'en sont distribué les parties ; et il ne transgressa pas ce qui concerne la loi (τό τε νόμιμον) par respect (αἰδοῖ) pour les dieux quoiqu'il piétinât les autres choses et les marquât d'une fausse empreinte (παραχαράττων) ; il ne revint pas à ce dont il s'était joyeusement libéré. Qu'était-ce donc ? Le fait de s'asservir aux lois d'une seule cité (τὸ πόλεως μιᾶς δουλεῦσαι νόμοις) et de se soumettre à ce qu'il est nécessaire de subir pour celui qui devient athénien. Comment en effet celui qui se rend à Olympie en l'honneur des dieux, qui, obéissant au dieu pythien et philosophant comme Socrate – car il dit lui aussi qu'un dieu pythien est chez lui à ses côtés, [ce dieu] de qui lui était venue l'impulsion aussi à la philosophie – n'aurait-il pas été prêt à entrer à l'intérieur des temples, avec une grande joie, s'il ne s'était pas détourné de ceci, à savoir se soumettre aux lois (ὑποθεῖναι νόμοις ἑαυτὸν) et se proclamer esclave d'une république (πολιτείας) ? Mais pourquoi ne donna-t-il pas cette raison, mais au contraire celle qui ôtait, et pas qu'un peu, de la majesté aux Mystères ?³

La question finale laisse peu de doute : Julien est bien l'auteur de la démonstration qu'il vient de faire, il ne s'inspire probablement pas d'une littérature cynique. Par cet étonnement, il n'ignore pas que son interprétation va à l'encontre de ce que prétendaient les Cyniques

¹ Iul. Or. 9[6].12.193B : οὐ χαλεπὸν οὐδὲ παράνομον οὐδὲ ἀσύνηθες ὑμῖν ὁ γενναῖος εἰργάσατο Διογένης.

² D.Chr. 9.10-3 (SSR V B 585).

³ Iul. Or. 7.25.238B-239A (SSR V B 332) : ἀπιδὼν γὰρ εἰς τὴν περίστασιν τὴν καταλαβοῦσαν αὐτόν, εἶτα εἰς τὰς ἐντολὰς βλέπων τοῦ Πυθίου καὶ συνείσκει ὅτι τὸν μούμενον ἐχρῆν πολιτογραφηθῆναι πρότερον καὶ Ἀθηναῖον, εἰ καὶ μὴ φύσει, τῷ νόμῳ δὲ γενέσθαι, τοῦτο ἔφυγεν, οὐ τὸ μνηθῆναι, νομίζων αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου πολίτην, καὶ ταῖς ὅλαις τῶν θεῶν οὐσίαις, αἱ τὸν ὅλον κοινῇ κόσμον ἐπιτροπεύουσιν, ἀλλ' οὐ ταῖς τὰ μέρη κατανεμαμέναις αὐτοῦ, διὰ μεγαλοφροσύνην ἀξίων συμπολιτεύεσθαι· τὸ τε νόμιμον οὐ παρέβη αἰδοῖ τῶν θεῶν, καίτοι τᾶλλα πατῶν καὶ παραχαράττων· αὐτόν τε οὐκ ἐπανήγαγεν, ὅθεν ἄσμενος ἠλευθέρωτο. τί δ' ἦν τοῦτο; τὸ πόλεως μιᾶς δουλεῦσαι νόμοις ἑαυτὸν τε ὑποθεῖναι τούτῳ ὅπερ ἦν ἀνάγκη παθεῖν Ἀθηναίῳ γενομένῳ. πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ τῶν θεῶν εἵνεκεν εἰς Ὀλυμπίαν βαδίζων, ὁ τῷ Πυθίῳ πεισθεὶς καὶ φιλοσοφῆσας ὥσπερ Σωκράτης - φησὶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι Πύθιον οἶκοι παρ' ἑαυτῷ, ὅθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὁρμὴ πρὸς φιλοσοφίαν ἐγένετο - μὴ παρίεναι τῶν ἀνακτόρων εἶσω καὶ μάλα ἀσμένως, εἰ μὴ τοῦτο ἐξέκλινε τὸ ὑποθεῖναι νόμοις ἑαυτὸν καὶ δοῦλον ἀποφῆναι πολιτείας; ἀλλὰ διὰ τί μὴ ταύτην εἶπε τὴν αἰτίαν, ἐκ τῶν ἐναντίων δὲ τὴν παραιρουμένην οὐ σμικρὰ τῆς τῶν μυστηρίων σεμνότητος;

concernant les Mystères, à savoir qu'il est absurde que des tyrans violents aient une bonne mort dans l'au-delà s'ils ont été initiés aux Mystères et les tyrannicides non initiés une mauvaise mort¹.

Julien n'évite donc pas ce trait du Cynisme, il répond peut-être à Héracléios qui l'aurait convoqué dans sa démonstration. Mais pour dédouaner les Cyniques de tout athéisme, il montre que le cosmopolitisme qu'ils professent est à plusieurs titres difficilement compatible avec l'initiation aux Mystères qui dépend, quant à elle, de structures étatiques bien précises.

Dès lors, le retournement qu'opère Julien est très habile : c'est parce que Diogène est au-delà des lois qu'il les respecte ; en d'autres termes, Diogène, étant dans l'impossibilité civique de s'initier aux Mystères, y renonce par respect pour les lois. Finalement, il respecte les lois en abandonnant ce que la citoyenneté octroie, en ne cherchant pas à avoir, pour le dire familièrement, le beurre et l'argent du beurre.

Dans la suite d'Épictète², c'est la pudeur (αἰδοῖ) en tant que respect pour les dieux qui inspire Diogène, retournement également assez étonnant, nous y reviendrons. Cela n'empêche pas moins une incohérence dans le texte qu'il est difficile de résoudre. Comme nous avons vu, Diogène ne cherche pas à être initié aux Mystères puisque, pour l'être, il faut être citoyen d'une seule cité, d'une seule *politeia* et que lui, est citoyen du monde. C'est en cela qu'il ne transgresse pas le νόμιμον, ce qui ne le prive pas de piétiner les autres choses (τᾶλλα) et de les réévaluer (παραχαράττων). C'est par le biais de la même image, piétiner ou fouler aux pieds (πατέω), que Julien avait reproché à Œnomaos son attitude à l'égard des lois.

On pourrait clairement reprocher à Julien l'usage de l'indéfini τᾶλλα puisque si Diogène ne transgresse pas ce qui est conforme au νόμος, que reste-t-il à piétiner ? La *doxa* probablement mais il ne le précise pas. S'il le faisait, la difficulté n'en serait pas moindre puisqu'il se réfère avec παραχαράττων au παραχαράττειν τὸ νόμισμα. Julien semble suivre la version qui explique que la falsification de la monnaie provient d'un oracle de Delphes. Or, qu'est-ce qui différencie νόμιμον de νόμισμα ? Car, de surcroît, c'est vraiment ce sur quoi joue la version delphique de l'histoire : tout oracle étant ambigu³, Diogène se méprend sur le sens à lui donner⁴.

¹ Voir D.L. 6.4 (SSR V A 178), 6.39 (SSR V B 339) ; Luc. *Demon.* 11.

² Ainsi que nous l'étudierons ci-après, l'αἰδώς est pour Épictète le signe de la présence en soi du dieu et de son regard sur nos actions et pensées.

³ On notera également que les contradictions liées aux ambiguïtés des oracles constituent l'attaque principale d'Œnomaos à l'égard de ces pratiques : voir Eus. *PE* 5.20.5. Apollon est ainsi assimilé à un sophiste (Eus. *PE* 5.25.1). Voir Brancacci 2017, 211. On devine que c'est pour ce motif surtout que Julien déplore les impiétés d'Œnomaos.

⁴ D.L. 6.20 (SSR V B 2) : « Certains disent que devenu officier des finances, il fut corrompu par des ouvriers et que, se rendant à Delphes ou à Délos dans la patrie d'Apollon, il demanda s'il devait faire ce dont on l'avait persuadé ; or, comme le dieu lui concéda la coutume (ou la monnaie) de la cité (τὸ πολιτικὸν νόμισμα), ne comprenant pas, il falsifia (ἐκπιβήλευσε) les pièces » (ἐνιοι δ' ἐπιμελητὴν γενόμενον ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν

On pourrait être étonné que Julien mentionne Olympie ; peut-être faut-il corriger le texte ici ou supposer une erreur de Julien lui-même déjà commise au paragraphe 8 du même dialogue : il se réfère à la rencontre entre Diogène et Alexandre telle qu'est rapportée par Dion mais s'il s'agit du *Discours* 4, ainsi que le propose L. Paquet¹, cette rencontre a lieu à Corinthe. La confusion vient peut-être de la présence de Diogène à Olympie dans les lettres pseudépigraphiques, auxquelles Julien se réfère d'ailleurs juste après, ou alors des nombreuses variantes qui existaient pour la même anecdote². Quoi qu'il en soit, Julien interprète donc la fameuse falsification comme émanant d'un conseil du dieu de Delphes que Diogène mit à exécution en se rendant au sanctuaire d'Olympie, falsifier la monnaie devenant ainsi s'attaquer aux opinions vides des hommes.

Grâce au déploiement du champ lexical de la politique et du légal, Julien montre que Diogène citoyen du monde ne transgresse pas les lois. Pourtant, dans sa progression, son raisonnement révèle autant de subtilité que de fragilité. Diogène ne se laisse pas asservir par les lois d'une seule cité, parce qu'il est citoyen du monde. Il perd ainsi la possibilité de se faire initier aux Mystères mais il accède à la concitoyenneté avec les dieux (συμπολιτεύεσθαι). Cette idée n'est pas propre à Julien ; on la retrouve en particulier dans des syllogismes³, sans que l'on sache précisément s'ils ne sont pas parodiques et destinés à justifier les vols de nourriture dans les temples, ce que nous étudierons au chapitre suivant.

2.4. Diogène et le κόσμος.

Or, pour sa démonstration, Julien convoque une expression propre à sa philosophie et prétend que le cosmopolitisme de Diogène consiste en un partage de citoyenneté avec les essences divines (τῶν θεῶν οὐσίαι). Nous pouvons conclure que nous avons peut-être ici la preuve la plus manifeste de la normalisation et de l'appropriation qu'opère Julien. Le terme d'idéalisation pourrait convenir si l'on ne se méprend pas sur son sens car ce n'est pas le Cynisme seulement mais l'intégralité de l'hellénisme qu'il idéalise. C'est d'ailleurs probablement lui qui assigne à ἐλληνισμός le sens de religion païenne par opposition à la

τεχνιτῶν καὶ ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἢ εἰς τὸ Δήλιον ἐν τῇ πατρίδι Ἀπόλλωνος πυνθάνεσθαι εἰ ταῦτα πράξει ἄπερ ἀναπεῖθεται· τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα ἐκίβδηλευσε).

¹ Paquet in *Les Cyniques grecs* 1992, 314 n.20.

² Par exemple, en D.L. 6.43, Diogène se déclare vainqueur de la catégorie hommes à Olympie alors qu'en D.L. 6.33, c'était aux Jeux Pythiques que Diogène avait la même répartition. De même, en D.L. 6.60, Diogène revient des Jeux Olympiques en précisant qu'il y avait une grande foule mais peu d'hommes ; or, cette anecdote est déjà présente en D.L. 6.40 mais concerne la sortie des bains.

³ D.L. 6.37, 6.72 ; Plut. *Moralia* (*Non posse suaviter vivi sec. Epicurum*) 1102 E-F (SSR V B 353).

religion des Juifs¹. Julien a un projet politique et religieux qui s'appuie sur un système philosophique. Il faut donc appréhender cette idéalisation au sens propre : l'ensemble des rites religieux et des systèmes philosophiques propres à la culture hellène est élevé à une idée unitaire manifestant la raison divine. C'est pourquoi je propose de saisir à partir de cette expression le projet de Julien et d'y cerner la place du Cynisme en tant qu'école, tout autant que le type de menace que ses adeptes les plus excentriques ont pu représenter du temps de Julien.

La mention des essences divines (τῶν θεῶν οὐσίαι) semble autorisée par l'idée de κόσμος présente dans l'expression « citoyen du monde ». En d'autres termes, si Diogène se prétend citoyen du monde, il se revendique du gouvernement du monde, c'est-à-dire du κόσμος et ce κόσμος est gouverné par les essences des dieux dont il peut se dire alors concitoyen (συμπολιτεύεσθαι). Le raisonnement semble habile mais repose sur un paralogisme, une équivoque, puisque Julien passe du κόσμος cynique au κόσμος des Néoplatoniciens et en particulier à sa propre conception du κόσμος. Mais après tout, il y a comme une habileté et une cohérence qu'exploite Julien : de l'expression « κόσμου πολίτης », seule l'idée de citoyenneté nous intéresse habituellement. On comprend l'expression comme étant une citoyenneté restante après la négation des institutions et, quelque part, une non-citoyenneté². Le cosmopolitisme cynique est alors interprété comme la légitimation du vagabondage et de l'absence de participation à la vie de la cité. Mais on refuse dès lors à cette expression aussi bien l'affirmation d'une nouvelle citoyenneté qu'une appréhension du κόσμος. Il est vrai que les Cyniques n'ont pas étudié, d'après ce que nous savons, la cosmologie, alors même que Diogène savait utiliser des doctrines de Présocratiques³.

Mais Julien prend au sérieux le cosmopolitisme comme une union avec le cosmos et les dieux et l'interprète, ou le surinterprète, à l'aune de ses conceptions, ce qui ne constitue pas un problème pour lui puisqu'il est convaincu de l'unité de la philosophie, pourvu que l'on exclue Épicure et Pyrrhon toutefois⁴. Ainsi, la précision qui nous occupe, à savoir « être le concitoyen de l'ensemble des essences des dieux qui gouvernent en commun l'univers entier et non celles

¹ Voir Bouffartigue 2005, 231. J. Bouffartigue examine l'authenticité de la lettre 84 qui contient le seul emploi connu chez Julien du substantif ἑλληνισμός ; il conclut que les arguments en faveur de l'inauthenticité ne sont guère décisifs.

² Voir Goulet-Cazé 2003, 29 : « ce cosmopolitisme est négatif : Diogène est citoyen du monde par refus de la cité traditionnelle, autrement dit il n'est citoyen nulle part ; ce serait une erreur de projeter sur Diogène la conception positive qui sera plus tard celle de la société cosmique des Stoïciens » et Dorandi 1993, 68 : « cette conception exprime le déracinement total de l'homme par rapport à toute communauté historiquement constituée, avec, par voie de conséquence, la négation du concept même de "patrie" ».

³ Voir D.L. 6.73.

⁴ Voir Iul. *Ep.* 89b.301C.

qui s'en sont distribué les parties », est-elle bien sûr loin de se résoudre en conceptions ordinaires du *kosmos*. Elle repose sur une métaphysique qu'il nous faut tenter d'élucider.

Tout d'abord, il semble important de rappeler la difficulté de la cosmologie de Julien sur laquelle il fait reposer philosophie et religion¹. Ses discours sur le Cynisme sont associés à des discours cosmologiques, *Sur Hélios-Roi* et *Sur la Mère des dieux*, qu'il a écrits à la même période². D'autres documents nous permettent de reconstituer sa théorie et, en particulier, l'œuvre de son ami Saloustios, gouverneur de Gaule puis préfet du prétoire quand Julien devint empereur. Il a d'ailleurs assisté avec d'autres préfets à la conférence d'Héracléios³. Son œuvre *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* semble se fonder sur les écrits de Julien⁴ et constitue un catéchisme de la religion païenne⁵. Selon G. Rochefort, il manquait un exposé rationnel et consistant des principes majeurs de la foi de la doctrine hellène à un moment de lutte contre le Christianisme et Julien a probablement confié ce projet destiné à un public cultivé mais non spécialiste à son ami⁶. Cette amitié philosophique ne permet pas de déterminer ce qui, dans l'œuvre de Saloustios, relève de la pensée de son auteur ou de celle de Julien⁷. Quoiqu'il en soit, les discours *Sur la Mère des dieux* de Julien et *Des Dieux et du monde* de Saloustios sont écrits à la même période et probablement motivés par les provocations cyniques. Ce détail ne peut manquer de nous intéresser.

En effet, s'il faut empêcher les Cyniques contemporains de proférer des critiques impies, on ne peut en parallèle manquer de noter que Diogène participe des essences divines (τῶν θεῶν οὐσία), syntagme rare dans les textes et dont on trouve quelques autres occurrences chez Julien⁸ et surtout dans *Des Dieux et du monde* de Saloustios. Plus précisément, on en trouve cinq occurrences au début de l'œuvre⁹.

¹ Voir Naville 1877, 99-100 : « Les idées de Julien au sujet des mondes qui s'étagent hiérarchiquement les uns au-dessus des autres [...] sont souvent pour nous difficiles à entendre » et Bidez 1965, 252-3 : « métaphysique difficile à comprendre aujourd'hui ».

² Voir Smith 1995, 50 : « They have been coupled with Julian's hymns To King Helios and To the Mother of the Gods, and taken to constitute with them a complementary series of texts in which the orations against Cynics respectively express mystical and rational aspects of a single process of thought ».

³ Iul. Or. 7.18.223B.

⁴ Les *Cronia* et le *Discours sur Hélios-Roi* de Julien sont d'ailleurs dédiés à Saloustios. Voir l'introduction de G. Rochefort à Saloustios, *Des Dieux et du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p.XVII.

⁵ Voir Rochefort *ibid.*, p.XXVI : « le propos de Saloustios ne pouvait être celui de son ami qui s'adressait aux grands dignitaires de l'Église hellène, alors que notre auteur se donnait pour tâche à la fois de rappeler aux fidèles les croyances fondamentales de leur foi, et de leur fournir des exemples d'exégèse relatifs aux points de doctrine soulevant le plus grand nombre d'objections de la part des adversaires ».

⁶ Rochefort 1956, 51.

⁷ Rochefort 1956, 66.

⁸ Julien l'a employée peu avant pour décrire le style soucieux de respecter les essences des dieux (Iul. Or. 7.13.218D).

⁹ Voir Sallust. 2.1, 3.2, 4.1, 6.1.

Que sont ces essences des dieux ? Pour tenter d'en saisir la qualité, j'évoquerai quelques éléments du système philosophique de Julien. Alors que la création du monde selon la religion des Juifs et des Chrétiens se fonde sur le mystère du passage de l'infini au fini, le Néoplatonisme a pour projet de comprendre les différentes étapes de la création du monde en utilisant l'ensemble des savoirs philosophiques grecs, et en particulier le *Parménide* et le *Timée* de Platon. La présence de trois mondes chez Julien, à savoir le monde sensible, le monde intellectuel (κόσμος νοητός) et le monde intelligible (κόσμος νοερός), se justifie par la nécessité de penser l'émanation des êtres à partir de l'Un. J. Bidez y repère toutefois des confusions¹. De façon simplifiée, disons que Julien reconnaît dans certaines divinités de la mythologie traditionnelle comme Hélios, Cybèle², Attis, les démiurges responsables de la création³ : dans le *Contre les Galiléens*, Julien s'appuie sur *Timée* 41a pour fonder la nécessité de dieux intermédiaires issus du dieu suprême et éviter que les êtres créés ne soient les égaux du dieu suprême⁴. Julien ne reprend pas les mythes traditionnels par idolâtrie et naïveté. Certes, ce sont des récits issus de l'imagination des poètes, mais dans la mesure où des parties du cosmos sont ineffables, l'Un l'étant par excellence, les mythes sont l'occasion de tourner son entendement vers les Idées par le truchement d'interprétations allégoriques⁵. Or, Héracléios dévoie les mythes en en faisant l'occasion de satires, d'après ce que nous pouvons déduire de l'offense perçue par Julien. C'est pourquoi l'empereur rappelle le bon usage des mythes pour qu'ils nous permettent d'accéder aux vérités. Comme l'écrit Saloustios, les enseignements relatifs aux dieux, pour être dignes de leur essence (ἵνα τῆς τε οὐσίας αὐτῶν ἄξιοι), doivent leur ressembler, ce que permet l'emploi des mythes : « Donc les mythes imitent les dieux eux-mêmes conformément à ce qui est dicible et indicible, invisible et visible, évident et dissimulé »⁶. Précisément, la vérité voilée par des mythes incite à la philosophie⁷. Par exemple, l'engloutissement par Cronos de ses enfants donne à considérer l'essence des Dieux et en particulier le fait que toute intelligence se retourne sur elle-même⁸.

¹ Bidez 1965, 253 : « ces idées sont assez confuses, parce que Julien, piètre métaphysicien, distingue mal "l'intelligible" de ce que l'École appelait "l'intellectuel" ».

² La déesse mère des dieux est surtout la source des dieux démiurges (voir *Iul. Or.* 8.6.166A-B).

³ Voir Bidez 1965, 252-8 ; Aujoulat 1986, 23.

⁴ Cyrill. *Adv. Iul.* 2.65A (*Iul. Gal.* fr.10).

⁵ Voir Bidez 1965, 252 : « C'est à peine si, à certains égards, Julien croit aux dieux d'Homère et d'Hésiode autrement qu'eux. [...] rien de tout cela n'a jamais existé que dans l'imagination des poètes ; jamais Julien n'a professé une foi candide pour la mythologie grecque. Il ne l'admet qu'en lui donnant une interprétation allégorique ».

⁶ Sallust. 3.2-3.

⁷ Sallust. 3.4.

⁸ Sallust. 4.1. Voir également Plot. 5.1[10].4.

Il faut donc se référer à toute une hiérarchie des dieux, divisés en quatre catégories, les uns encosmiques, qui sont sensibles, parmi lesquels les divinités astrales et les autres hypercosmiques, intellectuels¹. Selon la division de Saloustios : « Parmi les hypercosmiques les uns font les essences des Dieux, les autres l'intellect, les autres les âmes »². Cette division hiérarchise-t-elle selon les hypostases du Néoplatonisme, à savoir l'Un, l'Intellect, l'Âme ? Il est impossible d'attribuer à l'Un l'Être sans quoi l'Un perd son unité. L'Un est au-delà de l'Intellect et de l'οὐσία³ : l'unité est ce qui est premier, c'est le κόσμος νοερός pour Julien. Mais l'Intellect, les Formes et ce qui est ne sont pas premiers mais des réalités premières (τὰ πρῶτα)⁴. Ainsi la totalité de l'Intellect correspond-elle à la totalité de l'être puisque Intellect et être coïncident comme ce qui pense et ce qui est pensé⁵. Toutefois, Saloustios établit une hiérarchie entre l'âme, le νοῦς et l'οὐσία :

L'Intellect est une puissance qui est seconde vis-à-vis de la substance mais première vis-à-vis de l'âme, car elle reçoit l'être de la substance et porte à sa perfection l'âme, comme le soleil pour la vue.⁶

Diogène participe donc des réalités divines intellectuelles les plus hautes ; par sa philosophie, il contemple ce qu'il y a de supérieur pour l'intelligence et c'est en cela, selon l'interprétation de Julien, qu'il est citoyen du monde : il s'élève du monde sensible pour évoluer dans le κόσμος νοητός⁷.

Pour qui est familier du Cynisme, l'absurdité est inévitable. Diogène devient un témoin des êtres intelligibles, lui qui se moquait régulièrement des Formes platoniciennes comme en D.L. 6.53 :

Tandis que Platon discourait au sujet des idées et qu'il nommait la tableté (ou table en soi) et la tasseté (ou tasse en soi), Diogène dit : « Pour ma part, Platon, je vois bien une table et une tasse mais en aucun cas la tableté ou la tasseté ». Il répondit : « Avec raison,

¹ Voir Iul. *Or.* 8.6 [166B] : Τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν.

² Sallust. 6.1 : τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι Θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

³ Plotin, par exemple, s'appuie sur Pl. *Rep.* 6.509b9 pour l'établir : « Le père de cette cause qu'est l'Intellect, il [Platon] affirme que c'est le bien, ce qui est au-delà de l'Intellect et 'au-delà de la réalité'. Il répète que l'être et l'Intellect, c'est la Forme » (Plot. 5.1[10].8 : Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησι τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχού δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ιδέαν λέγει. Trad. Fronterotta).

⁴ Voir Plot. 6.9[9].2.29 ; 5.1[10].4.35.

⁵ Voir Plot. 5.1[10].4.30 *sqq.*

⁶ Sallust. 8.1.1-3 : Ἔστι δὲ νοῦς δύναμις οὐσίας μὲν δευτέρα ψυχῆς δὲ πρώτη, ἔχουσα μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι, τελειοῦσα δὲ τὴν ψυχὴν, ὥσπερ ἥλιος τὰς ὄψεις.

⁷ Le κόσμος νοερός est inaccessible. Voir J. Bidez 1965, 252 : « les forces qui animent le monde sont des divinités et elles ont droit à un culte. Mais elles n'occupent qu'un rang inférieur dans la hiérarchie divine. Les maîtres de la *cosmopolis* antique se subordonnent à un monde d'entités ineffables dont ils ne sont, pour ainsi dire, que des figurations ».

en effet, tu as les yeux pour voir la tasse et la table. Mais tu n'as pas l'intelligence (νοῦς) avec laquelle on tourne son regard vers la table et la tasse ».¹

Cet échange ne propose rien d'étonnant ; Platon a certes le dernier mot mais la simplicité avec laquelle parle Diogène a une certaine efficacité : sa méthode vise tout bonnement à contrer les propos les plus abstrus par l'ostentation de l'évidence. Pour réfuter ceux qui soutiennent que le mouvement n'existe pas, il suffit de se lever et de marcher². Diogène, ennemi des absurdités platoniciennes, serait, *a fortiori* et s'il était encore vivant du temps de Julien, un ennemi des complications néoplatoniciennes et l'on peut tout à fait supposer que les Cyniques contemporains de Julien le menaçaient par leur capacité à ridiculiser un tel édifice théorique.

3. Le Cynisme contribue à forger l'idéal de l'hellénisme.

Pourtant, Julien, même s'il n'évoque pas explicitement ces anecdotes, quoiqu'il mentionne tout de même la non-initiation aux Mystères de Diogène, s'emploie à expliquer pourquoi Diogène contribue à l'unité de la philosophie. Pour ce faire, il convoque deux stratégies : premièrement, rappeler l'unité de la philosophie et sa cohérence avec les dogmes religieux ; deuxièmement, distinguer dans cette unité la théorie et la pratique.

3.1. L'unité de la philosophie.

Pour les Néoplatoniciens, en effet, la philosophie est en accord avec la religion grecque. Bien plus, ils veulent systématiser et unifier l'ensemble de la culture hellène : la mythologie, l'orphisme, les Oracles chaldaïques, le pythagorisme, le platonisme. Le présupposé d'une triple unité, à savoir des doctrines religieuses entre elles, des systèmes philosophiques entre eux et de la philosophie avec la religion, est donc un présupposé que Julien considère comme fondamental à sa philosophie³. La véritable idéalisation est donc cette Grèce éternelle où la philosophie est en accord avec la théologie⁴. L'apostasie de Julien est un programme politique de restauration de la religion païenne dont sa *Lettre* 84 donne un témoignage important.

Mais les impiétés de Diogène s'harmonisent-elles si bien à cet idéal hellénique ? Julien, comme nous l'avons vu, atténue le caractère licencieux de Diogène en réinterprétant certaines anecdotes, en en donnant ses propres versions ou en refusant l'authenticité de certains écrits

¹ D.L. 6.53 (SSR V B 62) : Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ καθαότητα, “ἐγώ,” εἶπεν, “ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ καθαότητα οὐδαμῶς.” καὶ ὁς, “κατὰ λόγον,” ἔφη· “οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ὃ δὲ τραπεζότης καὶ καθαότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις.”

² Voir D.L. 6.39 ; Sext.Emp. P.H. 3.66.

³ Voir Naville 1877, 20-1.

⁴ Naville 1877, 28.

comme les tragédies. C'est une stratégie importante de ses deux discours. Par ailleurs, il décentre l'attention en appelant à considérer non pas qui est Diogène mais ce qu'est le Cynisme. Il reprend ainsi à Œnomaos, qu'il critique pourtant, une définition : « Le Cynisme n'est ni l'Antisthénisme ni le Diogénisme »¹. Comme souligné ci-dessus, cette audace d'Œnomaos s'est prêtée à de nombreuses interprétations. Mais Julien, de toute évidence, utilise ce propos dans un autre sens. En effet, il réfère le Cynisme à une pratique divine et atemporelle, ce que la conclusion du discours *Contre Héracléios* sur le cosmopolitisme annonçait déjà. Lisons donc la suite :

En effet, les plus nobles des Cyniques disent que le grand Héraclès aussi, de même donc qu'il est devenu pour nous la cause de tous les biens, de même il a laissé aux hommes un modèle, le plus grand, de ce genre de vie. Mais moi qui désire tenir des paroles de bon augure sur les dieux et sur ceux qui se sont acheminés vers la sphère divine, je suis convaincu que même avant lui, certains, non seulement parmi les Grecs mais aussi parmi les Barbares, ont philosophé ainsi. Car cette philosophie est commune, à ce qu'il semble, et très naturelle et elle ne demande aucune étude de quelque sorte.²

En repoussant à des temps lointains la naissance du Cynisme, en considérant certains barbares comme les premiers à pratiquer un Cynisme dont ils ignoraient le nom³ et en choisissant Héraclès comme le plus éminent modèle, le Cynisme devient une philosophie commune, universelle (κοινή) et immédiate dans la mesure où elle se passe aisément d'études approfondies. Dès lors, le Cynisme n'est plus un phénomène délimité dans l'espace et dans le temps, associé à de fortes personnalités qui lui donnent sa raison d'être. Le Cynisme est d'essence divine parce que c'est un don d'Héraclès qui a montré aux hommes comment vivre : Héraclès a d'ailleurs reçu un corps avant de se retirer dans l'être de son père⁴. Son mythe nous fait comprendre comment agir et comment accéder aux réalités les plus hautes. Julien le répète d'ailleurs : ce qu'il veut c'est parler pieusement des dieux et de ceux qui s'assimilent à eux. Le dessein religieux de Julien est dès lors lourd de conséquences : comme le dit R. Smith, Julien « *is prescribing, not arguing* »⁵. Il exploite ainsi tous les détails permettant de tisser une continuité de la philosophie à la religion et d'y inscrire le Cynisme authentique.

¹ Iul. Or. 9[6].8.187C.

² Iul. Or. 9[6].8.187C-D : Λέγουσι μὲν γὰρ οἱ γενναιότεροι τῶν κυνῶν ὅτι καὶ ὁ μέγας Ἡρακλῆς, ὡς περ οὖν τῶν ἄλλων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιος κατέστη, οὕτω δὲ καὶ τούτου τοῦ βίου παράδειγμα τὸ μέγιστον κατέλιπεν ἀνθρώποις. Ἐγὼ δὲ ὑπὲρ τῶν θεῶν καὶ τῶν εἰς θεῖαν λῆξιν πορευθέντων εὐφημεῖν ἐθέλων πείθομαι μὲν καὶ πρὸ τούτου τινὰς οὐκ ἐν Ἑλληνισμῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ Βαρβάρους <οὕτω φιλοσοφῆσαι>· αὕτη γὰρ ἡ φιλοσοφία κοινή πως ἔοικεν εἶναι καὶ φυσικωτάτη καὶ δεῖσθαι οὐθ' ἡστινοσοῦν πραγματείας.

³ Julien pourrait penser ici aux Gymnosophistes indiens mais les considère-t-il si anciens ? Sur l'assimilation entre Cyniques et Gymnosophistes, voir Muckensturm 1993, 225-39 et Prud. *Ham.* 402-3.

⁴ Voir Iul. Or. 8.6[167A].

⁵ Smith 1995, 68.

En particulier, il utilise la « falsification de la monnaie » en un sens bien précis et contribue probablement, comme nous avons vu, à l'assimilation de cette expression à un autre oracle : « Connais-toi toi-même ». Ce glissement du παραχαράττειν τὸ νόμισμα au Γνῶθι σαυτὸν a dû particulièrement convenir aux desseins de Julien qui y voyait la preuve de l'attachement des Cyniques authentiques à la parole divine. D'ailleurs, au sein du *Discours* 9, c'est le Γνῶθι σαυτὸν qui prend peu à peu la place ; or, ce précepte permet, au même titre que l'assimilation aux dieux¹, de définir la philosophie².

Julien reprend en outre l'argumentation de l'*Alcibiade* qu'il adapte à ses conceptions : connaître soi-même c'est séparer du corps l'âme et accéder à l'οὐσία de l'âme³. La découverte de cet élément divin en nous nous permet d'accéder à un élément supérieur et plus divin, la raison de toutes choses, le νοῦς. Ainsi la connaissance de soi est-elle un préalable à toute science et tout art⁴. Contre les Cyniques athées, Julien rappelle donc qu'on ne peut pas arriver à la connaissance de soi si l'on ne s'aperçoit pas d'abord de la puissance divine dont on dépend⁵. Les dieux, parce qu'ils se connaissent eux-mêmes et qu'ils nous sont supérieurs par leur οὐσία, possèdent la science du meilleur. Or, cela ne fait que confirmer la centralité du dieu de Delphes : le don de Prométhée aux hommes, à savoir le λόγος et le νοῦς, est à la fois issu du Soleil (Hélios) et d'Hermès⁶ ; Apollon est décrit comme « prince de la philosophie » (ἀρχηγὸς τῆς φιλοσοφίας), « raison de tous les biens offerts aux Grecs » (τοῖς Ἑλλησι κατέστη τῶν καλῶν ἀπάντων αἴτιος), « le commun guide, législateur et roi de la Grèce » (ὁ τῆς Ἑλλάδος κοινὸς ἡγεμὼν καὶ νομοθέτης καὶ βασιλεύς)⁷.

Cette importance conférée à l'égide sous laquelle sert le philosophe explique pourquoi Julien a situé Diogène au milieu des jeux olympiques et non isthmiques : il allait au sanctuaire d'Olympie par égard pour les dieux (ὁ τῶν θεῶν εἵνεκεν εἰς Ὀλυμπίαν βαδίζων) de même qu'il s'était consacré à la philosophie par obéissance au dieu pythien (ὁ τῷ Πυθίῳ πεισθεὶς καὶ φιλοσοφήσας) à l'instar de Socrate dont le démon pythien lui avait donné l'impulsion vers la philosophie⁸. C'est dire combien le précepte divin Γνῶθι σαυτὸν résume l'essence même de la philosophie⁹. Diogène et Cratès ont cherché la réalisation du précepte divin, de même que Julien

¹ Julien (*Or.* 9[6].3.183A) cite Pl. *Tht.* 176b : ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

² *Iul. Or.* 9[6].6.185D.

³ *Iul. Or.* 9[6].4.183B.

⁴ *Iul. Or.* 9[6].4.183D-184A.

⁵ Voir Bidez 1965, 258.

⁶ *Iul. Or.* 9.3[182C].

⁷ *Iul. Or.* 9.8[188A].

⁸ *Iul. Or.* 7.25[238D-239A].

⁹ Voir Naville 1877, 25.

prétend l'avoir fait, en personne, à la fois par la philosophie et le commandement des armées¹. Philosophie et politique découlent donc de la vérité divine. La loi divine est à la fois la vérité recherchée par la philosophie, une expérience de cette vérité par la vertu et par les pratiques religieuses et la source du pouvoir séculier exercé par l'Empereur et *Pontifex Maximus*.

Si l'on peut considérer, à première vue, comme superfétatoires les développements de Julien sur la philosophie, nous comprenons qu'il s'agit d'une étape nécessaire dans sa conception même de la vérité philosophique. En effet, on ne peut parler de Diogène qu'une fois qu'on a compris en quoi consiste le vrai Cynisme. Or, on ne peut comprendre le Cynisme qu'une fois qu'on a défini la philosophie. L'introduction du précepte delphique par association forcée avec la falsification de la monnaie permet d'une part de mettre en valeur le caractère divin du Cynisme contre les athées qui tentent de se l'approprier, mais, d'autre part, d'insister sur l'unité de la pensée philosophique. C'est un même processus de pensée qui considère les origines divines et les aspects rationnels de la philosophie².

Le tort principal d'Héracléios et de l'Égyptien c'est d'introduire de la dissension, de la pluralité dans ce qui est fondamentalement un, à savoir la philosophie :

Que personne donc ne nous divise la philosophie en plusieurs parties, ni ne la découpe en plusieurs parties, et plus encore ne fasse plusieurs (philosophies) d'une seule. Car de même que la vérité est une, de même la philosophie l'est aussi.³

Mais que la philosophie soit une et que tous, tendant, pour ainsi dire, vers quelque chose d'unique, s'y rendent par des chemins différents, il suffit pour l'instant d'énoncer de telles choses.⁴

De toute évidence, Julien confond d'une part le présupposé que la philosophie est une et d'autre part la recherche même de l'Un. Mais Chrétiens et Juifs n'admettent qu'un seul Dieu et mettent en péril la philosophie. De surcroît, certains Cyniques se rapprochent des Chrétiens et certains Chrétiens utilisent quelques points de la pensée cynique, en particulier l'attaque d'Ænomaos contre les oracles. Dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, Julien prescrit bien davantage qu'il n'argumente⁵, il s'expose à trouver de la dissension au sein même du paganisme. En d'autres termes, présupposer l'unité de la philosophie c'est demander à tous les

¹ Iul. Or. 7.7[211B] ; 8.20[180B-C] ; 9.20[203B]. Voir également Alonso-Nuñez 1984, 256.

² Voir Smith 1995, 50 : « *the orations against Cynics respectively express mystical and rational aspects of a single process of thought* »

³ Iul. Or. 9[6].5.184C : Μηδεὶς οὖν ἡμῖν τὴν φιλοσοφίαν εἰς πολλὰ διαίρειτω μηδὲ εἰς πολλὰ τεμνέτω, μᾶλλον δὲ μὴ πολλὰς ἐκ μιᾶς ποιείτω. Ὡσπερ γὰρ ἀλήθεια μία. οὕτω δὲ καὶ φιλοσοφία.

⁴ Iul. Or. 9[6].6.186A-B : ἀλλ' ὅτι μὲν ἡ φιλοσοφία μία τέ ἐστι καὶ πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἑνός τινος ἐφιέμενοι ὁδοῖς ἐπὶ τοῦτο διαφόροις ἤλθον, ἀπόχρη τοσαῦτα νῦν εἰπεῖν.

⁵ Smith 1995, 68.

philosophes grecs de se mettre en rang de bataille pour un idéal hellénique à opposer au danger galiléen. Dès lors, c'est ouvrir une brèche pour de fortes têtes comme le sont les Cyniques et s'obliger à doubler la lutte contre le christianisme de menaces à l'égard des dissidents¹.

3.2. La bipartition de la philosophie.

Les Cyniques contrarient les plans de Julien. Ils devaient de plus revendiquer l'autorité et l'ancienneté de leur école pour faire valoir une tradition hellénique agnostique à côté de l'hellénisme religieux. C'est pourquoi Julien cherche à les réduire à la dissidence et ainsi à l'impuissance² en leur opposant une orthodoxie de la philosophie, de l'hellénisme et du Cynisme. Afin de combattre le Christianisme, il était nécessaire de rétablir au préalable la discipline dans son propre parti, ce que Julien a cherché à faire pendant les premiers mois de son règne.

Diogène n'était pas un dissident de la pensée grecque, son Cynisme n'est pas une polémique à l'égard de Platon ou d'autres philosophes. Julien le justifie ainsi : la philosophie habituellement divisée en trois parties (μόρια) ou trois organes (ὄργανα)³ est plutôt bipartite (διμερῆ), selon les Cyniques, Platon et Aristote⁴ ; Julien a préparé cette division par une référence à l'âme et aux parties du corps⁵. L'opposition entre les actes et les discours est assez classique chez les Cyniques ; on l'a trouvée énoncée dès Antisthène⁶ puis elle permet à Diogène de reprocher aux uns et aux autres leur admiration pour les belles paroles qui ne sont jamais suivies d'effets⁷. La description de Maxime de Tyr⁸ a pu influencer Julien. La primauté conférée aux actes sur les théories, et en particulier les études longues, donne une explication à l'expression « raccourci vers la vertu » (σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν)⁹. Julien y fait allusion en regrettant, de façon assez commune, que les faux Cyniques se contentent de l'accoutrement

1 Voir Smith 1995, 83 : « *Julian was genuinely alarmed at the prospect of dissent among the pagan ranks, and determined to see to it that 'there should not be many schools of philosophy, but only the right philosophy' (Athanasiasi-Fowden, Julian and Hellenism, 128ff ; G.W. Bowersock, Julian the Apostate, 81-2) [...]. Complete unity of opinion within paganism was not a practical possibility. Some diversity was inevitable [...]* ».

2 Voir Bidez 1965, 258 : « Pour les réduire à l'impuissance, il importait de les présenter comme des novateurs, insurgés contre l'enseignement des fondateurs de leur secte philosophique. »

3 Iul. Or. 7.10.215C. Il s'agit de la logique, de la physique et de l'éthique.

4 Iul. Or. 9[6].11.190A. La *Lettre au philosophe Thémistius* de Julien réfléchit l'incompatibilité entre πράξις et θεωρία puisque sa nouvelle vie d'empereur lui a fait quitter une vie où il pratiquait la philosophie de chambre (voir 6.9.262D).

5 Iul. Or. 9[6].10.189B-D.

6 Voir D.L. 6.11 (SSR V A 134).

7 Voir Stob. 2.15.43 (SSR V B 283) ; Stob. 4.32a.11 (SSR V B 223) ; D.Chr. 8.36 ; etc.

8 Max.Tyr. 36.5 (SSR V B 299) : ἀλλ' οὐ λόγων σοφίσμασιν [...] ἀλλὰ ἔργοις.

9 Voir D.L. 6.103-4.

sans mesurer ce que la « voie courte » a d'exigeant. À ce compte-là, il eût été préférable d'emprunter la voie longue !¹ Julien reconnaît toutefois dans cette expression la preuve de l'unité de la philosophie puisque les chemins sont multiples mais le principe et la fin sont uniques (ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία), le principe étant, comme nous l'avons déjà dit, la connaissance de soi et la fin l'assimilation aux dieux².

C'est ainsi que Julien tranche, par là-même, le débat récurrent sur le statut du Cynisme, école ou mode de vie. À ses yeux, il ne faut probablement pas laisser le Cynisme demeurer dans un statut vague de mode de vie permettant à ses adeptes toutes les fantaisies, mais il convient de lui donner toute sa place dans l'idéal hellénique qu'il forge :

Le Cynisme se trouve être une forme de philosophie – non la plus vile et la plus discréditée, mais la rivale des plus estimables [...].³

L'emploi de κυνισμὸς est, nous l'avons déjà dit, un pas important dans l'institutionnalisation du Cynisme. Déjà dans le discours *Contre Héracléios*, Julien avait fait connaître son amitié « à l'égard des plus estimables des Cyniques » (πρὸς τε τοὺς κρατίστους τῶν Κυνικῶν)⁴ et il conclut le discours *Contre les Cyniques ignorants* avec l'espoir d'avoir usé d'eὐφημία envers Diogène⁵. Les admonestations qu'il adresse aux « Cyniques ignorants » intègrent donc une forte normativité : parce que c'est une philosophie très estimable, ils doivent consentir à se soumettre à ses exigences pour ne pas la dévaluer. Le Cynisme doit rester dans le giron de l'hellénisme et ne pas s'échapper vers une simple attitude de contestation ou vers une renaissance chrétienne. D'ailleurs, il a une place cohérente dans le système qu'élabore Julien puisque les chemins vers la sagesse sont nombreux, le savoir certes mais les exercices aussi. Citons par exemple cet extrait de Saloustios :

Pour éviter l'erreur et soigner l'âme qui s'est égarée, on peut observer que ce qui vient des dieux est en grand nombre : en effet, les arts, les sciences et les exercices, les prières, les sacrifices et les rites d'initiation, les lois et les républiques, les jugements et les châtiments, ont été créées pour empêcher les âmes de commettre des fautes ; et lorsque l'âme sort du corps, des Dieux et Démons purificateurs les purifient de leurs fautes.⁶

¹ Iul. Or. 7.19.225A-D.

² Iul. Or. 7.19.225D.

³ Iul. Or. 9[6].2.182C : τὸν κυνισμὸν εἶδος τι φιλοσοφίας εἶναι συμβέβηκεν, οὐτι φαυλότατον οὐδὲ ἀτιμότατον, ἀλλὰ τοῖς κρατίστοις ἐνάμιλλον [...] (trad. Rochefort).

⁴ Iul. Or. 7.23.236B.

⁵ Iul. Or. 9[6].20.203C.

⁶ Sallust. 12.6 : Ὑπερ δὲ τοῦ μὴ πλανᾶσθαι καὶ πλανηθεῖσαν θεραπεύεσθαι πολλὰ παρὰ Θεῶν γινόμενα ἔστιν ἰδεῖν· καὶ γὰρ τέχναι <τε> καὶ ἐπιστήμαι καὶ μελέται, εὐχαὶ τε καὶ θυσίαι καὶ τελεταί, νόμοι τε καὶ πολιτεῖαι, δίκαι τε καὶ κολάσεις διὰ τὸ κωλύειν ψυχὰς ἀμαρτάνειν ἐγένοντο· καὶ τοῦ σώματος ἐξελθούσας Θεοὶ καθάρσιοι καὶ Δαίμονες τῶν ἀμαρτημάτων καθαίρουσι.

Les pratiques ascétiques des Cyniques correspondent aux exercices (μελέται) à accomplir pour atteindre la vérité. Si, d'un point de vue néoplatonicien et conformément au passage du *Théétète* que Julien mentionne aussi bien que Plotin dans son traité *Sur les Vertus*, soigner sa vertu morale c'est se rendre semblable au dieu¹, la vertu contribue au processus de purification², elle détourne l'âme du mal, c'est-à-dire de la matière, et la débarrasse du superflu. Or, précisément, les Cyniques par la falsification de la monnaie retrouvent une sobriété heureuse et par les exercices cultivent la maîtrise de soi, qui n'est autre chose que le fait pour l'âme de ne plus s'égarer dans le multiple mais de se contenir elle-même.

Le prisme religieux permet dès lors de comprendre la nature de la philosophie, jusque dans sa partie éthique qui recherche l'union avec le divin, comme l'exprime très bien le Préfet d'Orient et ami intime de Julien :

Les âmes qui ont vécu selon la Vertu, heureuses entre autres choses de leur séparation d'avec l'âme irrationnelle et purifiées de tout corps, communient avec les Dieux et administrent (συνδιοικοῦσιν) avec eux l'ensemble du Monde (τὸν ὅλον Κόσμον).³

J'espère, par l'ensemble de ces références, avoir montré combien la mention du cosmopolitisme des Cyniques à la fin du discours *Contre Héracléios* ne peut être correctement comprise que si l'on cerne l'interprétation propre à l'empereur pour qui la citoyenneté universelle suppose une communion avec les essences divines qui gouvernent le cosmos⁴. L'acte vertueux étant un acte de purification devient ainsi une assimilation à la divinité et donc une élévation aux réalités cosmiques.

3.3. Le discours cynique.

En cela, on peut également comprendre pourquoi, à la fin du discours *Contre les Cyniques ignorants*, Julien dresse ce si beau portrait d'un Cynisme philanthrope :

Au reste, il [Cratès] se rendait, invité ou non, dans les demeures de ses amis pour réconcilier entre eux ses familiers les plus chers, si jamais il apprenait qu'ils fussent en dissension. Son reproche était sans âpreté mais plein de charme, pour ne pas sembler opprimer ceux qui étaient rappelés au bon sens, Cratès désirant être utile à la fois à ceux-là mêmes et à ceux qui l'écoutaient. Or, ce n'était pas le but principal pour eux [les Cyniques] ; mais, comme je l'ai dit, ils visaient à leur propre bonheur et n'avaient soin des autres qu'autant qu'ils comprenaient, selon moi, que l'homme est par nature un animal social et politique (φύσει κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον). Et ils furent utiles à

¹ Iul. Or. 7.19.225D, 9[6].3.183A, 9[6].5.184A ; Plot. 1.2[19].1 citant Pl. *Tht.* 176a-b.

² Plot. 1.2[19].4.

³ Sallust. 21.1 : Αἱ δὲ κατ' Ἀρετὴν ζήσασαι ψυχὰι τὰ τε ἄλλα εὐδαιμονοῦσαι καὶ τῆς ἀλόγου χωρισθεῖσαι καὶ καθαραὶ παντὸς γενόμεναι σώματος Θεοῖς τε συνάπτονται, καὶ τὸν ὅλον Κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις (trad. Rochefort).

⁴ Iul. Or. 7.25.238C.

leurs concitoyens non seulement par leurs exemples, mais encore par leurs discours (οὐ τοῖς παραδείγμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς λόγοις). Quiconque désire donc être un Cynique et un homme sérieux doit commencer par porter ses soins sur lui-même, comme Diogène et Cratès : qu'il chasse totalement de son âme l'ensemble des passions, et qu'il soit conduit par la raison et l'intelligence en se fiant à ce qui le concerne. Tel était, à mon avis, le point capital de la philosophie de Diogène.¹

Cette belle description de la mission philanthrope des Cyniques, peut-être inspirée d'Épictète, renverse la division bipartite énoncée auparavant. Les Cyniques mettent en œuvre une philosophie de l'action mais celle-ci consiste non seulement en παραδείγματα mais aussi en λόγοι. Le soin porté à soi-même trouve son prolongement dans la dimension parénétiq ue, presque évangélique. La purification de l'âme de ses passions ne permet pas seulement l'assimilation aux divinités mais également le renforcement du lien social. Les Cyniques réalisent donc ici aussi l'unité que promet la philosophie ; leur cosmopolitisme est complet : il est connaissance à la fois du cosmos, c'est-à-dire des essences divines qui en sont les causes, mais également des hommes, et en particulier de leur nature sociable.

4. Le Cynisme authentique au service de la politique anti-chrétienne de Julien.

4.1. La philanthropie comme valeur de l'hellénisme.

Il est intéressant de constater que des thématiques similaires interviennent dans la lettre 89 au prêtre Théodore² que Julien estime particulièrement et qu'il charge de l'intendance des questions religieuses en Asie. Dans cette lettre, il n'est jamais question du Cynisme³ et pourtant, elle partage les mêmes valeurs que Diogène. En particulier, le passage suivant rappelle l'extrait que nous venons de citer :

¹ Iul. Or. 9[6].18.201B-D : ἐπορεύετο δὲ ἐπὶ τὰς τῶν φίλων ἐστίας, ἄκλητος καὶ κεκλημένος, διαλλάσσω τούτους οἰκειοτάτους ἀλλήλοις, εἶποτε στασιάζοντας αἰσθοίτο, ἐπετίμα δὲ οὐ μετὰ πικρίας, ἀλλὰ μετὰ χάριτος, οὐχ ἵνα συκοφαντεῖν δοκῇ τούτους σωφρονισθέντας, ὠφελεῖν δὲ ἐθέλων αὐτούς τε ἐκείνους καὶ τούτους ἀκούοντας. Καὶ οὐ τοῦτο ἦν τὸ προηγούμενον αὐτοῖς τέλος· ἀλλ', ὅπερ ἔφην, ἐσκόπουν ὅπως αὐτοὶ μὲν εὐδαιμονήσωσιν, ἔμελε δὲ αὐτοῖς τῶν ἄλλων τοσοῦτον ὅσον ζυνέισαν οἶμαι φύσει κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῆον τὸν ἄνθρωπον εἶναι. καὶ τούτους συμπολιτευομένους ὠφέλησαν οὐ τοῖς παραδείγμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς λόγοις. Ὅστις οὖν ἂν ἐθέλη κυνικὸς εἶναι καὶ σπουδαῖος ἀνὴρ, αὐτοῦ πρότερον ἐπιμεληθεῖς, ὥσπερ Διογένης καὶ Κράτης ἐξελαυνέτω μὲν τῆς ψυχῆς ἅπαντα ἐκ πάσης τὰ πάθη, ὀρθῶ δὲ ἐπιτρέψας τὰ καθ' ἑαυτὸν λόγῳ καὶ νῶ κυβερνάσθω. Κεφάλαιον γὰρ ἦν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοῦτο τῆς Διογένους φιλοσοφίας (trad. Rochefort en grande partie modifiée).

² Je considère que les lettres 89a et 89b font partie d'une seule et même lettre. Pour la discussion de ce point, voir Bouffartigue, 2005.

³ Toutefois en 299D, Julien invite les prêtres à choisir la philosophie, celle de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des disciples de Chrysippe et de Zénon. Or, Diogène n'est pas étranger à cette liste, voir Iul. Or. 9[6].20.202D : « au sujet d'un homme que tous les Hellènes du temps de Platon et d'Aristote ont admiré après Socrate et Pythagore et dont l'auditeur fut le guide du très sage et très intelligent Zénon » (ὕπερ ἀνδρὸς... ὃν οἱ πάντες Ἕλληνες τότε ἐθαύμασαν μετὰ Σωκράτη καὶ Πυθαγόραν ἐπὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, οὗ γέγονεν ἀκροατῆς ὁ τοῦ σωφρονεστάτου καὶ συνετωτάτου Ζήνωνος καθηγεμών, trad. Rochefort légèrement modifiée).

Il y en a qui, alors que l'homme est par nature un animal politique et civilisé (ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῴου καὶ ἡμέρου), recherchent même des lieux déserts au lieu des cités, livrés à des démons méchants, qui les conduisent à cette misanthropie¹.

S'il est bien un philosophe qui recherche la cité et en particulier la place publique, c'est le Cynique, tel que Diogène en a forgé l'image. Pourtant, par deux fois, Julien moque son interlocuteur en l'associant à des courants chrétiens hermites : dans le discours *Contre Héracléios*, Julien désigne ceux qui prennent indûment les attributs de Diogène du nom des moines chrétiens qui renoncent au monde : ἀποτακτίται². En conclusion du *Contre les Cyniques ignorants*, Julien reproche à l'Égyptien d'être incapable de mesurer la valeur de l'œuvre de Diogène, conseiller des rois, lui qui éprouve de l'admiration pour « la vie morte de malheureuses femmes »³. Cette expression, à la fois périphrase et oxymore, désigne des religieuses qui fuient le monde et auxquelles il associe de façon sarcastique la vie dévoyée des Cyniques contemporains.

En même temps, Julien déplore que jusqu'à présent, les catégories les plus défavorisées n'aient pas été l'objet d'un plus grand soin, si ce n'est de la part des Chrétiens qui y ont trouvé une occasion de s'imposer et d'exploiter une philanthropie⁴. Or, justement, après avoir rappelé que les dieux ont créé toutes les richesses de la nature, il refuse qu'on laisse les pauvres mendier tandis que d'autres s'accaparent ces richesses⁵ et appelle les prêtres à favoriser, même chez les plus pauvres des plébéens, les deux vertus que sont l'amour pour les dieux et l'amour pour les hommes⁶. Ces deux vertus sont également le fait des Cyniques et c'est la raison pour laquelle il invite à ne pas s'attarder sur les anecdotes scatophiles ou relatives aux courtisanes pour considérer comment ces philosophes ont toujours cultivé le meilleur⁷.

Cette lettre au prêtre Théodore illustre la confusion normative des propos de Julien : à la fois, il donne des ordres aux prêtres, édicte des lois, se réfère aux lois divines ou à des valeurs... Il invoque son autorité de *Pontifex Maximus*, voulue par les dieux eux-mêmes⁸, pour présider autant aux lois civiles qu'aux lois divines. Il investit les prêtres de la charge d'être exemplaires, de veiller aux lois⁹ et d'éduquer les hommes selon les lois divines. Parmi celles-

¹ Iul. Ep. 89b.288B : Εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διώκουσιν, ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῴου καὶ ἡμέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὕφ' ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν.

² Iul. Or. 7.18.224A.

³ Iul. Or. 9[6].20.203C : γυναικῶν ἀθλίων τεθαύμακας φιλῶν νεκρὸν βίον.

⁴ Iul. Ep. 89b.305B-C. Voir Réville 1886, 11 : « C'est au déploiement de leur charité, ajoutait-il, que les Galiléens avaient dû tant de succès ».

⁵ Iul. Ep. 89b.290A.

⁶ Iul. Ep. 89b.305A.

⁷ Iul. Or. 9[6].19.201D-202D.

⁸ Iul. Ep. 89b.299D.

⁹ Iul. Ep. 89b.296C.

là, il insiste sur la promotion de la philanthropie. Son œuvre politique est profondément religieuse.

Les dieux sont par nature philanthropes et préfèrent les hommes qui ont cultivé ce don à leur tour¹. Force est donc de constater que les aspects éthique et politique de la bienveillance sont fondées dans les dieux et que la nature sociable et philanthrope des Cyniques obéit à nouveau à cette exigence de s'assimiler aux dieux ; même si l'on imite à notre mesure ce que les dieux font parfaitement, cette pratique est indissociable des dieux eux-mêmes. Or, c'est précisément faire de la philosophie et le philosophe améliore « la vie de nombreux hommes, plus que tous les rois ensemble »².

4.2. *Décadence et désordre des courants chrétiens et cyniques.*

Ce parcours à travers la question païenne doit nous permettre dorénavant de comprendre la cohérence des propos et de l'action de Julien. Certains commentateurs jugent les écrits de Julien faibles et remettent en question la qualité de sa formation philosophique. Pour J. Bouffartigue, ses connaissances sont lacunaires et inégales ; il est « un rhéteur savant et habile, mais un philosophe parfois inculte ou maladroit »³. Mais il a une passion pour la philosophie et c'est en tant que roi-philosophe que nous devons considérer son œuvre.

Il représente à divers titres la loi : en tant que roi évidemment, il est le garant des institutions et doit maintenir l'ordre dans l'Empire. En tant que *Pontifex Maximus*, il organise le culte. En tant que philosophe néoplatonicien, il a un désir pour le savoir, c'est-à-dire les lois de la raison et de l'univers, les lois des dieux. Ainsi n'écrit-il pas les deux discours qui traitent du Cynisme en vue de débattre et de discuter d'exégèses de Diogène et des autres. Il cherche à rétablir la vérité, ou sa conception particulière de la vérité évidemment selon notre point de vue, afin de modérer des agitateurs de l'Empire. C'est pourquoi les discours sont parcourus de dogmes païens, de doctrines néoplatoniciennes et d'invectives à l'égard des Chrétiens.

Julien se sent donc investi d'une mission de restauration de la culture païenne pour apaiser la colère des dieux et éduquer ceux qui manquent d'éducation, tels les Cyniques *ἀπαιδεύτοι*. C'est pourquoi les deux discours sur le Cynisme s'intègrent à un ensemble plus vaste de prescriptions à l'égard des autorités religieuses, comme certaines *Lettres* ou les discours *Sur le*

¹ Iul. *Ep.* 89b.298A-B.

² Iul. *Or.* 6.11.266B : *μείζονα τὸν βίον εὐεργετῆσαι τῶν ἀνθρώπων πολλῶν ὁμοῦ βασιλέων.*

³ Bouffartigue 1992, 49. Voir également Malosse 2010, 101.

Roi-Hélios et Sur la Mère des Dieux qu'il a écrits contemporanément, ou à l'égard d'un public non spécialiste, comme le traité *Des Dieux et du monde* dont la rédaction est revenue à son ami préfet d'Orient, Saloustios. La date d'écriture de ce texte est située par G. Rochefort entre mars et juin 362, soit juste après la conférence provocatrice de l'Égyptien¹.

Libanios a une très belle formule pour juger l'action de Julien :

S'il avait rendu tous les hommes plus riches que Midas et chaque cité plus grande que la Babylone d'autrefois, s'il avait fait fondre de l'or sur les remparts de chaque cité mais qu'en retour, il n'avait rien rectifié chez ceux qui se trompent sur les dieux, il aurait agi comme un docteur qui se serait occupé en détail d'un corps dont les membres sont pleins de maux et qui les aurait tous soignés, excepté les yeux.²

On voit ainsi de quelle manière Julien investit sa fonction d'empereur. Julien est confronté à trois grandes menaces dans l'empire romain : les assauts des Barbares, des problèmes administratifs et fiscaux, les divisions dues aux conflits théologiques. Par son action en Gaule, il a montré qu'il s'emparait des deux premiers³. La troisième difficulté révèle une période de crise. Les cultes officiels avaient fortement décliné au cours du III^e s.⁴ Le scepticisme gagnait toutes les couches de la population. Il convenait donc, pour Julien, de doter la foi ancestrale d'une somme doctrinale et de combattre l'athéisme, qu'il soit cynique ou chrétien. Pour Libanios⁵, les deux discours *Contre Héracléios* et *Sur la Mère des dieux* ont été composés la même nuit. Or, ils correspondent au même but de mettre la rhétorique au service du culte des dieux. Julien affrontait Cyniques et Chrétiens surtout parce que leurs idéologies risquaient de défaire encore plus le lien social⁶. Les interventions des Cyniques constituent ainsi une opposition intellectuelle qui vient contrarier le plan d'unification païenne de Julien⁷.

R. Smith nous invite à ne pas surestimer la menace cynique. Héracléios ne défie pas vraiment l'Empereur. Il a plutôt les traits d'un opportuniste qui a su s'approcher de la cour de Constance⁸.

¹ Rochefort p.XXV in Saloustios, *Des dieux et du Monde*, éd. Belles Lettres.

² Lib. Or. 18.124 : εἰ πάντα μὲν ἀπέφηνεν εὐπορωτέρους Μίδου, μείζω δὲ πόλιν ἐκάστην τῆς ποτὲ Βαβυλῶνος, πόλεως δὲ ἐκάστης τῷ περιβόλῳ περιέτηξε χρυσόν, τῶν δ' αὖ περὶ τὸ θεῖον ἡμαρτημένων ἐπιγνώριον μηδὲν, ἴσον ἂν ἔπραττεν ἰατρῷ παραλαμβάνοντι μὲν σῶμα καθ' ἕκαστον τῶν μερῶν γέμον κακῶν, πάντα δ' ἰωμένῳ πλὴν ὀμμάτων.

³ Voir Réville 1886, 1-2.

⁴ Voir Rochefort 1956, 52-3.

⁵ Lib. Or. 18.157.

⁶ Alonso-Nuñez 1984, 259. Voir également Jerphagnon 2010, 231 : « Ce qui importait à Julien, c'était du reste moins le christianisme comme religion que comme état d'esprit politique, néfaste aux intérêts de l'Empire ».

⁷ Voir Bidez 1965, 248-60 ; Bowersock 1997, 79-93.

⁸ Smith 1995, 80 : « I shall argue that their Cynicism did not seriously put in jeopardy Julian's plans for political, social or religious reform, either by its ideology or as an expression of subversion or social discontent [...]. Although Julian professed surprise at Heraclius' presumption in requesting an imperial audience, he says nothing to suggest that he sensed any serious ideological challenge to his own political authority as Emperor in the lectures of Heraclius and his fellow-Cynics [...]. Rather, he castigates them for their lack of principle : when he speaks of an earlier visit made by Heraclius to the court of Constantius, the implication is that he is a mere philodoxos drawn to anyone with wealth and influence. »

Nous ne sommes pas confrontés à des hordes de Cyniques qui créaient du désordre comme dans les *Fugitifs* de Lucien. D'ailleurs, R. Smith estime qu'il s'agit là aussi de la part de Lucien d'une exagération. Le Cynisme est un mode de vie individualiste si bien qu'il peut difficilement fédérer un mouvement social¹.

Pourtant, comment expliquer la véhémence des propos de Julien pour de telles prétendues futilités ? En effet, lorsqu'il évoque les paroles impies d'Ænomaos contre les oracles, il avertit qu'une telle irrévérence mérite le banissement voire le barathre ou la mort par lapidation². Puis, à la fin du discours, une citation des *Topiques* d'Aristote utilisée par Jamblique et rapportée par Julien propose de corriger comme des bêtes sauvages ceux qui demandent si les dieux existent³. Comme le remarque J. Bidez, nous n'avons pas connaissance de pareilles menaces adressées aux Chrétiens⁴. Julien attribuait-il tout de même une certaine piété aux Chrétiens et considérait-il les blasphèmes des Cyniques comme étant de réels motifs de châtements ? Ou bien l'agitation cynique, bien que moins dangereuse socialement, lui était-elle précisément intolérable parce qu'elle constituait une menace contre l'idéal de l'hellénisme qu'il s'employait à restaurer ?

Julien confronte ainsi les Cyniques à un faux dilemme : ou bien ils s'intègrent à l'unité ancestrale de l'hellénisme, ou bien ils ne sont qu'un visage de la dissidence galiléenne. R. Smith fait remarquer que le parallèle avec les Chrétiens fonctionne comme une attaque *ad hominem*⁵. Plus spécifiquement, j'ajouterai qu'il s'agit d'un déshonneur par association, sophisme souvent mobilisé contre les Cyniques, comme nous le verrons ensuite dans le cadre de l'impudence. Pour R. Smith, les rapprochements n'impliquent pas que Julien pensait que les Cyniques étaient similaires aux Chrétiens. D'ailleurs, ils ne sont comparés les uns aux autres que sous la forme d'exagérations, convoquant des groupes minoritaires de la chrétienté, comme les apotactites⁶. Pourtant, c'est bien la référence chrétienne que Julien exploite pour accuser les blasphèmes des Cyniques mal éduqués.

En conséquence, il est difficile d'évaluer exactement l'attrait de ces Cyniques pour le Christianisme ou leur fréquentation des milieux chrétiens. Il y a bien eu des personnages à la fois chrétiens et cyniques, comme Pérégrinus Protée d'abord chrétien puis cynique⁷, et surtout

¹ Smith 1995, 82.

² *Iul. Or.* 7.5.209D.

³ *Iul. Or.* 7.24.237C-D.

⁴ Bidez 1965, 260.

⁵ Smith 1995, 84.

⁶ Voir Smith 1995, 84-5.

⁷ Voir Luc. *Peregr.* 11-8.

Maxime Héron d'Alexandrie¹, qui vécut juste après la mort de Julien. Le Cynique Œnomaos de Gadara a pu avoir de forts contacts avec les milieux juifs, en particulier parce que la ville de Gadara dans la province de Syrie était un centre culturel important où se côtoyaient les cultures gréco-romaine et juive². De nombreux chercheurs tentent d'établir les liens entre Œnomaos et le philosophe Abnimos ha-gardi, ami de Rabbi Meir ; certains pensent qu'il s'agit de la même personne³. Or, ce détail nous permet de supposer que l'œuvre d'Œnomaos a pu ou bien influencer ou bien être influencée par les milieux juifs, en particulier en ce qui concerne la divination. D'ailleurs, il est possible que Julien voie d'un mauvais œil les écrits d'Œnomaos précisément parce qu'ils ont été utilisés de façon polémique par un Chrétien, Eusèbe⁴. Ce sont donc les convergences entre Cynisme et Christianisme que Julien devait redouter à ce propos, lui qui a rendu aux oracles leurs droits, peu après l'interdiction de leur commerce en 357 par Constance⁵.

4.3. Concurrencer le Christianisme par l'hellénisme.

Julien connaît bien le Christianisme par son éducation⁶. Il ne pouvait que se rendre compte de la difficulté de lutter contre l'Église qui tirait sa force de quelque cinquante ans de faveur impériale, malgré le conservatisme et la résistance d'une certaine aristocratie romaine⁷. Le syncrétisme néoplatonicien avait donc pour ambition de fédérer le génie de la philosophie gréco-romaine pour proposer des dogmes conséquents et soutenus par toute une tradition⁸. La religion païenne n'était pas arbitrairement révélée comme la judéo-chrétienne l'était par Moïse ou le Christ ; c'est sa rationalité même qui devait être gage de sa force.

Pourtant, le Néoplatonisme a cherché à copier certains traits du Christianisme, pour séduire le vulgaire à la fois rebuté par des dogmes trop complexes et peu intéressé par les vieux

¹ Voir Goulet-Cazé 2014, 25-6.

² Voir Goulet-Cazé 2014, 115-7.

³ Voir Goulet-Cazé 2014, 110-2.

⁴ Voir Smith 1995, 76-7 et 249 n.104 : « *J[ulian] possibly first met Oenomaus' work in the pages of Eusebius during his youthful studies at Macellum, at which time he had access to the extensive library of George of Cappadocia [...]. J[ulian] refers to a work of Eusebius – probably Praeparatio Evangelica – at CG 222a* ».

⁵ Voir Rochefort 1956, 55-6.

⁶ Voir Jerphagnon 2010, 42 ; Giavatto & Muller 2018, 13.

⁷ Voir Aug. *Conf.* 8.2.3 ; Réville 1886, 4 ; Giavatto & Muller 2018, 19.

⁸ Voir Giavatto & Muller 2018, 18 : « la philosophie néo-platonicienne prétend, elle, renouer avec les idéaux intellectuels et moraux de la Grèce ancienne, mais en y introduisant deux nouveautés : un syncrétisme qui prétend accorder entre elles les grandes traditions philosophiques (l'épicurisme excepté), comme si elles ne différaient que dans l'expression des mêmes vérités ; et une défense des cultes religieux anciens teintés de mysticisme et incluant une part de théurgie, éléments étrangers aux grandes doctrines de la philosophie grecque ».

mythes¹. Les hypostases et la Trinité ont une histoire commune et entremêlée. Julien en accentue le rapprochement : le Soleil-Roi est un dieu secondaire auteur de la création et rappelle le *Logos* ou la personne du Fils. Par ailleurs, la Déesse Mère, par certains traits, évoque la Vierge².

Malgré sa haine du Christianisme, Julien s'est abstenu, jusqu'au moment des polémiques anticyniques, de toute persécution³. Au contraire, il ordonne, dès son accession au pouvoir, un édit de tolérance universelle pour garantir la liberté de croyance et empêcher les accusations d'hérésie. Il déploie la dévotion païenne et donne de nombreuses instructions aux prêtres, imitant ainsi le déploiement épiscopal sur lequel s'était appuyé le pouvoir de Constantin⁴. Mais, selon A. Réville, il ordonne « des choses dont les anciens sacerdoce du polythéisme n'avaient jamais eu la moindre idée »⁵. Parmi ces recommandations, la pratique de la bienveillance était une nouveauté dont on comprend l'inspiration : Julien avait retenu de son éducation chrétienne l'amour du prochain et des plus humbles⁶. Il la repère ainsi chez les Cyniques en particulier, à travers leur cosmopolitisme compris comme souci des autres.

Mais la stratégie la plus remarquable est de questionner la loi de Moïse et de la concurrencer. Nous avons vu que Julien reproche aux Galiléens de s'accomoder trop facilement des lois ancestrales⁷, en particulier alimentaires, et qu'il ne comprend pas la rationalité des lois juives de la cachérou⁸. Les lois sont conformes à la nature et à chaque peuple, pour Julien : l'universel s'adapte aux dispositions particulières⁹. Julien place même le dieu de Moïse à égalité

¹ Voir Réville 1886, 6 et Rochefort 1956, 53 : « si un chrétien cultivé pouvait parfois trouver [chez Saloustios] des dogmes opposés à sa croyance [...] bien des considérations sur l'esprit de piété, de détachement et d'ascèse se retrouvaient, qu'un croyant impartial n'eût pas désavouées ».

² Voir Bidez 1965, 253.

³ Il préfère persuader. C'est proprement la difficulté et la perfidie que souligne Grégoire de Nazianze pour qui Julien ne se comportait ni en roi, ni même en tyran (*Or.* 4.61). Il ajoute que des deux aspects du pouvoir, il n'employa que la persuasion et nullement la force (*Or.* 4.61) et que c'est précisément cette absence de violence qui n'incitait pas à fédérer les hommes dans une lutte contre la tyrannie (*Or.* 4.57). Voir également Rochefort 1956, 52 : « il était essentiel d'exposer le plus rationnellement possible, et loin de toute passion, les dogmes essentiels de la foi ancestrale ; d'où l'absence [au sein du traité de Saloustios] de toute polémique anti-chrétienne et de toute injure contre les adversaires immédiats ».

⁴ Voir Réville 1886, 10.

⁵ Réville 1886, 11. Voir également Bidez 1965, 271-2 : « C'était une véritable transformation du paganisme que Julien entreprenait de la sorte. Il n'y avait de réactionnaire, dans son projet, que le retour aux anciens dieux. La discipline ascétique et piétiste, la hiérarchie mystique et toute l'ordonnance qu'il voulait imposer à sa communauté religieuse et à son corps sacerdotal constituaient une innovation sans précédent. [...] Les dissertations de Julien sur la bienfaisance [...] lui sont inspirées [...] par son désir de rivaliser avec les œuvres charitables du christianisme. Bref, devant un pareil entrecroisement d'influences, il est impossible de présenter l'enseignement théocratique de Julien comme résultant de l'enseignement des néo-platoniciens ».

⁶ Voir *Iul. Ep.* 89b.305B-C, que nous avons cité ci-dessus, et Jerphagnon 2010, 52.

⁷ Les anciennes lois deviennent obsolètes dans la mesure où Jésus est venu réaliser la loi par son sacrifice (*Rm* 10.4 ; *Mt* 5.17-20). Voir Naville 1877, 183-5.

⁸ En Sallust. 4.10, il est question des rites alimentaires du paganisme. Comme pour la religion hébraïque, la question alimentaire est une façon de communier avec le monde et les dieux (voir Sallust. 4.6).

⁹ Cyrill. *Adv. Iul.* 4.131B (*Iul. Gal.* fr.22).

avec Solon ou Lycurgue ; il est un législateur, ce qui, pour un Chrétien comme Cyrille d'Alexandrie, est un blasphème honteux¹. D'ailleurs, Julien évoque quelques philosophes ou sages (Platon, Socrate, Thalès), le législateur Lycurgue, quelques généraux ou rois (Aristide, Cimon, Agésilaos, Archidamos) qui ont fait autant que Moïse pour les hommes, et toujours avec moins de cruauté que ce dernier, malgré la méchanceté de certains généraux². Cela dit, les commandements de Moïse, la loi du décalogue, sont admirables et universels, si l'on excepte l'interdiction d'honorer d'autres dieux et l'obligation du sabbat³.

On voit ainsi que Julien banalise les préceptes judéo-chrétiens et que, bien qu'il reconnaisse l'envergure de Moïse, il humilie sa stature eu égard aux personnalités d'exception qu'a comptées la Grèce. C'est pourquoi il cherche à montrer, quitte à reconstruire un hellénisme parfois méconnaissable, que la religion païenne et la philosophie forment une unité capable de concurrencer le Christianisme. En particulier, les préceptes delphiques deviennent des commandements au même titre que ceux de Moïse ; d'ailleurs, Γνωθὶ σαυτὸν et Παραχάραξον τὸ νόμισμα sont à l'impératif et expriment un ordre divin. L'assimilation aux dieux, plutôt exprimée à l'infinitif⁴ ou par un substantif, selon la citation platonicienne⁵, n'est pas un ordre mais, comme nous avons dit, le but⁶.

Diogène, parce qu'il falsifie la monnaie, obéit donc au dieu pythien ; il ne fait que chercher la vérité, c'est-à-dire ce qui est selon la nature. En mangeant un animal cru, Diogène explore ce qui provient de la « Législatrice » (πρὸ τῆς Θεσμοφόρου)⁷, à savoir Déméter. Le précepte Παραχάραξον τὸ νόμισμα est donc une recherche de la loi divine contre la *doxa* :

Le but et la fin de la philosophie cynique, comme d'ailleurs de toute philosophie, c'est d'être heureux. Or, être heureux consiste à vivre selon la nature, et non pour les opinions du grand nombre.⁸

En redéfinissant νόμισμα par δόξα, Julien reprend une tradition que nous avons commentée. Il opère néanmoins un tour de force très audacieux : bien sûr, nous ne pouvons pas réfuter, sans preuve, que les Cyniques recherchaient un νόμος universel, peut-être un νόμος divin. Néanmoins, le νόμος courant reste à falsifier, ce que Julien, attaché aux traditions et possédant le pouvoir temporel, omet d'intégrer en réduisant le précepte à une remise en cause

¹ Cyrill. *Adv.Iul.* 5.168B (*Iul. Gal.* fr.35).

² Cyrill. *Adv.Iul.* 6.184A (*Iul. Gal.* fr.39).

³ Cyrill. *Adv.Iul.* 5.152A (*Iul. Gal.* fr.29) : Ὁ νόμος ἐστὶν ὁ τοῦ Μωσέως θαυμαστός, ἡ δεκάλογος ἐκείνη.

⁴ *Iul. Or.* 7.19.225D : ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς ; 9[6].5.184A : τὸ τῷ θεῷ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι.

⁵ *Iul. Or.* 9[6].3.183A.

⁶ *Iul. Or.* 7.19.225D.

⁷ *Iul. Or.* 9[6].12.192B.

⁸ *Iul. Or.* 9[6].13.193D : Τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μὲν ἐστὶ καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν. Τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας [...].

de ce qu'il considère être la δόξα, c'est-à-dire ce qui, plus ou moins, s'oppose à la doctrine officielle de son pouvoir.

Bilan

En somme, nous pouvons affirmer avec certitude que le Cynisme que nous présente Julien est totalement reconstruit pour se conformer à l'idéal hellénique. Cet idéal correspond certes à une entreprise de vérité de la part des philosophes néo-platoniciens. Mais lorsque cet idéal provient de Julien, il est d'abord un projet politique. Le Cynisme doit non seulement exprimer quelque chose d'une philosophie unitaire et donc d'une vérité divine, mais aussi montrer combien il mène à cette vérité dans le respect des traditions et dans le souci des autres. C'est donc en tant qu'Empereur¹ qui a également la charge de *Pontifex Maximus* que Julien entend remettre de l'ordre dans un siècle profondément agité à cause, entre autres, de débats philosophiques et religieux, et ce, même à l'intérieur du Christianisme.

Ramener les Cyniques authentiques dans le giron du νόμος, c'est empêcher certains contestataires de mettre en péril l'édifice de reconquête de la culture grecque, celle qui a brillé par son esprit aussi bien en philosophie qu'en politique ; Julien redoute, d'ailleurs d'entre en concurrence avec Solon, Lycurgue et Pittacos². Combattre l'athéisme, que ce soit celui des Cyniques ou des Chrétiens³, passe par un travail dogmatique important d'unification des diverses doctrines helléniques. Cette somme doctrinale comporte ainsi la menace d'accusations de blasphèmes. Si Diogène est moqué, on moque sa mission, qui est une mission motivée par une loi divine, à savoir le précepte delphique d'Apollon⁴ : moquer Diogène c'est blasphémer Apollon.

Il est donc difficile de distinguer la pensée de Julien et son œuvre de réformateur politique⁵. Quand il cherche le Cynisme authentique, on peut ainsi se demander s'il pense à un Cynisme historique ou à un mode de pensée divinisé. Si l'on suit la pensée de J. Bouveresse dans sa critique de M. Foucault, quand une vérité a besoin du pouvoir pour imposer sa domination,

¹ Julien est l'Empereur : comme le lui reproche Grégoire de Nazianze (*Discours 4.63 Contre Julien*), il sait que sa volonté est une « loi non écrite plus puissante que tous les codes ». L'esprit de tolérance qui l'animait (Voir Iul. Ep. 83 : « Je ne veux pas qu'on mette à mort les Galiléens ni qu'on les frappe injustement ni qu'on les maltraite d'aucune manière ») pouvait se révéler perfide pour ses opposants : en juin 362, soit au moment des discours *Contre Héracléios*, *À la Mère des dieux* et *Contre les Cyniques ignorants*, il prononce la fameuse loi scolaire qui écarte les Chrétiens de l'enseignement (Amm. Marc. 12.10.7, 25.4.20). Voir Bidez 1965, 263-6 sur l'utilisation des auteurs classiques par les précepteurs chrétiens.

² Iul. Or. 6.9.262D.

³ Voir Rochefort 1956, 53 ; Alonso-Nuñez 1984, 255.

⁴ Smith 1995, 67 : « Given Diogenes' close association with Apollo, mockery of him comes near to blasphemy ».

⁵ Giavatto & Muller 2018, 26.

c'est qu'il est plus probable que ce soit une contre-vérité¹. C'est donc cette vision du Cynisme qui est parvenue jusqu'à nous, et non celle des contre-pouvoirs que représentaient probablement Héracléios ou le Cynique égyptien.

Néanmoins, on ne peut pas s'autoriser une vision si tranchée puisque, par son apostasie, Julien est, à sa façon, un contre-pouvoir dans un siècle plutôt acquis au Christianisme. Par exemple, le *Contre les Galiléens* ne nous est connu que parce que Cyrille d'Alexandrie le cite pour mieux en dénoncer les inepties. Héracléios et l'Égyptien se sont peut-être montrés proches des Chrétiens par opportunisme ; ils avaient, d'ailleurs, sollicité des faveurs auprès de Constance autrefois.

Dès lors, nous devons surtout constater que le Cynisme était devenu, à cette époque, un champ de bataille et que la normalisation que propose Julien est une façon de l'accomoder à son pouvoir. Après des années à pratiquer la philosophie dans sa chambre, Julien devenu empereur doit la pratiquer « à l'air libre »², ce qui traduit, pour lui, le passage de la théorie à l'action. En cela, Diogène est proprement un modèle, qu'il cite plus de quarante fois, soit plus qu'Homère, sans compter qu'il se réfère également à Cratès. Julien semble conscient du fait qu'il oppose sa vision du Cynisme aux représentants contemporains de cette école puisqu'il doute qu'il existe des Cyniques encore estimables³. Mais il incarne également le type même du philosophe austère, sobre, négligé⁴, tout comme son compagnon d'école Iphiclès⁵. Il se décrit également comme un homme de lettres et d'armes. Il trouve donc un sens tout personnel dans la façon que les Cyniques ont de pratiquer une philosophie austère et tournée vers les autres. Après tout, le Cynisme participe d'un idéal de vie, qui n'est pas seulement l'idéal du Néoplatonisme.

C'est donc d'un seul mouvement que Julien explique les règles d'une philosophie unifiée, la place sous la protection des dieux, en fait une voie d'accès au divin et utilise cette normativité pour l'opposer au Christianisme. Julien fait se correspondre les exigences philosophiques et le respect des lois divines.

L'ensemble législatif qu'il convoque place les lois humaines dans le sillon des lois divines : soit les lois de l'État sont éclairées par la raison et donc respectent les lois divines, soit elles

¹ Voir Bouveresse 2016, 9-10 ; *Ibid.* 102 : « le pouvoir a par conséquent tout intérêt à essayer de convaincre les gens sur lesquels il exerce sa domination qu'il le fait au nom de vérités d'une certaine sorte qu'ils ne peuvent pas manquer de reconnaître ».

² *Iul. Or.* 6.9.262D.

³ *Iul. Or.* 7.23.236B-C : « car à l'endroit des plus estimables cyniques, si tant est qu'il en existe maintenant, et des rhéteurs distingués, je suis tout amitié » (ὡς ἔμοιγε πρὸς τε τοὺς κρατίστους τῶν Κυνικῶν, εἴ τις ἄρα ἔστι νῦν τοιοῦτος, καὶ πρὸς τοὺς γενναίους ῥήτοράς ἐστι φιλικὰ > πάντα, trad. Rochefort).

⁴ Voir Jerphagnon 2010, 131.

⁵ *Iul. Or.* 9[6].16.198A.

proviennent de traditions qui ont été établies par les dieux. La philosophie, la religion et la politique forment un tout rationnel.

Dans ce cadre prescriptif, on reconnaît difficilement le Cynisme dont le cosmopolitisme est désormais lié à la connaissance des essences divines. Pourtant, cette interprétation trouve sa source dans certaines anecdotes et autres bons mots de Diogène qui en appellent à la communauté avec les dieux¹. Le silence théorique des Cyniques sur la question religieuse permet donc d'interpréter les moqueries à l'encontre des initiations et des rites autorise une utilisation pieuse de leur philosophie. Pour autant, le Cynisme ne doit pas être le Christianisme, c'est-à-dire la renonciation à la loi de ce monde. Même si les Cyniques haïssent les richesses, ils ne peuvent pas adorer un dieu de pauvreté mais suivent déjà de hauts exemples divins : Héraclès qui est un des premiers Cyniques, Apollon qui révèle les préceptes essentiels à la philosophie, Déméter qui les incite à retrouver les lois de la nature.

Épictète comme Julien investissent donc le refus des cités humaines comme une façon de ne reconnaître que la loi divine. Pourtant, l'interprétation de Julien dessine un Cynisme très obéissant qui s'autorise quelques plaisanteries de temps en temps quand celui du Stoïcisme reste subversif à l'égard des pouvoirs. Bien sûr, le Cynisme reste respectueux de la loi divine. Mais les conséquences en sont différentes : pour Julien, respecter la loi divine c'est ne pas bousculer les lois humaines, quitte à renoncer à l'initiation aux Mystères par égard pour les lois de la cité. Pour Épictète mais aussi Sénèque que nous étudierons plus tard, l'institution humaine montre sa fragilité ; l'exigence de vertu, qui se pratique selon la loi de Zeus, fait du Cynique authentique une menace à l'égard de tout ce qui est susceptible de nous tyranniser.

¹ On pense surtout au syllogisme sur les biens entre amis (D.L. 6.72).

CHAPITRE CINQ

COMPRENDRE LA DOXOGRAPHIE POLITIQUE DE DIOGÈNE (D.L. 6.72-3) DANS SES CONTEXTES

Je souhaiterais revenir sur le livre 6 de Diogène Laërce et en particulier sur les paragraphes 72 et 73 de la doxographie attribuée à Diogène. Nous avons déjà abordé comment Diogène Laërce se trouve pris dans des processus de normalisation du Cynisme en tant qu'école philosophique unitaire, malgré l'attrait qu'il trouve aux exemples moraux que chaque Cynique incarne. Diogène Laërce s'efface derrière son œuvre au point de nous faire oublier qu'il opère des choix. I. Gugliermi a essayé de repérer toutes les stratégies à l'œuvre dans le livre 6 et, même si ses conclusions rendent trop difficile l'appréhension du Cynisme, son étude nous permet de garder à l'esprit que Diogène Laërce obéit à des objectifs doxographiques, dans une œuvre qui est postérieure à bon nombre de témoignages accusés d'exagérations variées et qui compile d'autres œuvres qui étaient déjà de seconde main. De surcroît, il se peut qu'il n'ait pas trouvé de livre qui traitait de l'école cynique d'Antisthène à Ménippe et qu'il ait dû le forger à partir d'un matériau hétéroclite.

C'est pourquoi lorsque la doxographie de Diogène évoque sa théorie politique et son rapport aux normes sociales, il faut user d'une grande prudence, d'autant plus que les bienfaits du νόμος y sont loués. En effet, un raisonnement sur l'utilité des lois dans la cité est énoncé sous une forme syllogistique dans la doxographie de Diogène en D.L. 6.72. Mais sa traduction, son interprétation et son authenticité ont fait l'objet de nombreux débats et de conclusions contradictoires. Le voici avec différents choix de traduction :

Περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι·

Au sujet de la loi, [il dit] qu'il n'est pas possible de gouverner (*ou* d'exercer sa citoyenneté) sans elle :

οὐ γὰρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου·

en effet, il dit que sans cité, ce qui est ἀστεῖον (*urbain ou raffiné ou moralement bon*) n'a pas d'utilité ;

ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις·

or, la cité est quelque chose d'ἀστεῖον (*urbain ou raffiné ou moralement bon*)

νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος·

et sans la loi, la cité n'a pas d'utilité ;

ou bien et sans la cité, la loi n'a pas d'utilité ;

ἄστεϊον ἄρα ὁ νόμος.

donc la loi est quelque chose d'ἄστεϊον (urbain *ou* raffiné *ou* moralement bon).

Ce raisonnement manque donc d'un contexte qui nous préciserait en quel sens le comprendre. Sans ce contexte, il semble inévitable de prendre les termes dans leur usage courant et d'y lire un raisonnement qui loue les bienfaits de la loi au sein de la cité. Mais évidemment, nous sommes surpris de trouver dans la doxographie de celui qui pratique la falsification du νόμισμα, un tel éloge du νόμος. Nous reconnaissons un *hiatus* entre d'une part un passage qui exprime une pensée très courante dans le monde grec¹ et d'autre part une doxographie majoritairement politique qui expose quelques propos audacieux : le cosmopolitisme, la communauté des femmes et des enfants, les unions libres, le pillage des temples, l'anthropophagie.

S. Husson a détaillé les différentes interprétations auxquelles ce syllogisme a donné lieu². Pour concilier le sens du texte et le rejet par les Cyniques du νόμος, nous pourrions reprendre ainsi les principaux points de discordance :

- Le texte parle-t-il de n'importe quelle loi, des lois en vigueur ou de lois idéales ? Éventuellement de celles que Diogène forgerait dans sa *Politeia* ?
- Considère-t-il que ces lois sont utiles pour les non-philosophes seulement ou également pour les philosophes qui, de toute façon, vivent au sein des cités ?
- Le texte a-t-il subi une corruption, comme, par exemple, une mauvaise attribution ou une coupure ?
- Enfin, quelle valeur attribuer à l'adjectif ἄστεϊον : méliorative, neutre ou péjorative ? S. Husson remarque que « tout repose d'abord sur le sens du terme *asteion* »³. En effet, les interprétations diffèrent selon que l'on considère qu'ἄστεϊον signifie simplement « urbain » ou « moralement bon » ou encore, de façon péjorative, « raffiné » : ces traductions sont incompatibles.

¹ Voir Donzelli 1970, 232 : « Ed insomma dal brano in D. L. VI, 72, noi ricaviamo senz'altro che in una sua opera (la *Politeia* ?) Diogene esprimeva il concetto del tutto tradizionale che senza legge non si può vivere come cittadini di una πόλις. »

² Husson 2011, 147-52.

³ Husson 2011, 148.

Toutes ces études, même si elles aboutissent à des résultats contradictoires, restent précieuses pour leur attention minutieuse à la fois au texte et à la pensée de Diogène. Je souhaiterais contribuer à ces travaux à travers mon approche des processus de normalisation du Cynisme. En effet, ce texte n'apparaît pas *ex nihilo*, mais Diogène Laërce choisit de le reproduire dans la doxographie de Diogène, en particulier dans une partie de cette doxographie qui accumule différentes assertions politiques. Or, même si ses intentions restent difficiles à déterminer avec exactitude, nous avons déjà pu deviner quelques stratégies au cœur de l'écriture de Diogène Laërce : il cherche à conférer une dignité philosophique au Cynisme et, s'il ne manque pas de recueils pour alimenter la partie anecdotique¹, il semble plus démuné, au moins dans la doxographie générale, pour trouver à Diogène et au Cynisme (en dehors d'Antisthène) des dogmes. Je reprends donc ce que j'ai défendu dans ma première partie : Diogène Laërce a des stratégies d'écriture, plus ambitieuses qu'on ne l'a souvent prétendu, et il essaie, malgré son attrait pour les chries, de conférer une dignité dogmatique au Cynisme. C'est en ce sens que je parle, pour Diogène Laërce, d'un usage philosophique du Cynisme.

De façon simple, demandons-nous pourquoi le caractère incongru de ce syllogisme n'a pas particulièrement embarrassé Diogène Laërce et quels avantages il trouvait à consigner ce texte tel quel, au risque de brouiller la cohérence de sa doxographie.

Il me semble possible d'explorer trois pistes.

Premièrement, je souhaite étudier ce raisonnement en tant que syllogisme, c'est-à-dire en tant que forme de démonstration très précise et normée. Les usages littéraires et philosophiques qui sont faits de Diogène sont ceux du bon mot, du franc-parler, de cette faculté toute cynique de déjouer des attentes et de tenir des propos paradoxaux. Ce syllogisme ne correspond pas aux habitudes rhétoriques de Diogène et pourtant, d'autres syllogismes lui sont aussi attribués par Diogène Laërce. Dès lors, ce texte a-t-il une fonction rhétorique autre que de démontrer à partir de prémisses une conclusion ? Qu'en est-il également de sa validité logique ?

Deuxièmement, il me semble judicieux de mettre en perspective la doxographie de Diogène vis-à-vis de la doxographie d'Antisthène et de celles des Stoïciens pour envisager la possibilité qu'il y ait des thèmes attendus qui pourraient normer *a priori* les contenus. On peut se demander à quels documents doxographiques Diogène Laërce avait accès pour élaborer cette doxographie, d'autant plus qu'on pouvait ne pas reconnaître au Cynisme le statut d'école philosophique.

¹ Voir la conclusion du paragraphe 6.69.

Enfin, pour proposer quelques interprétations du syllogisme, je souhaite prendre au sérieux ce texte et voir comment il peut s'insérer dans ce que nous savons à la fois des pratiques philosophiques de Diogène et de la *Politeia* qu'il aurait écrite.

1. Un raisonnement sur la loi mal construit.

1.1. Problèmes textuels.

Reprenons le texte qui nous intéresse avec son contexte

Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν <τε> αὐτὸν χαρακτηῖρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.

Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν· Πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν. **Περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖον· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.** Εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμῆματα κακίας εἶναι λέγων· μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. Ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδὲ νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἰέας.¹

Il prononçait de tels discours et de toute évidence les réalisait, en falsifiant réellement la monnaie, n'accordant pas la même valeur à ce qui relève de la loi qu'à ce qui relève de la nature ; disant qu'il menait le même style de vie que menait Héraclès aussi, ne préférant rien à la liberté.

Il dit que tout appartient aux sages et il proposait le genre de raisonnements par interrogations que nous avons évoqués plus haut : tout appartient aux dieux ; or, les dieux sont amis des sages et les biens des amis sont communs ; donc tout appartient aux sages. **Au sujet de la loi, [il dit] qu'il n'est pas possible de πολιτεύεσθαι sans elle ; en effet, il dit que sans cité ce qui est ἀστεῖον n'a pas d'utilité ; or, la cité est quelque chose d'ἀστεῖον ; et sans la loi la cité n'a pas d'utilité ; donc la loi est quelque chose d'ἀστεῖον.** Il se moquait des bonnes naissances, des réputations et des choses de ce genre, en disant que ce sont des parures du vice. Et la seule constitution droite est celle dans l'univers. Il disait aussi qu'il faut que les femmes soient communes. Il ne parlait pas de mariage mais de l'union de celui qui persuade à celle qui persuade ; et pour cette raison, les enfants aussi [doivent être] communs.

Je m'appuie sur les propositions de M.-O. Goulet-Cazé dans un article qui a fait date² pour commenter les difficultés de traduction que nous avons mentionnées. Le texte qu'elle adopte est légèrement différent : elle propose de changer le δὲ de ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις en δή, choix que l'on considérera ci-après.

¹ D.L. 6.71-2, avec la correction de Cobet : νομίζων au lieu de ὀνομάζων ; mais sans celle de Stephanus (qui propose πεισασθείση au lieu de πεισάση).

² M.-O. Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum*, N. F. 125, 1982, p.214-240 [= Goulet-Cazé 2017, 13-33].

Notons la difficulté que nous avons de traduire πολιτεύεσθαι dans nos langues : gouverner, faire de la politique, exercer sa citoyenneté, c'est-à-dire son rôle de citoyen, de πολίτης. Pour autant, ce problème lié au français ne me semble pas décisif pour interpréter le texte.

Si nous considérons le tout début du raisonnement comme une introduction (« Au sujet de la loi, il dit qu'il n'est pas possible de gouverner sans elle »), il nous reste trois difficultés à affronter : la redondance créée par πόλις et ἀστεῖον, la construction du syllogisme et la traduction d'ἀστεῖον.

1.1.1. Des phrases tautologiques ?

L'aspect tautologique des deux premières propositions biaise notre appréciation de la validité logique. En effet, il semble cohérent de dire que ce qui est ἀστεῖον est inutile sans cité et que la πόλις est ἀστεῖον, c'est-à-dire a le caractère de ἄστυ, de la ville. On peut alors penser que pour éviter la redondance, il faut exclure la traduction transparente et néanmoins rare d'ἀστεῖον par « urbain ». Mais en traduisant par « raffiné », « élégant » ou « moralement beau », on fragilise le raisonnement et les prémisses. En effet, au nom de quoi devrions-nous accepter que la πόλις soit quelque chose de « raffiné » ou de « moralement bon » ? Ce serait un jugement de valeur contestable. Par ailleurs, il n'est pas valide de conclure que la πόλις est ἀστεῖον si elle accueille en son sein des éléments ἀστεῖα : à titre de comparaison, un daim a des taches blanches mais n'est pas blanc pour autant.

Si l'on suit en effet la proposition de M.-O. Goulet-Cazé de remplacer δέ par δή, c'est-à-dire par un équivalent de οὖν, ἄρα, τοίνυν¹, alors la conclusion est sophistique. C'est, à mon avis, le cas. Avec le δέ des manuscrits, nous avons deux prémisses, mises sur le même plan, sans lien de cause à conséquence : il n'y a pas d'utilité à ce qui est ἀστεῖον hors la cité et de surcroît la cité est en elle-même une chose ἀστεῖον. On voit alors la tautologie se dessiner tout de même si la cité produit des choses ἀστεῖα qui perdent de leur utilité sans la cité². R. Genaille a exploité le caractère tautologique dans sa traduction : « Sans cité organisée, la ville ne sert à rien ; donc la ville doit être une cité. Sans la cité, la loi ne sert à rien : donc la loi doit être liée à la cité »³.

¹ Voir Goulet-Cazé in *D.L. Vies*, 738, n.5 ; *ead.* 1982, 221.

² G. Basta Donzelli (1970, 234) affirme quelque chose de semblable : « *il νόμος di cui qui si parla ripete la sua origine dallo ἀστεῖον* ».

³ Diogène Laërce, éd. Garnier-Flammarion, 1965, p.33.

1.1.2. Un syllogisme en Barbara ?

Pour νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος, M.-O. Goulet-Cazé estime plus cohérent de considérer ἄνευ comme une postposition et ainsi de traduire par « sans la loi, la cité n'a aucune utilité ». Ainsi la phrase d'introduction selon laquelle il n'est pas possible d'exercer un pouvoir ou sa citoyenneté sans la loi serait une reprise de cette prémisse¹ ; on peut, par ailleurs, considérer que c'est une idée très répandue dans la pensée grecque des V^e et IV^e siècles, lorsque se constituent les corpus de lois écrites².

Toutefois, la traduction par « sans la cité, la loi n'a aucune utilité » est souvent choisie³ car elle a sa cohérence. En effet, le ἄνευ initial régit πόλεως en tant que préposition : comment expliquer la variation syntaxique de la préposition à la postposition ? Cette variation serait d'autant plus trompeuse que νόμου δὲ ἄνευ est suivi de πόλεως rappelant alors le ἄνευ πόλεως de la première prémisse : dans un cas, les deux mots forment un seul groupe et dans l'autre, ils sont seulement juxtaposés, alors que l'ordre est le même, ce qui rend le propos maladroit. La phrase introductive ajoute une difficulté puisque c'est la préposition χωρίς qui est utilisée comme synonyme de ἄνευ ; peut-être Diogène Laërce (ou sa source) y cherche-t-il à lever l'ambiguïté. Considérer ἄνευ comme une préposition a pour conséquence d'insister sur la fragilité de la loi qui n'a de valeur qu'à l'intérieur d'une cité, c'est-à-dire grâce à une force publique. La validité logique ne nous est pas d'un grand secours puisque, jusqu'à cette proposition, aucun lien logique ne semble exprimé : on nous présente des affirmations qui amèneront nécessairement à une conclusion que l'on repère grâce à ἄρα. D'autre part, il semble difficile de reconstruire, dans les deux cas, les prémisses eu égard à la conclusion puisque l'ensemble du raisonnement est sophistique⁴. Pour aboutir, avec un syllogisme en Barbara, à la conclusion que toute loi est ἀστειῶν, il faudrait avoir l'un des deux schémas suivants⁵ :

¹ Goulet-Cazé 1982, 221 : « Dès lors, on se rend compte que c'est à cette mineure que renvoyait la phrase de présentation ».

² Voir p.ex. Eur. *Supp.* 312-3 : « Car ce qui maintient les cités des hommes n'est autre que la préservation que l'on assure aux lois ainsi qu'il sied » ([...] τὸ γὰρ τοι συνέχον ἀνθρώπων πόλεις / τοῦτ' ἔσθ', ὅταν τις τοὺς νόμους σφῶζῃ καλῶς. Trad. Parmentier & Grégoire)

³ Selon le relevé de Marie-Odile Goulet-Cazé, les éditions de C. G. Cobet (Paris, 1850), de O. Apelt (Leipzig, 1921), R. D. Hicks (Londres et New York, 1925), M. Okal (Bratislava, 1954), M. Gigante (Bari, 1962), R. Genaille (Paris, 1965) ainsi que les commentaires de Dudley (1937, 36), Høistad (1948, 140) et Basta Donzelli (1970, 231-2) adoptent cette traduction (voir Goulet-Cazé 1982, 221-2, en particulier les notes 21 et 22).

⁴ Voir les démonstrations de M. Schofield (1991, 134) et de S. Husson sur le caractère sophistique du raisonnement (2011, 150).

⁵ J'utilise la convention \forall qui exprime en logique formelle l'universalité et \exists qui exprime la particularité.

\forall (chose utile) \rightarrow <i>asteion</i> Or, \forall (loi) \rightarrow utile Donc, \forall (loi) \rightarrow <i>asteion</i>	\forall (chose utile à la cité) \rightarrow <i>asteion</i> Or, \forall (loi) \rightarrow utile à la cité Donc, \forall (loi) \rightarrow <i>asteion</i>
---	---

Dans ce syllogisme, l'idée d'utilité est le moyen-terme, l'*asteion* le majeur et la loi le mineur. Or, le raisonnement proposé en 6.72 pose des difficultés : d'une part, parce que deux propositions présentent des doubles négations que nous avons transposées en affirmations universelles ci-dessus ; d'autre part, parce que la première prémisse semble dire l'inverse de notre prémisse majeure : « sans la cité, ce qui est *asteion* est inutile (n'a pas d'utilité) » c'est-à-dire « s'il y a la cité, alors tout *asteion* est utile », soit une inversion dans la prédication entre le terme majeur et le moyen terme.

Si l'on formalise en syllogisme de deuxième figure (le moyen-terme étant prédiqué à la fois du terme mineur et du terme majeur) avec des propositions universelles¹ :

$$\begin{aligned} &\forall(\textit{asteion} \text{ de la cité}) \rightarrow \text{utile} \\ \text{Or, } &\forall(\text{loi de la cité}) \rightarrow \text{utile} \end{aligned}$$

ou bien avec des propositions particulières² :

$$\begin{aligned} &\exists(\textit{asteion}) \rightarrow \text{utile} \\ \text{Or, } &\exists(\text{loi}) \rightarrow \text{utile} \end{aligned}$$

alors dans ces deux cas, il n'est pas possible de conclure. Nous sommes en dehors des syllogismes concluants. On pourrait d'ailleurs se contenter de rappeler qu'en dehors d'un syllogisme en Barbara, aucun ne peut conclure avec une universelle affirmative. Or, c'est bien ce qu'il se passe ici.

Par ailleurs, si comme le propose M.-O. Goulet-Cazé, le syllogisme est bien stoïcien, on pourrait le formaliser selon la logique stoïcienne des propositions : si *p* alors *q*, or *p*, donc *q*. Dans ce cas, il faudrait proposer quelque chose comme : « si, sans la cité, ce qui est *asteion* est inutile, alors la loi est *asteion* ; or, sans la cité, ce qui est *asteion* est inutile ; donc la loi est *asteion* ». Outre le fait que l'implication n'est pas convaincante du point de vue du sens, nous

¹ Voir Aristot. *APr.* 1.5.27a18 : « si M est affirmé de tout N et de tout Ξ , il ne peut y avoir de syllogisme » (trad. Tricot).

² *Ibid.* 27b36-37 : « le syllogisme n'est absolument pas possible [...] si le moyen terme appartient à chaque extrême pris particulièrement » (trad. Tricot). Voir aussi Aristot. *APr.* 1.4.22-25 : « Il ne pourra non plus y avoir d'aucune façon syllogisme quand les relations <du sujet et du prédicat> sont l'une et l'autre particulières, soit affirmativement soit négativement... » (trad. Tricot).

sommes bien loin de ce que propose le raisonnement en D.L. 6.72 qui, de toute évidence, opère davantage sur la prédication.

Le syllogisme de Cléanthe duquel on rapproche souvent ce raisonnement est, quant à lui, respectueux de la façon stoïcienne de présenter l'argumentation :

Τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἶπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. Ἰκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοιοῦτον· Πόλις μὲν <ει> ἔστιν οἰκητήριον κατασκευάσμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἄστεϊον δὴ πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἢ πόλις οἰκητήριον· ἄστεϊον ἄρ' ἔστιν ἢ πόλις.

Car la loi est, comme nous l'avons dit, sage, et semblablement la cité l'est aussi. Et, à juste titre, au sujet du fait que la cité est sage, Cléanthe fit le raisonnement par interrogations suivant : « Si d'une part une cité est une construction qui fournit un habitat dans laquelle on se réfugie pour que soit rendue la justice, alors une cité n'est-elle pas une chose ἀστεῖον ? Or, en vérité, la cité est une construction de ce genre ; donc la cité est une chose ἀστεῖον. »¹

La ressemblance entre les deux raisonnements est troublante. Toutefois, la formulation de Cléanthe reprend la forme « si p alors q , or p , donc q », dans laquelle p désigne le fait que la cité est une construction destinée à rendre la justice et q le fait que la cité est ἀστεῖον.

En revanche, un dialogue de Cicéron que M.-O. Goulet-Cazé propose à notre jugement a, quant à lui, une logique prédicative plus proche du raisonnement en D.L. 6.72 :

MARCUS – [...] je te pose une question, Quintus, à la façon des philosophes : si une cité manque de quelque chose, et si, en raison de ce manque même, il faut considérer qu'elle est sans valeur, faut-il compter cette chose dont elle manque au nombre des biens ?

QUINTUS – Et, qui plus est, au nombre des plus grands.

M. – Or, si la cité manque de la loi, ne faut-il pas, à cause de ce manque même la tenir pour sans valeur ?

Q. – On ne peut s'exprimer autrement.

M. – Il est par conséquent nécessaire que la loi soit considérée au nombre des choses les meilleures.

Q. – C'est là tout à fait mon avis.²

Le raisonnement ici est aisément transposable en un syllogisme en Barbara :

Majeure : Toute chose nécessaire à la valeur d'une cité (*moyen-terme*) est un bien (*terme majeur*).

¹ Ar.Did. *apud* Stob. 2.7.11ⁱ ; t. II, p.103, 9-17 Wachsmuth (*SVF* I 587 et III 328).

² Cic. *Lg.* 2.12, trad. Goulet-Cazé (1982, 222) : *MARCUS* : [...] *Quaero igitur a te, Quinte, sicut illi solent : quo si ciuitas careat, ob eam ipsam causam quod eo careat, pro nihilo habenda sit, id estne numerandum in bonis ?* – *QUINTUS* : *Ac maxumis quidem.* – *M.* : *Lege autem carens ciuitas estne ob id ipsum habenda nullo loco ?* – *Q.* : *Dici aliter non potest.* – *M.* : *Necesse est igitur legem haberi in rebus optimis.* – *Q.* : *Prorsus adsentior.*

Mineure : Toute loi (*terme mineur*) est une chose nécessaire à la valeur d'une cité (*moyen-terme*).

Conclusion : Toute loi (*terme mineur*) est un bien (*terme majeur*).

Ce syllogisme en bonne et due forme est reconstruit à partir des propos de Marcus. On peut ainsi utiliser le texte de Cicéron pour comprendre la validité du raisonnement de Diogène ; M.-O. Goulet-Cazé s'en sert d'ailleurs pour considérer le deuxième ἄνευ comme une postposition¹. Même si ce rapprochement est tentant, tenons pour acquis, à ce stade de l'analyse, que deux syllogismes dont le sens est très proche ont une rigueur beaucoup plus évidente que le raisonnement en D.L. 6.72 : ses ambiguïtés compromettent sa validité en tant que démonstration.

1.1.3. ἀστεῖον : des Cyniques urbains ?

1.1.3.1. La traduction de l'adjectif.

La dernière difficulté que nous devons mentionner concerne la traduction de l'adjectif ἀστεῖον, qui constituerait comme le terme majeur du syllogisme. Parce qu'il est issu d'ἄστυ, c'est-à-dire la ville, nous avons déjà évoqué le truisme qui consiste à dire que la πόλις est ἀστεῖον, la cité est quelque chose d'urbain. Comme le précise S. Husson, « l'enjeu [du débat critique] est l'interprétation de l'adjectif ἀστεῖος au sens positif (« moralement beau ») ou négatif (« raffiné ») »². Or, de même que nos adjectifs français « urbain », « poli », « policé » sont formés de la même façon et évoquent une attitude sociale valorisée, de même ἀστεῖος désigne majoritairement l'élégance morale propre aux gens de la ville. M. Schofield, à partir d'une étude de K. Lammermann³, y perçoit la référence à une attitude vaniteuse : ce n'est donc pas une expression apte à décrire une institution ou une société⁴, si bien que traduire par « civilisé » atténuerait cette dimension⁵.

Revenons sur ce que nous considérons comme la majeure du syllogisme. Tout syllogisme présente une nécessité dans le raisonnement mais la nécessité logique s'opère

¹ Goulet-Cazé 1982, 223.

² Husson 2011, 148.

³ K. Lammermann, *Von der attischen Urbanität und ihrer Auswirkung in der Sprache*, Göttingen, 1935.

⁴ Schofield 1991, 136 : « In Greek literature of the fifth and fourth centuries B.C. ἀστεῖος is a word applied to people (e.g. 'urbane'), their persons (e.g. 'neat'), behaviour (e.g. 'refined'), and especially their mode of speech ('refined', 'polite', sometimes 'witty'). It is not an expression used to describe an institution or a society, and if it were, one would expect it to imply something about manners rather than political and moral function, which is what Cleanthes in the major premiss makes it turn upon [...] ».

⁵ *Ibid.* : « 'Civilized' is a term which can hit off the moral quality of a society, but for that very reason its employment here rather muffles the shock which Cleanthes' use of ἀστεῖος administers. »

indifféremment de ce qui est dit, si bien que l'on peut tenir des propos absurdes mais logiquement valides comme par exemple : tout être vivant qui vole a des cornes, or les Grecs volent, donc les Grecs ont des cornes. Le syllogisme, pour être vrai et pas seulement valide, doit donc reposer sur des prémisses vraies qui, elles, ne seront pas démontrées au sein du syllogisme. Ainsi, si l'on considère la première prémisse de 6.72 indépendamment du reste – et imaginons qu'une lacune dans le texte nous ait privé du reste du raisonnement –, quelle traduction de bon sens s'imposerait pour « Sans la cité, tout ce qui est ἀστεῖον est inutile » ? Premièrement, si l'on en reste à un terme assez neutre moralement comme « civilisé » ou « urbain », on énoncerait une sorte de pétition de principe très peu pertinente : pour que ce qui est civilisé soit utile, il est besoin de la cité ; or, la cité n'existe pas sans ce qui est civilisé et vice-versa. Deuxièmement, si l'on accepte la dimension morale du terme en le considérant comme synonyme de σπουδαῖον, ce que le syllogisme de Cléanthe suggère, on a affaire à un jugement de valeur qui est inattendu de la part des Cyniques : « sans la cité, ce qui est bon est inutile ». Ce jugement correspond davantage à un point de vue stoïcien qui s'inscrit dans une réflexion sur la cité et la loi et démontre qu'elles relèvent d'un convenable et non d'un strict indifférent¹, sans quoi on risque à nouveau une pétition de principe : le bon est profitable à la cité parce que celle-ci est moralement bonne. En effet, il faut supposer que la cité, comprise comme petite cité, n'est pas bonne en soi mais elle l'est, si elle permet de réaliser l'amitié entre les hommes ou si elle reflète une certaine exigence d'ordre, par exemple.

C'est pourquoi la proposition de M. Schofield est, de prime abord, la plus convaincante² : parler de raffinement pour la cité c'est évoquer une conséquence de la vie en ville tout en évitant l'écueil de jugements infondés ou tautologiques.

Il est vrai que l'adjectif ἀστεῖος est absent des textes cyniques ; seul Philon d'Alexandrie l'utilise pour Antisthène et M.-O. Goulet-Cazé remarque à juste titre que l'emploi est davantage imputable à Philon qu'à Antisthène³. Diogène Laërce utilise ce terme dans un autre livre : Polémon est jugé ἀστεῖός τις καὶ γενναῖος⁴, c'est-à-dire « raffiné et noble ». Les propos d'Aristophane qui suivent tendent à confirmer ce sens. Cet usage est intéressant mais il reste peu concluant pour 6.72, si ce n'est que Diogène Laërce connaissait ce sens. Remarquons que

¹ Les Cyniques qui pratiquent l'exil volontairement ou involontairement ne peuvent faire reposer l'utilité du bien sur la cité. En ce qui concerne les Stoïciens, cette position exige de longs développements pour penser à la fois la cité habituelle (ou petite cité) et la cité universelle ; être sage c'est être *ipso facto* citoyen de l'univers (Voir Laurand 2005¹, 80 citant Cic. *ND* 2.78, 80 ; Cic. *Fin.* 3.64 ; Eus. *PE* 15.3-5, *SVF* II, 528). Mais si le raisonnement en D.L. 6.72 concerne une théorie cosmopolite, alors il peut tout à fait être cynique et avoir influencé le stoïcisme ensuite.

² Ce n'est toutefois pas celle que je retiendrai dans ma conclusion.

³ Goulet-Cazé 1982, 223 [= 2017, 21].

⁴ D.L. 4.18.

la coordination avec γενναῖος ainsi que la suite du texte ne laissent pas de doute sur la connotation méliorative d'ἀστεῖος.

1.1.3.2. *L'opposition entre ἀστεῖος et ἄγροικος.*

L'adjectif ἀστεῖος est souvent construit en opposition à ἄγροικος, « rural », « rustre », ce que nous pouvons interroger dans la mesure où, on l'a dit, le Cynisme est associé au sauvage par ses détracteurs.

La suite du texte d'Arius Dydime, dans la suite du syllogisme de Cléanthe, associe le rustre à l'insensé :

Et ils disent que tout insensé est un rustre (ἄγροικον) ; car la rusticité est une inexpérience des mœurs et des lois conformes à la cité à laquelle tout insensé est assujéti. Et celui qui est opposé à une conduite selon la loi (κατὰ νόμον) est un homme rustre, sauvage et nuisible (ἄγριον ... καὶ θηριώδη καὶ βλαπτικόν).¹

Si ce qui est ἀστεῖον, urbain ou raffiné, est conforme à la πόλις et au νόμος pour les Stoïciens, ce qui est ἄγροικον est à la fois propre à la campagne et sauvage, donc contraire au νόμος. Ce qui est ἀστεῖον déploie un réseau sémantique qui certes renvoie au beau moral, comme le propose M.-O. Goulet-Cazé à partir des rapprochements entre ἀστεῖος et σπουδαῖος², mais il renvoie au beau moral à travers un imaginaire de ce qu'est la vie urbaine, civilisée.

Ces associations reprennent l'idée courante selon laquelle la loi est louée pour sa capacité à chasser ce qui est sauvage. Par exemple, dans l'*Oraison funèbre* des citoyens morts pour la patrie, Lysias rappelle que « c'est le propre des bêtes sauvages que de l'emporter les uns sur les autres par la violence et qu'il convient aux hommes de définir le juste par la loi »³. Démosthène fait l'éloge des lois comme « quelque chose de commun, de fixé et d'identique pour tout le monde »⁴ ; sans lois, nous serions réduits à l'état de bêtes (θηρίων)⁵ ; il utilise même une métaphore médicale pour qualifier la façon avec laquelle les législateurs éradiquent la « sauvagerie des âmes »⁶ (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγριόντας). Le verbe ἀγριόω, les adjectifs ἄγριος,

¹ Ar.Did. *apud* Stob. 2.7.11^k. Φασὶ δὲ καὶ ἄγροικον εἶναι πάντα φαῦλον· τὴν γὰρ ἄγροικίαν ἀπειρίαν εἶναι τῶν κατὰ πόλιν ἐθῶν καὶ νόμων· ἢ πάντα φαῦλον ἔνοχον ὑπάρχειν. εἶναι δὲ καὶ ἄγριον, ἐναντιωτικὸν ὄντα τῇ κατὰ νόμον διεξαγωγῇ καὶ θηριώδη καὶ βλαπτικὸν ἄνθρωπον.

² Goulet-Cazé 1982, 223 n.27.

³ Lys. *Or.* 19 : θηρίων μὲν ἔργον εἶναι ὑπ' ἀλλήλων βία κρατεῖσθαι, ἀνθρώποις δὲ προσήκειν νόμῳ μὲν ὀρίσαι τὸ δίκαιον [...].

⁴ Demosth. *Aristog.* 1.15 : κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταῦτὸ πᾶσιν

⁵ *Ibid.* 20.

⁶ Demosth. *Aristog.* 1.20 : « Si l'un de vous en effet veut examiner quelle cause fait que le Conseil se réunit, que le peuple monte à l'Assemblée, que les tribunaux sont constitués au complet, que les magistrats sortants cèdent de bon gré la place aux nouveaux et qu'on voit se produire tout ce qui permet l'administration et le salut de la cité, il

ἄγροικος et θηρίος désignent le rustre et donc le sauvage. Également, le discours de Nicolas de Syracuse, rapporté par Diodore de Sicile, recommande la clémence pour les Athéniens captifs en 413 av. J.-C et évoque ceux qui « ont inventé les lois, grâce auxquelles la vie commune fut transformée d'une existence sauvage (ἀγρίας) et injuste en une société juste et apprivoisée »¹. Voilà autant de passages où, comme le dit J. de Romilly², « les lois sont synonymes de civilisation » et où nous reconnaissons l'idée très prométhéenne selon laquelle l'organisation politique protège du monde sauvage. On peut penser, à titre de comparaison, à la caricature que fait Lucien de Diogène avec l'exhortation : « Que tout en toi soit entièrement bestial et sauvage ! (θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια)³ ».

S. Husson mentionne deux passages de *La République* de Platon pour mettre en valeur le sens de « raffiné » d'ἄστεϊος, dans un contexte de philosophie politique⁴. Au début du *Gorgias*, Calliclès informe Socrate qu'il est en retard à une fête des plus élégantes (μάλα γε ἀστείας ἑορτῆς)⁵. Mais l'usage d'ἄγροικος par Platon est peut-être plus intéressant : si l'adjectif est souvent utilisé pour qualifier un langage grossier⁶, l'échange entre Calliclès et Socrate des paragraphes 510b à 516c qualifie le tyran d'ἄγροικος (510b), d'homme grossier et sans éducation. Or, pour gouverner des hommes, la rhétorique ne suffit pas si on ne s'emploie pas à les rendre meilleurs. Et le tyran n'en est pas capable : de même qu'on ne doit pas rendre sauvages des animaux domestiques qu'on nous aurait confiés (ἀγριώτερα 516a-b), de même les Athéniens qu'on a rendus plus sauvages (ἀγριωτέρους 516b-d) se retournent contre celui qui

trouvera que la cause de tout cela, ce sont les lois et le fait que tout le monde ; car si ces lois sont abolies et si chacun a licence de faire ce qu'il veut, non seulement la constitution disparaît, mais notre vie même ne différerait nullement de celle des bêtes sauvages » (trad. G. Mathieu légèrement modifiée. εἰ γὰρ τις ὑμῶν ἐξετάσαι βούλεται τί ποτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ποιοῦν τὴν βουλὴν συλλέγεσθαι, τὸν δῆμον εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναβαίνειν, τὰ δικαστήρια πληροῦσθαι, τὰς ἕνας ἀρχὰς ταῖς νέαις ἐκούσας ὑπεξίεναι, καὶ πάντα δι' ὧν ἡ πόλις οἰκεῖται καὶ σφάζεται γίνεσθαι, τοὺς νόμους εὐρήσει [τούτων αἰτίους] καὶ τὸ τούτοις ἅπαντας πείθεσθαι, ἐπεὶ λυθέντων γε τούτων, καὶ ἐκάστῳ δοθείσης ἐξουσίας ὅ τι βούλεται ποιεῖν, οὐ μόνον ἡ πολιτεία οἴχεται, ἀλλ' οὐδ' ὁ βίος ἡμῶν τοῦ τῶν θηρίων οὐδὲν ἂν διενέγκαι.) et 1.95 : « Donc, comme font les médecins, quand ils voient un cancer ou un ulcère ou quelque mal incurable et qu'ils le brûlent ou l'extirpent complètement, il vous faut bannir cette bête sauvage, l'expulser de la cité » (δεῖ δὴ πάντα, ὡσπερ οἱ ἰατροί, ὅταν καρκίνον ἢ φαγέδαιναν ἢ τῶν ἀνιάτων τι κακῶν ἴδωσιν, ἀπέκασαν ἢ ὅλως ἀπέκοψαν, οὕτω τοῦτο τὸ θηρίον ὑμᾶς ἐξορίσαι, ῥῖναι ἐκ τῆς πόλεως [...]). Trad. G. Mathieu légèrement modifiée.) ; 2.26 : « si les infirmités des corps sont supprimées par les découvertes des médecins, la sauvagerie des âmes est expulsée par la pensée des législateurs » (τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν ἀρρωστήματα τοῖς τῶν ἰατρῶν εὐρήμασι καταπαύεται, τὰς δ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγριόντας αἱ τῶν νομοθετῶν ἐξορίζουσι διάνοιαι. Trad. G. Mathieu.).

¹ Diod.Sic. 13.26.3 : οὗτοι νόμους εὔρον, δι' οὓς ὁ κοινὸς βίος ἐκ τῆς ἀγρίας καὶ ἀδίκου ζωῆς εἰς ἡμέρον καὶ δικαίαν ἐλήλυθε συμβίωσιν. Guthrie (1976, 92) propose de comparer l'extrait avec une inscription (Dittenberg, *Syllo. Ins. Gr.* 704, vol. II, p.324).

² Romilly 2001, 174.

³ Luc. *Vit. auct.* 10.

⁴ Voir Husson 2011, 149.

⁵ Pl. *Grg.* 447a.

⁶ Pl. *Grg.* 461c, 462e, 486c, 509a.

les gouverne. La politique a donc cette fonction d'extirper le sauvage et d'installer la civilisation à la fois dans la cité et dans l'âme.

Une lettre déjà mentionnée mérite l'attention parce qu'elle utilise l'opposition, certes non pas entre ἀστεῖος et ἄγροικος, mais entre ἄστν et ἄγρὸς :

Ce n'est pas la campagne qui fait des sages, ni la ville qui fait des insensés, mais ce sont les fréquentations des bons ou des méchants. Ainsi, si tu veux que tes enfants deviennent bons et non pas méchants, envoie-les, non pas à la campagne, mais auprès d'un philosophe, c'est là que nous aussi sommes allés et avons appris les belles choses. Car la vertu ne pénètre pas d'elle-même dans l'âme comme le vice, mais il faut s'entraîner.¹

Cette lettre, comme d'autres lettres pseudépigraphiques, utilise un lexique stoïcien, en particulier à travers les termes de σπουδαῖος et de φαῦλος, même si cet usage n'est pas exclusif. F. Junqua formule l'hypothèse d'un débat avec certains Stoïciens qui envisageaient la vie κατὰ φύσιν à la campagne et imagine que cette lettre répond à la diatribe 9 de Musonius² ainsi qu'au *Discours 7* de Dion Chrysostome³. Dans la lettre, l'ascèse concerne l'âme et non le corps puisqu'elle évoque ce qu'enseignent les fréquentations philosophiques, ce qui pourrait être un autre indice du contexte stoïcien.

On peut également penser au début du *Phèdre* lorsque Phèdre fait franchir à Socrate les murs de la ville⁴ en direction du sanctuaire d'Artémis Agrotéra⁵ ; l'adjectif ἀστεῖος permet des oppositions symboliques : d'un côté la civilisation et l'écriture, de l'autre la campagne et l'ignorance⁶. La lettre 12 de Cratès rejette autant les opinions qui recherchent une certaine pureté à la campagne que celles qui créent des associations entre ἄστν (ἀστεῖος) et σπουδαῖος et entre ἄγρὸς (ἄγροικος) et φαῦλος. Or, ce sont précisément des associations présentes chez

¹ Ps.-Crat. 12 (SSR V H 99) : οὐ ποιεῖ ἄγρὸς σπουδαῖος, οὐδὲ ἄστν φαῦλος, ἀλλ' αἱ σὺν τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς διατριβαί. ὥστ' εἰ βούλει ἀγαθοὺς καὶ μὴ κακοὺς γενέσθαι σοι τοὺς παῖδας, πέμπε μὴ εἰς ἄγρὸν, ἀλλ' εἰς φιλοσόφου, ἵνα καὶ αὐτοὶ βαδίζοντες τὰ καλὰ ἐμάθομεν. ἀσκητὸν γὰρ ἀρετὴ καὶ οὐκ αὐτόματος ἐμβαίνει τῇ ψυχῇ ὥσπερ κακία.

² Voir Laurand 2014, 53-8 pour le commentaire de ce texte, en particulier de l'autarcie que le philosophe trouve à la campagne.

³ Voir Junqua 2000², 90. Toutefois, cette lettre peut débattre à la fois avec les Stoïciens et les Épicuriens puisque le sage épicurien « aimera la campagne » (D.L. 10.120 : φιλαγρήσειν).

⁴ Pl. *Phdr.* 230d : ἐκ τοῦ ἄστεος.

⁵ Pl. *Phdr.* 229c. Voir Brisson in Platon *Phèdre* 2012, 29.

⁶ Brisson in Platon *Phèdre* 2012, 178 n.17 : « L'épithète *asteios*, "urbain", "civil", "civilisé", s'oppose évidemment à *agroikos*, "rustique", "rustre", "grossier" [...]. Cette opposition rappelle donc l'opposition fondamentale qui sous-tend le prologue du *Phèdre* : ville/ campagne, lieu de la civilisation et de l'écriture/ lieu de la nécessité matérielle et de l'ignorance ».

Arius Didyme et dans d'autres textes, comme le précise M.-O. Goulet-Cazé¹ : par exemple, ἀστεῖος s'oppose à φαῦλος dans la bibliographie de Chrysippe².

En conséquence, on remarque que l'usage d'ἀστεῖος est à la fois rhétorique et philosophique : il tire son origine dans des associations stéréotypées et montre donc un caractère majoritairement mélioratif. Certes, la lettre de Cratès n'emploie pas les adjectifs ἀστεῖος ni ἄγροικος mais les substantifs desquels ils sont issus : ἄστν et ἄγρός, et rejette la dichotomie. J'ai déjà émis l'hypothèse que les Cynisme se défendent contre des clichés, à savoir ceux d'une philosophie rustre, grossière.

Le raisonnement en D.L. 6.72 manque d'un contexte pour suggérer de telles associations avec ἀστεῖον. Peut-être la phrase qui suit immédiatement nous fournit-elle quelques éléments : « Il se moquait des bonnes naissances, des réputations et des choses de ce genre, en disant que ce sont des parures du vice. »³ On pourrait ici considérer la bonne naissance et la réputation comme des phénomènes proprement urbains et προκοσμήματα comme un écho de ce qui est raffiné, ἀστεῖον. Toutefois, cette lecture s'accommode mal avec la lettre de Cratès.

Un autre texte qualifie plus clairement les manières de Diogène. Il s'agit d'un extrait du *Discours* 64 de Dion de Pruse, « Sur la fortune » :

Quant à Diogène le Chien, de façon rustre (ἄγροίκως) et sans aucune politesse (οὐ πολιτικῶς), il se vantait face à la Fortune en disant que, bien qu'elle lâchât un grand nombre de ses traits en le prenant pour cible, elle était incapable de l'atteindre.⁴

L'opposition entre ἄγροίκως et πολιτικῶς rappelle celle entre ἄγροῖκος et ἀστεῖος puisque, de même que ἀστεῖος est issu d'ἄστν, πολιτικῶς est issu de πόλις. C'est donc une opposition courante et réductrice qui juge des manières des hommes selon qu'elles sont plus douces et en cela polies, policées, urbaines ou plus rudes et ainsi rustres, rurales.⁵

On peut se demander dès lors si la question du lieu est centrale pour déterminer la moralité des comportements. En effet, que ce soit la ville ou la campagne, que ce soit l'espace

¹ Goulet-Cazé 1982, 223 n.27 [= 2017, 21 n.27] : « On peut trouver par exemple les équivalences ἀστεῖος / σοφός (Stob. 2.7.11^m.19-21), ἀστεῖος / σπουδαῖος (Stob. 2.17.11^q.4-7), ἄγροῖκος / φαῦλος (Stob. 2.7.11^k.24) et l'opposition ἀστεῖος / φαῦλος (D.L. 7.199 ; Philon, *Qui rerum divinarum heres sit* 259 et 292). » (J'ai abrégé les références)

² D.L. 7.199.

³ D.L. 6.72 (SSR V B 353) : Εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων.

⁴ D.Chr. 64.17 (SSR V B 352) : ἄγροίκως καὶ τέλειον οὐ πολιτικῶς ἤχει κατὰ τῆς τύχης, <ὡς>πολλὰ μὲν βέλη ἐφείσης αὐτῷ ὡς σκοπῷ, τυχεῖν δὲ μὴ δυναμένης.

⁵ John Moles (1995, 155) rapproche un chevalier romain, Gaius Aurélius, qualifié dans la *Vie de Crassus* (Plut. *Crass.* 12) d'ἄγροικος, de Favonius dont la rudesse et le franc parler cyniques sont illustrés dans la *Vie de Brutus* (Plut. *Brut.* 34). Toutefois, ce Gaius Aurélius n'est pas connu comme un Cynique ; M.-O. Goulet-Cazé ne le retient pas dans son « Répertoire des philosophes cyniques » (1986, 231-248 ; 1996, 389-413).

public ou l'espace privé, les Cyniques questionnent la dépendance infondée des attitudes morales aux lieux où elles s'exercent. Pour autant, c'est au milieu des gens de mauvaise vie qu'Antisthène et Diogène se sentent les plus utiles¹. C'est ainsi tout le paradoxe du Cynisme, c'est-à-dire celui d'une philosophie populaire qui s'attache à prêcher sur la place publique une critique de la cité parce que la ville est l'occasion de voir les défauts des âmes². Si le Cynique décrie les attitudes vicieuses des citoyens, il est toutefois attaché à aller dans les lieux fréquentés. Comme l'écrit si bien M.-O. Goulet-Cazé :

« Il faut se représenter le cynisme comme un mouvement urbain, lié de façon essentielle à la ville. Passant son temps à invectiver les autres, le Cynique les recherche pour les guérir ; il est l'homme des grandes métropoles, des places grouillantes de monde, des ports où se bouscule une population interlope »³.

Ainsi, tenons pour acquis pour le moment que même si la traduction d'ἀστεῖον par « beau moralement » présente une cohérence avec le sens stoïcien du terme et avec l'éventuelle présence de sources stoïciennes dans la doxographie de Diogène de Sinope, choisir le sens de « raffiné », dont on trouve quelques traces depuis Platon, offre une traduction de la première prémisse plus conforme *a priori* à ce que nous attendons du Cynisme. Ces deux sens contiennent une référence implicite à l'opposition entre ville et campagne qui, même si elle est rejetée par la lettre de Cratès, s'emploie à penser les lieux d'exercice de la vertu.

Toutefois, la ressemblance lexicale entre D.L. 6.72 et le syllogisme de Cléanthe est particulièrement troublante et ne semble pas fortuite. Doit-on estimer qu'ἀστεῖον n'y recouvre pas le même sens ? M.-O. Goulet-Cazé et M. Schofield font de la chronologie des deux textes un point central du débat puisque pour l'une, le raisonnement présent dans la doxographie de Diogène serait une des versions du syllogisme de Cléanthe, une version attribuable à Diogène de Babylone et placée dans la doxographie cynique pour assurer une filiation, et que pour le second, les propos de Diogène de Sinope ont été réinterprétés de façon positive au point de permettre à l'adjectif ἀστεῖον, originellement péjoratif, de devenir un synonyme de σπουδαῖον.

¹ Voir D.L. 6.6 (SSR V A 167), 6.63 (SSR V B 269).

² Il ne s'agit pas de la ville en tant qu'institution mais en tant que lieu dense de monde. Voir D.Chr. 8.5 (SSR V B 584) : « Il s'aperçut, en effet, que Corinthe était le lieu de rencontre d'une foule de gens, en raison de ses ports et de ses dames de compagnie, et parce que la ville était située en quelque sorte au carrefour de la Grèce » (ἑώρα γὰρ ὅτι πλεῖστοι ἄνθρωποι ἐκεῖ συνίασι διὰ τοὺς λιμένας καὶ τὰς ἐταίρας, καὶ ὅτι ἡ πόλις ὡσπερ ἐν τριόδῳ τῆς Ἑλλάδος ἔκειτο. Trad. Paquet) et D.Chr. 9.1 (SSR V B 585) : « il [Diogène] voulait observer les hommes et leur stupidité. Il savait, en effet, que les gens se révèlent au grand jour à l'occasion des fêtes et des rassemblements populaires » (ἐπισκοπῶν οἶμαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν. ἦδει γὰρ ὅτι φανερώτατοί εἰσιν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ταῖς πανηγύρεσιν. Trad. Paquet).

³ Goulet-Cazé 1990, 2738. Voir également Branham 1996, 96 : « *Yet if Diogenes is our model, "life according to nature" means living in the middle of a large city and begging for living* ».

1.2. Syllogisme ou raisonnement par interrogations ?

Pourtant, je souhaiterais penser à nouveaux frais ce texte de la doxographie de Diogène en questionnant la qualification même de syllogisme. Quand M.-O. Goulet-Cazé affirme : « La présentation formelle des deux syllogismes [Cicéron et DL 6.72] est différente : Cicéron procède par interrogations, alors que Diogène Laërce présente un syllogisme qu'on peut appeler "direct". Mais dans les deux cas, la conclusion est la même [...] »¹, nous pouvons refuser de décrire D.L. 6.72 comme un syllogisme « direct », puisque Diogène Laërce utilise (ou rapporte) la formule introductive suivante : « il proposait le genre de raisonnements par interrogations que nous avons évoqués plus haut » (τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἴους ἄνω προειρήκαμεν).

1.2.1. Une formalisation impossible selon la logique des prédicats.

On peut, par commodité, parler de syllogismes ; mais on doit remarquer que ce n'est nullement présenté ainsi et que le mode interrogatif, pourtant évoqué, est quant à lui ignoré. C'est pourquoi je préfère dorénavant éviter de désigner DL 6.72 comme un syllogisme et considérer comme étant un syllogisme le syllogisme parfait tel qu'il est décrit dans les *Premiers Analytiques* d'Aristote² et distingué de la démonstration ἀπόδειξις et du syllogisme imparfait qui s'appuie sur plusieurs syllogismes parfaits. Cette précaution vise à se prémunir d'une éventuelle exagération sémantique : « syllogisme » est un calque que nous avons donné à une figure de raisonnement qui concerne un schéma déductif à deux prémisses et trois termes. Comme le rappelle M. Crubellier³, le fait que les *Topiques* d'Aristote utilisent συλλογισμός sans se référer au sens précis de « syllogisme » a conduit J. Brunschwig et R. Smith à traduire par « déduction ». Cette œuvre d'Aristote cherche ce qui est συλλογισμός au sens premier ; les *Topiques* ne cernent pas encore, d'ailleurs, le type de déduction consacré par les *Premiers Analytiques*.

Plus largement, on pourrait s'étonner que Diogène de Sinope fasse des syllogismes, comme le souligne également I. Gugliermi : « la formulation syllogistique de cette idée tranche avec le type de raisonnement auquel il recourt généralement, le paradoxe »⁴.

¹ Goulet-Cazé 1982, 222-223 [= 2017, 20].

² Aristot. *APr.* 1.1.24b10, 22-6.

³ Crubellier 2011, 17.

⁴ Gugliermi 2006, 50. Voir également Flores-Júnior 2021, 205.

Ces constatations nous permettent de mesurer à quel point le terme peut nous égarer en nous incitant à voir des syllogismes sous la forme de deux prémisses et d'un moyen-terme, là où nous devons comprendre raisonnement déductif. Comme le précise M. Crubellier, Aristote lui-même, pour désigner ce que nous appelons syllogisme, emploie « des périphrases qui précisent la notion, par exemple « le syllogisme qui se fait par le moyen terme » (*APr.* 2.23.68b36), « les figures » (*APo.* 2.5.91b13) ou « les trois termes » (*APr.* 1.30.46a6) »¹. Il se réfère à une erreur courante de traduction induite par la présence de συλλογισμός : par exemple en *Premiers Analytiques* 1.4.26a3-4, Aristote écrit οὐκ ἔσται συλλογισμὸς τῶν ἄκρων pour signifier qu'un mode n'est pas concluant : il faudrait traduire par « il ne sera pas possible de tirer une conclusion nécessaire » plutôt que « il n'y aura pas de syllogisme »². De telles considérations rappellent le sens étymologique de συλλογισμός, c'est-à-dire un rassemblement de *logoi*, de sorte qu'il signifie d'abord « raisonnement », « calcul », « conjecture », autant de sens que l'on retrouve dans le verbe συλλογίζομαι.

Dès lors, regardons les quatre occurrences de raisonnements dans la doxographie laërtienne de Diogène de Sinope, que nous assimilerions à des syllogismes, ainsi que leurs phrases introductives :

- D.L. 6.37 : Συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως· τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν.

Il raisonnait ainsi : tout appartient aux dieux ; or, les sages sont amis des dieux ; et les biens des amis sont communs ; donc tout appartient aux sages.

- D.L. 6.69 : Καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα λόγους· εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν εἶη ἄτοπον, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον· οὐκ ἔστι δ' ἄτοπον τὸ ἀριστᾶν· οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον.

Il faisait des raisonnements interrogatifs de cette nature : s'il n'y a rien de déplacé dans le fait de déjeuner, il n'y a rien de déplacé non plus [dans le fait de le faire] sur l'agora ; or, ce n'est pas déplacé de déjeuner ; donc ce n'est pas déplacé [de le faire] sur l'agora.

- D.L. 6.72 : Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν· πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν. Περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖον· ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.

Il dit que tout appartient aux sages et il proposait le genre de raisonnements par interrogations que nous avons évoqués plus haut : tout appartient aux dieux ; or, les dieux sont amis des sages et les biens des amis sont communs ; donc tout appartient aux sages. Au sujet de la loi, [il dit] qu'il n'est pas possible de gouverner sans elle ; en effet, il dit que sans cité ce qui est ἀστεῖον n'a pas d'utilité ; or, la cité est quelque chose d'ἀστεῖον ; et sans la loi la cité n'a pas d'utilité ; donc la loi est quelque chose d'ἀστεῖον.

¹ Crubellier 2011, 27.

² *Ibid.*, 26.

Quelques remarques s'imposent : nous avons trois passages avec, pour chacun, une formule introductive (« Συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως » ; « Καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα λόγους » ; « τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν ») et quatre syllogismes dont deux sont introduits de façon commune. Les déictiques οὕτως et τοιούτους sont la marque du caractère introductif. Parmi ces formules, deux sont très semblables : « Καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα λόγους » et « τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν ». Quant au premier raisonnement dans l'ordre de la lecture (6.37), il est introduit par le verbe συλλογίζομαι mais il est reproduit mot pour mot ensuite – mis à part les quelques inversions de groupes nominaux – en 6.72 avec l'expression λόγους ἐρωτῶν. Cela tend à rendre équivalentes les deux expressions alors que l'une insiste sur l'aspect déductif et l'autre interrogatif. La proposition relative οἷους ἄνω προειρήκαμεν (« que nous avons évoqués plus haut ») est fort probablement un rappel du raisonnement en 6.37. Le pronom οἷους de la relative de 6.72 intègre-t-il le raisonnement de 6.69 ? C'est probable puisque ce dernier est aussi introduit par l'expression λόγους ἐρωτῶν.

Si l'on formalise les raisonnements, on se rend compte que le raisonnement sur les dieux ressemble à un syllogisme en Barbara et repose sur la prédication. Toutefois, la relation « être ami de » ne permet pas d'en faire un syllogisme aristotélicien strict puisque les relations, dans la logique aristotélicienne, sont réduites à une prédication. On aurait ainsi :

p : la possession, le bien

d : le dieu

s : le sage

x, y symbolisent des variables

R : indique la relation unilatérale de possession (ou d'appartenance, si on ne comprend pas ce mot selon son sens mathématique d'appartenance à un ensemble)

Φ : indique la relation réciproque d'amitié

∀ exprime l'universel

∃ exprime le particulier

∧ exprime la conjonction

∀p, ∀d (pRd)

Tout bien appartient à tout dieu

∀p, ∀x, ∀y (si pRx ∧ xΦy, alors pRy)

Or pour un bien qui appartient à quelqu'un et si ce quelqu'un est ami avec quelqu'un d'autre, il appartient aussi à ce dernier.

$\forall d, \forall s (d\Phi s)$	Et tout dieu et tout sage entretiennent des rapports d'amitié
$\forall p, \forall s (pRs)$	Donc tout bien appartient à tout sage

J'ai inversé deux propositions et précisé l'idée de communauté en « appartenir à tous ». Le raisonnement est concluant, mais il met en œuvre des liens logiques complexes et même si la conclusion est une proposition universelle, nous sommes loin d'un syllogisme en Barbara avec trois termes. En particulier, il m'a semblé nécessaire, après plusieurs tentatives de formalisation, de passer par des liens de relation et non de prédication simple, en particulier en ce qui concerne la possession et l'amitié. M.-O. Goulet-Cazé estime qu'il s'agit d'un syllogisme qui est un « condensé de deux syllogismes » qu'elle présente ainsi :

- A. Ce qui appartient aux amis est commun ;
or, les dieux sont amis des sages ;
donc ce qui appartient aux dieux appartient aussi aux sages.
- B. Tout appartient aux dieux ;
or, ce qui appartient aux dieux appartient aussi aux sages ;
donc tout appartient aux sages.¹

Voici comment je propose de le formaliser :

- A. $\forall p, \forall x, \forall y$ (si $pRx \wedge x\Phi y$, alors pRy)
 $\forall d, \forall s (d\Phi s)$
 $\forall p, \forall d, \forall s$ (si pRd , alors pRs)
- B. $\forall p, \forall d (pRd)$
 $\forall p, \forall d, \forall s$ (si pRd , alors pRs)
 $\forall p, \forall s (pRs)$

La proposition de M.-O. Goulet-Cazé pose des difficultés supplémentaires d'un point de vue logique puisqu'elle distingue, conformément aux formules elliptiques de Diogène Laërce, « ce qui appartient », « tout appartient » et « être commun », ce qui, si on ne les considère pas comme exprimant la même relation logique, supposerait des raisonnements supplémentaires pour déterminer comment l'on passe de l'un à l'autre. Par ailleurs, « ce qui appartient » ne précise pas suffisamment s'il est pris universellement ou particulièrement. Mais

¹ Goulet-Cazé 1982, 220 n.18 [= 2017, 18 n.18].

il est difficile de comprendre l'expression autrement que comme une affirmation universelle : à savoir « tout ce qui appartient ». Dès lors, la nuance entre les premier et deuxième syllogismes est perdue puisque le deuxième veut insister sur le caractère universel des possessions. Enfin, la décomposition en deux syllogismes ne permet pas d'éviter le problème de la logique des relations : quelles que soient les solutions retenues, on ne peut pas aboutir à des prédications simples, surtout dans le syllogisme A, irréductible à un terme majeur, un terme mineur et un moyen-terme. Pour M.-O. Goulet-Cazé, il s'agissait par ce détour de montrer que les quatre propositions cachent deux raisonnements distincts, ce qui n'est pas d'un grand secours dans la mesure où le syllogisme A reste beaucoup trop complexe *in fine*.

Pour avoir un syllogisme en Barbara qui met en œuvre la logique des prédicats et utilise dans le bon ordre terme majeur, moyen-terme, terme mineur, je ne vois pas d'autres possibilités que celles-ci :

Les sages sont des amis des dieux. (Mineure)
 Or, les amis des dieux sont possesseurs de tous les biens. (Majeure)
 Donc, les sages sont possesseurs de tous les biens. (Conclusion)

Cette solution montre un appauvrissement patent des subtilités d'un raisonnement qui insiste sur ce qu'octroie l'amitié et sur l'idée de communauté.

En revanche, si les raisonnements sur les biens des dieux et sur la loi convoquent la logique des prédicats et celle des relations, le raisonnement en 6.69 est, quant à lui, presque trop simple et relève d'un *modus ponens* et de la logique propositionnelle, telle qu'on la trouve développée dans le Stoïcisme. Voici sa formalisation :

p : ne pas être déplacé de déjeuner
 q : ne pas être déplacé de déjeuner sur l'agora
 si p alors q
 or p
 donc q

Si nous voulions le formaliser dans la logique des prédicats, nous devrions à nouveau utiliser une relation. Soit :

p : déjeuner
 q : sur l'agora
 n : déplacé

J'utilise :

la lettre R pour la relation unilatérale qui précise le lieu

le signe = pour symboliser la prédication.

le signe \neg pour symboliser la négation.

$$(\forall p = \neg n) \rightarrow (\forall pRq = \neg n)$$

$$\forall p = \neg n$$

$$\forall pRq = \neg n$$

Cette formalisation, peut-être plus proche de ce qu'opère le texte, ne réussit pourtant pas à mettre en valeur tout le jeu autour de la précision « sur l'agora », qui, étant tautologique, est inutile. Pour le dire autrement, Diogène cherche à démontrer, par un argument *a fortiori*, que si une chose est en soi universellement juste, alors aucune autre condition ne peut la rendre injuste. Il s'agit davantage d'exprimer une évidence que de faire des déductions. C'est pourquoi, même si le raisonnement s'apparente aux syllogismes stoïciens, le raisonnement est fidèle à la pensée cynique par son franc-parler et l'idée d'ἄτοπον.

R. B. Branham y décèle toutefois un sophisme ; selon lui en effet, ἄτοπον signifie d'abord “*absurd*” puis “*out of place*”. Il se réfère pour cela aux *Réfutations sophistiques* d'Aristote¹, sans nommer la stratégie de l'amphibologie pourtant. Même si nous avons affaire à un jeu de mots assez évident, il ne me semble pas pour autant y avoir sophisme dans la mesure où les deux sens d'*atopon* sont complémentaires, non exclusifs : Diogène défie surtout les incohérences qui font de « déplacé » un jugement très arbitraire.

Si nous dressons un bilan des différentes formalisations, nous constatons que les raisonnements impliquent des détails irréductibles à une logique des prédicats. Parler de syllogismes n'est pas insensé mais cela induit à réduire ces textes à un aspect formel qui n'en épuise pas le contenu, à une forme qui n'y est pas ou plutôt une forme qui n'est peut-être pas celle-là, c'est-à-dire une démonstration selon les strictes règles de la validité. Passer par la formalisation nous a ainsi montré, par contraste, l'importance de la dimension orale, des jeux de mots ou d'esprit irréductibles à une froide démonstration logique.

¹ Branham 1996, 94.

1.2.2. L'aversion cynique pour le lieu logique.

En effet, nous voyons rapidement qu'étudier la logique stricte des propos de Diogène sans en souligner toute la rhétorique, toutes les habiletés, les facéties et les sous-entendus mène à une impasse. D'ailleurs, les Cyniques sont connus pour leur aversion à l'égard de la logique et de la physique¹. Plus exactement, c'est un passage de la doxographie générale qui précise l'idée :

Ils soutiennent qu'il faut rejeter le lieu logique et le lieu physique, tout comme Ariston de Chios, et ne s'appliquer qu'au seul lieu éthique.²

Nous avons déjà précisé les liens de cette doxographie avec les dogmes stoïciens. Comme l'affirme M.-O. Goulet-Cazé, les Cyniques n'ont « probablement jamais affirmé eux-mêmes qu'ils rejetaient la logique et la physique pour ne s'attacher qu'à la seule éthique »³. Nous avons, dans la doxographie laërtienne d'Ariston, une phrase très similaire :

Il supprimait le lieu physique et le lieu logique, en disant que l'un est au-delà de nous et que l'autre ne nous concerne en rien : seul le lieu éthique nous concerne.⁴

De surcroît, Diogène Laërce lui-même remarque que c'est Apollodore qui désigne par *τόποι* les parties de la philosophie quand certains, dont Chrysippe, utilisent *εἶδη* ou *γένη*⁵. Pour M.-O. Goulet-Cazé, Apollodore est pour Diogène Laërce une source utile en ce qu'il est favorable à la continuité entre les Cyniques et les Stoïciens, en particulier à travers Ariston, « certainement un Stoïcien très imprégné de cynisme »⁶. Ainsi n'est-ce pas simple ressemblance entre Ariston et les Cyniques mais c'est une certaine idée du Stoïcisme primitif de Zénon qu'Ariston recherche⁷ ; le rejet de la logique vise à se rapprocher des Cyniques et ainsi du socratisme⁸ et à définir la vertu, comme une, à savoir la science du bien et du mal⁹.

Le rejet de la logique et de la physique dans la doxographie cynique émane probablement d'un regard stoïcien rétrospectif. Il n'est pas même sûr que les Cyniques aient opéré cette tripartition ; de façon certaine, nous pouvons affirmer qu'ils rejetaient les savoirs

¹ Antisthène, d'abord élève de Gorgias, est en cela définitivement à part puisque ses fragments montrent une attention au problème de la contradiction et à la préoccupation à bien nommer les choses. Voir Brancacci 2005.

² D.L. 6.103 (SSR V B 368) : Ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμπερὸς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

³ Goulet-Cazé in DL *Vies*, 766 n.4.

⁴ D.L. 7.160 : Τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς.

⁵ D.L. 7.39.

⁶ Goulet-Cazé 1992², 3908. Voir également Goulet-Cazé 2003, 137-181 sur Apollodore de Séleucie.

⁷ Ioppolo 1980, 22.

⁸ *Ibid.* 16.

⁹ *Ibid.* 58.

inutiles : l'astronomie parce qu'elle est invérifiable¹ et la rhétorique parce qu'elle est au service de l'avidité². Ainsi, s'il peut être hors de propos d'attribuer aux Cyniques un désintérêt pour les règles des raisonnements valides dans la mesure où les critiques adressées aux astronomes témoignent d'un souci épistémologique, nous souhaitons explorer les critiques cyniques à l'égard du verbiage philosophique et, en conséquence, inscrire les raisonnements par interrogations dans un ensemble de moqueries adressées non pas aux raisonnements en tant que tels mais à des propos jugés vides de sens.

1.2.3. *Le refus du verbiage.*

Platon est la victime célèbre des bons mots de Diogène. En particulier, nous pouvons mentionner le coq déplumé que ce dernier brandit pour tourner en dérision la définition, obtenue par la méthode de la διαίρεσις, de l'homme comme « bipède sans plumes »³. Toutefois, n'oublions pas que le franc-parler du Cynique, tout médusant qu'il puisse paraître, ne manque pas d'être pris au sérieux et intégré au débat philosophique puisque Platon aurait ajouté à sa définition « aux ongles plats », ce qui est confirmé par les *Définitions* qui lui sont attribuées mais qui ont sûrement été élaborées au sein de l'Académie⁴.

Mais Platon n'est pas le seul destinataire de remarques acerbes voire d'insultes. Pour désigner les sophistes⁵ ou Démosthène⁶, Diogène tend son médius ; enfin, il ne tolère pas que de jeunes gens veuillent écouter indifféremment lui-même ou des sophistes⁷. Les discours captieux et les raisonnements spécieux sont une cible privilégiée pour Diogène dont le franc-parler consiste à faire surgir la vérité, souvent à travers des actes. C'est pourquoi ce sont les sophismes et, de façon générale, l'éristique que Diogène attaque, en ce sens qu'ils s'opposent à ce que doit retrouver la philosophie, la « vie facile offerte par les dieux »⁸. Regardons ces deux anecdotes consécutives dont l'une comprend le verbe συλλογίζομαι :

¹ Voir D.L. 6.28, 39, 73, 104.

² Voir D.L. 6.28, 34, 47, 57.

³ D.L. 6.40 (SSR V B 63).

⁴ Pl. *Def.* 415a.

⁵ Voir Arr. *Epict.* 3.2.11 (SSR V B 276).

⁶ Voir D.L. 6.34 (SSR V B 93).

⁷ Voir *Gnom. Vat.* 188 (SSR V B 189).

⁸ D.L. 6.44 (SSR V B 322).

À celui qui lui avait démontré par déduction (συλλογισάμενον) qu'il avait des cornes, il rétorqua en se touchant le front : « Eh bien moi, je n'en vois pas ! » Un autre affirmait pareillement que le mouvement n'existe pas : Diogène se leva alors et se mit à marcher¹.

Diogène est pris au piège du fameux argument cornu, qu'introduit le verbe συλλογίζομαι, qui, a-t-on dit, annonce également le raisonnement sur les dieux en D.L. 6.37. M.-O. Goulet-Cazé traduit par « À qui lui avait démontré, sous la forme d'un syllogisme »², tout comme L. Paquet³, alors que R. D. Hicks dans l'édition anglaise propose « *To one who by argument had proved conclusively that he had horns* »⁴. Cette dernière traduction est préférable parce que d'une part, cet argument est une plaisanterie et non un syllogisme concluant et que d'autre part, il se présente sous la forme de questions. Il s'agit, en effet, d'un sophisme bien connu appelé « affirmation du conséquent »⁵ :

P(x) = avoir quelque chose

Q(x) = avoir perdu quelque chose

r = des cornes

$P(x) \rightarrow \neg Q(x)$

Or, $\neg Q(r)$

Donc P(r)

Pour avoir un syllogisme valide, il faudrait poser en prémisse « tu as des cornes » et en conclusion « tu n'as pas perdu de cornes ». Il s'agit donc, à travers cette plaisanterie, d'un sophisme et non d'un syllogisme mais cette plaisanterie en apparence gratuite a permis aux Mégariques, qui en ont été les créateurs probables ou du moins qui l'ont popularisée, d'interroger la langue et la validité logique⁶, ce qui a pu donner lieu à la théorie des syllogismes de l'*Organon* aristotélicien. N'inversons donc pas la chronologie en partant du syllogisme pour aller au sophisme : c'est parce qu'il y avait des sophismes qu'Aristote a discriminé les raisonnements non concluants de ceux qui le sont⁷. Dans les *Topiques*, Aristote propose de

¹ D.L. 6.38-9 (SSR V B 391, 479) : πρὸς τὸν συλλογισάμενον ὅτι κέρατα ἔχει, ἀψάμενος τοῦ μετώπου, “ἐγὼ μὲν,” ἔφη, “οὐχ ὄρω.” ὁμοίως καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν, ἀναστὰς περιεπάτει.

² Goulet-Cazé in DL *Vies*, 716.

³ Paquet in *Les Cyniques grecs*, 80.

⁴ Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, trad. R. D. Hicks, Londres, Loeb Classical Library, 1925, p.41.

⁵ Voir Nadeau 1999, 654.

⁶ Voir Muller 1985, 14 : « les Anciens ne parlaient-ils pas déjà de futilités ou de plaisanteries à propos des inventions des Mégariques ? », 15 : « Il est incontestable qu'un certain nombre des “raisonnements” (*logoi*) les plus célèbres ont pour fonction de *réfuter*, c'est-à-dire de combattre une opinion ou une thèse philosophique déterminées ».

⁷ Voir Blanché 1996, 61 : « Les travaux logiques d'Aristote sont nés d'une réflexion sur les raisonnements dialectiques. Il s'y proposait de reconnaître, à partir d'exemples concrets, les raisonnements qui sont valables et

renommer le συλλογισμός qui ne conclut qu'en apparence : συλλογισμός éristique¹, ce qui montre que le terme συλλογισμός désignait tout raisonnement et qu'Aristote a déterminé ensuite ce qui était συλλογισμός au sens premier et συλλογισμός par homonymie.

D'ailleurs, quand Sénèque fait allusion à l'argument cornu, il en parle comme d'un sophisme : d'une « très subtile argumentation » (*subtilissima collectione*) de façon ironique, puis de « tromperie » (*fallacia*), de « piège » (*captionibus*) et de « sophisme » (*sophismata*)². Son caractère captieux est ainsi dénoncé sans que l'aspect déductif ne soit mentionné. En revanche, il insiste sur le mode interrogatif aussi bien dans la *Lettre 45 (interrogatur)*³ que dans la lettre 49 (*quaestiunculas*)⁴, ce mode étant essentiel pour tromper l'interlocuteur. Il est, en outre, intéressant de remarquer que ces « petites questions » auxquelles Sénèque fait allusion ne sont pas du tout présentées sous la forme interrogative mais bien sous la forme de ce que nous appelons un syllogisme : « ce que tu n'as pas perdu, tu l'as ; or (*autem*), tu n'as pas perdu de cornes ; donc (*ergo*) tu as des cornes »⁵. En revanche, quand l'argument cornu est évoqué dans les *Nuits Attiques*, Aulu-Gelle recommande de ne pas répondre à des « interrogations captieuses » (*captiosis interrogationibus*)⁶ par un simple oui ou non ; on retrouve donc un mode interrogatif explicite⁷.

Je souhaiterais donc approfondir l'attitude prêtée à Diogène ou aux Cyniques en général à l'égard des raisonnements éristiques : quelles relations sont mises en scène dans les chries entre Diogène et l'école de Mégare et comment les Cyniques évitent la vanité de toute éristique ?

ceux qui ne le sont pas, et d'expliquer pourquoi. D'où la place accordée, à côté des raisonnements corrects, à l'étude des paralogismes (Dans les *Réfutations sophistiques*, et encore dans les *Seconds Analytiques*, I, 5). »

¹ Aristot. *Top.* 101a1-4 : « Donc, des raisonnements éristiques dont nous avons parlé, que le premier soit appelé *sullogismos* et que l'autre soit appelé *sullogismos* éristique, car il n'est pas un *sullogismos*, puisqu'il semble conclure par prémisses, alors qu'il ne conclut pas » (ὁ μὲν οὖν πρότερος τῶν ῥηθέντων ἐριστικῶν συλλογισμῶν καὶ συλλογισμὸς λεγέσθω, ὁ δὲ λοιπὸς ἐριστικὸς μὲν συλλογισμὸς, συλλογισμὸς δ' οὐ, ἐπειδὴ φαίνεται μὲν συλλογίζεσθαι, συλλογίζεται δ' οὐ).

² Sen. *Ep.* 45.8.

³ *Ibid.*

⁴ Sen. *Ep.* 49.8.

⁵ *Ibid.* : *quod non perdidisti habes ; cornua autem non perdidisti ; cornua ergo habes.*

⁶ Gell. 2.13.

⁷ *Ibid.* 9 : « Ce que tu n'as pas perdu, si tu l'as ou si tu ne l'as pas, je demande que tu dises oui ou non » (*"Quicquid non perdidisti, habeasne an non habeas, postulo ut aias aut neges"*).

1.2.4. Parodier l'éristique.

1.2.4.1. Diogène et les Mégariques.

S'il a semblé cohérent de citer l'argument cornu avec la réponse de Diogène sur l'absence de mouvement, c'est que Diogène Laërce associe deux allusions à l'école mégarique ou bien s'appuie sur une source qui faisait ce rapprochement. Certes, la question du mouvement est souvent référée à Zénon d'Élée mais elle est cruciale dans l'ontologie mégarique puisque le devenir lui-même est en dehors du vrai¹ ; de nombreux fragments témoignent des arguments de Diodore Cronos contre le mouvement². Notons d'ailleurs que Diodore Cronos est, selon D.L. 2.111, réputé être l'inventeur de l'argument voilé et de l'argument cornu, ce que contredit D.L. 2.108 en particulier et ce qui impliquerait chronologiquement que Diogène n'ait pas pu en être la victime.

Les témoignages mettent en scène des relations entre Mégariques et Cyniques, en particulier parce que plusieurs sources indiquent que les Socratiques se seraient réfugiés à Mégare après la mort de Socrate, par crainte des tyrans³. Diogène Laërce cite par deux fois Hermodore en ce sens⁴ mais on ne connaît pas la liste des philosophes désignés par ce terme, si ce n'est Platon. Dion Chrysostome y fait allusion au début du *Discours 8* :

Quand Diogène de Sinope fut banni de sa patrie, c'est en homme réduit à la plus humble condition qu'il vint à Athènes ; il y trouve encore beaucoup de disciples de Socrate : à savoir Platon, Aristippe, Eschine, Antisthène, et Euclide de Mégare. [...] Diogène se détourna pourtant assez vite de tous ces gens, sauf d'Antisthène⁵.

Ce texte présuppose que Diogène ait d'abord fréquenté chaque disciple de Socrate avant de ne choisir qu'Antisthène. C'est un détail historique douteux mais les fréquentations peuvent avoir eu lieu : une chrie rapporte des jeux de mots moqueurs et critiques de Diogène à l'égard d'autres écoles : « Il qualifiait l'école (σχολήν) d'Euclide de bile (χολήν) et l'enseignement (διατριβήν) de Platon de perte de temps (κατατριβήν) »⁶. Qu'il ait fréquenté ou non d'autres

¹ Muller 1989, 111 : « Si les Mégariques refusent le mouvement, le devenir, la puissance, c'est parce qu'ils ne veulent connaître de l'être que ce que la raison atteint et dit de lui, c'est-à-dire son unité et sa permanence, mais que, contrairement à Platon et à Aristote, ils déniaient toute vérité au monde sensible ».

² Voir SSR II F, 12-18, 30.

³ Pour O. Gigon (2015 [1947], 18), la valeur historique de ce récit serait douteuse mais on peut accepter qu'Euclide était considéré comme le plus vieux des Socratiques et donc qu'il était destiné à protéger les autres.

⁴ D.L. 2.106, 3.6.

⁵ D.Chr. 8.1 (SSR V B 584) : Διογένης ὁ Σινοπεὺς ἐκπεσὼν ἐκ τῆς πατρίδος, οὐδενὸς διαφέρων τῶν πάντων φαύλων Ἀθήνας ἀφίκετο, καὶ καταλαμβάνει συχνοὺς ἐπι τῶν Σωκράτους ἐταίρων· καὶ γὰρ Πλάτωνα καὶ Ἀριστιππον καὶ Αἰσχίνην καὶ Ἀντισθένην καὶ τὸν Μεγαρέα Εὐκλείδην· [...] τῶν μὲν οὖν ἄλλων ταχὺ κατεφρόνησεν, Ἀντισθένην δὲ ἐχρῆτο.

⁶ D.L. 6.24 (SSR V B 487) : καὶ τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολήν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβήν κατατριβήν [...].

Socratiques, la chrie suppose que Diogène en connaissait les écoles. Par ailleurs, Mégare fait partie des villes que Diogène fréquente souvent si l'on se fie aux anecdotes où il déplore le soin excessif porté aux béliers ou aux murailles : « Il est plus avantageux d'être le bélier d'un Mégarien que son fils ! »¹, « Méchants hommes, ne prenez pas soin de la grandeur des murs, mais de celle de ceux qui les érigent »².

D'autres liens remarquables entre les écoles mégarique et cynique peuvent être évoqués : Diogène le Cynique semble avoir écrit un *Ichthyas* contre le successeur d'Euclide nommé Ichthyas³. Stilpon, quant à lui, est une figure centrale puisqu'on lui attribue comme maîtres Ichthyas voire Euclide lui-même⁴, Pasiclès⁵, frère de Cratès, et Diogène de Sinope⁶ ; Cratès lui-même aurait été son élève⁷. Zénon de Citium réalisera ensuite une alliance similaire en héritant des enseignements de Cratès, de Diodore Cronos et de Stilpon. D'ailleurs, ce métissage pourrait expliquer que, bien qu'en D.L. 2.112 et en D.L. 6.80 soit faite mention du dialogue de Diogène *Ichthyas*, cette œuvre soit absente de la liste de Sotion (D.L. 6.80) : comme le suggère M.-O. Goulet-Cazé, « [d]ans l'hypothèse de πρὸς signifiant « contre » [et non « à l'intention de »], on peut penser que des Stoïciens soucieux de filiation socratique ne tenaient pas à montrer qu'un Cynique pouvait écrire contre un Mégarique »⁸.

Dès lors, nous pouvons raisonnablement considérer que le bon mot suivant de Diogène s'adresse à un philosophe de Mégare :

À quelqu'un qui se disait philosophe mais interrogeait de façon éristique (ἐρωτῶντα δὲ ἐριστικῶς), Diogène dit : « Malheureux ! Tu prétends philosopher en détruisant, par ton propos (τῷ λόγῳ), ce qu'il y a de meilleur dans la vie du philosophe »⁹.

L'expression ἐρωτῶντα δὲ ἐριστικῶς nous intéresse particulièrement et nous regrettons que la traduction de L. Paquet par « soulever des controverses » ne permette pas de mettre en valeur la dimension exacte de la pratique discursive, car il s'agit ici d'interrogations éristiques. Diogène déplore que le soi-disant philosophe se contente de malmenager son interlocuteur par des disputes vétilleuses qui ne mènent à aucune amélioration de la vie. Dans ce cas précis, le

¹ D.L. 6.41 : λυσιτελέστερόν ἐστι Μεγαρέως εἶναι κριὸν ἢ υἷόν. Cette anecdote a connu un certain succès puisqu'on en connaît quatre témoignages regroupés par G. Giannantoni en SSR V B 284.

² Stob. 3.7.46 (SSR V B 285) "ὦ μοχθηροί," εἶπε, "μὴ τοῦ μεγέθους προνοεῖτε τῶν τειχῶν, ἀλλὰ τῶν ἐπ' αὐτῶν στησομένων."

³ D.L. 2.112 (SSR V B 124), 6.80 (SSR V B 117). Voir Giannantoni 1990⁴, 463.

⁴ D.L. 2.113.

⁵ *Souda*, s.v. Στίλπων (fr.148A Döring).

⁶ D.L. 6.76 (fr.149 Döring).

⁷ D.L. 2.114 (SSR V H 3 ; fr. 148B Döring) et Sen. *Ep.* 10.1 (SSR V H 1 ; fr. 166 Döring).

⁸ Goulet-Cazé in D.L. *Vies*, 323 n.3.

⁹ Stob. 3.33.14 (SSR V B 363) : Διογένης πρὸς τὸν φιλόσοφον εἶναι φήσαντα, ἐρωτῶντα δὲ ἐριστικῶς "κακόδαιμον" ἔφη "τὸ βέλτιστον τῶν ἐν τῷ βίῳ τοῦ φιλοσόφου λυμαινόμενος τῷ λόγῳ φιλοσοφεῖν φής."

λόγος φιλοσοφικός ne se soucie plus du bien vivre, ce qui est impossible pour un Cynique dont la parole est toujours subordonnée à l'acte.

L'éristique et la critique d'une certaine inutilité de la dispute sont associées de façon récurrente à l'école mégarique. Alexinos, à cause de sa réputation de grand querelleur, était surnommé, par jeu de mots *Elenxinos*¹. Toutefois d'un point de vue chronologique, il est peu probable qu'il ait pu échanger avec Diogène. En revanche, Euclide lui-même est présenté comme un éristique, un disputeur : Socrate lui reproche cette tendance qui l'éloigne des hommes et le rapproche des sophistes² ; Timon lui adresse une sévère épithète, celle d'un querelleur (ἐριδάντης) qui inspire aux gens de Mégare la rage de la dispute (λύσσαν ἐρισμοῦ)³. Son successeur, Eubulide, est, pour nous, une figure intéressante puisqu'il est contemporain de Diogène et certains fragments le désignent comme l'inventeur des sophismes mégariques, au point qu'il est présenté par la Souda comme le « disputeur qui pose des questions cornues »⁴.

Voici comment R. Muller résume la considération que recevait l'école mégarique :

Lorsqu'au contraire aucun intérêt majeur ne semblait réellement menacé, c'est la futilité d'un tel art de la dispute qui frappait les esprits ; et l'on comprend qu'une dialectique ainsi réduite à une technique de la controverse, et à ce point coupée de tout but positif, ait fini par être assimilée à une éristique pure.⁵

Le chercheur souligne les « talents pour l'argumentation subtile et captieuse » qui « s'exercent de préférence dans un contexte polémique »⁶. Or, il est intéressant de noter que c'est par le détour du mode interrogatif que sont évoqués les sophismes mégariques :

À la succession d'Euclide appartient notamment Eubulide de Milet qui formula en dialectique de nombreux **raisonnements par interrogation** (λόγους ἠρώτησε) : le menteur, le caché, l'électre, le voilé, le sorite, le cornu et le chauve. D'Eubulide un des comiques dit : « Eubulide le disputeur qui interrogeait sur des raisonnements cornus (κερατίνας ἐρωτῶν) et qui, par ses arguments faux et prétentieux (ψευδαλαζόσιν λόγοις), confondait les orateurs, s'en est allé emportant le bavardage rempli de « r » mal prononcés de Démosthène.⁷

¹ D.L. 2.109. (Döring fr.73).

² D.L. 2.30 (SSR II A 3).

³ D.L. 2.107 (SSR II A 34).

⁴ Souda, s.v. Ῥομβοστωμυλήθρα (*rhō*, 224), (fr. 51B Döring).

⁵ Muller 1989, 116.

⁶ *Ibid.*, 112.

⁷ D.L. 2.108 (SSR II A 23, II B 1, II B 13) : τῆς δ' Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστὶ καὶ Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τὸν τε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα καὶ Ἠλέκτραν καὶ ἐγκεκαλυμμένον καὶ σωρίτην καὶ κερατίνην καὶ φαλακρόν ἑπεὶ τούτου φησὶ τις τῶν κωμικῶν ὀυρίστικὸς δ' Εὐβουλίδης κερατίνας ἐρωτῶν καὶ ψευδαλαζόσιν λόγοις τοὺς ῥήτορας κυλίων ἀπῆλθ' ἔχων Δημοσθένους τὴν ῥωποπερηθήραν. ἐφκει γὰρ αὐτοῦ καὶ Δημοσθένους ἀκκηόεναι καὶ ῥωβικώτερος ὢν παύσασθαι.

Par deux fois, le texte désigne les arguments mégariques par l'expression λόγους ἐρωτᾶν sur laquelle nous enquêtons et que l'on trouve pour introduire trois des quatre raisonnements déductifs de Diogène de Sinope. De plus, c'est cette expression qui introduit ici les arguments mégariques ; or, le Cornu était introduit, en ce qui concerne Diogène, avec le verbe συλλογισάμενον, ce qui laisse penser que présenter ainsi les raisonnements déductifs était équivalent.

1.2.4.2. Faire des raisonnements par interrogations : λόγους ἐρωτᾶν.

M.-O. Goulet-Cazé commente l'expression λόγους ἐρωτᾶν au sein du livre 2 de Diogène Laërce en la qualifiant de « technique » : les raisonnements « ont tous la même forme », un point d'interrogation pourrait être placé après chaque prémisse, « l'assentiment du destinataire » étant à chaque fois requis, et la conclusion est une affirmation¹. Diogène Laërce nous fournit deux exemples plus développés et consécutifs, le premier par une parodie de la part du Cyrénaïque Théodore au sujet de la question platonicienne des relations sexuelles du sage et le second à travers un dialogue entre le même et le mégarique Stilpon :

Il volera, commettra l'adultère et pillera les temples au moment opportun : car rien de cela n'est laid par nature, une fois ôtée l'opinion à ce sujet dont on convient pour retenir les insensés. Aux yeux de tous, sans gêne aucune, le sage aura des relations sexuelles avec ceux qu'il aime. C'est pourquoi il formulait des raisonnements par interrogation du genre (τοιούτους λόγους ἠρώτα) : « Est-ce qu' (ἄρα γε) une femme instruite en grammaire pourrait être utile pour autant qu'elle est instruite en grammaire ? » « Oui. » « Un garçon ou un jeune homme <instruit en grammaire> pourrait-il être utile pour autant qu'il est instruit en grammaire ? » « Oui. » « Donc (οὐκοῦν) une femme belle pourrait également être utile pour autant qu'elle est belle ? De même un garçon ou un jeune homme beau pourrait être utile pour autant qu'il est beau ? » « Oui. » « Donc (ἄρα) un garçon ou un jeune homme beau pourrait être utile pour ce pour quoi il est beau ? » « Oui. » « Or (δὲ) il est utile pour faire l'amour ? » Une fois cela admis (ὄν δεδομένων), il poursuivait le raisonnement : « En conséquence (οὐκοῦν), si quelqu'un fait l'amour, pour autant que cela est utile, il ne commet pas de faute ; donc (ἄρα) il n'en commettra pas non plus s'il se sert de la beauté pour autant qu'elle est utile. » C'est avec des raisonnements par interrogation de ce type qu'il donnait de la force à son discours (τοιαῦτα ἄττα διερωτῶν ἴσχυε τῷ λόγῳ). Et il semble qu'il ait été appelé Dieu, puisque Stilpon l'a interrogé (ἐρωτήσαντος) ainsi : « Théodore, est-ce que (ἄρα γε) ce que tu prétends être, tu l'es bien ? ». Et comme il acquiesça, [il ajouta] : « Or (δ'), tu prétends être Dieu ? ». Et comme il le reconnut, il affirma : « Donc (ἄρα) tu es Dieu. » Et comme il reçut cela avec joie, [Stilpon] lui dit en riant : « Mais malheureux, avec ce raisonnement tu pourrais reconnaître être un choucas et mille autres choses »².

¹ Goulet-Cazé in D.L. *Vies*, 366 n.15.

² D.L. 2.99-100 (SSR IV H 13) : κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχρὸν εἶναι, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἰρομένης ἢ σύγκειται ἔνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς. Φανερῶς τε τοῖς ἐρωμένους ἄνευ πάσης ὑφοράσεως χρήσασθαι τὸν σοφόν. Διὸ καὶ τοιούτους λόγους ἠρώτα· « Ἄρα γε γυνὴ γραμματικὴ χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον γραμματικὴ ἐστι; » « Ναί. » « Καὶ παῖς καὶ νεανίσκος <γραμματικὸς>

L'avantage de ce double échange consiste à nous présenter la déduction par interrogations avec des acquiescements en style direct (Ναί) ou indirect (ἐπινεύσαντος, ὁμολογήσαντος). D'ailleurs, nous pouvons remarquer que le premier dialogue se fait avec un interlocuteur quelconque, presque imaginaire, dans la mesure où le texte ne précise nullement qui répond. En outre, les réponses sont nécessaires pour contraindre l'autre à être pris au piège de la conclusion ; chaque prémisse doit être acceptée, ce qui est perceptible avec le génitif absolu ὧν διδομένων. Comme nous l'avons vu, Aulu-Gelle conseillait de ne pas répondre simplement par oui ou par non, mais de détailler. Or, ce conseil est un élément central du travail d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques* : ne pas concéder à l'adversaire aussi facilement permet d'échapper aux sophismes¹. Ainsi, l'ouvrage d'Aristote est-il non seulement une étude des sophismes et en conséquence une réflexion sur la validité des discours, mais également un manuel pratique de conseils pour échapper aux arguties. Afin de ne pas tomber dans des sophismes, il est par exemple judicieux de répondre « soit » plutôt que « oui », ce qui permet à celui qui est interrogé de ne rien concéder et d'empêcher que le piège de celui qui interroge n'aboutisse².

Le texte des *Réfutations sophistiques*, évoqué de façon trop brève ici, permet de mesurer ce qu'étaient les *sullogismoi* éristiques et de les resituer dans un cadre rhétorique qui consistait à contrefaire le langage et à emporter des joutes oratoires. Or, quand Diogène cherche à falsifier la monnaie, il cherche à contrefaire ce qui est déjà contrefait. Il aime moquer, voire parodier les égarements de ses adversaires, en apportant, par exemple, un coq déplumé pour illustrer la

χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον γραμματικός ἐστὶ ; » « Ναί. » « Οὐκοῦν καὶ γυνὴ καλὴ χρησίμη ἂν εἴη παρ' ὅσον καλὴ ἐστὶ, καὶ παῖς καὶ νεανίσκος καλὸς χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον καλὸς ἐστὶ ; » « Ναί. » « Καὶ παῖς ἄρα καὶ νεανίσκος <καλὸς> πρὸς τοῦτ' ἂν εἴη χρήσιμος πρὸς ὃ καλὸς ἐστὶ ; » « Ναί. » « Ἔστι δὲ γε χρήσιμος πρὸς τὸ πλησιάζειν ; » ὧν διδομένων ἐπῆγεν· « Οὐκοῦν εἴ τις πλησιασῶν χρωτὸ παρ' ὅσον χρήσιμος ἐστίν, οὐ διαμαρτάνει οὐδ' ἄρα εἰ κάλλει χρήσαιο παρ' ὅσον χρήσιμὸν ἐστὶ, διαμαρτήσεται. » Τοιαῦτα ἅττα διερωτῶν ἴσχυε τῷ λόγῳ. δοκεῖ δὲ θεὸς κληθῆναι, Στίλπωνος αὐτὸν ἐρωτήσαντος οὕτως, "ἄρά γε, Θεόδωρε, ὃ εἶναι φῆς, τοῦτο καὶ εἶ," ἐπινεύσαντος δέ, "φῆς δ' εἶναι θεόν;" τοῦ δὲ ὁμολογήσαντος, "θεὸς εἶ ἄρα," ἔφη. δεξαμένου δ' ἀσμένως, γελάσας φησίν, "ἀλλ', ὃ μόχθηρε, τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ κολοῖός ἂν ὁμολογήσειας εἶναι καὶ ἄλλα μυρία."

¹ Voir Aristot. *SE* 169a6-7, 174a30-37, 176b26-28. Nous pouvons citer en particulier 172b16-19 : « Poser de nombreuses questions, même si a été défini ce dont on débat, et demander de dire ce qu'on pense, voilà qui crée de la facilité pour conduire quelqu'un vers le paradoxal ou le faux, et qui, si celui qui est interrogé répond oui ou non à l'une des questions, le porte vers là où on abonde en arguments » (τό τε ἐρωτῶν πολλά, κἄν ὠρισμένον ἢ πρὸς ὃ διαλέγεται, καὶ τὸ τὰ δοκοῦντα λέγειν ἀξιῶν, ποιεῖ τιν' εὐπορίαν τοῦ εἰς ἄδοξον ἀγαγεῖν ἢ ψεῦδος, ἐάν τε ἐρωτώμενος φῆ ἢ ἀποφῆ τούτων τι, ἄγει πρὸς ἃ ἐπιχειρήματος εὐπορεῖ) et 176a10-13 : « car il est possible aussi que des milliers d'autres questions soient posées auxquelles il est vrai de répondre simplement par un oui ou un non ; mais cependant il ne faut pas répondre par une seule réponse car c'est la mort du débat » (ἐγχωρεῖ γὰρ καὶ μυρία ἕτερα ἐρωτηθέντα ἐρωτήματα ἀπλῶς ἢ "ναί" ἢ "οὐ" ἀληθές εἶναι λέγειν· ἀλλ' ὁμως οὐκ ἀποκριτέον μῆ ἀποκρίσει· ἀναίρεται γὰρ τὸ διαλέγεσθαι). Voir également Arr. *Epict.* 1.7.13-20.

² *Ibid.* 176a23-25 : « Il faut répondre par un "soit" au sujet de ce qui nous semble [vrai] car, de cette façon, une réfutation fallacieuse ne peut que très rarement se produire » (ἀποκριτέον δ' ἐπὶ μὲν τῶν δοκούντων τὸ "ἔστω" λέγοντα· καὶ γὰρ οὕτως ἥκιστα γίνονται ἂν παρεξέλεγχος).

méthode platonicienne de la division¹. Dès lors, il me semble important d'aborder avec prudence tous les textes cyniques qui utilisent un raisonnement trop sérieux, proche de ceux qui étaient pratiqués dans un cadre sophistique ou éristique. De surcroît, le mode interrogatif (λόγους ἐρωτᾶν) de tels raisonnements doit nous inciter à considérer que le Cynique cherche probablement à confondre son interlocuteur. Ces raisonnements d'apparence syllogistique pourraient provenir de réels échanges, abrégés ensuite, lors desquels l'interrogé se trouve contraint de concéder ce qu'il n'acceptait pas initialement.

Si l'on regarde les détails des raisonnements de Diogène, la notion d'ἄτοπον présente en D.L. 6.69 à la fois dans les prémisses et la conclusion nous oriente en effet vers l'idée que la conclusion doit affirmer quelque chose de paradoxal² : une action comme déjeuner n'est pas déplacée sur la place publique. La mention de la masturbation juste après suggère que se trouvent justifiées, par le biais de raisonnements sérieux, des activités qui choquaient les mœurs. Pour le raisonnement répété en 6.37 et 6.72, le sens est moins immédiat mais je me fonde sur le début du paragraphe 73 pour le comprendre, ainsi que sur les lettres 10 et 26 de Cratès : il n'y a rien de déplacé (ἄτοπον) à voler les offrandes faites aux dieux. On imagine très bien que ce que l'on considère habituellement comme un simple syllogisme serve en réalité à faire reconnaître à un adversaire qu'il est juste pour le sage de s'emparer des biens des dieux³. Mais cela peut concerner de façon générale toutes les habitudes cyniques qui, telle la mendicité, permettent aux philosophes de lutter contre leur pauvreté⁴.

À la lumière de ces remarques, il est vrai que le raisonnement sur la loi, qui énonce quelque chose de très conformiste, s'intègre mal à une rhétorique cynique justifiant des conduites transgressives. C'est d'ailleurs un argument solide en faveur de l'hypothèse de M.-O. Goulet-Cazé qui diagnostique une fausse attribution. Mais une réticence subsiste : le syllogisme de Cléanthe ou le dialogue de Cicéron que M.-O. Goulet-Cazé convoque à l'appui de son hypothèse sont cohérents dans leurs contextes respectifs, ce qui n'est pas le cas de 6.72 qui comporte, comme nous l'avons vu, plusieurs ambiguïtés.

¹ D.L. 6.40 (SSR V B 63).

² En se fondant sur Cic. *Acad.* 2.44.136, F. Junqua (2000, 240) juge que l'idée selon tout laquelle tout appartient au sage fait partie des *paradoxa* du Stoïcisme issus de Socrate.

³ Voir Branham 1993, 459 [= 1996, 93] : « *One [syllogism] is ostensibly offered as a justification for Cynic theft* ». Nous remarquerons également que dans un passage cité (D.L. 2.99), le sage cyrénaïque est autorisé à piller les temples. Toutefois, F. Junqua (2000¹, 223) remet en doute l'interprétation de R.B. Branham selon laquelle le syllogisme servirait « à justifier une pratique transgressive » : en effet, elle « demanderait à être davantage étayée » (*ibid.* 222). C'est ce que, précisément, j'espère réaliser ici.

⁴ Le lien entre la communauté des biens et la mendicité est établi dans la *Lettre 26* du pseudo-Cratès et dans la *Lettre 10* du pseudo-Diogène. M.-O. Goulet-Cazé (1990, 2748-9) voit surtout, dans l'idée d'une communauté des biens entre divinités et sages, une justification de la mendicité. F. Junqua (2000¹, 223) remet également en doute cette interprétation pour le syllogisme présent en Diogène Laërce puisque le contexte n'en offre aucun indice.

Qu'il s'agisse bien d'un raisonnement par interrogations, comme l'annonce Diogène Laërce lui-même, c'est précisément l'une de ses ambiguïtés qui me le suggère ; le raisonnement fonctionne par litotes, ce qui m'a posé des difficultés lors de la formalisation du raisonnement¹. On a l'impression que le raisonnement procède même par l'absurde : si la cité n'a pas d'utilité quand il n'y a pas de loi, c'est donc que la loi est utile à la cité. On peut penser à la stratégie bien connue des questions rhétoriques qui passe par le détour d'une négation pour persuader un interlocuteur. Dans le texte de Diogène Laërce, il faut bien reconnaître que les doubles négations complexifient la démonstration ; elles trouvent peut-être leur origine dans une version orale originelle dont je propose la reconstruction suivante :

<p>« - Sans la cité, ce qui est ἀστεῖον n'a-t-il pas d'utilité ? - Non. - Donc la cité est ἀστεῖον ? - Oui. - Mais sans la loi, la cité n'a-t-elle pas d'utilité ? - Non. - Donc la loi est ἀστεῖον. »</p>	<p>« - Sans la cité, ce qui ἀστεῖον a-t-il une utilité ? - Aucune. (οὐδέν) - Donc la cité est ἀστεῖον? - Oui. - Mais sans la loi, la cité a-t-elle une utilité ? - Aucune (οὐδέν). - Donc la loi est ἀστεῖον. »</p>
--	---

Ainsi quand M.-O. Goulet-Cazé pose comme différence : « Cicéron procède par interrogations, alors que Diogène Laërce présente un syllogisme qu'on peut appeler « direct » »², nous ne pouvons qu'avoir de fortes réserves, d'une part parce que le syllogisme de Diogène Laërce n'est pas direct mais comporte des négations, d'autre part parce que la phrase introductive parle bien de raisonnements par interrogations. D'ailleurs, si nous regardons le texte du *De Legibus*, nous pouvons voir que Marcus pose bien des questions fermées à Quintus et qu'elles comportent plusieurs négations. En outre, il a cette étrange précision selon laquelle il va interroger comme font les philosophes (*sicut illi solent*). Voici les deux questions dont nous avons souligné les négations ou termes négatifs : « si une cité manque (*careat*) de quelque chose, et si, en raison de ce manque (*quod eo careat*) même, il faut considérer qu'elle est sans valeur (*pro nihilo*), faut-il compter cette chose dont elle manque au nombre des biens ? » ; « Or, si la cité manque (*carens*) de la loi, ne faut-il pas, à cause de ce manque même la tenir pour sans valeur (*nullo loco*) ? »

¹ ἄνευ employé d'abord comme préposition puis comme postposition pourrait provenir d'une forme dialoguée originelle, moins rigoureuse qu'une version écrite.

² Goulet-Cazé 1982, 222-3 [= 2017, 20].

La véritable différence entre les deux raisonnements reste que celui de Cicéron est concluant, en particulier parce qu'il précise que c'est en raison du manque que la cité perd sa valeur, ce que ne fait pas le raisonnement en 6.72 et qui engendre son caractère nettement sophistique. Dès lors, ne doit-on pas considérer 6.72 comme une parodie de raisonnement ? Suzanne Husson évoque cette solution brièvement sans la développer : « Il n'est pas impossible que Diogène n'ait pas été un modèle de rigueur logique, voire qu'il ait employé des procédés éristiques dans un but purement parodique »¹. R. B. Branham approfondit l'utilisation parodique de 6.37-6.72 sur les dieux et de 6.69 : « *I don't think Diogenes offers such syllogisms as serious arguments, but as parodic examples of the kind of reasoning that other philosophers take seriously, and that he routinely mocks* »² et soutient qu'ils sont dirigés contre les normes sociales. Toutefois, il n'étudie pas le raisonnement sur la loi, ni ne l'associe aux deux autres. I. Gugliermi, quant à elle, se fonde sur l'appréciation de R. B. Branham pour soutenir que D.L. 6.72 est ironique et parodique et que la forme de « raisonnement par interrogation » visait à « faire admettre à un adversaire l'idée que la cité, basée sur un certain "raffinement" des manières, n'est pas naturelle »³.

Ce que ces auteurs mettent en évidence, c'est que le raisonnement de la loi comme tout autre propos cynique ne peut se comprendre qu'à l'aune de la rhétorique cynique, c'est-à-dire selon la manière très particulière qu'ont les Cyniques d'utiliser les ressources de la langue et de leur corps pour surgir dans le débat public.

1.2.4.3. Une rhétorique des actes.

L'usage de la parodie est en particulier étudié par R. B. Branham⁴ et S. Husson dans son essai *La République de Diogène*⁵ ; mais quelle est l'intention du geste parodique ? Simplement ridiculiser comme dans l'anecdote du coq déplumé présenté à Platon ? Pour R. B. Branham, une parodie n'appartient pas au même genre que son modèle : une parodie de tragédie n'étant

¹ Husson 2011, 152.

² Branham 1993, 459 [= 1996, 94]. F. Junqua (2000¹, 232-4) envisage la possibilité que le syllogisme sur la communauté de biens entre sages et dieux soit un syllogisme parodique : « Nous ne pouvons pas, malgré tous nos efforts, nous convaincre qu'il faille voir là un raisonnement *sérieux* » (*ibid.* 234). Déjà G. Basta Donzelli (1970, 242) relevait que l'idée développée en D.L. 6.37 et 72 selon laquelle les biens des amis sont communs a une probable origine pythagoricienne (voir D.L. 8.10) : on peut aisément imaginer que les Cyniques s'emparent d'une idée déjà connue, comme Diogène le fait en D.L. 6.73 avec les théories d'Anaxagore, pour servir leurs provocations.

³ Gugliermi 2006, 51.

⁴ Branham 1993 ; *id.* 1996.

⁵ Husson 2011, en particulier 93-4.

pas une tragédie, la parodie d'un syllogisme n'est pas un syllogisme¹. Et en effet, ce syllogisme, par le fait même qu'il parodie, n'est plus un syllogisme et ne l'a peut-être jamais été. Mais il n'en reste pas moins un raisonnement que les Cyniques s'approprient : veulent-ils tout simplement le faire échouer en le moquant ? Cherchent-ils à exploiter son autorité rhétorique et son effet de sérieux pour imposer un paradoxe ? Car après tout, si l'acte est supérieur à la parole, l'aspect perlocutoire d'un propos les intéresse davantage que l'aspect locutoire.

À nouveau, le commentaire de R. B. Branham peut nous apporter des solutions qu'il n'a, hélas, pas exploitées pour comprendre le raisonnement de 6.72. Le chercheur insiste, en effet, sur l'utilisation que Diogène fait de son corps² et applique à Diogène la thèse de W. James selon laquelle la vérité est ce qui marche³. Ainsi la parodie n'est-elle pas gratuite ou simplement une affaire de style : c'est la philosophie cynique qui l'utilise comme moyen, comme stratégie pour attaquer ce qu'elle considère être des inepties. Pour S. Husson, « [l]a parodie exerce donc une fonction critique, d'autant plus redoutable qu'elle ne recourt pas à la médiation rationnelle pour s'exercer, et aurait même tendance à invalider d'avance toute argumentation »⁴. Les Cyniques veulent éviter les pièges de l'argumentation abstruse pour avancer des évidences : nous l'avons vu, Diogène se lève et marche tout simplement pour contrer les raisonnements éléatiques ou mégariques sur l'impossibilité du mouvement⁵. De même, pour les cornes de l'argument cornu, Diogène se contente de dire qu'il ne les voit pas⁶ ; ou encore, il tend un coq déplumé à Platon, qui, nous l'avons dit, prend avec sérieux la plaisanterie et donc la critique. La préséance de l'acte sur la parole est déjà présente chez Antisthène⁷ mais on la trouve également formulée par Diogène⁸. En particulier, on peut s'intéresser à ce commentaire de Maxime de Tyr :

¹ Branham 1993, 459 [= 1996, 93-4] : « *Using the form of the syllogism allows Diogenes to invoke the authority of reason even as he parodies its procedures in a single gesture. Of course a parody does not belong to the same type (or genre) as its model. A parody of a syllogism is no more a syllogism than the parody of a tragedy is a tragedy.* »

² Branham 1993, 467-71 [= 1996, 100-3].

³ Branham 1996, 89 : « *Diogenes would have agreed with William James : "the true is what is good in the way of belief" – if we take this to mean "the truth is what works"* ». Dans son article précédent, R. B. Branham (1993, 453) convoque plutôt John Dewey : « *the truth is what pays* ». Voir également Flores-Júnior 2021, 119 : « le cynisme est un "pragmatisme avant la lettre" », 303 : « une forme anticipée de pragmatisme ».

⁴ Husson 2011, 94.

⁵ D.L. 6.39 (SSR V B 479).

⁶ D.L. 6.38 (SSR V B 479).

⁷ D.L. 6.11 (SSR V A 34).

⁸ D.L. 6.48 (SSR V B 118).

Car il réfutait les malheureux, non pas par des sophismes de paroles, ce qui rend des plus affligeants celui qui réfute, mais par des actes qu'il produisait à chaque fois, ce qui rend celui qui réfute des plus efficaces et pacifiques.¹

Maxime est ici sensible aux effets de la rhétorique cynique : les sophismes ne sont que des mots et pourtant ils ont les effets les plus fâcheux alors que les actes mettent plus facilement d'accord. Pourtant, les Cyniques semblent exploiter cet aspect fâcheux comme on le voit à travers l'utilisation par Hipparchia d'un sophisme sous forme syllogistique :

Là elle confondit Théodore surnommé l'Athée, après avoir exposé le sophisme suivant : « L'acte qui, commis par Théodore, ne pourrait être qualifié d'injuste, ne pourrait être qualifié d'injuste s'il était commis par Hipparchia. Or si Théodore se frappe lui-même, cet acte n'est pas injuste. Donc il n'est pas injuste que Hipparchia frappe Théodore. »²

Ici, le raisonnement n'est pas considéré comme syllogistique, c'est-à-dire concluant, mais comme sophistique (σόφισμα), alors qu'il utilise les adverbes habituels δὲ puis ἄρα et qu'il peut être considéré comme valide. Il repose non pas sur une logique prédicative mais propositionnelle, comme le raisonnement sur le déjeuner en 6.69. Il y a deux manières de le contester évidemment : soit d'un point de vue formel, on peut considérer que c'est « se frapper soi-même » et non « frapper Théodore » qui devrait figurer dans la conclusion ; soit d'un point de vue substantiel, c'est l'universalité de la prémisse majeure que l'on peut contester : il y a des actes qu'il est juste que Théodore commette et qu'Hipparchia ne commette pas, comme les actes dirigés vers soi. Il est probable qu'Hipparchia ait seulement repris un sophisme qu'on avait plaisir à se raconter mais elle le fait en tant que femme et là est précisément le scandale. Elle n'utilise pas le sophisme par goût pour les traits d'esprit mais elle le fait avec toute l'audace d'une femme qui défie intellectuellement et physiquement un homme, qui, plus est, un Mégarique ! Elle subvertit l'éristique vaine à travers la παρρησία cynique et en exploite les possibilités performatives. Notons l'incroyable comparaison qui suit : « Hipparchia ne fut ni frappée ni troublée comme une femme »³, quand Théodore, sans mot (οὐδὲν ἀπήντησεν), lui enlève son manteau et dévoile ainsi toute sa nudité : c'est une femme qui se permet d'agir comme un homme⁴.

Ainsi, alors que les Cyniques s'inspirant d'Antisthène préfèrent les actes aux mots, c'est justement par les mots qu'Hipparchia violente Théodore qui, à son tour, n'a pas de mot mais

¹ Max.Tyr. 36.5 (SSR V B 299) : Ἦλεγε μὲν γὰρ τοὺς πονηροὺς, ἀλλ' οὐ λόγων σοφίσμασιν, ὅσπερ ἐλέγχων ἀνιαρότατος, ἀλλὰ ἔργοις, παρατιθεὶς ἐκάστοτε, ὅσπερ ἐλέγχων ἀνυσιμώτατος καὶ εἰρηνικώτατος.

² D.L. 6.97 (SSR V I 1) : ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπὶ κλην Ἄθεον ἐξήλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτο· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιούσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἰππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ.

³ *Ibid.* : οὔτε κατεπλάγη Ἰππαρχία οὔτε διαταράχθη ὡς γυνή.

⁴ Voir Chapuis 2022, 290.

seulement un acte déplacé. Les mots peuvent se substituer à une agression physique ; la rhétorique cynique se reconnaît aux effets concrets qu'elle produit.

1.3. Bilan.

À partir de ce dernier constat et en vue d'une interprétation raisonnée en D.L. 6.72, faisons le point sur ce dont on doit tenir compte. Le raisonnement sur la loi est sophistique mais les autres raisonnements cyniques assimilés à des syllogismes présentent également quelques difficultés. Ces derniers, d'ailleurs, n'ont que peu d'intérêt en tant que tels : ils servent plutôt à justifier des pratiques scandaleuses comme voler de la nourriture dans un temple, manger ou se masturber en public, attaquer la virilité... Dans deux cas, c'est l'expression *λόγους ἐρωτᾶν* qui introduit les raisonnements et l'on sait à partir d'extraits relatifs aux *Mégariques* et aux *Cyrénaïques* que ce sont des manières d'interroger et de contraindre l'interlocuteur à accepter des conclusions paradoxales. On comprend donc comment les pratiques parodiques des Cyniques investissent de tels arguments éristiques pour imposer leurs scandales. Or, le raisonnement sur la loi, dont les idées sont très convenues, est bien terne à côté et on pourrait accepter les conclusions de M.-O. Goulet-Cazé : ce raisonnement n'est pas à sa place dans la doxographie cynique. En l'absence de contexte, ce raisonnement semble bien moins subversif que les autres. Pourtant, les formules alambiquées du raisonnement peuvent tout à fait laisser penser qu'il s'agissait initialement de phrases interrogatives qui ont ensuite été résumées, sans que l'on sache si le texte est issu d'une œuvre de Diogène, d'une théorie rapportée par un autre philosophe ou d'une chrie créée puis tronquée.

Dès lors, si ce raisonnement ne nous semble pas subversif, nous pouvons supposer que nous le comprenons mal. Par exemple, M. Schofield propose de traduire *ἀστεῖον* non pas par « moralement bon » mais par « raffiné ». Si l'on suit ce choix, on peut souscrire à l'idée d'I. Gugliermi¹ selon laquelle Diogène parodie ici des habitudes syllogistiques pour démontrer que les lois, étant les instruments particuliers d'une cité, sont raffinées, raisonnement sur lequel les Stoïciens se seraient mépris et auquel ils auraient donné un sens positif. Nous aurions là l'aspect parodique et moqueur si caractéristique des Cyniques.

Je souhaiterais montrer pourtant que cette conclusion n'est pas satisfaisante : d'une part, cela trancherait la question des lois, qui, comme nous le montrons jusqu'à présent, n'est pas du tout

¹ Gugliermi 2016, 51.

évidente dans le reste de la littérature cynique. En particulier, cela supposerait que Diogène, écrivant une *Politeia*, se passe de la mention de lois ou bien s'autorise quelques lois tout en proposant un raisonnement qui le contredit¹. D'autre part, considérer le raisonnement sur la loi comme une parodie moqueuse de sophismes est un peu décevant : les Cyniques ne raillent pas, ils mordent ; leurs bons mots sont rarement gratuits. Comme le raconte Dion Chrysostome, si l'on s'amuse à voir Diogène s'attaquer à un fanfaron, on redoute surtout que notre tour ne vienne un jour². Interpréter un extrait cynique ne peut donc se passer d'en montrer l'audace.

2. La composition de la doxographie politique de Diogène (D.L. 6.72-3)

Les paragraphes 72 et 73 du livre 6 de Diogène Laërce évoquent des thèses morales et politiques que Diogène de Sinope aurait soutenues : le cosmopolitisme, la communauté des femmes et des enfants, l'anthropophagie... C'est dans ce passage que l'on trouve le raisonnement sur la loi dont nous avons évoqué les difficultés. Dans cette partie de la doxographie que j'appellerai « politique » dorénavant dans la mesure où elle concerne moins l'individu que le corps social, le raisonnement sur la loi y trouve tout à fait sa place. Mais nous avons vu que Diogène Laërce y justifie sa présence par sa similitude formelle avec le raisonnement sur les biens des dieux. Ce n'est donc pas eu égard à son contenu que Diogène Laërce affirme le placer ici. Pourtant, c'est d'abord pour son contenu qu'il est, *de facto*, cohérent de l'y trouver.

Il est donc étonnant de voir Diogène Laërce justifier son organisation de cette façon et non selon une cohérence philosophique. On attendrait de lui qu'il veille d'abord à la cohérence des thèses philosophiques qu'il consigne dans les doxographies plutôt qu'aux formes de leurs énonciations. Surtout, Diogène Laërce crée bien une unité thématique dans ces paragraphes. Dès lors, il peut nous sembler utile de regarder comment sont composés les paragraphes 72 et 73 pour pouvoir apprécier les thèses qui y sont exposées. En d'autres termes, Diogène Laërce choisit-il arbitrairement les idées qu'il recopie ou organise-t-il, même de façon minimale, son contenu ? Utilise-t-il des sources que nous pouvons considérer comme fiables ? Quelles

¹ Voir Anastasi 1972, 369 au sujet des osselets comme monnaie d'échange : « *non avrebbe senso affermare che Diogene prevedesse un mezzo di scambio e negare che egli ammettesse l'esistenza di una polis : né è possibile definire se non nomos la prescrizione dell'uso di un dato tipo di moneta* ».

² D.Chr. 9.7.

stratégies entrent en compte dans l'élaboration de la doxographie politique ? L'objectif est, si nous réussissons à aboutir à quelque conclusion satisfaisante, de pouvoir apprécier l'utilisation du νόμος dans la pensée politique de Diogène et ainsi interpréter le fameux raisonnement sur la loi.

2.1. Une unité thématique grâce à des échos lexicaux.

Les parataxes et asyndètes frappent à la lecture des paragraphes 72 et 73. On réussit, malgré tout, à repérer quelques échos lexicaux ou thématiques. La fin du paragraphe 71 les prépare même, sans que l'on puisse savoir s'il le fait fortuitement ou non.

Voici le texte que nous avons déjà étudié et traduit :

Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως **νόμισμα παραχαράπτων**, μηδὲν οὕτω τοῖς **κατὰ νόμον** ὡς τοῖς **κατὰ φύσιν** διδούς· τὸν <τε> αὐτὸν χαρακτηρὰ τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν **ἐλευθερίας** προκρίνων.

Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν· Πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· **κοινὰ** δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν. Περὶ τε τοῦ **νόμου** ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἶόν τε **πολιτεύεσθαι**· οὐ γάρ φησιν ἄνευ **πόλεως** ὄφελός τι εἶναι **ἄστεϊον**· **ἄστεϊον** δὲ ἡ **πόλις**· **νόμου** δὲ ἄνευ **πόλεως** οὐδὲν ὄφελος· **ἄστεϊον** ἄρα ὁ **νόμος**. Εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, **προκοσμήματα** κακίας εἶναι λέγων· μόνην τε ὀρθὴν **πολιτείαν** εἶναι τὴν ἐν **κόσμῳ**. Ἔλεγε δὲ καὶ **κοινὰς** εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδὲ νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι· **κοινούς** δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.¹

Commençons par mettre en valeur les échos ainsi repérés :

1/ νόμισμα → κατὰ νόμον → ἄστεϊον ἄρα ὁ νόμος

2/ (ἐλευθερίας →) πολιτεύεσθαι → ἄστεϊον δὲ ἡ πόλις → μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

3/ ἄστεϊον (si on acceptait le sens de raffiné) → προκοσμήματα → ἐν κόσμῳ (→ κοινὰς / κοινούς)

4/ κοινὰ → κοινὰς / κοινούς mais également πάντα (x3) → §73 πάντ' ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων εἶναι

Nous pouvons établir que l'unité du vocabulaire en 4/ est cohérente : on passe de la communauté des biens à la communauté des femmes et des enfants. Le point 2/ également fait peu de difficulté : seule la mention de la liberté est contestable dans cette association ; il me semble que les Cyniques jouent sur la liberté éthique et la liberté civique mais cela n'est pas décisif. Quant au point 3/, il appelle une interprétation plus polémique, à la fois sur la traduction

¹ D.L. 6.71-2, avec les corrections de Cobet : νομίζων au lieu de ὀνομάζων ; et de Stephanus : πεισθείση au lieu de πεισάση.

d'ἄστειον, sur la dérivation lexicale de προκοσμήματα à κόσμος¹ et sur l'interprétation des idées d'univers et de communauté. Enfin, le point 1/ qui nous intéresse principalement interroge davantage la façon de composer de Diogène Laërce.

Les paragraphes 70-71 exposent la théorie de l'ascèse dont M.-O. Goulet-Cazé a proposé une étude conséquente et bien connue. Selon elle, les premières phrases de ce résumé laissent transparaître un vocabulaire et un point de vue stoïciens qui ont « gauchi la doctrine cynique de l'ascèse »². À partir de ce qu'elle établit, nous pouvons conclure raisonnablement que Diogène Laërce s'est appuyé sur un doxographe familier du Stoïcisme qui, volontairement ou involontairement, a compris l'ascèse cynique à l'aune de la doctrine stoïcienne ; cette source a permis à Diogène Laërce de donner une cohérence interne à ses διαδοχαί par le truchement d'une filiation Socrate → Cyniques → Zénon. M.-O. Goulet-Cazé ajoute que le choix d'une source stoïcienne pour l'ascèse confirme les conclusions qu'elle a formulées au sujet de D.L. 6.72³.

Les « slogans » cyniques, ainsi qu'elle qualifie les idées exposées à la fin du §71, visent une certaine authenticité. Ils semblent d'ailleurs autoriser le passage à l'exposé politique de la doxographie de Diogène : la falsification de la monnaie est falsification de ce qui est selon le νόμος, de même que la liberté morale dénonce la fausse liberté qu'est la liberté civique. La transition est-elle voulue par Diogène Laërce ? Nous disposons de peu d'indices en l'occurrence, ce qui tend à laisser penser qu'il manque d'une vue d'ensemble sur ce qu'il écrit ; citons M.-O. Goulet-Cazé :

Le trait qui frappe le plus à la lecture du livre VI, et des autres d'ailleurs, est l'absence de rédaction finale, comme si ce texte avait été copié alors qu'il était encore au stade de son élaboration. À plusieurs signes se reconnaît le caractère inachevé de la rédaction.⁴

2.2. L'organisation minimale de Diogène Laërce engendre de multiples étonnements.

À l'aune de ce que nous connaissons du Cynisme et même si le livre 6 constitue l'apport majeur de cette connaissance, nous pouvons constater que les paragraphes 72-73 révèlent quelques incohérences et déjouent quelques attentes.

¹ Pour J. Moles (1993, 260 n.4), l'authenticité du cosmopolitisme de Diogène en 6.63 et 6.72 est assurée par « le jeu de mots sur προκοσμήματα et κόσμος ».

² Goulet-Cazé 1986, 219.

³ Goulet-Cazé 1986, 218.

⁴ Goulet-Cazé 1992¹, 3970-3971 [= 2017, 127].

2.2.1. *La répétition du raisonnement sur les dieux.*

Dans l'introduction des deux raisonnements par déduction de 6.72, Diogène Laërce intervient en première personne dans une proposition relative οἷος ἄνω προειρήκαμεν qui, comme nous l'avons dit, montre qu'il reconnaît répéter quelque chose qu'il a déjà cité. C'est pourquoi M.-O. Goulet-Cazé précise à partir de cet exemple :

Cette sorte d'intervention, qui prend la forme de renvois internes, même si elle ne pallie pas le désordre du livre VI, atteste cependant que Diogène Laërce a une relative maîtrise de son texte.¹

Mentionnons également ce que l'auteur conclut à partir des passages incongrus ou répétitifs :

Un fait est sûr : le texte laërtien est le résultat de multiples additions à un texte suivi rédigé par Diogène Laërce (et comportant lui-même déjà des additions antérieures à Diogène Laërce greffées sur des matériaux primitifs). [...] Outre ces insertions, il faudrait repérer aussi les répétitions ou du moins les parallèles à telle ou telle anecdote qui résultent de ce que le texte de Diogène Laërce est l'aboutissement de dérivations multiples, mais qui, s'il y avait eu une rédaction finale de l'ouvrage par Diogène Laërce, auraient probablement été supprimés. [...] Le lecteur moderne est en droit alors de se demander pourquoi Diogène Laërce ne s'est pas rendu compte des répétitions et ne les a pas supprimées ou signalées comme des variantes. Il arrive qu'il s'en aperçoive et alors il le dit. Mais le plus souvent ce n'est pas le cas, probablement parce qu'il n'y a pas eu de véritable rédaction finale soignée.²

En ce qui concerne la répétition du raisonnement sur la communauté des biens entre dieux et amis, il est intéressant de remarquer que nous en apprécions davantage la valeur lors de sa deuxième apparition. La première mention, au paragraphe 37, survient de façon incongrue entre des anecdotes sur la frugalité (Diogène jette sa gamelle après avoir vu un enfant placer ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain) et un bon mot vulgaire contre les rites religieux (Diogène moque une femme qui prie probablement à quatre pattes et la prévient de se méfier des dieux qui sont partout) ; bien sûr, on peut voir la question de la frugalité ou des dieux se répéter mais c'est bien maigre³. La seconde mention en revanche s'intègre davantage au contenu politique des paragraphes 72-73 et est associée à un autre raisonnement avec qui il partage la même forme déductive.

Nous avons ainsi sûrement une preuve de ce qu'avance M.-O. Goulet-Cazé : Diogène Laërce a compilé des textes à partir de ses lectures. La place du raisonnement sur les dieux au paragraphe 37 dépend de différents facteurs : Diogène Laërce l'a peut-être trouvé dans un

¹ *Ibid.*, 3897 [= 2017, 56].

² *Ibid.*, 3973-4 [= 2017, 130].

³ F. Junqua (2000¹, 230) reprend la discussion entre M.-O. Goulet-Cazé (1993¹, 148-9) et J. Moles (1993, 269) pour juger déterminant le lien religieux entre le syllogisme et la boutade ridiculisant la femme pieuse.

recueil de bons mots et l'a consigné, en le mettant peut-être également de côté pour la doxographie. Ou bien il a pu consulter des compilations plus doxographiques et tomber à nouveau sur le raisonnement concernant les sages et les dieux. Nous pouvons, en revanche, exclure qu'il ait eu accès aux œuvres de Diogène. Mais alors, pourquoi reconnaît-il avoir déjà mentionné des raisonnements par interrogations tout en ne supprimant pas le doublon ?

Il est difficile, pour cette raison, de supposer que Diogène Laërce ait rédigé le paragraphe 72 avant le paragraphe 37. Pourtant, F. Leo¹ émet l'hypothèse que les paragraphes 20-23 et 70-81 forment un tout dans lequel auraient été insérés ensuite les apophtegmes et les chries. En effet, la conclusion du paragraphe 23 et l'introduction du paragraphe 70 semblent se répondre : Diogène Laërce aurait d'abord composé le *bios* avant d'ajouter les anecdotes et les bons mots. Dans ce cas, il est difficile de justifier certaines répétitions comme, en particulier, le raisonnement en D.L. 6.37 parce que, comme nous l'avons dit, il y trouve moins sa place qu'en 6.72. Il semble bien plus plausible que Diogène Laërce juge plus pertinent de l'insérer dans l'exposé politique et indique l'avoir déjà mentionné, peut-être pour le supprimer lors d'une relecture. Nous pouvons également imaginer que Diogène Laërce travaille en parallèles sur plusieurs moments de son œuvre selon les lectures qu'il fait. Quoi qu'il en soit, cette répétition maladroite a ceci d'intéressant qu'elle permet de supposer que Diogène Laërce a voulu préserver l'unité de sa source en rédigeant les paragraphes 72-73, quitte à répéter ce qu'il avait déjà consigné².

¹ F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig, 1901, p.49-50.

² Les répétitions ne sont pas toujours fortuites ou dues à un manque d'attention, elles répondent à des variantes que Diogène Laërce rencontre au fil de ses lectures ou à une volonté de ne pas supprimer la seconde mention dans un contexte qui la justifie davantage. Souvent, ce sont des variantes que, par honnêteté, Diogène Laërce croit bon de préciser. Si certaines sont citées à la suite, comme au paragraphe 36, certaines sont très éloignées : une anecdote similaire se déroule aux Jeux Pythiques (§33) puis Olympiques (§43), une autre aux bains (§40) puis aux jeux Olympiques (§60) ; certaines anecdotes comme aux paragraphes 41 puis 66 ou 45 puis 61 proposent des réponses légèrement différentes à des questions convenues. À proprement parler, il ne s'agit pas de répétitions mais de redondances ou de variantes. La phrase « Commander aux hommes » que Diogène assène sur le marché aux esclaves est répétée sous deux formes : d'abord « Ἀνδρῶν ἄρχειν » (§29), puis « Ἀνθρώπων ἄρχειν » au (§74). Ces répétitions s'expliquent par le succès de ce *topos* littéraire, sûrement initié par Ménippe, dont Diogène Laërce a d'abord rapporté la version aux paragraphes 29-30 avant de citer celle d'Eubule, peut-être contemporaine de celle de Ménippe, aux paragraphes 30-32. Il y a une évocation de Xéniade au paragraphe 36. Aux paragraphes §74-76 situés entre la doxographie et les récits de la mort de Diogène, le récit de la vente est à nouveau consigné en une version voire deux, puisque l'auteur Cléomène, peut-être un disciple de Cratès, n'est cité qu'au début du §75. Nous comprenons qu'il s'agit d'un ou de plusieurs ajouts postérieurs que Diogène Laërce, suite à de nouvelles lectures, n'a pas pu classer convenablement. Enfin, une répétition à l'identique concerne la mention de l'autarcie liée à la masturbation ; mais, alors que le paragraphe 46 ne laisse pas entrevoir d'organisation particulière, au paragraphe 69 en revanche, l'anecdote s'intègre à un ensemble de pratiques publiques.

2.2.2. Une contradiction entre 6.71 et 6.72.

À la lecture des paragraphes 70 et 71 sur l'ascèse, nous remarquons que Diogène Laërce fait parler Diogène le Cynique¹. Mais la dernière phrase de §71 est à part puisqu'elle semble commenter ce que faisait Diogène par une phrase conclusive : διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο. En effet, le locuteur n'est plus Diogène de Sinope mais le doxographe qui affirme par un argument *ad hominem* laudateur, la nécessité d'étendre les paroles cyniques aux actes qui les corroborent. À cette opposition classique entre parole et acte, s'ajoutent, en une phrase, quelques idées majeures du Cynisme. Comme le dit M.-O. Goulet-Cazé,

On a le sentiment, en lisant la fin de notre passage, que le doxographe a tenu à clore le développement sur l'*askèsis* en ajoutant quelques slogans cyniques qui s'harmonisaient particulièrement bien avec les doctrines énoncées.²

En effet, cette dernière phrase confère un effet cumulatif surprenant et sert de transition, même si le §72 commence de façon abrupte, sans adverbe de liaison. Pourtant, on peut repérer des unités thématiques puisque la fin du §71 passe de l'opposition parole-acte autour de l'ascèse à celle entre φύσις et νόμος et que le §72 s'intéresse à la loi, aux institutions et à la πολιτεία ἐν κόσμῳ. Or, Diogène Laërce ne semble pas s'apercevoir qu'à une dépréciation du νόμος succède une valorisation du νόμος.

Peut-on conclure pour autant que sa fonction de compilateur l'empêche d'avoir du recul sur ce qu'il rapporte ? S'il cite convenablement Diogène (ou sa source qui cite Diogène) en 6.70-71, le style change brusquement à la toute fin et peut indiquer sa présence. Surtout, il intervient dans l'introduction du §72 puisqu'il se réfère à ses propres répétitions.

En somme, comment peut-il dire à la fin du §71 que la liberté de Diogène réside dans la falsification du νόμισμα, puis soutenir dans le §72 que la loi est utile à la cité et enfin au §73 citer Diogène qui convoque l'*ethos* de certains peuples étrangers pour justifier l'anthropophagie ? On peut vraiment se demander si Diogène Laërce recopie de façon totalement naïve ce qu'il trouve.

¹ L'ensemble varie la façon de rapporter : pour le §70, la première est au style direct, la seconde phrase, sans verbe introducteur, est dans la suite de la précédente ou bien au style indirect libre. La troisième phrase commence par un discours narrativisé puis enchaîne avec un discours indirect introduit par le verbe voir (ὄρᾶν). Le §71 débute lui aussi avec un verbe de parole et les phrases suivantes semblent poursuivre en discours direct.

² Goulet-Cazé 1986, 207.

2.3. Mention des tragédies de Diogène mais absence de la *Politeia*.

Un autre motif d'étonnement repose sur une absence : alors que le paragraphe 72 exprime clairement des idées que l'on peut attribuer à la *Politeia* de Diogène, nulle mention n'est faite de cette œuvre. En revanche, la question de l'anthropophagie trouve une explication dans un raisonnement physique issu du *Thyeste* dont il évoque le débat autour de son authenticité. Ce sont d'ailleurs toutes les tragédies de Diogène dont l'authenticité est discutée. Diogène Laërce évoque l'attribution des tragédies par Favorinus à Pasiphon ; mais l'attribution, plus classique, à Philiscos (on la trouve chez Julien) n'est pas sourcée. Ce n'est qu'en D.L. 6.80, au moment de la deuxième liste d'œuvres attribuées à Diogène, qu'une source, Satyros, est donnée. Favorinus est la seule source citée dans la doxographie de Diogène : parfois affilié au Cynisme et élève de Dion Chrysostome, peut-être même d'Épictète, il peut avoir joué un rôle dans l'élaboration de cette doxographie. Toutefois, cette hypothèse est difficile à défendre dans la mesure où Diogène Laërce mentionne la tragédie *Thyeste* et où Favorinus en refuse la paternité à Diogène.

Après tout, Diogène Laërce a peut-être oublié de préciser que les idées sont issues de la *Politeia* ou bien il ne disposait peut-être pas de l'information. Aucune conclusion ne peut être tirée d'un *argumentum a silentio*. Il n'en reste pas moins étrange que Diogène Laërce connaisse les débats autour des tragédies et non ceux autour de la *Politeia* : si l'on en croit Philodème, toutes ces œuvres ont scandalisé dans l'Antiquité¹.

Ce n'est qu'avec la question de la communauté des femmes pour les Stoïciens que Diogène Laërce évoque la *Politeia* de Diogène. Plus exactement, la communauté des femmes est évoquée en 7.131 et référée à la *Politeia* de Zénon, mais également au *Sur la Politeia* de Chrysippe, ainsi qu'à Diogène et à Platon. Certes pour ces deux derniers, le titre de l'œuvre n'est pas précisé, mais nous devinons qu'il s'agit de la *Politeia* de Platon et, par déduction, de la *Politeia* de Diogène. Toutefois, S. Husson rappelle que ce passage peut être en fait une glose².

Diogène Laërce connaît bien les polémiques qui entourent les œuvres de Zénon. En particulier, quand il évoque pour la première fois en 7.33 la communauté des femmes de la *Politeia* de Zénon, il ajoute même que vers les lignes 200, l'auteur recommande de ne construire

¹ Philodème mentionne le *Thyeste* sous le titre *Atrée* : « Diogène lui-même dans l'*Atrée*, l'*Œdipe* et le *Philiscos* présente comme agréables la plupart des horreurs et des impiétés de la *République* » (ὁ Διογένης ἐν τῷ Ἀτρεί κα[ί] τῷ Οἰδίποδι [κα]ὶ τῷ Φιλίσκῳ τὰ πλεῖστα τῶν κατὰ [τὴν Π]ολιτείαν αἰ[σχ]ρῶν καὶ ἀν[ο]σίων ὡς ἀρέσκοντα καταχω[ρί]ζει) ; voir Philodème, *Περὶ Στωικῶν* (V.H.1 VIII, papyr. n. 339) coll.XIV, 30-31 (SSR V B 126). Voir également Dorandi 1982, 122 n.195.

² Voir Husson 2011, 28.

ni temples, ni tribunaux, ni gymnases et il mentionne alors les polémiques que ces écrits ont suscitées auprès d'Athénodore et du cercle de Cassius le Sceptique¹.

Remarquons enfin qu'en 6.72, nous avons le verbe πολιτεύεσθαι, ainsi qu'une réflexion sur la πόλις et la définition de l'ὀρθὴ πολιτεία. La communauté des femmes et des enfants instaure sûrement un dialogue avec la *Politeia* de Platon également.

En somme, il reste étonnant que Diogène Laërce n'ait pas lié les thèses politiques à l'œuvre la plus réputée de Diogène.

2.4. Une présence modérée de ce qu'on a nommé les cynica (ou kynica).

La mention du débat autour des tragédies de Diogène intervient après une citation du *Thyeste* qui fonde rationnellement l'anthropophagie. Cette thèse ainsi expliquée semble énoncée sans aucune surprise ni gêne. Certes, on déduit que le débat sur l'authenticité des tragédies qui la suit émane de l'embarras que des propos si audacieux devaient susciter. Pourtant, Diogène Laërce est beaucoup plus explicite lorsqu'il s'agit de Zénon, puisqu'il mentionne, avons-nous vu, Cassius le Sceptique².

D'ailleurs, outre l'anthropophagie, d'autres *kynica* ont fait couler beaucoup d'encre comme l'absence de sépulture, l'autorisation de l'inceste, les unions libres avec les femmes ou les hommes, le meurtre du père... On peut, à ce sujet, se référer au recensement très complet qu'en propose M.-O. Goulet-Cazé³. Or, Diogène Laërce reste très pudique. L'union libre est définie par la persuasion de l'homme sur la femme ; les vols dans les temples et l'anthropophagie sont évoqués, à la fois au moyen de litotes (Μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ; μηδ' ἀνόσιον εἶναι) et d'euphémismes : « prendre quelque chose d'un temple » (ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν), « goûter à quelque animal » (τῶν ζώων τινὸς γεύσασθαι), « toucher à des chairs humaines » (τῶν ἀνθρωπείων κρεῶν ἄψασθαι). On se demande même si Diogène Laërce perçoit l'aspect parodique de la justification rationnelle, évoquée par l'expression trop sérieuse τῷ ὀρθῷ λόγῳ, du *Thyeste* : le Cynique justifie le renversement de tabous par un argument d'autorité implicite puisqu'un lecteur du IV^e siècle devait percevoir les échos anaxagoréens.

L'hostilité que suscitait le Cynisme ne trouve que peu d'écho chez Diogène Laërce. Tout au plus en devine-t-on quelque trace dans la bibliographie de Diogène puisque la première

¹ D.L. 7.32-4.

² Voir Goulet-Cazé 2003, 41 : « En relevant les aspects choquants de la *Politeia* zénonienne, Cassius le Sceptique voulait mettre ses adversaires stoïciens dans l'embarras ».

³ Goulet-Cazé 2003, 57-8.

liste anonyme d'une vingtaine de titres est contestée par Satyros et Sosicrate¹ et que Sotion propose une nouvelle liste épurée des tragédies et de la *Politeia*. Pour von Fritz, cette deuxième liste a subi une influence stoïcienne telle qu'ont été supprimées les œuvres trop audacieuses et qu'ont été ajoutés des faux². Des titres comme *Sur la vertu*, *Sur le bien* ou *Traité sur l'amour* confèrent un sérieux à l'œuvre de Diogène.

En somme, Diogène Laërce évite les éléments polémiques qui pourraient contrarier la proximité entre les thèses cyniques et stoïciennes et présente comme harmonieuse la succession d'Antisthène jusqu'aux Stoïciens les plus tardifs, alors même que le Cynisme fait l'objet de polémiques au sein de la Stoa³.

2.5. Comparaison des doxographies.

La composition de la doxographie de Diogène répond-elle à un schéma particulier ? Peut-on repérer des échos avec les doxographies d'Antisthène ou des Stoïciens qui permettent de repérer des *topoi* ou des sources communes ? Nous avons déjà dit, à partir du travail de M.-O. Goulet-Cazé, que les paragraphes sur l'ascèse comportent des éléments troublants dans son énonciation, à cause du vocabulaire stoïcien utilisé et de ses conceptions proches de celles de Musonius Rufus⁴. De façon générale, la doxographie de Diogène semble répondre à des attentes précises du genre doxographique : la nature de la vertu, la possession des biens, la réputation, la politique, le mariage... Pourtant, le résultat n'est pas si stéréotypé.

¹ D.L. 6.80 (SSR V B 117).

² Voir von Fritz 1926, 54-60.

³ Voir Goulet-Cazé in DL *Vies*, 666-7 : « Diogène Laërce mentionne des Stoïciens contemporains de Zénon qui respectaient le cynisme, alors que plus tard, à l'époque de Panétius, les Stoïciens allaient porter un regard critique sur le mouvement. Zénon écrivit des *Mémorables de Cratès* (VII 4) et des *Chries* où il parlait également de son maître ; Diogène Laërce cite encore Denys le Stoïcien, qu'il faut peut-être identifier avec Denys le transfuge, élève de Zénon (VI 43), et Ératosthène de Cyrène, élève de Zénon et d'Ariston de Chios (VI 88). Enfin Zoïlos de Pergé (VI 37), inconnu par ailleurs, pourrait appartenir à l'ancienne Stoa. / Les Stoïciens postérieurs sont cités à l'occasion : Apollodore de Séleucie, dont nous avons souligné l'importance comme source indirecte de Diogène Laërce ; Hécaton de Rhodes, élève de Panétius, lié au cercle des Scipions, qui rapporte des chries d'Antisthène et de Diogène (VI 4 et 32) ; Athénodore, peut-être Athénodore Calvus de Tarse, l'élève de Posidonius. Cependant le livre VI ne fait pas état de sources stoïciennes hostiles aux attitudes choquantes des Cyniques. Mais ces Stoïciens hostiles existaient bel et bien ».

⁴ Muson. 5 (Πότερον ισχυρότερον ἔθος ἢ λόγος, *apud* Stob. 2.15.46) 6 (Περὶ ἀσκήσεως, *apud* Stob. 3.29.78), 7 (Ὅτι πόνου καταφρονήτων, *apud* Stob. 3.29.75). Voir Goulet-Cazé 1986, 213 : « à supposer que Diogène ait conçu une distinction entre une ascèse du corps et une ascèse de l'âme, en aucun cas il n'eût présenté la première comme un simple complément de la seconde, ce que fait l'auteur [des deux premières phrases] ».

2.5.1. *Proximité dans l'ordre des thèmes avec la doxographie anonyme d'Antisthène.*

M. Schofield a mis en évidence un schéma commun à Antisthène et Diogène¹. Diogène Laërce propose deux doxographies dans le *bios* d'Antisthène. La deuxième est attribuée à Dioclès mais la première est anonyme, comme celle de Diogène, et propose un schéma très proche.

2.5.2. *Une plus grande proximité unit la doxographie générale des Cyniques, celle d'Antisthène et celle des Stoïciens.*

Diogène Laërce mentionne sa source pour la deuxième doxographie d'Antisthène, il s'agit de Dioclès dont M.-O. Goulet-Cazé a démontré qu'il s'inspirait de l'*Éthique* d'Apollodore de Séleucie². Cette précision est particulièrement intéressante parce que c'est par son biais que l'on repère la stratégie de faire remonter le Stoïcisme à Socrate via Antisthène. Dioclès, dès qu'il est cité dans le livre 6, semble s'intéresser aux problèmes des successions³ ou aux grands moments symboliques du Cynisme : le manteau double, le bâton, la besace⁴, la falsification de la monnaie⁵, le renoncement aux richesses⁶.

Nous avons déjà abordé les nombreux signes qui montrent que Diogène Laërce cherche à établir une *διαδοχή* : la mention du raccourci vers la vertu et l'idée que le sage fera le chien, véritable question identitaire vis-à-vis de laquelle se situent Stoïciens et Épicuriens.

Or, alors que Diogène est proprement la figure centrale du Cynisme et que Diogène Laërce le reconnaît en tant que tel puisqu'il lui consacre le *bios* le plus long de son ouvrage⁷, c'est Antisthène qui permet le rapprochement avec le Stoïcisme. C'est à lui qu'on attribue la définition du *telos* et qu'on reprend deux idées déjà exprimées dans ses doxographies : la vertu peut s'enseigner⁸ et le sage, lui-même digne d'être aimé, aime son semblable⁹. Par deux fois,

¹ Voir Schofield 1991, 142 : « *The sequence of items (a-e) is not arbitrary. Compare the similar sequence in the doxographical summary of Antisthenes' philosophy at DL VI 10-11 [...] The expository scheme organizing the material in the two passages seems to be the following : / (1) virtue and its acquisition / (2) Goods – possessed by / common to the wise / (3) True and false goods – discussion of wealth, reputation, good birth / (4) Law and political activity / (5) Marriage* ».

² Goulet-Cazé 1992¹, 3948-52 [= 2017, 106-109] ; *ead.* 2003, 143-7, 160-161.

³ D.L. 6.87 (SSR V B 238), 6.91 (SSR III F, V H 35), 6.99. D.L. 6.36 (SSR V B 367) présente l'échec pédagogique d'un élève qui renonce au Cynisme.

⁴ D.L. 6.13.

⁵ D.L. 6.20 (SSR V B 2).

⁶ D.L. 6.87 (SSR V B 238).

⁷ Voir Giannantoni 1990⁴, 413.

⁸ Voir D.L. 6.10 et 6.105 (SSR V A 99, 134).

⁹ Voir D.L. 6.12 et 6.105 (SSR V A 32, 99).

son *Héraclès* est mentionné comme la source. Seul Antisthène apparaît comme celui qui tient des thèses claires et sérieuses¹.

De façon très convaincante, M.-O. Goulet-Cazé attribue à Apollodore de Séleucie le contenu des doxographies d'Antisthène et de la fin du livre VI, en particulier grâce à certains échos :

On remarquera que les deux doxographies d'Antisthène présentes dans le livre VI, l'une anonyme, l'autre due à Dioclès, sont très fortement stoïcisées, tout comme la doxographie cynique générale. [...] À partir de quels éléments pouvons-nous soutenir que cette thèse adoptée par Diogène Laërce est en fait celle d'Apollodore de Séleucie ?²

La doxographie antisthénienne et la doxographie morale stoïcienne, du moins la partie qui va de VII 117 à 131, ont donc probablement des liens entre elles. [...] Le morceau emprunté à Dioclès n'offre pas de parallèles exacts dans la doxographie stoïcienne du livre VII. Néanmoins plusieurs des idées qui s'y trouvent énoncées, comme « Le sage mérite d'être aimé », « Les hommes de bien sont amis », « À l'homme et à la femme appartient la même vertu », sont des idées que les Stoïciens reprendront, comme l'attestent d'autres sources. Par conséquent il est manifeste que Dioclès n'hésite pas dans sa doxographie antisthénienne à attribuer à Antisthène des vues qui rapprochent celui-ci des Stoïciens.³

Il est bien sûr impossible de prouver que Diogène Laërce a emprunté telle quelle à Dioclès la doxographie cynique générale. [...] nous suggérons qu'il s'appuyait sur les *Introductions aux dogmes* d'Apollodore, directement ou à travers d'autres sources, et que c'est à lui que Diogène Laërce a pu emprunter le point de vue concernant les liens cynisme/stoïcisme développé par Apollodore dans *L'Éthique* de son ouvrage.⁴

Les trois doxographies (Antisthène, cynique générale et Stoïciens) représentent donc trois moments assez similaires qui détaillent les tâches qui incombent au sage vis-à-vis de la vertu, de la famille, de la cité, des amis... Au milieu d'elles, nous avons la doxographie de Diogène de Sinope qui à la fois reprend des thèmes ou *topoi* propres aux doxographies et se distingue par des contenus présentés différemment : les nombreux verbes de parole, un développement inhabituellement long et cohérent sur l'ascèse, des raisonnements parodiant des discussions éristiques ou des théories présocratiques, un bon mot, l'absence de références à part celle d'une tragédie dont l'authenticité est immédiatement débattue... À la lumière de ces observations, il semble que Diogène intéresse moins la composition de Diogène Laërce en termes de successions.

¹ Voir Gugliermi 2006, 237 : « En choisissant le cynisme unitaire, Diogène Laërce peut aussi réagir contre l'image que la philosophie et la littérature donnent de Diogène : la *Vie* qu'il lui consacre se voudrait plus juste, et la présence d'Antisthène et des stoïciens serait une garantie de sérieux de sa philosophie ».

² M.-O. Goulet-Cazé 2003, 158.

³ M.-O. Goulet-Cazé 1992¹, 3939 [= 2017, 96].

⁴ *Ibid.*, 3941-2 [= 2017, 98-9].

Nous pouvons rappeler la conclusion d'I. Gugliermi : la vision unitaire de la branche cynico-stoïcienne confère à la doxographie générale une « fonction plus littéraire que philosophique »¹. Or, je suis allé plus loin dans la considération des usages philosophiques du Cynisme : cette composition littéraire et historiographique comporte des exigences qui contrarient le fond philosophique et lissent toute une somme de positions essentielles à l'égard du Cynisme. En présentant une vision unitaire de l'héritage cynique, on détériore son dynamisme.

Nous observons ainsi que Diogène Laërce relègue la philosophie de l'homme de Sinope à une place secondaire ; Antisthène incarne le rôle du fondateur qui a posé les dogmes que Diogène a ensuite suivis à travers ses actes vertueux. Pour I. Gugliermi, le but est clair : « en passant sous silence les thèmes jugés immoraux et asociaux et en mettant en relief les doctrines sérieuses et convenables d'Antisthène, Diogène Laërce rend incontestable le statut d'école du cynisme, mais du cynisme antisthénien, valorisé »². Nous voyons certes que les rôles sont bien répartis : la doctrine pour Antisthène, le modèle incarné pour Diogène. Toutefois, s'il est plus facile pour Diogène Laërce d'organiser les héritages philosophiques à travers Antisthène, nous devons quand même remarquer qu'il ne refuse pas pour autant à Diogène une doxographie.

2.5.3. Une doxographie à part

2.5.3.1. Les devoirs du sage

M.-O. Goulet-Cazé propose une liste de thèmes présents dans la doxographie stoïcienne au sujet des sages et que l'on retrouve dans les autres doxographies : la boisson, le chagrin, la politique et le mariage, le mode de vie cynique, l'art oratoire, les actions nuisibles, le pardon, la passion amoureuse³. L'auteure voit dans ces *topoi* des discussions au sein des écoles qui deviennent pour les doxographes des passages évoqués de « façon quasiment mécanique »⁴ ; elle s'inscrit dans la suite de P. Moraux qui remarque à juste titre que les thèses attribuées au sage aristotélicien ne sont pas exposées telles quelles dans l'œuvre d'Aristote⁵. Le relevé de M.-O. Goulet-Cazé a donc ceci d'intéressant qu'il met en valeur dans les doxographies des réponses à des questions convenues sur le sage, qu'il soit antisthénien, stoïcien, cyrénaïque,

¹ Gugliermi 2006, 186.

² Gugliermi 2006, 181.

³ Goulet-Cazé 2003, 174-5.

⁴ *Ibid.* 173.

⁵ Voir Moraux 1986, 279-80. Le commentateur s'appuie surtout sur la doxographie d'Arius Didyme.

hégésiaque et même platonicien ou aristotélien et dévoile « le processus d'écriture doxographique »¹.

S'il s'agit d'un schéma d'écriture des doxographies, nous devons concéder que celle de Diogène se démarque de façon assez inattendue : elle n'évoque pas les devoirs du sage. Le sage lui-même n'est pas mentionné, si ce n'est au pluriel dans le raisonnement sur la communauté des biens entre dieux et sages. Les recommandations relatives à l'ascèse ou aux questions sociales sont adressées à tout un chacun. Par ailleurs, elles ne sont pas assénées de façon concise, à la façon des devoirs du sage. Car ce n'est pas le sage mais tout un chacun qui est capable de cultiver la force de son corps et de son âme ; la référence n'est pas le sage, mais l'athlète, l'artisan, le musicien². Les exhortations sont ainsi similaires à celles qu'on le trouve souvent dans les chries. La communauté idéale n'est pas décrite comme une cité de sages mais évoque, par exemple, l'union libre entre hommes et femmes.

Surtout, c'est la personne de Diogène qui se substitue au sage : on rapporte ses dires (ἔλεγε §70-71-72, διελέγετο §71, λέγων §71-72-73), ses arguments (« Il avançait des preuves » παρετίθετο δὲ τεκμήρια §70, « il voyait » ὁρᾶν §70, « comme il le rend évident dans le *Thyeste* » ὡς δῆλον ἐν τῷ Θυέστη ποιεῖ §73), ses méthodes (« falsifiant réellement la monnaie, ne donnant pas la même valeurs aux choses selon la loi qu'aux choses selon la nature » §71, « il faisait de tels raisonnements par interrogations » τοιούτους λόγους ἐρωτῶν §72) ses réactions (« il se moquait » διέπαιζε §72) et son modèle (« il les réalisait de toute évidence » ποιῶν ἐφαινετο §71, « il menait le même style de vie qu'Héraclès, ne préférant rien à la liberté » §71). C'est donc toute la complexité de Diogène en tant que philosophe qui apparaît dans la doxographie. Il ne faut pas nécessairement conclure que les idées de Diogène sont irréductibles à celles des autres doxographies. Mais plutôt, il faut remarquer que la doxographie ne connaît pas la même formalisation que les autres.

¹ Voir Goulet-Cazé 1992¹, 3939 [= 2017, 96] et 3951[= 2017, 108] : « Enfin la lecture des *Vies* laërtiennes nous semble inviter à rapprocher un certain nombre de doxographies qui présentent bien des points communs sur le plan formel autant que sur le plan de contenu. Elles traitent du sage et de sa façon de vivre. Il s'agit d'une partie de la doxographie cyrénaïque (II 91-93), des deux doxographies antisthénienne (VI 10-13), de la doxographie cynique générale (VI 103-105), d'une partie de la doxographie éthique stoïcienne (VII 117-131) et peut-être des dogmes épicuriens sur le sage (X 117-121). Une étude d'ensemble systématique de ces doxographies permettrait de dresser un bilan des différents *topoi* concernant le sage et de mieux connaître le processus d'écriture doxographique ». Voir également *ead.* 2003, 173, 176. I. Gugliermi (2006, 133) reprend l'idée que ce sont des débats issus de la morale stoïcienne : « Si les stoïciens sont eux-mêmes à l'origine de ces questions débattues dans les écoles hellénistiques, il devait leur être facile, surtout en cas de pro-cynisme comme pour Apollodore, d'appliquer rétrospectivement de telles formules aux cyniques dont Antisthène, pour mieux entériner l'idée d'une parenté cynico-stoïcienne ».

² Voir D.L. 6.71 (*SSR* V B 291).

Le terme de σοφός est d'ailleurs assez rare : utilisé ironiquement à l'égard de Platon en 6.25, il n'apparaît véritablement qu'en 6.56 dans une question, somme toute, très classique :

Comme on lui demandait si les sages mangent des gâteaux, il répondit : « De tout ! comme les autres hommes aussi. »¹

Nous avons déjà confronté cette chrie à sa variante rapportée par le *Gnomologium Vaticanum* :

Quelqu'un se moquait du sage Diogène parce qu'étant philosophe, il mangeait des gâteaux, celui-ci répondit : « Les philosophes touchent à tout, mais pas comme le reste des hommes ». ²

Il s'agit peut-être d'une corruption du texte de Diogène Laërce et O. Gigon a proposé d'y réintroduire la négation. La version du *Gnomologium* ne fait que confirmer l'image traditionnelle du Cynique méprisant à l'égard des hommes, alors que Diogène Laërce propose l'image d'un sage plus commun, proche des insensés, et donc une normalisation du sage cynique, dont nous sommes bien incapables de savoir s'il a été seulement théorisé. Mais on pourrait tout de même lire dans la réponse de Diogène, quelle que soit la version de la chrie, une certaine moquerie à l'égard de questions aussi peu pertinentes. En revanche, le sage³ intervient, de façon plus convenue et sérieuse, dans la doxographie d'Antisthène (quatre fois) et dans la doxographie générale (une fois).

De même que pour le *leitmotiv* des devoirs du sage, la vertu reçoit un traitement plus franc, même s'il reste concis, dans la doxographie d'Antisthène et la doxographie générale, alors que, chez Diogène, elle n'est évoquée que par le détour de l'ascèse. Là aussi, nous pouvons être étonnés qu'un personnage aussi austère que Diogène ne fasse pas de l'exigence de vertu le centre de sa pensée : nous pouvons plutôt supposer que Diogène Laërce n'a pas eu accès à un résumé doxographique situant Diogène par rapport à l'ensemble de ces *topoi*.

2.5.3.2. Une innovation laërtienne ?

Ces constats nous suggèrent que la doxographie de Diogène, bien qu'elle réponde à certaines attentes, ne correspond pas à un standard habituel. Elle conserve une originalité irréductible aux autres doxographies, tant dans la manière d'être présentée, que dans le traitement des thématiques incontournables. On peut se demander, dès lors, si Diogène Laërce n'a pas créé la doxographie, de toutes pièces, pour Diogène. Le fait que le Cynisme puisse ne

¹ D.L. 6.56 (SSR V B 189) : Ἐρωτηθεὶς εἰ σοφοὶ πλακοῦντα ἐσθίουσι, "πάντα," εἶπεν, "ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι."

² *Gnom. Vat.* 188 (SSR V B 189) : Διογένηι τῷ σοφῷ ἐπισκώψαντός τινος ὅτι φιλόσοφος ὢν πλακοῦντας ἐσθίει, "πάντων," ἔφη, "οἱ φιλόσοφοι ἅπτονται, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι."

³ Les termes de σοφός et d'ἀγαθός sont d'ailleurs employés.

pas être considéré comme une *ἀρεσις* et le fait qu'Antisthène était traité à part peuvent suggérer que Diogène Laërce ait manqué de matière pour la constituer.

Le choix d'écrire un livre sur le Cynisme partant d'Antisthène et annonçant Zénon est, nous l'avons vu, intervenu au cours de sa rédaction. Les hésitations qui caractérisent la place d'Antisthène et dont témoignent des incohérences que Diogène Laërce a oublié de corriger¹ nous permettent de deviner qu'Antisthène était habituellement évoqué avec les Socratiques². I. Gugliermi repère d'autres détails prouvant l'absence antérieure d'une doxographie sur le Cynisme comme le fait que Diogène Laërce n'en mentionne aucune dans son livre 6³. Peu importe la réalité des relations entre Antisthène et Diogène, la réalité doxographique est tout autre : Antisthène était considéré avec sérieux, les textes résument ses positions de façon à rendre évidents les liens avec le Stoïcisme. Diogène en revanche semble mal se prêter aux doxographies, peut-être à cause du genre littéraire qui a majoritairement transmis sa philosophie, à savoir la *chrie*. Nous avons déjà démontré à quel point sa place dans la doxographie générale est inadaptée. Son *bios* est, par ailleurs, dominé par cette somme de récits qu'il a suscités, au point que Diogène Laërce n'a pas été capable de distinguer le simple anecdotique de propos beaucoup plus profonds : par exemple, le paragraphe 6.24 qui distingue les activités humaines vaines et les activités honorables aurait pu être exploité dans une doxographie, ainsi que les paragraphes 27 à 29 qui opèrent les mêmes distinctions et font l'éloge des hommes qui renoncent à leurs devoirs sociaux. En 6.44, il définit la « vie facile » et en 6.63, il se définit comme « citoyen du monde ».

Diogène Laërce semble embarrassé par la nature même du Cynisme de Diogène puisque ce dernier est toujours mis en scène, qu'il est toujours le sujet réel des vérités qu'il nous soumet.

¹ Voir Goulet-Cazé 1992¹, 3882-9 ; *ead. in DL Vies*, 165 et 20 : « en VI 19, à la fin de la *Vie d'Antisthène*, Diogène laisse entendre qu'il vient de traiter les philosophes de la lignée d'Aristippe et de Phédon, et qu'il va aborder ceux de la lignée d'Antisthène, Cyniques et Stoïciens. Or curieusement les disciples d'Aristippe et de Phédon ont été traités au livre II, donc bien antérieurement. Par ailleurs, en II 47, Diogène annonce qu'il va traiter successivement Xénophon, Antisthène dans la partie consacrée aux Cyniques, les Socratiques et Platon ; or l'ordre réellement suivi est différent puisque se succèdent Xénophon, les Socratiques, Platon suivi de l'Académie et du Péripatos, Antisthène suivi des Cyniques et des Stoïciens. C'est certainement le signe que Diogène Laërce a modifié en cours de route l'ordre qu'il voulait suivre ». M.-O. Goulet-Cazé interprète le déplacement d'Antisthène pour des raisons chronologiques : cela permet de traiter Platon avant les Cyniques et les Stoïciens.

² Voir Goulet-Cazé 1992¹, 3937 : « chez Dioclès et chez les doxographes, Diogène Laërce trouvait un chapitre indépendant sur Antisthène ».

³ Gugliermi 2006, 179 : « En ce qui concerne la doxographie en tant que genre littéraire, Diogène Laërce n'en mentionne aucune dans son *Livre VI*. Sans doute cette absence est-elle significative de la position prise par leurs auteurs à propos du cynisme : comme ils ne l'incluent pas parmi les écoles, les doctrines cyniques ne font jamais l'objet d'un exposé dans ce type d'ouvrages, qu'il s'agisse du cynisme diogénien, auquel cas il est éliminé parce que considéré comme un mode de vie, ou du cynisme antisthénien, traité non comme une école à part entière, mais parmi les socratiques puisque ses adeptes se rattachent à Antisthène. D'ailleurs, des deux passages doxographiques qui figurent dans la *Vie d'Antisthène*, le premier, anonyme, peut bien provenir de ce genre historiographique, mais qu'Antisthène soit traité individuellement par les doxographes laisse à penser qu'il y apparaît comme un philosophe socratique, sans lien avec Diogène et ses successeurs. »

Nous le voyons dans la doxographie au fait que l'ascèse se termine sur son exemple ou que certains propos présentés comme des dogmes ressemblent à des provocations, pensons au vol dans les temples, à l'anthropophagie ou aux « parures du vice ». La doxographie de Diogène est donc un assemblage hétéroclite de vrais développements, de condensés d'idées, de bons mots ou de provocations qui s'harmonisent très mal. Tous ces points nous suggèrent que Diogène Laërce tenait à écrire une doxographie et qu'à part le développement sur l'ascèse, il a eu du mal à déterminer quelle place convenait à certaines idées.

2.5.4. *Quelques points communs à exploiter.*

2.5.4.1. *Deux kynica de la doxographie stoïcienne dont les formulations trouvent des échos dans la doxographie de Diogène.*

La doxographie de Diogène n'est toutefois pas si étrangère aux autres doxographies. On a déjà observé que les thématiques développées pour Antisthène et pour Diogène se succédaient de façon fort semblable, malgré des différences tant dans la forme que dans le contenu. La doxographie des Stoïciens présente deux moments qui rappellent fortement celle de Diogène. Il s'agit d'ailleurs de deux *kynica*, l'anthropophagie et la liberté sexuelle, exprimés avec des euphémismes très proches.

Voici ce que disent les textes concernant les unions :

D.L. 6.72 (SSR V B 353) : Ἐλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσει συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἰέας.¹

Il disait aussi qu'il faut que les femmes soient communes. Il ne parlait pas de mariage mais de l'union de celui qui persuade à celle qui persuade ; et pour cette raison, les enfants aussi [doivent être] communs.

D.L. 7.131 : Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ πολιτείας, (ἀλλ' ἔτι Διογένης ὁ κυνικός καὶ Πλάτων).

¹ Le texte grec fait difficulté : si nous pouvons adopter facilement la solution de Cobert μηδένα νομίζων au lieu de μηδὲ ὀνομάζων du manuscrit B et μηδὲν ὀνομάζων des manuscrits P et F, la proposition de Stephanus πεισασθείση est plus délicate à accepter : bien sûr, la phrase semble ainsi plus logique « celui qui persuade s'unit à celle qui a été persuadée » mais l'inégalité que cette phrase crée entre l'homme et la femme peut aller contre la conception que les Cyniques ont du couple. À l'appui de cela, nous pouvons convoquer le texte de Philodème (*De Stoicis*, coll.XI, 25 – coll.IX, 1-3 ; SSR V B 126) : « que les femmes approchent les hommes et ensuite qu'elles les excitent et s'exécutent avec art pour qu'ils s'unissent à elles ([ἐπιέναι] τοῖς ἀνδ]ράσ[τιν / τὰς γυ]να[ῖκας], εἴ[τα ἐπά]γειν [καὶ δια]-/φιλοτεχν[εῖν], ὅπως ἂν αὐταῖς / συμπλέ[κωνται] ». Cette correction risque de méprendre l'audace cynique et de contribuer à faire perdurer un esprit misogyne.

Ils considèrent que les femmes doivent être communes entre les sages, de sorte que celui qui rencontre tirera parti de celle qui vient à sa rencontre, comme le disent Zénon dans la *Politeia* et Chrysippe dans *Sur la Politeia*, mais encore Diogène le Cynique et Platon.¹

D.L. 7.121 : Καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.

Et il [le sage] se mariera, comme le dit Zénon dans la *Politeia*, et il aura des enfants.

Les mots qui expriment la communauté des femmes (καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν) ont un ordre identique mais cette façon de dire ne permet pas d'établir un lien entre les deux premiers extraits². En revanche, la rencontre de l'homme et de la femme met en évidence une répétition assez troublante des participes, le masculin à l'accusatif et le féminin au datif. S. Husson³ remarque de façon très pertinente que le verbe χρῆσθαι est également employé par Philodème relativement aux *Républiques* de Diogène et de Zénon : « ὡς ἔτ[υχ]ε / δ] ἐ πᾶσι κ[αὶ] πάσαις χρῆσθαι »⁴. L'idée de rencontre, de hasard y est également présente.

Le rapprochement entre D.L. 6.72 et D.L. 7.131 est d'autant plus intéressant que D.L. 7.131 contredit un autre propos laërtien, beaucoup plus conformiste, sur le mariage, attribué également à la *Politeia* de Zénon (D.L. 7.121). Mais est-ce une réelle contradiction ou peut-on faire coexister la possibilité du mariage avec les unions libres ? Selon les interprétations de M. Schofield⁵, on ne peut pas concilier l'union de deux êtres qui se rencontrent et se séduisent avec l'idée de mariage, parce que justement, en D.L. 6.72, l'homme de Sinope distingue bien le mariage et l'union libre : c'est donc à l'aune de la doxographie de Diogène le Cynique que l'on ne peut qu'opposer les deux thèses attribuées à Zénon. Or, 7.121 sur le devoir de mariage ressemble davantage à des formules toutes faites des doxographies ou biographies : des phrases qui associent engagement politique, mariage et procréation sont repérables par exemple dans les doxographies de Platon et d'Aristote⁶, ce à quoi nous pouvons ajouter la position d'Antisthène pour qui « [le sage] se mariera afin de procréer, en s'unissant aux femmes douées du meilleur naturel »⁷. Le fait de pouvoir comparer ce que disent les doxographies de Platon et Aristote aux œuvres que nous possédons d'eux permet de constater des écarts importants et impose une certaine prudence face à ce que M. Schofield nomme des « manipulations

¹ La polyptote τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ est difficile à traduire de façon littérale sans céder à la mauvaise tentation de mettre la femme dans un rôle de passivité, celle « qui est rencontrée ».

² Voir Pl. *Rsp.* 5.457c-d : Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινὰς.

³ Husson 2011, 28.

⁴ Philod. *De Stoicis*, coll. IX, 5-6 (*SSR* V B 126).

⁵ Schofield 1991, 119-20.

⁶ Pour Platon voir D.L. 3.78 et pour Aristote voir D.L. 5.31. Ces références sont mentionnées par M. Schofield (1991, 121).

⁷ D.L. 6.11 (*SSR* V A 134) : γαμήσειν τε τεκνοποιίας χάριν, ταῖς εὐφροσάταις συνιόντα γυναῖξί (trad. Goulet-Cazé). Ce dogme suit d'ailleurs celui qui affirme que le sage fera de la politique selon la loi de la vertu.

doxographiques »¹. En effet, il se peut fort bien que 7.121 n'exprime qu'un point de vue général du Stoïcisme sans qu'il faille considérer que Zénon, pas plus que Platon ou Aristote d'ailleurs, n'en parlent ainsi dans leurs écrits politiques².

Il est intéressant de remarquer le pas franchi d'Antisthène à Diogène. Pour Antisthène, il y a un premier geste subversif consistant à fonder le mariage non plus sur la tradition et la division des tâches mais sur l'égalité de vertu entre l'homme et la femme³. Néanmoins, sa conception reste ancrée dans l'objectif de procréation. En revanche, lorsqu'il s'agit d'indiquer la position de Diogène sur le mariage selon les standards doxographiques et alors que, dans deux chries déjà rapportées, un bon mot lui permet d'éviter de se prononcer⁴, Diogène Laërce choisit de substituer à la question du mariage celle de la communauté des femmes et des unions libres. À nouveau, Diogène radicalise le γάμος en ne gardant que le sens d'accouplement⁵.

En conséquence, nous pouvons affirmer que si les doxographies alignent des dogmes que l'on pourrait qualifier de calibrés pour convenir à un tel exercice, certaines positions gardent toutefois leur originalité. Parmi elles, il y a également l'autorisation de l'anthropophagie.

En effet, les deux passages sur l'anthropophagie ne semblent pas étrangers l'un à l'autre :

D.L. 6.73 (SSR V B 353) : Μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν ἢ τῶν ζώων τινὸς **γεύσασθαι** · μηδ' ἀνόσιον εἶναι τὸ καὶ τῶν **ἀνθρωπείων κρεῶν** ἄψασθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἐθῶν [...]

¹ Voir Schofield 1991, 123 : « *This already looks like a check list imposed on the exposition by the doxographer in the familiar manner of doxographers, rather than a genuine unanimity of approach on the part of the philosophers in question. Doxographical manipulation is confirmed when we consider the relation between Diogenes Laertius' reports and what we know independently about the political philosophies of Plato and Aristotle* ».

² *Ibid.*, 126 : « *Did Zeno really originate this line of thought in the Republic ? The doxographical manhandling of Plato and Aristotle in comparable texts inspires no antecedent confidence in the attribution. Nothing else we are told about the Republic (nor, incidentally, about Chrysippus' On Republic) concerns the conduct of the sage in existing circumstances.* »

³ Voir Chapuis 2022, 298 : « Antisthène modifie le sens du mariage : il ne s'agit pas d'épouser une femme qui pourra apporter une dot, porter un héritier et donner un citoyen, mais d'épouser une femme vertueuse ».

⁴ Voir surtout D.L. 6.54 (SSR V B 200) : « Comme on demandait à Diogène quel est le moment opportun pour se marier, il dit : "Quand on est jeune, c'est trop tôt ; quand on est vieux, c'est trop tard" » (ἐρωτηθεὶς ποῖω καιρῷ δεῖ γαμεῖν, ἔφη, "τοὺς μὲν νέους μηδέπω, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδεπώποτε." trad. Goulet-Cazé). L'autre texte, D.L. 6.29, fait preuve à la fois de l'effacité des réparties diogéniennes et d'un sérieux théorique : « Il louait ceux qui, sur le point de se marier, ne se mariaient pas » (ἐπῆνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν). Voir Chapuis 2022, 300 : « en refusant de répondre directement, Diogène refuse, en fait, de reconnaître qu'il y a un bon moment pour se marier, afin de provoquer le trouble chez son interlocuteur ».

⁵ Voir Husson 2011, 111 : « le *gamos*, réduit à sa fonction de satisfaction du besoin sexuel, est désinvesti de ses autres fonctions sociales : la reconnaissance d'une filiation légitime, la transmission de la propriété et du statut social » ; Chapuis 2022, 301 : « Au γάμος, Diogène substitue le seul accouplement, συνεῖναι ».

Et il n'y a rien de déplacé à prendre quelque chose d'un temple, ni à goûter à quelque animal ; il n'y a rien non plus de sacrilège à manger des viandes humaines, comme cela est manifeste d'après les coutumes étrangères [...].

D.L. 7.121 Κυνιεῖν τ' αὐτόν· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἠθικῇ. Γεύσεσθαι τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν.

Et il fera le chien ; car le Cynisme est un raccourci vers la vertu, comme le dit Apollodore dans *L'Éthique*. Et il goûtera aussi aux chairs humaines selon les circonstances.

Outre le verbe γεύσασθαι/γεύσεσθαι commun aux deux textes, ce qui frappe c'est que la question de l'anthropophagie succède à l'idée de voie courte vers la vertu, sans lien logique. En 7.121, à travers Apollodore, deux propos fondamentaux (faire le chien et choisir le raccourci vers la vertu) relie le Stoïcisme au Cynisme ; ensuite, vient l'autorisation de l'anthropophagie dont l'écho avec la doxographie de Diogène nous laisse penser qu'il ne s'agit pas d'une coïncidence. Peut-on pour autant affirmer que l'ensemble provient d'Apollodore de Séleucie ? Ce serait tentant parce qu'avec lui, nous aurions l'occasion d'avoir quelqu'un qui a pu consulter le *Thyeste* de Diogène et expliquer pourquoi Diogène Laërce possède un extrait en 6.73. D'ailleurs, avec le *Pordalos* en 6.20, il n'a pas d'autre occasion de citer le contenu des œuvres de Diogène. Nous pourrions imaginer qu'Apollodore donnait des détails pour penser l'héritage cynique des Stoïciens mais ce ne sont hélas que des suppositions.

Toutefois, la précision κατὰ περίστασιν suggère, comme le propose M.-O. Goulet-Cazé, que les *kynika* ont permis d'affiner la question des indifférents et des préférables¹ ainsi que la théorie des devoirs, en introduisant le problème des circonstances.

Dans le cadre de la doxographie de Diogène de Sinope, en revanche, la thèse scandaleuse sur l'anthropophagie est justifiée par un raisonnement cosmologique dont nous avons parlé. L'aspect burlesque d'un tel usage parodique des dogmes présocratiques ne semble pas frapper l'auteur de la doxographie. En général, la rhétorique cynique met le sérieux au service de l'outrancier. Cette justification improbable de l'anthropophagie nous permet de déduire que le syllogisme sur la communauté de biens entre dieux et sages sert probablement à justifier le vol d'offrandes², que la doxographie évoque aussi.

¹ Voir M.-O. Goulet-Cazé, *Kynika*, p.106 à propos de cet extrait : « On a l'impression que les Stoïciens ont dû à un certain moment composer avec les réactions scandalisées de certains des leurs et que le concept de καθήκοντα περιστατικά leur a permis de faire accepter, sur le plan théorique, des actes scandaleux quoique naturels. C'est seulement en prenant en compte les circonstances, donc dans certains cas de figure particuliers, qu'un sage stoïcien peut être amené, à l'issue d'un raisonnement vraisemblable et fondé, à pratiquer l'anthropophagie ».

² Aelius Aristide (*Or.* 46.308) évoque, sans nommer les Cyniques, ceux pour qui voler c'est mettre en commun : οἱ τῷ μὲν ἀποστερεῖν κοινωνεῖν ὄνομα τέθεινται.

En somme, de la même manière que l'anthropophagie est justifiée par le recours à la théorie des préférables selon les circonstances, de la même manière un auteur a utilisé un extrait d'une tragédie de Diogène, le *Thyeste*, qui, selon Philodème, contenait les mêmes horreurs que la *Politeia*, pour précisément démontrer la naturalité de l'anthropophagie. La même stratégie visant à donner une crédibilité philosophique à des propos provocateurs se remarque dans les deux cas. De surcroît, les expressions utilisées sont proches. Par conséquent, il est tout à fait raisonnable de supposer que la même source est à l'œuvre dans ces deux extraits.

2.5.4.2. Les polémiques contre Zénon.

Nous trouvons donc des similitudes à l'occasion de l'évocation de *kynika*, que les *Vies* évoquent partiellement et sur lesquels elles n'insistent pas ou peu. Or, on sait grâce aux papyri de Philodème que les *Politeiai* de Diogène et de Zénon ont suscité de nombreux débats pour leurs propos scandaleux.

Reprenons l'exemple du mariage et de la communauté des femmes : alors qu'Antisthène, Épicure et la doxographie stoïcienne citant la *Politeia* de Zénon font part des dispositions du sage vis-à-vis du mariage, la doxographie de Diogène exhorte à ne pas se marier mais à établir une communauté des femmes pour des unions selon un consentement mutuel¹. Ce trait est corroboré par d'autres anecdotes n'évoquant pas particulièrement le sage non plus : Diogène, alors qu'il attendait une courtisane qui tardait à venir, préféra se masturber en déclarant que « sa main avait devancé le chant d'hyménée »², il louait, entre autres, ceux qui « sur le point de se marier ne se mariaient pas »³ et répondait ainsi à la question convenue du bon moment pour se marier : « pour les jeunes pas encore et pour les plus vieux jamais »⁴. Diogène s'adresse à tout le monde et fait de son cas un exemple. Or, si l'on compare avec ce qui est dit dans la partie doxographique des Stoïciens, la nuance est tout à fait perceptible :

¹ Voir Goulet-Cazé 2005, 32 [= 2017, 481-2] : « La sexualité cynique prend donc soit la forme de la jouissance solitaire illustrée par l'anecdote de Diogène se masturbant en public, soit celle d'un acte amoureux avec une partenaire consentante, sous la forme d'une union libre dans le respect d'autrui et en accord avec la volonté de chacun. C'est cette logique qui, poussée à l'extrême, aboutit dans la *République* de Diogène à admettre tous les actes naturels : la communauté des femmes, la liberté sexuelle totale, hétérosexuelle aussi bien qu'homosexuelle, et à admettre même l'inceste, car chez les animaux on pratique l'inceste sans faire comme Œdipe et Jocaste toutes sortes d'histoires ».

² Gal. *De loc. affect.* 6.15 (SSR V B 197) : τὴν χεῖρα φθάσαι τὸν ὑμέναιον ᾗσαι.

³ D.L. 6.29 (SSR V B 29) : ἐπὶ νηὶ τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν.

⁴ D.L. 6.54 (SSR V B 200) : ἐρωτηθεὶς ποῖω καιρῷ δεῖ γαμεῖν, ἔφη, "τοὺς μὲν νέους μηδέπω, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδεπόποτε."

Le sage fera de la politique, si rien ne l'en empêche, comme le dit Chrysippe dans le premier livre *Sur les genres de vie* [...] et il se mariera, comme le dit Zénon dans la *Politeia*, et il aura des enfants.¹

Alors que les Stoïciens pensent le devoir du sage de se marier, Diogène de son côté redéfinit le mariage comme l'union résultant d'un jeu de séduction entre l'homme et la femme. En dehors de la doxographie, il recommande aux jeunes comme aux vieux de ne pas se laisser asservir par l'institution classique du mariage.

Le passage de la doxographie stoïcienne que nous venons de citer est très conformiste et il crée un paradoxe, dont nous venons de parler, avec D.L. 7.131. La communauté des femmes y est référée à plusieurs *Politeiai* ; nous avons déjà évoqué la prudence à laquelle S. Husson nous invite à l'égard de cette possible glose.

Mais la *Politeia* de Zénon a déjà fait l'objet d'un plus long développement quelques paragraphes auparavant, dans lesquels est évoquée la communauté des femmes :

Ils [ceux du cercle de Cassius le Sceptique] disent tout d'abord qu'il a prétendu au début de sa *République* que le cursus des études générales était inutile, en second lieu que tous ceux qui ne sont pas bons sont des ennemis, des adversaires, des esclaves et des étrangers les uns pour les autres, que ce soient les parents pour leurs enfants, les frères ou les familiers entre eux. À nouveau, dans la *République*, il présente les bons comme les seuls qui soient citoyens, amis, familiers et libres, de sorte que pour les Stoïciens les parents et les enfants sont des ennemis car ils ne sont pas sages. Il enseigne de même dans la *République* la communauté des femmes et, vers les <lignes> 200, qu'il ne faut pas construire de temples, de tribunaux ou de gymnases dans les cités. À propos de la monnaie, voici ce qu'il écrit : « La monnaie, je pense qu'il ne faut pas en fabriquer ni pour les échanges ni pour les voyages à l'étranger. » Il prescrit encore que les hommes et les femmes portent le même vêtement, et qu'aucune partie (de leur corps) ne reste cachée.²

Ce texte reprend les éléments stoïciens que nous avons déjà relevés ; il contient des échos essentiels aux théories de Diogène. Pourtant, il y a une tonalité quelque peu différente de celle que l'on trouve plus loin aux paragraphes 117-131 et cette tonalité me semble plus proche de la doxographie de Diogène de Sinope. Les points polémiques de la *République* de Zénon concernent l'organisation de la vie en commun et non la description du sage. Certes, seuls les

¹ D.L. 7.121 : Πολιτεύεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη, ὡς φησὶ Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ Περι βίων [...] καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.

² D.L. 7.32-33 : πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν λέγουσιν ἐν ἀρχῇ τῆς Πολιτείας, δεῦτερον ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καὶ δούλους καὶ ἄλλοτρίους λέγειν αὐτὸν ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους, καὶ γονεῖς τέκνων καὶ ἀδελφοὺς ἀδελφῶν, <καὶ> οἰκείους οἰκείων. Πάλιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον, ὥστε τοῖς στωικοῖς οἱ γονεῖς καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί· οὐ γὰρ εἰσι σοφοί. κοινὰς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους <στίχους> μὴθ' ἱερὰ μὴτε δικαστήρια μὴτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι. περὶ τε νομίματος οὕτως γράφειν, “νόμισμα δ' οὐτ' ἀλλαγῆς ἔνεκεν οἰεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὐτ' ἀποδημίας ἔνεκεν.” καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηδὲν μόριον ἀποκεκρῦφθαι., trad. modifiée Richard Goulet.

sages et les bons sont citoyens¹ mais cette formulation est bien loin de celles très stéréotypées que nous pouvons trouver ci et là dans les doxographies. Nous retrouvons ainsi dans cette description générale d'une société fondée sur la vertu non pas une série de considérations sur le sage mais un ensemble proche des considérations de la doxographie de Diogène. Plus exactement, chez l'un comme l'autre, il s'agit d'une description de la cité universelle, fondée sur des valeurs naturelles comme la communauté des biens, des femmes, des enfants, l'absence de tribunaux...

D'ailleurs, c'est parce que Diogène Laërce rapporte, dans la vie de Zénon, les attaques qu'il a subies de la part du cercle de Cassius le Sceptique que nous avons ces trois paragraphes, 32-34, en dehors de la doxographie stoïcienne et sans doute plus proches de ce que contenait la *Politeia* de Zénon. Les polémiques s'étendent également à d'autres œuvres comme l'*Art d'aimer* et les *Entretiens* de Zénon, c'est pourquoi on y trouve convoqués à la fois le témoignage du *Sur la Politeia* de Chrysippe et l'hostilité d'Isidore de Pergame le rhéteur. Ce dernier attribue même au Stoïcien Athénodore la censure de propos inconvenants de la *Politeia* de Zénon. Ces précisions précieuses tendent à nous montrer que Diogène Laërce n'avait pas accès à des œuvres probablement déjà perdues et que c'est par le truchement de critiques, parfois virulentes, que l'on peut accéder à la *Politeia* : les extraits des papyri du *Peri Stoikôn* de Philodème y contribuent tout autant et, même s'ils cherchent à jeter l'opprobre sur les écrits de Diogène comme de Zénon par l'exagération, ils nous permettent d'approcher de façon unique ces œuvres perdues. Il suffit peut-être de modérer l'accusation ou la caricature pour accéder au texte authentique quand des auteurs plus favorables, en réutilisant les mêmes œuvres, gauchissent de façon plus subtile un propos qu'il sera dès lors plus difficile à reconstituer.

Quoi qu'il en soit, il semble que la proximité plus grande entre D.L. 6.72-3 et D.L. 7.32-3 plaide pour faire de ces extraits des résumés des *Politeiai* des deux auteurs. Certes, jamais l'œuvre de Diogène n'est mentionnée dans le livre 6, c'est seulement à travers la citoyenneté dans l'univers que le terme de πολιτεία fait sa seule apparition pour Diogène de Sinope, ce à quoi l'on doit ajouter la mention du livre dans la bibliographie contestée par Sotion². En revanche, le livre 7 abonde en références explicites à la *Politeia* de Zénon. C'est probablement

¹ Voir ce que dit V. Laurand (2005, 66) à partir de Moles 1995 et au sujet du cosmopolitisme cynique : « En divisant les êtres humains en deux classes, sages et non-sages (c'est-à-dire Cyniques et non-Cyniques), il [Diogène] définit les uns comme citoyens du monde, c'est-à-dire capables d'une relation au monde et aux autres fondée sur la nature, seul critère et seul motif de cette relation, tandis que les autres demeurent des citoyens potentiels ». Voir également Laurand 2005¹, 64 : « Construire un tel modèle revenait à subordonner la politique à la morale, en renvoyant la seule vraie cité à un idéal fondé sur le communisme des sages, qui ne doit rien concéder aux cités existantes ».

² Voir D.L. 6.80.

grâce aux polémiques que l'œuvre de Zénon a suscitées chez les opposants au Stoïcisme comme chez les partisans, que l'on peut connaître certains contenus, somme toute assez précis.

2.6. Bilan.

L'exploration des doxographies nous permet de remarquer qu'il y a deux procédés propres aux doxographies que Diogène Laërce combine. D'une part, nous avons des résumés doxographiques répondant à des attentes précises au sujet d'un certain nombre de thématiques. Antisthène semble se prêter à cette présentation. De l'autre, certains textes que consulte Diogène Laërce évoquent des critiques que suscitent telle ou telle thèse, comme celles qu'attaquent Cassius et Isidore par exemple. Toutefois, ces critiques ont suscité également des textes de défense : nous pouvons estimer qu'Apollodore, en réfléchissant l'héritage cynique, a produit des textes apologétiques. La question qui demeure est donc : est-ce dans de tels textes que Diogène Laërce a puisé de quoi alimenter la doxographie de Diogène ? Car, visiblement, Diogène Laërce n'a pas eu à sa disposition une doxographie de l'école cynique d'Antisthène à Cratès (ou à des Cyniques postérieurs). La doxographie de Diogène se distingue de l'ensemble par plusieurs traits : 1) elle ne correspond pas aux standards du genre et se démarque de celle d'Antisthène, malgré des ressemblances thématiques ; 2) elle présente un contenu hétéroclite dans le fond et la forme ; 3) les thèses scandaleuses sont présentées de façon assez simples et sont parfois justifiées par des raisonnements inattendus. C'est pourquoi on peut affirmer qu'une intention de sérieux préside à sa composition et qu'il n'est pas improbable que Diogène Laërce l'ait forgée de toutes pièces.

3. Il est impossible d'affirmer que Diogène rejette toute loi.

3.1. Toute politeia a des lois.

Nous avons déjà pu insister sur le fait que Diogène ou d'autres Cyniques n'expriment pas de rejet clair du νόμος : si l'on trouve des critiques à l'égard des lois des Athéniens ou des Jeux Isthmiques par exemple, nulle part nous n'avons observé de condamnation de la loi en soi. Or, ce rejet qu'il est coutume d'attribuer aux Cyniques est motivé par deux passages de Diogène Laërce en particulier (6.38 et 71) que nous avons étudiés dans le cadre de l'opposition très classique entre νόμος et φύσις. Dans la mesure où le νόμος désigne aussi bien la loi que la coutume, l'indétermination entretient une confusion et peut seulement exprimer une préférence pour la nature, sans impliquer un rejet automatique et aveugle de tout νόμος.

M.-O. Goulet-Cazé convoque un échange rapporté à la fois par l'*Anthologie* de Jean Stobée et le *Gnomologium Parisinum* qui, selon son interprétation, aurait pu contribuer à « favoriser l'attraction du syllogisme stoïcien sur la loi [D.L. 6.72] dans la doxographie de Diogène de Sinope »¹ :

Diogène demanda à Platon s'il écrivait *Les Lois* ; il dit oui. « Mais tu as bien écrit une *République* ? » « Tout à fait. » « Pourquoi donc, la république n'avait-elle pas des lois ? » « Elle en avait ». « Pourquoi donc fallait-il que tu écrives à nouveau des *Lois* ? »²

Pour M.-O. Goulet-Cazé, ce passage ne prouve pas que Diogène ait une évaluation positive ou négative des lois ; il sert plutôt à une « attaque *ad hominem* » qui se fonde sur l'implication nécessaire entre cité et lois³. Mais justement il me semble que cette implication induit qu'écrire une *Politeia* c'est parler des lois de cette *Politeia*. Or, si l'on accepte l'authenticité de la *Politeia* de Diogène conformément aux conclusions de S. Husson⁴, on ne

¹ Goulet-Cazé 1982, 232 [= 2017, 27].

² Stobée 3.13.45 (*SSR* V B 64) : Διογένης ἤρετο Πλάτωνα εἰ νόμους γράφει· ὃ δὲ ἔφη. "τί δαί; πολιτείαν ἔγραψας;" "πάνυ μὲν οὖν." "τί οὖν, ἡ πολιτεία νόμους οὐκ εἶχεν;" "εἶχεν." "τί οὖν ἔδει σε πάλιν νόμους γράφειν;" Le texte du *Gnomologium Parisinum* est quasiment similaire.

³ Goulet-Cazé 1982, 232 [= 2017, 27].

⁴ S. Husson 2017, 8 : « Diogène de Sinope semblait avoir beaucoup de raisons de ne pas écrire de *Politeia*, ce qui permit à certains de nier qu'il l'ait jamais écrite. Pourtant, il lui était encore plus essentiel de montrer qu'une communauté conforme à la nature cynique est non seulement pensable, mais permet à l'homme de parvenir à son excellence. Voilà pourquoi l'existence d'une *République* de Diogène n'est pas seulement une réalité historique, comme nous le démontrerons plus tard, mais dérive aussi, pour ainsi dire, d'une nécessité philosophique ». Alors que S. Husson prend parti pour l'authenticité, un article de M. Winiarczyk (« Zur Frage der Autorschaft der Schriften des Diogenes von Sinope », *Eos* 92, 2005, p.29-42) la conteste, prenant pour argument principal le silence d'Aristote dans les *Politiques*. Pour M.-O. Goulet-Cazé, ce silence, bien qu'intéressant, n'est pas décisif puisqu'Aristote pouvait ne pas connaître l'œuvre ou ne pas vouloir polémiquer avec. Elle conclut ainsi : « Ce qui

peut que poursuivre la logique de Diogène dans la confrontation avec Platon et déduire que la *Politeia* de Diogène, parce qu'elle décrit une *politeia* ou la *Politeia* idéale, comportait également l'énoncé de lois.

Certes, nous pouvons contester cette déduction de deux façons assez simples : d'une part, l'anecdote avec Platon peut être apocryphe. C'est fort probable que la confrontation soit forgée de toutes pièces pour entretenir l'antagonisme entre les deux philosophes. Néanmoins, l'objection que Diogène formule à Platon ne peut que nous renvoyer à la propre *Politeia* de Diogène et à son contenu. D'autre part, si la *Politeia* de Diogène est une parodie de la *Politeia* de Platon ou de la mode d'écrire des *Politeiai*¹, doit-on pour autant refuser de prendre au sérieux des propos moqueurs ? La littérature cynique est entièrement faite de ces entrelacs de moqueries et sérieux, selon le fameux *σπουδογέλοιο*, au point que c'est quand l'aspect comique est absent que l'on peut questionner l'authenticité d'un texte. Pour Diogène, parodier est une façon de faire de la philosophie, pourvu que cela dérange !²

Ce débat sur la façon de considérer l'intention de Diogène dans la *Politeia* peut être illustré avec l'exemple des osselets. Nous possédons deux témoignages qui évoquent clairement une loi positive ; celui des papyri de Philodème (« Dans sa *République*, Diogène décrète (νομοθετεῖν) qu'il faut donner cours (νομιτεύεσθαι) aux osselets »³) est corroboré par un extrait d'Athénée (« Diogène dans sa *République* décrète (νομοθετεῖ) que les osselets seront la monnaie (νόμισμα) »⁴). Des dérivations lexicales sont présentes dans les deux extraits puisque l'on a ce qui relève de la législation (νομοθετεῖν, νομοθετεῖ) et ce qui relève de la monnaie (νομιτεύεσθαι, νόμισμα).

Ainsi pourrions-nous avoir un exemple clair de l'utilisation du νόμος au sein de la *République* de Diogène, d'un choix qui n'est pas réductible à la φύσις, dans la mesure où l'on

importe finalement, c'est que l'ouvrage soit bien attesté, que l'on en connaisse suffisamment le contenu cynique, que les idées qui y sont exprimées ne contredisent pas ce que l'on connaît de Diogène, enfin que plusieurs témoins qui l'ont eu en mains l'aient attribué à Diogène » (Goulet-Cazé 2017, 549). Voir également R. Høistad (1948, 149) à propos de Philodème : « *The most important piece of information which the Philodemus papyri afford us is the incontestible authenticity of Diogenes' Politeia* ». Parmi les nombreuses études, voir également Dorandi 1993 et Giannantoni 1990⁴, 464-6.

¹ Voir par exemple Bordes 1982, 14 : « la notion est à l'origine d'une double mode littéraire qui consiste tantôt à rédiger la *politeia* de telle ou telle cité, tantôt à écrire sur la *politeia* idéale ».

² Voir Moles 1995, 157 : « *Diogenes' Politeia [...] is indeed theoretical and, as we have seen, its spirited humour does not preclude fundamental seriousness. Yet there is also a strong element of spoof of conventional philosophy. The Politeia is not Diogenes' favoured philosophical mode : it is in part a demonstration that Diogenes can play the conventional philosophical game yet deconstruct the political philosophy of conventional philosophers such as Plato and Aristotle* ».

³ Philod., *Περὶ Στωικῶν* coll. XVI 4-9 (SSR V B 126) : ἐν / τῆ< > Π[ο]λιτεία ν[ομ]οθε-/[τ]εῖν τὸν Διογένην [περὶ] το[ῦ] / δε[ῖ]ν ἀσ[τ]ρα[γ]άλους νομ[ι]τεύεσ-/θαί.

⁴ Athen. *epit. [Deipnosophistae]* 4.159C (SSR V B 125) : Διογένης δ' ἐν τῇ ἑαυτοῦ Πολιτεία νόμισμα εἶναι νομοθετεῖ ἀστραγάλους.

peut toujours soutenir que la communauté des enfants et des femmes ou d'autres lois dont nous avons des témoignages peuvent être référées à la nature¹. L'αὐτάρκεια cynique, dans la mesure où elle se situe au niveau de l'individu², risque de supprimer les échanges entre les hommes : l'osselet permet de concrétiser l'échange sans toutefois donner la possibilité de s'enrichir, c'est du moins l'interprétation que nous pouvons en faire³.

D'ailleurs, Diogène ne conteste ni l'utilisation de la monnaie courante ni la valeur que lui assure le νόμος, ce qu'atteste par exemple l'anecdote suivante : « Ce qui a beaucoup de valeur, disait-il, se vend pour rien et inversement. En tout cas, une statue se vend trois mille drachmes, alors que pour deux sous de cuivre on a une chénice de farine »⁴. Ainsi, si l'on considère *a minima* que les osselets ne servent pas qu'à une pure dérision, retenons qu'il n'est pas absurde pour les Cyniques de conserver une monnaie et que la législation que Diogène propose parodie certes les monnaies habituelles mais tout en en proposant un contre-modèle qui, sans susciter la fascination pour l'or, permet l'échange.

Par conséquent, si l'on peut repérer au moins une loi positive que la nature ne peut nullement prescrire, nous pouvons donc affirmer que la pensée des Cyniques en la matière est peut-être plus souple ou plus élaborée qu'il n'y paraît. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'une loi est loi, qu'elle est mauvaise.

3.2. Rejeter seulement les lois « que nous connaissons ».

C'est pourquoi il est habituellement fait référence, depuis W. Crönert⁵, à une précision de Philodème que l'on confronte au raisonnement sur la loi en 6.72 :

μή[τ]ε / πόλιν ἡγεῖ[σ]θαι μηδεμίαν ὄν / ἐπιστάμεθα μή[τ]ε ν[ο]μόν

¹ C'est une interprétation assez répandue de ce qu'est la *Politeia* de Diogène. Voir p.ex. Basta Donzelli 1970, 241 : « Abolire il γάμος, nella sua sostanza di contratto giuridicamente regolato, dovette ancora una volta significare in Diogene infliggere un colpo alle consuetudini vigenti, al νόμος, in nome della φύσις. » Par ailleurs, si l'on voulait à tout prix assigner les osselets à la nature en tant qu'ils s'y rencontrent aisément, il n'en resterait pas moins qu'instituer une valeur fiduciaire est l'exemple par excellence d'une convention.

² Voir Chapuis 2022, 227-45 sur l'impossibilité d'une autarcie entièrement individuelle.

³ Voir Dorandi 1993, 63. M.-O. Goulet-Cazé (2008, 419 n.61 ; 2017, 499 n.61) y voit de la « dérision ».

⁴ D.L. 6., 35 (SSR V B 323) : τὰ πολλοῦ ἄξια τοῦ μηδενὸς ἔλεγε πιπράσκεσθαι καὶ ἔμπαλιν ἄνδριάντα γούν τρισχλίων πιπράσκεσθαι, χοίνικα δ' ἀλφιτῶν δύο χαλκῶν. On peut lire une anecdote similaire développée dans le *Peri autarkeia* de Télès, §12-13 (in Stob. 3.1.98.87-103) et dans le *Gnomologium Parisinum* n°333, p.34 Sternbach (les deux textes sont réunis en SSR V B 222). La même anecdote est attribuée à Socrate (Plut. *De tranqu. animi* 470F), ce qui n'est pas particulièrement gênant puisque c'est une destinée assez fréquente des remaniements d'anecdotes dans l'Antiquité ; par exemple, le cosmopolitisme est parfois attribué à tort à Socrate (voir Moles 1993, 261 n.5 ; *id.* 1995, 132 : « *The false attribution of 'cosmopolitan' sentiment to Socrates is naturally explained as retrojection of Diogenic material upon the 'father' of the Cynic-Stoic 'succession'*. »). Un résumé des débats sur ces anecdotes est proposé par P.P. Fuentes González (1998, 229).

⁵ Crönert 1906, 65 n.318.

Ils ne reconnaissent aucune cité ni aucune loi parmi celles que nous connaissons.¹

Pour W. Crönert, ce passage entre en contradiction avec D.L. 6.72. La solution la meilleure est toutefois, comme le rappelle T. Dorandi à partir de la plupart des études², d'insister sur la proposition subordonnée relative, ὧν ἐπιστάμεθα, qui réduirait le rejet des lois et des cités à toutes celles qui ont existé jusqu'alors. Toutefois, certains chercheurs appellent à la prudence quant à l'utilisation du *Περὶ Στωικῶν* de Philodème³. En particulier, M. Schofield⁴ refuse que ce fragment exprime une position à la fois cynique et stoïcienne. Ce dernier soupçonne, comme nous l'avons dit plus haut, une réécriture stoïcienne à l'œuvre dans la doctrine de la *politeia* universelle en D.L. 6.72 et une transposition de la pensée stoïcienne à celle de Diogène dans le texte de Philodème. Pour M. Schofield en effet et contre G. Giannantoni⁵, Philodème n'a pas pu consulter la *Politeia* de Diogène mais, dans la mesure où les positions exprimées sont très attestées dans la littérature stoïcienne mais pas dans la littérature cynique, considérer qu'il s'agit d'une position cynique est trop incertain. Philodème cherchait à discréditer les *Politeiai* de Diogène et de Zénon ; sa stratégie ne se voulait pas scrupuleuse⁶.

Mais l'appel à être raisonnable, comme je le répète, serait de considérer tout texte comme impur : telles sont les limites évidentes pour nous qui cherchons à retrouver le sens parmi les incohérences et les contradictions. Comme le dit assez justement G. Basta Donzelli, nous sommes amenés à exploiter le moindre élément susceptible de fournir un éclaircissement⁷. Ainsi, si réfléchir sur la droite *politeia* est courant au IV^e s.⁸, on peut tout à fait imaginer que Diogène cherche à parodier cette habitude tout en proposant une république à prendre au sérieux malgré tout, selon le fameux σπουδογέλοιον. Se dire « citoyen du monde » c'est répondre de

¹ Philodème, *Περὶ Στωικῶν* coll. XX 4-6 (SSR V B 126).

² Dorandi 1993, 65.

³ Voir p.ex. Goulet-Cazé 1982, 228 [= 2017, 24].

⁴ Schofield 1991, 143-4.

⁵ G. Giannantoni (1990⁴, 537) estime que les indications de Philodème sont suffisamment précises pour trouver leur source dans la littérature cynique plutôt que doxographique (« *le indicazioni in esso contenute non sembrano derivare da opere dossografiche ma direttamente dalla letteratura cinica* »).

⁶ Schofield 1991, 144.: « *Philodemus' evidence is naturally taken as implying that existing laws and societies fall short of a positive ideal. But is it good information about Diogenes? [...] There is certainly no evidence that he has seen Diogenes' book himself. In any event, the material he presents in this section of his work corresponds so closely (for example) with the material Sextus assembles to discredit Zeno and Chrysippus in PH III 245-8 and M XI 190-4, and otherwise with Cassius' evidence on Zeno's Republic, that it is unsafe in the extreme to suppose that anything not otherwise attested as solidly Cynic goes back to Diogenes. [...] The reasonable conclusion to draw is that it derives (no doubt via some doxographical source) from Chrysippus, not Diogenes. It is a conclusion which entails that Philodemus is rather unscrupulous in his polemical tactics* ».

⁷ Basta Donzelli 1970, 240 : « *Il fatto è che in un veloce résumé come quello laerziano, ogni parola acquista una notevole pregnanza di significato e noi siamo costretti a spremere da essa tutto il possibile, sfruttando ogni elemento atto ad illuminarci* ».

⁸ Voir Høistad 1948, 141 qui se réfère à Aristot. *Pol.* 1279a18 et *Pl. Rsp.* 8.544a, *Pol.* 293a et *Ep.* 7.330e. Voir également Bordes 1982.

façon sémillante à des questions banales mais c'est aussi, alors même qu'on défait la pensée de la citoyenneté, une ouverture vers une citoyenneté incomparable. Certes, nous pouvons accepter que toutes les propositions de la *Politeia* sont ou bien une manière de détruire les lois existantes ou bien une simple plaisanterie¹, il n'en reste pas moins que ce sont des lois, qu'elles ont le statut de lois, qu'elles n'ont pas la nécessité de lois naturelles mécaniques mais celle d'un devoir-être propre aux conventions.

Certes M. Schofield pense qu'aucun texte ne permet de déterminer la pensée cynique sur ce point, mais ceux que je viens de citer le font pourtant et l'on ne peut pas discriminer certains passages au prétexte arbitraire qu'ils n'ont guère plus de valeur que celle d'une plaisanterie. L'intégralité du Cynisme repose sur ce contraste. Bien sûr, lire le Cynisme c'est constamment tenter de modérer l'influence stoïcienne en délimitant ce qui appartient aux uns et aux autres. Mais ne tombons pas nous-mêmes dans la caricature d'une partition trop facile entre des Cyniques outranciers et des Stoïciens mesurés : certains *kynika* de Zénon et de Chrysippe, d'ailleurs, ont plus d'audace que les propos des Cyniques, ne serait-ce que le refus, par Zénon, de fabriquer de la monnaie².

Les Stoïciens apportent généralement des raffinements³ mais cela suppose que nous connaissions le Cynisme historique. Nous pourrions tout autant estimer que les Stoïciens construisent l'image de ceux qui apportent des raffinements aux propos cyniques, quand ils assument cet héritage. À l'intérieur du Stoïcisme, qui en cela reflète très bien l'intégralité de la tradition, nous avons donc ces deux forces antithétiques qui ou bien cherchent à justifier les propos audacieux issus du Cynisme par un héritage socratique et une exigence de vertu ou bien cherchent à condamner l'attrait pour le scandale.

Le texte de Philodème devient dès lors particulièrement précieux. Certes, n'y voir que la calomnie peut en disqualifier le contenu. Mais sa stratégie d'exploiter les points faibles cyniques et stoïciens pour en exagérer le scandaleux nous offre des détails inestimables ; son texte devient ainsi l'un des plus vieux témoignages que nous possédions sur le Cynisme de Diogène. Certes, en accentuant le rapprochement entre les deux philosophies, il rend difficile de discerner ce qui relève de Diogène ou de Zénon ou des deux. Néanmoins, W. Crönert a envisagé, face aux nombreux détails du texte que Philodème, auteur du I^{er} siècle av. J.-C., ait eu accès à une littérature cynique authentique et non pas seulement à des résumés

¹ Même J. Moles, qui pourtant s'oppose à l'idée d'un cosmopolitisme simplement négatif, voit dans les osselets comme monnaie une plaisanterie (1995, 139 : « *the suggested substitution of knuckle-bones is of course a joke* »).

² D.L. 7.33.

³ C'est l'opinion de J. Moles. Voir Moles 1993, 277 : « Le stoïcisme est le cynisme, enrichi bien entendu de nombreux raffinements ».

doxographiques¹. En l'occurrence, alors que M. Schofield attribue aux Stoïciens seulement l'idée que la bonne loi et la bonne cité ne sont pas celles que nous connaissons, rien n'indique que les Cyniques ne sont pas concernés : constater que la vertu n'est pas favorisée par les lois et cités qui existent n'exclut pas *a priori* la possibilité de toute loi ni de toute cité.

4. Quels éléments retenir pour interpréter le raisonnement de 6.72 sur les lois ?

4.1. Une médiation stoïcienne dans la doxographie de Diogène ?

M.-O. Goulet-Cazé a démontré longuement pourquoi on pouvait suspecter l'exposé de l'ascèse en D.L. 6.70-1 d'une réécriture stoïcienne ; elle estime également, à l'aune du syllogisme de Cléanthe, que le raisonnement sur la loi consiste en une évaluation positive des lois et que l'adjectif ἀστειῶν est synonyme de σπουδαῖον : elle propose dès lors de l'attribuer à un Stoïcien, Diogène de Babylone éventuellement, dont l'homonymie avec Diogène de Sinope aurait pu favoriser la confusion.

Il est vrai que les Stoïciens sont concernés par les thèses de Diogène, de trois façons différentes : a) certains, comme Philodème, les assimilent à celles des Stoïciens pour disqualifier les deux écoles, b) certains Stoïciens comme Panétius dénoncent les outrances cyniques pour redessiner un Stoïcisme plus respectable, c) d'autres Stoïciens, comme Apollodore ou Épictète, les réinterprètent en les modérant pour les intégrer à leurs doctrines. Diogène Laërce avait-il accès à des thèses cyniques qui ne répondent pas à l'une de ces stratégies d'écriture ?

Nous avons vu que des similitudes assez fortes existaient avec certains passages de la doxographie stoïcienne, en particulier le passage où Cassius polémique avec la *Politeia* de Zénon ou encore la présentation de deux thèses : l'union libre et l'anthropophagie. À mon sens, parce que Diogène Laërce ne pouvait pas exploiter de doxographie sur Diogène, il a pu extraire ce qui l'intéressait à partir d'œuvres stoïciennes ou intéressées par l'établissement d'une succession entre les Cyniques et les Stoïciens et qui auraient, en particulier, cherché à justifier les propos scandaleux des premiers Stoïciens. Cela pourrait ainsi expliquer pourquoi la doxographie de Diogène n'accumule pas les poncifs sur les devoirs du sage.

¹ Voir Crönert 1906, 63 n.306. Schofield (1991, 144) compare ce que Philodème apporte aux textes de Sextus Empiricus (*PH* 3.245-8 ; *AM* 11.190-4) et à la mention de Cassius (D.L. 7.32-3) pour conclure qu'il cherchait surtout à faire croire qu'il avait lu les deux *Politeiai* alors qu'il ne disposait que de résumés doxographiques.

4.2. Un contenu plus ouvert.

On ne peut cependant pas affirmer que les doxographies cyniques soient seulement stoïcisées. La doxographie de Diogène discute avec d'autres traditions. Comme le souligne Diogène Laërce en D.L. 7.131, la question de la communauté des femmes est de source platonicienne. R. Höistad réfère également à des thèmes pythagorico-platoniciens le raisonnement sur la communauté entre sages et dieux¹ et à des débats propres au IV^e siècle la question de l'ὀρθή πολιτεία, comme en témoigne, par exemple, la *Politique* d'Aristote. Certains commentateurs remettent en cause toutefois l'attribution à Diogène de la pensée du cosmopolitisme².

En outre, Diogène utilise la doctrine anaxagoréenne sur la compénétration des corps, dans la tragédie *Thyeste* citée par Diogène Laërce. Mais ce dernier évoque les débats autour de leur authenticité. Nous avons ainsi les seules sources de la doxographie : le *Thyeste* et Favorinus.

Enfin, je pense avoir démontré que Diogène utilise des ressources éristiques pour refuser d'assigner la philosophie à des disputes oiseuses.

4.3. Une doxographie sérieuse.

Diogène Laërce présente les thèses audacieuses des Cyniques et des premiers Stoïciens sans s'étonner particulièrement de leur contenu. On pourrait soupçonner de sa part une certaine naïveté si le contenu n'était pas si évident : il emploie certes des euphémismes pour les unions libres, pour l'anthropophagie, mais aussi quand il parle des choses de l'amour (τὰ Ἀφροδίτης)³. Mais le bon mot sur la masturbation fait partie des anecdotes qu'il répète et donc qu'il ne censure nullement.

¹ Höistad 1948, 139 ; l'auteur se réfère en particulier à Pl. *Lg.* 5.739b-f. Giannantoni (1990⁴, 547) critique ce rapprochement. Voir également Husson 2011, 108 qui évalue les rapprochements entre Platon, Diogène et Zénon.

² Voir W. W. Tarn, *Alexander and the Unity of mankind*, p.125, mentionné par Höistad 1948, 141. Pour M. Schofield (1991, 143) également, « *there is strong reason to suspect that the attribution to Diogenes of a doctrine about the only correct constitution is a heavily Stoicized 'interpretation' of some such remark as the famous claim to be κοσμοπολίτης* ». Pourtant, le terme κοσμοπολίτης n'apparaît pas ici mais en D.L. 6.63 et l'anecdote a ceci de spirituel qu'elle ressemble fortement à une facétie de Diogène, outre le fait qu'elle exprime quelque chose de fondamental. Par ailleurs, des témoignages comme celui de Lucien (*Vies à l'encan*, 8) nous semblent suffisamment convaincants pour en faire un trait proprement diogénien.

³ D.L. 6.69 (SSR V B 147).

Par ailleurs, il est au courant des polémiques autour des œuvres de Diogène et de Zénon. Il sait que l'authenticité des tragédies est contestée et qu'une liste épurée circule concernant les œuvres de Diogène. Il fait part également des polémiques sur les œuvres de Zénon, en particulier en évoquant Cassius le Sceptique, Isidore de Pergame et ce qu'a censuré Athénodore¹.

Enfin, Diogène Laërce veut que le Cynisme ait une place dans son œuvre, qu'il ait le statut de philosophie contre sa relégation par Hippobote à un mode de vie. Cette exigence lui impose d'inscrire le Cynisme au sein de successions et de lui attribuer des « dogmes communs », ce qu'il fait avec la doxographie finale du livre 6. Mais ce passage n'est pas convaincant tant il paraît artificiel et à l'avantage d'Antisthène. Diogène ne semble pas sortir de l'image d'un personnage de chries, de bons mots tandis qu'Antisthène assure la succession de Socrate aux Stoïciens.

Pourtant la doxographie de Diogène tranche avec la force comique des chries. D'ailleurs, Diogène Laërce a une formule intéressante pour clore sa longue juxtaposition d'anecdotes : « On rapporte encore à Diogène bien d'autres mots ; mais il serait trop long de les énumérer vu leur nombre »². On peut ainsi y déceler un aveu, si on m'autorise cette interprétation : Diogène Laërce reconnaît se laisser déborder par un matériau anecdotique très fourni qui toutefois, ne lui permet pas de donner un contenu doctrinal à la philosophie de Diogène. Il s'emploie donc à combler un manque.

On peut dire, en un certain sens, qu'il réussit à rendre les paragraphes 70-73 riches en contenus. Bien sûr, nous regrettons qu'il n'y ait que quatre paragraphes et que la concision de certaines phrases ne nous permette pas de saisir des contextes ni des nuances. Remarquons tout de même que nous avons un résultat bienveillant qui ne relègue pas le Cynisme de Diogène à ses innombrables facéties. L'ensemble répond ainsi à des exigences doxographiques qui permettent de situer Diogène vis-à-vis des autres philosophes sur un ensemble de thématiques convenues.

Or, c'est là, précisément, que l'on peut déceler la normalisation du Cynisme et repérer une volonté de modérer les provocations par le biais de raisonnements dont on délaisse l'aspect burlesque ou parodique. L'anthropophagie apparaît comme une thèse banale ; elle trouve sa justification dans le recours aux coutumes étrangères ou à une tragédie à l'authenticité contestée, le *Thyeste*.

¹ D.L. 7.34.

² D.L. 6.69 : ἀναφέρεται δὲ καὶ ἄλλα εἰς αὐτόν, ἃ μακρὸν ἂν εἶη καταλέγειν πολλὰ ὄντα. (trad. Goulet-Cazé)

C'est pourquoi il me semble possible d'envisager l'hypothèse que débiter les paragraphes 72-73, ces paragraphes qui abordent les questions politiques, par les deux raisonnements par déduction sert à conférer du sérieux philosophique à des thèses provocatrices. C'est presque une précaution prise sur la suite : rien de ce que l'on va lire n'est scandaleux puisque, de façon très sérieuse, par des formes syllogistiques, c'est-à-dire par des déductions dont la tradition a l'habitude et par des idées proverbiales¹, le Cynisme pense la communauté entre les hommes et les dieux et le caractère ἀστεῖον et utile de toute loi. On peut ainsi suspecter une stratégie visant à policer les idées de Diogène, sans les passer sous silence pour autant : les communautés des biens, des femmes, des enfants ou encore des aliments sont inspirées par une communion avec le divin ; de même, les lois de Diogène ont cela de sérieux qu'elles vont proposer un ordre dans la cité, fussent-elles étendues aux peuples étrangers (τῶν ἀλλοτρίων ἐθῶν) voire au κόσμος. La référence à des coutumes, ἐθή, étrangères peut d'ailleurs paraître difficile à concilier avec une critique du νόμος : quelle distinction en effet établir ἐθός et νόμος ?² Surtout, se référer à des ἐθή barbares qui pratiquent, de surcroît, l'anthropophagie devait choquer et paraître absolument incompatible avec l'idée qu'on se fait de ce qui est ἀστεῖον.

4.4. ἀστεῖον : raffiné ou bon moral.

Le débat autour d'ἀστεῖον illustre notre difficulté à percevoir un usage univoque du langage par les Cyniques et s'est centré autour de la connotation de l'adjectif. S'il est péjoratif, comme le propose M. Schofield, il est cohérent par rapport au rejet cynique des conventions. S'il est mélioratif, il pose des difficultés d'interprétation, voire d'authenticité. Et s'il est synonyme de σπουδαῖον, il peut renvoyer à une origine stoïcienne.

¹ Nous savons au moins pour l'idée que tout est commun entre amis qu'il s'agit là d'un proverbe. Voir Höistad (1948, 139 n.3) et Junqua (2000¹, 231 n.770) qui recensent les très nombreux passages évoquant cette idée proverbiale : certains sont antérieurs ou contemporains à Diogène comme Eur. *Andr.* 375, *Or.* 735 ; Pl. *Lys.* 207c, *Phaedr.* 279c ; Aristot. *EE* 1237b, 1238a, *EN* 1159b30. Diogène Laërce en parle aussi dans la vie de Pythagore et il cite sa source, Timée (D.L. 8.10).

² Hérodote (*Hist.* 3.18), pour illustrer l'idée qu'« est coutumière à chacun la croyance que ses propres coutumes sont les meilleures » (οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἐωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι) évoque une anecdote selon laquelle Darius demande à des Grecs en présence d'Indiens qui mangent leurs parents s'ils mangeraient leurs père et à ces Indiens en présence des mêmes Grecs s'ils brûleraient leurs pères après la mort. Les mêmes réactions des deux côtés : cris, exclamations, refus. Hérodote exploite la racine de νόμος en l'associant au verbe croire, νομίζω. Hérodote conclut avec un vers de Pindare : « Le νόμος est roi de toutes choses » (νόμον πάντων βασιλέα). Voir Romilly 2001, 62. Les Cyniques s'attaquent donc à un tabou culturel grec en faisant appel à un fait culturel étranger. R. Höistad (1948, 144-5) y voit le sérieux d'une théorie scientifique toutefois : « *This part of the Diogenes doxography is the only place in the whole Diogenes tradition where we have a reference to a really scientific theory as the justification of Diogenes' views. Elsewhere he adduces simple, eristic arguments to support a radical thesis or an objectionable phenomenon* ».

On peut rejeter la proposition de M. Schofield. L'emploi péjoratif d'ἄστεϊον est plus rare. Surtout, il est difficile d'imaginer un contexte dans lequel on ferait accepter comme prémisse à un interlocuteur que sans la cité, ce qui est raffiné est inutile : M.-O. Goulet-Cazé conteste la possibilité d'un opposant auquel Diogène répondrait et qui chercherait à « rejeter la cité et ses manières raffinées tout en voulant sauvegarder la loi »¹.

Les usages d'ἄστεϊον sont surtout mélioratifs, en particulier parce que son opposé sémantique est, quant à lui, péjoratif : ἄγροικον. D'un côté, on a ce qui est raffiné c'est-à-dire poli, éduqué, courtois et de l'autre, on a ce qui est rural et donc rustre, grossier. Nous avons vu certains passages utiliser l'idée de rusticité à l'encontre des Cyniques.

4.5. Une parodie de raisonnement.

D.L. 6.72 n'est assurément pas un syllogisme parfait selon une logique prédicative. Ses prémisses sont complexes et ambiguës. Sa conclusion n'est pas valide, au contraire des syllogismes de Cléanthe et de Cicéron. Enfin, Diogène Laërce précise explicitement qu'il s'agit d'un raisonnement qui fait des déductions au moyen de questions. Il a probablement été modifié lorsqu'il a été résumé sous cette forme. Enfin, il faut considérer sa valeur éristique, outre son caractère sophistique : il conclut abusivement et il oblige autrui à conclure ainsi.

Pour autant, il est contrariant d'attribuer à Diogène une logique aussi grossière et un tel raisonnement alambiqué, loin de la rhétorique cynique habituelle et du refus du verbiage. L'intention parodique étant repérable dans les autres raisonnements, pourquoi celui sur les lois ferait-il exception ? En effet, le raisonnement en 6.69 autorise la masturbation et le raisonnement sur la communauté des biens semble justifier le vol dans les temples si l'on considère que le paragraphe 73 complète le raisonnement en 6.72. Les lettres 10, 26 et 27 du pseudo-Cratès² avaient, semble-t-il, perçu l'aspect parodique du raisonnement en le convoquant pour justifier la mendicité. De la même façon, la théorie d'inspiration axagoréenne en D.L. 6.73

¹ Goulet-Cazé 2008¹, 410 n.22.

² Voir. Ps-Crat. Ep. 27 (SSR V H 114) : « Diogène le chien disait que tout est commun au dieu et à ses amis, de sorte que tout est au sage. Et en éliminant l'une de ces prémisses du raisonnement, on viole les serments, non pas ceux des Achéens et des Troyens, mais ceux de la vie. Donc soyez convaincus par ce raisonnement et ne vous fâchez pas, quand les sages vous mendient quelque obole, car vous ne leur donnez pas votre bien, mais vous leur rendez le leur » (Διογένης ὁ κύων ἔλεγε πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, ὥστε πάντα εἶναι τοῦ σπουδαίου, καὶ τὸν τούτων τι τῶν λημμάτων ἐκ τοῦ λόγου ἀθετοῦντα ὄρκια συγγεῖν οὐ τὰ Ἀχαιῶν καὶ Τρώων, ἀλλὰ τὰ τοῦ βίου, ὥστε πειθόμενοι τῷ λόγῳ μὴ χαλεπαίνετε, ὅταν αἰτήσθε παρὰ τῶν σπουδαίων τὸ τριώβολον· οὐ γὰρ τὰ αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ ἐκείνων ἀποδίδοτε. Trad. modifiée Rombi et Deleule).

vient conférer une autorité scientifique à ce qui semble être une provocation : l'autorisation de l'anthropophagie.

Enfin, si l'on considère les raisonnements comme des pratiques éristiques détournées, on retrouve la rhétorique insidieuse cynique qui confond les interlocuteurs par des provocations. Les doubles négations du raisonnement sur la loi sont le signe d'une transposition dans un style déclaratif de ce qui était, à l'origine, une question rhétorique.

4.6. Un raisonnement sorti de son contexte.

C'est pourquoi deux seules options me semblent viables quant au raisonnement sur la loi. La première reprend celle de M.-O. Goulet-Cazé à laquelle j'ajouterais quelques nuances : il s'agirait d'un texte apocryphe ou d'une erreur d'attribution. Le raisonnement, s'il est prononcé avec une intention sérieuse, ne peut pas être de Diogène, non pas d'abord parce qu'il s'oppose à sa conception du νόμος mais parce qu'il ne correspond pas à la rhétorique cynique. Mais il faudrait accepter que ce soit un syllogisme particulièrement mal écrit et ambigu, desservant ainsi l'auteur original, peu rigoureux vis-à-vis des règles de validité logique. De plus, il faudrait refuser à Diogène Laërce la capacité d'apprécier la cohérence de contenus philosophiques, puisqu'il juxtapose, de façon naïve, deux propos contradictoires sur le νόμος.

La seconde hypothèse, celle que je souhaite développer, répond à l'injonction de J. Moles de considérer le Cynisme avec plus de spontanéité¹. Le raisonnement sur la loi a une origine authentique et ne peut se comprendre qu'à l'aune d'un contexte que nous ne possédons pas ; son propos très convenu au sujet des bienfaits de la loi visait à justifier, par un jeu éristique parodié, une thèse paradoxale ; les interrogations, ainsi extraites de leur contexte, ont acquis, grâce à une forme plus directe, déclarative et syllogistique, une autonomie qui a pu convenir à son rapporteur pour des raisons philosophiques ou doxographiques et qui a contribué à inscrire la pensée cynico-stoïcienne dans une tradition de conceptions sur la loi.

À partir de là, faute d'éléments suffisamment conséquents, nous ne pouvons étayer les hypothèses par des suggestions. Toutefois, les différents acquis des études faites jusqu'à présent peuvent proposer quelques illustrations possibles de l'hypothèse.

¹ Moles 1993, 260 : « [...] pourvu qu'on respecte la nature extrêmement radicale de la pensée cynique et qu'on apprécie sa qualité ludique » ; 262 n.10 : « L'important est qu'on refuse de prendre ce passage [D.L. 6. 72] au pied de la lettre ».

4.7.L'utilité des lois : une thèse très répandue.

Premièrement, nous pourrions étendre la critique que M.-O. Goulet-Cazé adresse à M. Schofield¹ : dans le cas d'un Cynique démontrant par syllogisme que la cité et donc la loi sont raffinées et donc mauvaises, M.-O. Goulet-Cazé se demande quel opposant, étant donné qu'il est censé accepter la première prémisse, voudrait sauvegarder les lois sans la cité. Mais il est également difficile d'imaginer que l'interlocuteur soit un opposant de la πόλις car la proposition « la cité est quelque chose de raffiné » est la conséquence, si l'on est exact, de la proposition selon laquelle « sans la cité, ce qui est raffiné est inutile ». L'opposant n'aurait pas vu le sophisme qui conclut que, parce que la cité héberge des choses raffinées, elle est elle-même raffinée, et il aurait acquiescé à une conception péjorative de la cité.

Mais si ἀστεῖον a un sens mélioratif, comme je le pense, il reste toutefois difficile de concevoir que Diogène soit un défenseur des lois et de la cité et qu'il réponde à un interlocuteur plus radical que lui. Si c'est bien Diogène qui prononce ce raisonnement sans ironie aucune, nous pouvons tout simplement être surpris qu'il reprenne les idées convenues sur la loi dont on pourrait affirmer qu'elles étaient presque devenues des banalités. On pense évidemment à la Prosopopée des Lois dans le *Criton* de Platon : « Ce que tu tentes, est-ce autre chose que de vouloir nous détruire, nous les lois, et la cité entière, autant qu'il est en ton pouvoir »² ; « car comment une cité (πόλις) plairait-elle sans lois (ἄνευ νόμων) ? »³. Comme nous l'avons déjà rappelé, la fierté grecque pour la loi était également une fierté pour sa propre cité⁴, et malgré les débats soulevés par les Sophistes, la bienveillance à l'égard de la loi était assez convenue. L'expression ἄνευ νόμων du *Criton* rappelle D.L. 6.72 et fait de la loi l'identité d'une cité.

L'utilité des lois dans la cité est d'ailleurs un exemple utilisé pour questionner la thèse de Protagoras dans le *Théétète* (177c -178a) :

Mais ce qu'on appelle de ce nom [le juste], c'est cela, je suppose, que vise la cité qui légifère, et toutes les lois, pour autant qu'elle le croit et qu'elle en est capable, elle les institue comme les plus utiles (ὠφελιμωτάτους) pour elle-même ; ou a-t-elle autre chose en vue quand elle légifère (νομοθετεῖται) ?⁵.

¹ Goulet-Cazé 2008¹, 411 n.22 : « selon quelle logique un opposant à Diogène pourrait-il rejeter la cité et ses manières raffinées tout en voulant sauvegarder la loi ? ».

² Pl. *Cri.* 50a-b : ἄλλο τι ἢ τοῦτω τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῆ τούς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος; (trad. M. Croiset modifiée).

³ Pl. *Cri.* 53a : τίτι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων;

⁴ Voir Demosth. *Timocr.* 210 : « les lois sont les habitudes d'une cité » (τοὺς νόμους [...] τρόπους τῆς πόλεως) ; voir également Romilly 2001, 153-4.

⁵ Pl. *Tht.* 177e-7 : Ἄλλ' ὃ ἂν τοῦτο ὀνομάζη, τοῦτου δήπου στοχάζεται νομοθετουμένη, καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ' ὅσον οἶεταί τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμωτάτους ἑαυτῇ τίθεται ἢ πρὸς ἄλλο τι βλέπουσα νομοθετεῖται; (Trad. Nancy modifiée).

Ces idées sont assez diffuses dans la littérature des V^e et IV^e siècles : Socrate expose également l'idée dans les *Mémoires* de Xénophon (« une cité dans laquelle les citoyens obéissent le plus aux lois vit-elle très heureuse en temps de paix et demeure-t-elle invincible en temps de guerre ? »¹) ; Euripide, a-t-on déjà vu, reprend des débats répandus, en particulier dans les *Suppliantes* (v.312-3) puisque les lois maintiennent les cités. L'Anonyme de Jamblique propose des idées similaires : les lois et la justice sont le ciment des cités et des hommes : dans le fragment 3, cette idée est exprimée avec les formes verbales τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον², ce que l'on peut vraiment rapprocher du vers 312 d'Euripide : ὁ γὰρ τοὶ συνέχον ἀνθρώπων πόλεις (« Car ce qui maintient les cités des hommes... »). Dans le fragment 7, l'Anonyme de Jamblique utilise l'expression οὐ γὰρ οἶόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν (« car il n'est pas possible que les hommes vivent sans lois ni justice »)³ qui rappelle les propos exprimés aussi bien par Platon que par D.L. 6.72 autour de l'impossibilité de penser à une cité sans lois.

4.8. Le légal ou le sauvage.

Nous avons aussi évoqué combien la cité et les lois sont associées à une sortie de la bestialité, en particulier dans les réquisitoires de Démosthène, l'orateur qui pâtit souvent des insultes de Diogène. L'éloge de la loi est souvent assorti d'une partition entre la civilisation et l'état bestial, sauvage. Nous avons également vu, dans le cadre de l'opposition entre φύσις et νόμος que les Cyniques subissaient le reproche de la bestialité, du sauvage, sous couvert d'une φύσις morale.

Dès lors, nous pouvons facilement deviner qu'il serait intéressant pour un Cynique d'user d'une rhétorique de l'ἀστεῖον, selon les retournements dont ils sont coutumiers. Pourtant, on pourrait être embarrassé par la phrase qui suit et qui dénonce les raffinements de la ville : « la bonne naissance, la réputation et toutes les choses de ce genre » (Εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα) dont Diogène se moque (διέπαιζε), en les appelant « parures du vice » (προκοσμῆματα κακίας εἶναι λέγων). Le terme προκοσμῆμα a bien le sens d'un bijou, comme en D.L. 1.7, et sert donc de métaphore pour dénoncer l'artificialité et la futilité des villes

¹ Xen. *Mem.* 4.4.15 : πόλις, ἐν ἣ μάλιστα οἱ πολῖται τοῖς νόμοις πείθονται, ἐν εἰρήνῃ τε ἄριστα διάγει καὶ ἐν πολέμῳ ἀνυπόστατός ἐστιν;

² Anonymus Iamblichi Fr. 3.6 (= 89 3 DK), *apud* Iambl. *Protr.* 98.9-12 : « Ceci sera possible, si on vient au secours des lois et du juste ; car c'est ce qui fait vivre ensemble et tient unis les cités et les hommes » (ὅδε οὖν ἔσται τοῦτο, εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δίκαιῳ ἐπικουροῖη· τοῦτο γὰρ τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον <εἶναι>).

³ Anonymus Iamblichi Fr. 7.13 (= 89 7 DK), *apud* Iambl. *Protr.* 104.1.

ordinaires. Mais justement, les προκοσμήματα sont les excès de la civilisation tandis que ce qui est ἀστεῖον représente ce qui est mesuré.

4.9.L'usage des mœurs étrangères dans la critique d'Œdipe.

Dès lors, de même que le raisonnement en D.L. 6.69 sur ce qui est ἄτοπον autorise Diogène à manger et à se masturber sur la place publique, de même que le raisonnement sur la communauté des biens entre dieux et sages lui permet de mendier et de se servir dans les temples, de même que la théorie physique d'inspiration anaxagoréenne justifie une théorie choquante comme l'anthropophagie, de même il est envisageable que le raisonnement sur la loi serve, au moyen d'une parodie éristique, à justifier l'injustifiable, ou du moins à accuser d'autant plus ceux qui n'agissent pas comme Diogène.

Pour certains commentateurs, si l'on omet la condamnation cynique du νόμος, la pensée exprimée par D.L. 6.72 ainsi que le passage sur les lois et les cités de Philodème reflètent la pensée traditionnelle. Or, il me semble que c'est précisément là que se joue quelque chose comme une falsification de la monnaie : se réfugier dans un lieu commun pour le détourner et lui faire dire l'invisageable. Ainsi pourrait-on imaginer que ce raisonnement serve à contrer une attaque selon laquelle les mœurs de la *Politeia* de Diogène, dont on sait qu'elles s'appuient sur celles des peuples étrangers (τῶν ἀλλοτρίων ἔθων), sont trop sauvages ou pas assez ἀστεῖα. La liste des lois obscènes de la *Politeia* offre un large choix de propos possiblement considérés comme bestiaux : le cannibalisme, le parricide, l'inceste, l'union libre... Peut-être devons-nous considérer que toutes les provocations de Diogène sont décrites comme sauvages...

Dans le discours *Diogène ou Des domestiques* de Dion Chrysostome, Diogène justifie l'inceste au moyen d'une gradation et d'un zeugma provocateurs : il s'inspire en effet des pratiques des coqs, des chiens, des ânes et du peuple perse¹. Aucune réticence ne semble priver Diogène de convoquer les exemples les plus bestiaux avec les ennemis des Grecs. Toutefois, ce texte nous rappelle évidemment la référence aux peuples étrangers en D.L. 6.73 et établit qu'il n'y a pas de loi universelle en la matière. Ce texte entre en contradiction avec les conclusions d'Hippias et de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon : l'interdit de l'inceste compte parmi les lois non écrites et suscite un long débat à partir de 4.4.20. Cet interdit est

¹ D.Chr. 10.30 (SSR V B 586).

même qualifié de θεοῦ νόμος, malgré les doutes initiaux d'Hippias vis-à-vis des hommes qui ne respectent pas la loi.

Dion Chrysostome fait prononcer à Diogène une thèse provocante et contraire à ce qui est habituellement admis. Ce passage revêt un grand intérêt puisqu'il convoque le pouvoir de légiférer du roi Œdipe ; Diogène se réfère à l'inceste que Tirésias vient de révéler :

Et après cela, il fallait plutôt le tenir secret ou le rendre légal (νόμιμον) aux yeux des Thébains : mais d'abord, il le rendit public, puis il s'en indignait et criait ouvertement qu'il était à la fois père et frère de ses enfants et mari et fils de sa femme. Pourtant, les coqs ne s'indignent pas au sujet de ces choses-là, ni les chiens, ni aucun âne, ni les Perses ; et pourtant ils ont la réputation d'être les meilleurs des gens d'Asie. À la suite de cela, il s'aveugla ; puis il errait, aveuglé, comme s'il ne pouvait pas aller çà et là tout en voyant.¹

Ce texte pourrait être inspiré à Dion Chrysostome par la tragédie mentionnée dans la première liste des œuvres de Diogène en D.L. 6.80 ou par la réputation qu'elle avait gardée. Certains commentateurs émettent l'hypothèse d'un lien² et, en particulier, A. Brancacci³ qui convoque, comme preuve, Sextus Empiricus⁴. En effet, au chapitre 25 du livre 3 des *Esquisses pyrrhoniennes*, plusieurs obscénités ou *kynica* de Zénon et Chrysippe sont mentionnées : la référence à Œdipe justifie l'inceste, elle est précédée d'une justification de l'amour avec les enfants et suivie d'une légitimation de l'anthropophagie et de la consommation des chairs de parents morts. Les deux Stoïciens reprendraient ainsi les provocations de Diogène. Or, Philodème nous assure que les tragédies *Atrée*, *Œdipe* et *Philiscos* reprennent les mêmes horreurs que la *Politeia*⁵.

Pour A. Brancacci, c'est, de façon générale, l'exaltation des νόμιμα βαρβαρικά que l'on reconnaît dans les propos de Diogène et, précisément, ce passage donne à voir des thèmes proprement diogéniens. Tout d'abord, Diogène reproche à Œdipe de ne pas avoir tenu secrets l'inceste et le parricide ; il attaque en son cœur les contradictions du νόμος : il engendre une honte seulement lorsque sa transgression est découverte par autrui et il décide par convention ce qui est autorisé ou non. Nous verrons dans la partie suivante que l'idée du νόμος et du secret est déjà évoquée par quelques Présocratiques et quelques Sophistes. Mais on peut penser que

¹ *Ibid.* 30-31 : καὶ μετὰ ταῦτα, δέον ἴσως κρύπτειν τοῦτο ἢ ποιῆσαι νόμιμον τοῖς Θηβαίοις, πρῶτον μὲν πᾶσιν ἐποίησε φανερόν, ἔπειτα ἠγανάκτει καὶ ἐβόα μεγάλα, ὅτι τῶν αὐτῶν πατήρ ἐστι καὶ ἀδελφὸς καὶ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἀνὴρ καὶ υἱός. Οἱ δὲ ἀλεκτρούνες οὐκ ἀγανακτοῦσιν ἐπὶ τούτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν ὄνων οὐδεῖς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι· καίτοι δοκοῦσι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν ἄριστοι. πρὸς δὲ τούτοις ἐτύφλωσεν αὐτόν· ἔπειτα ἤλατο τετυφλωμένος, ὥσπερ οὐ δυνάμενος βλέπων πλανᾶσθαι.

² Voir Weber 1887, 143-5 ; von Fritz 1926, 87-8.

³ Brancacci 1977, 168-9.

⁴ Sext. Emp. *P.H.* 3.246 (*SVF* I, 256, III, 745).

⁵ Philod., *Περὶ Στωικῶν* (V.H.1 VIII, papyr. n. 339) coll.XIV, 30-31 (*SSR* V B 126).

les Cyniques font tous leurs actes aux yeux de tous : pour eux, ce sont les vicieux qui cachent ce dont ils ont honte¹. Le dilemme que propose le texte mérite ainsi que l'on s'y arrête : ou le secret ou le νόμιμον, c'est-à-dire qu'il faut ou bien cacher ce qui est honteux ou bien l'autoriser juridiquement. C'est tout l'arbitraire de l'alternative qui saute aux yeux et ce peut être une réponse aux *Lois* de Platon : une loi, en effet, interdira l'homosexualité, la masturbation et le libertinage². Mais les gardiens forgeront une « seconde loi » (δεύτερος νόμος)³ à l'égard de ceux qui en sont incapables : pratiquer ces actes en secret ; cette loi sera établie d'après la coutume et la loi non écrite⁴. *Les Lois* pensent donc à un double code normatif, ce qui peut interroger le bien-fondé de la première loi, si une deuxième la contredit en partie.

Œdipe, de son côté, rend public, φανερόν, son inceste ; de même, les Cyniques font leurs obscénités ἐν φανερόῳ⁵. S'ensuit alors pour Œdipe une indignation inutile, qui est véritablement le signe des insensés – Laïos comme Œdipe sont qualifiés d'ignorants et de stupides⁶ –, comme on le verra lorsque nous traiterons de la honte. Rendre public un acte honteux doit conférer une libération et non du chagrin. De surcroît, ce chagrin, cet apitoiement aboutissent à un acte contre soi, l'aveuglement puis le vagabondage. Or, à nouveau, le vagabondage est synonyme pour les Cyniques de liberté. L'absurdité réside dans le fait qu'Œdipe n'a pas su comprendre que la loi c'était lui, le roi, et qu'il n'a pas su s'en libérer : on voit, de la part des Cyniques, non pas un éloge de la tyrannie mais une provocation qui consiste à pousser jusqu'au bout l'arbitraire des lois. La suite devient satirique : certes, Œdipe vagabonde mais il le fait comme un aveugle, on peut comprendre implicitement qu'il aurait pu errer libre et en bonne santé, comme Diogène lorsqu'il a été exilé à cause de la falsification de la monnaie. Œdipe a refusé de modifier le νόμος alors qu'il en avait le pouvoir ; il a préféré l'exil, mais c'est un exil lourd du poids de la honte et de la culpabilité. Il est stupide en cela qu'il s'inflige la mutilation et l'exil comme seconde punition alors que, s'il s'était aperçu que le νόμος des Perses ou des animaux n'est ni plus ni moins un νόμος comme celui des Thébains, il aurait pu trouver la véritable liberté.

Certes, l'inceste n'est pas mentionné dans la doxographie laërétienne de Diogène. Mais l'on pourrait tout à fait imaginer qu'il y soit justifié par un raisonnement éristique, comme le serait celui sur l'utilité de la loi. Dion Chrysostome nous laisse penser que l'*Œdipe* de Diogène

¹ Voir Arr. *Epict.* 3.22.13-5 ; Iul. *Or.* 9[6].19.202B-D .

² Pl. *Lg.* 8.838e-839a.

³ *Ibid.* 840e.

⁴ *Ibid.* 841b : νόμιμον ἔθει καὶ ἀγράφῳ νομισθὲν νόμῳ.

⁵ Voir Goulet-Cazé 2003, 81.

⁶ D.Chr. 10.25 (*SSR V B 586*) : ἀνόητος, 29 : ἄγνοιαν, 30 : ἀναισθητότατον.

pouvait comporter ces raisonnements provocateurs et, de façon générale, que Diogène pouvait utiliser les mythes pour justifier l'ἄνομον et le légaliser.

5. Bilan.

L'ensemble de ces considérations visait à comprendre la construction de la doxographie politique de Diogène et à saisir à la fois le sens du raisonnement sur les lois, ainsi que son utilité au sein de la doxographie.

Nous pouvons affirmer que la doxographie manque de cohérence et que pourtant, elle ne manque pas d'organisation. Elle commence par deux raisonnements dont le sérieux est assuré par la banalité des propos qu'ils tiennent : les sages sont amis des dieux, les lois sont utiles à la cité. De tels propos obtiennent aisément le consensus.

Puis quelques échos permettent de progresser d'une phrase à l'autre : à l'ἄστεϊον de la cité et de la loi semble répondre son versant dépréciatif, les « parures » (προκοσμήματα) de la gloire. Les προκοσμήματα appellent le κόσμος, de même que la πόλις l'ὀρθή πολιτεία. Les communautés des femmes et des enfants sont ainsi peut-être une organisation de la république universelle ; la communauté des biens entre sages et dieux peut également les prolonger et expliquer pourquoi l'on peut voler dans les temples.

La doxographie se termine par la théorie scientifique sur la compénétration des éléments ainsi que sur le refus des savoirs inutiles. On semble y passer par association entre les thèses scandaleuses : piller les temples et manger des chairs humaines. La théorie d'Anaxagore apporte à nouveau du sérieux au scandale ; les savoirs inutiles sont inutiles seulement lorsqu'ils n'ont pas de dimension pratique.

L'autre possible explication de cette organisation réside peut-être dans la reprise des thèmes de la doxographie anonyme d'Antisthène.

Ainsi les thèses politiques de Diogène dont certaines peuvent paraître étonnantes voire scandaleuses sont-elles exposées de façon assez neutre et à l'aide de quelques raisonnements qui donnent les insignes du sérieux. Il me semble que ces détails illustrent le dessein de Diogène Laërce qui consiste à asseoir la dignité philosophique du Cynisme, ce que les chries ne permettent pas.

Diogène Laërce a peut-être forgé cette doxographie pour pallier une absence dans les ouvrages qu'il consultait. Toutefois, il a bien accès à quelque chose de théorique sur l'œuvre

de Diogène puisqu'il évoque le débat sur l'authenticité des tragédies et rapporte deux listes d'œuvres.

Les idées politiques présentes dans la doxographie de Diogène ne reprennent pas la forme très convenue d'exposition des devoirs du sage. Toutefois, elles tissent des échos avec Zénon.

Dans un tel cadre, le raisonnement sur la loi trouve une place paradoxale. Il reprend le même thème de la doxographie d'Antisthène¹ de façon peut-être plus conformiste, annonce les idées de la *Politeia* et répond à une conception très mesurée de la loi, comme on la trouve dans le syllogisme de Cléanthe. C'est pourquoi il conforte la stratégie éditoriale de Diogène Laërce tout en normalisant les outrances de Diogène dans une pensée de la loi. L'hypothèse de la mauvaise attribution est donc une explication tout à fait envisageable. Mais de nombreux détails me laissent penser qu'il résulte d'une simplification ou bien immédiate ou bien progressive, au fur et à mesure de sa transmission. En conséquence, la modalité éristique et la tonalité serio-comique, voire parodique, ont été effacées au profit du seul sérieux, indifféremment des incohérences qu'il crée.

Je formule l'hypothèse que le raisonnement a été isolé de la loi particulière que Diogène cherchait à justifier. En d'autres termes, il s'agissait probablement d'utiliser les ressources argumentatives de l'adversaire pour les retourner contre lui et lui faire accepter l'inacceptable. Or, ainsi décontextualisé, le Cynisme de Diogène perd de son caractère corrosif et se banalise. On peut rappeler à ce propos la conclusion de R. Radice et l'étendre : les Stoïciens de Zénon à Chrysippe ne renièrent pas les comportements des Cyniques mais, en ne retenant que ce qui contribue au bien vivre contre ce qui lui est indifférent, ils vidèrent de leur sens les diverses provocations². Les propos des Cyniques étaient réinvestis dans un cadre qui en gommait la provocation, reléguée alors dans les indifférents.

Je reconnais que mon hypothèse dépend d'un contexte qui fait défaut. Elle est avant tout une suggestion qui vise à retrouver les procédés cyniques et à garder une vigilance vis-à-vis des stratégies d'écriture. La plupart des commentaires prennent le texte tel quel sans accepter que Diogène ne parlerait pas ainsi. Dès lors, que l'on accepte mon hypothèse ou celle de M.-O.

¹ D.L. 6.11 (SSR V A 134) : « Le sage n'exercera pas sa citoyenneté selon les lois établies, mais selon celle de la vertu » (καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κεϊμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς).

² Radice 2000, 66-7 : « *Se, come sembra, gli Stoici da Zenone a Crisippo considerarono indifferenti, tutti quegli atti in cui consisteva l'anaideia cinica, come l'incesto, il cannibalismo, ecc., significa che ritenevano queste realtà insignificanti rispetto al vivere felice, e quindi consideravano insignificante anche il modo di vita cinico nel suo complesso. / Insomma, se è vero che gli Stoici non rinnegarono mai i provocatori atteggiamenti cinici, è anche vero che di fatto ne svuotarono il senso, togliendo loro gran parte del significato che, ad esempio, un Diogene e un Cratete vi attribuivano* ».

Goulet-Cazé, il est une chose que nous pouvons considérer comme acquise : le raisonnement sur la loi confère à la doxographie une légitimité philosophique puisqu'il inscrit la pensée de Diogène dans le cadre des penseurs de son temps, philosophes ou orateurs, qui portent leur regard sur les bienfaits de la loi dans le cadre de la cité.

Le processus de normalisation a ainsi pu débiter dès les premiers Stoïciens si le syllogisme de Cléanthe s'inspire du propos original de Diogène. Sa teneur aurait alors été atténuée et sa forme adaptée.

TROISIÈME PARTIE

HONTE ET VERTU

Introduction

Les phénomènes de normalisation ont intéressé jusqu'à présent mon approche du Cynisme et de ses usages antiques parce que les textes qui parlent d'eux sont, la plupart du temps, indirects. Or, ces discours sur le Cynisme le normalisent par le fait même de le penser. M. Chapuis a introduit une distinction fondamentale à ce sujet en pensant le Cynisme à travers le problème des marges : tandis que les exclus subissent les normes sociales qui les mettent à l'écart, les marginaux, que sont en particulier les Cyniques, choisissent ce dehors depuis lequel ils réévaluent les normes¹. On peut dire que l'exclusion de certaines classes sociales conforte le centre de gravité de la société tandis que les marginaux le font vaciller : ils créent ainsi un déséquilibre et contraignent à repenser les normes depuis ce dehors dans lequel ils s'installent et qui, de surcroît, est aussi un dedans dans la mesure où les Cyniques font de la place publique leur espace privé. Les processus de normalisation opèrent en différents sens : à la fois, on cherche à normaliser les excentricités cyniques, c'est-à-dire à les rendre conformes à l'ordre des cités, et à les intégrer au sein d'une pensée des différences humaines et philosophiques. Mais aussi, on repense les normes à travers leurs positions : en cela, la marge dévoile une puissance rhétorique très efficace qui contraint constamment à redéfinir les limites².

Pour autant, ces normalisations sont confrontées à un élément résiduel de l'identité du Cynique. Si on m'autorise l'expression, je dirais qu'il y a comme un « reste cynique », c'est-à-dire quelque chose qui à la fois est à l'origine des phénomènes de normalisation et qui, tout autant, leur résiste. Ce reste c'est proprement le scandale cynique, ce surgissement de l'outrance dans l'espace social. Bien sûr, les phénomènes de normalisation peuvent atténuer cet aspect mais ils ne le peuvent pas l'effacer complètement : ériger le Cynique en modèle universel de la sagesse c'est perdre le Cynique. Pour qu'il conserve son identité de Cynique, il faut qu'il garde quelque chose d'inassimilable.

Cette idée de reste m'est suggérée par l'aspect symbolique d'une chrie, celle qui est supposée expliquer la conversion de Diogène à la philosophie et dans laquelle il observe une souris s'emparer des miettes de son morceau de pain pour en faire un festin :

¹ Voir la préface de S. Husson (Chapuis 2022, 12).

² Voir S. Husson *apud* Chapuis 2022, 12 : « le marginal, la marginale, reste au bord, dans le sens où il continue à produire des symboles pour signifier à ceux du dedans son extériorité et surtout l'existence d'une extériorité possible » ; Chapuis 2022, 369 : « La marginalité, en tant qu'écart recherché et revendiqué par rapport au centre, peut démasquer l'autre écart, celui que ce centre entretient entre la manière dont il se représente et la réalité de l'existence qu'il mène. »

À Athènes, on faisait fête : repas magnifiques, spectacles, réunions d'amis où l'on s'adonnait aux parties de plaisir et aux fêtes nocturnes. Diogène, au contraire, s'était pelotonné comme pour dormir dans un coin du marché. Il s'y laissait aller à des raisonnements qui le broyaient et le retournaient fortement : sans aucune contrainte, pensait-il, il était parvenu à une vie pénible, étrangère aux autres et il s'y était fixé tout seul en se privant de tous les biens. Là-dessus, il vit, dit-on, une souris ramper vers lui et se tourner vers les miettes tombées de sa galette. Son esprit se redressa aussitôt et, se réprimandant, il s'adressa la semonce suivante : « Que dis-tu, Diogène ? voilà une souris qui se réjouit de tes restes et s'en nourrit : toi, au contraire, l'âme bien née, tu te plains et te lamentes de ne pouvoir t'enivrer là-bas, étendu sur de moelleux tapis brodés ! »¹

Diogène reconnaît ainsi ce qu'est la vie heureuse : celle qui accepte la relégation, celle qui se nourrit du rebut, de ce que les autres rejettent dans l'indifférence. Ce ne sont pas seulement les miettes que les hommes excluent du champ de l'existence tel qu'ils l'envisagent, mais un ensemble de rapports à soi, à son corps, à ses besoins. Diogène, et les Cyniques après lui, vont donc remettre au centre de l'attention ce que l'on élimine ou que l'on cache. En un sens, ce sont les Cyniques qui normalisent l'anormal ou le non-normé.

En insistant sur cette idée d'un reste, d'un résidu propre aux Cyniques, je souhaiterais tout d'abord affirmer que toute entreprise de normalisation, en même temps qu'elle essaie de lisser les outrances, se confronte à ce reste : le scandale cynique. Il constitue un véritable défi philosophique puisqu'il exige d'être pensé mais de ne pas être perdu en tant que scandale. Que serait, en effet, un Cynisme entièrement normalisé s'il perd son caractère outrancier ?

Or, l'enjeu est proprement de cerner cette résistance propre au mode même du discours cynique : s'il impose un reste, c'est qu'il réussit la prouesse d'imposer sa propre norme aux discours.

C'est pourquoi, pour étudier la pensée des outrances cyniques, je souhaiterais procéder en quatre temps :

Premièrement, je voudrais m'arrêter sur le fait que l'impudence à laquelle on associe le Cynisme est le fait de ses adversaires. En insistant sur l'absence de honte, on cherche à l'exclure et à le décréter inassimilable. On l'estime même dangereux pour l'ordre social. On verra ainsi

¹ Plut. *Moralia, De prof. in virt.* 77E-78A (SSR V B 172) : Αθηναίους ἦν ἑορτὴ καὶ δεῖπνα δημοτελῆ καὶ θέατρα καὶ συνουσίας μετ' ἀλλήλων ἔχοντες ἐχρῶντο κώμοις καὶ παννυχίσιν, ὁ δ' ἔν τινι γωνίᾳ συνεσπειραμένος ὡς καθευδήσων ἐνέπιπτεν εἰς λογισμοὺς τρέποντας αὐτὸν οὐκ ἀτρέμα καὶ θραύοντα, ὡς ἀπ' οὐδεμιᾶς ἀνάγκης εἰς ἐπίπονον καὶ ἀλλόκοτον ἤκων βίον αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ κάθηται τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστερημένος. εἶτα μέντοι μὴν τινα προσερπύσαντα λέγεται περὶ τὰς ψίχας αὐτοῦ τῆς μάζης ἀναστρέφεσθαι, τὸν δ' αὖθις ἀναφέρειν τῷ φρονήματι καὶ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν οἷον ἐπιπλήττοντα καὶ κακίζοντα "τί φῆς, ὦ Διόγενες; τοῦτον μὲν εὐωχεῖ τὰ σὰ λείμματα, σὺ δ' ὁ γενναῖος ὅτι μὴ μεθύεις ἐκεῖ κατακείμενος ἐν ἀπαλοῖς καὶ ἀνθίνους στρώμασιν ὀδύρη καὶ θρηγεῖς σεαυτόν;" (Trad. Paquet modifiée)

qu'en la matière, il est difficile de sortir du simple jugement de valeur et d'argumenter contre le Cynisme.

Deuxièmement, j'interrogerai la notion de honte dans l'Antiquité. Par leur impudence, qu'est-ce que les Cyniques transgressent exactement ? Le caractère public des impudences cyniques contient deux idées. D'une part, la publicité du geste renvoie au caractère visible de leurs actes et donc au fait que le Cynisme est un spectacle, qu'il affronte les regards d'un public. D'autre part, l'idée de publicité implique également la partition entre l'espace privé et l'espace public : en cela, il y a une mise en cause de ce qu'est un espace public.

Dans un troisième temps, je m'intéresserai au traitement que Sénèque réserve au Cynisme et à ses représentants. S'il appelle à éviter les outrances, il reconnaît que la frugalité et l'ascèse du Cynique sont à la fois un exercice à pratiquer sur le chemin de la vertu, mais également une arme morale et politique de contestation des excès.

Enfin, je chercherai à comprendre comment cette dénonciation de l'impudence aboutit à un mouvement dialectique de la part d'Épictète : si le Cynique médiocre se complaît dans ses excès et sa saleté, le vrai Cynique est celui dont la nudité est une pudeur, celui qui n'a que sa moralité pour vêtir sa pauvreté. Cette interprétation constitue, à mon sens, le point d'orgue des phénomènes de normalisation du Cynisme.

CHAPITRE PREMIER

IMPUDENCE, TRANSGRESSIONS, DÉSORDRE

Si nous avons pu établir qu'aucun texte ne fait part d'une franche opposition au concept de loi écrite, de loi civile, nous n'avons pas exploré tout l'éventail que recouvre le νόμος grec. Or, il est bien quelque chose que les Cyniques transgressent très souvent et dont nous ne pouvons pas douter : la bienséance. La large extension de la notion de νόμος que nous avons déjà évoquée, à savoir coutume, loi divine, rite religieux, code juridique, se retrouve dans la notion très grecque d'αἰδώς. Très difficile à traduire¹, ce terme désigne une émotion liée à la fragilité de notre image² : il renvoie à des coutumes, à des sanctions, à une retenue envers les dieux ou envers d'autres êtres mais inspirée par ce sentiment religieux... L'exigence d'observation de l'αἰδώς peut même être précisée par des codes juridiques. L'αἰδώς trouve donc son sens dans une culture précise en même temps qu'il exprime un phénomène de cette culture. J. Rudhardt parle pour l'αἰδώς homérique d'un « sentiment propre à inspirer des comportements »³, « lié à une attitude, à des dispositions affectives et à des comportements estimables »⁴.

Or, c'est proprement à la transgression de la bienséance et de la pudeur que nous songeons spontanément en pensant aux actes des Cyniques. Mais qu'est-ce que les Cyniques transgressent exactement ? Si l'αἰδώς a une extension si large qu'il est difficile de la traduire et de cerner son unité, qu'est-ce que la transgression des règles de l'αἰδώς conteste ? Pour qu'il y ait normalisation du Cynisme, encore faut-il qu'il soit possible de penser l'αἰδώς. Utilisons le terme d'« impudence » pour caractériser cette attitude transgressive. Nous allons considérer dans ce chapitre combien l'impudence remet en cause un trait culturel fort aussi bien de la Grèce que de Rome et engendre des réactions d'exclusion aussi bien philosophiques que littéraires.

1. La « saleté de l'impudence ».

L'accusation d'impudence joue de l'association entre une saleté physique et une saleté morale ; cette confusion est une stratégie rhétorique simple et efficace pour disqualifier le

¹ Cairns 1993, 1.

² *Ibid.* 2-6.

³ Rudhardt 2001, §2 (ressource en ligne).

⁴ *Ibid.*, §34.

Cynisme sur le seul fondement du bon sens. Je reprends ainsi l'expression « saleté de l'impudence » au texte suivant d'Isidore de Séville :

Les Cyniques sont appelés [ainsi] d'après la saleté de l'impudence (*ab inmunditia impudentiae*). Car en dépit de la pudeur des hommes (*Contra humanam enim verecundiam*), ils avaient coutume de copuler avec leurs épouses en public, estimant qu'il est licite et honorable (*licitum honestumque esse*) de coucher ouvertement avec sa femme, puisque le couple est une chose juste, prêchant qu'il faut le faire en public, comme des chiens dans les rues ou les avenues.¹

Ce passage date du VII^e siècle et s'inscrit dans un catalogue étymologique des sectes et hérésies connues. Il fournit quelques brèves justifications aux outrances cyniques malgré leur condamnation. Pour expliquer pourquoi les Cyniques s'appellent chiens, l'auteur ne retient qu'une seule raison : l'impudence, alors qu'Élias, que nous étudierons ensuite, retient cette explication en plus de trois autres. Pour Isidore, qui disqualifie pourtant d'emblée, par l'antéposition de l'expression *Contra enim verecundiam*, l'attitude des Cyniques, c'est tout un vocabulaire du juste qui est convoqué : *licitum*, *honestum*, *justum*, ainsi qu'une injonction : *agendum*. Isidore ne craint donc pas la contradiction qu'engendre son jugement de valeur : d'un côté nous aurions l'évidence de la pudeur (*verecundia*) humaine et de l'autre des arguments, peut-être des arguties, cyniques qui démontreraient que parce que le couple et la copulation sont justes, faire l'amour en public est juste également. Ces trois qualificatifs concernent à la fois les domaines moral et politique : *justum* en effet renvoie au juste en soi et à la justice d'une cité ; *honestum* renvoie à une idée d'honneur et donc à quelque chose d'à la fois moral et social, on peut supposer qu'il correspond ici au grec *καλόν*² ; enfin *licitum* peut renvoyer tout autant à ce qui est permis de façon générale ou à ce qui est permis par les lois. Nous voyons ainsi que les outrances cyniques défient nos présupposés moraux et politiques puisqu'elles se légitiment sur le fondement de ce que sont le bien et le juste.

Mais si ce texte a l'avantage rare de transmettre quelques justifications cyniques, il ne les développe nullement. Au contraire, les jugements de valeur disqualifient d'emblée l'attitude cynique. Isidore se réfère donc à une évidence partagée et promeut le bien-fondé de la pudeur. Inversement, *ab inmunditia impudentiae* opère un raccourci qui associe la saleté, l'immonde,

¹ Isid. *Etym.* 8.6.14 (SSR V H 25) : *Cynici ab inmunditia impudentiae noncupati. Contra humanam enim verecundiam in propatulo coire cum coniugibus eis mos erat, censeses licitum honestumque esse palam cum uxore concumbere, quia coniugium iustum est, publice id praedicantes agendum, ut canes in vicis vel plateis.*

² Le texte d'Élias (*in Aristot. categ.* p.108, 15-109, 3 ; SSR I H 9) en effet justifie les outrances publiques cyniques ainsi : « Ils faisaient cela parce qu'ils aspiraient au beau par nature » (τοῦτο δὲ ἐποίουν τοῦ φύσει καλοῦ ὀρεγόμενοι).

l'immondice au manque de pudeur¹. Ce raccourci était préparé par un déshonneur par association : les Cyniques agissent comme des chiens, sans que d'autres justifications de l'étymologie canine ne soient envisagées. Il est vrai que certaines chrires attribuent aux Cyniques eux-mêmes l'association de leur comportement à celui des chiens². Mais par cette astuce, ils font d'une insulte une fierté afin de provoquer ceux qui les insultent : le chien, l'animal que l'on prétend être le meilleur ami de l'homme, fait l'objet d'un investissement symbolique sévère, peut-être injuste, puisque les hommes pensent rejeter sur les chiens ce que eux ne seraient pas : des êtres sales et impudents³. Nous noterons d'ailleurs la confusion récurrente et présente chez Isidore de Séville entre la saleté et l'impudence.

Dès lors, nous voyons s'installer dans les textes un jeu entre la saleté réelle, entendue comme manque d'hygiène, et une saleté métaphorique et morale, l'impureté de l'âme⁴. Cette habile ambiguïté de la souillure, qu'exploitent certains auteurs, constitue un *topos* polémique. Par exemple, dans un texte satirique de Lucien, *Les Fugitifs*, la Philosophie divinisée se plaint de faux Cyniques, trop nombreux, qui « se dirigent vers l'excellente folie, appelant à leur aide l'Audace, l'Ignorance et l'Impudence »⁵. Pour l'aider, Zeus demande à Héraclès ses services :

ZEUS – [...] Pense bien que tu auras accompli un treizième travail, et celui-ci non des moindres, si tu nous débarrasses de ces bêtes immondes et impudentes (μιαρὰ οὕτω καὶ ἀναίσχοντα θηρία).

HERACLÈS – Eh bien vraiment, mon père, il serait préférable de purifier le fumier d'Augias à nouveau (τὴν κόπρον ἐκκαθάραι) plutôt que de s'attaquer à ces gens-là.⁶

Le style de Lucien, même si les Cyniques ne sont pas les seuls à en faire les frais, fait usage d'un vocabulaire très sévère et d'une véhémence rare. L'hyperbole satirique rend les Cyniques plus sales que les écuries d'Augias tellement souillées de fientes que seul Héraclès

¹ Le terme d'*inmunditia* peut nous renvoyer à cette idée de reste, de miette, à laquelle j'ai fait allusion : le rebut, l'immondice, c'est ce que nous jetons hors du monde et que les Cyniques réinvestissent. Diogène inverse cette rhétorique en traitant certains hommes de déchets, de *καθάρματα* (D.L. 6.32 ; SSR V B 278).

² Les extraits suivants contribuent à faire de l'insulte « chien » un véritable *leitmotiv* : D.L. 6.45 (SSR V B 145), 61 (SSR V B 147) ; Ps.-Diog. 2 (SSR V B 532) ; *Gnom.vat.* 175 (SSR V B 147) ; Philod. *Περὶ Στωικῶν* (V.H.1 VIII, papyr. n. 339) coll.XI-X (SSR V B 126).

³ Voir Freud 2010 [1930], 120 n.1 : « Le malpropre, c'est-à-dire celui qui ne cache pas ses excréments, offense ainsi autrui, ne montre aucun égard envers lui, et c'est ce que disent aussi les injures les plus virulentes et les plus usitées. Il serait de même incompréhensible que l'homme emploie comme mot d'injure le nom de son ami le plus fidèle dans le monde animal, si le chien n'attirait sur lui le mépris de l'homme par deux qualités : être un animal olfactif sans crainte des excréments, et ne pas avoir honte de ses fonctions sexuelles. » Le regretté Henri Normand m'avait suggéré ce texte qui nous avait amusés ; j'en garde un souvenir ému et une sincère gratitude.

⁴ Voir Dagognet 1997, 101 : la souillure « englobe à la fois une condamnation matérielle (celle qui frappe la saleté) et une faute morale, ce qui intensifie l'indignité ».

⁵ Luc. *Fug.* 13 : ἐπὶ τὴν βελτίστην ἀπόνοιαν ὀρήσαντες, ἔτι τε καὶ τόλμαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ἀναισχυντίαν προσπαρακαλέσαντες.

⁶ Luc. *Fug.* 23 : ZEYΣ - [...] τρισκαίδέκατον γούν ἄθλον οἴου τοῦτον οὐ μικρὸν ἐκτελέσειν, ἦν ἐκκόψης μιαρὰ οὕτω καὶ ἀναίσχοντα θηρία. ἩΡΑΚΛΗΣ - Καὶ μὴν ἄμεινον ἦν, ὦ πάτερ, τὴν κόπρον ἐκκαθάραι αὐθις τὴν Αὐγείου ἢ τοῦτοις συμπλέκεσθαι. ἀπίωμεν δ' ὅμως.

pourrait trouver un moyen de les purifier. Le style ordurier est donc coutumier de ceux qui s'attaquent aux Cyniques, comme dans ce fragment de l'auteur de mimes Labérius : « suis-moi dans les latrines pour y goûter quelque chose de l'école cynique »¹.

Toutefois, on pourrait atténuer la portée de ces attaques en précisant que Lucien s'en prend à ceux qui usurpent le nom de Philosophie en échouant à imiter Antisthène et Diogène. L'accusation d'impudence, malgré tout, parcourt l'ensemble des textes hostiles aux Cyniques. Bien plus, il est difficile de trouver une autre critique adressée au Cynisme : déplorer ses outrances semble suffire à le disqualifier. Parfois, on peut insister sur l'insolence et la forfanterie, mais c'est un ensemble d'accusations qui accompagnent l'impudence. Par exemple, lorsque Lucien fait revendiquer à son Diogène des *Vies à l'encan* un ironique « raccourci vers la gloire »², immédiatement après il reprend la même idée que dans les *Fugitifs* : n'importe quel ιδιώτης peut s'illustrer grâce à l'impudence (ἀναίδεια) et l'insolence (θράσος).

2. Αναίδεια et ἀναισχυντία.

Deux termes grecs, a-t-on entraperçu, servent à accuser les Cyniques d'impudence, à savoir ἀναίδεια et ἀναισχυντία. Ils dénotent tous deux une absence (ἀν-) : absence d'αἰδώς ou absence d'αἰσχύνη. Leurs occurrences sont assez équivalentes et ne semblent pas dénoter une quelconque différence de nuance : Lucien, par exemple, utilise tantôt l'un³, tantôt l'autre⁴. Certains textes utilisent même ensemble les deux familles de mots. C'est le cas de l'anecdote qui met en scène la rupture entre Cratès et Zénon en Diogène Laërce 7.3 et que nous étudierons ci-après. On trouve également l'emploi proche des deux termes dans un texte d'Ælius Aristide qui semble viser les Cyniques⁵. Le double usage chez Julien qualifiant le Cynique Ænomaüs de « chien sans pudeur ni honte (ὁ κύων ἀναιδῆς μηδὲ ἀναισχυντος) »⁶, nous incite à reconsidérer

¹ Laberius, *Compitalia*, fr.22 (C. Panayotakis, Cambridge University Press) : *sequere <me> in latrinum, ut aliquid gustes ex Cynica haeresi*.

² Luc. *Vit.auct.* 11 : ἐπίτομος αὐτῆ σοι πρὸς δόξαν ἢ ὁδός.

³ Luc. *Vit.auct.* 10 : αἰδώς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω (« que la pudeur, la douceur et la mesure se tiennent loin !), 11 : ἢ ἀναίδεια καὶ τὸ θράσος παρῆ (« que l'impudence et l'insolence soient présentes »).

⁴ Luc. *Fug.* 13 : τόλμαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ἀναισχυντίαν προσπαρακαλέσαντες (« appelant à leur aide l'Audace, l'Ignorance et l'Impudence »), 23 : ἀναισχυντα θηρία (« bêtes impudentes »).

⁵ Ælius Aristides *Or.* 46.308 : « et ils vont et viennent dans les vestibules, fréquentant plutôt les portiers que leurs maîtres, corrigeant la flatterie par l'impudence (ἀναιδεία) [...]. Ces derniers en effet sont de ceux qui pensent que l'absence de honte (τὴν μὲν ἀναισχυντίαν) est liberté, que se faire haïr c'est faire preuve de franchise et que prendre [aux autres] c'est être philanthrope » (κάν τοῖς προθύροις καλινδοῦνται, πλείω τοῖς θυρωροῖς συνόντες ἢ τοῖς δεσπόταις αὐτῶν, ἀναιδεία τὴν κολακείαν ἐπανορθούμενοι [...]. οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ τὴν μὲν ἀναισχυντίαν ἐλευθερίαν νομίζοντες, τὸ δ' ἀπεχθάνεσθαι παρρησιάζεσθαι, τὸ δὲ λαμβάνειν φιλανθρωπεύεσθαι).

Platon emploie parfois les deux familles ensemble ; voir en particulier *Euthphr.* 12b.

⁶ Iul. *Or.* 9[6].17.199A.

l'idée que ce sont des termes équivalents. À moins de considérer cette présence conjointe des termes comme une redondance ou une variation esthétique, il faut peut-être davantage considérer que la question de la honte et de la pudeur dépend d'un ensemble lexical plus complexe.

Les Grecs, en effet, possédaient deux familles de mots pour désigner des sentiments vastes qui avaient affaire à la fois à la honte, la gêne, l'honneur, la culpabilité, le regret, la crainte... Les mots français de « honte » et de « pudeur » nous aident certes à traduire les mots grecs mais la correspondance n'est pas stricte¹. Némésius, au IV^{ème} siècle, a proposé une définition qui permet une distinction satisfaisante des deux familles :

L'αἰδώς est la crainte d'un blâme sur l'avenir ; cette affection est très belle ; l'αἰσχύνη est la crainte au sujet d'une action laide qui a été commise. Cette affection-ci n'est pas désespérée non plus pour le salut ; et de cette façon l'αἰδώς diffère de l'αἰσχύνη en ce que celui qui éprouve de l'αἰσχύνη se cache pour les choses qu'il a faites, alors que celui qui éprouve de l'αἰδώς craint de tomber dans quelque déshonneur. Les anciens appellent souvent l'αἰδώς αἰσχύνη et l'αἰσχύνη αἰδώς, en faisant un mauvais usage des noms.²

David Konstan, qui regrette que certains auteurs comme Bernard Williams assimilent trop vite αἰδώς et αἰσχύνη³, considère ce texte comme le premier à établir la différence⁴, mais cette différence manque de fiabilité dans la mesure où les occurrences que l'on trouve dans les textes classiques ne laissent pas apparaître une telle distinction. Némésius lui-même reconnaît cette hésitation voire cette confusion. Il cherche ainsi probablement à mettre de l'ordre face à une trop grande souplesse en dégagant des usages majoritaires : d'une part, une honte prospective, une forme de vertu, l'αἰδώς, qui nous retient de commettre quelque chose. Les traductions convenables seraient, peut-être plus que pudeur : retenue ou décence. L'αἰδώς est donc connotée positivement. D'autre part, une honte rétrospective, une émotion ou passion qui est la conséquence d'un événement passé, dont les traductions les plus adéquates seraient honte, remords. L'αἰσχύνη n'a donc pas de connotation particulière parce qu'elle est une prise de conscience de sa propre faute.

¹ Voir Riezler 1943, 462-3 : the « *Greek distinction between aidos and aischyne does not correspond to the French* ».

² Nemes. *Nat.Hom.* 20.147-8 : αἰδώς δὲ φόβος ἐπὶ προσδοκία ψόγου· κάλλιστον δὲ τοῦτο τὸ πάθος· αἰσχύνη δὲ φόβος ἐπ' αἰσχρῶ πεπραγμένῳ. οὐδὲ τοῦτο δὲ ἀνέλπιστον εἰς σωτηρίαν· ταύτη δὲ διαφέρει αἰδώς αἰσχύνης ὅτι ὁ μὲν αἰσχυνόμενος ἐφ' οἷς ἐπραξε καταδύεται· ὁ δὲ αἰδούμενος φοβεῖται περιπεσεῖν ἀδοξία τινί. καλοῦσι δὲ οἱ παλαιοὶ πολλάκις καὶ τὴν αἰδῶ αἰσχύνην, καὶ τὴν αἰσχύνην αἰδῶ, καταχρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν.

³ Konstan 2003, 1034.

⁴ Les Stoïciens, comme nous allons le voir, avaient déjà nettement distingué deux hontes. Toutefois, D. Konstan entend probablement une distinction dans le langage courant et non dans un cadre conceptuel.

Ajoutons qu'une distinction est déjà perceptible chez Hérodote qui, selon George Sbipp, utilise les mots de la famille αιδ- pour signifier le respect de la puissance et ceux avec le radical αισχ- pour « avoir honte »¹. Toutefois, il semblerait que la langue ionique autorise une différence que l'attique néglige. Chez Homère, ce sont l'αἰδώς et le verbe αἰδέομαι qui expriment les nuances de la honte et quand le verbe αἰσχύνομαι apparaît dans l'*Odyssée*², c'est comme équivalent d'αἰδέομαι³. Cette équivalence est ainsi fréquente dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles⁴ : chez Euripide, Phèdre a honte (αἰδούμεθα) de ce qu'elle a dit⁵ et Hécube (αἰδώς μ' ἔχει) de ce qu'elle est devenue⁶ ; cette famille de mots désigne donc également une honte rétrospective. Puis, peu à peu, l'αἰδώς tombe en désuétude⁷. Et tandis que pour W. Grimaldi, R. Gauthier et J.-Y. Jolif, on ne peut pas discerner de différence dans les usages qu'Aristote fait d'αἰδώς et d'αἰσχύνη dans la *Rhétorique*, D. Konstan estime qu'une analyse attentive les distingue et assigne l'αἰδώς à un sentiment prospectif ou inhibant⁸.

Beaucoup plus intéressante est bien sûr pour nous la distinction que l'on trouve dans le Stoïcisme qui met à profit différemment les aspects rétrospectif et prospectif. Comme le démontre B. Collette-Dučić, la retenue apparaît « comme l'analogue positif de la honte »⁹. L'αἰσχύνη en effet est définie comme une peur, donc comme une passion, un πάθος ; la doxographie laërtienne nous en fournit plusieurs illustrations : dans la typologie des passions, l'αἰσχύνη est une sous-espèce de la peur (φόβος) en tant que « peur de la mauvaise réputation »¹⁰. Mais le texte laërtien précise plus loin que ce qui prouve que la vertu doit être choisie pour elle-même, c'est que « nous avons honte (αἰσχυνόμεθα) de ce que nous faisons de mal, parce que nous savons que seul le beau est un bien »¹¹. Sans surprise, beau et bien sont assimilés, de même que laid (ou honteux αἰσχρόν) et mal. L'αἰσχύνη apparaît donc à la fois comme une crainte et un regret ; le terme exploite ainsi les aspects prospectif et rétrospectif.

¹ George Sbipp (*Studies in the language of Homer*, 2nd edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.191) cité par Konstan 2003, 1035.

² Voir Hom. *Od.* 7.305-6, 21.323-9.

³ Voir Cairns 1993, 138.

⁴ P. Chantraine (1968, 40) précise que αἰσχύνη a parfois la valeur d'αἰδώς et que la forme verbale αἰσχύνεσθαι se substitue à αἰδεῖσθαι. Voir aussi Williams 1997, 109 n.3 : « Je ne me suis pas soucié de distinguer entre les deux familles ».

⁵ Eur. *Hipp.* 244 : αἰδούμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι.

⁶ Eur. *Hec.* 970.

⁷ Voir Konstan 2003, 1036 n.21.

⁸ Konstan 2003, 1036 : « a close analysis reveals that he in fact respects their distinct ranges of meaning, normally limiting αἰδώς to the prospective or inhibitory sense ». C'est également là que D. Konstan mentionne W. Grimaldi (*Aristotle Rhetoric II : A Commentary*, New York, Fordham University Press, 1988, p.105) et R. Gauthier et J.-Y. Jolif (*Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, vol.2, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970, p.321).

⁹ Collette-Dučić 2017, 58-9.

¹⁰ D.L. 7.112 : αἰσχύνη δὲ φόβος ἀδοξίας.

¹¹ D.L. 7.127 : Αἰσχυνόμεθα γοῦν ἐφ' οἷς κακῶς πράττομεν, ὡς ἂν μόνον τὸ καλὸν εἰδότες ἀγαθόν.

L'αἰδώς, en revanche, est une εὐπάθεια, une bonne affection ; il s'agit d'une sous-espèce de la vigilance (εὐλάβεια), en tant que « vigilance du reproche droit »¹ : elle retient et donc empêche de commettre le mal, même s'il n'est pas sans difficulté d'accepter que le sage puisse avoir de l'αἰδώς, c'est-à-dire envisager la possibilité de mal agir.

On comprend ainsi pourquoi le modèle épictèteen du Cynique doit éprouver de l'αἰδώς pour être conforme à la description des vertus stoïciennes. Néanmoins, si l'on rencontre autant l'accusation d'ἀναίδεια que d'ἀναισχυντία, nous nous rendons compte que les outrances cyniques sont des transgressions déjà effectuées : distinguer l'aspect prospectif de l'aspect rétrospectif, c'est-à-dire faire la part entre une absence de retenue et une absence de remords une fois l'action accomplie, manque donc d'efficacité. En effet, si la transgression cynique est délibérée, elle brise pudeur et honte à la fois parce que ni l'une ni l'autre n'ont lieu d'être, aux yeux des Cyniques. En d'autres termes, l'exploration de ce vocabulaire de la honte nous aidera certes à comprendre les phénomènes de normalisation stoïcienne du Cynisme mais ne permet pas d'apprécier la portée des accusations d'impudence. Au contraire, cette indétermination lexicale tend à montrer que les auteurs ne sont pas capables de dire davantage que le fait que quelque chose, qui tombe pourtant sous le bon sens, a été transgressé.

3. Pudeur et lien social.

3.1. La critique cicéronienne.

Cicéron disqualifie la position cynique mais il le fait à l'aune de sa propre théorie, sans entrer dans les démonstrations cyniques.

C'est surtout au premier livre du traité *Des Devoirs* que Cicéron appelle à refuser l'impudence cynique. Ce témoignage a ceci d'intéressant qu'il fait partie des plus vieux que nous possédons et qu'il s'inscrit dans les problématiques du médio-stoïcisme et de l'arrivée à Rome de la philosophie grecque, à travers le stoïcien Panétius, l'académicien Carnéade et le péripatéticien Critolaos.

Cicéron témoigne en effet de débats internes au Stoïcisme sur ses relations avec le Cynisme. Il mentionne des « Stoïciens presque cyniques (*Stoici paene Cynici*) »². Dans le traité *Sur les Fins*, il évoque une divergence au sein du Stoïcisme entre ceux qui considèrent que le

¹ Ps-Andronicus, *De Passionibus* 6 (SVF 3, 432) : Αἰδώς μὲν οὖν ἐστὶν εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου. Voir également D.L. 7.116.

² Cic. *Off.* 1.128.

sage peut suivre la règle de vie cynique et ceux qui la rejettent¹. Les commentateurs estiment habituellement que Cicéron a adapté les idées de Panétius, d'autant plus que Cicéron reconnaît dans une lettre à Atticus avoir résumé les trois livres du Περὶ τοῦ καθήκοντος dans ses deux premiers livres du traité *Des Devoirs*².

Dans son étude de la conception stoïcienne de la honte, B. Collette-Dučić défend que la distinction entre αἰδώς et αἰσχύνη, c'est-à-dire entre une pudeur rationnelle et une passion sociale, est déjà à l'œuvre dans le Cynisme. Toutefois, il écarte de son étude le cas de Panétius en tant qu'il représente une « inflexion de la doctrine »³, en se fondant sur le développement cicéronien, au sein du *De Officiis*, de la *verecundia*. Mais comme nous aurons l'occasion de l'approfondir, s'il est clair que les Cyniques écartent d'une bonne honte une mauvaise, il est douteux que l'αἰδώς soit la dimension valorisée : l'αἰδώς comporte avec elle un cadre culturel qui s'accommode mal du rejet cynique des coutumes, tandis que l'αἰσχύνη se prêterait plus facilement à un développement de l'idée de culpabilité contre l'arbitraire de la honte.

Définir des inflexions propres au Stoïcisme à partir des textes de Cicéron peut donc s'avérer risqué. I. Chouinard appelle à la méfiance parce qu'aucune preuve ne permet d'établir que les propos de Cicéron soient une simple réécriture de ceux de Panétius⁴. En effet, même s'il est difficile de comprendre pourquoi Cicéron s'immiscerait dans des débats internes au Stoïcisme, nous pouvons facilement accepter néanmoins qu'il mette à distance un stoïcisme d'inspiration cynique qui pourrait desservir ses propos et ainsi accentuer des désaccords. Acceptons donc une position moyenne selon laquelle Cicéron s'inspire effectivement de Panétius en retenant ce qui sert ses objectifs philosophiques.

Dans son étude des différentes vertus au sein du premier livre du *De Officiis*, Cicéron a cette étonnante précaution en décrivant le *decorum* : il confère au devoir de pudeur une origine naturelle puisque la nature elle-même a pris soin de dissimuler les parties destinées à satisfaire les nécessités du corps⁵. La naturalisation de la pudeur est liée à une vision finaliste qui intègre ainsi aux devoirs celui de ne rien faire d'obscène ni en public, ni en privé. La « morale

¹ Cic. *Fin.* 3.68 (*SVF* III 645) : « Or, les uns disent que le sage est susceptible de suivre la règle et [le mode de] vie des Cyniques si, d'aventure, il arrive quelque cas où il faille agir ainsi, les autres disent qu'il ne le faut en aucune façon » (*Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit ut id faciendum sit, alii nullo modo*). Voir Goulet-Cazé 2003, 21.

² Cic. *Att.* 16.11.4.

³ Collette-Dučić 2017, 53 n.3.

⁴ Chouinard 2021, 37, 82-5.

⁵ Cic. *Off.* 1.35.126-7. Voir également Cic. *ND* 2.141 : « Et comme les architectes, dans les maisons, éloignent des yeux et des narines des maîtres les écoulements destinés aux immondices, de même la nature a relégué loin de nos sens les choses semblables » (*Atque ut in aedificiis architecti auertunt ab oculis naribusque dominorum ea, quae profluentia necessario taetri essent aliquid habitura, sic natura res similis procul amandavit a sensibus*).

moyenne », selon l'expression de B. Tatakis¹, proposée par Cicéron pour l'homme du commun reste conforme à la nature, mais à une nature comprise à travers l'exception qu'est l'homme : « le convenable est ce qui est conforme à la précellence de l'homme, en ce par quoi sa nature diffère du reste des êtres vivants »².

Sa description de l'*honestum* (καλόν) et du *decorum* (πρέπον) se heurte néanmoins aux arguments cyniques, qu'il ne cherche pas tant à réfuter qu'à condamner :

Et vraiment, il ne faut pas écouter les Cyniques ou quelques Stoïciens presque Cyniques, qui nous blâment et nous moquent parce que les choses qui ne sont pas honteuses, nous les comptons en parole parmi ce qui est scandaleux, alors que celles qui sont honteuses, nous les appelons par leurs noms. Commettre des vols, des fraudes ou des adultères est honteux en fait mais s'énonce sans obscénité ; faire des enfants est honnête en fait mais obscène si on le nomme.³

Mais que les choses soient accomplies selon la coutume ou les institutions civiles, à ce sujet rien ne doit être prescrit ; car celles-là sont en elles-mêmes des prescriptions et personne ne doit être porté à cette erreur de supposer que, si Socrate ou Aristippe ont fait ou dit quelque chose contre la coutume ou l'habitude civile, cela leur est permis ; ces derniers avaient obtenu cette permission par ce qu'ils avaient fait de hautement et divinement bien. Quant à la doctrine des Cyniques, elle est tout entière à rejeter ; car elle est ennemie de la pudeur (*inimica verecundiae*), sans laquelle il ne peut y avoir rien de droit, rien d'honnête.⁴

De façon assez étonnante, Aristippe bénéficie d'une estime refusée aux Cyniques alors que son hédonisme le portait à accomplir des actions, si ce n'est plus, du moins autant répréhensibles que celles des Cyniques⁵ et qu'à cause de son franc-parler, les mêmes anecdotes sont parfois attribuées tantôt à lui, tantôt à Diogène⁶. Néanmoins, rapprocher Aristippe de Socrate et l'éloigner des Cyniques comporte l'avantage de faire de l'impudence une exception pour Aristippe et une caractéristique essentielle des Cyniques. Il faut donc retenir dans le fait que la doctrine est « entièrement à rejeter » (*tota eiciendia*) l'adjectif *tota* : si quelques écarts

¹ Voir Tatakis 1931, cité par Veillard 2014, 82.

² Cic. *Off.* 1.27.96 : *decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differat* (trad. Testard).

³ Cic. *Off.* 1.35.128 : *Nec uero audiendi sunt Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident, quod ea quae turpia non sint, uerbis flagitiosa dicamus, illa autem, quae turpia sunt, nominibus appellemus suis. Latrocinari, fraudare, adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liberis dare operam re honestum est, nomine obscenum [...].*

⁴ Cic. *Off.* 1.41.148 : *Quae uero more agentur institutisque ciuilibus, de his nihil est praecipendum; illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque ciuilem fecerint locutiue sint, idem sibi arbitretur licere; magnis illi et diuinis bonis hanc licentiam assequabantur. Cynicorum uero ratio tota est eicienda; est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.*

⁵ On peut évoquer par exemple sa fréquentation des courtisanes (voir D.L. 2.74, 75, 81) ou encore son goût pour l'argent (voir D.L. 2.80, 81, 82).

⁶ Comparer D.L. 2.75 et 6.32 ; D.L. 2.78 et 6.30.

d'Aristippe et de Socrate peuvent être tolérés parce que liés à des circonstances, le Cynisme est intrinsèquement impudent et donc inconciliable avec l'idée d'*honestum*, de beau moral propre à l'homme en société. Cette distinction permet ainsi de ne pas se couper de Socrate en écartant les Cyniques.

Le contexte polémique nous éclaire donc sur l'interprétation de la position cynique ; nous constatons alors que les objectifs de Panétius et de Cicéron convergent. Pour M. Billerbeck, Panétius avait pour intention de donner de l'éthique stoïcienne une interprétation conforme aux comportements et à l'éducation des élites romaines¹ ; ainsi les tendances cynicisantes au sein de son école ont-elles pu engendrer une telle condamnation de sa part. Selon cette interprétation, le Stoïcisme était, jusqu'à Panétius, trop rigoriste, centré sur les devoirs du sage et trop proche de l'austérité cynique ; J. Brunschwig attribue à Panétius le mérite d'« avoir aéré » la morale stoïcienne « en desserrant un peu son corset de dogmatisme sectaire et de rigorisme abstrait »². De même pour Cicéron, il ne s'agit pas de déterminer en quoi consiste l'apathie du sage mais de réfléchir à une « morale moyenne »³, celle qui permet à tout homme de réaliser ses devoirs dans le cadre de comportements socialement admis⁴. C'est ainsi que se substitue à la description du sage celle du « gentilhomme », selon l'interprétation de C. Veillard, c'est-à-dire l'homme sérieux, poli, cultivé, qui obéit au *πρέπον*, au *decorum*, dans sa recherche de l'*honestum*⁵.

Un tel objectif prescrit donc de respecter la bienséance et de ne pas s'écarter des usages. La *verecundia*, définie comme le fait de ne pas offenser (*uerecundiae non offendere*), illustre le mieux la force du convenable (*in quo maxime uis perspicitur decori*)⁶. Nous voyons donc que Cicéron normalise la pudeur, c'est-à-dire lui donne un cadre normatif rationnel en la sortant de son indétermination culturelle ; il y insiste d'autant plus que des propos subversifs comme ceux des Cyniques la contestent. Sa condamnation déploie le champ lexical du honteux, distinct dès lors du sentiment de pudeur : *turpia, flagitiosa, turpe, obscene, obscenum, contra uerecundiam*. Il l'accompagne d'hyperboles : *tota eicienda, inimica uerecundiae...* À travers ces procédés rhétoriques, nous voyons que Cicéron refuse d'argumenter contre le Cynisme et d'interroger les fondements du lien social. L'impudence cynique attaque l'idée de l'homme

¹ Voir Billerbeck 1982, 153 ; *ead.* 1991, 149 : « From that we may conclude that Panaitios, who, as we know, was principally interested in giving Stoic ethics an interpretation acceptable to upper-class Roman ideas of behaviour and education, was faced with Cynic tendencies in his own school ».

² Brunschwig 2022.

³ Cité par Veillard 2014, 82.

⁴ Voir Veillard 2014, 83-4.

⁵ *Ibid.* 88, 101.

⁶ Cic. *Off.* 1.28.99.

respectable, *honestus*, et l'ensemble de l'ordre social que cette respectabilité engendre. Les diverses règles qui permettent la vie de la communauté n'ont pas besoin pas de justification, de règle antérieure qui fonderait leur obéissance : ce sont des injonctions communément admises qui permettent à l'homme d'accomplir sa nature sociale. C'est pourquoi, sans la *verecundia*, il ne peut y avoir rien de droit, ni de beau (*nihil rectum esse potest, nihil honestum*) : l'impudence détruit l'harmonie de la vie en communauté.

Et pourtant, même si Cicéron disqualifie les propos des Cyniques sans les discuter, il laisse entrevoir quelques argumentations qu'ils auraient soutenues. En particulièrement dans le premier passage, nous voyons que les Cyniques contestaient la nature des grossièretés : quels mauvais effets des mots peuvent-ils avoir si leur signifié est un acte indifférent, voire nécessaire ? Les mots qui nomment ces actes que nous faisons cachés auraient une dimension performative équivalant à en rompre le secret tandis que ce qui est proprement mauvais et délictueux ne dépend d'aucune précaution oratoire. Ce devait être une dissonance pour les Cyniques qui convoquaient alors les véritables fautes morales comme les tromperies et les vols pour s'étonner que l'on continuât à les nommer. C'est une preuve que les Cyniques discutaient la valeur de la pudeur en cherchant le scandale.

Ce raisonnement est reproduit par Cicéron dans une lettre à Paetus, un ami épicurien, à qui il attribue le goût pour la liberté de parole (*libertas loquendi*) contre son attachement à la pudeur (*verecundia*) :

J'aime la pudeur, toi plutôt la liberté de parole. Or tel était l'avis de Zénon, homme à l'esprit aiguisé, par Hercule ! malgré les importantes disputes entre lui et notre Académie. Mais, comme je le dis, les Stoïciens pensent qu'il faut appeler chaque chose par son nom. En effet, ils ont proposé ce raisonnement : rien n'est obscène ni honteux dans le fait de le dire ; car, s'il y a quelque chose de scandaleux dans l'obscénité, c'est ou dans la chose ou dans le mot ; il n'y a aucun tiers. Ce n'est pas dans la chose. Aussi la chose elle-même est-elle racontée non seulement dans les comédies [...] mais aussi dans les tragédies. Tu vois donc que, comme la chose est identique et que les mots ne le sont pas, rien ne peut être considéré comme honteux. Donc ce n'est pas dans la chose. C'est encore bien moins dans les mots ; car si ce qui est signifié par le mot n'est pas honteux, le mot qui le signifie ne peut pas être honteux [...]. Donc ce n'est pas dans le mot ; or, j'ai montré qu'elle n'est pas dans la chose ; donc elle n'est nulle part. [...] Donc nous mettons de l'obscène dans des mots honnêtes [...]. Tu as l'enseignement stoïcien : le sage parlera sans détour [...]. En ce qui me concerne, j'observe et j'observerai (car j'en ai l'habitude) la pudeur de Platon. C'est pourquoi je t'ai écrit à l'aide de mots couverts, ce que les Stoïciens font avec les mots les plus crus.¹

¹ Cic. *Fam.* 9.22.1-5 (= *SVF* 1.77¹) : *Amo uerecundiam, tu potius libertatem loquendi. Atqui hoc Zenoni placuit, homini mehercule acuto, etsi Academiae nostrae cum eo magna rixa est; sed, ut dico, placet Stoicis suo quamque rem nomine appellare. Sic enim disserunt, nihil esse obscenum, nihil turpe dictu; nam, si quod sit in obscenitate flagitium, id aut in re esse aut in uerbo; nihil esse tertium. In re non est. Itaque non modo in comoediis res ipsa narratur [...] sed etiam in tragoediis [...]. Vides igitur, cum eadem res sit, quia uerba non sint, nihil uideri turpe. Ergo in re non est. Multo minus in uerbis; si enim quod uerbo significatur id turpe non est, uerbum quod significat*

Le raisonnement proposé par Cicéron est ici seulement attribué aux Stoïciens, quoique la liberté de parole évoque implicitement la *παρρησία* cynique. Cicéron y oppose à la fois la pudeur et le franc-parler, Platon et les Stoïciens. Il attribue à Platon la pudeur et au Portique le franc-parler. La déduction proposée réfléchit sur la langue, sur le signifiant et le signifié et démontre que l'un ne peut pas être inconvenant sans que l'autre ne le soit également. S. Auber-Baillot¹ met ce texte en perspective avec une théorie de Bryson, rapportée par Aristote (*Rhet.* 3.1405b8-9), selon laquelle « nul ne parle de manière honteuse » (οὐθένα αἰσχρολογεῖν). D'ailleurs, Bryson a été le maître de Cratès selon Hippobote². Ces textes témoignent d'une remise en question de la moralité attachée aux signifiants ; pour Cicéron, la langue est un ensemble de signes conventionnels normés également par d'autres conventions : la *verecundia* implique donc des manières de parler.

Toutefois, on peut se demander si les Cyniques concernés par le rapprochement avec certains Stoïciens interrogeaient également la langue ou si leur attention ne se portait pas plutôt sur les absurdités engendrées par les normes de la pudeur. En effet, les Cyniques semblent décrier surtout le fait que les hommes considèrent inconvenant le fait de nommer des besoins humains au lieu de concentrer la condamnation morale sur les seuls et vrais crimes. Un texte de Julien pourrait venir à l'appui de cette hypothèse :

Il [Diogène] peut bien se rire de ceux qui, dans l'ombre, cachent les œuvres nécessaires de la nature, je parle des expulsions d'excréments, mais qui, au centre des places publiques et des cités, commettent les actes les plus petits et en rien appropriés à notre nature, des vols d'argent, des délations, des assignations en justice injustes et des poursuites d'autres affaires aussi immondes. Et puis Diogène, qu'il ait lâché un pet, qu'il ait déféqué ou qu'il ait commis quelque chose d'autre du même genre, comme le disent donc beaucoup de gens, sur la place publique, il faisait cela en piétinant leur orgueil, en leur montrant qu'il s'occupaient de choses bien plus insensées et bien plus pénibles que ces choses-ci, car ces dernières sont pour nous tous conformes à la nature, alors que les autres, pour ainsi dire, ne le sont en rien et que toutes sont commises à cause d'une perversion.³

turpe esse non potest [...]. Non ergo in verbo est ; docui autem in re non esse; nusquam igitur est. [...] Igitur in uerbis honestis obscena ponimus [...] Habes scholam Stoicam : ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσει. [...] ego seruo et seruabo (sic enim adsueui) Platonis uerecundiam. Itaque tectis uerbis ea ad te scripsi quae apertissimis agunt Stoici [...].

¹ Auber-Baillot 2015, 77.

² D.L. 6.85 (fr. 8 Gigante). Voir toutefois la note de M.-O. Goulet-Cazé (*in DL Vies*, 752 n.2).

³ *Iul. Or.* 9[6].19.202B-C (*SSR V B 264*) : καταπαιζέτω τῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῆς φύσεως ἔργα κρυπτόντων ἐν σκότῳ, φημί δὲ τῶν περιτωμάτων τὰς ἐκκρίσεις, ἐν μέσαις δὲ ταῖς ἀγοραῖς καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπιτηδεύόντων τὰ βιαιότατα καὶ μηδὲν ἡμῶν οἰκεία τῇ φύσει, χρημάτων ἀρπαγὰς, συκοφαντίας, γραφὰς ἀδίκους, διώξεις ἄλλων τοιοῦτων συρφετῶν πραγμάτων. ἐπεὶ καὶ Διογένης εἴτε ἀπέπαρδεν εἴτε ἀπεπάτησεν εἴτε ἄλλο τι τοιοῦτον ἔπραξεν, ὥσπερ οὖν λέγουσιν <οἱ πολλοί>, ἐν ἀγορᾷ [οἱ πολλοί], τὸν ἐκείνων πατῶν τύπον ἐποίει, διδάσκων αὐτοὺς ὅτι πολλῶ φαυλότερα καὶ χαλεπότερα τούτων ἐπιτηδεύουσι, τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν πᾶσι κατὰ φύσιν, τὰ δέ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐθενί, πάντα δὲ ἐκ διαστροφῆς ἐπιτηδεύεται.

Parler de διαστροφή ici prend tout son sens : non seulement, c'est aller contre ce qui est conforme à la nature, mais surtout c'est une perversion, un bouleversement au sens propre puisque les faits les plus anodins heurtent la sensibilité des insensés bien plus que les crimes avérés. Confronter le texte de Cicéron à celui de Julien peut ainsi nous inviter à une certaine prudence : est-ce que Cicéron a tiré l'argument d'une stricte réflexion sur la langue dont il avait connaissance ? Ou bien a-t-il restreint la critique à cette dimension linguistique afin de ne pas affronter la force de l'argument cynique ? Ces questions peuvent rejoindre un étonnement lié à la présentation de l'argument cynique dans le texte de Cicéron : l'argument cynico-stoïcien est présenté sans être réfuté puis l'expression « *Nos autem naturam sequamur* » (« Mais en ce qui nous concerne, suivons la nature ») crée une nette rupture. Cicéron a l'honnêteté intellectuelle de mentionner une thèse adverse à la sienne mais, dans la mesure où il ne la contredit pas, semble la présenter comme une alternative. En cela, nous serions tentés d'entrevoir la pensée de Panétius confronté à deux courants dans le Stoïcisme.

L'affiliation académicienne de Cicéron devait être confortée par la modération de Panétius puisque, comme le dit Cicéron en *De finibus* 4.79, il se référait souvent à Platon. Cicéron, dans la lettre à Paetus, réaffirme, a-t-on vu, sa fidélité à Platon dans le fait de préférer au franc-parler la *verecundia*. La description du *decus* peut d'ailleurs reprendre au mythe de Protagoras dans le dialogue de Platon une distinction importante :

Car négliger ce que quelqu'un juge de soi, c'est non seulement le fait d'un arrogant, mais tout à fait aussi d'un dépravé. Or c'est ce qui diffère entre la justice et la pudeur quand on prend en considération les hommes. Le rôle de la justice c'est de ne commettre aucune violence envers les hommes, celui de la pudeur de ne pas les offenser ; en cela surtout, on reconnaît à l'honneur sa force. Or, le devoir qui en découle considère d'abord la voie suivante qui conduit à l'accord et au respect de la nature ; car si nous la suivons comme un guide, jamais nous ne nous égarerons, nous suivrons à la fois ce qui par nature est vif et perspicace, ce qui est approprié à la vie en société et ce qui est fort et vigoureux. Mais la plus grande force pour l'honneur réside dans ce rôle-ci que nous débattons ; en effet, non seulement les mouvements du corps qui sont adaptés à la nature, mais bien plus aussi ceux de l'âme qui sont appropriés à la nature doivent être approuvés.¹

On pourrait opposer la voie de la nature (*via naturae*) selon Cicéron à la voie courte des Cyniques. La nature, telle qu'elle est conçue, ajoute à sa perspicacité et à sa force ce qui est

¹ Cic. *Off.* 1.28.99-100 : *Nam neglegere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. Est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non uiolare homines, verecundiae non offendere; in quo maxime uis perspicitur decori. [...] Officium autem quod ab eo ducitur, hanc primum habet uiam quae deducit ad conuenientiam conseruationemque naturae; quam si sequemur duce, numquam aberrabimus sequemurque et id, quod acutum et perspicax natura est, et id quod ad hominum consociationem accommodatum, et id quod uehemens atque forte. Sed maxima uis decori in hac inest parte, de qua disputamus; neque enim solum corporis, qui ad naturam apti sunt, sed multo etiam magis animi motus probandi, qui item ad naturam accommodati sunt.*

approprié à la vie en société. On retrouvera ces idées dans la lettre 5 de Sénèque à Lucilius. Nature et convention ne s'opposent pas¹, bien au contraire : la nature nous dispose à respecter autrui. C'est pourquoi le *decus* exige l'association de la *justitia* et de la *verecundia*, en tant que la première qualité oblige à ne pas léser tandis que la deuxième inspire le respect pour l'honneur d'autrui. Par la mention de la justice et de la pudeur, nous reconnaissons les dons de Prométhée aux hommes selon le mythe de Protagoras.

3.2. Des Cyniques antiprométhéens ?

Dans les pages qui suivent, j'aimerais reprendre précisément le mythe de Prométhée en tant qu'il nous renseigne sur la fonction de la pudeur dans la Grèce. Ainsi, si les Cyniques subissent l'accusation d'impudence, il ne faut pas seulement l'entendre comme une fantaisie liée à un mode de vie mais peut-être également comme la remise en question de tout un imaginaire mythologique et politique qui fonde l'ordre social et les lois par les sentiments naturalisés de pudeur et de honte. Les textes manquent pour assurer des parallèles objectifs avec le Cynisme mais quelques indices peuvent conforter l'importance de cette confrontation.

Nous n'avons pas de preuve que les Cyniques contestent une tradition qui situe l'*αἰδώς* à la fondation des cités ; seul un passage de Dion Chrysostome met en scène Diogène dans une critique de Prométhée². O. Flores-Júnior, en voulant réhabiliter le lien des Cyniques à la civilisation, discute l'authenticité cynique de cet extrait³. Toutefois, il peut nous sembler indispensable d'opérer ce détour pour trois motifs : premièrement, il est à première vue cohérent pour ce mythe comme pour les Cyniques que contester l'*αἰδώς* c'est contester la cité ; deuxièmement, les Cyniques sont habituellement considérés comme des anti-prométhéens ; enfin, ce mythe réinvestit tout un imaginaire homérique et hésiodique et donc une culture à laquelle les Cyniques, peut-on supposer raisonnablement, pouvaient s'adresser.

3.2.1. La honte de transgresser le νόμος.

Avant de reprendre le mythe de Protagoras, nous pouvons constater que pudeur et honte jouent un rôle essentiel pour penser le respect du νόμος. Dans la fameuse oraison funèbre rapportée par Thucydide, Périclès fait de la πολιτεία athénienne, de la δημοκρατία un

¹ Voir Auber-Baillet 2015, 80.

² Voir D.Chr. 6.24-30 (SSR V B 583). O. Flores-Júnior (2021, 102-8) conteste ce trait attribué aux Cyniques.

³ Flores-Júnior 2021, 102-8.

παράδειγμα pour les peuples étrangers. C'est grâce à l'obéissance aux lois que l'égalité et la liberté sont assurées ; ce à quoi Périclès rajoute :

Malgré cette tolérance, qui régit nos rapports privés, dans le domaine public, la crainte (δέος) nous retient avant tout de rien faire d'illégal (οὐ παρανομοῦμεν), car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois (τῶν νόμων) – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui, sans être lois écrites (ὅσοι ἄγραφοι ὄντες), comportent pour sanction une honte (αἰσχύνην) indiscutée (ὁμολογουμένην).¹

On peut en conclure que l'αἰσχύνη suffit à sanctionner ce sur quoi on ne légifère pas puisque c'est du domaine supérieur des lois non écrites. Ces lois que tous les hommes connaissent n'ont pas besoin de passer par l'écrit ; la honte dépasse ainsi l'efficacité de la loi écrite puisqu'elle impose le respect de l'intérieur et non de l'extérieur.

J. Bordes établit, à partir de l'*Aréopagitique* d'Isocrate qui vante les mœurs propices à la démocratie des ancêtres, que σωφροσύνη et αἰδώς sont des vertus civiques, bien plus qu'individuelles². Isocrate affirme en effet que les ancêtres fuyaient la place publique mais que s'ils étaient contraints de la traverser, ils le faisaient μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης³. Le texte d'Isocrate ne mentionne qu'une seule fois l'αἰδώς ; mais la crainte (τὸ δεδιέναι) qu'inspire l'institution de l'Aéropage est une reprise, pour J. Bordes, de l'αἰδώς⁴ : cette vertu a permis aux Athéniens de se hisser à la tête de la Grèce⁵. On voit ainsi par ce texte que l'agora est l'espace public par excellence censé inspirer le respect des institutions et la retenue nécessaire. Que les Cyniques en fassent leur espace privé et le lieu de leurs extravagances porte atteinte au caractère presque sacré de l'organisation politique.

3.2.2. L'αἰδώς comme disposition aux vertus sociales.

La proximité entre αἰδώς et σωφροσύνη n'est pas sans nous rappeler l'énigmatique passage d'αἰδώς à σωφροσύνη dans le mythe de Protagoras. Quand l'homme reçut le savoir technique et le feu, il demeura dans l'incapacité de se rassembler ; c'est pourquoi Zeus demanda à Hermès d'apporter l'αἰδώς et la δίκη. Ce don fut réparti à tous de façon égale⁶. Or,

¹ Thuc. 2.37.3 : ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν (trad. Romilly).

² Bordes 1982, 220.

³ Isoc. *Areopag.* 48.

⁴ Bordes 1982, 220.

⁵ Isoc. *Areopag.* 6.

⁶ Pl. *Prot.* 321e-322d.

immédiatement, les deux capacités sont reformulées en vertus morales : δικαιοσύνη και σωφροσύνη, la justice et la modération¹. Le mythe vient penser les qualités qui rendent possibles les cités², au sein d'un dialogue qui interroge la possibilité d'enseigner les vertus.

Le mythe de Prométhée exposé par Protagoras dans le dialogue de Platon pense l'adaptation des hommes à une nature hostile. Le présupposé de l'hostilité de la nature est contestable et c'est en cela précisément que les Cyniques peuvent refuser de considérer Prométhée comme un bienfaiteur³. D'ailleurs, la sociabilité de l'homme à travers les dispositions que sont l'αἰδώς et la δίκη est naturalisée par le mythe... à un détail près qui fait la richesse de ce mythe : ce sont des dons postérieurs au point que même si Zeus demande à Hermès de répartir son don entre tous les hommes, il faudra mettre à mort comme une maladie de la cité (ὡς νόσον πόλεως) celui qui n'est pas capable d'y prendre part. Telle est la loi (νόμος) de Zeus⁴. Diogène, dans le discours 6, se félicite plutôt de la justesse du châtement que subit Prométhée dont le foie est régulièrement dévoré par un aigle : Zeus l'a puni d'avoir incité les hommes à la mollesse⁵.

Ce don ainsi se distingue des dons aux animaux parce qu'il s'agit non plus d'une « capacité déterminée » mais d'une « capacité libre, ouverte », selon F. Ildefonse⁶, il se distingue également de l'art démiurgique parce que ce dernier, selon L. Brisson, « implique la spécialisation, et même la répartition des tâches » sans permettre aux hommes « de fonder une cité »⁷. Zeus ne donne donc pas l'art politique à certains hommes car les cités dans lesquelles ils règneraient ne verraient pas leurs lois respectées : l'αἰδώς et la δίκη « dessinent comme un transcendantal affectif de la vie en société » pour F. Ildefonse⁸, ce sont des « sentiments essentiellement sociaux, éthiques autant que politiques »⁹.

¹ *Ibid.* 323a1. J. P. Maguire (1977, 105) détaille les étapes : « an innate human capacity for social life called αἰδώς τε καὶ δίκη (322c2, 4, 7, d5). In 323a1 he calls this political virtue and translates it into justice and self-control (δικαιοσύνης... καὶ σωφροσύνης) ; in 323a6, b2, into justice and the rest of political virtue (δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς) ; and finally, in the logos which follows the myth, into justice and self-control and piety (δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὄσιον εἶναι, 325a1 ; Voir 323e3f.) and in 325a2, more generally, into man's virtue (ἀνδρὸς ἀρετήν). »

² Pl. *Prot.* 322d.

³ Voir D.Chr. 6.26-8 (SSR V B 583) : après avoir évoqué la punition de Prométhée, Diogène mentionne les animaux qui n'ont pas besoin de poils, comme les grenouilles qui passent l'hiver dans l'eau glacée.

⁴ Pl. *Prot.* 322d.

⁵ D.Chr. 6.25, 29 (SSR V B 583).

⁶ Ildefonse in Platon, *Protagoras*, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p.23.

⁷ Brisson 1975, 19.

⁸ Ildefonse in Platon, *Protagoras*, op. cit., p.234.

⁹ *Ibid.*

Αἰδώς et δίκη se pensent conjointement et fonctionnent en binôme¹. Le mythe réutilise un matériel hésiodique pour penser la démocratie². Dans *Les Travaux et les jours* d'Hésiode, l'Αἰδώς apparaît en binôme avec la Νέμεσις³ que P. Mazon décrit comme une « conscience publique », la crainte de l'opinion et donc le « respect humain », tandis que la première représente « la conscience individuelle, le sentiment de l'honneur »⁴. Il se réfère ainsi au vers 122 du chant XIII de *L'Iliade* : Poséidon s'adresse aux guerriers grecs pour les encourager, il commence par l'exclamation « Αἰδώς » (v.95) destinée à réveiller le sentiment de l'honneur⁵ et les exhorte à ne plus être affecté par le conflit entre Agamemnon et Achille mais à remettre αἰδώς et νέμεσις dans leur cœur (ἐν φρεσὶ). F. Ildefonse remarque qu'il y a dans le mythe de Protagoras une subversion démocratique de ces deux exigences sociales aristocratiques⁶.

Toutefois, chez Hésiode, la δίκη est bien associée à l'αἰδώς dans la mesure où toutes deux triomphent de la ὕβρις : on peut le lire aux vers 190-193 et 217-218. Aux vers 275-279, c'est une loi (νόμος) de Zeus, comme dans le mythe de Protagoras, que les hommes pratiquent le don qu'il leur a fait, à savoir la δίκη. On constate donc que dans le mythe de Protagoras, l'αἰδώς a été ajoutée en tant que don fait par Zeus aux hommes alors que chez Hésiode, il s'agissait d'une déesse et chez Homère d'une vertu aristocratique.

Le texte de Dion Chrysostome semble établir une ruse entre l'habileté technique offerte par le feu et les vertus morales :

Ou alors, comment donc les premiers hommes à paraître sur terre auraient-ils pu survivre quand n'existaient ni feu, ni maisons, ni vêtements, ni autre nourriture que les aliments spontanés ? Mais l'ingéniosité de l'homme, son aptitude à découvrir et à machiner mille artifices pour la vie n'ont pas été tellement profitables aux générations subséquentes. Car au lieu du courage et de la justice (δικαιοσύνην), les hommes ont mis leur savoir au profit du plaisir. Ils recherchent donc l'agréable à tout prix, et leur vie n'en devient sans cesse que moins agréable et plus pénible, car alors qu'ils semblent se préoccuper d'eux-mêmes, ils se ruinent de la façon la plus misérable, en raison précisément d'un excès de soins et de soucis. C'est donc à juste titre qu'on raconte de Prométhée que, lié à un rocher, il se vit dévorer le foie par un aigle.⁷

¹ Voir Gernet 1948-9, 28.

² La question de déterminer si le mythe est une reprise d'un propos de Protagoras ou une création platonicienne ne peut être abordée ici. Toutefois l'étude de J.P. Maguire (1977, 116 *sqq.*) fournit un excellent éclaircissement.

³ Hes. *Op.* 200.

⁴ Mazon *in* Hésiode, Les Belles Lettres, 1986, p.93 n.2.

⁵ Voir Williams 1997, 111 : « le seul mot d'*aidōs*, "honte", sert de cri de guerre ».

⁶ *Ibid.* 234.

⁷ D.Chr. 6.28-9 (*SSR V B 583*) : ἡ πῶς ἂν ἐσώθησαν οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι γενόμενοι, μήτε πυρὸς ὄντος μήτε οἰκιῶν μήτε ἐσθῆτος μήτε ἄλλης τροφῆς ἢ τῆς αὐτομάτου; ἀλλὰ τὴν πανουργίαν τοῖς ὕστερον καὶ τὸ πολλὰ εὐρίσκειν καὶ μηχανᾶσθαι πρὸς τὸν βίον οὐ πᾶν τι συνενεγκεῖν. (29) οὐ γὰρ πρὸς ἀνδρείαν οὐδὲ δικαιοσύνην χρῆσθαι τῇ σοφίᾳ τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ πρὸς ἡδονήν· διώκοντας οὖν τὸ ἡδὺ ἐξ ἅπαντος ἀεὶ ζῆν ἀηδέστερον καὶ ἐπιπονώτερον καὶ δοκοῦντας προμηθεῖσθαι σφῶν αὐτῶν κάκιστα ἀπόλλυσθαι διὰ τὴν πολλὴν ἐπιμέλειάν τε καὶ προμήθειαν. καὶ οὕτως δὴ τὸν Προμηθεῖα δίκαιως λέγεσθαι δεδεμένον ἐν μέτρῳ κείρεσθαι τὸ ἦπαρ ὑπὸ τοῦ ἀετοῦ. (Trad. Paquet modifiée)

Il est donc faux de dire que les dons prométhéens permettent aux hommes de survivre selon ce texte de Dion mais ils détériorent la qualité de vie des hommes. En effet, les premiers hommes ont bien survécu sans aucun artifice et la capacité à forger des artifices n'a pas été mise à profit pour développer les vertus du courage et de justice (δικαιοσύνη) mais au contraire pour le confort personnel et égoïste. Aucune allusion n'est faite à la pudeur mais on peut douter que cette lecture du mythe voie dans la δίκη une disposition possédée par tout un chacun et susceptible d'être cultivée en vertu. L'utilisation de l'intelligence reste centrale et déterminante.

3.2.3. L'αἰδώς et l'individualisme cynique.

La question dès lors qui nous intéresse est de déterminer ce que l'αἰδώς apporte d'essentiel à la δίκη¹. Comme le remarque É. Benveniste², l'αἰδώς est liée au *philos* puisque les deux notions « indiquent des sentiments propres aux membres d'un groupement étroit » : « Parents, alliés, domestiques, amis, tous ceux qui sont unis entre eux par des devoirs réciproques d'*aidōs* sont appelés *philoï* ». L'αἰδώς est donc la condition de possibilité, avec la δίκη, de la vie en cité³. L'art démiurgique permet aux hommes d'avoir de quoi survivre mais ne les rassemble pas ; la δίκη donne une disposition à la justice à tous les hommes sans pour autant inciter à la respecter, sans susciter d'envie ; l'αἰδώς constitue un mobile qui vient se substituer aux passions puisque leur excès plonge les hommes dans l'âge de fer⁴ et que ce mobile désire la loi, le droit⁵.

Alors que dans le mythe prométhéen, les animaux obtiennent des dons substantiels qui leur procurent des réponses immédiates, les hommes reçoivent, comme réparation, des biens divins qui, en revanche, ne sont que des dispositions : disposition à la technique⁶, disposition à la justice et αἰδώς, c'est-à-dire quelque chose comme un sentiment de l'honneur qui dispose l'homme à rencontrer son semblable et à respecter ses engagements. Hésiode ajoute ainsi au

¹ Voir Cassin 1970, 19 : « L'*aidōs* n'est ainsi que la motivation à respecter la *dikē*, et la *dikē* n'a de force que pour autant que chacun éprouve l'*aidōs* ».

² Benveniste 1969, 340-1.

³ Voir Cairns 1993, 356 n.40 : « *If, then, men possess a minimal capacity for justice, they do so because of their membership of a civilized community, not because they are men ; the process is reciprocal - αἰδώς and δίκη are required in order for cities to exist, and membership of a citizen body makes it inevitable that one will possess some degree of αἰδώς and δίκη* ».

⁴ Voir Ildéfonse in Platon, *Protagoras*, *op.cit.*, p.237 : αἰδώς et δίκη sont « les conditions affectives et sociales de la solidarité civique et politique parce qu'elles apparaissent comme les garde-fous qui préservent de tout débordement passionnel ».

⁵ B. Cassin (1970, 19) évoque un « respect des règles du jeu public », un « *fair-play* ».

⁶ Cette disposition ne se dispense pas du détour de l'enseignement néanmoins.

vers 42 que « les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes »¹. De même, dans le mythe de Protagoras, l'homme est dit « nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes »². Or, dans les deux cas, nulle décision de vêtir l'homme, de lui enseigner l'agriculture ou la cueillette... Seules des dispositions lui indiqueront qu'il est nu, qu'il doit cacher à son tour son ignorance. L'αἰδώς est ainsi pudeur en tant que honte de la nudité originelle, nudité métaphorique de l'ignorance mais en même temps honte de la nudité réelle. Pour entrer en société, l'homme doit dissimuler sa nudité, son ignorance, sa vulnérabilité : il cache ainsi que les dieux lui ont caché les moyens de survivre, il cache que les dieux l'ont abandonné originellement à sa nudité.

Ainsi l'αἰδώς est-elle moins une conscience morale qu'une conscience de la nudité originelle de l'homme sans la communauté organisée dans la cité. Cette conscience incite l'homme à respecter les engagements de justice parce que la citoyenneté est profitable à tous³. C'est pourquoi nous pouvons être d'accord avec ceux qui reconnaissent ici quelque chose de l'ordre d'un contrat social⁴. À l'appui d'une telle conception, L. Gernet⁵ convoque les deux seuls usages qui sont connus du verbe προαιδέομαι et qui se trouvent chez Hérodote. Dans une belle anecdote, Darius, lorsqu'il n'était pas encore roi, reçoit gratuitement un manteau, qu'il désirait, de Syloson ; ce dernier se rend plus tard auprès de Darius devenu roi pour un service. Darius s'étonne d'abord d'avoir des obligations (Καὶ τίς ἐστι Ἑλλήνων εὐεργέτης τῷ ἐγὼ προαιδέομαι) et une dette (ἔχω δὲ χρέος) envers un Grec avant de savoir qu'il s'agit de Syloson. Il lui promet alors de lui rendre la pareille⁶. L'αἰδώς est un sentiment immédiat qui crée un lien, sans recourir à une tierce personne qui jouerait le rôle de garant de ce lien. L. Gernet commente ainsi cette conception de l'αἰδώς : « Ainsi, dans des conduites qui apparaissent normales, l'αἰδώς est le sentiment de l'obligation à l'égard d'un partenaire qui s'est constitué une "avance" par don gratuit »⁷, « celui qui reçoit ne sait même pas ce qui lui sera demandé et n'en est pas moins obligé »⁸.

Le mythe de Protagoras ne nous dit pas qu'il est besoin d'αἰδώς et de δίκη pour mettre de l'ordre dans les communautés humaines, mais que ce sont les conditions de possibilité des

¹ Hes. *Op.* 42 : Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν. (trad. Mazon)

² Pl. *Prot.* 321c5-6 : γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον. (trad. Ildefonse).

³ Voir Cairns 1993, 358 : « *it is necessary for the existence of the social and political community that citizens should acquire these qualities, and that it is in the interests of the individual, since their possession benefits citizens mutually* ».

⁴ Voir Nancy 1990 ; Cairns 1993, 358 n.45 : « *This suggests a minimal social contract theory* ».

⁵ Gernet 1948, 28.

⁶ Hdt. 3.140.

⁷ Gernet 1948, 29.

⁸ *ibid.*, 30.

cités¹ : c'est en cela qu'elles autorisent quelque chose de l'ordre d'un contrat social. Pour M. Narcy, les deux notions « désignent purement et simplement l'existence de la norme, envisagée sous ses deux faces : *dikē*, c'est la règle en tant qu'elle est prescrite, et *aidōs*, en tant qu'elle est suivie »².

Nous manquons d'éléments pour déterminer comment les Cyniques se situent par rapport à ces conceptions mais il semble que c'est l'intégralité de la hiérarchie qu'ils contestent. Si l'on reprend les présupposés un par un, c'est d'abord l'incapacité de l'homme à subvenir à ses besoins qui est première. À cela, il répond par un savoir spécifique qui lui permet de trouver sa place dans un groupe humain. Sa disposition à la sociabilité est donc précieuse pour l'insérer dans le groupe humain et l'aider à perfectionner les vertus de justice et de modération. Ce résumé, certes, convoque les éléments mythologiques et le discours de Protagoras tel qu'il est rapporté par Platon. Mais on peut affirmer que les Cyniques contestent l'intégralité de ces présupposés : l'individu ne doit pas chercher d'abord sa place dans un groupe humain mais assurer son autosuffisance³. Ce n'est qu'une fois qu'il est autarcique qu'il peut apprécier l'amitié avec d'autres individus autarciques au sein de la *cosmopolis*. L'autosuffisance sexuelle, par exemple, permettrait d'éviter les massacres des guerres ; c'est ce qu'affirme Diogène, dans le *Discours* 6 de Dion de Pruse, juste avant d'évoquer le sort mérité de Prométhée :

« Si tout le monde se comportait ainsi, déclarait-il, Troie n'aurait jamais été prise, et Priam, le roi des Phrygiens et descendant de Zeus, n'aurait jamais été immolé sur l'autel même de Zeus. Mais les Achéens étaient assez fous pour croire que les morts eux-mêmes avaient encore besoin (προσδεῖσθαι) de femmes : aussi égorgèrent-ils Polyxène sur la tombe d'Achille. En cela, les poissons font preuve de presque plus d'intelligence (φρονιμωτέρους) que les hommes : quand ils sentent le besoin (δέωνται) d'éjaculer, ils sortent de leur retraite et vont se frotter contre quelque chose de rude. [...] »⁴

Les besoins humains sont organisés par les structures sociales et sont dès lors satisfaits dans la violence. La retenue avec laquelle on les étouffe rejaillit de façon amplifiée par

¹ Voir Ildelfonse, in Platon, *Protagoras*, op. cit., p.168 n.121 : « *aidōs* et *dikē* n'ordonnent pas des cités qui existaient déjà, mais fondent la cité en tant qu'ordre politique ».

² Narcy 1990, 44.

³ Voir *Gnom. Vat.* 180 (SSR V B 241) : « On lui demandait qui est riche parmi les hommes, il [Diogène] répondit : "Celui qui se suffit à lui-même" » (<ό> αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τίς ἐν ἀνθρώποις πλούσιος εἶπεν "ὁ αὐτάρχης"). On s'étonnera que le texte comporte αὐτάρχης et non αὐτάρκης. L'entrée n'est présente ni dans le dictionnaire Bailly ni dans le *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones (Oxford University Press, 1843) ; le dictionnaire *Griechisch-deutsches Handwörterbuch* de W. Pape (Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914) le définit brièvement par « autocrate » (*Selbstherrscher*).

⁴ D.Chr. 6.17-8 (SSR V B 583) : καὶ ἔλεγεν ὡς εἶπερ οἱ ἄνθρωποι οὕτως εἶχον, οὐκ ἂν ἐάλω ποτὲ ἡ Τροία, οὐδ' ἂν ὁ Πρίαμος ὁ Φρυγῶν βασιλεὺς, ἀπὸ Διὸς γεγονῶς, ἐπὶ τῷ βωμῷ τοῦ Διὸς ἐσφάγη. (18) τοὺς δὲ Ἀχαιοὺς οὕτως εἶναι ἄφρονας ὥστε καὶ τοὺς νεκροὺς νομίζειν προσδεῖσθαι γυναικῶν καὶ τὴν Πολυξένην σφάττειν ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ Ἀχιλλέως. ἔφη δὲ τοὺς ἰχθύας σχεδόν τι φρονιμωτέρους φαίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων ὅταν γὰρ δέωνται τὸ σπέρμα ἀποβαλεῖν, ἰόντας ἔξω προσκνᾶσθαι πρὸς τὸ τραχύ. (Trad. Paquet)

différents délits et guerres, tandis que l'autosuffisance cynique échappe à toute tyrannie¹ et à toute guerre². Les dieux eux-mêmes connaissent-ils la pudeur, eux qui vivent nus³ et qui n'ont besoin de rien⁴ ?

Comme l'exprime cette chrie, l'idéal de vertu démocratique athénienne est donc contredit par la réalité des vices : « Diogène prononçait quelque discours sur la modération et la maîtrise de soi (περὶ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας) et, comme les Athéniens en faisaient l'éloge, il dit : "Puissiez-vous périr du plus grand mal, vous dont les œuvres me contredisent !" »⁵ La modération que l'on obtient par la maîtrise de ses plaisirs et de ses besoins n'est nullement favorisée par la cité puisqu'y règnent les tentations au plaisir et à la mollesse.

3.2.4. *L'αἰδώς comme médiété et obéissance au νόμος.*

Une des hypothèses intéressantes considère que αἰδώς et δίκη tiennent lieu de la loi dans le mythe de Prométhée. Le double don s'expliquerait ainsi : si Zeus avait fait don de la loi seule, l'association des hommes resterait compromise parce que les hommes ne sentiraient pas le besoin de la respecter. L'αἰδώς permet donc un rapport à la loi. C'est ce que propose J. P. Maguire⁶ à partir d'un passage d'Hésiode que nous avons mentionné et où Zeus ordonne d'écouter la loi et d'oublier la violence :

Telle est la loi (νόμον) que le Cronide a prescrite aux hommes : que les poissons, les bêtes sauvages (θηρσί), les oiseaux ailés se dévorent, puisqu'il n'est point parmi eux de justice ; mais aux hommes Zeus a fait don de la justice, qui est de beaucoup le premier des biens.⁷

Faire don du νόμος ne permet pas de penser l'obéissance au νόμος. L'homme ne reçoit pas avec le νόμος l'instinct d'y obéir. Au contraire des animaux, l'homme reçoit des dispositions, des aptitudes : il n'a de réponse à ses besoins que médiata. Alors que δίκη joue

¹ Voir D.L. 6.55.

² Voir Ps.-Diog. 33 (SSR V B 563), 46 (SSR V B 576)

³ Ps.-Luc. *Cyn.* 4.

⁴ D.L. 6.105.

⁵ Stob. 2.15.43 (SSR V B 283) : Διογένης λόγον τινὰ διεξήκει περὶ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ ὡς ἐπήνουν αὐτὸν οἱ Ἀθηναῖοι, ὃ δὲ "κάκιστα ἀπόλοισθε" εἶπε, "τοῖς ἔργοις μοι ἀντιλέγοντες." Voir également Stob. 3.5.39 (SSR V B 451) : « Diogène remarquait quelque chose de terrible : si les athlètes et les citharèdes maîtrisent le ventre et les plaisirs, les uns dans l'intérêt de leur voix et les autres de leur corps, personne ne les méprise au nom de la modération » (δεινὸν ἔλεγε ὁ Διογένης, εἰ οἱ μὲν ἀθληταὶ καὶ οἱ κιθαρωδοὶ γαστρὸς καὶ ἡδονῶν κρατοῦσιν, οἳ μὲν τῆς φωνῆς χάριν οἱ δὲ τοῦ σώματος, σωφροσύνης δ' ἕνεκα οὐδεὶς τούτων καταφρονήσει).

⁶ Maguire 1977, 119.

⁷ Hes. *Op.* 276-80 : τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, / ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς / ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς / ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη / γίγνεται (trad. P. Mazon légèrement modifiée).

clairement sur l'ambiguïté entre la loi et la vertu de δικαιοσύνη, l'αἰδώς est plus subtile : convertie ensuite en σωφροσύνη, elle doit prévenir le débordement passionnel par une appréhension de l'altérité. Une preuve supplémentaire pour J. P. Maguire¹ réside dans le fait qu'en 322c, αἰδώς τε καὶ δίκη sont décrites comme « l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes »² et qu'en 327d, les sauvages sont plus injustes que l'homme qui, soumis à des lois, est pourtant injuste, puisque les sauvages n'ont « ni éducation, ni tribunaux, ni lois »³.

L'utilité de l'αἰδώς dans le cadre de la cité est affinée dans *Les Lois* de Platon : elle doit être favorisée par le législateur pour inspirer le respect des lois. L'αἰδώς est donc construite par la loi autant qu'elle permet le respect de la loi. Le législateur joue donc des sentiments de l'αἰδώς et de sa transgression : « il [le vin] a été donné à l'âme comme un remède qui lui permet à elle d'acquérir l'αἰδώς, et au corps la bonne santé (ὕγεια) comme la force (ισχύς) »⁴. Le vin doit permettre d'obéir aux gardiens des lois et donc à la loi au sein des banquets⁵. En tant que don des dieux, le vin met l'homme à l'épreuve dans une situation peu dangereuse : parce qu'il désinhibe, il risque d'engendrer l'impudence ; il est donc une occasion pour les hommes mûrs d'acquérir l'αἰδώς⁶. Quoi qu'il en soit de cette suggestion platonicienne, ce que nous devons retenir c'est que αἰδώς et αἰσχύνη sont définies comme une « crainte divine »⁷ et se comprennent à partir de l'ἀναίδεια et l'ἀναισχυντία. L'αἰσχύνη est ainsi une crainte de l'opinion⁸ et l'αἰδώς une peur qui incite à « obéir, comme des esclaves, aux lois », Platon

¹ Maguire 1977, 119 n.43.

² Pl. *Prot.* 322c : πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. (trad. Ildefonse)

³ *Ibid.* 327d : μήτε παιδεία ἐστὶν μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι. (trad. Ildefonse)

⁴ Pl. *Lg.* 2.672d : φάρμακον ἐπὶ τούναντίον φησὶν αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἔνεκα δεδῶσθαι, σώματος δὲ ὑγείας τε καὶ ἰσχύος. (trad. Brisson & Pradeau légèrement modifiée)

⁵ Voir Brisson & Pradeau in Platon, *Les Lois, Livres I à VI*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006, p.359-60 n.102 : « La retenue (*aidōs*) sera pour sa part confondue par métonymie à l'ensemble de la vertu par la suite (672d), comme c'est souvent le cas dans les dialogues, qui l'associent le plus souvent à la tempérance (*sōphrosūnē*) ».

⁶ Boyancé 1951, 15-6 : « Le législateur se préoccupe de développer à la fois le courage et aussi une espèce de crainte : c'est celle que l'on appelle « pudeur » ou « honte », ce sentiment qui fait qu'on recule instinctivement devant ce qui est vil et bas. [...] c'est à certains égards ce que nous appelons le sentiment de l'honneur. [...] Comment développer en nous ce sentiment si utile ? Demandons-nous comment on procède pour le sentiment complémentaire : le courage. C'est en le mettant à l'épreuve. Eh bien ! il en sera de même pour la crainte ; on la développera en nous plaçant au contraire dans des conditions, qui, si nous ne luttons contre elles, feraient naître en nous les sentiments opposés. Là où nous nous laisserions facilement aller à une hardiesse sans retenue, confinant à l'impudence, là nous aurons à montrer notre « pudeur », notre sentiment de l'honneur. La vie réelle présente en abondance de telles occasions [...] il y a un moyen artificiel de développer momentanément, dans une « épreuve économique et plutôt innocente » tous ces risques nés de la hardiesse sans mesure. Et ce moyen n'est autre que le vin ».

⁷ Pl. *Lg.* 2.671d2-3 : αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῖον φόβον ὀνομάκαμεν.

⁸ Voir *Lg.* 1.646e-647a.

l'énonce par deux fois¹. Pour L. Brisson et J.-F. Pradeau, c'est une « intériorisation de la norme commune »².

Le législateur selon Platon doit favoriser l'αἰδώς qui consiste en une peur de la mauvaise réputation, peur engendrée par l'ἀναίδεια et l'ἀναισχυντία : l'ivresse amène cette impudence et oblige à se confronter à l'excès des passions. C'est là que peut intervenir le nomothète³. L'ἀναίδεια est qualifiée en 647b de « mal le plus grand en privé et en public »⁴, ce qui nous permet de déterminer que la dimension publique n'est pas nécessaire puisque l'impudence privée incite aussi à l'αἰδώς. Quelques lignes après, l'αἰδώς s'acquiert par la confrontation à l'ἀναισχυντία et donc dans la lutte contre ses plaisirs (διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς ἡδοναῖς⁵).

Dans le livre 4 de l'*Éthique à Nicomaque* consacré aux différentes vertus, l'exposé de l'αἰδώς précède le livre 5 consacré à la δικαιοσύνη. En effet, Aristote semble hésiter sur le statut de l'αἰδώς, affirmant parfois que c'est une vertu⁶, parfois que ce n'en est pas⁷. L'αἰδώς concerne bien la vertu puisque l'on fait l'éloge⁸ des gens pudiques. Toutefois, l'homme vertueux n'éprouve pas de honte (αἰσχύνη)⁹ puisque, pour cela, il faudrait avoir commis quelque chose de mal : il ne peut pas avoir la qualité d'être honteux. Ces distinctions permettent à Aristote d'établir les points suivants : si l'αἰδώς n'est pas vraiment une ἀρετή, elle n'est pas une ἕξις puisqu'elle ne relève pas de l'habitude mais de l'affection, d'un πάθος¹⁰. Qu'on rougisse ou qu'on pâlisce, il s'agit d'une affection corporelle. L'autre preuve que ce ne peut pas être une disposition vertueuse c'est son aspect volontaire : pour avoir honte, il faut avoir mal agi volontairement (ἐκὼν) ; l'αἰδώς concerne les actes volontaires (ἐπὶ τοῖς ἐκουσίοις γὰρ ἢ αἰδῶ¹¹) ; or, l'homme vertueux ne peut pas vouloir un tel acte. Toutefois, l'αἰδώς est bien une médiété entre la timidité (καταπλήξις) et l'impudence (ἀναισχυντία)¹² mais il existe des

¹ Voir *Lg.* 3.698b5-6 : « Notre maîtresse était la retenue, en vertu de laquelle nous acceptons de vivre, en obéissant comme des esclaves aux lois de ce temps-là » (δεσπότης ἐνῆν τις αἰδώς, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν, trad. Brisson & Pradeau) et 3.699c2-4 : « cette peur qu'ils avaient intégrée en obéissant comme des esclaves à ces lois anciennes et que nous avons souvent appelé[e] "retenue" » (ὁ φόβος...ὄν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐκέκτηντο, ἦν αἰδῶ πολλάκις ...εἵπομεν, trad. Brisson & Pradeau).

² Voir Platon, *Les Lois, Livre I à VI, op.cit.*, p.348 n. 128.

³ *Lg.* 2.671c-d.

⁴ *Lg.* 1.647b1 : μέγιστον κακὸν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.

⁵ *Pl. Lg.* 1.647c9-10.

⁶ Voir Arist. *EN* 3.11.1116a28 : le courage « naît d'une vertu, à savoir de la pudeur » (δι'ἀρετὴν γίνεται δι' αἰδῶ γὰρ) ; en *EE* 3.7.1234a31-32, il y a des vertus naturelles qui participent à la vertu de sagesse, comme la νέμεσις à la δικαιοσύνη et l'αἰδώς à la σωφροσύνη.

⁷ Voir *EN* 2.7.1108a31-32 et 4.15.1128b10-11.

⁸ Voir *EN* 2.7.1108a32 et 4.15.1128b19.

⁹ Voir *EN* 4.15.1128b20 et suiv.

¹⁰ Voir *EN* 4.15.1128b10-15.

¹¹ *EN* 4.15.1128b28.

¹² *EE* 3.7.1233b26-27.

médiétés qui, parce qu'elles ne comportent pas de choix délibéré, ne constituent pas des vertus mais bien des affections¹.

Dans *Les Lois* de Platon comme chez Aristote, l'ἀναισχυντία est un excès dont l'αἰδώς serait la médiété. Cette dernière est rationnelle parce que si elle est certes la crainte de l'opinion publique, elle est aussi la crainte de l'indécence de passions non maîtrisées. Tandis que le courage ou la justice savent ce qu'ils doivent faire, l'αἰδώς et la vertu de modération savent ce qu'elles ne doivent pas faire. Pour Platon, l'ἀναισχυντία est ainsi le fait de la démocratie qui confère un excès de liberté et donc d'audace : par l'exemple de la musique, Platon montre que certains se pensent compétents pour la juger sur la seule *doxa*, sans science. L'assurance engendre l'absence de crainte et donc l'ἀναισχυντία : c'est donc également l'absence de loi, παρανομία².

Dès lors, accuser les Cyniques d'ἀναίδεια et d'ἀναισχυντία, est-ce comparable ? Il y a bien l'idée d'un excès de la part des Cyniques mais cet excès se fait au nom d'une ascèse qui cherche à atteindre la vertu. Cette vertu consiste dans la maîtrise de soi, dans la modération des besoins et dans l'indifférence à l'égard de la *doxa*. En cela, il est vrai que le Cynique, à l'instar du sage, n'est pas concerné par l'αἰδώς parce qu'il n'envisage pas la possibilité d'agir mal. C'est probablement dans ce cadre que Zénon, en s'inspirant de la *Politeia* de Diogène, recommande de ne pas construire de tribunaux³.

De surcroît, nous avons vu qu'il est difficile d'établir en quoi le Cynique agirait contre la loi. Épictète et Julien en font ainsi un représentant du νόμος divin et, par là même, de l'αἰδώς à l'égard de la divinité⁴. Ces normalisations montrent par effet miroir combien il est difficile pour les détracteurs de détacher l'impudence cynique de leur recherche de la vertu, parce que l'impudence est habituellement pensée comme ce qui détruit le lien social et crée le désordre à l'intérieur des cités.

Enfin, si Platon investit la question de l'ἀναισχυντία dans le cadre des lois pour susciter en tout un chacun les sentiments de honte et de pudeur et ainsi conforter l'utilité de l'αἰδώς au sein de la cité, nous voyons que l'impudence cynique n'est pas commensurable à la pensée de Platon. Plus exactement, on pourrait dire que l'ἀναίδεια et l'ἀναισχυντία sont étrangères à toute possibilité d'αἰσχύνη : les Cyniques ne reconnaissent pas la validité des normes habituelles de la pudeur, ils sont donc bien ἀναιδεῖς aux yeux de qui elle a une validité. Mais, tandis que Platon

¹ Voir *EE* 3.7.1234a24-26.

² Voir Platon *Lg.* 3.701a5-b2.

³ Voir *D.L.* 7.33.

⁴ *Iul. Or.* 7.25.238C (*SSR* V B 332) : « il ne transgressa pas ce qui concerne la loi par respect pour les dieux » (τό τε νόμιμον οὐ παρέβη αἰδοῖ τῶν θεῶν) ; *Arr. Epict.* 3.22.15, 4.8.33.

mise sur la honte ressentie pour renforcer le sentiment de pudeur, les Cyniques ne peuvent pas ressentir d'αἰσχύνη une fois la transgression de la pudeur accomplie parce que cela supposerait qu'ils reconnaissent cette transgression comme une faute. L'empereur Julien remarque d'ailleurs que les pirates, contrairement aux « faux » Cyniques, éprouvent de la honte :

Ceux-ci en effet [les pirates], conscients de la scélératesse de leur vie, s'abritent dans les déserts moins par crainte de la mort que par honte (αἰσχύνη), mais ceux-là [les faux Cyniques] vont et viennent en public, portant la confusion dans les institutions communes (τὰ κοινὰ νόμιμα) par l'introduction de mœurs politiques (πολιτεία) non pas meilleures ou plus pures, mais pires et plus répugnantes.¹

La remarque de Julien révèle tout l'embarras de Cyniques qui ne peuvent pas s'intégrer à la communauté politique. Les pirates, en un sens, font partie de cette communauté. Par leurs crimes, ils entrent dans la logique du voleur : pour qu'on puisse voler, on présuppose que l'obéissance aux lois est chose nécessaire, du moins pour les autres. Ils ne contestent pas l'ordre social, bien au contraire. Les Cyniques, quant à eux, vivent comme en parallèle, selon une autre citoyenneté (πολιτεία) qui pourtant se place au centre même de la politique dont ils ne reconnaissent pas la validité.

La honte sociale fait partie d'un tout, d'une organisation que les pirates acceptent mais pas les Cyniques. Le législateur n'a donc plus de prise sur des catégories de population insensibles à cette honte, d'autant plus qu'ils ne commettent aucun délit, si ce n'est de ne pas accepter les normes culturelles de la pudeur. C'est pour cela que l'on constate que le Cynisme est un phénomène social qui déborde assez vite les cadres habituels de la bienséance et de la pensée politique.

4. Le désordre que crée le Cynisme populaire.

Le Cynique est vite devenu un nom commun désignant tout homme sale, négligé, asocial, agressif, sans que l'on soit sûr qu'il fasse profession de philosophie cynique². On

¹ Iul. Or. 7.5.210B-C : οἱ μὲν γὰρ συνειδότες αὐτοῖς οὕτω μοχθηρὸν τὸν βίον οὐ μᾶλλον διὰ τὸ τοῦ θανάτου δέος ἢ τὴν αἰσχύνην τὰς ἐρημίας προβάλλονται, οἱ δ' ἄρα περιπατοῦσιν ἐν τῷ μέσῳ τὰ κοινὰ νόμιμα συγγέοντες, οὐχὶ τῷ κρείττονα καὶ καθαρωτέραν, ἀλλὰ τῷ χείρονα καὶ βδελυρωτέραν ἐπεισάγειν πολιτείαν. (Trad. Rochefort)

² Comme le dit M.-O. Goulet-Cazé (1990, 2729), le philosophe cynique est « devenu une sorte de “type” littéraire à qui l'on réservait une place de choix dans la galerie des personnages de la comédie ou de la satire ». Les satiristes Perse et Martial offrent des exemples pittoresques, d'une vulgarité sans comparaison vis-à-vis de la grossièreté cynique. Perse (1.133) propose le tableau d'une « prostituée » qui « tire la barbe d'un Cynique » (*Si Cynico barbam petulans nonaria vellat*) comme s'il s'agissait d'une scène habituelle comique. Martial (3.93.12-3) compare la pauvre Vetustilla à un vieux Cynique : « Et tu as le croupion d'une canne maigre, et ton con est si osseux qu'il triomphe d'un vieux Cynique » (*Et anatis habeas orthopygium macrae, / Senemque Cynicum vincat osseus cunnus*). Voir également Mart. 11.84.7 et Lucill. *apud Anth.Pal.* 11.153. Dans tous ces exemples, rien ne reste de

comprend dès lors pourquoi Panétius a pu prendre des distances avec les franges les plus ascétiques du Stoïcisme : la philosophie grecque a dû s'acclimater aux valeurs du *mos maiorum*. La *gravitas* romaine ne pouvait pas tolérer les outrances cyniques.

Pourtant, c'est bien au sein de l'Empire Romain que le Cynisme a pu se développer comme philosophie populaire, voire comme mode de vie offert aux plus précaires.

4.1.État des lieux.

Deux passages satiriques nous permettent d'apprécier comment la tendance cynique a pu toucher celles et ceux pour qui ce mode de vie représentait la seule solution pour échapper à une vie harassante. En effet, une épigramme de Lucillius raillant le cynique Hermodotos érige en règle (δόγμα) la solution de prendre les attributs cyniques pour pallier la pauvreté qu'on subit :

Quiconque est pauvre et illettré ne tourne plus la meule,
Comme jadis, il ne porte plus les fardeaux d'un modeste salaire ;
Mais il nourrit sa barbe et levant son bâton au carrefour
il affirme être le primo-chien (premier chien) de la vertu.
Voici la très sage règle d'Hermodotos : si quelqu'un est sans le sou,
qu'il cesse d'avoir faim après avoir déposé sa piètre tunique.¹

De même, Lucien offre des propos similaires dans la plainte qu'adresse Philosophie à Zeus au début des *Fugitifs* :

Car il est une espèce misérable d'hommes, et pour la plupart servile et mercenaire, qui n'est pas entrée en commerce avec moi, ayant été toujours soumise aux labeurs depuis l'enfance ; en effet, elle a été asservie, elle a accepté un salaire de mercenaire et a appris quelques autres métiers qui conviennent à de telles gens : faire des chaussures, travailler le bois, laver le linge, carder les laines telles qu'elles puissent être bien travaillées et faciles à tisser pour les femmes, et qu'elles se dévident aisément quand ces dernières déroulent la trame ou tissent le fil. Car étant exercés à de telles tâches depuis l'enfance, ils n'avaient pas eu connaissance de mon nom. Mais quand ils arrivèrent à l'âge adulte et qu'ils prirent connaissance de tout le respect qui est réservé à mes compagnons de la part du grand nombre, à savoir que les hommes supportent le franc-parler de mes adeptes, qu'ils se réjouissent d'être objets de soin, qu'ils se laissent convaincre par leurs conseils et qu'ils tremblent devant leurs reproches, ils considérèrent que tout cela n'était pas un petit pouvoir.

Or, apprendre tout ce qui convient à un tel choix de vie était long, ou plutôt fait en vain, impossible, et leurs métiers sordides ne pouvaient pourvoir au nécessaire que

la philosophie ; seule subsiste une vague et trop large impudence qui subsume aussi bien la saleté, la lubricité, la mendicité que l'accoutrement ou la constitution physique ; en un mot : l'apparence.

¹ *Anth.Pal.* 11.154 : Πᾶς, ὃς ἂν ἦ πτωχὸς καὶ ἀγράμματος, οὐκέτ' ἀλήθει / ὡς τὸ πρὶν οὐδ' αἶρει φορτία μισθαρίου / ἀλλὰ τρέφει πώγωνα καὶ ἐκ τριόδου ξύλον ἄρας / τῆς ἀρετῆς εἶναι φησὶν ὁ πρωτοκώων. / Ἐρμოდότου τόδε δόγμα τὸ πάνσοφον· εἴ τις ἀχαλκεῖ, / μηκέτι πεινάτω θεὸς τὸ χιτωνάριον.

difficilement et avec peine. Pour certains, la servitude paraissait pesante et, comme elle l'est maintenant, intolérable. Alors ils jugent bon, après réflexion, de jeter la dernière ancre, que les navigateurs appellent sacrée, s'élançant vers la déraison la plus haute, appelant en outre à leur aide l'audace, l'ignorance et l'impudence, celles-là même qui les soutiennent souvent dans la lutte, s'appliquant à renouveler leurs injures, de sorte qu'elles soient à portée de main et de bouche, ayant ces seuls signes de reconnaissance – vois-tu de quel type de ressources envers la philosophie il s'agit ? – ils feignent des apparences [...].

Dès lors, toute la ville est emplie d'une telle insouciance et surtout ceux qui s'attribuent le titre de Diogène, Antisthène et Cratès et qui se rangent sous le signe du chien, qui jamais n'ont recherché ce qui est utile autant que possible à la nature des chiens comme la vigilance, la garde de la maison, l'amour du maître, la bonne mémoire, mais l'aboïement, les bons plats, l'avidité, les plaisirs fréquents du sexe, la flatterie, remuer la queue pour celui qui donne et être autour de la table, voilà ce qu'ils s'épuisent péniblement à faire.

Toutefois tu verras dans peu de temps ce qu'il en sera. En effet, tous ceux-là s'échappant de leurs ateliers laisseront leurs métiers sans exercice quand ils se verront s'épuiser et souffrir, courbés sur leurs travaux, du matin au soir, survivre péniblement avec un tel salaire, tandis que des hommes paresseux et imposteurs vivent dans l'abondance de tous les biens, réclament avec tyrannie, reçoivent facilement, s'emportent s'ils ne reçoivent pas, et n'ont pas de reconnaissance s'ils ne reçoivent pas. La vie du temps de Cronos ressemble à ces choses-là pour eux, ainsi qu'à l'idée que, sans travail, le miel lui-même leur coule dans la bouche depuis le ciel.¹

Ici, Philosophie fait un état des lieux très détaillé des classes sociales les plus laborieuses, incluant aussi bien hommes que femmes, dans une hypotypose très convaincante. Nous ne proposons ici qu'une moitié de l'argumentaire de Philosophie mais nous pouvons tout à fait déceler une certaine incohérence entre la description et la conclusion. L'état des lieux a le mérite d'être assez précis sur la situation sociale dans laquelle le Cynisme trouve son essor.

¹ Luc. *Fug.* 12-3, 16-7 : Μιαρὸν γάρ τι φῦλον ἀνθρώπων, καὶ ὡς τὸ πολὺ δουλικὸν καὶ θητικόν, οὐ ζυγγεγόμενον ἡμῖν ἐκ παίδων ὑπ' ἀσχολίας· ἐδοῦλευν γὰρ ἢ ἐθήτευεν ἢ ἄλλας τινὰς τέχνας οἷας εἰκὸς τοιοῦτους ἐμάνθανεν, σκυτεύειν, ἢ τεκταίνειν ἢ περὶ πλυνοῦς ἔχειν, ἢ ἔρια ξαίνειν ὡς εὐεργὰ εἶη ταῖς γυναιξίν καὶ εὐμήρυτα καὶ κατὰγοιτο εὐμαρῶς ὅποτε ἢ κρόκην ἐκείναι στρέφοιεν ἢ μίτον κλώθοιεν. Τοιαῦτα τοίνυν ἐν παισὶ μελετῶντες, οὐδὲ ὄνομα τὸ ἡμέτερον ἤδεσαν. Ἐπεὶ δὲ εἰς ἄνδρας τελεῖν ἤρξαντο καὶ κατείδον τὴν αἰδῶ ὅση παρὰ τῶν πολλῶν ἐστὶν τοῖς ἐταίροις τοῖς ἑμοῖς, καὶ ὡς ἀνέχονται οἱ ἄνθρωποι τὴν παρρησίαν αὐτῶν, καὶ χαίρουσιν θεραπευόμενοι καὶ συμβουλευούσι πείθονται καὶ ἐπιτιμώντων ὑποπήσσουσι, ταῦτα πάντα τυραννίδα οὐ μικρὰν ἡγούντο εἶναι. Τὸ μὲν δὴ μανθάνειν ὅσα τῇ τοιαύτῃ προαιρέσει πρόσφορα μακρὸν ἦν, μᾶλλον δὲ κοιμητὴ ἀδύνατον, αἱ τέχναι δὲ γλίσχραι καὶ σὺν πόνῳ καὶ μόγις ἰκανὰ παρέχειν ἐδύναντο. Ἐνίοις δὲ καὶ ἡ δουλεία βαρὺ καί, ὥσπερ οὖν ἐστὶν, ἀφόρητον ἐφαίνετο. Ἐδοξε δὴ σκοποῦμενοι τὴν ὑστάτην ἄγκυραν, ἣν ἱερὰν οἱ ναυτιλλόμενοι φασὶν καθιέναι, καὶ ἐπὶ τὴν βελτίστην ἀπόνοιαν ὀρμήσαντες ἔτι τε καὶ Τόλμαν καὶ Ἀμαθίαν καὶ Ἀναισχυντίαν προσπαρακαλέσαντες, αἵπερ αὐτοῖς μάλιστα συναγωνίζονται, καὶ λοιδορίας καινὰς ἐκμελετήσαντες, ὡς πρόχειροι εἶεν καὶ ἀνὰ στόμα, ταύτας μόνας συμβολὰς ἔχοντες – ὁρᾷς ὅποια πρὸς φιλοσοφίαν ἐφόδια; – σχηματίζουσιν [...]. Τοιγαροῦν ἐμπέπλησται πᾶσα πόλις τῆς τοιαύτης ῥαδιουργίας, καὶ μάλιστα τῶν Διογένῃ καὶ Ἀντισθένη καὶ Κράτῃ ἐπιγραφομένων καὶ ὑπὸ τῷ κυνὶ ταττομένων, οἱ τὸ μὲν χρήσιμον ὅπόσον ἔνεστι τῇ φύσει τῶν κυνῶν, οἷον τὸ φυλακτικὸν ἢ οἰκουρικὸν ἢ φιλοδέσποτον ἢ μνημονικόν, οὐδαμῶς ἐζηλώκασιν, ὑλακὴν δὲ καὶ λιχνείαν καὶ ἀρπαγὴν καὶ ἀφροδίσια συχνὰ καὶ κολακείαν καὶ τὸ σαίνειν τὸν διδόντα καὶ περὶ τραπέζας ἔχειν, ταῦτα ἀκριβῶς ἐκπεπονήκασιν.

Ὅψει τοίνυν μετὰ μικρὸν οἷα ἔσται. Οἱ γὰρ ἐκ τῶν ἐργαστηρίων ἅπαντες ἀναπηδήσαντες ἐρήμους τὰς τέχνας ἐάσουσιν ὅταν ὀρῶσι σφᾶς μὲν, πονοῦντας καὶ κάμνοντας ἔωθεν ἐς ἐσπέραν ἐπικεκυφότες τοῖς ἔργοις, μόγις ἀποζῶντας ἐκ τῆς τοιαύτης μισθαρνίας, ἀργοὺς δὲ καὶ γόητας ἀνθρώπους ἐν ἅπασιν ἀφθόνοις βιοῦντας, αἰτοῦντας μὲν τυραννικῶς, λαμβάνοντας δὲ προχειρῶς, ἀγανακτοῦντας δέ, εἰ μὴ λάβοιεν, οὐκ ἐπαινοῦντας δέ, οὐδ' εἰ λάβοιεν. Ταῦτα ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος δοκεῖ αὐτοῖς καὶ ἀτεχνῶς τὸ μέλι αὐτὸ ἐς τὰ στόματα ἐσρεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

Pour cela est faite mention d'une vie difficile, pénible, soumise à un travail exténuant, pour un salaire modique voire misérable. La description dessine alors une classe sociale identifiable rassemblant différentes situations précaires : du mercenaire qui vend sa force de travail à l'esclave qui bénéficie toutefois d'une certaine liberté, si l'on comprend ainsi la précision que les maîtres redoutent la vindicte populaire s'ils empêchaient ceux qui ont l'apparence de philosophes d'exercer la philosophie¹. L'évocation des femmes, de façon certes secondaire, est intéressante : sont-elles incluses parmi les opprimés qui chercheront à s'émanciper par la voie cynique ? Dans les rares chriés que nous possédons d'Hipparchia, cette dernière mentionne le travail à tisser que la philosophie lui a permis de délaiss².

Ainsi les textes de Lucien et de Lucillius mettent-ils en scène des personnes et même des classes sociales qui aspirent à une émancipation pour sortir de l'absurdité de leur misère³ ; Lucien utilise même une expression de la navigation en mer, « lever l'ancre sacrée » (τὴν ὑστάτην ἄγκυραν, ἣν ἱερὰν...), pour signifier l'espoir d'un salut. Or, Philosophie ne demande pas de mener à bien cette émancipation ou même d'en revoir les conditions : elle se sent injuriée et outragée, déplore auprès de Zeus une décadence et exige que tout rentre dans l'ordre. Notons que Lucien ici ne juge pas tout Cynique comme étant un imposteur ; même s'il le moque souvent, il reconnaît à Diogène une autorité philosophique que d'autres Cyniques usurpent ; Antisthène et Cratès jouissent de la même estime. D'ailleurs, la prosopopée de la philosophie pose question : devenant une entité séparée de ceux qui l'incarnent, elle fait le partage entre ceux qui méritent le titre et ceux qui usurpent le titre ; faire de la philosophie suppose une certaine éducation⁴... Dès lors, elle ne concerne qu'une classe sociale précise, faite de lettrés. Ainsi n'est-elle pas une émancipation matérielle mais spirituelle ; Lucien véhicule alors une idéologie bourgeoise⁵ qui peut également s'expliquer par l'auditoire auquel il s'adresse⁶. D'ailleurs, aussi bien le texte de Lucien que celui de Lucillius révèlent l'illettrisme des Cyniques populaires⁷. Pour Lucillius, l'illettrisme devait condamner à tourner la meule ou à

¹ *Ibid.* 14.

² D.L. 6.97-8 (*SSR V I 1*).

³ Voir Pià-Comella 2019, 396 : « L'une des particularités du cynisme à Rome c'est qu'il ne se limite plus à quelques individus comme c'était le cas pour Diogène ; il relève d'une pratique collective, un phénomène de société, qui, à côté de ce cynisme d'élite, attire les classes les plus pauvres de la société ».

⁴ Voir Junqua 2000¹, 163 qui rappelle que chez Platon déjà, le bas peuple ne dispose pas du loisir de philosopher.

⁵ Par bourgeois, j'entends toute position dominante qui tire profit du travail des dominés et qui désire sauvegarder ses privilèges, en particulier en naturalisant ce que lui octroie sa position : on parlera ainsi de naturel philosophe.

⁶ Voir Whitmarsh 2005, 20 : « *it is on balance more likely that sophistry was usually performed by the elite before an audience consisting primarily of the elite* ».

⁷ Voir Goulet-Cazé 2014, 218 : « Parce qu'il n'exigeait pas de ses adeptes d'avoir bénéficié de la παιδεία, le cynisme est la seule philosophie de l'Antiquité à répondre positivement à cette question : peut-on être inculte et philosophe ? De fait, sous l'Empire, bon nombre de cyniques, tout en étant incultes, pratiquaient un cynisme

faire de semblables tâches harassantes. La prosopopée de Philosophie que fait parler Lucien rappelle qu'on ne peut accéder à la philosophie que par l'étude ; or, cela est impossible pour ceux qui, depuis l'enfance, sont condamnés à travailler. Par ailleurs, elle ajoute que, quand ils décident d'abandonner leur métier, ces derniers ne cherchent pas à devenir philosophes par cette voie car elle serait trop longue¹. L'affirmation de déterminismes fournit donc des signes assez patents de mépris de classe.

4.2. Mépris de classe.

Évidemment, il n'est pas question pour nous de condamner un propos qui, surtout, est argumenté et fondé sur des valeurs essentielles à la philosophie : le savoir, l'honnêteté, la cohérence... Car Philosophie décrit des personnages qui usurpent un titre pour brigander : feindre la pauvreté pour obtenir davantage, prendre l'accoutrement sans connaître le propos philosophique. Ces individus peuvent ainsi inciter tout le monde à la paresse. À bon droit, elle peut donc déplorer les outrances.

Néanmoins, le peu de charité qu'on a constaté est le signe d'une tendance réactionnaire et conformiste, qui redoute que l'attractivité du Cynisme ne vienne bouleverser l'ordre social et ses hiérarchies². C'est pourquoi il me semble possible de lire ce phénomène à travers les catégories marxistes : il est faux de penser ces phénomènes selon des destins individuels inspirés par leur conscience car ce sont les conditions matérielles d'existence qui déterminent la conscience³. Les réalités vécues par les différents esclaves ou mercenaires ici décrits

authentique, fidèle aux attitudes contestataires de Diogène et conforme à l'idée peu appréciée des élites, que tout un chacun, même le plus humble, peut avoir accès à la philosophie, car celle-ci n'est pas affaire de connaissances mais d'entraînement moral. »

¹ Lucien tient des propos similaires dans les *Vies à l'encan*. Il décrit l'absence d'éducation des disciples quelconques de Diogène, issus de différentes professions, dont le seul mérite est l'impudence et l'insolence : « Mais en réalité ce sont des choses très faciles et aisées à suivre ; car tu n'auras besoin ni d'éducation, ni de doctrines ni de sots bavardages mais ce chemin sera pour toi un raccourci vers la renommée. Et si tu n'es qu'un homme simple, que tu sois courroyeur, marchand de salaisons, charpentier ou banquier, rien ne t'empêchera d'être digne d'une grande admiration, à condition seulement que l'impudence et l'insolence t'assistent et que tu apprennes à asséner de jolies injures » (*Vit.auct.* 10 : Ἀλλὰ ῥᾶστά γε, ὃ οὗτος, καὶ πᾶσιν εὐχερῆ μετελθεῖν· οὐ γὰρ σοι δεήσει παιδείας καὶ λόγων καὶ λήρων, ἀλλ' ἐπίτομος αὕτη σοι πρὸς δόξαν ἢ ὁδός· κἂν ιδιώτης ᾦς, ἤτοι σκυτοδένης ἢ ταριχοπώλης ἢ τέκτων ἢ τραπεζίτης, οὐδέν σε κωλύσει θαυμαστὸν εἶναι, ἢν μόνον ἢ ἀναίδεια καὶ τὸ θράσος παρῆ καὶ λοιδορεῖσθαι καλῶς ἐκμάθης). On rappellera également que l'un des discours de l'empereur Julien s'intitule : *Contre les Chiens sans éducation* (ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΠΑΙΔΕΥΤΟΥΣ ΚΥΝΑΣ). En somme, il y a quelque chose de proprement réactionnaire chez ses auteurs qui en appellent à un retour à une philosophie authentique, voire à un Cynisme authentique alors même que le Cynisme, associé pour Julien au Christianisme, a ouvert la voie à des velléités d'émancipation.

² Voir Smith 1995, 61 : « *Quite simply, the philosophic pretensions of the uneducated poor were not to be taken seriously* ».

³ Voir Marx 1972 [1859], 4 : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ».

appartiennent à une infrastructure que la superstructure à laquelle appartiennent les idées déployées par Philosophie essaie de légitimer¹. Le titre du dialogue de Lucien est frappant : les « fugitifs » trouvent dans le Cynisme une possibilité de se soustraire à des conditions matérielles d'aliénation au travail². Le Cynisme prétendait être une voie facile vers le bonheur³, mais au moyen d'une ascèse particulièrement difficile. La facilité seule a pu attirer les plus démunis et favoriser des phénomènes de groupe, qui renouvelèrent ainsi le mode de vie individualiste de Diogène⁴.

Le texte de Lucien véhicule une idéologie dans la mesure où les rapports de production et la division du travail social sont considérés comme bons tels qu'ils sont, alors même que les situations individuelles des travailleurs mentionnés sont quant à elles décrites comme particulièrement pénibles⁵. Philosophie comprend *a priori* que certains délaissent l'atelier pour elle mais elle refuse que ce soit sous la forme d'une échappatoire dénigrant les conditions et la méthode pour la pratiquer. Philosophie en vient à redouter qu'elle ne soit elle-même plus réalisable dans une société qui manque de ses artisans les plus essentiels. Elle en dénonce donc les usurpateurs à Zeus sans remettre en question les anciennes conditions de travail des fugitifs. Ce peut être de ma part une remarque anachronique mais l'incohérence entre sa description de la douleur qu'engendre le travail et l'exigence de préserver un ordre social présenté comme inéluctable est bien réelle, d'autant plus qu'elle reconnaît que sa survie en dépend.

¹ P. Sloterdijk 1987, 213-4 fait de Diogène l'antithèse symbolique de la superstructure : « on pourrait exprimer d'une façon lapidaire ce qui, chez Diogène, irritait ses contemporains : "refus de la superstructure". La superstructure, dans ce sens, ce serait les séductions de confort que la civilisation met en œuvre pour engager les hommes à se mettre au service de ses fins : idéals, idées de devoir, promesse de rédemption, espoir d'immortalité, buts de l'ambition, positions de force, carrières, arts, richesses. Du point de vue kunique, tout cela n'est que compensation pour quelque chose qu'un Diogène ne se laisse pas dérober : la liberté, la lucidité, la joie de vivre ».

² Une situation similaire concernant l'époque féodale est d'ailleurs exposée par K. Marx et F. Engels : les serfs trouvaient leur émancipation dans la fuite. Voir Marx & Engels 1991, 90-1 : « Pendant que les serfs fugitifs ne voulaient que développer librement leurs conditions d'existence déjà établies pour les faire valoir, sans parvenir ainsi, en dernière instance, à autre chose qu'à un travail indépendant, les prolétaires, eux, pour s'affirmer en tant que personnes, doivent supprimer leur propre condition d'existence précédente, [...] ils doivent renverser l'État pour affirmer leur personnalité ».

³ Voir p.ex. D.L. 6. 44 (SSR V B 322) ; Teles fr.2.14 *apud* Stobée 3.98.14 (SSR V B 245, V H 73). Voir Flores-Júnior 2021.

⁴ Voir Pià-Comella 2019, 399 : « Pour l'élite intellectuelle romaine de la République et de l'Empire, la nouvelle mode cynique représente un phénomène de marginalisation sociale et une pratique transgressive ».

⁵ Althusser 2011, 267 : « la reproduction de la force de travail exige non seulement une reproduction de sa qualification, mais, en même temps, une reproduction de sa soumission aux règles de l'ordre établi, c'est-à-dire une reproduction de sa soumission à l'idéologie dominante pour les ouvriers et une reproduction de la capacité à bien manier l'idéologie dominante pour les agents de l'exploitation et de la répression, afin qu'ils assurent aussi "par la parole" la domination de la classe dominante ».

4.3. Le Cynisme favorise l'émancipation.

Le Cynisme lie souvent l'entrée en philosophie à des conditions matérielles d'existence desquelles on s'émancipe ainsi. Nous avons déjà évoqué qu'Hipparchia se félicite de ne pas subir le déterminisme de sa condition de femme grâce à la philosophie¹.

La fameuse fuite de l'esclave Manès est également pensée par Diogène selon une conception matérielle de la liberté : que l'on soit riche, maître ou les deux, on ne peut guère être libre dans la mesure où le travail délégué ne libère que les esclaves, puisque seuls ils sont dans un rapport de transformation de la réalité alors que le maître dépend du travail de l'esclave. L'esclave parce qu'il maîtrise ses désirs se libère, tandis que les maîtres s'enferment dans des désirs illimités qu'ils souhaitent satisfaits par leurs esclaves. Quand Diogène voit les maîtres se faire moucher, il lance ironiquement que la finalité de leur bonheur consiste à devenir manchots² ; Diogène Laërce utilise cette anecdote comme illustration de la vie facile que les hommes refusent. De même, Diogène s'émerveille de l'ascèse acquise par les esclaves qui lors des festins ne dérobent rien³. Quand l'esclave Manès s'enfuit, que fait-il si ce n'est signifier à Diogène que Manès existe et qu'il vivra sans Diogène ?⁴ de même, les dompteurs de lions parce qu'ils craignent les lions sont-ils toujours dompteurs ou domptés ?⁵

Les Cyniques apprennent donc des esclaves que le travail endure et libère peu à peu. La fuite effective de Manès révèle la propre servitude de Diogène, contraint lui aussi à trouver la voie de la libération. La dialectique de ce mouvement ne correspond pas exactement à la fameuse dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. En particulier, la rencontre des consciences sur le mode de l'égalité ne pourra se faire que dans la cosmopolis, dans la cité des

¹ Voir D.L. 6.98 (SSR V I 1) ; *Anth.Pal.* 7.413 (SSR V I 4).

² D.L. 6. 44 (SSR V B 322) : « Il s'exclamait souvent à haute voix que les dieux ont donné aux hommes une vie facile, mais qu'elle leur échappe parce qu'ils ne recherchent que gâteaux de miel, parfums et autres bagatelles semblables. Aussi disait-il à celui qui était chaussé par un esclave : "Tu n'es pas encore heureux, tant qu'il ne te mouchera pas aussi ; or, cela t'arrivera quand tu seras mutilé de tes mains" » (Ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥάδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδῶσθαι, ἀποκεκρῦφθαι δ' αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια. "Ὅθεν πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ οἰκέτου ὑποδοῦμενον, "Ὄψω," εἶπε, "μακάριος εἶ, ἂν μὴ σε καὶ ἀπομύξη· τοῦτο δ' ἔσται πηρωθέντι σοι τὰς χεῖρας.") ; D.Chr 10.10 (SSR V B 586) : « ils [les riches] ont souvent plus besoin de domestiques que les pauvres et les gens dépourvus de serviteurs [...] Ne sais-tu pas que la nature a fait à chacun un corps qui est suffisant pour le soin de soi ? » (ἐνίοτε ἀποροῦσι διακόνων μᾶλλον τῶν πενήτων τε καὶ οὐκ ἐχόντων οὐδένα οἰκέτην [...] οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ σῶμα ἢ φύσις ἐκάστῳ ἐποίησεν ἱκανὸν εἶναι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θεραπείαν).

³ D.L. 6.28 (SSR V B 444) : « Il s'étonnait de ce que les esclaves qui voyaient leurs maîtres se goinfrer ne cherchassent pas à dérober quelques aliments » (Ἀγασθαι δὲ καὶ τῶν δούλων οἱ λαβροφαγοῦντας ὀρώντες τοὺς δεσπότης μηδὲν ἀρπάζοιεν τῶν ἐσθιομένων).

⁴ D.L. 6.55 (SSR V B 441).

⁵ D.L. 6.75 (SSR V B 70) : « Ce ne sont pas les lions qui sont esclaves de ceux qui les nourrissent, mais ceux qui les nourrissent qui sont esclaves des lions. Car la crainte est le propre de l'esclave et ce sont les bêtes sauvages qui inspirent de la crainte aux hommes. » (οὐδὲ γὰρ τοὺς λέοντας δούλους εἶναι τῶν τρεφόντων, ἀλλὰ τοὺς τρέφοντας τῶν λεόντων. δούλου γὰρ τὸ φοβεῖσθαι, τὰ δὲ θηρία φοβερὰ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι.)

sages, dans un espace autre. On pourrait ainsi parler véritablement d'une hétérotopie de la raison cynique, c'est-à-dire de l'impossibilité pour le philosophe d'habiter le même espace de la même façon. Penser c'est penser contre un ordre, de même qu'on ne peut qu'entrer dans un théâtre par la sortie¹.

4.4. La mendicité.

De façon tout à fait paradoxale, l'émancipation et l'autosuffisance se résolvent dans la mendicité, c'est-à-dire dans la position la plus avilissante de dépendance à autrui². Nous avons déjà remis en doute l'idée que la mendicité relevait d'une injonction de la part de Diogène. Les communautés cyniques ont peut-être érigé des épisodes ponctuels de mendicité en norme du Cynisme, ce dont les lettres pseudépigraphiques témoignent.

Les textes de Lucien et Lucillius le précisent également : les anciens esclaves et ouvriers partent mendier. Pratiquer le Cynisme n'est donc pas compatible pour certains adeptes avec le fait de travailler³.

On peut imaginer que les Cyniques reçoivent par charité éventuellement mais on sait qu'ils employaient également un air insistant voire menaçant⁴ qu'ils accompagnait d'insultes. Un texte de Dion de Pruse suggère qu'ils constituaient des hordes de vagabonds⁵. En somme, en choisissant la voie cynique, les esclaves ou mercenaires renoncent à une improbable libération par le travail au profit d'une vie simple et ascétique. Mais, au lieu de se contenter d'une pleine indépendance, ils restent en milieu des cités pour réclamer leur dû et accomplissent un retournement par lequel le misérable s'octroie une autorité. Et, ultime provocation, ils prétendent avec arrogance que s'ils n'obtiennent rien, ils ne s'en porteront pas moins bien. C'est précisément cette dimension qui suscite le scandale et qualifie leur attitude d'impudente :

¹ Voir D.L. 6.64 (SSR V B 267). Voir également Sloterdijk 2000, 212 à propos de D.L. 6.30 (« Je suis citoyen du monde ») : « Formule grandiose contenant la réponse la plus hardie de l'antiquité à son expérience la plus inquiétante : le devenir apatride de la raison dans le monde social et la séparation de l'idée de la vraie vie d'avec les communautés empiriques ».

² Voir Foucault 2009¹, 240 : « La pauvreté conduit donc à l'acceptation de l'esclavage. Elle conduit à quelque chose qui était encore plus grave pour un Grec ou un Romain que l'esclavage (car après tout, l'esclavage pouvait toujours faire partie des malheurs de l'existence humaine) : la mendicité. La mendicité, c'est la pauvreté poussée jusqu'à dépendre des autres, de leur bonne volonté, des hasards de la rencontre. Tendre la main, c'était pour un Ancien le geste de la pauvreté infamante, de la dépendance sous sa forme la plus insupportable. Et c'est cette mendicité qui constituait la pauvreté cynique poussée jusqu'au scandale volontaire ».

³ Voir Goulet-Cazé 2014, 170 : « le témoignage de Lucien, qui prétend, dans les *Fugitifs*, que des artisans quittaient leurs échoppes pour devenir philosophes, atteste effectivement qu'il y avait des contacts entre philosophes cyniques et artisans, mais tend à prouver au contraire que travail manuel et philosophie ne cohabitaient pas, puisqu'en devenant philosophes ces artisans abandonnaient le travail manuel ».

⁴ Voir Luc. *Vit. Auct.* 11.

⁵ D.Chr. 32.9-10.

Lucillius l'affirme dans une autre épigramme où un Cynique va-nu-pieds, Ménestratos, dérobe ἀναιδῶς des morceaux de pain¹ ; Lucien se moque de la « dernière ancre sacrée » qui assemble tout à la fois folie, ignorance, audace et impudence...

Il est vrai que ces textes font le portrait de charlatans dont l'inconséquence est déplorable : du chien, ils reproduisent non le meilleur, mais le pire, selon les termes mêmes de Philosophie. Leur sobriété n'est qu'apparente et dissimule un hédonisme sournois. Mais nous savons également que les écrivains satiriques affectionnent les exagérations. D'une part, en effet, la caricature est une pratique littéraire habituelle et appréciée. Lucien nous donne à voir un Pérégrinus égocentré et pitoyable dans *Sur la Mort de Pérégrinus* alors qu'Aulu-Gelle nous le dépeint comme un sage. Et quand Lucien veut faire l'éloge d'un Cynique, Démonax, il préfère accentuer sa ressemblance avec Socrate². D'autre part, comme nous venons de le voir, nous devinons un mépris de classe à l'œuvre dans ces textes : les exclamations déplorant l'impudence cynique ne constituent donc plus seulement un débat d'idées entre écoles ou à l'intérieur de la tradition cynico-stoïcienne mais s'intègrent à une production littéraire engagée contre la facilité scandaleuse du mode de vie cynique. Elle est le fait d'élites intellectuelles qui voient l'ordre social menacé ; or, ce n'est que le début d'une menace que la révolution chrétienne est sur le point d'amplifier³, dans la mesure où le christianisme offre également la possibilité d'une émancipation des femmes et des esclaves, appelés à être des personnes égales devant le dieu.

Or, le Cynisme pense l'émancipation indépendamment de toute autorité divine, et à travers l'impudence. Par impudence, il s'agit donc de comprendre une réappropriation par chacun de son corps : un corps qui échappe aux normes vestimentaires, aux normes d'hygiène

¹ Lucill. *apud Anth. Pal.* 11.153.

² Luc. *Demon.* 5.

³ Voir NT *1Th* 2.9 : « Vous vous souvenez, frères, de nos labeurs et fatigues : de nuit comme de jour, nous travaillions, pour n'être à la charge d'aucun de vous, tandis que nous vous annonçons l'Évangile de Dieu ! » (μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, / τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας / ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, trad. Bible de Jérusalem) ; *Ga* 3.28 : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνα, / οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· / πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, trad. Bible de Jérusalem). Voir également Goulet-Cazé 2014, 169-74 ; 172 (s'appuyant sur F. G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, Londres, 1988) : « F. Gerald Downing, qui a consacré un ouvrage spécifique au cynisme, à Paul et aux églises pauliniennes, insiste sur le fait que Paul, sans maison, souffrant la faim, la soif, la nudité, travaillant de ses mains jusqu'à l'épuisement, en butte à divers tourments, comme l'insulte ou la persécution (*I Cor.* 4, 11), devait, tout en n'étant pas cynique, être cependant perçu comme tel par les païens de l'époque hellénistique et avoir conscience d'être ainsi perçu. Quand il dit que la loi rend esclave, qu'elle n'est pas légitime, son discours est identique à celui des cyniques ». Certains textes rapprochent explicitement Cyniques et Chrétiens : nous l'avons vu avec l'empereur Julien ; voir également Aelius Aristide (*Or.* 46.308).

mais également un corps qui se montre dans sa nudité et dans l'ensemble de ses fonctions biologiques. Ainsi la richesse du philosophe cynique dans la pauvreté matérielle n'est pas qu'une richesse métaphorique mais la richesse de celui ou celle qui s'est réapproprié son corps, un corps auparavant soumis à l'αἰδώς. P. Sloterdijk écrit ainsi de très belles lignes sur cette impudence qui « ne se comprend pas du premier coup d'œil »¹ : les « dressages sociaux de la honte » tiennent les hommes « en laisse », étouffent les corps.

Il [Diogène] montre qu'en règle générale les hommes ont honte au mauvais endroit (*für die falschen Dinge*) : de leur *physis*, de leur côté animal, qui sont en vérité innocents, alors qu'ils restent sans émotion devant la déraison et la laideur menant leur vie, devant leur désir du gain, leur injustice, leur cruauté, leur vanité, leur parti pris et leur aveuglement. [...] La honte est le facteur principal des conformismes sociaux, le poste de distribution où des commandes extérieures se convertissent en commandes intérieures.²

P. Sloterdijk décrit de façon convaincante ce jeu déjoué de la honte qui utilise les corps pour imposer des règles sociales.

En somme, l'impudence cynique se montre redoutable dans la mesure où elle bouleverse les usages autant qu'elle réaffirme la nécessité d'une vertu rigoureuse. Seul un appel au conformisme peut la contrer : il faut dès lors renoncer à une vertu dont tous les hommes ne sont pas capables et promouvoir une autre morale, fondée sur la respectabilité qu'octroie la vie en société.

¹ Sloterdijk 1987, 216.

² Sloterdijk 1987, 216-7.

CHAPITRE DEUX

LA PUBLICITÉ DE LA HONTE

L'impudence cynique ajoute d'autres difficultés à celles que nous avons déjà énoncées : non seulement, en effet, elle s'exerce dans l'indifférence d'une honte rétrospective si bien que l'on ne trouve le terme d'impudence que chez les détracteurs du Cynisme, mais également elle joue d'une fausse indifférence puisqu'elle réinvestit les normes qu'elle prétend ignorer pour chercher le scandale. On reconnaît la nature du Cynisme dans cette subversion : il exploite les normes habituelles en feignant les ignorer et fait de la banalité un spectacle. Diogène ne se masturbe pas de façon totalement indifférente puisque la transgression doit être vue pour être pleinement transgressive. C'est là tout le paradoxe de la honte que l'on ne peut contester qu'en lui reconnaissant ses règles.

Or, pour déterminer ce que les Cyniques contestent dans la honte, encore faut-il pouvoir la définir¹. Nous avons vu déjà que deux familles de mots la concernent et qu'elles ne sont pas faciles à cerner. Nous avons vu également que la honte est pensée dans le cadre de la communauté politique : la loi doit inspirer un sentiment de respect et de retenue pour permettre son obéissance.

Deux autres dimensions me semblent essentielles pour comprendre la contestation cynique : la honte a un caractère public en deux sens. D'une part, elle est liée au regard ou à la possibilité pour quiconque d'être vu par un public. D'autre part, elle est publique puisqu'elle correspond à un espace particulier : l'espace social, l'espace public. Nous allons donc voir comment le Cynisme exploite ces deux aspects pour confronter la honte à l'exigence de vertu et comment il s'inscrit dans un cadre philosophique et culturel plus général de réflexion autour de la honte.

¹ Le philosophe Owen Rugien (2002, 43) a essayé de fonder éthiquement le sentiment de honte, en vain ; sa critique aboutit à l'affirmation de l'indétermination du concept de honte : « Quelles conclusions il faudrait tirer de ces cas ? Que le simple fait d'être vu est une condition nécessaire et suffisante de la honte ? Ou, plutôt, que le fait d'être vu d'une certaine manière (laquelle ?) par certaines personnes (qui ?) lorsqu'on a fait certaines choses (lesquelles ?), lorsqu'on a tel ou tel caractère (lequel ?) est un ensemble de conditions nécessaires de la honte ? »

1. Le regard.

1.1. L'hypothèse d'une « culture de la honte ».

Si honte et pudeur sont difficiles à définir, un aspect a été mis en évidence depuis Démocrite et Aristote¹ : l'importance du regard, et, par conséquent, celui de la dissimulation, du secret, du voile, des murs, de l'envie de disparaître. Lisons un extrait de la *Rhétorique* d'Aristote :

Les choses qui frappent les yeux et qui se font au grand jour (ἐν φανερωῖ), [provoquent la honte]. De là, le proverbe : « La pudeur est dans les yeux (ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ). »² Aussi avons-nous plus de retenue (μᾶλλον αἰσχύνονται) devant ceux qui devront être toujours en notre présence et ceux qui font attention à nos actes, parce que les uns et les autres ont les yeux sur nous.³

Alors qu'il s'agit pour Aristote de définir l'αἰσχύνη, c'est αἰδώς que l'on trouve dans le proverbe mentionné. Pour lui, l'αἰσχύνη concerne aussi bien un fait passé, présent que futur⁴. Cette émotion est, comme ensuite dans le Stoïcisme, liée à la crainte de la mauvaise réputation. C'est la visibilité, voire la publicité de l'acte qui caractérisent la honte (ἐν φανερωῖ), ce que précisément les Cyniques exploitent. Aristote exprime donc quelque chose d'assez courant dans la compréhension de la honte. Quand J.-P. Sartre exploite cet aspect dans sa célèbre analyse, il ajoute une distinction cruciale, à savoir que ce n'est pas tant le regard d'autrui qui génère la honte mais ma façon de me projeter en tant qu'objet par la médiation d'autrui : « j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. [...] Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit »⁵. De façon générale, la honte est inséparable d'un regard, même fantasmé, et d'une forme de nudité, nudité réelle ou nudité symbolique de l'acte, comme le souligne B. Williams⁶. Le fragment suivant, attribué à Antiphon et issu de la section αἰδώς de l'anthologie de Stobée, peut illustrer cette

¹ Arist. *Rh.* 6.1384a33-b1 ; Democr. fr. 244, 264 DK.

² Stobée (3.31.15) attribuée à Euripide un vers tout à fait proche (*Cresphontos*, fr. 457 Nauck) : Αἰδῶς ἐν ὀφθαλμοῖσι γίγνεται, τέκνον.

³ Arist. *Rh.* 6.1384a33-b1 : καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερωῖ μᾶλλον (ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ)· διὰ τοῦτο τοὺς αἰεὶ παρεσομένους μᾶλλον αἰσχύνονται καὶ τοὺς προσέχοντας αὐτοῖς, διὰ τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς ἀμφοτέρω. (Trad. Ruelle légèrement modifiée)

⁴ *Ibid.* 1383b12-14 : « La honte sera alors quelque chagrin ou trouble causé par des maux présents, passés ou futurs, au sujet de ce qui semble conduire à la mauvaise réputation » (ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων).

⁵ Sartre 2017 [1943], 259-60.

⁶ Williams 1997, 109 : « L'expérience fondamentale de la honte consiste dans le fait d'être vu, au mauvais moment, par qui ne devrait pas vous voir, dans une situation où on ne le voudrait pas. Elle est directement liée à la nudité, avec en particulier ses arrière-plan sexuels ». Voir également Cairns 1993, 15 : « *shame bears a frequent, and some would say an essential reference to the concept of an audience, and in many cases this audience will be a real one. One feels shame before those who witness one's actions, and focuses on what the members of that audience may say or think of one* ». Pour R. Benedict (2005 [1946], 116-7), « *it [a potent sanction] requires an audience or at least a man's fantasy of an audience* ». Parmi les idées qu'il reprend dans la distinction entre honte et culpabilité et qu'il s'apprête à critiquer, R. Ogien (2002, 28) rappelle que la « honte serait liée au regard (au fait d'être vu), la culpabilité à la voix (au fait d'entendre une sorte de voix intérieure) ».

idée : « Pensant que j'ai commis une injustice, je ressens de la honte devant le regard de mes amis. »¹

De nombreux penseurs antiques ont repéré, dans cette dimension, toute la fragilité de la honte : elle n'incite à respecter les lois que s'il y a un regard étranger pour en juger. Dès lors, si elle fait sentir la nécessité de bien agir, la honte peut tout autant inciter à commettre de mauvaises actions en secret. Lisons, par exemple, cet extrait du sophiste Antiphon :

La justice c'est ne transgresser aucune de toutes les règles (νόμμοι) de la cité dans laquelle on exerce la citoyenneté. Un homme pourrait donc utiliser la justice de façon la plus avantageuse pour lui-même s'il tenait en estime, d'une part, les lois quand il est devant témoins et, d'autre part, les choses de la nature quand il est seul, privé de témoins ; ce qui appartient aux lois est accessoire quand ce qui appartient à la nature est nécessaire ; et ce qui appartient aux lois, étant l'objet d'un accord, n'est pas naturel, alors que ce qui appartient à la nature n'est pas l'objet d'un accord mais naturel. Donc celui qui transgresse les règles, s'il échappe à ceux qui ont passé l'accord, il se soustrait à la honte (αἰσχύνης) et à la sanction, mais en n'y échappant pas il ne s'y soustrait pas.²

Antiphon ne cherche pas à inciter à la désobéissance puisque plus loin, il affirme la nécessité de l'obéissance pour que les cités soient prospères. Il soulève seulement les problèmes afférents au νόμος au moyen de la très classique opposition avec la φύσις. Ainsi montre-t-il les carences inhérentes aux lois : les hommes cherchent à s'y soustraire d'autant plus qu'elles peuvent contrarier nos intérêts personnels qui, eux, sont conformes à la nature. La honte qui accompagne la transgression dépend de la présence de témoins, tout comme la sanction. Par-là, Antiphon rapproche une mesure judiciaire, la sanction, à un sentiment, la honte, qui se réfère à un phénomène social, la réputation. Il ne faut toutefois pas penser que nous avons affaire à deux objets tout à fait distincts : l'opprobre était par exemple encadrée par des lois à Rome³, il y avait une police des mœurs, les astynomes, à Athènes⁴. Quoiqu'il en soit, c'est surtout l'inefficacité de la honte dans le cadre de la cité qui est soulevée.

Dès lors, sommes-nous confrontés ici à une critique de ce que l'on appelle, à la suite de l'anthropologue Ruth Benedict, une *shame-culture* ou culture de la honte ? Pour R. Benedict, la culture de la honte ne serait pas une version primitive et donc inférieure de la culture de la faute : hiérarchiser les cultures reviendrait à introduire une moralisation tout à fait étrangère au

¹ Agatho fr. 22 Nauck (*apud* Stob. 3.31.17) : ἀδικεῖν νομιζῶν ὅψιν αἰδοῦμαι φίλων.

² Antipho Soph. fr. 44B DK (*Oxyrhynch. papyr.* XI) : Δικα[ιο]σύνη πάντα <τὰ> τῆς πό[λεως] νόμιμα ἐν ἧ ἂν πολ[ι]τεῦ[ν]ται τις μὴ [παρ]αβαίνειν· χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιοσύνη εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τ[ο]ῦ νόμου μεγά[λο]υς ἄγοι· μονούμενος δὲ μαρτύρων, τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπι]θ[ε]τα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νόμων ὁμολογη[θέν]τα, οὐ φύνη[τ] ἐστίν, τὰ δὲ [τῆς φύς]εως φύνη[τα, οὐχ] ὁμολογητά· τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ἧ ἂν λάθη τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὐ·

³ Voir Ruelle 2012.

⁴ Voir Aristot. *Ath.* 50.2 et D.L. 6.90, texte commenté par Junqua 2000¹, 148.

projet ethnologique. Mais ce que la chercheuse établit au sujet de la société nippone, il nous est permis d'en évaluer la finesse au sein des sociétés antiques et à l'aune de ce que nous disent les penseurs de l'Antiquité grecque, eux-mêmes. Certains passages – nous en avons cité une partie – interrogent la question du regard et donc témoignent d'un moment de crise vis-à-vis des fondements de la moralité de leur société.

La culture de la honte se reconnaît, selon l'étude des Japonais par R. Benedict, à certains traits : surveillance des faits et gestes d'autrui, sentiment vif d'être exposé au jugement d'autrui, souci pour sa propre dignité... à tel point que « S'il n'y avait pas de société, on n'aurait pas besoin de se respecter soi-même »¹. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de sentiment de culpabilité, mais plutôt que la honte l'emporte sur la culpabilité, que la sanction est d'abord externe. Sans entrer dans les détails de cette étude, nous pouvons nous demander si les outrances cyniques bousculent un tel fonctionnement dans la société grecque du IV^e s.

E.R. Dodds² a exploité l'étude de R. Benedict pour comprendre l'époque homérique sous l'angle d'une « culture de la honte » : l'action, en effet, dépend d'un souci à l'égard de l'estime de l'entourage et se risque à des sanctions extérieures³. Même les dieux tiennent au sentiment d'honneur ; « dans une culture de honte, les dieux, tout comme les hommes, s'offensent vite d'un manque d'égards »⁴. Mais peu à peu, les hommes sentent le besoin d'une justice sociale et exige du cosmos la punition des coupables⁵. E.R. Dodds situe à la fin du V^e siècle l'affirmation que le cœur aussi doit être pur⁶ ; la souillure (*miasma*) n'est plus seulement héréditaire. Toutefois, l'auteur reconnaît que cette distinction demeure relative, que la transition est progressive et incomplète⁷ ; le contraste entre civilisation de honte et civilisation de culpabilité n'est pas absolu mais progressif et continu⁸.

En somme, lorsque les Cyniques défient la peur d'avoir mauvaise réputation, lorsque Diogène s'émancipe de la honte d'une faute commise par son père selon certaines sources, ils

¹ Benedict 2005 [1946], 116 : « *If there were no society one would not need to respect oneself* ».

² Voir Dodds 1995 [1959], chapitre II : « De "civilisation de honte" à "civilisation de culpabilité" ».

³ Voir Alexandre, Guérin & Jacotot 2012, 10.

⁴ Dodds 1995 [1959], 42.

⁵ *Ibid.*, 41.

⁶ *Ibid.*, 46. Dodds se réfère à des passages d'Euripide (*Or.* 1602-4 ; *Hipp.* 316-8), d'Aristophane (*Ra.* 355) et à une inscription d'Épidaure.

⁷ *Ibid.*, 37-8.

⁸ *Ibid.*, 52. D. Cairns s'inspire de l'étude de K. Dover (*Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, p.220 n.3 ; voir Cairns 1993, 46 n. 3) pour tempérer cette distinction : il s'agirait plutôt d'une façon qu'a un peuple de parler plutôt qu'une façon de sentir. Pour éviter des interprétations larges et imprécises, D. Cairns recommande d'appréhender ces questions de façon plus complexe : que la société homérique ou la société de l'Athènes classique soient considérées comme des « *shame-cultures* » doit seulement indiquer qu'elles accordaient une place importante aux questions d'honneur, de honte et de réputation. Il insiste ainsi sur le fait que les personnages homériques possèdent bien des normes intériorisées et ressentent de la culpabilité.

s'intègrent à un mouvement plus large de remise en question des normes qui façonnent les rapports humains et soumettent les individus à des représentations culturelles. Toute la complexité de la honte est ainsi exprimée dans les deux fragments suivants de Démocrite :

Ne dis rien, ne fais rien d'insensé, même si tu es seul ; apprends à éprouver de la honte (αἰσχύνεσθαι) devant toi-même, bien plus que devant les autres.¹

[Il faut] éprouver de la retenue (αἰδεῖσθαι) non pas tant devant les autres, que devant soi, et [il faut] ne rien faire de mal devant tous les hommes, mais bien plus encore quand personne ne peut voir ; mais [il faut] surtout éprouver de la retenue (αἰδεῖσθαι) devant soi et établir cette loi (τοῦτον νόμον) dans son âme, de sorte à ne rien faire de fâcheux.²

Démocrite apporte des nuances intéressantes au sentiment de honte dont on penserait de façon trop simpliste qu'il émane du regard des autres. Il met ainsi en valeur l'idée que la morale peut consister en différents regards : celui qu'on me porte, celui que je porte sur celui qu'on me porte et surtout celui que je suis capable de porter directement sur moi. B. Williams y voit la preuve que les Grecs de la fin du V^e siècle distinguaient « la honte qui ressortissait simplement à l'opinion publique et la honte qui exprimait une conviction personnelle et intime »³. Pour le philosophe, un caractère se construit sur sa capacité à intérioriser un regard⁴ : dès lors, ce regard, parce qu'il est permanent, ne dépend plus de la crainte d'être découvert.

1.2. *Se soigner du regard.*

1.2.1 *Échecs.*

Les fragments de Démocrite permettent de comprendre que les utilisations par les Cyniques du sentiment de la honte interrogent les rapports que l'on entretient à l'égard des normes en vigueur dans la société et de celles de la philosophie. La honte devient ainsi un sentiment dont il faut se guérir. C'est pourquoi leur pédagogie exploite l'épreuve de la honte : supporter l'impudence et devenir indifférent au sentiment de honte peut ainsi constituer un πόνος au sein de l'ascèse cynique. Être sensible au sentiment de honte revient à faire entrer l'opinion publique dans les pratiques philosophiques et donc à faire coexister deux ensembles normatifs. En testant l'indifférence au regard, les Cyniques veulent s'assurer de l'entière

¹ Democr. fr. 244 DK [42 N.], *apud.* Stob. 3.31.7 : φαῦλον, κἂν μόνος ἦις, μήτε λέξεις μήτ' ἐργάσῃ· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι.

² Democr. fr. 264 DK [43 N.], *apud.* Stob. 4.5.46 : μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑαυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑαυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῇ καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.

³ Williams 1997, 130.

⁴ *Ibid.*, 114.

disponibilité de leurs disciples à l'égard de la philosophie. Mais il ne suffit pas de vouloir pour les Cyniques ; la volonté dépend d'un entraînement et cet entraînement s'expose à des situations de honte délibérément produites. Le philosophe cynique assume une position délicate : il n'adopte pas l'attitude d'un sage qui s'est retiré à l'écart de la foule ; il se rend au milieu de cette foule pour la défier.

Mais pour Sénèque, l'attitude impudente comporte le risque de se couper des hommes en affichant un extérieur trop dissemblable : Sénèque opère un retournement puisque le spectacle cynique au milieu de la foule éloigne le philosophe des hommes tandis que sa retraite à lui n'est qu'un éloignement physique mais nullement une coupure¹. La *Lettre 5* retiendra notre attention dans le chapitre suivant mais citons pour l'instant cette phrase afin de mesurer ce que l'attitude cynique suscite :

Or, je t'exhorte à ne pas commettre, à la manière de ceux qui désirent non pas progresser mais attirer les regards, ce qui, dans ta manière d'être ou ton genre de vie, te ferait remarquer².

Les deux écueils de l'attitude cynique consistent, d'une part, à se rendre hostile la foule et ainsi perdre en pédagogie et, d'autre part, à chercher néanmoins son regard quand bien même on prétend s'en délivrer. L'impudence vise l'indifférence, c'est son but ; mais sa conséquence première est de créer un spectacle cynique. C'est ainsi que l'on peut comprendre la moquerie de Lucien qui voit dans le Cynisme non plus le raccourci vers la vertu mais vers la *doxa*³, c'est-à-dire à la fois vers la renommée et le jugement populaire.

On pourrait donc mettre en doute la prétention de soigner qu'avancent les Cyniques. Il est vrai que les philosophes antiques revendiquent l'image du médecin et que celle-ci est largement exploitée par les Cyniques. Néanmoins, qui est soigné dans le cas des vexations que créent Diogène et Cratès : le professeur, l'élève, la foule ? Trois extraits contiennent le récit d'une épreuve de la honte ; les deux premiers mentionnent l'idée de soin :

À partir de ce jour, il [Zénon de Citium] devint auditeur de Cratès, manifestant d'une part une ardeur particulière pour la philosophie, éprouvant d'autre part de la honte (αἰδήμων) à l'égard de l'impudence cynique (πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν). C'est pourquoi Cratès qui voulait le soigner (θεραπεῦσαι) de cela lui donne une marmite de purée de lentilles à porter à travers le Céramique (διὰ τοῦ Κεραμικοῦ). Quand il le vit éprouver de la honte (αἰδούμενον) et couvrir [la marmite], il brise la marmite en la frappant de son bâton. Comme Zénon s'était enfui et que la purée de lentilles lui coulait

¹ Voir Pià-Comella 2019, 402.

² Sen. *Ep.* 5, 1 : *Illud autem te admoneo, ne eorum more, qui non proficere sed conspici cupiunt, facias aliqua, quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint.*

³ Luc. *Vit. Auct.* 11. Voir également Gal. *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* 5.71.9.

le long des jambes, Cratès dit : « Pourquoi fuis-tu, petit Phénicien ? Tu n'as subi rien de terrible (οὐδὲν δεινὸν πέπονθας) ». ¹

Quelqu'un ayant fait tomber du pain et ayant honte (αἰσχυνομένου) de le ramasser, [Diogène] voulut le réprimander (νουθετῆσαι) : il attacha le col d'un vase en céramique et le traîna à travers le Céramique (διὰ τοῦ Κεραμικοῦ). ²

Quelqu'un désirait philosopher à ses côtés ; il [Diogène] lui donna un hareng et lui ordonna de le suivre. Mais comme il le jeta et s'en alla sous l'effet de la honte (ὕπ' αἰδοῦς), Diogène alla à sa rencontre quelque temps après et lui dit en riant : « Un hareng a brisé l'amitié que tu avais pour moi et moi pour toi ». ³

La double mention du Céramique peut nous laisser penser que l'une des deux anecdotes a été réécrite en fonction de l'autre. Le passage qui met en scène Diogène contient un jeu de mots sur le vase en céramique et la place appelée Céramique par métonymie, ce qui le rend conforme au style habituel des chries. Par ailleurs, la fuite de Zénon trouve un écho également dans l'anecdote du hareng. À chaque fois, des objets liés aux besoins alimentaires se trouvent réutilisés de façon gênante ⁴. Nous étudierons ensuite davantage le passage mettant en scène Zénon puisque cette anecdote pourrait tout à fait avoir été forgée ou du moins réécrite afin de faire de la question de l'impudence le *casus belli* entre Cynisme et Stoïcisme : le portrait d'un Zénon prude qui découvre les impudences cyniques paraît, en effet, romancé.

Les deux premiers textes contiennent l'idée d'un soin : Cratès, réputé pour sa douceur, veut θεραπεῦσαι son élève quand Diogène préfère νουθετῆσαι, c'est-à-dire faire rentrer dans l'esprit. L'anecdote du hareng suit immédiatement un bon mot de Diogène à Xéniade, lui intimant d'obéir à son esclave philosophe comme il obéirait à un médecin. L'impudence n'est donc pas seulement un signe distinctif du Cynique ; elle est un préalable à la philosophie, elle a une vertu aussi bien pédagogique que thérapeutique.

Pourtant, on peut interroger la fonction de telles chries qui prétendent soigner ceux qui restent attachés aux valeurs habituelles de l'αἰδώς. En effet, c'est surtout l'échec qui caractérise la pédagogie par l'impudence, quoique cet échec ne soit pas total dans la mesure où Diogène et Cratès s'amuse du disciple qui s'est montré incapable de supporter la honte. En effet, Zénon comme l'autre aspirant à la philosophie fuient devant les solutions trop rudes proposées. Mais

¹ D.L. 7.3 (SSR V H 38) : ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὐτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναίσχυντίαν. ὅθεν ὁ Κράτης βουλόμενος αὐτὸν καὶ τούτου θεραπεῦσαι δίδωσι χύτραν φακῆς διὰ τοῦ Κεραμικοῦ φέρειν. ἐπεὶ δ' εἶδεν αὐτὸν αἰδοῦμενον καὶ περικαλύπτοντα, παίσας τῇ βακτηρίᾳ κατάγνυσι τὴν χύτραν· φεύγοντος δ' αὐτοῦ καὶ τῆς φακῆς κατὰ τῶν σκελῶν ῥεούσης, φησὶν ὁ Κράτης, “τί φεύγεις, Φοινικίδιον; οὐδὲν δεινὸν πέπονθας.”

² D.L. 6.35 (SSR V B 188) : ἐκβαλόντος δὲ ἄρτον καὶ αἰσχυνομένου ἀνελέσθαι, βουλόμενος αὐτὸν νουθετῆσαι, κεράμιου τράχηλον δῆσας ἔσυρε διὰ τοῦ Κεραμικοῦ.

³ D.L. 6.36 (SSR V B 367) : ἤθελέ τις παρ' αὐτῶ φιλοσοφεῖν· ὁ δὲ οἱ σαπέρδην δοῦς ἐκέλευσεν ἀκολουθεῖν. ὡς δ' ὑπ' αἰδοῦς ῥίψας ἀπήλθε, μετὰ χρόνον ὑπαντήσας αὐτῷ καὶ γελάσας λέγει, “τὴν σὴν καὶ ἐμὴν φιλίαν σαπέρδης διέλυσε.”

⁴ Voir Izzo 2019, 133-6.

les trois anecdotes sont surtout des moqueries : quand Diogène ne se met pas en scène lui-même de façon ridicule, il lance un bon mot en riant (γελάσας) et Cratès apostrophe Zénon d'un sarcastique Φοινικίδιον. Il parodie le discours médical jusqu'au bout en affirmant qu'il n'y a pas grande souffrance ou *pathos* (οὐδὲν δεινὸν πέπονθας). La dérision conclut ainsi une tentative de guérison tellement rude qu'elle était vouée à l'échec : ceux qui souhaitent philosopher prennent au sérieux ce qui n'est pas sérieux¹ et, victimes des pitreries cyniques, ils réagissent selon les normes du sérieux dont ils cherchaient pourtant à se défaire par la philosophie.

Ainsi peut-on oser l'hypothèse que l'aspect spectaculaire de l'échec est le dessein inavoué de la mise en scène. Il véhicule avec lui une forme d'évidence peut-être double : d'une part, renoncer à la philosophie pour si peu dévoile une inaptitude à philosopher ; d'autre part, si le sage est indifférent à la pudeur culturelle, le rôle du Cynique consiste à mettre en scène cette indifférence, à l'offrir aux regards. Cette désobéissance que nous avons du mal à repérer vis-à-vis des lois civiles est bien moins ambiguë vis-à-vis des bonnes manières, si l'on utilise cette expression pour généraliser les normes contestées de la pudeur. Le Cynisme ne compose pas avec elles, il ne peut pas se pratiquer en accord avec elles, il ne peut pas accepter leur normativité et ainsi subir une concurrence injustifiée. Il est pleinement en cela un « raccourci vers la vertu »², il ne transige pas.

1.2.2. Succès.

Pourtant, la thérapie cynique réussit dans deux autres cas :

Métroclès, frère d'Hipparchia, d'abord auditeur du péripatéticien Théophraste, a été tellement perverti que, un jour où il déclamait, il lâcha un pet en plein milieu et resta enfermé chez lui (οἴκοι κατάκλειστος) de découragement (ὑπ'ἀθυμίας), désirant se laisser mourir (ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος). Quand il l'apprit, Cratès, qu'on avait appelé, se rendit auprès de lui et, après avoir mangé assez de lupins, le persuada, avec des discours (διὰ τῶν λόγων), qu'il n'avait rien fait d'insensé (φαῦλον) ; car c'eût été un prodige (τέρας) que les gaz non plus n'eussent pas été expulsés, selon la nature (κατὰ φύσιν). Et enfin, il le reconforta en lâchant des pets aussi et le consola par la reproduction de ses actes (ἀφ'ὀμοιότητος τῶν ἔργων). A partir de ce jour, il devint son auditeur et un homme apte à la philosophie.³

¹ Voir D.L. 6.27 (SSR V B 314) : « Comme personne ne s'approchait de Diogène un jour qu'il traitait de choses sérieuses, il se mit à gazouiller ; et comme les gens s'attroupaient, il leur reprocha d'accourir avec sérieux aux niaiseries d'une part et de tarder avec dédain aux choses sérieuses, d'autre part. » (Σπουδαιολογουμένων ποτὲ ὡς οὐδεὶς προσήει, ἐπέβαλε τερετίζειν· ἀθροισθέντων δέ, ὠνείδισεν ὡς ἐπὶ μὲν τοὺς φληγάφους ἀφικνουμένων σπουδαίως, ἐπὶ δὲ τὰ σπουδαῖα βραδυνόντων ὀλιγώρως.)

² Voir D.L. 6. 104.

³ D.L. 6. 94 (SSR V L 1) : Μητροκλής, ἀδελφὸς Ἰππαρχίας, ὃς πρότερον ἀκούων Θεοφράστου τοῦ περιπατητικοῦ τοσοῦτον διέφθαρτο ὥστε ποτὲ μελετῶν καὶ μεταξύ πως ἀποπαρδὼν ὑπ' ἀθυμίας οἴκοι κατάκλειστος ἦν,

On dit que Démétrius de Phalère, alors qu'il était privé de sa patrie, réduit au mépris dans les parages de Thèbes et qu'il passait son temps misérablement, ne voyait pas d'un œil plaisant que Cratès s'approchât de lui car il craignait la franchise cynique (παρρησίαν κυνικήν) et ses paroles acerbes (καὶ λόγους τραχεῖς). Comme Cratès l'aborda avec douceur et lui expliqua au sujet de l'exil qu'il n'avait rien de mauvais ni rien qui vaille la peine de supporter péniblement des affaires dangereuses et incertaines quand on s'en affranchit, en même temps il l'exhorta à prendre confiance en lui-même et en son caractère ; Démétrius fut fort enchanté, reprit confiance et dit à ses amis : « hélas, à cause de nos anciennes occupations et soucis, nous n'avons pas connu un tel homme ! ». ¹

Deux points communs s'imposent à notre lecture : d'une part, c'est Cratès qui est mis en scène. Alors que Diogène se réfère au paradigme médical pour fonder l'autorité du philosophe sur celle du médecin auquel on obéit, Cratès développe davantage l'idée même de soin que l'on porte à autrui. D'autre part, Métroclès comme Démétrius vont mal, sont honteux. L'action honteuse a déjà été commise, la souffrance est manifeste. Alors qu'auparavant on cherche à guérir d'un mal qu'on ignore, ici on fait déjà l'expérience de la douleur et l'attitude cynique de l'indifférence reconforte de façon inopinée et inattendue. La réponse cynique restaure un cadre normé, qui réintègre l'individu dans des règles quand la brutalité des normes auxquelles il avait coutume d'obéir l'a rejeté en dehors de la communauté.

Le dehors c'est bien sûr celui de l'exilé. Mais le dehors c'est aussi le dedans protégé par les murs, l'espace privé du chez soi. Le cas de Métroclès illustre les différentes définitions qui nous ont permis de cerner la honte et constitue presque comme un cas clinique. Il demeure profondément attaché aux regards, aux regards qu'il imagine voire fantasme, bien plus qu'à ceux qui sont réellement portés sur lui puisque ses amis, bienveillants, sollicitent Cratès pour aider Métroclès. Il a envie de disparaître en restant enfermé chez lui (οἶκοι κατάκλειστος). Les opinions qu'il porte sur son acte sont irrationnelles (φαῦλον) puisqu'il cherche à s'opposer à la nécessité naturelle (κατὰ φύσιν). Son narcissisme élevé est d'autant plus blessé qu'un fait tout simplement naturel et ridicule brise l'édifice de l'idéal du moi qu'il s'est forgé. L'image que Métroclès a de lui-même est brutalement modifiée au point de susciter des pensées suicidaires : ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος. Le découragement (ὕπ'ἀθυμίας, θαρρεῖν, ἀναθαρρήσας) est

ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος. μαθὼν δὴ ὁ Κράτης εἰσηλθε πρὸς αὐτὸν παρακληθεὶς καὶ θερμούς ἐπίτηδες βεβρωκῶς ἐπειθε μὲν αὐτὸν καὶ διὰ τῶν λόγων μηδὲν φαῦλον πεποιηκέναι· τέρας γὰρ ἂν γεγονέναι εἰ μὴ καὶ τὰ πνεύματα κατὰ φύσιν ἀπεκρίνετο· τέλος δὲ καὶ ἀποπαρδῶν ἀνέρρωσεν αὐτόν, ἀφ' ὁμοιότητος τῶν ἔργων παραμυθησάμενος. τοῦντεῦθεν ἤκουεν αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἱκανὸς ἐν φιλοσοφίᾳ.

¹ Plut. *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, 28 p. 69C-D (SSR V H 34) : λέγεται δὲ καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ὅτε τῆς πατρίδος ἐξέπεσε καὶ περὶ Θήβας ἀδοξῶν καὶ ταπεινὰ πράττων διήγεν, οὐχ ἡδέως ἰδεῖν προσιόντα Κράτητα, παρρησίαν κυνικήν καὶ λόγους τραχεῖς προσδεχόμενος· ἐντυχόντος δὲ πρῶτος αὐτῷ τοῦ Κράτητος καὶ διαλεχθέντος περὶ φυγῆς ὡς οὐδὲν ἔχει κακὸν οὐδ' ἄξιον φέρειν βαρέως πραγμάτων σφαλερῶν καὶ ἀβεβαίων ἀπηλλαγμένον, ἅμα δὲ θαρρεῖν ἐφ' ἑαυτῷ καὶ τῇ διαθέσει παρακαλοῦντος, ἡδίων γεγόμενος καὶ ἀναθαρρήσας πρὸς τοὺς φίλους εἶπε "φεῦ τῶν πράξεων ἐκείνων καὶ ἀσχολιῶν δι' ἃς ἄνδρα τοιοῦτον οὐκ ἔγνωμεν".

commun aux deux anecdotes ; la valeur de l'individu est déterminée par sa considération sociale, par son image au sens propre puisqu'elle n'existe qu'à travers les regards des autres et le fantasme qu'on se fait de ces regards.

Ainsi peut-on affirmer que le regard est mobilisé dans cet ensemble d'anecdotes. Mais tandis que les premières sont caractérisées par l'échec tant l'effort sollicité par Diogène et Cratès est considérable, certaines situations sont néanmoins plus propices à accueillir l'enseignement et la sollicitudes cyniques. Les disciples éprouvent des difficultés à accomplir délibérément un acte impudent ; en revanche, ceux qui sont déjà victimes d'un phénomène de honte trouvent dans la voie cynique une issue à leur malheur et transforment l'acte subi en acte choisi. Cratès rejoue le geste malheureux de Métroclès pour le maîtriser, pour le rendre volontaire, pour en faire l'objet d'un choix conscient des représentations qui l'accompagnent. Démétrius comme Diogène ont subi l'exil mais on pourrait déceler chez Diogène la même stratégie de rejouer l'involontaire, de faire d'un acte subi un choix. En effet, les répliques suivantes peuvent nous en persuader :

Comme on lui reprochait un jour d'avoir falsifié la monnaie, [Diogène] répondit : « c'était un temps où j'étais tel que tu es maintenant ; tel que je suis maintenant, tu ne le seras jamais ». Et à un autre qui lui reprochait la même chose : « En effet, avant je me pissais dessus, mais maintenant ce n'est plus le cas ».¹

Le Cynisme s'attache donc à circonscrire la responsabilité qui incombe à chacun dans un acte. Tout acte involontaire ou tout acte répréhensible dont les conséquences permettent à l'agent de réévaluer ses valeurs ne doivent pas susciter de honte. Pour Diogène, la falsification de la monnaie a causé un exil qui est devenu une opportunité de pratiquer la philosophie. Nous pourrions ainsi affirmer que c'est l'épreuve de l'αἰσχύνη dans sa dimension rétrospective qui fait réussir la thérapie cynique tandis que se projeter dans une transgression de l'αἰδώς paralyse l'apprenant au point de le faire renoncer à la promesse de bonheur qu'est la philosophie. L'expérience traumatique d'une αἰσχύνη involontaire oblige, comme dans un après-coup, à réinterpréter les normativités qui opéraient et desquelles on s'est défaites. En cela, les anecdotes cyniques rejoignent un ensemble de questionnements philosophiques, perceptibles en particulier chez Démocrite, qui interrogent le fonctionnement des valeurs au sein de la société et confrontent alors la honte à la culpabilité.

¹ D.L. 6. 56 (SSR V B 4) : ὀνειδιζόμενός ποτε [scil. Diogenes] ἐπὶ τῷ παραχαράξαι τὸ νόμισμα ἔφη, "ἦν ποτε χρόνος ἐκεῖνος ὅτ' ἤμην ἐγὼ τοιοῦτος ὅποιος σὺ νῦν ὅποιος δ' ἐγὼ νῦν, σὺ οὐδέποτε." καὶ πρὸς ἄλλον ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ὀνειδίσαντα, "καὶ γὰρ ἐνεούρουθον θᾶπτον, ἀλλὰ νῦν οὐ."

Néanmoins, si le purgatif robuste proposé comme traitement contre l'αἰδώς rebute, ce n'est pas entièrement un échec puisque les Cyniques en font l'occasion d'un spectacle¹. Puisque la honte est dans les yeux, l'impudence cherche son spectateur.

2. Les lieux de la honte.

2.1. Tout dire et tout montrer.

La publicité de la honte concerne donc l'espace public. C'est dans cet espace public que l'on rencontre les spectateurs des outrances cyniques. L'indifférence ne suffit pas à justifier l'accomplissement des actes impudents en public. En effet, les Cyniques infligent aussi à la foule le spectacle de ce qu'elle ne veut pas voir pour la provoquer dans ses représentations. Les exemples avec la marmite de lentilles ou le hareng sont éloquentes : l'insensé n'est pas seulement celui qui a honte d'accomplir ce qui est indifférent mais c'est aussi celui qui se sent outragé par la vue de ce qui n'est qu'anodin², alors que parler de vols ou de tromperies ne le bouleverse pas, comme on le lit chez Cicéron.

Le Cynique veut « donner à voir », pour reprendre la formule de P. Éluard. Ce dessein de tout exposer, de ne rien dissimuler est un aspect essentiel de la παρρησία, à ceci près que l'impudence souvent se passe de mots. Un paragraphe de Diogène Laërce associe ces dimensions dans une série d'anecdotes qui semblent s'enchaîner :

[Diogène] à qui l'on demandait ce qu'il y a de plus beau (τί κάλλιστον) parmi les hommes (ἐν ἀνθρώποις), dit : « le franc-parler » (Παρρησία). Entrant dans une école (εἰς διδασκάλου) et voyant beaucoup de Muses mais peu d'élèves, il dit : « avec les divinités, maître, tu as beaucoup d'élèves ! ». Il avait l'habitude de faire toute chose en public (πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ), même celles de Déméter et celles d'Aphrodite. Il faisait des raisonnements interrogatifs de cette nature : s'il n'y a rien de déplacé dans le fait de déjeuner (εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν εἴη ἄτοπον), il n'y a rien de déplacé non plus [dans le fait de le faire] sur l'agora (οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον) ; or, ce n'est pas déplacé de déjeuner (οὐκ ἔστι δ' ἄτοπον τὸ ἀριστᾶν) ; donc ce n'est pas déplacé [de le faire] sur l'agora (οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον). Se masturbant sans cesse en public (ἐν μέσῳ), il disait : « Si seulement il était possible de calmer la faim en se frottant aussi le ventre ». D'autres choses lui sont rapportées, mais vu qu'elles sont nombreuses, il serait long de les énumérer.³

¹ Nous avons déjà évoqué le geste d'Aristote qui cherche à désamorcer les mots d'esprit de Diogène (D.L. 5.18 ; SSR V B 68).

² Voir Collette-Dučić 2017, 57-8 : « la peine que j'éprouve quand la marmite se casse et dévoile son contenu est le produit de la peur que j'éprouve au départ à l'égard de la mauvaise réputation : d'une certaine manière, ma peine actuelle n'a cessé d'être nourrie par la peur de me retrouver dans une situation aussi compromettante ! ».

³ D.L. 6. 69 (SSR V B 473, 389, 147) : ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, "παρρησία." Εἰσελθὼν εἰς διδασκάλου καὶ Μούσας μὲν ἰδὼν πολλὰς, μαθητὰς δὲ ὀλίγους, "σὺν θεοῖς," ἔφη, "διδάσκαλε, πολλοὺς μαθητὰς ἔχεις." Εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Διήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης, καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα

L'intervention finale de Diogène Laërce met un terme à la section des chries pour ouvrir la doxographie. Il est stupéfiant de remarquer que Diogène Laërce, qui organise peu son texte et encore moins la partie relative aux chries, termine par ce paragraphe qui donne une clé pour comprendre les anecdotes et ajoute une considération sur leur caractère innombrable¹. D'ailleurs, il ne tient pas sa promesse puisque les apophtegmes reprennent en 6.74 jusqu'en 6.76 et qu'en 6.86, à la toute fin, il semble y avoir une anecdote que Diogène Laërce a oublié de classer.

Le paragraphe commence par un éloge du franc-parler puis accumule les obscénités à tel point que le manuscrit Φ de la tradition censure καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης et qu'il remplace le bon mot sur la masturbation par deux autres anecdotes issues probablement d'un *gnomologium* perdu². Voir ces vulgarités ou les lire sont donc deux activités tout autant inconvenantes et les exemples de παρησία confrontent tout doxographe à la responsabilité de retranscrire ce qu'il jugerait peut-être inadmissible³. Tout répéter, tout étudier, voilà de quoi interroger notre propre rapport au franc-parler⁴. Mais en somme, le « tout-dire » concerne non plus le Cynique mais celui qui témoigne du spectacle cynique. Dès lors, il y a une confusion très habile que ce paragraphe déploie, peut-être de façon fortuite, ou du moins inconsciente, entre tout dire, tout faire et tout montrer. Παρησία est composé d'un *pan-*, d'un « tout » que l'on retrouve ensuite non plus avec dire, mais avec faire : πάντα ποιεῖν.

Seule l'anecdote sur l'école et les statues des Muses s'harmonise mal avec l'ensemble thématique du paragraphe. Il n'y est pas question d'impudence ni de franc-parler. Justement ce

λόγους· εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν εἶη ἄτοπον, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον· οὐκ ἔστι δ' ἄτοπον τὸ ἀριστᾶν, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον. χειρουργῶν δ' ἐν μέσῳ συνεχές, "εἶθε ἦν," ἔλεγε, "καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ λιμοῦ παύσασθαι." ἀναφέρεται δὲ καὶ ἄλλα εἰς αὐτόν, ἃ μακρὸν ἂν εἶη καταλέγειν πολλὰ ὄντα.

¹ Voir Goulet-Cazé 1992¹, 3974 : « Diogène Laërce n'a pas laissé [son ouvrage] dans un état totalement anarchique. Tout au long du livre VI, il intervient à diverses reprises, montrant ainsi qu'il maîtrise tout de même d'une certaine façon son texte ».

² Voir Dorandi 2009, 96-8.

³ Les mêmes considérations pourraient s'appliquer aux traducteurs qui, par exemple, ont longtemps choisi des périphrases pour éviter de devoir traduire χειρουργῶν par « se masturber ». Les normes de la pudeur et de la honte affectent également notre rapport aux textes et notre capacité à en parler scientifiquement. Par exemple, R. D. Hicks dans l'édition Loeb de 1925 traduit encore par une périphrase « *behaving indecently* », « se comportant de façon indécente ».

⁴ Voir Sloterdijk 1987, 217 : « la tradition ultérieure, platonicienne et christianisée, qui a étouffé le corps sous la honte, ne pouvait voir ici qu'un scandale, et il fallut des siècles de sécularisation avant de pouvoir atteindre le sens philosophique profond de ces gestes. La psychanalyse a apporté sa contribution à cette redécouverte en inventant un langage dans lequel on pouvait parler en public de "phénomènes" anaux et génitaux ». Le rapport à la pudeur interroge ainsi le rapport à la parole thérapeutique, à la possibilité de tout dire aussi bien de la part du patient que du thérapeute. Nous ne pouvons pas savoir si Diogène crée la possibilité d'un espace de confession puisque les quelques passages où il s'assimile à un médecin au contact des malades manquent de détail ; toutefois, comprendre la παρησία comme la possibilité de tout dire, de tout avouer rend évidentes les normes de pudeur qui la modulent.

bon mot œuvre en contrepoint avec le reste : le complément circonstanciel d'entrée dans un lieu (εἰς διδασκάλου) contraste avec la place publique. L'école s'adresse à des *happy few*, elle est le lieu du pouvoir du maître, ce lieu où les rapports sont rétribués et créent de l'obligation voire de la complaisance, tandis que le Cynique mendie sans prier, reçoit sans remercier. Ce n'est pas un auditoire conquis que recherche le Cynique, mais justement des esprits réticents, hostiles, auxquels il pourra infliger l'épreuve de la honte dont nous avons vu quelques exemples.

Dès lors, la foule devient un lieu, ce que mettent en valeur les compléments circonstanciels : ἐν τῷ μέσῳ, ἐν ἀγορᾷ, ἐν ἀγορᾷ, ἐν μέσῳ, au point d'en faire le fil directeur. C'est pourquoi il me semble que le ἐν ἀνθρώποις initial doit se comprendre également dans son sens le plus terre-à-terre : « dans la foule des hommes », « quand on est parmi les hommes »¹ ; peut-être même est-ce Diogène qui joue avec l'ambiguïté d'une question stéréotypée. L'unité du paragraphe, peut-être due à la source de Diogène Laërce qui, alors, procédait de façon thématique ou qui déplorait l'indécence cynique, doit être préservée². D'ailleurs, Diogène Laërce répète le bon mot sur la masturbation et la faim, il l'avait déjà proposé en 6.46 ; il est possible qu'il le trouve mieux adapté à ce contexte et oublie d'en effacer la première mention.

L'idée de tout dire ou faire croise donc la question du lieu et de la foule. L'impudence cynique exige un public ; je reprends ces quelques mots de M.-O. Goulet-Cazé :

L'absence de pudeur est pour un Cynique en quelque sorte un signe d'authenticité. D'où ces expressions qui accompagnent fréquemment leurs actions : ἐν μέσῳ, ἀποκεκαλυμμένως, φανερώς, ἐν ὄψει πάντων, ἐν ἀγορᾷ, δημοσία, κοινῇ. 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 son but.³

Que la honte soit dans les yeux, comme l'affirme Aristote, autorise une utilisation détournée du spectacle pour questionner les pratiques morales des hommes en général. La provocation des Cyniques est particulièrement habile parce qu'elle oblige tout un chacun à justifier la condamnation morale des actes, à rechercher des motifs rationnels et légitimes qui

¹ M.-O. Goulet-Cazé, R. Genaille et L. Paquet choisissent la traduction « au monde », tout comme R. Hicks de l'édition Loeb (« *in the world* »). Les plus anciennes traductions proposent « parmi les hommes » (J. Schneider en 1758, J. Chauffepié en 1840) ou « dans l'homme » (Ch. Zévort 1847).

² L. Paquet (*Les Cyniques grecs*, 96) a entrecoupé le paragraphe par un fragment issu de Stobée et qui offre une ressemblance peu convaincante avec la question de Diogène Laërce : « On demandait à Diogène quelle est durant la vie la valeur la plus éminente : "L'espérance", répondit-il » (Διογένης ἐρωτηθεὶς τί τῶν κατὰ τὸν βίον ἀκρότατον, εἶπεν· "ἐλπίς." Stob. 4.46.20 ; SSR V-B 329). Dans la classification de G. Giannantoni, les deux extraits sont éloignés (473 et 329). Selon le rapprochement de L. Paquet, il faudrait considérer comme équivalents ἐν ἀνθρώποις et τῶν κατὰ τὸν βίον. Or, il me semble, en l'occurrence, que l'on a affaire à deux grammaires différentes, si bien que les deux bons mots ne sont pas redondants. Le fragment de Stobée propose un génitif partitif : τῶν κατὰ τὸν βίον ; parmi les choses qui concernent la vie, l'espérance est ce qu'il y a de plus haut. Le passage de Diogène Laërce ἐν ἀνθρώποις ne désigne pas forcément la qualité la plus belle parmi les qualités humaines, mais bien le phénomène humain le plus beau.

³ Goulet-Cazé 2003, 81.

ne se contentent pas d'une simple exclamation du type : « cela ne se fait pas ! » En cela, l'acte impudent cynique devient un piège rhétorique qui peut enfermer autrui dans de ses croyances et des contradictions. D'ailleurs, la provocation de Diogène va jusqu'à convoquer un raisonnement de forme syllogistique pour conférer à l'outrance l'insigne du sérieux.

2.2. L'adjectif ἄτοπον : le dé-placé.

Ce raisonnement fonde sa rhétorique sur l'adjectif ἄτοπον¹. Nous avons également mentionné l'analyse de R. Bracht Branham que je ne suis pas entièrement et qui décrit, au sujet de l'adjectif, un jeu amphibologique entre « *absurd* » et « *out of place* »². Diogène prend pourtant, et à juste titre, le mot au pied de la lettre : que signifie qu'une action est déplacée ? qu'elle n'est pas à sa place ? qu'elle ne devrait pas avoir lieu ? Si une action est déplacée c'est-à-dire inconvenante, c'est qu'elle ne convient en aucune condition. Mais si sa moralité dépend de certaines circonstances de lieu et de temps, alors il est essentiel de rechercher les critères de rationalité de telles circonstances. On pourrait tout à fait affirmer que l'amphibologie n'est pas due à Diogène mais s'insinue dans le langage ordinaire lui-même puisque le jugement relatif « qui n'est pas à sa place » acquiert pourtant une valeur absolue avec le sens d'absurde, d'inconvenant³.

Cet adjectif augmente l'unité du paragraphe 69 puisqu'il est composé du substantif τόπος, le lieu. Diogène cherche les lieux ouverts, les lieux publics pour interroger quel fait y a lieu ou ne doit pas y avoir lieu. La litote qu'il emploie dans le raisonnement (« il n'est pas déplacé ») fait ainsi fi des normes qui régissent les espaces de la vie publique. À nouveau, les propos de M.-O. Goulet-Cazé sont très convaincants :

Des formules comme οὐκ ἄτοπον, οὐκ ἄνοσιον nous semblent essentielles pour comprendre la perspective diogénienne et les traits scandaleux de sa *Politeia* : les actes naturels, même les cas limites, dès l'instant où ils sont naturels, ne sauraient être déplacés ou impies, car Diogène refuse qu'on les juge en prenant comme critère le τόπος social, c'est-à-dire ce que la société fixe arbitrairement comme convenable.⁴

Le manuscrit Φ utilise l'adjectif ἄτοπον pour remplacer l'anecdote sur la masturbation par une autre anecdote convoquant le même adjectif ; toutefois, le texte perd de sa subversivité

¹ Je ne connaissais pas encore l'étude de M. Chapuis (2022, 84-101) au moment de la rédaction de ce chapitre, si bien que je n'ai pas pu en exploiter les riches conclusions.

² Voir Branham 1996, 94.

³ Voir Chapuis 2022, 84.

⁴ *Ibid.*, 82.

puisque l'indifférence est celle des Corinthiens, que Diogène cherche à imiter, à l'égard de la venue de Philippe¹.

En général, l'adjectif ἄτοπον concerne les propos et les impudences cyniques. Par exemple, le philosophe Héras, entré dans un théâtre à Rome, y « hurla, comme un chien, des propos nombreux et déplacés »² avant de finir la tête tranchée. L'intime de Bion, Bittion affirme : « la nuit, je rejoins Bion et je pense bien ne rien subir de déplacé »³. Cette manière de parler par litote est assez caractéristique de l'ensemble des impudences cyniques jusqu'aux fameux *kynica* des premiers Stoïciens qui en fournissent quelques occurrences⁴. Elle permet surtout de justifier les grands tabous : inceste, parricide, anthropophagie... et les associe à une éventualité conforme à la nature⁵. On trouve la même litote exprimée par Diogène en ce qui concerne l'anthropophagie :

Et il n'est en rien déplacé de prendre quelque chose d'un temple, ni de goûter à quelque animal ; il n'est en rien sacrilège de manger des viandes humaines, comme cela est manifeste d'après les coutumes étrangères [...].⁶

Les expressions οὐκ ἄτοπον et οὐκ ἄνοσιον fonctionnent de la même façon puisque l'on attendait plutôt οὐκ ἄνοσιον dans le cadre du pillage des temples⁷. Ces usages accompagnent des passages argumentés comme le raisonnement sous forme syllogistique qui justifie le déjeuner sur la place publique en 6.69 et la référence à une théorie d'inspiration anaxagoréenne. Il y a bien sûr, comme nous l'avons démontré, un aspect parodique. Mais le fait même que les Cyniques étaient prêts à débattre, à raisonner au sujet de l'αἰδώς devait scandaliser parce que c'était s'attaquer à des sentiments spontanés et à des réflexes culturels. Les expressions οὐκ

¹ D.L. 6.69, manuscrit Φ (SSR V B 26) : « Comme on annonçait que Philippe était sur le point de venir à Corinthe et que tous étaient au travail, distraits, ce dernier (Diogène) fit rouler son propre tonneau. Comme on lui demanda "pourquoi, Diogène (fais-tu cela) ?", il dit : "comme tout le monde travaille dur, il est déplacé que je ne fasse rien. Alors je roule mon tonneau, n'ayant rien d'autre à effectuer". » (ἀγγελομένου Φιλίππου ὡς μέλλοι τῆ Κορίνθῳ προσβάλλειν καὶ πάντων πρὸς ἔργοις ὄντων καὶ περισπωμένων, οὗτος τὸν οἰκεῖον πίθον ἐκύλιεν. ἐρομένου δὲ τινος, "ὄτου χάριν, Διόγενες;" "ὄτι," ἔφη, "πάντων ταλαιπωρουμένων, ἐμὲ μὴδὲν ποιεῖν ἄτοπον. κυλίω γοῦν τὸν πίθον, μὴδὲν ἄλλο διαπράττεσθαι ἔχων.")

² D.C. 36.15 : πολλὰ καὶ ἄτοπα κυνηδὸν ἐξέκραγε.

³ D.L. 4.54 : νύκτωρ συνδέομαι Βίονι καὶ οὐδὲν ἄτοπον δοκῶ γε πεπονθέναι.

⁴ Voir Plu. *De Stoic. repugn.* 22.1044F-1045A (SVF III 753) qui au sujet de l'inceste rapporte du *Protreptique* de Zénon qu' « il faut regarder en direction des bêtes sauvages et reconnaître qu'il n'y a rien de déplacé ni de contre nature dans de tels actes » (καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μὴδὲν ἄτοπον μὴδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων). Voir également S.E. *HP* 3.24.207 selon qui « les adeptes du Portique disent qu'il n'est pas déplacé que quelqu'un mange les chairs d'autres hommes et les siennes » (οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ ἄτοπον εἶναι φασι τὸ σάρκας τινὰ ἐσθίειν ἄλλων τε ἀνθρώπων καὶ ἑαυτοῦ).

⁵ L'association μὴδὲν ἄτοπον μὴδὲ παρὰ φύσιν présente en *SVF* III 753 concerne les premiers Stoïciens mais pourrait tout à fait concerner les Cyniques.

⁶ D.L. 6. 73 (SSR V B 353) : Μὴδὲν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν ἢ τῶν ζώων τινὸς γεύσασθαι· μὴδ' ἀνόσιον εἶναι τὸ καὶ τῶν ἀνθρωπέων κρεῶν ἄμασθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀλλοτριῶν ἐθῶν [...].

⁷ Voir Chapuis 2022, 97.

ἄτοπον et οὐκ ἄνοσιον indiquent que certains actes, parce qu'ils sont autorisés dans certains lieux, à certaines époques, dans certains peuples, ne peuvent pas relever d'un interdit. Le dieu ne peut interdire l'inceste qu'il pratique lui-même, ni juger impie ce qu'on lui ôterait puisqu'il est prêt à partager ses biens avec les sages¹. Le scandale cynique tient aussi à l'audace même de contester l'incontestable de façon très rationnelle.

2.3. *Le privé et le public.*

Ainsi la honte renvoie-t-elle à la question du lieu : il y a des espaces normés ; c'est ce que dit le mythe de Protagoras : la cité est impossible sans l'αἰδώς. Or, cela engendre-t-il des espaces anormés ? Si le Cynique se doit d'être sur la place publique et si, comme le dit D. Krueger se référant à Origène (*Contre Celse* 3, 50) et Grégoire de Nazianze (*Discours* 27, 10), le Cynisme est par définition associé aux places du marché², c'est bien sûr d'abord parce qu'il recherche des spectateurs, mais aussi parce que les lieux publics sont traversés de normes que le Cynique cherche à dénigrer, moquer, parodier, critiquer... Il refuse d'enseigner dans l'institution traditionnelle qu'est l'école parce qu'elle est toujours trop vide.

De surcroît, l'école du philosophe prétend enseigner le bien vivre dans un lieu préservé, institutionnalisé, qui se coupe de la vie réelle : c'est proprement absurde ! Une énumération en D.L. 6.22 coordonne des activités privées que le Cynique rend publiques : « il se servait de tout lieu (παντὶ τόπῳ), pour toutes choses, en déjeunant, dormant et conversant »³. La manière très socratique et anodine de converser en tout lieu et les mentions des déjeuners et sommeils créent un zeugma. Il y a comme une extension des pratiques socratiques, pourtant déjà très subversives : Socrate interroge Alcibiade au sujet de ses ambitions publiques et du souci qu'il porte à lui-même, il est inquiet et condamné pour ce qui est considéré comme de la corruption de la jeunesse ; Diogène sort tout l'invisible de nos vies et le met au centre des attentions : la place publique.

On peut tout à fait affirmer que le Cynique ex-prime au sens étymologique : il fait sortir du lieu privé, de l'intime, de son corps aussi, quand l'αἰδώς retient. De même que Diogène moque souvent les murailles des villes⁴, de même il interroge la distinction public-privé et ces murs des maisons qui privent du regard mais ne doivent pas priver d'accomplir le bien. Le

¹ Voir D.L. 6.72.

² Krueger 1996, 227 : « *Diogenes' behavior was only remarkable because it took place where it could be observed* ».

³ D.L. 6.22 (SSR V B 174) : παντὶ τόπῳ ἐχρήτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος.

⁴ Voir Stob. 3.7.46 (SSR V B 285).

néoplatonicien Élias propose quatre motifs pour expliquer l'étymologie de cynisme. Voici le premier :

Eux-mêmes, comme les chiens, s'appliquaient, par indifférence (ἀδιαφορία), à manger et à faire l'amour en public (δημοσία), à se promener pieds nus, à dormir dans des tonneaux et aux carrefours. Ils faisaient cela parce qu'ils aspiraient au beau par nature (φύσει). Ils disaient en effet que si c'est un bien (ἀγαθόν), il faut l'accomplir en public et en privé, mais que si ce n'est pas un bien, il ne faut l'effectuer ni en public ni en privé (οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ).¹

Alors que l'ἀναίδεια est le second motif invoqué, l'indifférence ou ἀδιαφορία caractérise les outrances cyniques. Pourtant, indifférence et impudence sont liées ; c'est parce que le Cynique est indifférent qu'il commet des impudences². M.-O. Goulet-Cazé voit dans cet infléchissement d'un concept d'origine stoïcienne vers une « connotation scandaleuse »³ le signe d'un « amalgame entre la provocation du premier cynisme, l'indifférence héritée d'Ariston [...] et le renouveau du cynisme amorcé dès le premier siècle de notre ère »⁴.

Le texte d'Élias montre que la question de l'impudence cynique était explicitement pensée selon les lieux : δημοσία, ἐν τριόδοις, κοινῇ καὶ ἰδίᾳ, οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ. L'ἀδιαφορία conteste ainsi la variabilité de l'αἰδώς qui articule les actes nécessaires à des circonstances. L'opposition entre espace public et espace privé est également développée par Épictète dans la description du Cynique :

Car il faut que tu saches que les autres hommes, quand ils font ce genre de choses, s'abritent derrière des murs, dans leurs maisons et dans l'obscurité et qu'ils ont beaucoup de moyens qui les cacheront. On ferme la porte, on poste quelqu'un devant sa chambre : « si quelqu'un vient, dis que je suis dehors, que je n'ai pas le temps ».⁵

Tandis que Épictète attribue à la nudité du Cynique l'αἰδώς véritable, la pudeur des « autres hommes » ce sont leurs murs, les murs derrière lesquels ils font ce qui leur convient. Le dénuement cynique doit aller jusqu'au bout et inciter à se vêtir symboliquement de la seule vertu. Voilà les murs du Cynique, ses propres murailles, ce qui assure sa protection quand tant

¹ Elias in *Aristot. categ.* p.108, 15-109, 3 (SSR I H 9) : αὐτοὶ ἀδιαφορία ἐπετήδευον ὡς οἱ κύνες δημοσία ἐσθίειν καὶ ἀφροδισιάζεσθαι καὶ ἀνυπόδετοι περιπατεῖν καὶ ἐν πίθοις καὶ ἐν τριόδοις καθεύδειν. τοῦτο δὲ ἐποίουν τοῦ φύσει καλοῦ ὀρεγόμενοι· ἔλεγον γὰρ ὅτι εἰ ἀγαθόν ἐστι, δεῖ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ πράττεσθαι, εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ αὐτὸ διαπρακτέον.

² C'est ainsi que M.-O. Goulet-Cazé (2003, 129) définit l'impudence : « L'indifférence présentée comme cynique suppose que l'on agisse aux yeux de tous sans éprouver de honte ». Voir également Junqua 2000¹, 261-2 qui voit dans les utilisations cyniques d'ἀδιαφορία une réponse aux accusations d'ἀναίδεια.

³ Goulet-Cazé 2003, 132.

⁴ *Ibid.*, 130.

⁵ Arr. *Epict.* 3.22.14-5 : ἐκεῖνο γὰρ εἰδέναι σε δεῖ, ὅτι οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τοὺς τοίχους προβέβληνται καὶ τὰς οἰκίας καὶ τὸ σκότος, ὅταν τι τῶν τοιούτων ποιῶσιν, καὶ τὰ κρύψοντα πολλὰ ἔχουσιν. κέκλεικε τὴν θύραν, ἔστακέν τινα πρὸ τοῦ κοιτῶνος· “ἂν τις ἔλθῃ, λέγε ὅτι ἔξω ἐστίν, οὐ σχολάζει.”

d'autres érigent des murs physiques... Les hommes, de surcroît, s'autorisent un excès puisque la distinction privé-public ne traduit pas seulement l'exigence de dissimuler les fonctions excrémentielles et sexuelles mais permet de tenir secrète toute action répréhensible. Nous avons déjà vu une interprétation légèrement différente, développée par Julien également, puisque les impudences de Diogène attirent l'attention quand les délits commis sur l'agora quotidiennement ne sont pas inquiétés¹.

Ce qui reste commun à tous ces textes c'est que les Cyniques prennent pour cible l'incapacité des hommes à maîtriser leurs plaisirs et à les assumer en plein jour. Par exemple, les vicissitudes sexuelles créent des situations tragiques ou comiques.

Il [Cratès] eut un fils du nom de Pasiclès. Quand il devint jeune homme, il l'emmena dans une maison de prostituée et lui dit que c'était le mariage (ou accouplement τὸν γάμον) que son père lui proposait². Les accouplements des adultérins sont tragiques puisqu'ils ont pour prix l'exil ou le meurtre. Ceux des hommes qui fréquentent les courtisanes sont comiques ; car provenant de la débauche et de l'ivresse, ils aboutissent à la folie.³

La maison close a ceci d'intéressant qu'elle est à la fois protégée de murs et publique, à la fois close et ouverte. Elle est ce lieu où le sordide rejoint l'ordinaire, où le tragique rejoint le comique. Il est possible d'interpréter différemment ce que Cratès enseigne à son fils : on peut, par exemple, comprendre que le mariage n'est rien de plus qu'un accouplement et que l'union de Cratès et d'Hipparchia n'a rien de moins honteux, si l'on considère qu'il assouvit un besoin sexuel, ni rien de plus honteux, si l'on est indifférent au caractère public ou privé de la copulation et que l'on reconnaît avant tout un mariage d'amour⁴. Les conséquences comiques

¹ Iul. Or. 9[6].19.202B-C (SSR V B 264) : « Il [Diogène] peut bien se rire de ceux qui, dans l'ombre, cachent les œuvres nécessaires de la nature, je parle des expulsions d'excréments, mais qui, au centre des places publiques et des cités, commettent les actes les plus petits et en rien appropriés à notre nature, des vols d'argent, des délations, des assignations en justice injustes et des poursuites d'autres affaires aussi immondes. » (καταπαίζετω τῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῆς φύσεως ἔργα κρυπτόντων ἐν σκότῳ, φημι δὲ τῶν περιτωμάτων τὰς ἐκκρίσεις, ἐν μέσαις δὲ ταῖς ἀγοραῖς καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπιτηδεύόντων τὰ βιαίωτα καὶ μηδὲν ἡμῶν οἰκεῖα τῇ φύσει, χρημάτων ἀρπαγὰς, συκοφαντίας, γραφὰς ἀδίκους, διώξεις ἄλλων τοιούτων συρφετῶν πραγμάτων.)

² Je suis l'interprétation de M.-O. Goulet-Cazé (DL *Vies* 754) qui permet de mettre en valeur πατρῶον et de faire porter αὐτῷ sur εἶναι aussi : « au sortir de l'éphébie il l'emmena dans la maison d'une prostituée en lui disant que c'était là le mariage que lui proposait son père » ; la traduction de 1847 de Ch. Zevort et celle de 1933 de R. Genaille développent la même idée. L. Paquet (*Les Cyniques grecs*, p.139) propose : « C'est ainsi, lui dit-il, que ton père s'est marié ». C'est aussi la traduction de M. Gigante (*Vite dei filosofi*, Laterza, Bari, 1962, p.282), de R. D. Hicks (*Lives of eminent philosophers*, Loeb Classical Library, Londres-New York, 1926, p.93), de Giovanni Reale (*Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milan, 2005, p.699).

³ D.L. 6.88-9 (SSR V H 19) : γενομένου παιδὸς αὐτῶν ὄνομα Πασικλέους, ὅτ' ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπ' οἴκημα παιδίσκης καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῶον εἶναι τὸν γάμον· τοὺς δὲ τῶν μοιχευόντων τραγικούς, φυγὰς <γάρ> καὶ φόνους ἔχιν ἔπαθλον· τοὺς τῶν ἐταίραις προσιόντων κωμικούς· ἐξ ἄσωτίας γὰρ καὶ μέθης μανίαν ἀπεργάζεσθαι.

⁴ Voir S.E. *H.P.* 1.153, 3.200.

ou tragiques tiennent au fait que l'homme s'impose un rôle auquel il associe son honneur mais qu'il est incapable de tenir.

2.4. De l'ἄτοπον aux hétérotopies.

Par leur impudence, les Cyniques investissent les lieux différemment pour ne plus subir les normes qui les marginalisaient déjà auparavant pour certains d'entre eux.

L'exil est par exemple l'expérience de l'altérité pour quelques Cyniques et pour beaucoup d'autres philosophes : on peut définir l'exil comme un espace anormé, pourtant créé par la loi. Dans l'exil, l'homme éprouve un conflit de normes : d'un côté, les lois d'un État le condamnent à ne plus être protégé par des lois ; d'un autre côté, il peut à la fois y avoir une découverte des seules lois de nature mais également l'entrée dans un autre territoire normé par des lois civiles que l'on subit partiellement ; l'homme du « nulle-part » pâtit de l'indétermination de son assignation : il est l'exilé, l'apatride, le hors-la-loi. L'exilé est au sens propre le dé-placé, à la fois celui qu'on a déplacé et celui qui ne se sent pas à sa place. En somme, que le Cynique soit vraiment un exilé ou simplement un marginal comme l'époque impériale en fournit de nombreux exemples, il soulève par son attitude d'impudence un brouillage des espaces : le philosophe public qui consacre son intimité à l'ostentation, qui utilise les rues comme une école, qui efface les distinctions confortables entre public et privé, jusqu'à ce que la femme cynique sorte du gynécée, de ce lieu qui encadre voire limite sa vie¹. L'espace qu'est le corps lui-même est concerné par la pudeur qui vient le normer : l'αἰδώς induit des comportements, des postures, des modes vestimentaires mais aussi des dissimulations.

C'est pourquoi l'expression οὐκ ἄτοπον a ceci de remarquable qu'elle associe la norme et le lieu : en cherchant à déterminer ce qui se fait et ce qui ne se fait pas, elle indique ce qui est ou non à sa place. L'adjectif ἄτοπον n'exprime donc pas ce qui est absolument mauvais, c'est-à-dire à éviter en toutes circonstances, mais il précise que les actions humaines relèvent d'une gestion.

Pour penser le rapport de la moralité aux différents espaces, on peut emprunter le concept d'hétéropie que M. Foucault a proposé et qui désigne les lieux autres, les lieux équivoques, qui nous permettent d'exister différemment², pour penser « l'espace du “dehors” comme espace vécu d'expérimentation de soi et du social »³. Les hétérotopies ont pour caractéristique de contester les autres espaces, en prolongeant les institutions ou en y opposant

¹ Voir ce que dit Hipparchia en D.L. 6.98.

² Voir par ex. Foucault 2009², 25 : « ces espaces différents qui sont la contestation des espaces où nous vivons ».

³ Sabot 2012, 27.

une illusion ou une utopie. Sans entrer davantage dans l'analyse de concept dont Foucault a décidé de laisser les contours suffisamment larges pour que soient constituées des études de ces espaces, nous souhaitons insister sur le fait que la démarche subversive cynique investit ou réinvestit des lieux institués en mettant en échec leur fonctionnalité.

L'exigence du mode de vie cynique de proposer une philosophie des actes prend son sens si l'on considère la place du Cynique lui-même : son espace coïncide avec la place publique et pourtant ce sont comme deux espaces différents, deux espaces parallèles. Les thérapies cyniques de la honte aboutissent à des échecs parce que ceux qui s'y essaient n'évoluent pas dans une hétérotopie mais dans le lieu normal, c'est-à-dire normé selon l'usage, tandis que ceux qui y trouvent du réconfort sont ceux qui éprouvent déjà la distorsion entre l'espace des uns et leur propre espace, l'espace autre ou le non-lieu (*a-topos*), qu'il s'agisse de Démétrius de Phalère honteux de son exil ou de Métroclès pour qui le seul espace vivable est celui de son intimité protégée par les murs de sa chambre. En investissant le lieu de l'*αἰδώς* citoyenne, à savoir la place publique, Diogène y introduit le besoin le plus simple, jusqu'à présent écarté : voilà qu'avec lui, les choses de Déméter et d'Aphrodite, choses divines, y sont à leur place. C'est ainsi qu'il peut lancer ce truisme :

Comme on lui reprochait un jour de manger sur la place publique (*ἐν ἀγορᾷ*), il répondit : « Car c'est sur la place publique qu'aussi j'ai eu faim. »¹

La réponse est presque navrante d'évidence. Or, c'est l'évidence qui est proprement scandaleuse en l'occurrence : elle ne se formalise pas des circonstances. Le besoin surgit, il est satisfait, faisant fi des règles de pudeur auquel il est habituellement soumis. Pourtant, on pourrait tout à fait opposer à ces besoins assouvis et revendiqués l'exigence d'ascèse qui est au cœur de la philosophie cynique. Après tout, si le but de l'ascèse est la maîtrise de soi (*ἐγκρατεία*), il est paradoxal que les Cyniques soient dans l'incapacité de retenir leurs désirs pour les satisfaire ensuite, dans une intimité qui les préserverait de la désapprobation générale. L'un des exercices cyniques consiste à supporter la faim comme les autres douleurs du manque :

Car, comme le pensaient certains imbéciles, il [Diogène] n'était pas négligent à l'égard de son corps ; mais ceux-là, le voyant souvent frissonner, vivre en plein air et avoir soif, considéraient qu'il négligeait d'être en bonne santé et de vivre. Or, en souffrant ces choses-là, il était en meilleure santé que ceux qui sont toujours repus [...].²

¹ D.L. 6.58 (*SSR V B 186*) : Ὀνειδιζόμενος ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ ἔφαγεν, “ἐν ἀγορᾷ γάρ,” ἔφη, “καὶ ἐπείνησα.”

² D.Chr. 6.8 (*SSR V B 583*) : οὐδὲ γάρ, ὡς ἐνόμιζον ἔνιοι τῶν ἀφρόνων, ἀμελὲς ἦν αὐτῷ περὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ὀρῶντες ῥιγῶντα καὶ θυραυλοῦντα καὶ διψῶντα πολλακίς ἠγοῦντο ἀμελεῖν τοῦ ὑγιαίνειν καὶ τοῦ ζῆν' ὁ δὲ ταῦτα πάσχω μᾶλλον μὲν ὑγίανε τῶν ἀεὶ ἐμπιπλαμένων, μᾶλλον δὲ τῶν ἔνδον μενόντων [...]. On peut se référer également à la suite, en particulier au §12 dans lequel on apprend que Diogène attend d'avoir faim ou soif

Les multiples témoignages que nous possédons de l'ascèse cynique suggèrent pourtant que le Cynique est par excellence celui qui est capable de différer la satisfaction d'un besoin et de maximiser son autarcie. Or, certains plaisirs sexuels ou alimentaires ne semblent pas pouvoir attendre alors même que leur maîtrise constitue le centre du souci de soi¹. Mais ce serait un jugement trop rapide : maîtriser la faim ou le désir sexuel selon le lieu, selon l'audience n'est pas un effort sur soi mais contre soi, une confusion entre ce qui est bien ou mal et ce qui est institué. En d'autres termes, cette ascèse commune qui impose, par convenance, de réprimer certains besoins n'est pas un gain de liberté ni d'αὐτάρκεια. Au contraire, c'est laisser l'emprise des normes sociales s'exercer jusque sur son corps. L'αἰδώς comprise comme pudeur est la manifestation d'une norme qui vient s'inscrire sur l'espace du corps, ce « petit fragment d'espace avec lequel, au sens strict, je fais corps », selon Foucault², et pourtant j'en suis dépossédé lorsqu'il est le réceptacle de l'itérabilité de la norme. Le corps est donc une hétérotopie par excellence lorsque je constate qu'il est à la fois le substrat du conformisme et l'instrument par lequel on s'affranchit de la norme, par lequel on échappe au contrôle social³. L'ascèse ne vise pas la vertu habituelle au sens de l'excellence du citoyen ; si elle le faisait, elle serait prise dans les rets d'un dilemme : consentir aux normes habituelles en même temps qu'on les dépasse vers une vertu fondée en raison. Elle accepterait par là-même d'être une vie dissimulée et non une vie selon la vertu⁴.

avant de prendre quoi que ce soit. Également, cette citation de Théognis par Télès va dans le même sens : « La satiété a sûrement perdu beaucoup plus d'hommes que la faim » (Teles, fr. 4B.12, *apud* Stob. 4.32.21, trad. Fuentes González).

¹ Sur le rapprochement entre la nourriture et le sexe, voir Foucault 1997, 69 : « Que l'activité sexuelle apparaisse sous les espèces d'un jeu de forces établies par la nature, mais susceptibles d'abus, la rapproche de la nourriture et des problèmes moraux que celle-ci peut poser. Cette association entre la morale du sexe et celle de la table est un fait constant dans la culture ancienne ». Pour Aristote, cette proximité se justifie parce que sexe et nourriture sont susceptibles d'ἀκολασία : seuls les sens du toucher et du goût peuvent causer de l'intempérance (voir Aristot. *EE* 3.2, en particulier 1230b36-1231a25), en particulier l'ivrognerie, la glotonnerie, la débauche et la gourmandise (οἰνοφλυγία γὰρ καὶ γαστριμαργία καὶ λαγνεία καὶ ὄνοφαγία, 1231a19-20). L'ἀκολασία est ici le contraire de la σωφροσύνη comprise comme maîtrise de soi (ἐγκρατεῖς 1231a24-25) et liée à l'αἰδώς dans le mythe de Protagoras. Dans les *Lois* de Platon (6.782d-783b), l'Athénien explique qu'il y a trois besoins (χρεῖαι) et désirs (ἐπιθυμῖαι) : la nourriture, la boisson et l'union sexuelle qui est pleine d'ὄβρις. De leur maîtrise naît l'ἀρετή. Les trois freins à ces excès sont la peur (φόβος), la loi (νόμος) et le discours vrai (ὁ ἀληθὴς λόγος).

² Foucault 2009², 9.

³ Voir Helmer 2017, 21 : « Diogène fait de son corps l'agent et le lieu central de sa pratique philosophique ».

⁴ Voir Foucault 2009¹, 234 : « Le jeu qui fait que cette dramatisation va se retourner en scandale et en inversion même de la vie non dissimulée des autres philosophes, est le suivant : une vie non dissimulée est une vie qui ne cachera rien de ce qui n'est pas mal et ne ferait pas le mal puisqu'elle ne dissimulerait rien. Or, disent les cyniques, peut-il y avoir rien de mal dans ce que veut la nature et dans ce qu'elle a mis en nous ? Et inversement, s'il y a en nous quelque chose de mal ou si nous faisons quelque chose de mal, n'est-ce pas là ce que les hommes ont ajouté à la nature par leurs habitudes, leurs opinions, leurs conventions ? [...] cette non-dissimulation ne doit pas reprendre et accepter les limites habituelles, traditionnelles, de la pudeur, ces limites dont les hommes sont convenus et qu'ils imaginent indispensables. »

Il n'y a pas de perception pure de l'espace mais l'homme, en même temps qu'il apprend à se situer dans l'espace, apprend à discerner les normes qui constituent l'espace. Pour retrouver un espace purifié des multiples normes et régi par la seule vertu, le Cynique doit le déconstruire en réalisant le contradictoire : l'interdit, l'impudence. L'aspect spectaculaire n'est pas une fin en soi mais une étape nécessaire de déconstruction de l'espace. Tout cela n'est donc pas accessoire : on ne peut tolérer de concurrence dans le cadre de la norme. Rien ne peut subsister à côté de la seule vertu. C'est en cela que les différents échecs thérapeutiques acquièrent plus de valeur que les réussites : le prétendant prétentieux ne vit pas dans le même monde que le philosophe cynique ; trop attaché au monde normal dans son sens premier, il cherche à hiérarchiser les exigences de sa vie, il intègre la philosophie à un loisir, à une partie de ses occupations, ignorant ainsi de façon irrémédiable que la philosophie c'est rien de moins que la vie elle-même¹.

¹ D.L. 6. 65 (SSR V B 362) : « À celui qui disait : « Je ne suis pas fait pour la philosophie », il dit : « Pourquoi vis-tu alors, si tu ne te soucies pas de bien vivre ? » » (πρὸς τὸν εἰπόντα, "ἀνεπιτήδειός εἰμι πρὸς φιλοσοφίαν," "τί οὖν," ἔφη, "ζῆς, εἰ τοῦ καλῶς ζῆν μὴ μέλει σοι;").

CHAPITRE TROIS

SÉNÈQUE, LA *FRUGALITAS* ET L'AUDACE CYNIQUE

Les deux chapitres précédents étaient consacrés à comprendre l'impudence cynique et à la confronter à la question de la honte dans la pensée antique. Cette impudence a donné lieu à des processus de disqualification du Cynisme, à la fois pour les présupposés de sa pensée que pour le désordre que créent les outrances de ses adeptes dans l'espace social. Je n'ai donc pas abordé les questions de normalisation. Pourtant, ce détour me semble inévitable dans la mesure où il donne des clés d'interprétation des usages que font Sénèque et Épictète du Cynisme. Ces deux auteurs sont confrontés à une impudence bicéphale : d'un côté, Diogène, Cratès et Hipparchia mettent en scène leur manque de respect pour la pudeur ; de l'autre, des marginaux, associés par leurs outrances aux Cyniques, créent du désordre à différents moments de l'Empire et à différents endroits. Or, il me semble important de maintenir cette distinction parce que les textes sont parfois ambigus à cet égard : disqualifie-t-on les grands noms du Cynisme avec ses émanations populaires ou bien cherche-t-on à condamner un faux Cynisme contre un vrai ? Lucien, par exemple, n'est pas clair sur le sort qu'il réserve à Diogène : distingue-t-il son exemple de tous ces Cyniques dont il déplore les excès ? De surcroît, certains Cyniques de l'Empire, comme Pérégrinus Protée ou Œnomaos, peuvent être considérés pour leur sagesse ou disqualifiés avec les anonymes des rues.

Nous avons vu également, malgré l'hétérogénéité des témoignages sur le Cynisme, certaines convergences pour penser la nature de la honte à travers la question du regard et des lieux. L'exigence de vertu associée aux visées ascétiques des impudences rend difficile d'affronter théoriquement la pensée cynique. Les disqualifications ont ceci d'efficace qu'elles se passent de démonstrations. Car la contestation cynique est redoutable : elle subvertit les discours et les espaces. Le Cynique est au milieu de la place publique mais il n'y est pas à la façon de tout le monde ; il refuse les normes de la pudeur qui tissent les liens sociaux mais au nom d'une autre amitié et d'une autre citoyenneté ; il ne se sent pas exclu par sa pauvreté mais il la brandit comme une fierté. Il ne faut donc pas sous-estimer combien le Cynisme, depuis sa marginalité, impose une normativité particulièrement efficace.

Nous allons voir ainsi comment Sénèque est confronté à l'ensemble de ces aspects : déplorant les outrances cyniques et reprenant certains acquis de la morale du convenable panétienne, il est embarrassé par la concurrence que crée la pauvreté cynique à sa propre pensée de la sobriété. En effet, la pauvreté du philosophe cynique ne se résume pas à un mode de vie autarcique mais, parce qu'elle n'a rien à perdre et qu'elle affiche son bonheur, devient aussi une arme rhétorique.

Pour assurer ce parcours, nous approfondirons la *Lettre 5* à Lucilius et nous en montrerons les limites en la confrontant à d'autres passages du corpus sénéquien.

Je propose le résumé suivant de la lettre 5 et j'en citerai des passages au fur et à mesure qu'ils nous intéresseront : (§1-2) Sénèque met en garde Lucilius contre les attitudes à adopter en philosophie aussi bien au sujet du vêtement, de la propreté des cheveux et de la barbe que de la haine des commodités matérielles. Le philosophe doit éviter ainsi l'impopularité et s'intégrer aux mœurs générales, (§3) s'il veut être imité. Il faut donc être ni trop négligé ni trop superficiel. (§4) La philosophie vise le lien social et la conformité avec la nature. Or, on ne peut pas les obtenir en torturant son corps. (§5) La tempérance est un savant mélange de mœurs du sage et de mœurs du peuple. (§6) Pour autant, faire comme tout le monde, à l'extérieur, ce n'est pas être comme tout monde, à l'intérieur. Cet intérieur sera révélé à qui saura l'apprécier. (§7-9) La fin de la lettre commente une citation d'Hécaton au sujet de la crainte et de l'espoir, que Sénèque a rencontrée dans ses lectures du jour.

1. À qui s'adresse la *Lettre 5* ?

La lettre est évidemment adressée à Lucilius et elle recommande de ne pas penser qu'être philosophe correspond à des attitudes de marginalisation. Il est habituel d'y voir une critique du Cynisme¹ ; or, les Cyniques n'y sont pas nommés².

D'ailleurs, si l'on examine l'incipit de la *Lettre 5*, est-il besoin de sermonner Lucilius à ce sujet ? Est-il besoin de rappeler au gouverneur de la Sicile qu'il est inconvenant d'exposer sa misère, de se promener nu, d'invectiver les uns ou les autres... ? Le dignitaire ne semble pas tenté par ce genre de vie ; tout au plus, tenté par l'épicurisme, il vivra à l'écart de la foule et des

¹ Voir Billerbeck 1979, 16 ; *ead.* 1982, 159-60 ; Goulet-Cazé 1990, 2811-2 ; Pià-Comella 2019, 396-402.

² Voir Chouinard 2021, 148-150, en particulier 150 : « Les propos de Sénèque concernent l'ascétisme ostentatoire de certains philosophes, et non une école philosophique en particulier. Parmi ces philosophes se trouvent certainement des cyniques, mais probablement aussi des stoïciens rigoristes ».

ambitions ; or, le choix récent de la retraite pour Sénèque en est une illustration involontaire.

Regardons le texte :

Que tu étudies avec ténacité et qu'en renonçant à toute chose, tu te consacres à une seule : te rendre meilleur jour après jour, je l'approuve et je m'en réjouis, et non seulement je t'exhorte à persévérer mais encore je le demande. Or, je te conseille de ne pas faire, à la manière de ceux qui ne désirent non pas progresser mais être l'objet des regards, certaines choses qui se font remarquer dans l'habillement ou le mode de vie.¹

Dans la lettre qu'il a pu envoyer, Lucilius semble affirmer qu'il étudie beaucoup au point de négliger le reste. Même s'il est difficile d'accepter qu'un gouverneur renonce réellement à ses charges publiques, nous pouvons du moins constater une certaine cohérence dans ces propos avec une retraite épicurienne. On peut imaginer également que Lucilius délaisse les soins qu'on doit à son apparence. Mais il reste encore quelques étapes qui le séparent d'un mode de vie impudent comme l'est celui des Cyniques. D'ailleurs, rappelons-le, le sage épicurien « ne fera pas le chien ni ne mendiera »². Ainsi, l'étonnement reste-t-il entier : pourquoi Sénèque craindrait-il d'un fonctionnaire de l'État qu'il s'assimile aux Cyniques des rues ? Pourquoi, dès lors, n'est-ce pas davantage la retraite épicurienne l'objet du débat ?

Nous ne pouvons pas exclure toutefois que la critique s'adresse à des Épicuriens si l'on en croit l'invective de la *Lettre 20* : « Moi non plus [je ne sais pas], Épicure, si ton pauvre à toi méprisera les richesses, s'il tombait dedans »³. Si Épicure associe la pratique du Cynisme à celle de la mendicité, doit-on comprendre que certains Épicuriens étaient tentés par une simplicité épicurienne à la mode cynique, à travers la mendicité ? C'est fort probable si l'on se fie à cette citation que M. Gigante considère comme « *autenticamente di Epicuro* »⁴, en particulier grâce à la mention du livre (le deuxième du *Peri biôn*) duquel elle est extraite. Toutefois, il n'est pas improbable que le filtre doxographique ait résumé et adapté la pensée d'Épicure à des *topoi* attendus et à des débats plus tardifs, comme nous l'avons déjà étudié. Quoi qu'il en soit, ni Épicure ni les papyri de Philodème ne font l'éloge de la pauvreté cynique, beaucoup trop excessive pour une vie bonne⁵. Ainsi eût-il fallu que Lucilius fût tenté par un épicurisme dissident pour qu'il reçoive le sermon de Sénèque à ce sujet, ce qui est peu probable.

¹ *Ep.* 5.1 : *Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias, et probo et gaudeo, nec tantum hortor ut perseveres sed etiam rogo. Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint.*

² Voir D.L. 10.119. Voir également Gigante 1993, 177-9.

³ *Ep.* 20, 11 : *Nec ego, Epicure, an tuus iste pauper contempturus sit divitias, si in illas inciderit.* Voir également *Ep.* 18.9 qui évoque les pratiques épisodiques d'ascèse de la part d'Épicure.

⁴ Gigante 1993, 171.

⁵ Voir Gigante 1993, 169-83.

Et quand bien même, il serait étonnant que Sénèque remette son ami sur le droit chemin de l'Épicurisme.

Je formule donc l'hypothèse que la situation de la lettre est un prétexte qui permet à Sénèque d'évoquer sa propre situation et les pratiques des Cyniques et des Stoïciens ascétiques. On reconnaît en effet dans l'ensemble des détails certains échos avec des critiques que nous avons déjà évoquées.

Nous avons déjà vu, par exemple, que l'indifférence cynique à la pudeur, indifférence considérée comme un *telos*¹, manque, selon certains, d'honnêteté puisqu'elle est utilisée comme spectacle : elle sert à se faire remarquer. Le Cynisme est assimilé à une fanfaronnade. C'est le sens du propos parodique de Lucien : « raccourci vers la *doxa* »² ou de la remarque acerbe de Galien : « raccourci vers la forfanterie (*ἐπ'ἀλαζονείαν*) »³. La description des usurpateurs du texte des *Fugitifs* de Lucien⁴ évoque certains détails de la lettre de Sénèque, même si la satire de Lucien est beaucoup plus véhémence. Toutefois, Sénèque qualifie d'emblée les excès de l'apparence de *perversa via* (*Ep.* 5.2), ce qui peut parodier l'ἐπίτομος vers la vertu. Cette critique est acerbe également : la *perversa via* désigne non seulement un chemin de travers mais également un chemin vers le vice puisque *perversa* renvoie au concept de διαστροφή ; en d'autres termes, c'est une déviation qui empêche l'οἰκείωσις, l'appropriation à soi et aux autres hommes, et donc la conformité avec la nature⁵.

Que la propriété fasse partie de la nature sociale de l'homme est aussi une critique qu'Épictète adresse à tous ceux qui exagèrent les postures de philosophe. Confronté lui aussi aux hordes de fanfarons qui s'essaient au Cynisme de leur choix⁶, il dresse le portrait d'un sage cynique compatible avec l'idéal stoïcien. Il n'incite certes pas les apprentis cyniques à abandonner le manteau double mais au contraire à faire preuve d'une fidélité totale au modèle philanthrope et modéré du Diogène dont il dresse le portrait⁷. Même lorsqu'il s'adresse de façon générale, selon le titre de 4.8, « à ceux qui s'empressent trop vite de prendre l'apparence des

¹ Iust.Phil. 2Apol. 3.7 (SSR V B 521) ; Ps.-Crat. 29 (SSR VH 116) ; Elias in Aristot. categ. p.111, 2-12 Busse (SSR I H 9). Voir Goulet-Cazé 1986, 28-38 ; ead. 2003, 112-32.

² Luc. Vit.Auct. 11 : ἐπίτομος αὕτη σοι πρὸς δόξαν ἢ ὁδόν.

³ Gal. De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione 5.71.9.

⁴ Nous n'excluons pas totalement que la lettre puisse s'adresser à des Épicuriens, même si nous en écartons l'idée (voir page 190... pour l'instant !)

⁵ Voir Pià-Comella 2019, 400 : « l'expression renvoie à la notion de *perversitas*, calque latin du concept stoïcien grec de διαστροφή, présentant toute forme de désobéissance à la loi et d'aliénation sociale comme une atteinte à la nature » et Laurand 2005¹, 9-58, en particulier 51 : « les Stoïciens montrent qu'il n'existe pas de relation de justice en dehors de celles entre les êtres rationnels (hommes et dieux, les animaux non rationnels sont donc exclus de tels liens). C'est ainsi parce que l'insensé injuste est appelé à être homme que le sage peut le blâmer et le blâme ne signifie rien d'autre que la volonté du sage de renouer les liens là où la *diastrophé* les a rompus ».

⁶ Voir Arr. Epict. 3.22.10-11, 50, 80 ; 4.8.1-14, 34.

⁷ Voir Arr. Epict. 3.22.12.

philosophes », il ne mentionne certes pas explicitement les adeptes du Cynisme mais il termine son propos en définissant en quoi consiste la royauté du Cynique, ce qui nous permet de déterminer que les faux philosophes adoptent les insignes cyniques comme la barbe, le τρίβων, le bâton, la mendicité¹. Plutôt que d’être moins cynique, il faut l’être deux fois plus, en acceptant le sens profond que Diogène insufflait dans sa mission.

Le chapitre 4.11 d’Épictète fait de la propreté un devoir naturel ; il semble s’adresser à l’un de ses élèves qui se laisse puer et qu’il invite à aller puer dans le désert². À nouveau, le propos ne nomme pas les Cyniques mais les indices pour le comprendre restent nombreux : en particulier, il place en son centre les exemples de Socrate et de Diogène. Il ne faut se méfendre ni sur l’un ni sur l’autre : Diogène certes renonce à la famille et à la cité – Epictète adapte les fameux vers attribués à Diogène où il affirme subir les malheurs de la tragédie³ – mais il n’abandonne pas son corps pour autant ni le soin qu’il lui doit. L’argumentation d’Épictète rejoint alors celle de Sénèque puisqu’elle lie d’emblée la sociabilité (§1 : τὸ κοινωνικόν) à la propreté, qu’elle pense conjointement la propreté du corps et la pureté de l’âme⁴ et qu’elle affirme que la philosophie ne suscite pas de vocations de cette façon⁵. Épictète, comme Sénèque, exige de ses disciples qu’ils viennent bien peignés⁶, sans tomber pour autant dans l’excès inverse⁷. Ainsi, s’il ne mentionne pas exactement l’affiliation de ces prétendus philosophes qui tombent dans l’excès, Épictète les met en garde à chaque fois en réinterprétant l’exemple de Diogène. Cet indice peut sembler suffisant pour déterminer non pas tant que les philosophes à l’allure négligée étaient nécessairement des Cyniques mais qu’ils convoquaient Diogène pour donner une autorité à leurs comportements.

Si ni Sénèque ni Épictète ne désignent nommément ces personnes comme des Cyniques, c’est parce que le Cynisme a une légitimité à leurs yeux⁸ et que les faux philosophes font vaciller l’idée même de philosophie par leurs impudences. On reconnaît un véritable *topos*

¹ Voir Arr. *Epict.* 4.8.1-14 et en particulier 5 : « Que portent les mendiants ? à cause de cela, si l’on voit l’un d’eux manquer aux bienséances, on dit aussitôt : “regarde ce que fait le philosophe” alors qu’il faudrait dire plutôt qu’au vu de cette absence de bienséances, celui-là n’est pas philosophe » (οἱ δ’ ἀγύρται τί ἔχουσιν; διὰ τοῦτο, ἂν ἀσχημονοῦντά τις ἴδῃ τινὰ αὐτῶν, εὐθὺς λέγει ‘ἰδοὺ ὁ φιλόσοφος <τί> ποιεῖ’. ἔδει δ’ ἀφ’ ὧν ἡσχημόνει μᾶλλον λέγειν αὐτὸν μὴ εἶναι φιλόσοφον).

² Arr. *Epict.* 4.11.15-6.

³ *Ibid.* 23.

⁴ *Ibid.* 5-8, 25-32.

⁵ *Ibid.* 16, 18, et en particulier 24 : « quel Dieu pourra me persuader de m’adonner à la philosophie, si du moins elle produit de tels hommes ? » (τίς με πείσει θεῶν προσελθεῖν φιλοσοφία, ἢ γε τοιοῦτους ποιεῖ ; Trad. Souilhé).

⁶ *Ibid.* 25.

⁷ *Ibid.* 33-4.

⁸ La *Lettre* 90 de Sénèque, p.ex., est un réquisitoire contre le progrès, qui la rapproche alors du courant cynique. Diogène y est d’ailleurs mentionné.

philosophique de l'époque impériale, perceptible également chez Musonius Rufus¹. Par ailleurs, la tourmente du temps de Néron menaçait aussi bien Stoïciens que Cyniques et engendrait probablement entre eux une solidarité² : insister sur la décence des comportements est une façon de se distinguer des véritables outrances qui étaient celles du pouvoir. Les raisons sont donc nombreuses de ne pas nommer le Cynisme.

2. La nature sociable de l'homme.

Sénèque, dans le traité *De la Brièveté de la vie*³, énonce différents choix philosophiques et rapproche le Stoïcisme et le Cynisme dans la mesure où le premier vainc la nature humaine tandis que le second la dépasse (*hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere*). Nous reviendrons sur cette affirmation mais il est intéressant pour l'instant de remarquer que, si Sénèque fait allusion à des Cyniques dans la *Lettre 5*, nous sommes face à une dissonance puisqu'il affirme : « notre dessein est de vivre selon la nature : ceci est contre nature » (*propositum nostrum est secundum naturam : hoc contra naturam est*), à savoir torturer son corps en lui refusant un minimum de confort et la propreté. Peut-être avons-nous ici un nouvel indice qui explique pourquoi Sénèque ne juge pas nécessaire de nommer les Cyniques : les prétendus philosophes n'ont pas compris ce qu'était la nature. Certes, le Cynisme cherche à dépasser la nature humaine (*hominis naturam... excedere*) mais il n'est pas *contra naturam*, pour autant. Il y a donc méprise.

Ce même argument est perceptible chez Épictète pour qui la propreté est conforme à la nature humaine, peu important les comparaisons avec l'animal⁴. Le traité 21 de Musonius Rufus sur la coupe des cheveux est une occasion de réfléchir sur la nature : la raison humaine vient parfaire la nature en supprimant le superflu tout en ne versant pas dans la coquetterie⁵. Pour ces

¹ Voir Billerbeck 1982, 154 : « le concept de la vie cynique était devenu avant tout un topique favori des discussions de principe, sans valeur réelle ou pratique pour la vie d'un adepte stoïcien ordinaire », 168 : « Musonius lui-même favorisait, comme on peut le voir dans les fragments de ses cours d'enseignement, une attitude d'ascèse modérée. Influencé par les idées de Panaitios, il a attribué une grande importance aux questions de comportement et de décence ».

² Voir Goulet-Cazé 1990, 2753 [= 2017, 296] : « c'est avec Néron que les Cyniques vont se trouver confrontés à un pouvoir tyrannique de plus en plus dur. [...] Il chassa de Rome et d'Italie le Cynique Isidore qui l'avait pris à partie [...], il n'hésita pas à faire condamner à mort le Stoïcien Thraséa Paetus, à contraindre au suicide Barea Soranus et sa fille Servilia, tandis que furent bannis Helvidius Priscus et Paconius. Or, au cercle aristocratique de Thraséa et de son gendre Helvidius appartenait le Cynique Démétrius. Celui-ci était très proche de Thraséa, puisqu'il l'assista dans ses tout derniers moments. Néron le bannit alors de Rome ; Démétrius se réfugia en Grèce et c'est probablement sous Galba qu'il revint en même temps que d'autres, tels Musonius Rufus ou Helvidius Priscus. »

³ Sen. *Brev.* 14.2.

⁴ Arr. *Epict.* 4.11.1-4.

⁵ Muson. 21, p. 115 Hense.

trois stoïciens, il ne s'agit donc pas d'imiter le modèle animal : se conformer à la nature doit être compris comme se conformer à la nature humaine. En cela, la nature sociable de l'homme est un point fondamental des démonstrations : c'est pourquoi le philosophe ne peut pas s'écarter des usages de la foule, quand bien même celle-ci vive selon la διαστροφή.

Pour comprendre la défiance que suscite le Cynisme, M. Griffin¹ renvoie à une lettre de Pline le Jeune (I, 10) dans laquelle l'auteur fait l'éloge du philosophe Euphrate dont les mérites sont en tous points opposés à ceux de n'importe quel philosophe cynique. Euphrate appartient à la classe dirigeante, il est le beau-fils d'un haut-placé, il est marié, il a des enfants, sa philosophie vise à faire régner la justice et la paix parmi les hommes... et détail révélateur, son extérieur est admirable et reflète ses qualités humaines². En somme, politesse et conformisme sont des traits culturels importants pour les Romains dont la conduite se soucie de l'approbation des autres et dont le sens du négoce est répandu et banal.

À ce sujet, F. Junqua met en regard la *Lettre 5* de Sénèque avec les propos d'Euphrate cités par Épictète³ :

Il disait : « Pendant longtemps, j'ai essayé de cacher que j'étais philosophe, et cela m'a servi. Premièrement, je savais que tout ce que je faisais de bien, je le faisais non pour ceux qui me voyaient, mais pour moi-même : c'est pour moi-même que je mangeais déceimment, que je gardais la modestie dans mon regard, dans ma démarche ; tout cela pour moi-même et pour Dieu. De plus, comme j'étais seul engagé dans la lutte, c'est moi seul aussi qui courais les risques : si je commettais quelque chose de laid et de contraire au convenable (τὸ αἰσχρὸν ἢ ἀπρεπές), la cause de la philosophie n'en courait aucun risque, et je ne faisais aucun tort au grand nombre (τοὺς πολλοὺς), puisque je n'agissais pas mal en tant que philosophe. Aussi ceux qui ignoraient mon dessein s'étonnaient, voyant que tous ceux que je fréquentais et avec qui je vivais étaient des philosophes, que je ne fusse pas moi-même philosophe. Et quel mal y avait-il à ce qu'on me reconnut philosophe à mes actes et non à l'étiquette ? »⁴

¹ Griffin 1993, 252.

² Plin. *Ep.* 1.10.6-7 : « Outre cela un corps de bonne taille, un beau visage, une longue chevelure, une barbe blanche et bien fournie ; et ces traits, bien qu'on les estime fortuits et sans valeur, lui attirent pourtant un très grand respect. Aucune âpreté dans son élégance, aucune sévérité, mais un grand sérieux ; que l'on vénère son abord sans reculer de crainte. La sainteté de sa vie est très haute ; sa bienveillance est égale ». (*Ad hoc proceritas corporis, decora facies, demissus capillus, ingens et cana barba; quae licet fortuita et inania putentur, illi tamen plurimum uenerationis acquirunt. Nullus horror in cultu, nulla tristitia, multum seueritatis; reuerearis occursum, non reformides. Vitae sanctitas summa; comitas par [...]*)

³ Voir Junqua 2000¹, 172-3.

⁴ Arr. *Epict.* 4.8.17-20 : "ἐπὶ πολὺ ἐπειρώμην λανθάνειν φιλοσοφῶν καὶ ἦν μοι", φησὶν, "τοῦτο ὠφέλιμον. πρῶτον μὲν γὰρ ἦδειν, ὅσα καλῶς ἐποίουν, ὅτι οὐ διὰ τοὺς θεατὰς ἐποίουν, ἀλλὰ δι' ἐμαυτὸν ἤσθιον ἐμαυτῷ καλῶς, κατεσταλμένον εἶχον τὸ βλέμμα, τὸν περίπατον· πάντα ἐμαυτῷ καὶ θεῷ. εἶτα ὡσπερ μόνος ἠγωνιζόμεν, οὕτως μόνος καὶ ἐκινδύνεον· οὐδὲν ἐμοὶ δράσαντι τὸ αἰσχρὸν ἢ ἀπρεπές τὸ τῆς φιλοσοφίας ἐκινδυνεύετο, οὐδ' ἐβλαπτον τοὺς πολλοὺς ὡς φιλόσοφος ἀμαρτάνων. διὰ τοῦτο οἱ μὴ εἰδότες μου τὴν ἐπιβολὴν ἐθαύμαζον, πῶς πᾶσι φιλοσόφοις χρώμενος καὶ συζῶν αὐτὸς οὐκ ἐφιλοσόφουν. καὶ τί κακόν, ἐν οἷς ἐποίουν ἐπιγιγνώσκεσθαι τὸν φιλόσοφον, ἐν δὲ τοῖς συμβόλοις μή;" (Trad. Souilhé légèrement modifiée)

Ces propos attribués à Euphrate complètent en effet les arguments de Sénèque : il est important de préserver la philosophie de la mauvaise réputation parce qu'elle contrarierait la mission pédagogique du philosophe. Pour autant, l'autarcie de la vertu implique que le bien agir ne vise pas un intérêt extérieur. C'est donc un équilibre difficile qu'il convient de trouver afin que la philosophie gagne sa réputation par la qualité des actions commises et non par le statut d'un tel ou un tel. En tant que progressant, Euphrate est susceptible de commettre malgré lui quelque chose de contraire aux bienséances ; ce sont les adjectifs d'αἰσχρὸν et d'ἀπρεπὲς qui sont employés. Nous reconnaissons là l'*honestum* (καλόν, l'antonyme d'αἰσχρὸν) et le *decorum* (πρέπον) dont nous avons étudié les développements par Panétius et Cicéron.

Ce qui est intéressant dès lors pour nous, c'est de constater que Sénèque reprend cette influence panétienne dans la *Lettre 5*, sans pour autant condamner le Cynisme et « certains Stoïciens presque cyniques », mais en se contentant de mettre en garde contre des dérives contraires à la philosophie. Sénèque reprend à Panétius une certaine considération pour la morale en vigueur :

- §2 : qu'en sera-t-il si nous commençons à nous écarter de l'usage des hommes ? (*quid si nos hominum **consuetudini** coeperimus excerpere ?*)
- §2 : À l'intérieur, que toute chose soit différente, que notre apparence s'adapte aux gens. (*Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat.*)
- §4 : Ce que promet d'abord la philosophie, ce sont le sens commun, l'humanité et la vie en société ; être différents nous séparera de cette promesse. (*Hoc primum philosophia promittit, **sensum communem, humanitatem et congregationem**; a qua professione dissimilitudo nos separabit.*)
- §5 : Voici la mesure qui me plaît : que la vie soit un dosage de bonnes mœurs et de celles de tout le monde. (*Hic mihi modus placet : temperetur vita inter **bonos mores et publicos.***)¹

Le philosophe doit s'adapter ainsi au νόμος compris comme coutume, habitude d'un peuple. La dissemblance comporte de nombreux désavantages : elle écarte du commun que l'on ne peut plus initier à la sagesse ; elle empêche de réaliser l'*humanitas* du sage qui recherche la communauté, en particulier pour y exercer son rôle de bienfaiteur ; elle menace enfin la vie du philosophe. Il y a peut-être ici une réminiscence du cas de Socrate qu'Aristophane a moqué voire calomnié dans les *Nuées* et qu'un procès a ensuite condamné à boire la ciguë ; mais il suffit de se référer aux nombreuses satires ou aux comédies qui, régulièrement, moquent les philosophes. Il convient également de rappeler que certains philosophes sont menacés par les

¹ Sen. *Ep.* 5.2-5 (Trad. Jourdan-Gueyer).

empereurs. Le conformisme de Sénèque doit donc être compris à l'aune d'un certain réalisme pragmatique.

Pourtant, la démence de la foule est une cible régulière des critiques de Sénèque¹. Les premières lettres insistent sur l'idée de se tenir à l'écart de la foule, mais sans s'éloigner des hommes pour autant... Distinction peu aisée que Sénèque précise par une autre bien plus importante : à l'intérieur la dissemblance (*dissimilia* §2 à quoi font écho *dissimilitudo* §4 et *dissimiles* §6), à l'extérieur la conformité. Sénèque consacre ainsi la partition entre le public et l'intime en utilisant par trois fois le terme latin de *frugalitas*. Mais la prouesse de sa démonstration aboutit à demander à ce que cette partition soit levée, que l'intimité soit pénétrée² : on peut rapprocher cette *frugalitas* de l'αἰδώς, de la retenue. Par une analogie implicite, entrer dans la *domus* du philosophe c'est aussi accéder à son âme (§6 « celui qui entrera dans notre maison nous admirera davantage que notre mobilier », *qui domum intraverit nos potius miretur quam suppellectilem nostram*). La richesse de l'âme est sans commune mesure avec celle des possessions.

Or, livrer son âme brute, comme le font les Cyniques, c'est abandonner sa vie à une foule incapable de l'accueillir et encline à la fuir ou à la faire fuir. Pour Sénèque, la conséquence est dramatique puisque les missions d'*humanitas* et de *congregatio*, qui relèvent du *sensus communis*, ne peuvent être menées à bien. On trouve une belle définition de la φιλανθρωπία, que nous considérons être le terme que traduit *humanitas*, dans la diatribe 14 de Musonius, initiée par un auditeur qui estime que le philosophe n'a pas de temps à perdre dans un mariage :

S'il en est ainsi et qu'ensuite, outre cela, on admette que les vices de l'homme, la rusticité et le fait de ne pas se préoccuper de ce qui rend le voisin malheureux sont choses injustes, tandis que la vertu consiste dans la philanthropie, la bonté, la justice, la bienfaisance et la sollicitude pour le voisin alors aussi il revient à chacun de se soucier de sa cité et d'entourer la cité [du rempart] de sa famille.³

La formule finale est très belle mais peut sembler paradoxale dans la mesure où la famille serait plus large que la cité. V. Laurand propose de traduire περιβλητέον par « entourer du rempart », selon des emplois avérés du verbe περιβάλλω avec le nom τεῖχος, qui n'est toutefois pas exprimé ici. Mais il est vrai que l'image des remparts est souvent détournée depuis

¹ Voir p.ex. *Ep.* 7.1 et *Vit. beat.* 1-2.

² Voir Veyne 1993, CLXI : « Ce que Sénèque se garde de dire est que les philosophes, lorsqu'ils vaquent ainsi à leur vie intérieure, font du même coup les affaires de tout le genre humain et que leur action ne se limite pas à leur tour d'ivoire ».

³ Muson. 14, p. 73, 3-10, *apud* Stobaeus IV, 22a, 20, 39-45 : εἰ ταῦτα ταῦτη ἔχει, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις κακία μὲν ἀνθρώπου εἶναι ὑπείληπται ἀδικία τε καὶ ἀγριότης καὶ τὸ τοῦ πλησίον πράττοντος κακῶς ἀφροντιστεῖν, ἀρετὴ δὲ φιλανθρωπία καὶ χρηστότης καὶ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὸ εὐεργετικὸν εἶναι καὶ τὸ κηδεμονικὸν εἶναι τοῦ πέλας, πῶς οὐ καὶ πόλεως ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ φροντιστέον καὶ τῆ πόλει οἶκον περιβλητέον; (trad. Laurand modifiée)

Antisthène. Pour ce dernier en effet, « le rempart le plus sûr, c'est la sagesse (φρόνησις) »¹ ; mais il affirme également que la συμβίωσις entre frères est le plus solide rempart². Diogène se moque des remparts réels des villes³ ; quelques vers de Cratès font de la terre entière, sa patrie, elle qui n'a pas de murailles⁴. Les utilisations cyniques permettent de faire coïncider le cercle de l'individu avec celui du monde entier. Or, Musonius Rufus introduit des intermédiaires ; l'image de l'encerclement peut évoquer la théorie des cercles concentriques de Hiéroclès⁵. On peut en effet penser au fait que le cercle plus petit doit intégrer le cercle plus grand : l'individu, en s'appropriant à soi, s'ouvre et intègre la famille qui elle-même intègre ensuite la cité, *etc.* La relation à soi dépend donc de la relation aux autres, de même que s'occuper de sa famille c'est déjà œuvrer pour la cité.⁶

La philanthropie est donc une partie de la vertu ; elle est nécessairement solidaire de la bonté et de la justice et elle consiste à faire le bien autour de soi. De façon graduelle, elle est soin pour sa femme et les enfants⁷ puis pour sa cité et enfin pour le genre humain. Elle ne se résume pas à un trait de caractère mais elle s'ancre dans les soins les plus immédiats : ceux envers soi, la famille et la cité. Elle s'oppose à la rusticité (ἀγριότης) et à une indifférence pour son prochain : or, on touche précisément au cœur des débats sur les Cyniques qui ont la réputation d'être misanthropes mais qu'Épictète et Julien comprennent comme des philanthropes soucieux des autres⁸, ainsi que Sénèque dans les propos qu'il attribue au Cynique Démétrius⁹. Éventuellement, la question qui motive la diatribe de Musonius pourrait tout à fait provenir d'une personne tentée par le Cynisme, même s'il est vrai que la question de savoir si

¹ D.L. 6.13 (SSR V A 22) : « Le rempart le plus sûr, c'est la sagesse ; en effet, elle ne s'effondre pas et elle ne se laisse pas livrer par trahison. Il faut construire des remparts dans nos propres raisonnements afin de les rendre imprenables. » (Τείχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. Τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς. Trad. Goulet-Cazé) Voir également Arr. *Epict.* 3.16.7-9 ; 4.5.25-8.

² D.L. 6.6 (SSR V A 108).

³ Voir Stob. 3.7.17 ; Ps.-Diog. 40.

⁴ D.L. 6.98 (SSR V H 80).

⁵ *Apud* Stob. 4.671.7, 673.11.

⁶ Voir Laurand 2014, 447 : « *Tout individu tient sa qualité d'homme des relations qu'il tisse et qu'il laisse tisser avec le prochain* ».

⁷ Un texte de Clément d'Alexandrie (*Strom.* 2.451 ; *SVF* III 292) illustre la philanthropie par l'amour porté aux enfants.

⁸ Voir Arr. *Epict.* 3.22.81 : « il a enfanté toute l'humanité, il a les hommes pour fils et les femmes pour filles ; ainsi est-il auprès de tous, ainsi prend-il soin de tous » (πάντας ἀνθρώπους πεπαιδοποιήται, τοὺς ἄνδρας υἱοὺς ἔχει, τὰς γυναῖκας θυγατέρας· πᾶσιν οὕτως προσέρχεται, οὕτως πάντων κήδεται) ; Iul. *Or.* 9[6].18.201C : « ils visaient à leur propre bonheur et n'avaient soin des autres qu'autant qu'ils comprenaient, selon moi, que l'homme est par nature un animal social et politique » (ἐσκόπουν ὅπως αὐτοὶ μὲν εὐδαιμονήσωσιν, ἔμελε δὲ αὐτοῖς τῶν ἄλλων τοσοῦτον ὅσον ξυνίεσαν οἶμαι φύσει κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον τὸν ἄνθρωπον εἶναι. Trad. Rochefort modifiée).

⁹ Voir Sen. *Ben.* 7.1.7 : « si, en sa qualité d'animal social et né pour le bien de tous, il considère le monde entier comme un seul et même foyer » (*si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat*, trad. R. Waltz modifiée).

le sage doit se marier est un *leitmotiv* des discussions ordinaires¹. Musonius exploite d'ailleurs l'image de Cratès ; on peut supposer qu'il cherche à exploiter l'image d'un cynique modéré et philanthrope, loin des images grossières qui caricaturent les Cyniques². Cratès est connu pour sa bienveillance : appelé à prendre soin de Métroclès³ ou spontanément soucieux du moral de Démétrius de Phalère⁴, il était également surnommé « Ouvreur-de-portes » (Θυρεπανοίκτης)⁵. Ainsi ne devait-il pas être évident pour les Stoïciens, comme Sénèque et Musonius Rufus, d'associer les faux philosophes à des Cyniques sans devoir, en conséquence, comme le fait Épictète dans le chapitre 3.22, définir un « vrai » Cynisme.

Or, il est important d'appréhender la vie en commun avec les insensés car le problème est de taille : si le philosophe se distingue du reste des hommes, s'il se réalise dans la *cosmopolis* seulement, peut-il encore réussir une *congregatio* ?⁶ Pour M. Griffin, Cicéron s'est efforcé de rattacher l'obsession des Romains pour la *gravitas* et le *decorum* aux notions du Stoïcisme ; pour Sénèque comme pour Musonius Rufus, « le philosophe ne doit pas chercher à mener une vie hors de la norme »⁷ ; c'est d'ailleurs à partir de l'époque de Philodème que l'on remarque une tendance à considérer la *Politeia* de Zénon comme apocryphe. Que Sénèque ressente la nécessité de réaffirmer le bien fondé des mœurs courantes et l'importance de l'ordre public dans la *Lettre 5* trouve donc une première explication évidente dans la respectabilité qu'a recherchée le Stoïcisme romain : c'est un *officium* de participer à la vie de la cité, tout imparfaite soit-elle⁸.

¹ Le questionnement semble toutefois initié par le mode de vie cynique. Voir Arr. *Epict.* 3.22.67 : « Le mariage et les enfants, dit-il [l'élève], seront-ils considérés comme des préférables par le Cynique ? » (Γάμος δ', ἔφη, καὶ παῖδες προηγουμένως παραληφθήσονται ὑπὸ τοῦ Κυνικοῦ;)

² Voir également ce propos attribué à Cratès (Stob. 3.5.47 ; SSR V H 49) : « Selon l'opinion de Cratès, la juste mesure, qui contient les plaisirs dans des limites bien définies, préserve les familles et les cités » (ἡ δὲ μέτροις ὀρισμένοις κατέχουσα τὰς ἡδονὰς εὐταξία σώζει μὲν οἶκους σώζει δὲ πόλεις κατὰ τὴν Κράτητος γνώμην. Trad. Paquet légèrement modifiée).

³ D.L. 6.94 (SSR V L 1).

⁴ Plut. *Moralia, Quom. adul. ab am. internosc.* 27 p. 69 C-D (SSR V H 34).

⁵ Voir SSR V H 18, et en particulier D.L. 6.86, Plutarque *Quaest. conv.* 2.1.6.632E.

⁶ Voir Rist 1978, 263 : « *how can it be that the Stoics, while valuing human beings in proportion to their particular moral excellence, can still talk of the cosmic city and argue to a sense of affinity between the wise man and the human race as a whole ? [...] Even though the citizens of Zeno's ideal state are probably all wise men, the Stoic does feel obligated to extend his version of justice to cover the human race as a whole.* ». V. Laurand (2005, 93) donne la réponse à cette question : « toute imparfaite qu'elle soit, la justice des insensés reflète quelque chose de la loi naturelle : le juste est par nature, et, même s'il ne peut, pour les insensés, que passer par des cadres institués, il demeure ce qui légitime l'existence des cités et ce qui explique que la cité soit cette construction *asteion*. Les cités trouvent donc leur place dans la nature parce qu'en elles la justice naturelle trouve un relais institué ».

⁷ Griffin 1993, 249.

⁸ Voir Laurand 2005¹, 122-4 au sujet de Plut. *Stoic. repugn.* 1033A-F : « Quant à ceux d'entre les Stoïciens qui ont manifesté cette cohérence de suivre le *kathêkon* de la participation, ne se rendent-ils pas coupables d'un autre genre de contradiction, lorsque, alors qu'ils stigmatisent la "petite" cité comme n'étant qu'un homonyme dévié de la seule vraie cité, le cosmos, ils lui apportent cependant leur concours actif ? [...] de même que le sage ne cessera pas moins d'user des indifférents en opérant de bonnes sélections, de même considérera-t-il la cité comme cet

En somme, le Cynique est ou bien considéré comme inadapté (pour Panétius ou Cicéron), ou bien soumis à une réinterprétation. Soit on refuse de nommer l'affiliation philosophique de ceux qui sont jugés comme des escrocs, soit on tente d'intégrer un certain Cynisme au Stoïcisme¹. Par exemple, Épictète attribue à Diogène les vertus du sage stoïcien, qu'il adapte à son identité : en faisant de sa solitude et de sa mission deux preuves que sa famille est étendue à l'humanité tout entière, Épictète élargit également la compréhension de la *philanthropia* promue par le Stoïcisme sans altérer le Cynisme de Diogène. Ce dernier peut ne pas s'intégrer à la cité traditionnelle ; par son Cynisme, il n'en reste pas moins un exemple d'humanité.

3. Penser la *frugalitas*.

3.1. La pauvreté selon les Cyniques et selon Sénèque : convergences et divergences.

Pourtant, il est étonnant que Sénèque n'utilise pas davantage le Cynisme dans son argumentation dans la mesure où la question de la pauvreté constitue un véritable *leitmotiv* de son œuvre. Nous savons qu'il s'agit d'une question fondamentale du Cynisme, il suffit de se référer aux deux discours de Télès que nous possédons à ce sujet. Bien plus, c'est également un *topos* socratique qui permettrait de conforter la chaîne Socrate → Antisthène → Cyniques → Zénon/Cléanthe → Stoïcisme. Tel que le Cynisme se dessine, il semble que la pauvreté soit une condition nécessaire à la philosophie, comme on peut le lire dans cet apophtegme de Diogène rapporté par Stobée :

Diogène disait que la pauvreté est, pour la philosophie, un secours qu'on apprend par soi-même, car ce que cette dernière persuade d'éprouver par les discours, la pauvreté y contraint par les actes.²

L'exigence de vertu qu'impose la pauvreté incite même certains Cyniques à abandonner leurs richesses. C'est le cas de Cratès et de Monime, « modèle par excellence du "déclassé" »

indifférent auquel il vaut mieux, en règle générale, accorder tous ses soins, parce qu'il fait partie de ces préférables utiles pour mener à la sagesse ». Voir également Sen. *Otio* 4.

¹ Billerbeck 1982, 153 : « du côté du stoïcisme, on avait commencé à se préoccuper sérieusement du cynisme » ; 154 : « Pourtant, la disparition du cynisme pourrait aussi être considérée sous un angle positif. Il faudrait l'interpréter alors comme un développement de fusion progressive entre le cynisme et le stoïcisme. Trop faible pour se maintenir indépendamment, le mouvement est devenu, pour ainsi dire, une extension de l'école stoïcienne, soutenue par des stoïciens qui avaient une propension au rigorisme et à l'austérité. »

² Stob. 4.32a.11 (*SSR* V B 223) : Διογένης τὴν πενίαν αὐτοδίδακτον ἔφη εἶναι ἐπικούρημα πρὸς φιλοσοφίαν, ἃ γὰρ ἐκείνην πείθειν τοῖς λόγοις πειρᾶσθαι, ταῦτ' ἐν ἔργοις τὴν πενίαν ἀναγκάζειν.

volontaire », selon les termes de P. P. Fuentes González¹. Le premier en a fait un jeu de mots : « Cratès se délivre des biens de Cratès, de peur que les biens de Cratès ne dominent (κρατήση) Cratès »² ; le deuxième une scène comique puisqu'il dilapida les sous de son maître banquier en simulant la démence³. Ces attitudes immodérées confèrent un caractère volontaire au fait de devenir pauvre ; Sénèque, de façon différente, refuse de condamner le philosophe à la pauvreté⁴ (peut-être en réponse à des détracteurs influencés par les Cyniques) et défend la *frugalitas* comme une *paupertas voluntaria*⁵. Cette définition méritera que l'on s'y attarde mais auparavant, remarquons que la pauvreté, telle qu'elle est décrite par Télès, pourrait tout à fait convenir à Sénèque. Le fragment IV^A convoque beaucoup Cratès et développe l'idée que la pauvreté engendre le besoin ; or, l'insatiabilité du riche est précisément un excès de besoins insatisfaits⁶ quand le dépouillement du philosophe est liberté⁷. Nous retrouvons cette idée régulièrement exprimée par Sénèque : « Ce n'est pas celui qui a peu, mais celui qui désire davantage, qui est pauvre »⁸.

Le fragment IV^B fait de la richesse un « empêchement pour parvenir à philosopher »⁹ et lie la vie heureuse à la sobriété :

Ne vois-tu pas que presque toujours ce sont les plus pauvres qui philosophent, tandis que les riches, en raison même de ces choses-là [les richesses], manquent totalement de loisir studieux ?¹⁰

Ce lien avait déjà été établi plus clairement dans le fragment II :

- Et qu'a donc de difficile et de pénible la pauvreté ? Cratès et Diogène n'étaient-ils pas pauvres ? - Et comment ont-ils passé leur vie avec aisance ? – En étant devenus modestes et mendiants, capables de mener un régime frugal et sobre. Indigence et

¹ Fuentes González 1998, 404.

² Apostol. 10.5 (SSR V H 10) : Κράτης ἀπολύει τὰ Κράτητος, ἵνα μὴ τὰ Κράτητος κρατήσῃ τὸν Κράτητα.

³ Voir D.L. 6.82 (SSR V G 1).

⁴ Sen. *Vit.beat.* 23.1 : *Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnauit.*

⁵ Sen. *Ep.* 17.5. Voir également *Tranq.an.* 9.1 : « la pauvreté elle-même peut se changer en richesse, quand on fait appel à la sobriété » (*possit ipsa paupertas in diuitias se, aduocata frugalitate, conuertere*).

⁶ Teles fr.4^A.38 *apud* Stob. 4.33.31 : les rois et les dynastes « sont dans le manque et le besoin, puisqu'ils désirent profiter de beaucoup de choses mais en sont incapables » (σπανίζουσι καὶ ἐν ἐνδείᾳ εἰσίν, ἐπιθυμοῦντες μὲν πολλῶν χρᾶσθαι δὲ οὐ δυνάμενοι).

⁷ Fuentes González 1998, 396 : « la tradition du dépouillement volontaire s'harmonise bien avec ce que Cratès considère chez Télès, comme le bénéfice fondamental de la philosophie, c'est-à-dire la capacité de se dégager de ce que l'on possède, que ce soit peu ou prou, et de le partager avec les autres ».

⁸ Sen. *Ep.* 2.6 : *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est.* Voir également *Ep.* 74.4 : *occurrent, quod genus egestatis gravissimum est, in diuitis inopes* ; 104.9 ; 119.9.

⁹ Fuentes González 1998, 404.

¹⁰ Teles fr.4^B.45 *apud* Stob. 4.32.21 : ἢ οὐχ ὄρας ὅτι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἱ πτωχότατοι φιλοσοφοῦσιν, οἱ δὲ πλούσιοι διὰ ταῦτ' αὐτὰ ἐν τῇ πάσῃ ἀσχολίᾳ εἰσίν; (Trad. Fuentes González légèrement modifiée)

endettement te cernent : ramasse lentilles et fèves, dit Cratès, et choses de ce genre. Et si tu fais cela, tu dresseras avec aisance un trophée sur la pauvreté.¹

C'est donc la pauvreté qui peut vaincre la pauvreté. Tour de force d'autant plus remarquable que la pauvreté n'a rien d'ἐπίπονον, de pénible, parce que justement c'est un πόνος ; en français, il nous faut dédoubler le mot : la pauvreté n'est pas une peine parce que c'est une épreuve qui rend plus fort. Le principe de l'ascèse consiste donc à détourner les activités *a priori* repoussantes et aliénantes en solutions faciles et libératrices. Retenons le caractère avant tout matériel de cette ascèse : elle comprend à la fois les conditions d'existence et le renforcement physique avant de porter sur l'âme. Or, il me semble que c'est précisément sur ce point que nous pouvons examiner les façons qu'a Sénèque de parler de la pauvreté, des pratiques ascétiques et des Cyniques. Convaincu lui aussi que la philosophie se pratique dans la simplicité, comment adapte-t-il ce *topos* ?

De façon similaire au fragment IV^A, Sénèque affirme que « manquer, en effet, est le propre de la nécessité, [et que] rien n'est nécessaire au sage »². Toutefois, on pourrait à juste titre se demander si le passage ne réévalue pas l'autarcie cynique puisque, à l'appui d'une citation de Chrysippe, Sénèque décrit le sage non selon le manque mais selon le besoin. Parmi les besoins du sage, il y a celui des amis ; le sage sans ami n'en sera pas moins heureux, ce n'est pas quelque chose qui manque à son bonheur. Mais en tant que sage, il a besoin de ressources, par exemple d'amis, pour réaliser sa mission de sage, c'est-à-dire ce qu'exige la Nature. L'autosuffisance est donc intérieure³, sur le modèle de Jupiter qui se retire en lui-même après la déflagration⁴. La partition entre l'intérieur et l'extérieur est ainsi réintroduite quand l'impudence cynique vise précisément à bannir une telle construction des espaces : le propre de l'autosuffisance cynique est d'être matérielle ; par l'ascèse corporelle, elle se satisfait de ce qu'elle est capable d'endurer et de se procurer.

3.2. Le riche Sénèque considère-t-il la pauvreté comme un préférable, un non-préférable ou un exercice ascétique ?

¹ Teles fr. 2.14-5, *apud* Stob. 3.1.98 : Καὶ τί ἔχει δυσχερὲς ἢ ἐπίπονον ἢ πενία; ἢ οὐ Κράτης καὶ Διογένης πένητας ἦσαν; καὶ πῶς ῥαδίως διεξήγαγον; ἄτυφοι γενόμενοι καὶ ἐπαίται καὶ διαίτη εὐτελεῖ καὶ λιτῇ δυνάμενοι χρῆσασθαι. ἀπορία καὶ δάνεια περιέστηκεν· κόγχον καὶ κύαμον συνάγαγε, φησὶν ὁ Κράτης, καὶ τὰ τοῦτοις πρόσφορα· κἂν τάδε δράσης, ῥαδίως στήσεις τρόπιον κατὰ πενίας. (Trad. Fuentes González)

² *Ep.* 9.14 : *egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est.*

³ *Ep.* 9.15 : « Le souverain bien n'exige pas des moyens de l'extérieur ; il se cultive chez soi ; il est entier quand il tient son origine de lui-même ; il commence à être assujetti à la force s'il exige quelque partie en dehors de lui » (*Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; domi colitur, ex se totum est. Incipit fortunae esse subiectum, si quam partem sui foris quaerit*).

⁴ *Ep.* 9.16.

En classant parmi les ἀδιάφορα les biens extérieurs¹, Sénèque s'inscrit dans la lignée des penseurs stoïciens pour qui la vertu n'a besoin de rien d'autre qu'un caractère ferme² et qui relèguent la pauvreté aux indifférents non-préférables. Pourtant, Sénèque rend lui-même complexe son rapport à la pauvreté : d'une part, son richissime patrimoine le distingue de tous les autres philosophes et d'autre part, il érige la pauvreté en question centrale de son œuvre. La *Lettre 17* fait de l'argent un obstacle à la philosophie et de la *paupertas* une aide³, tout comme le fragment IV^A de Télès⁴. La pauvreté est considérée non pas comme un mal en soi mais comme une infortune ou un mal social⁵ parce que, comme le précise J. Pià-Comella, la vie de l'élite romaine « était régie par les codes de sociabilité » et que « l'indigence (*egestas, inopia*) était synonyme d'exclusion »⁶.

Ainsi la pauvreté comprise comme indigence et exclusion est-elle une réalité angoissante pour les citoyens romains dont le statut social est constamment menacé par une faillite, un exil, une trahison... D'ailleurs, on constate que Sénèque continue à profiter, même dans sa retraite et malgré la frugalité qu'il promet, du confort que lui procurent ses richesses : il possède de nombreux esclaves, plusieurs villas, il se fait transporter en litière. Nous suivons le commentaire de V. Rosivach pour qui Sénèque évoque cela de façon normale sans considérer qu'il s'agisse là de signes de luxe⁷. À ce compte, la pauvreté est un indifférent non-préféré et, si l'on a le choix, mieux vaut être vertueux et riche⁸.

Sans pour autant détailler tous les raffinements du discours sénèqueien sur la pauvreté⁹, je souhaite remarquer à partir de quelques paradoxes comment Sénèque tente d'ouvrir une voie pour une pauvreté noble et distinguée, qui s'oppose à la pauvreté cynique sans la refuser : la pauvreté tient d'abord sa valeur en ce qu'elle est une pratique philosophique.

¹ Voir *Ep.* 82.10-4.

² Voir *Vit.beat.* 9.3.

³ *Ep.* 17.3 : « Les richesses ont empêché nombre d'hommes de philosopher : la pauvreté marche d'un pas léger, sûre d'elle » (*Multis ad philosophandum obstitere diuitiae: paupertas expedita est, secura est*).

⁴ Voir Fuentes González 1998, 430-1 : « l'idée sous-jacente dans tout le fragment IV^B n'est autre que l'idée que la philosophie s'identifie à l'effort (πόνος), raison pour laquelle la pauvreté est pour Télès un avantage tandis que la richesse est un empêchement pour parvenir à philosopher ».

⁵ Voir *Ep.* 59.8 ; 115.6.

⁶ Pià-Comella 2019, 394. Voir également Rosivach 1995, 93 : « *for Seneca, and presumably for his readers as well, « poverty » was not a socio-economic reality but the nightmare of the wealthy, the fear that some day they might no longer be rich* », 94 : « *If, as Seneca says, the wise man's advice on public affairs goes unheeded because of his poverty, it is because he has lost the respect which wealth brings. This loss of respect may also explain why the wealthy are so unwilling to help someone who has lost his wealth: such a person is simply no longer part of their social class, he is not one of them* ».

⁷ Rosivach 1995, 96.

⁸ *Ibid.*

⁹ Voir Veyne 1993, XIX : « Sénèque [...] met beaucoup de dialectique à démontrer qu'on peut être riche et philosophe ».

Dans la *Lettre 5*, à plusieurs reprises, Sénèque se plaint de ce que la détestation de l'argenterie¹ soit non de la philosophie mais un excès, quoiqu'il le dise par litotes :

Ne possédons pas d'argenterie sur laquelle on a ciselé de l'or massif, mais ne pensons pas que se priver d'or et d'argent soit un signe de sobriété (*frugalitatis*).²

La philosophie exige de la sobriété (*frugalitatem*), non une punition ; or, la sobriété (*frugalitas*) ne peut pas être dans un état négligé.³

Grand est celui qui se sert ainsi d'ustensiles en argile comme s'ils étaient d'argent, mais n'est pas moins grand celui qui se sert d'argenterie comme si elle était en argile ; c'est le propre d'une âme infirme de ne pas pouvoir supporter les richesses.⁴

Le dernier bon mot que nous rapportons de Sénèque semble adressé à l'ascèse cynique elle-même : être philosophe, être sobre, c'est être indifférent aux biens matériels. Or, voici le raisonnement que propose Sénèque : si les Cyniques des rues s'en prennent aux richesses, cela révèle que ce qui est indifférent est un mal, que leur caractère se laisse affecter par les richesses et donc qu'elles suscitent aussi bien la passion de la fascination dans les foules que celle de l'aversion chez eux. L'idéal d'*ἀπαθεία* se trouve compromis puisque le philosophe se sent incapable de soutenir la vie dans le luxe également. Sénèque est habile ici, lui qui loue pourtant l'ingéniosité de Diogène et de ses solutions face à l'accumulation des biens matériels⁵ : le luxe, qui « s'est détaché de la Nature », incite à négliger ce qui est « obvie, gratuit et facile à se procurer, pour très peu de peine »⁶. Pour autant, dans les reproches qui lui sont faits et qu'il rapporte dans le *De Vita beata*, Sénèque mentionne le fait que chez lui, l'art de la table sait disposer avec goût l'argenterie⁷.

Les *Lettres à Lucilius* ne risquent-elles pas dès lors l'écueil de l'entre-soi ? Les destinataires directs ou indirects de ces lettres sont précisément ceux pour qui une vie luxueuse est possible et qui doivent par conséquent faire preuve de philosophie au sein même d'un monde dans lequel un rôle leur a été échu⁸, dans lequel on peut jouer à échanger les rôles comme pendant les Saturnales et dans lequel se livrer à toutes sortes d'excès demeure une tentation. Il va sans dire que c'est tout bonnement impossible pour un Cynique qui vit sa vie non pas comme

¹ *Ep.* 5.2 : *indictum argento odium*.

² *Ibid.* 3 : *non habeamus argentum, in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse*.

³ *Ibid.* 5 : *Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas*.

⁴ *Ibid.* 6 : *Magnus ille est, qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est, qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus. Infirmi animi est pati non posse divitias*.

⁵ *Ep.* 90.14.

⁶ *Ep.* 90.19 : *A natura luxuria descivit ; 18 : obuia erant et gratuita et opera leui parabilia*.

⁷ *Vit.beat.* 17.2 : *Quare ars est apud te ministrare nec temere et ut libet conlocatur argentum sed perite struitur et est aliquis scindendi obsonii magister ?*

⁸ *Ep.* 18.8 : « Nous serons riches plus tranquillement si nous comprenons combien il n'est pas grave d'être pauvres » (*Securius diuites erimus si scierimus quam non sit graue pauperes esse*).

un rôle relevant du hasard mais comme une mission, celle de remplir un seul rôle, celui du Cynique.

On pourrait même affirmer de façon sévère à l'égard de Sénèque que la capacité à user indifféremment de couverts en argile ou en argent devient un luxe, devient une manière de se distinguer au sein d'un milieu aisé ; c'est l'interprétation que l'on pourrait faire de la description du banquet sacrificiel organisé par Tubéron en mémoire de son oncle Scipion l'Africain, dans la lettre 95 :

[...] les lits en bois de Tubéron, dressés en public, avec leurs peaux de bouc en guise de couvertures, et, devant le temple même de Jupiter, de la vaisselle d'argile placée devant les convives. Qu'était-ce d'autre que diviniser la pauvreté dans le Capitole ? [...] L'or et l'argent de tous ces gens-là ont été brisés et mille fois refondus. Mais l'argile de Tubéron durera autant que les siècles.¹

J'approfondirai l'aspect provocateur de cette anecdote ensuite. Mais pour l'instant, remarquons que la *paupertas* consacrée est une pauvreté vécue comme un choix par des élites. On ne choisit la pauvreté que si l'on peut choisir le luxe également. Cette sorte de pauvreté n'est nullement une fatalité qui s'abat sur un homme ou une femme quelconques. C'est un effort limité dans le temps. Il est vrai que les Cyniques renommés n'étaient pas pauvres d'emblée mais ont fait également le choix de la pauvreté. Toutefois, cela reste un choix qu'ils ont assumé en totalité et qu'ils ont jugé indispensable pour philosopher. Parallèlement, les classes populaires qui abandonnent l'atelier n'ont guère d'autre choix que d'opter pour un Cynisme sûrement vulgarisé, probablement inauthentique, mais tout à fait contraint, parce que, pour elles, la pauvreté est d'abord une réalité.

3.3. *La frugalitas comme mode de vie.*

En conséquence, peut-on considérer Sénèque légitime sur la question de la pauvreté ? Ne pourrait-on pas retourner le reproche d'impudence contre celui qui, possédant la plus fortune la plus conséquente de Rome, se complaît à louer la pauvreté ? Les reproches qui lui sont adressés et que Sénèque évoque dans le *De Vita beata* soulignent l'idée de honte que suscite l'opulence :

¹ Ep. 95.72-3 : *Tuberonis ligneos lectos, cum in publicum sternerent, haedinasque pro stragulis pelles et ante ipsius Iovis cellam adposita conviviis vasa fictilia. Quid aliud paupertatem in Capitolio consecrare? [...] Omnium illorum aurum argentumque fractum est et [in] milliens conflatum, at omnibus saeculis Tuberonis fictilia durabunt.* (Trad. Noblot modifiée)

Pourquoi as-tu des possessions outre-mer ? Pourquoi y en a-t-il plus que tu n'en connais ? Quelle honte (*turpiter*) d'être à ce point négligent que tu ne connais pas la petite troupe de tes esclaves, ou d'être à ce point opulent et d'en posséder tant que la mémoire ne suffit plus pour les connaître !¹

Sénèque répond aux attaques hyperboliques et injurieuses quelques paragraphes plus loin :

Du patrimoine acquis grâce à d'honnêtes actions, il ne se glorifiera pas ni ne rougira.²

Sénèque refuse d'éprouver un embarras, une honte (*erubescet*) face à un prétendu désaccord entre ses paroles et ses actes car il y a un profond malentendu dans la compréhension de ce que sont les possessions. Il ne s'agit pas de ne pas posséder pour être modéré ; il s'agit de rester modéré quelles que soient les possessions, en faisant en sorte qu'elles ne soient ni objets de honte ni objets de gloire. La réponse à la malveillance de ses détracteurs illustre la modération de celui qui ne s'intéresse qu'à la stricte vertu. En cela, les *Lettres à Lucilius* n'induisent pas en erreur : il ne s'agit pas d'être pauvre mais de vivre comme un pauvre³. En d'autres termes, Sénèque ne loue pas une classe sociale mais un mode de vie, alors que, pour les Cyniques, certaines professions méritent l'admiration et d'autres non⁴. Jamais il ne nous invite à jeter notre or par-dessus bord, dans un geste exutoire. La *paupertas* est un mode de vie. Plus exactement, c'est la *frugalitas* qui en est un :

Si tu veux consacrer du temps à ton âme, il faut que tu sois ou bien pauvre ou bien semblable à un pauvre. L'étude ne peut devenir salutaire sans le souci de la sobriété (*sine frugalitatis cura*) ; or, la sobriété (*frugalitas*) est pauvreté volontaire (*paupertas voluntaria*).⁵

L'alternative est habile parce que les conséquences sont tout de même fort différentes entre être pauvre et vivre comme un pauvre. Ainsi, lorsque la *frugalitas* est définie comme une *paupertas voluntaria*, nous ne pouvons que trouver le propos audacieux : pratiquer la sobriété, qu'on soit riche ou pauvre, est certes chose vertueuse, mais ranger la sobriété dans les espèces de la pauvreté, voilà un tour de force incroyable. Comme le dit V. Rosivach, la *frugalitas* ainsi

¹ *Vit.beat.* 17.2 : *cur trans mare possides? Cur plura quam nosti? <Cur> turpiter aut tam neglegens es ut non noueris pauculos seruos aut tam luxuriosus ut plures habeas quam quorum notitiae memoria sufficiat?* (Trad. Laurand légèrement modifiée)

² *Vit.beat.* 23.2 : *patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet.*

³ Voir Rosivach 1995, 96 : « *Seneca in his country wagon with his handful of slaves may seem rather shabby and we may call him frugal, but he is hardly what we would consider poor* ».

⁴ Voir p.ex. D.L. 6.24, 27-9. Voir surtout Teles fr.4^B 46.6-14 où Cratès déclare à son cordonnier qu'il lui écrira un *Protreptique* pour subvertir celui d'Aristote pour le riche roi Thémision.

⁵ *Ep.* 17.5 : *Si uis uacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis. Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas uoluntaria est.*

considérée n'est certainement pas la pauvreté¹. Sa lecture de Sénèque se réfère également à la phrase de la lettre 20 : « grand est celui qui est pauvre dans les richesses » (*magnus ille qui in divitiis pauper*²), qui emploie *pauper* comme une métaphore dénigrant la pauvreté réelle et rend manifeste le dessein de Sénèque : représenter la pauvreté de façon moins menaçante pour le riche qui craint de perdre sa richesse³. Cette affirmation de Sénèque suit de près une réévaluation d'un propos d'Épicure à travers l'exemple du Cynique Démétrius, décrit comme « non pas un professeur mais un témoin du vrai »⁴. À quoi servent donc les preuves de la pauvreté s'il est possible d'être pauvre dans les richesses ? Le Cynique assume-t-il un rôle sacrificiel censé rassurer ceux qui redoutent les revers de la Fortune, tout en étant un exemple superflu ?

La lettre 18 étaye ces considérations eu égard à la tradition des Saturnales, fêtes qui permettaient d'inverser les rôles sociaux. Sénèque déplore qu'elles se limitent à des excès de la foule au lieu d'être l'occasion d'une épreuve sur soi et d'une connaissance de la pauvreté. Toutefois, il tire profit de cette coutume pour encourager Lucilius à prendre quelques jours pendant lesquels il se contentera de la nourriture la plus simple et médiocre et d'un vêtement rude et grossier, afin de surmonter sa crainte de la pauvreté⁵. Ce jeu doit tout de même imiter la réalité de la pauvreté avec les éléments que Sénèque cite de façon récurrente : *grabattus ... et sagum et panis durus ac sordidus*⁶. Le jeu des Saturnales doit devenir une occasion à n'importe quel moment de l'année de pratiquer une ascèse⁷. Or, pour tout Cynique, le Cynisme n'est pas un jeu mais le seul jeu auquel jouer ; le Cynique n'est pas un rôle mais c'est le seul rôle d'une vie heureuse, le seul personnage dont l'archétype est Héraclès⁸.

¹ Rosivach 1995, 96 : « *Despite Seneca's definition of frugalitas as paupertas voluntaria (17, 5) however, frugality is certainly not poverty* ».

² Ep. 20.10.

³ Rosivach 1995, 98 : « *Pauper here is of course a metaphor, and the metaphor trivializes real poverty. But such trivializing metaphors also serve Seneca's purpose by making real poverty unreal, and hence less threatening to the wealthy who fear that they will lose their wealth* ».

⁴ Ep. 20.9 : *non praeceptor ueri, sed testis est.*

⁵ Ep. 18.5 : *interponas aliquot dies quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste, dicas tibi « hoc est quod timebatur ? »*.

⁶ Ep. 18.7. Pour *grabattus*, voir également Ep. 20.9 : *in grabatto ... et in panno* ; 20.11 : *grabattus aut pannus*. Pour *sordidus*, voir Ep. 9.5 : *Non splendeat toga, ne sordeat quidem* ; 20.3 : *in tuos sordidus* ; 21.1 : *in sordida et obscura casurum* ; 22.8 : *sordido... et contumelioso labore*. Voir également, sur ce thème, Cic. *Tusc.* 3.56 : *Hic Socrates commemoratur, hic Diogenes, hic Caecilianum illud : « Saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia. »*

⁷ L'argument est repris deux lettres après et invite à un entraînement par le verbe *exercere* : Ep. 20.11 : « prendre quelques jours pendant lesquels nous nous exerçons à une pauvreté imaginaire en vue d'une vraie » (*aliquos dies interponere quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram*).

⁸ Voir D.L. 6.71.

3.4. Ne pas être associé aux excès de la pauvreté cynique.

Dès lors, que penser des usages que Sénèque fait du Cynisme ?

Je soumets l'hypothèse que Sénèque ne se plaint pas seulement des exubérances des Cyniques des rues qui desservent le renom de la philosophie, à la façon des *Fugitifs* de Lucien, mais qu'il tient à distance ce Cynisme-là à des fins à la fois philosophiques et personnelles. Le richissime Sénèque des *Lettres* est un homme qui abandonne une partie de ses biens et se désengage de la vie politique : il s'agit donc pour lui à la fois d'assumer une pratique ascétique et difficile de la philosophie sans paraître verser dans une radicalité.

Dans la mesure où elle consiste dans la sobriété, dans la parcimonie, la *frugalitas* n'est pas d'abord une manifestation de la *paupertas* mais, affirmons-nous, plutôt du *pudor*. Certes, Sénèque ne situe pas le *pudor* sur les questions de richesse et de pauvreté, si l'on se réfère à la lettre 11 par exemple qui étudie les manifestations physiques de la honte et qui porte un regard ému à l'égard du *pudor* de Fabianus rougissant devant le Sénat. Toutefois, c'est une déduction qui s'impose ; Sénèque a d'ailleurs peut-être en tête les *Tusculanes* dans lesquelles Cicéron traduit *σωφροσύνη* par *frugalitas* dont l'extension embrasse toutes les vertus, et même l'*abstinentia*¹. La *frugalitas* ne recherche pas la publicité, au contraire : elle est imperceptible devant les autres mais nécessaire dans le cadre privé. Finalement, l'excès de l'impudence du riche rejoint de façon inattendue l'excès cynique de l'ostentation de la pauvreté ; c'est l'analyse que propose d'ailleurs Sénèque, dans le traité *Des Bienfaits*, à partir d'une anecdote entre un Cynique et le roi Antigone qui trouve un bon mot pour refuser de donner un talent et même un denier au premier :

C'est en effet une chose intolérable de réclamer des sous et de les mépriser. Tu as prescrit la haine de l'argent ; de cela, tu as fait profession ; tu as revêtu ce personnage (*hanc personam*) ; il faut le jouer ! Il est très injuste que tu acquières de l'argent sous couvert de la gloire de l'indigence.²

La critique ici est beaucoup plus explicite, ne serait-ce que parce qu'elle précise qu'il s'agit d'un Cynique. Mais toutefois, il n'est pas nommé. Par association avec un extrait de Plutarque, on peut conclure qu'il s'agit du Cynique Thrasyllus³. L. Paquet, quant à lui, place

¹ Cic. *Tusc.* 3.8. Voir également *ibid.* 3.17 où la tempérance que Cicéron préfère appeler *frugalitas* empêche de commettre quelque chose de honteux (*turpiter*) ou d'indigne (*nequiter*). M. Graver (2002, 88) rappelle le poids culturel de *frugalitas*, un mot « *richly resonant of ancestral Roman morality* » ; je m'autorise donc à le mettre en perspective avec ce que l'on a dit de la honte et de la pudeur.

² Sen. *Ben.* 2.17.2 : *est enim intolerabilis res, poscere nummos, et contemnere. Indixisti pecuniae odium; hoc professus es; hanc personam induisti: agenda est. Iniquissimum est, te pecuniam sub gloria egestatis acquirere.* Voir Griffin 1993, 250

³ Plut. *Reg. et imper. apophthegm.* 15.182E (SSR V M 1).

cet extrait à la suite d'une anecdote similaire, quoiqu'à l'avantage du Cynique, entre Alexandre et Diogène¹ ; il ajoute toutefois en note que le Cynique serait plutôt Bion² et, en effet, plusieurs anecdotes opposent ce dernier à Antigone³. Quoi qu'il en soit, Sénèque juge bon de ne pas nommer le philosophe, ce qui accentue l'idée qu'être cynique est un rôle, l'utilisation du terme *persona* en est une évocation. Le Cynique, pour Sénèque, est un personnage, un rôle, une *persona*. Cette réduction confère un aspect bouffon aux Cyniques dont les attitudes s'apparentent à une pantomime, ce qui permet de les dénigrer plus facilement. L'expression *gloria egestatis* assène le coup de grâce et rejoint la véhémence dont est coutumier Lucien. La pauvreté cynique se remarque à ses excès, à son impudence dont le but est d'attirer les regards. Il ne faut pas plus rougir ou se glorifier du patrimoine qu'on a⁴ que de celui qu'on n'a pas !

La vraie pauvreté est celle qui se dissimule, celle que l'on choisit (*voluntaria*) non pour les autres mais pour soi. Preuve de cela, c'est, comme l'a mis en évidence J. Pià-Comella, sa relégation à la sphère privée⁵ ; nous voyons donc reconduites les normes habituelles de la pudeur. Pourtant, Sénèque était l'homme le plus riche de son temps, au point de prêter de l'argent, comme il était d'usage pour les Romains les plus fortunés⁶. Dès lors, selon un reproche qui lui était habituellement adressé, nous pouvons douter de sa légitimité à discourir de la pauvreté. Le soupçon d'hypocrisie remonte au temps même de Sénèque : le délateur Suillius, même s'il est dépeint par Tacite comme un homme violent et animé par la haine de Sénèque, d'autant plus qu'il était partisan d'Agrippine⁷, pointait à juste titre les contradictions de ce dernier :

Par quelle sagesse, par quels préceptes de philosophes avait-il acquis, en quatre ans d'amitié royale, trois cents millions de sesterces ? À Rome, les testaments et les personnes sans héritiers étaient captés comme dans son filet ; l'Italie et les provinces étaient épuisées par ses immenses intérêts d'emprunt [...].⁸

¹ *Les Cyniques grecs*, 84.

² *Ibid.* 123 n.69.

³ Voir D.L. 4.46 ; Stobée 4.29a.13 ; Plut. *Moralia* 531E.

⁴ Sen. *Vit.beat.* 23.2.

⁵ Voir Pià-Comella 2019, 403 : « si l'indigence cynique est inacceptable tant qu'elle est étalée sur la place publique, serait-elle légitime dès qu'elle est confinée à la sphère privée de la philosophie ? », 405 : « Limitée dans le temps, la pauvreté reste, en outre, confinée à la sphère du privé : elle doit transformer l'intériorité de l'homme et non son apparence ni son statut social ».

⁶ Veyne 1993, XVII : « Sénèque était connu pour être le plus gros prêteur de son temps, puisqu'il était le plus riche [...] : les Romains disaient que Sénèque était un usurier éhonté ; dans notre langue, nous dirions qu'il a créé une des plus importantes banques de crédit de son temps ; il va de soi qu'il avait mis une équipe d'esclaves spécialisés à la tête de sa banque ; il devait se borner à la superviser ».

⁷ Voir Croisille 1995, 7.

⁸ Tac. *An.* 13.42.8-9 : *Qua sapientia, quibus philosophorum praeceptis intra quadriennium regiae amicitiae ter milies sestertium parauisset ? Romae testamenta et orbos velut indagine eius capi, Italiam et provinclas immenso faenore hauriri [...].*

En sus des descriptions hostiles de Suillius, le discours indirect libre utilisé par Tacite est accablant et semble révéler peu de sympathie à l'égard de Sénèque¹. Suillius pointe la contradiction entre Sénèque le philosophe et Sénèque l'usurier et soupçonne même la philosophie d'être la ruse par laquelle on parvient à amasser des richesses, à la façon, en un sens, dont Sénèque reproche aux Cyniques d'utiliser l'indigence pour gagner de l'argent. Mais les piécettes mendrées sont-elles comparables à la fortune accumulée ? Sénèque soutient que l'on peut s'enrichir dans la mesure où l'on ne fait de tort à personne².

L'accusation de Suillius rapportée par Tacite rejoint un témoignage de Dion Cassius selon lequel un soulèvement en Bretagne aurait été causé par la soudaineté et la violence avec lesquelles Sénèque réclame aux habitants le remboursement d'un prêt de dix millions de deniers³. Ces pratiques financières étaient courantes⁴ et s'intégraient dans un plan de romanisation de l'Empire. Quelques positions moins clémentes, comme celle de Tacite qui juge sévèrement l'imposition d'un mode de vie à la romaine⁵, méritent toutefois d'être mentionnées. Sénèque classe parmi les bienfaits les prêts faits à une province⁶. Par-là, nous comprenons qu'il acceptait les règles de la finance sans redouter qu'elles ne créent du désordre⁷.

Nous reconnaissons évidemment qu'il est injuste de réduire le discours philosophique de Sénèque à sa vie et d'en juger la validité à l'aune de sa fortune⁸. Toutefois, le Stoïcisme s'inscrit dans la tradition socratique-cynique qui met un point d'honneur à la cohérence, voire à l'harmonie entre les paroles et les actes. Sénèque reprend ce *topos* de la philosophie morale grecque dans la deuxième partie du *De Vita beata*, suite aux accusations qui lui sont adressées⁹.

¹ Cette question est toutefois fort débattue parmi les spécialistes. Voir Sánchez 2004, 32 n.2.

² *De Vita beata* 23, 1 : « Le philosophe possèdera d'amples richesses sans les avoir retirées à personne ni teinté du sang d'autrui, sans se les être procurées par un tort fait à quelqu'un, ni par des gains sordides » (*Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus*).

³ D.C. 62.2.1.

⁴ Voir Sánchez 2004, 35 : « contexte de pratiques financières qui peuvent sembler discutables à nos yeux, mais qui étaient fort répandues, jugées parfaitement normales par l'aristocratie romaine, et en partie autorisées par la loi », 54 : « le recours à la force pour obliger les débiteurs à s'acquitter de leurs dettes était considéré comme parfaitement légitime, du moment que l'on bénéficiait de l'appui officiel des autorités provinciales ».

⁵ Voir Tac. *Ag.* 21.2.

⁶ Voir Sen. *Ben.* 6.19.2-5, et en particulier : « Si quelqu'un prête de l'argent à ma patrie, je ne dirai pas que c'est moi son débiteur et je ne reconnaitrai pas publiquement, ni comme candidat, ni comme coupable, cette dette d'un autre ; toutefois, pour la rembourser, je donnerai ma part » (*Si quis patriae meae pecuniam credat, non dicam me illius debitorem nec hoc aes alienum profitebor aut candidatus aut reus; ad exsolvendum tamen hoc dabo portionem meam*).

⁷ Voir Sen. *Ep.* 119.1.

⁸ Voir Sen. *Vit.beat.* 18.1 : « Je parle de la vertu, non de moi » (*De virtute, non de me loquor*).

⁹ Voir Sánchez 2004, 32-3 : « Les spécialistes estiment aujourd'hui que Sénèque a écrit la seconde moitié du *De Vita beata* pour répondre à ces attaques, et le problème de la richesse de Sénèque a occupé depuis lors une place déterminante dans les débats anciens et modernes ».

Quand bien même il ne prétend jamais être le modèle du sage¹, il ne cherche pas à se soustraire à l'exigence de cohérence. Son discours est alors une occasion de réaffirmer le bien-fondé de la doctrine stoïcienne, bien plus qu'un discours de défense². En conséquence, il nous revient d'apprécier quelle cohérence il tisse entre les principes stoïciens et la vie que lui a octroyée le destin. Cette vie d'un progressant n'est donc pas dépourvue d'erreurs et il ne s'agit pas pour Sénèque de justifier à tout prix ce qu'il est et ce qu'il fait. Mais c'est une manière de donner à penser : si le Stoïcisme énonce des principes, il ne permet pas de détailler toujours ce qu'il faut faire³. Ainsi, si les attaques de Sénèque contre l'impudence cynique ressemblent aux réactions de classe que nous avons repérées ci-dessus, elles trouvent un sens, ou plutôt des sens profondément philosophiques et personnels, ailleurs, et affrontent la crainte des conséquences d'une marginalisation.

L'*egestas*, qui signifie l'indigence subie et non une pauvreté ascétique, entraîne une exclusion qui, comme le dit J. Pià-Comella, « est inconcevable pour l'élite romaine dont la vie était régie par les codes de sociabilité »⁴. Sénèque reconnaît lui-même que le sage est ignoré en ce qui concerne les affaires publiques s'il est touché par la pauvreté (*paupertas*) et qu'il doit réajuster son enseignement sur l'art d'être pauvre afin de mener son devoir d'aide aux autres et à soi⁵. Réduit à la pauvreté, le sage « aura sans doute moins de latitude pour agir et exercer sa vertu qu'un sage riche »⁶, selon les mots de V. Laurand : sa vertu ne change pas mais la portée et la qualité de son action s'en trouvent affaiblies. Un sage pauvre pourra toujours se rendre utile, mais différemment. Ainsi est-il nécessaire de distinguer la richesse comme préférable⁷ et

¹ Sen. *Vit. beat.* 17.3 : *non sum sapiens*.

² Voir Laurand 2005², 97 : « C'est en effet l'écart supposé entre les paroles et les actes qui permet aux détracteurs de Sénèque de mettre en doute la vérité et l'honnêteté de son discours (XVII). La stratégie de Sénèque (plus sans doute que sa défense) se déploie sur trois plans [*etc.*] ».

³ Voir Laurand 2005², 98-9 : Les détracteurs « transforment la philosophie en l'alliance perverse d'un légalisme tatillon et d'un formalisme moralisateur qui, en cachant par ailleurs leurs propres imperfections, leur interdit en outre tout progrès vers une libération [...]. Cette manière de cantonner la philosophie à sa lettre et donc à une théorie impossible, s'enracine dans l'envie jalouse d'individus qui ne supportent pas qu'un autre soit heureux, alors que son bonheur ne leur nuit en rien ».

⁴ Pià-Comella 2019, 394. Voir également *Ibid.* 399-400 : « l'indigence cynique nie ce qui est au fondement même de l'éthique stoïcienne et du *mos maiorum* latin : le lien social ».

⁵ Voir Sen. *Ep.* 85, 37-8 ; Rosivach 1995, 94.

⁶ Laurand 2005², 105. À l'origine de ce commentaire se trouve ce passage (Sen. *Vit. beat.* 22.1) : « Or est-il douteux que le sage trouve pour déployer son âme une matière plus grande dans l'opulence dans les richesses que dans la pauvreté, puisque dans celle-ci, il n'y a qu'un seul genre de vertu (ne pas fléchir, ni se laisser abattre) alors qu'au sein des richesses la tempérance, la libéralité, l'économie, l'ordre, la magnificence ont un champ largement ouvert ? » (*Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti uiro sit animum explicandi suum in diuitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus uirtutis sit non inclinari nec deprimi, in diuitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem ?* Trad. Laurand modifiée)

⁷ Voir Sen. *Vit. beat.* 21.1, 4 : « Pourquoi celui-là est-il attaché à la philosophie tout en menant une vie aussi opulente ? [...] En effet, le sage ne se pense pas indigne de tout don de la fortune : il n'aime pas les richesses mais il les préfère » (*Quare ille philosophiae studiosus est et tam dives vitam agit ? [...] Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat : non amat diuitias sed mavult*).

la pauvreté comme exercice, comme entraînement aux coups du sort et à une vie préoccupée par la vertu plutôt que par les biens matériels. S'enrichir est une activité banale dans la Rome antique¹, le négoce fait partie du quotidien et, conformément à ce que dit la *Lettre 5*, il est cohérent que le philosophe fasse des affaires s'il ne doit pas s'écarter des habitudes de tout un chacun.

4. La retraite de Sénèque et le pouvoir.

4.1. Reconnaissance à l'égard du pouvoir.

Nous l'avons dit : la situation de Lucilius s'harmonise difficilement avec le sujet de la lettre. Il semble plus pertinent d'évaluer la possibilité que Sénèque, mettant en garde contre des formes démesurées de pratique philosophique, réfléchisse à sa propre condition. Après tout, n'a-t-il pas une position proche des Cyniques en se retirant de la vie de la petite cité ? De surcroît, sa retraite ne le fait pas renoncer à l'écriture et donc à une certaine liberté de parole. La *Lettre 5* lui offre dès lors l'occasion de réaffirmer haut et fort son souci de l'ordre public et des liens sociaux².

Pourtant, Sénèque est pris entre deux feux : d'un côté, ses habituels détracteurs, parmi lesquels on peut imaginer qu'il y avait des Cyniques, jugent son action vénale, hypocrite ; d'autre part, Néron peut être agacé par cette retraite en trompe-l'œil puisque dans cette pauvreté volontaire, Sénèque continue à écrire. Prendre ses distances avec les uns et les autres sans offenser le pouvoir exige de définir un nouvel espace depuis lequel parler.

À plusieurs reprises, Sénèque affirme ne pas chercher à provoquer la colère des puissants. Toutefois, il reste difficile de n'y déceler que de la révérence à l'égard du pouvoir qu'il vient de quitter. La *Lettre 14*, en interrogeant le bien-fondé de l'action politique de Caton, discute la difficulté de pratiquer la philosophie sans inquiéter le pouvoir ou le public, discrètement (*tranquille modesteque*). Elle reprend ainsi le *topos* qui consiste à se demander si

¹ Voir Veyne 1993, XVI : « 1. Loin d'avoir peur de déroger, la noblesse romaine avait des idées très bourgeoises ; il était hautement louable de savoir s'enrichir et augmenter son patrimoine ; on méprisait celui qui n'avait pas le sens des affaires. / 2. Les classes sociales n'étaient pas séparées par les rapports de production : il n'existait pas de bourgeoisie spécialisée dans les affaires ; les nobles faisaient autant de négoce que les plébéiens qui disposaient de capitaux ; ils employaient pour cela une équipe de professionnels, composée de leurs esclaves et affranchis choisis. »

² Voir Pià-Comella 2019, 399-400 : « la critique du cynisme permet à Sénèque de défendre et légitimer sa retraite philosophique contre ceux qui verraient en elle une forme de repli égoïste et provocateur. / Pour cela, l'auteur construit tout un système d'opposition entre la mode cynique, asociale et transgressive, et sa philosophie, respectueuse des codes sociaux. », 402 : « Dénoncer le cynisme revient pour Sénèque à montrer que son entreprise philosophique est une *retraite* et non une coupure avec et contre le reste des hommes ».

le sage doit participer aux affaires de la cité. Elle fait clairement écho à la *Lettre 5* dans le passage suivant :

Le sage ne bouleversera pas les mœurs publiques ni n'attirera sur lui les regards du peuple pour l'originalité (ou la nouveauté, *novitate*) de sa vie.¹

Puis Sénèque poursuit par une analogie subtile en affirmant que, de même pour la sécurité, c'est la *temperantia* qui permet la santé². Quoiqu'il en soit, Sénèque exprime dans ce texte des idées qu'on ne peut s'empêcher de comprendre aussi comme une description de son quotidien et de la difficile situation qui est la sienne. Que le sage se consacre ou non aux affaires publiques, il y a des Stoïciens « qui, exclus de la chose publique, se sont retirés (*secesserunt*) pour cultiver l'art de vivre »³. Les exhortations à ne pas troubler le pouvoir nous incitent à comprendre que Sénèque se les adresse à lui-même et, bien plus, qu'il en fait un signe du caractère inoffensif de sa retraite d'un point de vue politique, ce que toutefois il convient de nuancer.

Dès qu'il prétend éviter la tyrannie, il corrige immédiatement son propos : en effet, si « le sage ne provoquera jamais la colère des puissants, bien au contraire il l'esquivera, exactement comme l'orage en navigant »⁴, ou encore le sage « évite la puissance susceptible de lui nuire, en prenant garde d'abord de ne pas montrer qu'il l'évite ; car une partie de sa sécurité réside aussi dans le fait de ne pas la rechercher ouvertement, puisque ce que l'on fuit, on le condamne »⁵. En reprenant l'image habituelle du pilote confronté à une tempête en mer, Sénèque associe le pouvoir à un impondérable coup du sort, à une fatalité contre laquelle il convient de se prémunir. Pourtant, c'est le sage qui est particulièrement visé par les colères des puissants au point de devoir envisager des stratégies d'évitement. La menace redoutée, celle du pouvoir, n'est-elle pas l'effet d'une menace réelle, la puissance de la liberté de parole ? C'est d'ailleurs dans la confrontation du sage et du tyran que M. Foucault a repéré la qualité essentielle de l'énoncé parrhêsiaque, à savoir son « risque indéterminé »⁶. Or, dans la *Lettre*

¹ *Ep.* 14.14 : *Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se uitae nouitate conuertet.*

² P. Veyne (1993, 635) choisit de traduire *temperantia* par « sobriété » et *frugalitas*, à la *Lettre 5* par exemple, par « tempérance ».

³ *Ep.* 14.14 : *qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam uitam.* Voir Veyne 1993, CLVIII : « sous ce pluriel de modestie, Sénèque se désigne lui-même ».

⁴ *Ibid.*, 7 : *Itaque sapiens numquam potentium iras prouocabit, immo [nec] declinabit, non aliter quam in nauigando procellam.* P. Veyne traduit *declinabit* par « il rusera avec elle » : c'est une nuance séduisante pour notre propos, qui n'échappe pas toutefois au risque de surinterprétation.

⁵ *Ibid.*, 8 : *Idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat.*

⁶ Foucault 2008, 60-61 : « La *parrêsia* ne produit pas un effet codé, elle ouvre un risque indéterminé. [...] c'est un dire-vrai, un dire-vrai irruptif, un dire-vrai qui fait fracture et qui ouvre le risque : possibilité, champ de dangers, ou en tout cas éventualité non déterminée ».

14, qu'il serait dommage de réduire à une narration égocentrique, on ne peut pourtant s'empêcher de songer à la situation exacte de Sénèque dont la retraite cherche à éviter les violences du règne de Néron tout en en redoutant la susceptibilité.

Ainsi les conseils qu'il prodigue résonnent-ils à la fois comme une mise en abyme et comme une prétérition : inviter ouvertement à ne provoquer ni le pouvoir ni le vulgaire (*a vulgo* §9) et à ne jamais montrer qu'on les évite n'est-ce pas provoquer ? Les stratégies d'écriture de Sénèque sont très complexes : le style épistolaire est associé à la confidentialité, mais les lettres sont publiées. Le lecteur sait qu'il est un destinataire second pourtant. Sénèque utilise la confusion de la situation d'énonciation pour montrer pattes blanches publiquement, selon toute vraisemblance.

La place du philosophe dans la cité l'inquiète tout autant¹. La discrétion à laquelle convie Sénèque n'est pas une pudeur qui s'en tient à l'enceinte d'une maison et à une vie secrète, mais un refus de l'ostentation de cette discrétion, une pudeur dans la pudeur, comme le dit bien l'*incipit* de la *Lettre* 68 : « cache-toi dans la retraite (*in otio*), mais cache ta retraite même »². On soulignera la mise en abyme par laquelle il invite à cacher une cachette.

Le souci de ne pas provoquer revient à d'autres moments dans l'œuvre de Sénèque et vise la parole audacieuse d'une tendance cynico-stoïcienne. Ainsi à la fin de la *Lettre* 103, il rappelle que la philosophie ne cherche pas à condamner les autres mais à les aider à se débarrasser des vices³. De même, le début de la *Lettre* 73 semble s'adresser aux philosophes dont l'archétype serait le Cynique arrogant :

Ils se trompent, selon moi, ceux qui estiment que les adeptes sincères de la philosophie sont des rebelles et des querelleurs, contempteurs des magistrats, des rois ou de ceux par lesquels les affaires publiques sont administrées. Car au contraire, nul autre n'est plus reconnaissant [que les philosophes] à l'égard de ces derniers, et ce n'est

¹ Voir également Sen. *Tranq. an.*, 2.9, 3.1-2, 6.3.

² *Ep.* 86.1 : *absconde te in otio, sed et ipsum otium absconde* (trad. P. Veyne).

³ Sen. *Ep.* 103.5 : « Parce que tu ne devras pas te vanter de la philosophie elle-même ; elle a été cause de nombreux dangers pour avoir été pratiquée de façon insolente et rebelle : qu'elle te débarrasse de tes vices, sans qu'elle se répande en reproches pour les autres. Qu'elle n'éprouve pas d'aversion pour les mœurs du peuple et qu'elle n'agisse pas de façon à donner l'impression de condamner tout ce qu'elle ne fait pas. Il est possible d'être sage sans pompe ni hostilité » (*Quia autem ipsam philosophiam non debebis iactare; multis fuit periculis insolenter tractata et contumaciter. Tibi vitia detrahat, non aliis exprobrat; non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit, damnare uideatur. Licet sapere sine pompa, sine invidia*). Je reprends la leçon des manuscrits BQ « *Quia autem ipsam* » contre le choix de F. Préchac « *Quid autem ipsa fit ?* ». Déjà le traité *De la Tranquillité de l'âme* déconseillait aux esprits immodérés et plaisantins de s'occuper de politique, mais le propos s'adressait à tous et non pas uniquement aux philosophes : « certains ne savent pas garder leur urbanité et ne s'abstiennent pas de bons mots dangereux » (Sen *Tranq. an.* 6.3 : *quidam urbanitatem nesciunt continere nec periculosos abstinent salibus*) ; la mention de ce passage reste intéressante si l'on veut y reconnaître les manières cyniques.

pas immérité, puisqu'ils [ceux qui gouvernent] ne favorisent personne davantage que ceux à qui il est permis de jouir d'une retraite (*otio*) tranquille.¹

Rien ne prouve qu'il s'agisse d'une critique des Cyniques en particulier ici, peut-être plutôt de l'opposition sénatoriale d'influence stoïcienne. Sénèque rappelle, quoi qu'il en soit, que le loisir de la critique n'est possible que parce qu'il y a un pouvoir qui assure la paix et qui consent aux penseurs d'en jouir librement. Un philosophe honnête est d'abord reconnaissant envers les puissants ; Sénèque examine toute situation politique de façon réaliste, pragmatique, presque hobbesienne : la *pax* n'est possible que s'il y a un pouvoir souverain qui la garantisse. La confiance des citoyens à travers le pacte social est développée par Sénèque dans le cadre de sa théorie des *beneficia*, des bienfaits. Or, tandis que les insensés gaspillent ces bienfaits en divers excès, la philosophie les met à profit : elle enseigne la gratitude mais aussi elle augmente le bien commun.

Les accents augustéens de ce tableau à travers notamment la *pax* et la *libertas*² qualifiées d'*individua bona* ainsi que les citations de la *Première églogue* de Virgile³ risquent d'égarer quiconque s'en tient à une lecture trop littérale. Même si Sénèque dans ses lettres n'est jamais virulent, sa prudence n'a jamais laissé transparaître une telle révérence à l'égard du pouvoir, et en l'occurrence à l'égard de Néron⁴. Si l'on peut douter que le *vir sincerus ac purus* du paragraphe 4 qui quitte la curie, le forum et l'administration de l'État soit Sénèque lui-même⁵, G. Allegri remarque l'habileté de Sénèque : l'usage d'un présent d'habitude universalise l'exemple, il s'agit aussi bien de Sextius le Père, de Sénèque, que de qui que ce soit⁶. Et en effet, si la thématique augustéenne peut flatter Néron, c'est bien Sénèque son *praeceptor*, qui attire également l'attention sur sa situation.

¹ Ep. 73.1 : *Errare mihi videntur qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, contemptores magistratum aut regum eorumve per quos publica administrantur. Ex contrario enim nulli adversus illos gratiores sunt, nec immerito; nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet.*

² *Ibid.* 8.

³ *Ibid.* 10-11.

⁴ Évidemment le traité *Sur la Clémence* loue les qualités du bon prince. Sa rédaction date du début du règne de Néron, donc d'une période où l'empereur inspirait confiance. Le traité ne fait pas l'éloge de Néron mais décrit les qualités d'un bon souverain. Néanmoins, quelques passages louent directement les qualités de l'individu Néron pour cette fonction (voir p. ex. Sen. *Clem.* 1.1.8, 1.11.2-3, 2.1.1-4).

⁵ Pour P. Veyne (1993, 796 n.3), le doute n'a pas lieu d'être : « Cet homme candide est évidemment Sénèque lui-même ».

⁶ Allegri 2014, 266 : « *C'è chi ha visto in ille vir sincerus ac purus un riferimento a Sestio Padre [...] ; c'è chi vi ha individuato un'allusione allo stesso Seneca. L'uso del presente (diliget, reddit, debet) farebbe propendere per la delineazione di un archetipo nel quale può, ma non necessariamente, rispecchiarsi la personalità di Sestio Padre e altrettanto può identificarsi lo stesso Seneca [...]. Seneca è abilissimo a costruire una frase che lascia aperta la lettura tra un modello astratto e la sua concreta realizzazione, e a sviluppare il discorso dell'interrelazione tra il prototipo del filosofo e quello del governante secondo un processo volutamente ambiguo, in cui il lettore antico, come il moderno, è autorizzato a non escludere l'identificazione con Seneca e Nerone ».*

4.2. Le philosophe bienfaiteur.

Cela dit, la *Lettre 73* en dit davantage : parce qu'elle déploie la relation entre un bienfaiteur et un bénéficiaire, elle installe également la relation inverse de gratitude et son génie consiste précisément à renverser ces rapports. La fin de la lettre rend évident ce retournement : alors que le prince est décrit, par le truchement des vers des *Bucoliques*, comme un dieu, c'est le sage qui est ensuite assimilé à Jupiter parce que c'est un homme de bien, parce qu'il a cultivé la semence divine qui est en lui. Le sage s'élève *ad astra* au moyen de la *frugalitas*, au moyen de la *temperantia*, au moyen de la *fortitudo*¹. P. Veyne y voit « audace » et « insolence »² de la part de Sénèque, dans cette « lettre ouverte destinée à Néron »³. Ainsi le principal *beneficium* est-il celui du philosophe qui, par son *otium*, augmente le bien commun et paye sa dette par son simple aveu, selon le paragraphe 9, c'est-à-dire par le simple fait de faire de la philosophie⁴. D'ailleurs, le septième et dernier livre du traité *Des Bienfaits* porte sur la reconnaissance à l'égard du sage et consacre l'exemple de Démétrius dont Sénèque cite de longs propos.

Il est donc probable que Sénèque réaffirme son rôle bienfaiteur qu'il a exercé lorsqu'il était proche du prince, qu'il continue à exercer par son œuvre et dénonce l'ambition vénale du nouvel entourage de Néron au paragraphe 2⁵. Les lettres 68 et 73 constituent des écrits de défense contre les différentes attaques auxquelles la retraite de Sénèque peut prêter le flanc. Elles témoignent ainsi d'une écriture prudente qui évite d'être ouvertement une autodéfense⁶ par le recours à des exemples et des idées atemporels et dans laquelle la révérence apparente de Sénèque ne cède en rien à ses convictions ni à une certaine audace. En réaffirmant la supériorité de la philosophie, il resitue où réside la menace qu'elle constitue : non plus dans une opposition

¹ Sen. *Ep.* 73.15.

² Veyne 1993, 798 n.4.

³ Veyne 1993, CLVIII.

⁴ Voir Allegri 2014, 268 : « *Seneca riconosce al filosofo non solo l'animus del beneficente, ma anche la res del beneficium, costituita dall'insegnamento che, seppure indirettamente, offre al princeps mediante il modello del buon amministratore che sa assicurare tranquillum otium (§1), securitas publica (§2), liberalitas (§2), facere tuto (§4), tutela (§4...), pacis beneficium (§5), pingue otium et arbitrium sui temporis et inperturbata [...] quies (§10).* ». 277 : « *La filosofia insegna soprattutto ad apprezzare in modo giusto i beneficia e a ricambiarli adeguatamente* ». Voir également Veyne 1993, CLX : « les philosophes sont encore plus reconnaissants que le reste des citoyens ; Sénèque insiste fortement sur cette gradation et dit pourquoi : parce que leur loisir est plus précieux que celui des autres hommes, puisqu'ils le consacrent à l'étude de la sagesse, qui est le plus grand de tous les biens. Il inflige ainsi à l'artiste Néron, ennemi des philosophes, un éloge de la philosophie ».

⁵ Allegri 2014, 284 : « *Vittima della malevolenza della corte e dei consiglieri del princeps, ostili al vecchio maestro, tuttavia Seneca non viene meno alla sua missione cercando una difesa rispetto alla potestas ; appellandosi alla dottrina de beneficiis ribadisce quella lealtà che ora veniva messa in discussione, senza rinunciare alla sua auctoritas. [...] Svolgendo il ruolo di magister, Seneca realizza un beneficium nei confronti del proficiens Lucilio, ma anche nei confronti del princeps, con un rovesciamento del rapporto inizialmente posto, in cui il filosofo, con la sua voluntas, diviene il vero protagonista della relazione benefica.* »

⁶ Voir Allegri 2014, 262.

au Sénat, dans les lieux de pouvoir ou même dans la rue, mais dans le renoncement aux possessions pour mieux habiter la grande république, celle qu'on partage avec les dieux.

En conséquence, s'il est immédiatement compréhensible que le mode de vie cynique est incompatible avec la vie opulente d'un Sénèque qui dès lors exerce la pauvreté comme un entraînement à la *frugalitas*, à la modération, la mise à distance des outrances cyniques est un appel à une autre modération, celle des attaques envers le pouvoir. Je rejoins ici les propos de Paul Veyne pour qui Sénèque condamne chez les Cyniques « leur zèle maladroit et leur héroïsme inutile »¹. Leurs harangues cherchent à dénoncer les vices, à « réveiller les consciences » mais n'ambitionnent pas un renouveau politique, à l'exception d'un cosmopolitisme qui dénigre la cité traditionnelle. Elles visent souvent le pouvoir parce que c'est une cible facile et l'illustration même des vicissitudes humaines. Si Sénèque s'emploie à se dissocier d'un Cynisme impudent, c'est parce que cette forme-là est dénuée d'utilité. On peut rajouter qu'il est le fait de modes populaires qui finissent par être vaines ; le fantasme d'un nouveau Diogène est illusoire puisque les Cyniques indigents ne font plus qu'aboyer. La vigueur de la parole cynique s'érousse en se démultipliant. La pauvreté éclatante devient simple misère².

5. La pauvreté cynique comme force polémique.

5.1. Le mépris des richesses.

Sénèque tient à se défendre de blâmer le pouvoir et de mépriser le peuple par sa retraite. Il connaît les soucis que pose l'opposition stoïcienne sénatoriale puisque Néron se vante à Sénèque, selon les rumeurs que rapporte Tacite pour l'année 63³, de s'être réconcilié avec Thraséa, et ce, alors que Sénèque s'est déjà éloigné du pouvoir. La vertu de *frugalitas* que promouvait Caton acquiert une densité dans la retraite de Sénèque : elle reprend certaines vertus stoïciennes, elle est conforme à l'*αἰδώς*, elle correspond à une pauvreté volontaire qui permet d'exercer un ascétisme et qui se défait des richesses que Néron avait octroyées et que Sénèque a rendues et elle est une discrétion qui ne veut pas même montrer qu'elle s'efface. Le philosophe cherche à remettre de la mesure face aux soupçons qui pèsent sur lui et pour protéger également

¹ Veyne 1993, CLXII.

² Voir Declava Caizzi 1977, 95 n.9 : « *il comportamento di Diogene, così fortemente caratterizzato anche esteriormente, reca con sé il rischio di un'imitazione solo formale* ».

³ Tac. *An.* 15.23.

quelques Cyniques et quelques Stoïciens contre l'antipathie qu'ils suscitent dans l'opinion en se laissant qualifier de fauteurs de troubles et d'ennemis de l'État¹.

Les sénateurs qui font partie de l'opposition stoïcienne, Rubellius Plautus, Barea Soranus et Thraséa Paétus, évoluent dans l'entourage de Musonius Rufus, philosophe stoïcien proche du Cynisme par sa pensée de l'ascèse. Ils fréquentent également le philosophe cynique Démétrius qui assistera Thraséa dans son suicide, quelque temps après celui de Sénèque. Ils s'opposent à l'autoritarisme du pouvoir de l'empereur, ce que Sénèque, selon M. Billerbeck, cherche à atténuer. Toutefois, Sénèque semble préférer au vacarme des questions politiques un « perfectionnement intérieur »².

Mais ce désintérêt n'est qu'apparent, il est la conséquence d'une adaptation du philosophe aux circonstances : si l'on doit s'occuper de politique, il ne faut le faire qu'autant que cela est possible. Il ne s'agit donc pas de s'enfermer dans une retraite confortable. Les exhortations à vivre caché, à dissimuler sa modération sont contre-productives quand elles se font par le truchement d'écrits destinés à être publiés. Ainsi peut-on citer V. Laurand pour qui « la participation à la grande cité *est toujours en même temps* participation à la petite : la spéculation philosophique, en tant qu'acte politique de la grande cité, a toujours un écho lui aussi politique dans la petite cité et le pouvoir qui y règne ne s'y trompe pas : [...] Thrasea Paetus, sénateur stoïcien, choisit le silence et l'absence au Sénat pour s'opposer à Néron qui ne le lui pardonne pas, Sénèque l'écriture »³. L'opposition stéréotypée entre les actes et les paroles, entre les philosophes de l'action et ceux de la spéculation devient inefficace pour penser la retraite de Sénèque dont chaque ligne est sujette à interprétation, quoi qu'il dise, et capable de susciter l'ire de l'empereur. Dès lors, le recours au Cynisme, la mention de ses idées ou de ses philosophes deviennent autant d'opportunités de critiquer le pouvoir. Sénèque ne peut donc les distiller qu'avec parcimonie dans ses lettres.

En effet, les références à des Cyniques sont peu nombreuses et elles concernent Diogène et surtout Démétrius. Toutefois, les exigences d'austérité et d'ascèse sont de plus en plus accentuées au fil des *Lettres*. Je cite B. Del Giovane :

I contend that indeed Attalus, the School of the Sextii and its personages played an important role in the Senecan approach to morality, that, while not defined as Cynic stricto sensu, is characterised by the search for an austeritas and by the insistence on

¹ Voir Billerbeck 1979, 41-2.

² Voir Pià-Comella 2019, 413.

³ Laurand 2005¹, 133.

*the concept of ἄσκησις, the exercise which provides, among other things, the consistent practice of frugalitas.*¹

La *frugalitas* que nous nous attachons à décrire et qui est à la fois une vertu de modération et une sobriété matérielle est attribuée, plutôt qu'aux Cyniques, à des philosophes dont la tendance ascétique forte les rapproche du Cynisme. À cela est associée une critique de la futilité ; le vocable *supervacuum* est, par exemple, très fréquent au point d'être employé plus de soixante-dix fois dans les *Lettres* et dans la moitié des cas, il critique les besoins superflus de ceux qui se détournent de la vie heureuse, jusqu'à être mis dans la bouche de Diogène lorsqu'il surpassa Dédale en ingéniosité². On le trouve largement employé dans les *Lettres* 87, 94 et 110.

En 110.15-6, Sénèque évoque une leçon de son maître Attale pour qui le mépris des richesses (*contempsit divitias*) tient non à leur futilité (*supervacuae*) mais à leur petitesse (*pusillae*) : on les dépense en un rien de temps pour la célébration d'un triomphe, si bien qu'elles sont inutiles aussi bien pour le possesseur que pour le spectateur (*tam supervacuae mihi visae sunt habentibus quam fuerunt spectantibus*). De même, en 108.14, alors qu'Attale fait l'éloge de la pauvreté, puisque ce qui dépasse le besoin est un poids superflu (*pondus supervacuum*), Sénèque confesse n'en avoir gardé que quelques règles, une fois qu'il s'est retrouvé « ramené à la vie de la cité » (*ad civitatis vitam reductus*). S'interroger sur l'essentiel et le *supervacuum* reste cohérent par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Sénèque mais un détail doit retenir notre attention : ce n'est plus le luxe, le faste qui sont le signe d'un dérèglement, mais les richesses elles-mêmes. Si la lettre 87 fait bien la distinction, conformément à la théorie stoïcienne des indifférents, entre la cause efficiente du mal et la cause antécédente, les richesses n'étant pas les responsables de l'*audacia* ni de l'*insolentia*, mais plutôt des inspiratrices, le mépris d'Attale pour les richesses ne semble plus les considérer comme des préférables et rapproche dès lors son propos des valeurs cyniques³. Cette condamnation de l'inutilité du luxe fait songer à juste titre à une condamnation des excès néroniens dont le point culminant se situe peut-être dans la construction de la *Domus aurea*. D'ailleurs, Sénèque voit en Attale plus qu'un roi puisqu'il peut exercer un droit de censure (*censuram agere*) sur ceux qui règnent⁴, reprenant ainsi un thème cynique, probablement issu des narrations de la rencontre entre Diogène et Alexandre.

¹ Del Giovane 2015, 5.

² Sen. *Ep.* 90.14.

³ Voir Del Giovane 2015, 6 : « *This disagree mildly with the Stoic attitude which places riches among the preferable ἀδιάφορα* ». Voir également Pià-Comella 2019, 417-8.

⁴ *Ep.* 108.13.

Toutefois, force est de constater l'infléchissement de la philosophie de Sénèque vers un ascétisme d'inspiration cynique, faisant des pratiques sociales la *perversio* elle-même. D'ailleurs, la *Lettre 87* débute par une *perversa verecundia* : Sénèque rougit (*erubesco*) d'utiliser un véhicule rustique (*vehiculum... rusticum*) ; or, celui qui rougit d'un véhicule sordide (*sordido vehiculo*) se fera une gloire d'un véhicule de prix : Sénèque n'ose pas assumer aux yeux de tous sa *frugalitas*¹. Les échos avec la *Lettre 5* sont nombreux : les faux philosophes y sont dépeints comme désireux d'exposer leur *perversa via*, leur toge sordide (*ne sordeat*), quand la vraie *frugalitas* n'est pas dans la vantardise mais dans l'indifférence. Sénèque cherche pourtant à se dépeindre dans la *Lettre 87* comme un nouveau Caton, voyageant avec peu de biens, dormant sur un matelas à terre, se contentant de figues et de pain... J. Pià-Comella y décèle une « version romanisée » de la « besace diogénienne »² mais on en est encore loin, ne serait-ce que parce que Sénèque est entouré d'esclaves, certes en nombre réduit, et qu'il se fait transporter : c'est d'ailleurs le muletier qui va pieds nus (*mulio excalceatus*), à la mode cynique, et non Sénèque lui-même³ ! Dès lors, c'est davantage son intention de se présenter comme un homme endurci par un régime frugal⁴ qui doit retenir notre attention et dévoile une évolution de la rhétorique de Sénèque ainsi que de son Stoïcisme. Abandonnant leur relégation au rang des *adiaphora*, il admet, voire il intègre une certaine inspiration cynique hostile aux richesses et aux usages sociaux. La honte n'est plus dans la surenchère cynique vers l'indigence mais dans un constat et une auto-critique : la première impudence est celle que produisent les désirs d'ostentation des richesses.

5.2.L'épisode de Tubéron.

5.2.1. La version de Cicéron.

Ces évolutions thématiques au sein des *Lettres* sont insuffisamment marquées pour suggérer un réel infléchissement de la part de Sénèque. Pourtant, on peut se demander s'il ménage toujours autant la menace néronienne, en particulier, pour ce qui nous intéresse, par le recours à des idées cyniques. La preuve probablement la plus convaincante tient dans la

¹ *Ep.* .87.4-5.

² Pià-Comella 2019, 410.

³ En *Ep.* 22.9, Sénèque se moque des ambitieux qui refusent de partir « nus » en pleine moisson, mais ne revendique pas cette nudité pour autant. Voir Pià-Comella 2019, 415.

⁴ Voir Del Giovane 2015, 13 : « *After suggesting that the exercise of frugality is a proof of firmitas animi, as opposed to the ridiculously affected ways of poverty of the rich, Seneca exhorts the use of verus grabattus : ille verus sit et sagum et panis durus ac sordidus* ».

réhabilitation de l'élève de Panétius, Tubéron, personnage iconoclaste de l'histoire de la République, connu pour sa *frugalitas*¹. Sénèque l'évoque quatre fois parmi lesquelles deux sont consacrées à l'épisode du banquet, à savoir 95.72-3 et 98.13.

Sénèque a sûrement en tête le même épisode raconté de façon sévère par Cicéron dans le *Pro Munera*. L'élection de Muréna au consulat est contestée par son concurrent Servius Sulpicius Rufus, lui-même soutenu par le stoïcien Caton d'Utique. Cicéron est alors le consul en exercice et prend la défense de Muréna contre Caton. En particulier, il attaque l'austérité stoïcienne de l'homme politique : si Muréna a organisé jeux et repas pour le peuple de Rome, ce n'est pas une manœuvre politicienne mais une compréhension des mœurs romaines et des voluptés publiques. Le même excès de Stoïcisme a précipité la mort politique de Tubéron ; ce dernier avait été prié d'organiser un repas mémoriel pour son oncle Scipion l'Africain :

Mais lui, homme très savant et Stoïcien, couvrit de petits lits carthaginois [bancs de bois] de misérables peaux de bouc et étala de la vaisselle de Samos, comme si le mort était en réalité Diogène le Cynique et non qu'il s'agissait d'honorer la mort de l'Africain, homme divin. Et alors que Maximus faisait son éloge le jour de ses funérailles, il remercia les dieux immortels surtout pour avoir fait naître cet homme illustre dans notre république ; car il était nécessaire que l'empire du monde fût là où lui était. Alors qu'on célébrait sa mort, le peuple romain supporta difficilement la sagesse perverse de Tubéron. C'est pourquoi cet homme très intègre, un excellent citoyen, bien qu'il fût le petit-fils de Paul Émile et, comme je l'ai dit, fils d'une sœur de Scipion l'Africain, fut écarté de la préture à cause de ces misérables peaux de bouc. Le peuple romain hait le luxe dans le cadre privé mais affectionne la magnificence publique.²

Diogène est mentionné par Cicéron comme une référence déshonorante, capable de jeter l'opprobre sur un acte politique. Or, le contexte du discours est important ici puisqu'il s'agit d'une plaidoirie. Cicéron intervient en dernier et doit défendre Muréna de la *vituperatio* que la partie adverse a développée contre la personne de Muréna et des soupçons de corruption du peuple romain. Après la *refutatio*, il se tourne vers Caton, « *subscriber* dans le procès »³, et attaque, dans une tonalité satirique, son Stoïcisme dont les principes rendent toutes les fautes égales⁴. Son austérité l'éloigne de la compréhension de ce qu'est le peuple romain en méprisant

¹ Voir Berno 2014, 369 : « *He was also a pupil of Panaetius and famous for his competence in astronomy and meteorology and for his frugality* ».

² Cic. *Pro Murena* 75-6 : *Atque ille homo eruditissimus ac Stoicus, stravit pelliculis haedinis lectulos Punicanos et exposuit uasa Samia, quasi uero esset Diogenes Cynicus mortuus et non diuini hominis Africani mors honestaretur; quem cum supremo eius die Maximus laudaret, gratias egit dis immortalibus quod ille uir in hac re publica potissimum natus esset; necesse enim fuisse ibi esse terrarum imperium ubi ille esset. Huius in morte celebranda grauiter tulit populus Romanus hanc peruersam sapientiam Tuberonis. Itaque homo integerrimus, cuius optimus, cum esset L. Pauli nepos, P. Africani, ut dixi, sororis filius, his haedinis pelliculis praetura deiectus est. Odit populus Romanus priuatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit [...]*.

³ Cantegrit-Moatti 1983, 516.

⁴ Cic. *Pro Murena* 61.

les quelques plaisirs qui lui permettent de célébrer la *dignitas* de la *res publica*. Le même travers a fait échouer Tubéron.

On constate que Cicéron caricature injustement le Stoïcisme en un indifférentisme strict, très éloigné de la pensée de Panétius. Il réduit ainsi cette philosophie à un mode de vie austère, proche d'Ariston et du Cynisme. La mention de Diogène joue dès lors comme un procédé rhétorique que l'on pourrait appeler *reductio ad Diogenem* ou *ad Cynicum* et par lequel il suffit de rapprocher une attitude ou une idée du Cynisme pour la discréditer. Une preuve simple s'il en faut : quel effet rhétorique aurait eu la même phrase si l'on comparait le banquet de Tubéron non pas à un hommage à Diogène mais à un hommage à Socrate ? Car après tout, Socrate également aurait préféré un apparat modeste pour ses funérailles... L'effet oratoire eût été mélioratif. On peut du moins en conclure qu'il était courant à l'époque de Panétius, de Philodème et de Cicéron de jeter le discrédit sur le Stoïcisme en l'associant tout bonnement au Cynisme¹.

Quand Valère Maxime reprend à Cicéron l'anecdote, c'est bien sur le caractère inconvenant et honteux qu'il insiste puisque la *deformatas* du choix offensa (*offendit*) les hommes et que l'échec à la préture (*repulsa*) vengea (*vindicavit*) la ville tout entière de la honte du banquet (*ruborem epuli*)². Tubéron cherchait bien à bouleverser les habitudes sociales, soit par conviction philosophique, soit dans l'intention de contester le goût de plus en plus prononcé du peuple romain pour les magnificences publiques³. Et il est intéressant pour nous de voir que Cicéron et Valère Maxime à sa suite polarisent la question de la frugalité par le biais de la distinction entre public et privé. Cicéron reproche à Caton comme à Tubéron de ne pas percevoir la différence entre cacher dans le domaine de l'entre soi le luxe⁴ et permettre à tout un peuple de profiter d'une célébration de la grandeur de Rome et de ses valeurs. La rigueur

¹ Pour M. Billerbeck (1979, 41), si Athènes ou Corinthe pouvaient tolérer un Diogène, il en va autrement pour la société de Rome : « *Einen Diogenes konnte die Gesellschaft Athens oder Korinths dulden, die kynischen Auswüchse der Kaiserzeit waren für die Gesellschaft Roms untragbar* ».

² Val.Max. 7.5.1. Voir Berno 2014, 372-3 : « *Tubero's poor banquet is considered a provoking deformatas, something which made the Romans blush with shame (rubor)* ».

³ Voir Passet 2010, 59 : « cette libéralité nécessaire aux relations avec le peuple et plus particulièrement la plèbe de Rome, n'était pas sans poser des problèmes aux tenants du *mos maiorum* effrayés à la fin du III^e siècle et au II^e siècle par l'augmentation du luxe à Rome, qui craignaient de voir ces cadeaux, ce faste favoriser les plus riches auprès de l'électorat », 61 : « Le peuple romain était habitué à voir s'étaler le luxe sur la scène publique et l'associait à la grandeur de son empire. Il estimait avoir droit à cette richesse [...]. Ainsi, aux côtés de l'éloge traditionnel de la frugalité dont se faisait l'écho notamment Caton l'Ancien, il existait donc à Rome un luxe justifié et accepté », 65 : « On peut interpréter son geste [de Tubéron] comme la volonté de donner au peuple une leçon ostentatoire de simplicité et, dans un contexte d'agitation et de troubles, de lui rappeler les vieilles valeurs des *antiqui*, les Romains d'autrefois, considérés traditionnellement comme des paysans courageux et sévères ».

⁴ L. Passet (2010, 62) indique que le cadre privé n'était pas isolé des regards : « il n'y avait pas à Rome de frontière entre espaces privé et public : la porte des maisons était grande ouverte au contrôle des censeurs. La vie personnelle de l'homme politique s'offrait au regard de la cité qui surveillait ainsi sa moralité ».

philosophique se fait dès lors au détriment de l'appréciation politique¹, Cicéron le répètera dans le *Brutus*².

A priori, nous imaginerions à l'aune de la lettre 5, telle que nous l'avons étudiée, que Sénèque adopterait un parti proche de celui de Cicéron, contre Tubéron. En effet, si la philosophie ne doit pas se faire remarquer par l'originalité de ses mœurs, les exigences politiques imposent de ne pas choquer le peuple. Or, Cicéron décrit l'entreprise de Tubéron comme un échec, engendrant l'incompréhension de la part de tous. Il emploie même une formule particulièrement oxymorique et inattendue : *perversa sapientia*. Comme le précise F.R. Berno, Tubéron renverse la perfection morale et intellectuelle, à savoir la *sapientia*, en son contraire, le vice³. Par ironie, Cicéron fait référence à la διαστροφή stoïcienne. Nous pouvons également rappeler que Sénèque dans la lettre 5 condamne la *perversa via* d'un Cynisme excessif et fanfaron : en d'autres termes, la rigidité vis-à-vis des principes inverse, renverse, bouleverse la voie de la sagesse.

5.2.2. Tubéron comme exemplum politique et philosophique.

Par quatre fois (95.72-3 ; 98.13 ; 104.21 ; 120.19), Sénèque mentionne Tubéron dans une énumération d'*exempla* issus de la tradition républicaine romaine, souvent stoïcienne : Caton d'Utique (95.69-72 ; 98.12 ; 104.21 ; 120.19), Lélius (95.72 ; 104.21), Scipion (95.72), Caton l'Ancien (95.72 ; 104.21 ; 120.19), Mucius Scaevola (98.12), Régulus (98.12), Rutilius Rufus (98.12), Fabricius Luscinius (98.13 ; 120.19), Sextius le père (98.13), Curius Dentatus (120.19). Sénèque les associe parfois à des Grecs : Socrate (98.12), Zénon, Chrysippe ou Posidonius. Il propose même des contre-exemples dans les personnes de Vatinius, Licinus⁴, Apicius, Mécène (120, 19), Tigellius⁵ (120.20) et peut-être de Jules César (95.70 ; 98.13) et de Pompée (95.70). Il utilise cette belle formule : « Prenons place parmi les modèles (*simus inter exempla*) »⁶. Or, excepté les philosophes grecs, les *exempla* convoqués par Sénèque sont tous

¹ C'est ce que met en évidence F. R. Berno 2014, 370 : « *The same frugality that one admires in the private man is frowned upon in a political context. Cicero's critique [...] is to stigmatize the excesses of Stoic rigor in order to diminish Cato's authority* »

² Cic. *Brut.* 117 : « aussi bien dans sa vie que dans son discours, [Tubéron] était grossier, rude, âpre ; c'est pourquoi il ne put être à la hauteur des honneurs de ses ancêtres » (*ut vita sic oratione durus incultus horridus : itaque honoribus maiorum respondere non potuit*).

³ F. R. Berno 2014, 371.

⁴ Esclave gaulois devenu financier, Licinus était devenu un type littéraire. Juvénal (14.306-14) oppose son exemple à celui de Diogène : l'un est angoissé par l'incendie qui pourrait détruire l'opulence de son palais ; l'autre jouit d'une vie heureuse dans un tonneau facilement réparable. Voir Bénabou 1967, 221-7.

⁵ Horace (*Sat.* 1.3.1-20) attaque le caprice et l'inégalité de caractère de ce chanteur.

⁶ *Ep.* 98.13.

des hommes politiques de la République, connus pour leur *frugalitas*, au point de préférer la vaisselle en terre et de refuser toute corruption sonnante et trébuchante. Ainsi Sénèque forme-t-il un idéal de sagesse mêlant le Stoïcisme et les valeurs républicaines du *mos maiorum*. La *frugalitas* y prend une place de premier rang et devient une condition de la vraie réussite politique. En conséquence, même si Sénèque semble de moins en moins intéressé par les événements contemporains dans les derniers livres au profit d'une attention à soi plus élevée, convoquer précisément ces figures pour illustrer la sagesse sonne comme une critique assez franche du pouvoir néronien.

En somme, c'est en consacrant la pauvreté¹ dans sa vie personnelle et publique que l'on peut devenir un homme illustre. Évidemment, il ne s'agit pas de préoccupations proprement cyniques, même si nous connaissons quelques philosophes comme Onésicrite ou Cercidas² qui se sont engagés politiquement. Toutefois, c'est l'utilisation de ce courage subversif par Sénèque qui nous permet de percevoir, sinon une évolution, du moins un intérêt pour l'attitude cynique. Certes, le philosophe ne doit pas rechercher les excès qui l'éloigneraient d'une considération sociale nécessaire à sa parole. Mais l'époque néronienne est une période anormale, où les usages et coutumes habituels sont déjà subvertis ou pervertis :

Nous sommes déchaînés non seulement dans le privé mais aussi en public. Nous réprimons les assassinats et les meurtres singuliers : qu'y a-t-il de glorieux dans les guerres et le crime envers des nations décimées ? Ni l'avarice, ni la cruauté ne connaissent la mesure. Et tant que ces méfaits sont commis dans l'ombre et par des individus, ils sont moins nuisibles, moins monstrueux : mais à partir de sénatus-consultes et de décrets du peuple, on met à exécution des atrocités et on ordonne publiquement ce qui est interdit en privé. Ce qui, commis en cachette, coûterait la tête, nous le louons parce que des généraux en habit les ont faits. Les hommes, très doux par nature, n'ont pas honte de jouir du sang des autres, de mener des guerres et de les transmettre à leurs enfants, alors qu'entre elles les bêtes, brutes et féroces vivent en paix.

Contre un déchaînement aussi puissant et largement étendu, la philosophie s'est donné plus de peine et a pris sur elle une quantité de forces qu'elle avait proportionnées à celles contre lesquelles elle se préparait. Avant, il était aisé de blâmer celui qui était attiré par le vin et qui cherchait une nourriture plus délicate. Il ne fallait pas une grande force pour ramener une âme à la *frugalitas* dont elle s'était quelque peu écartée : « On a besoin à présent de vos mains rapides, à présent de votre art magistral ». On cherche en tout le plaisir. Aucun vice ne demeure dans ses limites : le luxe précipite vers la cupidité. L'oubli de l'honneur a gagné le terrain ; il n'est rien d'honteux là où sourit le profit. [...] Donc, dans cette perversité des mœurs, on aspire avec plus de véhémence que d'habitude à quelque chose qui fracasse les maux enracinés : il faut agir avec des

¹ Elle est consacrée au sens propre devant le temple de Jupiter, aux yeux de Sénèque (*Ep.* 95.72 : *Quid aliud paupertatem in Capitolio consecrare?*).

² Voir Dudley 1937, 39-42, 74-84 ; J. Moles 1995, 144-52.

dogmes pour que le pouvoir d'une persuasion enfin accueillie arrache profondément les idées fausses.¹

Sénèque dans cette lettre affirme clairement qu'il ne s'agit plus de ramener untel ou untel sur les chemins de la *frugalitas* mais de lutter contre la *morum perversitas* de façon plus violente qu'à l'ordinaire, avec des forces renouvelées contre le déchaînement des vices de l'époque. Un signe de la *perversitas* vient de la comparaison avec les animaux sauvages qui, eux, vivent en paix. Le comble du dérèglement provient de la transgression de la frontière entre le privé et le public, entre le particulier et le général : les crimes sont commis à la vue de tous, au nom du peuple même et par ses généraux, fiers de leur vêtement. Les notions de honte et d'honneur semblent perdre leurs repères habituels. Face à cela, le philosophe doit être encore plus philosophe, non pas en se retirant de façon épicurienne, mais en réaffirmant ses préceptes philosophiques pour faire irruption dans le champ politique, à la façon dont le Cynique, selon les mots d'Épictète, opère la plus grande politique. Ainsi, de même que la cruauté ne connaît pas la mesure (*modus*), la philosophie non plus, comme le remarque F.R. Berno, ne peut plus rester modérée : « *the progress of vice in his time necessitates a parallel progress in fighting it (95.29-35). As a consequence, philosophers can no longer remain moderate* »².

Dès lors, il est, pour nous, déterminant de remarquer que Sénèque reprend au sein même de son Stoïcisme des positions cyniques, aussi bien d'un point de vue doctrinal que rhétorique. Sans nécessairement faire référence au Cynisme, le philosophe convoque les exemples les plus cyniques du Stoïcisme. Ainsi, tout ce qui est affirmé à l'encontre présumée des Cyniques dans la lettre 5 devient caduque devant l'urgence de la situation. La pauvreté, *paupertas* ou *frugalitas*, n'est plus un indifférent dont les bienfaits s'obtiennent dans la modération et la discrétion ; elle est une dimension de la *παρησιία* philosophique : imposer des couverts en argile c'est tout autant dire et faire quelque chose de philosophique et de politique.

¹ Sen. Ep. 95.30-34 : *Non priuatim solum sed publice furimus. Homicidia conpescimus et singulas caedes: quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus? Non auaritia, non crudelitas modum nouit. Et ista quamdiu furtim et a singulis fiunt, minus noxia minusque monstrosa sunt : ex senatus consultis plebisque scitis saeua exercentur et publice iubentur uetata priuatim. Quae clam commissa capite luerentur, quia paludati fecere laudamus. Non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit. Aduersus tam potentem explicitumque late furorem operosior philosophia facta est et tantum sibi uirium sumpsit quantum iis aduersus quae parabatur, accesserat. Ante expeditum erat obiurgare indulgentis mero et petentis delictiorem cibum, non erat animus ad frugalitatem magna ui reducendus a qua paullum discesserat : « nunc manibus rapidis opus est, nunc arte magistra ». Voluptas ex omni quaeritur, nullum intra se manet uitium: in auaritiam luxuria praeceptis est. Honesti obliuio inuasit; nihil turpest cuius placet pretium. [...] In hac ergo morum peruersitate desideratur solito uehementius aliquid quod mala inueterata discutiat: decretis agendum est ut reuellatur penitus falsorum recepta persuasio.* (ma traduction, excepté quelques expressions empruntées à H. Noblot)

² F. R. Berno 2014, 376.

Ne négligeons donc pas le point d'orgue proposé par Sénèque à travers l'exemple de Tubéron, en toute fin de la deuxième lettre la plus longue¹. Sénèque connaît nécessairement le texte de Cicéron ; il sait également qu'il moque le stoïcien Caton par le recours à un épisode ridicule attribué à un autre Stoïcien. Or, Sénèque rapporte quasiment les mêmes faits en leur faisant dire l'exact opposé. Reprenons dès lors ce texte, déjà cité pour moitié, et attardons-nous plus précisément sur l'interprétation de Sénèque :

Les lits en bois de Tubéron, dressés en public, avec leurs peaux de bouc en guise de couvertures, et, devant le temple même de Jupiter, de la vaisselle d'argile placée devant les convives. Qu'était-ce d'autre que diviniser la pauvreté dans le Capitole ? Supposons que je n'aie rien d'autre que ce qu'il a fait pour l'admettre au rang des Catons, croyons-nous que ce soit peu ? Ce fut une censure, non un festin. Oh combien les hommes avides de gloire ignorent ce qu'elle est ou de quelle manière il faut la rechercher ! Ce jour-là, le peuple romain vit la vaisselle d'un grand nombre, il admira celle d'un seul. L'or et l'argent de tous ces gens-là ont été brisés et mille fois refondus. Mais l'argile de Tubéron durera autant que les siècles. Porte-toi bien.²

Ce qui était une honte pour le peuple romain, Sénèque le transforme en motif d'étonnement ou d'émerveillement, jouant ainsi sur l'ambiguïté de *miror*³ : Tubéron cherchait à surprendre, il a scandalisé, Sénèque le juge digne d'admiration. Le *rubor* devient même *gloria* : par ce geste, Tubéron acquiert sa place parmi les exemples que sont les Caton et il enseigne aux plus vils ambitieux ce qu'est la véritable gloire. Après tout, un choix qui déplaît momentanément entre dans l'histoire et devient une occasion de réfléchir sur la nature du bien : l'argile durera plus longtemps que le métal précieux. Sénèque opère ainsi un retournement dont sont coutumiers Cyniques et Stoïciens. Par ailleurs, L. Passet, à la suite de T. Mommsen, remarque que, alors que Cicéron parle d'un *epulum*, d'un banquet offert au peuple, Sénèque évoque une *cena publica*, la *cena* « étant plutôt destinée aux membres de l'élite »⁴. Des motifs historiques peuvent expliquer ce détail mais il est intéressant d'y voir la nuance qu'y introduit alors Sénèque, en faisant du banquet une action qui vise non pas le peuple privé de la magnificence des festivités, mais la *nobilitas* heurtée dans ses habitudes. Enfin, Sénèque opère un autre retournement par une paronomase⁵ : la *cena* devient une *censura*, tout comme il octroie

¹ La première est la lettre 94, soit la précédente. Voir F. R. Berno 2014, 379.

² Sen. Ep. 95.72-3 : *Tuberonis ligneos lectos, cum in publicum sternerent, haedinasque pro stragulis pelles et ante ipsius Iouis cellam adposita conuiuuiis uasa fictilia. Quid aliud paupertatem in Capitolio consecrare? Vt nullum aliud factum eius habeam quo illum Catonibus inseram, hoc parum credimus? censura fuit illa, non cena. O quam ignorant homines cupidi gloriae quid illa sit aut quemadmodum petenda! Illo die populus Romanus multorum suppellectilem spectauit, unius miratus est. Omnium illorum aurum argentumque fractum est et [in] milliis conflatum, at omnibus saeculis Tuberonis fictilia durabunt. Vale.* (trad. P. Veyne modifiée)

³ Voir Berno 2014, 375 : « *he uses the ambivalent verb mirari* ».

⁴ Passet 2010, 55.

⁵ F.R. Berno (2014, 381) la qualifie d' « *alliterating paronomasia* ».

ensuite dans la *Lettre* 108 le droit de censure à Attale qui affirme être roi¹. Ainsi que le rappelle L. Passet, « les censeurs étaient chargés de la surveillance des mœurs de leurs concitoyens » et par cet acte, Tubéron s'est « élevé au rang de Caton l'Ancien, célèbre pour ses mesures contre le luxe et de son descendant Caton d'Utique, connu pour son austérité »². En effet, les censeurs avaient la *cura morum* et Caton l'Ancien, parce qu'il a occupé la fonction, est aussi appelé Caton le Censeur (*Cato Censorius*).

Ainsi Sénèque célèbre-t-il à plusieurs reprises et en particulier à la toute fin de la lettre 95 le courage politique, qui consiste à s'opposer à tout le monde ou, dit autrement, à user de *constantia*. C'est le cas de Tubéron qui, amené à exercer une tâche mémorielle, décide de montrer la force des principes en lesquels il croit et qu'il ne cesse de pratiquer³. Sénèque, contre Cicéron, place cette anecdote à la suite de la célébration de la *libertas* de Caton qui ne cède à aucun des deux partis de la guerre civile. Alors que c'est une cause perdue, Caton plaide pour la République contre Pompée et César ; il ne craint pas pour sa propre liberté mais pour celle de ses concitoyens : il ne veut pas vivre parmi des esclaves. Sénèque insiste sur la défense de la liberté et vante les mérites d'une parole libre (*vox libera*)⁴.

La figure du sage qui s'oppose au pouvoir n'est pas propre à la tradition cynico-stoïcienne ; on la trouve illustrée par Platon par exemple⁵. Le sage parce qu'il est fidèle (*fiducia*)⁶ à ses principes est contraint de s'opposer aux hommes de pouvoir. Après avoir mis en garde l'opposition stoïcienne au Sénat, Sénèque semble se ranger de son côté. En somme, si les *Lettres à Lucilius*, surtout les dernières, renouent avec un rigorisme strict, l'objectif ne se réduit pas à l'édification d'une citadelle intérieure, à un perfectionnement moral d'un homme retiré du monde. Mentionner des *exempla* c'est évoquer la possibilité de victoires : Caton grâce à sa musculature et à son *invictam constantiam* (95,71) n'a peur ni des périls ni des épées ; *nihil est invictum* (98,12) puisque chaque *exemplum* a vaincu (*vicere*) un des terribles maux et qu'il nous incombe de vaincre nous aussi (*et nos vincamus aliquid*) ; il est permis de défier la Fortune de trouver qui elle peut vaincre (*quaere quem vinca*. 98,14). Il est certes fréquent de décrire les pratiques ascétiques en termes de lutte mais ce qui est intéressant dans les extraits que nous étudions c'est que les menaces sont exclusivement politiques. En d'autres termes, Sénèque

¹ *Ep.* 108, 13.

² Passet 2010, 65.

³ Voir Passet 2010, 65 : « Tubéron espérait ainsi faire bonne impression auprès du peuple et montrer à tous qu'il ne se contentait pas de beaux principes philosophiques, mais qu'il savait aussi les appliquer. L'action en général et la pratique de la vertu en particulier étaient des éléments fondamentaux dans la morale romaine traditionnelle ».

⁴ *Ep.* 95.70.

⁵ Voir Plut. *Dion* 5.960A.

⁶ *Ep.* 95.71.

vante la constance du sage lorsque celle-ci fait irruption sur la scène politique pour contester le pouvoir.

5.2.3. *La paupertas comme liberté de parole.*

Ainsi peut-on apprécier l'audace de la réinterprétation de l'épisode de Tubéron. Dans la suite de son père qui affirme que Tubéron a fait de la pauvreté une vertu¹, Sénèque fait de la pauvreté une divinité consacrée sur le Capitole, la colline de Jupiter ; or, il ne s'agit plus de la *frugalitas* mais bien de la *paupertas*² qui est habituellement un indifférent. La pauvreté devient alors une façon de critiquer les excès et l'hypocrisie de ceux dont la *frugalitas* connaît des exceptions. Diviniser la pauvreté et la mettre en scène, voilà deux traits propres à la rhétorique cynique. Les Cyniques pensent leur nudité réelle et symbolique telle une imitation de la divinité, comme on peut le lire dans l'exorde du dialogue apologétique attribué à tort à Lucien de Samosate³ mais surtout dans le *De Tranquillitate animi* de Sénèque même : peu importe qu'on appelle cela *paupertas*, *inopia* ou *egestas*, Diogène, *vir ingentis animi*, nous offre l'exemple d'une condition de vie similaire à celle des dieux⁴.

Ainsi, afficher sa pauvreté est un geste cynique dont les exemples sur l'agora sont nombreux ; la lettre 5 mettait en garde contre les excès impudents de ces pratiques pourtant. Le geste de Tubéron est bien critiqué par Cicéron et surtout Valère Maxime pour son caractère indigne et honteux (*deformitas...offendit, ruborem*) ; Cicéron parle avec ironie d'une cérémonie pour Diogène et non pour un homme divin (*divini hominis*), associant ainsi la magnificence matérielle à la religiosité. On pourrait dire que la lettre 5 de Sénèque critique seulement l'ostentation d'apparences négligées et sales comme suffisant à prouver une sagesse. Pourtant, certaines précisions sont bien contredites ensuite par l'éloge de l'exemple de Tubéron :

¹ Sen. rhetor, *Contr.* 2.1.8 : *illum Aelium Tuberonem, cuius paupertas virtus fuit*. Il n'est toutefois pas certain qu'il s'agisse de ce Tubéron, mais peut-être de son père ; pour une discussion des textes, voir Berno 2015.

² Voir Berno 2014, 380 : « *Tubero consecrates on the Capitolium not the virtue of frugalitas, but poverty itself* ».

³ Ps-Luc. *Cyn.* 20 : « Sache, au sujet de l'apparence extérieure, que tu te moques alors de celle qui convient non seulement aux hommes de bien mais également aux dieux ; examine les statues des dieux : à qui selon toi ressemblent-elles, à vous ou à moi ? Mais n'en reste pas aux temples des Grecs, mais passe à ceux des barbares et observe si les dieux eux-mêmes portent les cheveux et la barbe longs comme moi ou s'ils sont sculptés et peints rasés comme vous ? Bien plus, tu verras que beaucoup, comme moi, n'ont pas de tunique. Comment donc oserais-tu dire au sujet de cette apparence qu'elle est insensée, lorsque de toute évidence elle convient également aux dieux ? » (ἵνα δὲ μάθῃς περὶ τοῦ σχήματος, ὡς οὐκ ἀνδράσι μόνον ἀγαθοῖς, ἀλλὰ καὶ θεοῖς πρέποντος ἐπιτα καταγελαῖς αὐτοῦ, σκέψαι τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν, πότερά σοι δοκοῦσιν ὁμοίως ἔχειν ὑμῖν ἢ ἐμοί; καὶ μὴ μόνον γε τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ τῶν βαρβάρων τῶν ναοὺς ἐπισκόπει περιῶν, πότερον αὐτοὶ οἱ θεοὶ κομῶσι καὶ γενειῶσιν ὡς ἐγὼ ἢ καθάπερ ὑμεῖς ἐξυρημένοι πλάττονται καὶ γράφονται. καὶ μέντοι καὶ ἀχίτωνας ὄψει τοὺς πολλοὺς ὡσπερ ἐμέ. τί ἂν οὖν ἔτι τολμῶς περὶ τούτου τοῦ σχήματος λέγειν ὡς φαῦλον, ὅποτε καὶ θεοῖς φαίνεται πρέπον;))

⁴ Sen. *Tranq.an.* 8.4-5.

Sénèque, par exemple, insiste sur l'inutilité de la haine affichée pour l'argenterie, qui n'est pas un indice de *frugalitas* (*indictum argento odium* §2, *non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse* §3) jusqu'à dire que celui qui utilise de la vaisselle d'argile comme si c'était de l'argenterie est aussi grand que celui qui sait faire l'inverse (*Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus* §6), il redoute à plusieurs reprises le fait pour la philosophie de s'écarter des usages courants (*hominum consuetudini excerpere* §2, *frons popula nostra conveniat* §2, *dissimilitudo nos separabit* §4) et invite à adopter une vie mesurée de bonnes mœurs et de mœurs publiques (*temperetur vita inter bonos mores et publicos* §5). On peut également penser à la critique de la *gloria egestatis* contre les Cyniques dans le *De Beneficiis* alors que Tubéron, par la *paupertas*, montre ce qu'est la véritable *gloria* à tous les avides de gloire.

L'exemple de Tubéron enseigne à être le même en privé et en public, par honnêteté morale et intellectuelle, quitte à scandaliser. Face à ces contradictions, on peut chercher à affiner la philosophie de Sénèque et à penser ce qu'est le devoir selon les circonstances. Mais je ne pense pas que son propos gagnerait en clarté. Bien au contraire, il me semble bien plus pertinent de laisser les contradictions de Sénèque dresser le portrait d'un penseur qui cherche des réponses aux impasses des drames politiques et assume les responsabilités morales de la tradition cynico-stoïcienne.

À cette période de son œuvre, Sénèque devait trouver dans l'exemple de Tubéron un écho à ses propres préoccupations puisqu'il le reprend trois lettres après :

Tubéron a jugé la pauvreté digne à la fois de lui-même et du Capitole, quand usant de vaisselles en argile lors d'un festin public il montra que l'homme doit être satisfait de ce dont les dieux mêmes usaient alors.¹

De même que le geste était considéré comme une *gloria* à la lettre 95, Sénèque élève ici la pauvreté à une *dignitas* (*dignam*) pour la divinité, rejetant ainsi l'idée d'infamie². Pour F.R. Berno, Sénèque se sent plus proche de Tubéron que de Caton. En effet, Sénèque et Tubéron ont dû agir en cohérence avec leur philosophie et précipiter ainsi leur défaite politique³. F.R. Berno

¹ Sen. Ep. 98.13 : *Tubero paupertatem et se dignam et Capitolio iudicavit, cum fictilibus in publica cena usus ostendit debere his hominem esse contentum, quibus di etiam nunc uterentur.*

² Voir Passet 2010, 60 : « Les peaux de bouc et la vaisselle de terre étaient perçues comme une atteinte à la *dignitas* collective du *populus Romanus* ».

³ Berno 2014, 381 : « *Tubero chose to act consistently with his philosophy, knowing that it would mean his political defeat ; in this respect, his choice is similar to the voluntary retirement of Seneca's final years* » ; Pià-Comella 2019, 413 : « Sénèque se détourne davantage des questions politiques pour se centrer sur le perfectionnement intérieur ».

remarque en outre que la lettre 98 concerne les dons dont peut nous priver à tout moment la Fortune et que du trio final d'*exempla*, deux ont refusé de recevoir des dons de César, à savoir Fabricius et Sextius le Père, tandis que le troisième, Tubéron, a refusé de faire des dons au peuple. Comment dès lors ne pas songer à la situation personnelle de Sénèque, à cette retraite qui est à la fois une défaite politique et une volonté de renoncer aux dons de Néron pour une vie sobre ?¹

En d'autres termes, alors que Sénèque disserte autour de la question de la Fortune et de la nécessité de se déprendre des biens matériels, il convoque trois anecdotes de trois hommes certes connus pour leur frugalité mais ces trois anecdotes concernent une attitude publique. La menace que constitue la Fortune est ainsi illustrée par le pouvoir politique et les dérèglements des hommes dans leur vie publique. Sénèque affirme qu'il faut chercher sa place parmi ces *exempla*, lui qui a préféré renoncer aux dons pour sa liberté. En cela, il renoue de façon forte avec une pensée cynicisante. C'est pourquoi il me semble exagéré de limiter les dernières *Lettres à Lucilius* à une vie intérieure² : de même que le banquet est l'occasion pour Tubéron de montrer publiquement sa cohérence philosophique, les *Lettres* sont pour Sénèque l'occasion de publier, c'est-à-dire de rendre public, le témoignage d'une vie qui, à travers une attention accrue à soi, laisse paraître une condamnation des excès du peuple et de ses dirigeants.

Parcourir les considérations que Sénèque porte aux conséquences politiques des usages philosophiques, et en particulier des outrances, de la *frugalitas*, du franc-parler... ne permet pas d'isoler une vision unique du Cynisme par le philosophe de Cordoue. Il permet surtout d'apprécier le caractère diffus de pratiques hétéroclites, aussi bien cyniques que cynico-stoïciennes. Sénèque n'est pas aussi hostile au Cynisme que Panétius ; il en cherche la validité dans le cadre de son milieu social, qui est à la fois un milieu aisé et très proche du pouvoir. Au fur et à mesure que les coups du sort s'acharnent sur Sénèque et que la menace néronienne l'inquiète directement, il fait appel à des modèles stoïciens courageux et ascétiques. Or, si ce sont des exemples du passé, Sénèque convoque aussi un exemple du présent³, qui d'ailleurs lui

¹ Voir Berno 2014, 382 : « *At the time of the Letters, after trying to return to Nero all the gifts he had received from him, Seneca lived in sober and voluntary retirement, and acknowledged his political defeat. From the works written after he retired from the court emerges a deep desire for detachment from earthly things depending on fortune* ». Voir également *ibid.* 384.

² Voir p.ex. Passet 2010, 66 : « Sénèque se préoccupait de la frugalité pour l'amélioration de soi, non plus dans un but politique, mais dans un but privé, personnel, philosophique. [...] L'éloge que fait Sénèque de la frugalité dont fait preuve Tubéron lors de ce banquet est symptomatique de cette évolution. Peu importe pour Sénèque que celui-ci ait contrevenu aux normes de la vie politique de la République, en philosophe stoïcien, il ne retient que l'implication morale de son geste »

³ Sénèque le qualifie bien d'*exemplum* en *Ben.* 7.8 : « Je ne doute pas que la providence lui ait donné une telle vie et une telle capacité oratoire pour qu'il ne manque ni d'exemple ni de reproche à notre siècle » (*Huic non dubito*

survivra quelques années et dont il dresse un portrait mélioratif et même tendre : le Cynique Démétrius.

6. « Notre » Démétrius.

6.1. Le portrait élogieux d'un ami et d'un Cynique.

Tout ce que nous avons pu réussir à établir du rapport de Sénèque au Cynisme, en particulier à travers la question de la *frugalitas*, permet d'apprécier en Démétrius le modèle du philosophe et le modèle de l'ami qu'il forge au sein de son œuvre.

Tout d'abord, notons qu'il l'appelle presque toujours « notre Démétrius » (*Demetrius noster*) et ce, non seulement lorsqu'il s'adresse à Lucilius¹ mais également à Libéralis². Dans la *Lettre* 62, Sénèque prétend l'amener partout avec lui (*mecum circumfero*)³. Cette bienveillance et cette familiarité permettent-elles d'établir une complicité réelle et philosophique ? M. Billerbeck établit deux choses importantes quant à la relation entre Sénèque et Démétrius : d'une part, nous ne savons rien de la réalité et de l'intensité de leur amitié ; d'autre part, peu importe ce qu'est réellement cette amitié, elle est utilisée à des fins pédagogiques⁴. Cette dimension nous permet de saisir la stratégie de Sénèque puisque, comme le propose de façon tout à fait judicieuse J. Pià-Comella, le modèle qu'incarne Démétrius « va être reconfiguré, retravaillé de manière à s'adapter davantage à la personnalité de Sénèque, un simple progressant qui reste encore trop attaché à ses richesses ».⁵

Sénèque reconnaît bien en Démétrius un Cynique : il le qualifie explicitement, au sein de passages élogieux, de Cynique⁶. D'ailleurs, certains traits l'associent clairement au type même du Cynique⁷ :

- sa pauvreté tout d'abord : il vit nu (*Ep.* 20.9) ou à demi-nu (*Ep.* 62.3) ; il méprise les richesses ou du moins ne s'y intéresse pas et fustige le luxe (*Ep.* 62.3 ; *Ben.* 7.9-11) ; il cherche l'*egestas* en refusant en revanche de mendier (*Vit.beat.* 18.3) ; il préfère la liberté, nue elle aussi (*Ben.* 7.9).

quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum saeculo nostro aut convicium deesset).

¹ Sen. *Prov.* 3.3 ; *Ep.* 20.9, 62.3, 67.14, 91.19.

² Sen. *Ben.* 7.2.

³ *Ep.* 62.3.

⁴ Billerbeck 1979, 45.

⁵ Pià-Comella 2019, 412.

⁶ Sen. *Vit.beat.* 18.3 : *Demetrius Cynicus [...] Virum acerrimum* ; *Ben.* 7.1 : *Demetrius Cynicus, vir meo iudicio magnus.*

⁷ Dudley 1937, 127 : « *all are in the well-known vein of the gospel according to Diogenes* ».

- la recherche de l'épreuve : la Fortune doit éprouver notre âme (*Ep.* 67, 14 ; *Prov.* 3.3) ; la métaphore de la lutte est associée à l'apprentissage de la vie (*Ibid.* ; *Ben.* 7.1.4).
- son exemplarité : il ne veut pas professer la vérité mais l'incarner (*Ep.* 20.9 ; *De Ben.* 7.9).
- sa vulgarité que Sénèque évoque avec une antiphrase ironique « *Eleganter* » (*Ep.* 91.3) ; son franc-parler cynique, au sens moderne, lorsqu'il propose à un jeune homme de s'enrichir au moyen de la flatterie (*QN* 4.7) ; son franc-parler enclin à faire des reproches (*Ben.* 7.8 où Sénèque le qualifie d'*exemplum* et de *convicium*) ou encore son franc-parler qui défie le pouvoir, Caligula en l'occurrence, par un bon mot (*Ben.* 7.11).

En somme, Sénèque n'occulte pas ses traits les plus affirmés et conformes aux autres figures du Cynisme. Pourtant, qu'est-ce qui éloigne Démétrius de la peinture faite des faux philosophes de la lettre 5 ? Après tout, par sa vulgarité, son mépris des richesses et sa nudité, il pourrait être soumis lui aussi aux reproches sénéquiens relatifs aux excès inutiles dans la pauvreté ou la contestation des mœurs. D'ailleurs, Dion Cassius qualifie bien Démétrius à la manière des philosophes impudents de la lettre 5 : lui et ceux qu'on appelait Stoïciens « abusaient de l'apparence de la philosophie »¹ et tenaient des discours en public (δημοσίῳ). La suite du texte est une reprise d'un propos moqueur de Mucianus à Vespasien contre l'orgueil stoïcien : les Stoïciens se contentent de se faire pousser la barbe, de marcher pieds nus, d'avoir un manteau troué pour mépriser tout le monde et se prétendre sages. Pour M.-O. Goulet-Cazé, « Cyniques et Stoïciens étaient rangés dans la même catégorie des gens dont il fallait se débarrasser »². Cet extrait nous permet de mesurer ce contre quoi Sénèque met en garde.

6.2. Un Cynique qui n'a pas besoin de mépriser les richesses.

Pourtant, un écho fait une différence décisive, même s'il a pu être fortuit : alors que Sénèque qualifiait la mode des faux philosophes de *perversa via*³, il fait du mépris des richesses la *brevissima via* pour devenir riche en prenant l'exemple de Démétrius.

¹ D.C. 66.13.1 : τῶ τῆς φιλοσοφίας προσχήματι καταχρόμενοι.

² Goulet-Cazé 1990, 2755.

³ *Ep.* 5.2.

La *brevissima via* ou « voie la plus courte » semble être une référence à peine voilée au σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός du Cynisme. Nous avons souvent rencontré cette expression attachée à une habitude stoïcienne favorable au Cynisme. Certes, certains commentateurs¹ considèrent que cette version grecque a pu naître dans le Cynisme pour dénigrer le cursus habituel des apprentissages. Je me range toutefois à l'avis de M.-O. Goulet-Cazé : l'idée du raccourci que Diogène Laërce en 7.121 réfère à Apollodore de Séleucie semble proposer un compromis qui permet la cohabitation à l'intérieur du Stoïcisme d'un courant ascétique fort et d'un courant tourné autant vers l'éthique que vers la physique et la logique². Sans entrer ici davantage dans la question, au moins pouvons-nous concéder que cette expression était communément admise pour décrire le Cynisme au point que, comme le fait remarquer V. Emeljanow, le fait que Lucien et Plutarque s'y réfèrent sans davantage d'explications présuppose qu'elle était comprise³. Plutarque associe σύντονον à σύντομον pour décrire ce trajet (πορείαν)⁴ et la *Souda* décrit le Cynisme d'abord comme un εὐτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός⁵ puis comme un σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός⁶. Il est fort probable que Plutarque ait voulu la paronomase. En revanche, doit-on penser qu'un copiste ait confondu εὐτονος et ἐπίτομος et qu'il faille corriger en conséquence la *Souda* ? Il est difficile de se prononcer ; la confusion est même peut-être antérieure à la *Souda*. Le passage de Plutarque tend plutôt à montrer que le jeu de mots existait ; on peut imaginer qu'il a eu cours dans les milieux stoïciens qui opéraient ainsi un rapprochement entre un raccourci difficile et exigeant et la tension (ou τόνος) de l'âme. En somme, Sénèque ne peut que connaître cette définition du Cynisme et en fait un usage libre, comme il était coutume d'en débattre au sein des milieux stoïciens.

Toutefois, alors que la *brevissima via* est évoquée dans un passage traitant de Démétrius, elle ne semble pas s'adresser à lui. L'idée de raccourci cynique concerne, a-t-on dit, ceux qui veulent atteindre la vertu par une ascèse rigoureuse et un bagage de savoirs plus restreint. La deuxième voie concerne donc un *cursus* plus complet de savoirs théoriques⁷.

Sénèque dans la *Lettre 62* s'adresse à ceux dont la vie est prétendument trop affairée pour pouvoir s'adonner à l'étude. Cette lettre étant très courte, le propos est incisif, les idées

¹ Voir Emeljanow 1965, 182-4.

² Voir Goulet-Cazé 1986, 22-28 ; *ead.* 2003, 109-10, 158-9.

³ Emeljanow 1965, 184 : « Both Lucian and Plutarch could refer to the σύντομος ὁδός without further explanation presupposing that the term was generally understood and applied to Cynic philosophy ». Nous avons également vu les parodies de Lucien (*Vit. auct.* 11.4-5) et de Galien (*De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* 5.71.9).

⁴ Plut. *Amat.* 759D (*SSR* V A 136).

⁵ *Souda*, s.v. Κυνισμός, K 2711.

⁶ *Souda*, s.v. Κυνισμός, K 2712.

⁷ Voir D.L. 6.27-28 ; 6.73 ; 6.103-4 ; Stob. 2.31.118 (*SSR* V B 373) ; *Gnom. Parisinum* 17 (*SSR* V B 437). Voir Emeljanow 1965, 182-4 ; Goulet-Cazé 1986, 22-6 ; Chouinard 2021, 371-95.

s'accroissent sans toujours rendre manifeste l'ordre logique. Toutefois, la *brevissima via* sert ici à atteindre la richesse morale par le mépris des richesses. Mais Démétrius n'a pas besoin de mépriser les richesses parce que sa vertu lui confère une indifférence à l'égard des vicissitudes humaines :

Démétrius, le meilleur des hommes, je le porte avec moi partout, et délaissant les empourprés, je converse avec cet homme à demi-nu, je l'admire. Pourquoi ne l'admèrerai-je pas ? J'ai vu qu'il ne manque de rien. On peut mépriser toutes choses, [mais] personne ne peut avoir toutes choses : la voie la plus courte vers les richesses se fait par le mépris des richesses. Or, notre Démétrius vit ainsi, non pas en ayant méprisé toutes choses, mais en ayant permis aux autres de les posséder. Porte-toi bien.¹

Ce paragraphe représente un tiers de la lettre qu'il conclut de façon très originale : l'*exemplum* est très peu expliqué. Ainsi Sénèque donne-t-il à réfléchir à Lucilius et à ses lecteurs. Ce qui fait le caractère exemplaire de Démétrius c'est qu'il nous dispense de développements. Or, la *brevissima via* telle qu'elle est décrite ne semble pas le concerner, ce qui produit une légère incohérence : pourquoi convoquer Démétrius dès lors ? Si l'on reprend le raisonnement depuis le début de la lettre, Sénèque déplore l'attitude de ceux qui se réfugient derrière le prétexte de leurs occupations pour excuser leur manque de temps consacré à l'étude. Sénèque affirme tenir à sa liberté pour être en rapport avec lui-même, même s'il consent à des obligations amicales ou sociales. Le dernier paragraphe semble affirmer qu'il a retenu comme enseignement de Démétrius que la plus grande des richesses, la liberté de l'étude et du rapport de soi à soi, s'obtient dans le mépris des autres richesses, mépris que Démétrius lui-même n'éprouve pas puisque, ne possédant rien, il ne manque de rien. Il faudrait donc distinguer ne pas être riche et mépriser les richesses malgré nos possessions².

La lettre affirme ainsi le caractère à part du philosophe cynique : il n'est pas concerné par les agissements de la *turba* puisqu'il la laisse à ses occupations. L'admiration répétée de Sénèque (*admiror, admirer*) installe une proximité également. En effet, il déclare être toujours entièrement à lui-même où qu'il soit (*ubicumque sum, ibi meus sum*), ne se laissant déborder ni par les choses (*rebus*), ni par les amis (*amicis*), ni par une obligation sociale (*causa ex officio nata civili*) mais se dédiant aux meilleurs (*cum optimo quoque sum*) de tout temps et tout lieu.

¹ Ep. 62.3 : *Demetrium, uirorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. Quidni admirer? Vidi nihil ei deesse. Contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: breuissima ad diuitias per contemptum diuitiarum uia est. Demetrius autem noster sic uiuit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit. Vale.*

² Lors du colloque « Des Cyniques à Rome ? Pour une première approche du cynisme de la République au début de l'Empire » des 3-4 juin 2021, Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle – Sorbonne Université, organisé par J. Pià-Comella, M.-O. Goulet-Cazé a suggéré l'idée que la *brevissima via* ne concerne pas Démétrius mais les autres Cyniques.

Sénèque passe donc de l'occupation liée à l'étude de celle liée aux fréquentations, à la compagnie. L'évocation de Démétrius est ainsi triplement motivée : par la question du temps que l'on se doit à soi-même, par le rapport aux richesses et par l'idée de compagnie. Sénèque en fait un ami très présent : *mecum circumfero*. Or, peu avant, Sénèque affirmait être partout à lui-même (*ubicumque sum, ibi meus sum*). Il en fait également un *optimus* du temps présent (*virorum optimum*)¹. L'étude des penseurs illustres se réalise de la façon la plus excellente qu'il soit puisque Démétrius permet d'allier compagnie et étude (*loquor*) : passer du temps avec lui c'est à la fois répondre à une exigence amicale et à un temps que l'on s'octroie pour l'étude. Bien plus, pour Sénèque, passer du temps avec Démétrius c'est consacrer du temps à soi, si l'on considère la proximité des expressions : *ubicumque sum, ibi meus sum* et *mecum circumfero*. Conformément au *topos* antique que l'on trouve également attribué à Diogène², l'ami sage est un *alter ego*.

En conséquence, la *brevissima via*, selon l'usage qu'en propose Sénèque, est un raccourci pour qui doit se tourner vers la philosophie et non pour le Cynique qui n'a pas de chemin à emprunter. Toutefois, c'est bien Démétrius qui ouvre la voie : parce qu'il est heureux dans son dénuement et parce qu'il laisse aux autres la course aux richesses, il a une utilité pédagogique au sein du Stoïcisme. Alors que les Cyniques méprisent les richesses au sens où ils s'en dépouillent, de façon spectaculaire pour certains, un Stoïcien, Sénèque, tire d'un Cynique, Démétrius, la leçon que le mépris des richesses signifie également les reléguer au statut d'indifférents. Le raccourci vers la vertu, expression qui, fort probablement, est née dans un milieu stoïcien, est réinterprété : pour qui se disperse dans la recherche de richesses au détriment d'un souci de soi par l'étude, le modèle cynique dont Démétrius est l'incarnation indique un chemin à suivre. Mais Sénèque joue sur les mots : en parlant de mépris des richesses, il ne fait pas allusion au rejet cynique des richesses par le dépouillement mais à l'indifférence stoïcienne. Démétrius en tant que Cynique n'a pas besoin de richesses et alors il en laisse l'usufruit aux autres ; l'indifférence à rechercher ne se prive pas des richesses mais les relègue à une activité secondaire.

Dans notre étude du rapport de Sénèque aux pudeurs et impudeurs cyniques, nous constatons qu'il déploie des stratégies pour intégrer le Cynisme à ses exercices spirituels. En l'occurrence, contempler Démétrius ce n'est pas chercher à l'imiter en entrant dans le raccourci cynique mais c'est extraire ce qu'il suffit pour progresser vers la vertu. Ainsi, de façon moins

¹ La traduction de Paul Veyne (1993, 749) supprime l'écho lexical, ce qui ne permet pas d'apprécier la transition.

² Voir Stobée 2.33.10 (*SSR V B 416*) : « Diogène à qui l'on demandait ce qu'est un ami, répondit : « une seule âme reposant en deux corps » (Διογένης ἐρωτηθεὶς, τί ἐστι φίλος, "μία ψυχή, <ἔφη,> ἐν δυοῖ σόμασι κειμένη").

repérable que chez Épictète, Sénèque emprunte des idées qu'il atténue. Mépriser les richesses ne signifie que s'occuper de soi, à travers l'étude, en reléguant les occupations sociales à un rang inférieur. Nous sommes bien loin des excès et exhortations cyniques à tout jeter par-dessus bord ! À nouveau, comme pour Épictète ensuite, on peut être tenté de parler en termes d'« idéal »¹, d'« idéalisation » et de « miroirs déformants »². Néanmoins, il n'en reste pas moins possible de discerner à la fois quelques traits réalistes de Démétrius et les utilisations qu'en fait Sénèque, comme nous venons de le voir. Son admiration l'incite tantôt à reproduire, de façon plus ou moins fidèle, les propos de son ami, tantôt à l'utiliser à des finalités proprement stoïciennes.

6.3. *Frugalitas et dignitas.*

Dès lors, quelle *frugalitas* Démétrius incarne-t-il ? Est-elle toujours cynique ou est-elle adaptée au Stoïcisme impérial ? Il me semble possible de déceler des concessions philosophiques faites aussi bien de la part de l'un comme de l'autre, concessions qui ont permis une rencontre philosophique. La situation historique y est pour beaucoup également : nous avons affaire à un groupe de notables liés au Stoïcisme ou au Cynisme qui utilisent leur affiliation philosophique pour donner du poids à leur contestation du pouvoir. Tacite parle de *bonae artes* pour désigner ce que H. Goelzer traduit par « parti de la vertu »³. Nous avons déjà mentionné la critique de Dion Cassius⁴ qui se rapproche de celle de la *Lettre 5* de Sénèque. Dès lors, cette lettre met peut-être en garde les Stoïciens trop enclins à une attitude de contestation vaine et susceptible de s'attirer la réprobation. Quoi qu'il en soit, Démétrius évolue dans un milieu de philosophes stoïciens proches d'une manière ou d'une autre du pouvoir et il semble lui aussi s'être fait remarquer pour sa franchise à l'égard des puissants⁵. Se laissait-il aller à quelque injure comme les autres Cyniques de l'époque impériale⁶ ? Nous ne pouvons que constater, avec admiration nous aussi, que sa verve et son assurance ne lui attirèrent jamais la peine capitale, seulement l'exil, quoique l'exil ne le visât pas lui seulement puisqu'il était prononcé à l'égard de nombreux philosophes. Il ne faut pas en déduire que Démétrius se soit montré plus complaisant ou moins acerbe ; les empereurs redoutent autant la menace du franc-

¹ Billerbeck 1979, 55.

² Goulet-Cazé 1990, 2768-9.

³ Tac. *An.* 14.52.

⁴ D.C. 66.13.1.

⁵ Voir Sen. *Ben.* 7.11 qui rapporte la réponse de Démétrius à Caligula.

⁶ Voir Suet. *Nero* 39 ; D.C. 66.15.

parler que l'émotion populaire que suscitent les mises à mort. Mais alors, qui était vraiment ce Démétrius, ce personnage de peu d'importance officielle, pour qu'il inspirât autant la considération ?

Démétrius inspire la dignité, il n'aboie pas gratuitement. C'est pourquoi le portrait que fait Sénèque d'un homme pieux, sobre et sémillant peut nous inspirer légitimement confiance. De même que Lucien dépeint Démonax, disciple de Démétrius, comme un nouveau Socrate, de même de nombreux traits rapprochent Démétrius de Socrate, peut-être de Diogène, et davantage de Cratès. Démétrius accepte la compagnie de Sénèque, assiste Thraséa lors de son suicide...¹ L'amitié et le souci d'autrui occupent ainsi une place majeure de sa vie. De plus, il discute de sujets peu coutumiers du Cynisme : la séparation de l'âme et du corps², la *voluntas* des dieux³, les dons de la nature⁴... On peut y déceler évidemment l'influence stoïcienne, et même soupçonner parfois une réécriture sénéquienne. Mais on peut également remarquer que Démétrius emprunte autant au Stoïcisme, qu'à Platon ou Démocrite⁵ : en cela, il se rapproche de l'idéal éclectique et humaniste de la Seconde Sophistique.

Après tout, ne pas rechercher à adopter tous les clichés cyniques n'est-ce pas ce qui lui confère une respectabilité et qui lui permet d'incarner la *frugalitas* chère à Sénèque ?

La popularité de Démétrius a pu bénéficier d'une conjonction d'éléments favorables : être à Rome au I^{er} siècle, être proche du pouvoir⁶, susciter l'admiration des Romains⁷. En outre, que Sénèque lui attribue des doctrines stoïciennes ne participe pas seulement à une idéalisation du philosophe mais témoigne d'une évolution probable du Cynisme au contact du Stoïcisme et peut expliquer pourquoi Œnomaos s'en démarque ensuite. J. Moles remarque que le temps ainsi que la familiarité des attitudes cyniques avaient contribué à diminuer leur aura⁸. Rejouer sempiternellement Diogène était voué à l'échec et quand bien même nous avons essayé de comprendre, malgré le mépris qu'ils ont inspiré, pourquoi des hordes de travailleurs adoptaient

¹ Les *Annales* de Tacite ne nous sont pas parvenues en intégralité. Le dernier livre que nous possédons, le livre 16, s'achève brutalement au milieu d'une phrase : Thraséa vient de s'ouvrir les veines, mais comme il tarde à mourir, il tourne les yeux vers Démétrius : *obversis in Demetrium...* (Ann. 16.35) Ce n'est certes qu'un hasard malheureux pour la postérité mais nous voulons voir dans l'évocation inachevée de ce geste amical tout un symbole.

² Tac. Ann. 16.34. Voir néanmoins Ps.-Diog. 39 (SSR V B 569).

³ Sen. Prov. 5.5.

⁴ Sen. Ben. 7.1-9.

⁵ Voir Stewart 1958, 186 : « *It should be remembered that Demetrius, in the passage from Seneca, supported Ariston's doctrine of the 'single rule' in close connection with Democritean material* ».

⁶ Voir Pià-Comella 2019, 412 : « il relève plutôt, dirions-nous, d'un cynisme élitiste ».

⁷ Voir Dudley 1937, 125 : « *Men may have followed the Cynic life with commendable, if not equal, austerity in Greece or in Asia Minor, but their names have not survived because they lacked Roman admirers. Demetrius carried on his propaganda at Rome, and aroused the interest of the Roman nobility, whose influence is paramount in the Latin literature of the period. If, then, he appears as an isolated phenomenon, this is probably misleading* ».

⁸ Moles 1983, 120 : « *Cynicism necessarily made less of an impact with the passing of time because it had become familiar* ».

la mode cynique, nous ne pouvons qu'admettre que le Cynisme risquait, dans la répétition, sa capacité à exister au sein du discours philosophique. Ainsi n'est-il pas bien gênant que Démétrius montre quelques originalités, bien au contraire : les différences déjà nombreuses entre Diogène et Cratès témoignaient de la pluralité des modes d'être au sein du Cynisme. Démétrius reconnaît l'importance de savoir s'adapter¹, l'adaptation aux circonstances étant un objectif majeur des premiers Cyniques : en particulier, il a su s'adapter à la Rome impériale en ne restant pas un Cynique des rues mais en obtenant une certaine aura au sein de l'élite romaine. Dans une Rome où l'indigence était répandue et marquée du sceau de la honte, la modération et l'αἰδώς ont été pour lui l'incontournable option qui lui permettait d'être audible.

Par conséquent, nous pouvons accorder notre confiance à Sénèque lorsqu'il précise que Démétrius ne pratiquait pas la mendicité :

A-t-on souci de paraître trop riche pour ces gens-là qui jugent Démétrius le Cynique pas assez pauvre ? Homme des plus rudes, combattant contre tous les désirs de la nature, plus pauvre que les autres Cyniques dans la mesure où, alors qu'il s'est interdit de posséder, il s'est aussi interdit de réclamer, et ils lui refusent d'être suffisamment dans le manque ! Car tu vois : ce n'est pas de la science de la vertu qu'il a fait profession, mais de celle du manque.²

La Vie heureuse s'adresse aussi aux envieux dont la jalousie déprécie d'emblée toute vie et empêche ainsi le discours philosophique³. Nous l'avons déjà évoqué, Sénèque y trouve l'occasion de se défendre des différentes attaques qu'il subit. Il mentionne les philosophes qui « disaient non pas comment ils vivaient, mais comment eux-mêmes auraient dû vivre »⁴ : Platon, Épicure, Zénon, Caton, Diodore... et Démétrius ! Cette mention a un triple intérêt : tout d'abord, il est Cynique et donc porte une attention majeure à la cohérence entre ses actes et ses paroles ; ensuite, il est vivant et donc sa vie n'est pas définitivement jugée ; enfin, il est vivant comme Sénèque : tous les deux connaissent l'exposition de leur vie aux jugements. Les parallèles que choisit Sénèque lui permettent de s'inscrire dans une lignée philosophique mais aussi d'évoquer une admiration, peut-être une amitié en cours de construction. Démétrius lui sert d'argument *a fortiori* : si Démétrius dont l'harmonie entre les paroles et les actes est l'objet

¹ Démétrius réutilise la métaphore du lutteur (Sen. *ben.* 7.1.4) : « Si l'homme est fortifié contre les hasards, il s'est élevé au-dessus de la crainte » ; Sénèque rapporte surtout cette formule de lui (*Ep.* 67.14) : « il appelle une vie paisible et sans aucune incursion de la Fortune, une mer morte » (*uitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum uocat*).

² Sen. *Vit.beat.* 18.3 : *Curet aliquis an istis nimis diues uideatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? Virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnans, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere, negant satis egere. Vides enim: non uirtutis scientiam sed egestatis professus est.* (Trad. Laurand modifiée)

³ Voir Laurand 2005², 99.

⁴ Sen *Vit.beat.* 18.1 : *omnes enim isti dicebant non quemadmodum ipsi uiuerent, sed quemadmodum esset <et> ipsis uiuendum.* (Trad. Laurand)

de ses soins constants et acharnés subit des critiques¹, alors c'est toute la philosophie qui, en y répondant, se trouverait empêchée.

Cette comparaison nous apprend toutefois que Démétrius ne pratiquait pas la mendicité, ce qui s'oppose à la fameuse association entre Cynisme et mendicité². Comme le met en évidence M. Billerbeck, le refus de mendier était interprété comme une manière de modérer l'attitude des vieux Cyniques³ et cette modération a pu ouvrir à Démétrius l'accès aux meilleurs cercles⁴. Remarquons toutefois, au risque d'être sévères, que Démétrius suscite des critiques sur sa pauvreté que les mauvaises langues jugent relative, alors même que selon Sénèque, il ne possède rien ni ne mendie rien : est-ce à dire qu'il profitait d'un certain confort grâce aux cercles qu'il fréquentait ? Certes, la mendicité n'a rien d'une nécessité pour les Cyniques puisqu'ils peuvent également vivre de la cueillette (figues, salades, olives la plupart du temps⁵) : est-ce le cas pour Démétrius ? Comment réussit-il à subvenir aux besoins élémentaires ? Doit-on supposer qu'il recevait des dons, un peu comme quand Caligula, de façon exagérée, veut lui offrir une petite fortune ?

En somme, ces questions resteront ouvertes mais Démétrius reste une figure d'exception, tant par ses pratiques ascétiques, que par sa capacité à avoir intégré l'élite stoïcienne de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. Il n'est pas nécessaire de supposer une exagération de la part de Sénèque : Démétrius incarnait réellement un modèle dont il appréciait la compagnie. Ce modèle n'est pas un modèle idéal mais il correspond aux exigences de Sénèque : Démétrius ne se laisse pas aller à une indigence qui le relèguerait aux couches les plus défavorisées de la Rome impériale, mais grâce à son esprit brillant il a su approcher les cercles de pouvoir. En d'autres termes, il montre qu'on peut se désintéresser des possessions habituelles et de la recherche des honneurs, tout en s'intégrant à la vie de l'*Vrbs*. Enfin, comme nous l'avons dit, Sénèque fait des pas vers le Cynisme parce qu'à son retrait correspond un profond questionnement sur la place du sage. Chacun fait donc un pas vers la doctrine amie : un Stoïcien vers un Cynique et un Cynique vers des Stoïciens. Preuve en est : la pudeur devient un thème dont Démétrius est capable d'être un défenseur.

¹ Bien sûr, la trahison, en l'an 66, de Publius Egnatius Celer contre Barea Soranus a compromis sévèrement la probité de Démétrius. Mais cet événement a lieu un an après la mort de Sénèque.

² D.L. 10.119 : le sage « ne fera pas le chien ni ne mendiera » (οὐδὲ κυνιῆν [...] · οὐδὲ πτωχεύσειν).

³ Billerbeck 1979, 31.

⁴ *Ibid.* 41.

⁵ Voir Teles fr.2 p.7.4-5 Hense : « Ne trouves-tu pas des légumes à foison sur les routes et de l'eau plein les sources ? » (ἦ οὐ μεστὰὶ μὲν αἱ ὁδοὶ λαχάνων, πλήρεις δὲ αἱ κρήναι ὕδατος; Trad. Fuentes González). Voir également Fuentes González 1998, 230-1.

6.4. Démétrius, défenseur du pudor.

Dans le traité *Des Bienfaits*, Démétrius déplore les excès du luxe et, en particulier, ceux des femmes. Ces dernières gaspillent un patrimoine en le suspendant à chaque oreille comme pendentif ; en cela, leur démente (*insania*) dépasse celle des hommes¹. Quant à leur vêtement, voici ce qu'il affirme :

Je vois des vêtements de soie, si l'on doit appeler ça vêtements, qui sont faits d'un rien censé protéger le corps ou du moins la pudeur (*pudor*) et grâce auxquels, une fois qu'elle les portera, la femme jurera, sans trop de certitude, qu'elle n'est pas nue (*nudam se non esse*).²

Sénèque cite-t-il d'authentiques propos, fait-il un pastiche ou attribue-t-il à un autre ses propres pensées ? Un peu des trois sûrement. Le style cynique, mêlant âpreté et causticité, est reproduit de façon assez réussie et se laisse apprécier au zeugma *corpus aut denique pudor*. Il est toutefois paradoxal de lire que le *pudor* se définit par l'absence de nudité, de la part de quelqu'un que Sénèque qualifie de *nudus* ou de *seminudus*³. Pour défendre Démétrius, nous pouvons suggérer que la nudité scandaleuse est celle qui se pare inutilement de luxe : le comble inadmissible de la richesse c'est précisément de payer cher ce qui est gratuit, la nudité.

Pourtant, il n'est pas improbable que Démétrius se réfère à un sens commun et austère dont les Cyniques, après tout, sont assez coutumiers. Futilité des femmes, machisme contre celles et ceux qui se complaisent dans des attitudes ou accoutrements féminins⁴... Les Cyniques ont beau avoir des positions universalistes en accueillant parmi eux des hommes de toutes origines, des esclaves, des femmes..., ils restent nombreux à associer la préciosité, qu'ils condamnent, au domaine féminin. Or, cette vanité est considérée comme l'excès dont la pudeur serait la modération :

¹ Sen. *ben.* 7.9.

² *Ibid.* : *Video sericas uestes, si uestes uocandae sunt, in quibus nihil est, quo defendi aut corpus aut denique pudor possit, quibus sumptis parum liquido nudam se non esse iurabit.*

³ Marc-Aurèle (4.30) remarque que dans la nudité, certains philosophent toujours.

⁴ On peut se reporter aux fragments préservés par la tradition arabe, en particulier les fragments mis en parallèle par D. Gutas (1993, 492-5) avec les *SSR* de Giannantoni, de V B 200 à 217. Par exemple, le fr.217.1 transmis par Šahrastānī (début du XII^e s.) prétend qu'une femme qui va au théâtre n'y va pas pour voir le spectacle mais pour y être vue comme spectacle. L'ensemble de ces fragments doit être considéré avec une prudence encore plus grande toutefois ; environ 1500 ans les séparent de Diogène. Certaines attributions peuvent être erronées (Gutas 1993, 479).

On peut également mentionner un passage de Dion de Pruse (4.101-12) : le Plaisir (ἡδονή) est une déesse « tout à fait féminine » (ἀτεχνῶς γυναικείαν θεόν), elle pousse facilement les hommes aux « maladies féminines et autres hontes » (ἐπί τε τὰς γυναικείας νόσους καὶ ἄλλας αἰσχύνας). Le fanfaron qui se prend pour un soldat ou un orateur doit plutôt se montrer avec son cortège de « femmes sans honte ni retenue » (ὑπὸ γυναικῶν ἀναισχύντων καὶ ἀκολάστων).

« L'ornement, comme disait Cratès, c'est ce qui orne ». Et ce qui rend la femme plus décente c'est ce qui l'orne. Or, ni l'or, ni l'émeraude, ni l'écarlate ne le font, mais tout ce qui l'entoure d'un air de gravité, de mesure, de pudeur (αἰδοῦς).¹

Ne reste pas éloignée du plus bel ornement, mais orne-t'en chaque jour pour être une femme qui fait la différence. Or, le plus bel ornement c'est ce qui orne le mieux, et ce qui orne le mieux c'est ce qui rend la plus décente, donc la décence rend [une femme] la plus décente [...].²

Le bon mot de Cratès joue sur l'ambivalence de κόσμος qui désigne à la fois l'ordre de la beauté physique et celui de l'âme. Il rappelle un passage de la doxographie de Diogène qui fait de l'εὐγενεία et de la δόξα les προκοσμήματα du vice³. L'idée de se parer de la pudeur plutôt que de vêtements coûteux rejoint le même retournement que nous allons lire chez Épictète et qui consiste à dire que le Cynique se revêt, dans sa nudité, de l'αἰδώς. Ainsi, sur cette question, il n'est peut-être pas nécessaire d'assigner à la féminité la recherche excessive de parures somptueuses et susceptibles de dissimuler une indigence morale mais de façon générale à tous les insensés qui, par leurs recherches des apparences, se désintéressent de la vertu au profit des plaisirs de la chair. Quand Dion Cassius déplore, à travers les propos de Mucien à Vespasien, les travers et l'attitude méprisante des Stoïciens et de Démétrius avec eux, l'homme beau (κάλος) est qualifié d'impudent (ἀσελγής) tandis que l'homme laid (αἰσχρός) est bien né (εὐφυής). Il est vrai que ce propos semble tout à fait correspondre à l'esprit cynique qui détourne les usages des mots : le laid ou honteux (αἰσχρόν) devient noble (εὐφύες) tandis que le beau ou noble (κάλον) incite à la débauche⁴.

En somme, parce que le sage, cynique ou stoïcien, est caractérisé par son austérité⁵, c'est-à-dire sa réprobation des plaisirs et donc des comportements sensuels et lascifs⁶, Démétrius devait être, par son modèle ascétique, un exemple d'austérité. Sénèque l'a ensuite particulièrement mis en valeur parce qu'il correspondait à un modèle du philosophe ascétique

¹ Plut. *Moralia, coniug. praec.* 141E (SSR V H 29) : "κόσμος γάρ ἐστιν", ὡς ἔλεγε Κράτης, "τὸ κοσμοῦν". κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν τὴν γυναῖκα ποιοῦν. ποιεῖ δὲ τοιαύτην οὔτε χρυσὸς οὔτε σμάραγδος οὔτε κόκκος, ἀλλ' ὅσα σεμνότητος εὐταξίας αἰδοῦς ἔμφρασιν περιτίθησιν.

² Ps.-Crat. *Ep.* 9 (SSR V H 96) : μὴ ἀπέχου τοῦ καλλίστου κόσμου, ἀλλὰ κόσμει σαυτὴν ἐκάστης ἡμέρας, ἵνα διαφέρουσα ᾗς. κάλλιστος δὲ κόσμος ἐστὶν ὁ κάλλιστα κοσμῶν, κάλλιστα δὲ κοσμεῖ ὁ κοσμιωτάτην ποιῶν, κοσμιωτάτην δὲ ποιεῖ κοσμιότης [...].

³ D.L. 6.72 (SSR V B 353). Voir également Ps.-Diog. *Ep.* 46 (SSR V B 576) qui s'adresse à Platon : « car tu as appris, à la table des tyrans, à te gaver sans mesure même de panse de moutons, mais non pas à orner ton âme de la vertu » (ἔμαθες γὰρ ἀπὸ τυραννικῶν τραπεζῶν ἀμέτρως ἐμφορεῖσθαι καὶ γαστρὶ προβάτων, ἀλλὰ μὴ ψυχῆς ἀρετῇ κοσμεῖσθαι).

⁴ Une lettre absolument obscène du pseudo-Diogène (*Ep.* 35 ; SSR V B 565) opère un lien entre la beauté et l'irrépressible tentation sexuelle : Diogène affirme s'être exercé à la lutte avec un garçon ἀστεῖος et avoir eu une érection qu'il a satisfaite en se masturbant.

⁵ Voir D.L. 7.117 : καὶ αὐστηροὺς δὲ φασὶν εἶναι πάντας τοὺς σπουδαίους.

⁶ Démétrius (Sen. *Ben.* 7.2.2) affirme que le plaisir engendre le regret ou la honte (*aut paeniteat aut pudeat*). Celui qui a la science pour bien vivre se conduit selon la réprobation qu'il recevrait de lui-même et non des autres (Sen. *Ben.* 7.1.7 : *semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios*).

et courageux. Nul besoin donc d'idéaliser Démétrius ; il a suffi d'insister sur des traits qu'il semble avoir possédés et qui ne faisaient pas l'unanimité. L'aversion dont témoigne Dion Cassius à l'égard des Stoïciens et de Démétrius, même si elle est légèrement postérieure à la mort de Sénèque, prouve que la tradition cynico-stoïcienne avait engendré des personnages hauts en couleurs, sûrs d'eux et prompts à sermonner leurs citoyens ou à critiquer le pouvoir. Si la lecture de la lettre 5 semble d'abord s'adresser aux Cyniques des rues, voire à quelques Épicuriens également, j'espère avoir montré que les cercles stoïciens auxquels appartenait l'opposition sénatoriale peuvent être également mis en garde par Sénèque dans cette lettre. À l'instar de Socrate qui, dans l'*Apologie de Socrate*, affirme être incapable, s'il est acquitté, de cesser de philosopher¹, Sénèque comprend bien qu'en son temps également, et peut-être bien davantage, philosopher est une menace. Le Démétrius dont il nous offre le portrait est comme épuré² de l'actualité mouvementée : son modèle de sagesse paraît atemporel. Toutefois, c'est un Démétrius qui entretient une relation bien trop amicale avec Sénèque, au milieu d'un *otium* qui demeure suspect, quoi que Sénèque fasse³. L'importance croissante qu'il lui confère montre les liens qu'il maintient avec le cercle d'opposition et consacre la *frugalitas* et la *libertas* comme des réponses au délitement des mœurs.

7. Dépasser la nature humaine.

Il n'est donc pas évident de caractériser précisément l'attitude de Sénèque à l'égard du Cynisme et de ses représentants, jusque dans la fameuse phrase qui énumère les voies de la philosophie :

Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.

Il est permis de débattre avec Socrate, de douter avec Carnéade, de se reposer avec Épicure, de vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, de la dépasser avec les Cyniques.⁴

Le sens de ce passage ne va nullement de soi. Sénèque prétend insister sur le trait marquant de chaque secte, à ceci près que Cynisme et Stoïcisme sont difficilement

¹ Pl. *Ap.* 29c-d.

² Il transmet toutefois le bon mot lancé à Caligula : Sen. *Ben.* 7.11.

³ Thraséa dont Démétrius était proche résistait aux excès néroniens par l'absence d'action. Voir Dudley 1937, 131 : « *Boissier, for example, belittles the importance of Thrasea's opposition on the grounds that his political activities consisted in doing nothing. But non-participation and passive resistance are the most effective weapons against an Imperial system, as a far more liberal Empire than that of the Caesars has recently experienced* ».

⁴ Sen. *Brev.* 14.2.

discernables : à quoi correspond vaincre la nature humaine ? L’accomplir ? Mais alors, peut-on dire qu’elle est vaincue ? De même, qu’est-ce que dépasser la nature humaine ? Devenir dieu ? Si tel est le cas, c’est une métaphore qui suggère davantage qu’elle n’affirme...

L’énumération que propose Sénèque semble être une gradation. En commençant, par Socrate, on a l’impression que la gradation sera chronologique. Il n’en est rien puisque Carnéade avant Épicure et les Stoïciens avant les Cyniques brisent la chaîne. La gradation est-elle dès lors une hiérarchie ? Il serait, dans ce cas, étonnant de voir les Stoïciens mentionnés avant les Cyniques. La gradation peut alors classer la difficulté des activités philosophiques : la distinction finale entre Stoïciens et Cyniques permettrait de constater rétrospectivement cette évolution. La philosophie débiterait de façon théorique avec le débat socratique puis le doute ; elle continuerait de façon pratique par le repos que procurent les vérités puis le dépassement de soi.

Gardons cette distinction dès lors : le Cynisme franchit un pas de plus que le Stoïcisme, c’est d’ailleurs le sens premier de *cedere* dans *excedere*. Or, si le Cynisme va plus loin que le Stoïcisme, ne lui est-il donc pas supérieur ? J. Pià-Comella associe à juste titre l’idée d’excès au verbe *excedere* ; Sénèque fait du Cynisme « une philosophie de l’excès » et « opte pour un modèle naturel plus tempéré »¹. Mais il est difficile d’admettre ici qu’*excedere* soit péjoratif dans la mesure où l’énumération est reprise à la phrase suivante par *cum melioribus*². M. Griffin propose de considérer le choix offert par la tradition cynico-stoïcienne et se réfère à D.L. 6.35 où Diogène se décrit comme un chef de chœur. Elle convoque plusieurs passages où Sénèque souligne la vertu exceptionnelle de Diogène (*ben.* 5.4.3-4, 5.6 ; *ep.* 90.14 ; *tranq.* 8.3-5) mais « recommande finalement de pratiquer la *parsimonia* des *maiores*, mais non la véritable *paupertas* »³, en particulier dans le *De tranquillitate animi* :

Puisque nous ne possédons pas une telle force de caractère (*roboris*), nous devrions au moins réduire nos possessions pour être moins exposés aux revers de fortune.⁴

A la suite de M. Griffin et de J. Pià-Comella, nous pouvons affirmer que pour Sénèque, l’exemple cynique reste excessif non pas tant parce qu’il perdrait de vue la véritable nature de la vertu mais parce qu’il perd de vue la nature humaine, c’est-à-dire ce dont sont capables les

¹ Pià-Comella 2019, 407-8.

² Sen. *Brev.* 14.2.

³ Griffin 1993, 257.

⁴ Sen. *Tranq.an.* 8.8 : *Sed, quoniam non est nobis tantum roboris, angustanda certe sunt patrimonia, ut minus ad iniurias fortunae simus expositi* (trad. Griffin 1993, 257). Voir également Sen. *Tranq.an.* 9.1-2.

facultés humaines. Les Cyniques sont d'emblée au-delà ; ils ont excédé la nature humaine et n'ont plus d'égard à ce dont est capable le commun des mortels.

M. Graver, à qui je renouvelle mes remerciements, m'a suggéré de comprendre *vincere* à travers l'usage d'*evincit* dans le traité *De la Constance du sage* :

Il y a des maux qui blessent le sage, même s'ils ne le pervertissent pas (*pervertunt*), comme la douleur physique, les mutilations, la perte d'un ami, d'un enfant, les revers d'une patrie dévorée par la guerre : je ne nie pas que le sage les sente car nous ne lui imposons pas la dureté du roc ou du fer. Il n'y a aucune vertu à supporter ce qu'on ne sent pas. Qu'est-ce donc ? En un mot, il y a des coups que le sage reçoit, mais qu'il ne reçoit que pour en triompher (*evincit*), pour les panser, pour en effacer la trace, au lieu qu'il ne sent même pas les menues piqûres dont nous parlons et n'a pas besoin contre elles de cette vertu qui lui fait ordinairement supporter les rigueurs du sort : il n'y fait pas attention ou se borne à en sourire.¹

Le sage stoïcien n'est pas insensible à la douleur², son apathie ne signifie pas qu'il ne ressent pas, mais seulement qu'il n'y donne pas son assentiment. Il n'est pas une pierre mais un homme et c'est en tant qu'homme qu'il peut vaincre sa nature, c'est à la fois surmonter les difficultés et accomplir ses facultés. Le sage stoïcien doit vaincre les douleurs que la Fortune lui inflige, c'est le sens de *vincere* et d'*evincit* ; le sage cynique, quant à lui, serait au-delà. Certes, *vincere* et *excedere* possèdent tous deux le sens de « dépasser », mais *vincere* désigne aussi la victoire lors d'un conflit. Pourtant, l'image de la lutte est habituelle de l'imaginaire cynique³ et Diogène répète à qui veut l'entendre qu'il est le seul athlète à se donner en spectacle dans le combat le plus difficile, celui contre les plaisirs et la Fortune.

D'ailleurs, peut-on considérer que vaincre la nature humaine signifie vaincre les passions ? Finalement, la phrase de Sénèque ouvre le champ des interprétations, bien plus qu'elle ne le ferme. Il n'est pas même évident que Sénèque cherche à instaurer une distinction entre Stoïciens et Cyniques. Les mentions *cum Stoicis* et *cum Cynicis* tranchent avec les exemples précédents : Socrate, Carnéade et Épicure sont des philosophes identifiables ; les Stoïciens et les Cyniques désignent un ensemble de philosophes reconnus et d'adeptes. L'exemple de Cléanthe peut interroger la distinction : peut-on dire qu'il n'a que vaincu la nature humaine mais qu'il ne l'a pas dépassée, lui qu'on appelait un « second Héraclès »⁴ ? L'énallage

¹ Sen. Const. 10.4 : *Alia sunt quae sapientem feriunt, etiam si non pervertunt, ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas: haec non nego sentire sapientem; nec enim lapidis illi duritiam ferriue adserimus. Nulla uirtus est quae non sentias perpeti. Quid ergo est? quosdam ictus recipit, sed receptos euincit et sanat et comprimit, haec uero minora ne sentit quidem nec aduersus ea solita illa uirtute utitur dura tolerandi, sed aut non adnotat aut digna risu putat.* (Trad. Waltz, revue Veyne, modifiée)

² Voir également Sen. Ep. 9.1-5.

³ Voir Decker 2022, 65-70.

⁴ Voir D.L. 7.170.

permet à Sénèque de ne pas séparer nettement les deux écoles. Ainsi, d'autre part, pouvons-nous remarquer que les trois premiers philosophes sont caractérisés par des verbes intransitifs : *disputare, dubitare, quiescere*, tandis que Stoïciens et Cyniques ont un complément d'objet direct mis en facteur commun : *hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere*.

En conclusion de ce chapitre, nous pouvons constater que Sénèque opère une normalisation du Cynisme beaucoup plus nuancée parce qu'il se méfie des impudences et des outrances. Non seulement, il y voit probablement, à la suite de Cicéron, des entorses aux valeurs du *mos maiorum* et redoute le délitement du lien social que favorise un mépris affiché des insensés et des institutions. Mais aussi il redoute que les philosophes soient marginalisés par la foule ou considérés comme une menace par le pouvoir.

Pourtant, un détour par ses usages de la *frugalitas* nous a permis de remarquer combien il n'est pas étranger au « phénomène de syncrétisme » entre Cynisme et Stoïcisme que M. Billerbeck décèle à l'époque impériale¹ et que l'on réduit trop souvent à Musonius Rufus, Épictète et Julien. Sénèque teinte sa *frugalitas* d'une audace tout à fait cynique, quitte à sortir du chemin des indifférents stoïciens. En effet, si le sage dissimule sa pauvreté parce que la modération n'a de sens que si elle est vécue d'abord pour soi, Sénèque comprend la puissance performative et rhétorique de la *frugalitas* : elle est un pôle de stabilité, de fidélité à soi, face aux désordres du monde. Même si c'est un Stoïcien, Tubéron, qui illustre le mieux cet usage, ne plus cantonner la pauvreté aux indifférents stricts, c'est faire un pas vers le Cynisme.

Les usages que fait Sénèque du Cynisme et des Cyniques montrent une certaine vivacité des contacts et des échanges entre écoles. Condamner la philosophie cynique en tant que telle ne correspondrait pas à son érudition et à sa bienveillance intellectuelle. En choisissant comme modèle de philosophe vivant le Cynique Démétrius et en ne le soumettant pas entièrement à une assimilation stoïcienne, il donne une image de l'amitié puissante, dans laquelle les identités sont respectées. Sénèque préserve l'hétérogénéité du mouvement cynique : la figure de Diogène dont certains traits l'intéressent, les Cyniques fanfarons, les Cyniques impudents et son ami Démétrius. Il ne distingue pas un vrai Cynisme d'un faux comme le font Épictète et Julien, il y puise ce qui intéresse ses exercices de pensée.

¹ Billerbeck 1993, 319.

CHAPITRE QUATRE

LE CYNIQUE, REPRÉSENTANT DE LA PUDEUR, DANS LES *ENTRETIENS D'ÉPICTÈTE*

L'exemple de Démétrius montre que la nudité physique et matérielle est aussi une nudité morale, c'est-à-dire une pureté et une authenticité de la vertu. Cette spiritualisation de l'accoutrement cynique est également le levier qui permet à Épicète un tour de force incroyable : le Cynique n'a d'autre vêtement que sa vertu. Il me semble que nous sommes devant le phénomène de normalisation du Cynisme le plus abouti. Le renversement est total : l'impudence qui marginalisait le Cynique est réinterprétée en pudeur. Et pourtant, la démonstration d'Épicète est tout à fait rigoureuse et profondément philosophique. Nous essaierons donc, pour terminer notre enquête, d'étudier la cohérence de l'interprétation épictèteenne tout en cherchant ce qu'il reste de l'identité du Cynique, si on lui retire son impudence.

Nous avons déjà évoqué certains aspects de ce texte pour définir la honte. Le voici dans une version plus longue :

D'abord, en ce qui te concerne, il ne te faut plus paraître semblable en rien à ce que tu fais maintenant [...] : n'aie ni colère, ni ressentiment, ni crainte, ni pitié ; qu'une jeune fille ne te paraisse pas belle, ni la gloire, ni un garçon, ni un gâteau. Car il faut que tu saches que les autres hommes, quand ils font ce genre de choses, s'abritent derrière des murs, dans leurs maisons et dans l'obscurité (τὸ σκότος) et qu'ils ont beaucoup de moyens qui les cacheront. On ferme la porte, on poste quelqu'un devant sa chambre : « si quelqu'un vient, dis que je suis dehors, que je n'ai pas le temps ». Le Cynique, au lieu de tout cela, est obligé de s'abriter derrière sa seule pudeur (τὴν αἰδῶ προβεβλήσθαι) : sinon, c'est nu et en plein air (γυμνὸς καὶ ἐν ὑπαίθρῳ) qu'il manquera aux bienséances.¹

Nous retrouvons les caractéristiques de la honte : la dissimulation, les murs, l'obscurité, la nudité. Toutefois, les manquements à la bienséance ne semblent pas de même nature : pour

¹ Épicète 3.22.13-15 : Πρῶτον ἐν τοῖς κατὰ σαντὸν οὐκέτι δεῖ σε ὁμοιον ἐν οὐδενὶ φαίνεσθαι οἷς νῦν ποιεῖς, [...] σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον· μὴ κοράσιόν σοι φαίνεσθαι καλόν, μὴ δοξάριον, μὴ παιδάριον, μὴ πλακουντάριον. ἐκεῖνο γὰρ εἰδέναι σε δεῖ, ὅτι οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τοὺς τοίχους προβεβλήνται καὶ τὰς οἰκίας καὶ τὸ σκότος, ὅταν τι τῶν τοιούτων ποιῶσιν, καὶ τὰ κρύψοντα πολλὰ ἔχουσιν. κέκλεικε τὴν θύραν, ἔστακέν τινα πρὸ τοῦ κοιτῶνος· ἂν τις ἔλθῃ, λέγε ὅτι ἔξω ἐστίν, οὐ σχολάζει. ὁ Κυνικὸς δ' ἀντὶ πάντων τούτων ὀφείλει τὴν αἰδῶ προβεβλήσθαι· εἰ δὲ μὴ, γυμνὸς καὶ ἐν ὑπαίθρῳ ἀσχημονήσει.

les insensés, il s'agit de se laisser aller à des passions ; pour le Cynique, le texte semble faire allusion à la satisfaction des besoins naturels. En attribuant l'αἰδώς, malgré tout, au Cynique « nu et en plein air », Épictète énonce, à dessein, un paradoxe. Cette αἰδώς est métaphoriquement un vêtement qui cache la nudité.

1. Se parer de sa pudeur.

Celles et ceux qui se sont penchés sur cet extrait en soulignent, de façon unanime, le caractère incongru. M. Billerbeck remarque que le Cynique est doté de ce dont on le prive en temps normal : l'αἰδώς¹. M.-O. Goulet-Cazé souligne la « réinterprétation de taille » : Diogène, que l'on connaît « prêt à tous les esclandres », devient un « champion de l'αἰδώς ». Toutefois, elle reconnaît les qualités esthétiques du portrait qui est fait du Cynique². O. D'Jeranian met en valeur l'habileté d'Épictète qui poursuit l'œuvre cynique contre elle-même : en effet, le philosophe accomplit le retournement du retournement diogénien, par « une falsification stoïcienne des anti-valeurs cyniques », une falsification de la falsification de la monnaie, en somme³. Cette interprétation est très convaincante, mais elle laisse entendre qu'Épictète déjoue les objectifs cyniques, ce qui ne me semble pas tout à fait juste.

D. Krueger repère dans le propos d'Épictète une entreprise qui rend respectable Diogène⁴. Mais il reconnaît aussi que, malgré les airs scandalisés, beaucoup d'auteurs avaient cherché à comprendre l'impudence cynique⁵. Et en effet, le processus de normalisation – il me semble important d'insister sur ce point – ne relève pas que d'un conformisme par lequel on neutralise les excentricités cyniques ; il répond également au défi de traduire philosophiquement une pensée dont on connaît peu les dogmes et qui provoque les fondements d'une société. C'est pourquoi il faut accepter le sérieux de l'interprétation d'Épictète pour

¹ Billerbeck 1993, 322 : « Contrairement aux faux Cyniques qui cachent leurs vices derrière des outrances et une autarcie ostentatoire, le véritable adhérent de Diogène doit s'abriter derrière sa réserve (*aidôs* §15 ; IV 8, 33) – à savoir une qualité dont l'absence était considérée comme la caractéristique des Cyniques ».

² Goulet-Cazé 1990, 2775 [= 2017, 317-8] : « Le lecteur accoutumé aux textes cyniques croit rêver devant ce portrait au demeurant très beau, mais où il ne reconnaît plus Diogène, le marginal prêt à tous les esclandres, à toutes les impudeurs et à toutes les impudences pour réveiller la conscience de ses contemporains, une conscience émoussée par le luxe et le laisser-aller ambiants. Avoir réussi à en faire un champion de l'αἰδώς résulte tout de même d'une réinterprétation de taille ! ».

³ Il s'agit des notes de l'intervention d'O. D'Jeranian que j'ai pu consulter (« Le modèle cynique du sage chez Épictète », colloque « Cynisme et Stoïcisme : héritages et ruptures dans la pensée de la nature et de la vertu », organisé par M. Bourbon, J. Decker et O. D'Jeranian les 5 et 6 avril 2017 à l'Université Bordeaux Montaigne). Voir également D'Jeranian [à paraître], 334.

⁴ Krueger 1996, 235. Pour un état plus complet de la critique, voir Chouinard 2021, 172.

⁵ *Ibid.* 230 : « even while some sought to vilify Diogenes' shamelessness, they also sought to understand it ».

l'évaluer, non pas seulement pour son esthétique ou sa rhétorique, mais également pour sa portée philosophique¹.

De même que la cité s'entoure (περιβάλλω) de la famille pour assurer sa protection chez Musonius², le Cynique se pare (προβάλλω) de son αἰδώς pour se protéger des passions. Cette métaphore d'Épictète n'est pas fortuite puisqu'on la retrouve en 4.8.33, dans un passage où il définit en quoi consiste la royauté du Cynique : « partout il s'est paré de sa pudeur, comme d'autres se parent des murs, des portes et des portiers »³. Pour M. Billerbeck⁴, le chapitre 4.8 est un résumé de 3.22. Pourtant, ce n'est pas le même verbe qui est employé : προβάλλω est remplacé par κοσμέω, qui permet d'insister sur l'idée de parure, d'ornement. Or, ce choix est cohérent par rapport au sujet du chapitre : τὸ σχῆμα τῶν φιλοσόφων, « la tenue des philosophes ». Le σχῆμα renvoie à la fois au vêtement, à l'allure, à l'apparence. Conformément à ce que nous avons établi, les questions de honte et de pudeur sont fortement liées au regard et à la dissimulation. Le vêtement assume les deux fonctions : il dissimule autant qu'il donne à voir. Le Cynique est ainsi caractérisé par Épictète comme celui qui n'a pas d'intériorité ou plutôt dont l'intériorité coïncide avec l'extériorité, et cela grâce à la cohérence, à l'harmonie de sa vie. On pourrait toutefois distinguer le vêtement et ce que cache le vêtement d'avec l'extérieur du corps et l'intérieur de l'âme : si le Cynique vit nu, il reste encore à pénétrer son intériorité. Pourtant, l'expression γυμνὸς καὶ ἐν ὑπαίθρῳ semble exposer doublement le Cynique : il est nu et en plein air. Le complément circonstanciel ἐν ὑπαίθρῳ s'oppose à τὸ σκότος (l'obscurité des murs). L'αἰδώς devient à la fois une parure et un abri, une cachette en tous lieux (πανταχοῦ) ; elle préserve l'intériorité du Cynique parce qu'elle offre aux regards toute sa cohérence et toute sa rigueur.

Pour commenter l'usage de ὑπαίθρος, M. Billerbeck convoque un passage d'une tragédie de Sénèque, *Phèdre*⁵, qui dresse le portrait d'Hippolyte en garçon marginal mais exemplaire. De façon générale, l'exemple mythologique et littéraire de Phèdre illustre la tragédie de la scission entre le privé et le public. Déjà, la pièce d'Euripide, *Hippolyte*, met en opposition, selon Charles Segal, « l'intérieur et l'extérieur, le domaine du privé et celui du public », « la honte » et la « réputation »⁶. Phèdre préfère la réputation, l'honneur, quitte à

¹ M. Billerbeck (1982, 169) remarque au sujet de l'ensemble du chapitre 3.22 : « Bien que ces idées soient, naturellement, pour la plupart, des concepts développés par Épictète, elles ne contredisent point la doctrine cynique. »

² Muson. 14, p. 73, 10.

³ Épictète 4.8.33 : αἰδοῖ πανταχοῦ κεκοσμημένον, ὡς οἱ ἄλλοι τοίχοις καὶ θύραις καὶ θυρωροῖς.

⁴ Billerbeck 1978, 9.

⁵ Sen. *Phædr.* 522-5. Voir Billerbeck 1978, 70.

⁶ C. Segal, « Shame and Purity in Euripides' *Hippolytus*, *Hermes* 98, 1970, p.287, cité par B. Williams 1997, 133.

calomnier en public Hippolyte quand en secret elle lui adresse des mots d'amour. Mais de son côté, à l'adresse de la nourrice qui l'invite aux plaisirs de Vénus, Hippolyte, dans la version de Sénèque, vante la vie sylvestre, simple, nue, loin des tourments de la ville¹ :

Il ne recherche pas en homme malhonnête des commerces clandestins dans une retraite et l'obscurité d'un lit, ni ne se cache, craintif, dans les détours de sa maison ; il demande de l'air et de la lumière et il vit avec le ciel pour témoin.²

Ce passage, suggéré par M. Billerbeck, oppose les thématiques de la dissimulation, du secret, de la crainte à celles de la vie simple, sans peur, sous la protection du ciel ou de Zeus. Hippolyte cherche l'air libre de même que le Cynique est qualifié comme « en plein air » par une anacoluthie qui coordonne un adjectif et un complément circonstanciel. Ce complément devient une *variatio* plus poétique de ceux que l'on rencontre plus fréquemment : ἐν μέσῳ, φανερώς, ἐν ἀγορῇ, δημοσία...³

2. La pudeur comme valeur épictèteenne.

2.1. Épictète pudique sur les Cyniques ?

On ne peut manquer de remarquer qu'Épictète lui-même s'exprime avec pudeur : jamais il n'évoque les pratiques de mendicité des Cyniques, si ce n'est pour les qualifier d'anormales : « un Cynique dont on a pitié a l'air d'un mendiant ; tout le monde s'en détourne, tout le monde est choqué »⁴. Dans le texte que nous étudions, la fin évoque par euphémisme la satisfaction d'une pulsion, probablement la masturbation publique. Mais grâce à la chasteté de ses mots, Épictète aboutit à des formules habiles : parce qu'il n'a rien à cacher, le Cynique ne peut se vêtir que de sa nudité, il n'a rien de plus beau à revêtir que ce rien qui le contraint à l'humilité et à l'autosuffisance. Peu importe finalement que les Cyniques scandalisent par leur impudence, ce serait juger leur philosophie à l'aune de ce que les cancanes ânonnent. Bien sûr, le portrait épuré que propose Épictète aboutit à quelques exagérations : il suggère, par exemple, à celui qui veut s'initier au Cynisme d'imiter le corps robuste de Diogène et de se recouvrir d'une

¹ Le portrait qu'Hippolyte fait de sa liberté ressemble à celle des Cyniques, même si pour Hippolyte il s'agit de fuir la ville. Juste avant le passage que nous citons, il affirme boire de l'eau dans le creux de ses mains (v.519-20 : *nuda manu / captasse fontem*. Voir Sen. *Ep.* 90.14 et D.L. 6.37 sur Diogène et l'enfant qui boit dans le creux de ses mains) et coucher sur la dure (v.520-1 : *certior somnus premit / secreta duro membra versantem toro*). L'inspiration de Sénèque est toutefois à rechercher davantage dans les mythes de l'Âge d'or.

² Sen. *Phaedr.* 522-5 : *Non in recessu furta et obscuro improbus / quaerit cubili seque multiplici timens / domo recondit ; aethera ac lucem petit / et teste caelo vivit*.

³ Voir Goulet-Cazé 2003, 81.

⁴ Arr. *Epict.* 3.22.89 : ἐλεούμενος δὲ Κυνικὸς ἐπαίτης δοκεῖ: πάντες ἀποστρέφονται, πάντες προσκόπτουσιν.

poussière propre et attrayante¹. Cependant, la démonstration reste convaincante ; Épicète s'inscrit dans la rhétorique conceptuelle cynique tout en convoquant des valeurs stoïciennes. De surcroît, sa manière de spiritualiser l'acte impudent cynique confère une élégance là où on attend l'affliction ; c'est ainsi qu'il falsifie la monnaie cynique².

2.2. *L'αἰδώς dans le Stoïcisme et chez Épicète.*

La raison majeure de cette convocation de l'αἰδώς dans la définition du Cynique tient surtout à l'importance qu'elle revêt dans le Stoïcisme d'Épicète : il eût été, en cela, étonnant que son modèle de sage cynique en manquât. On retrouve déjà l'αἰδημοσύνη parmi les espèces de la σωφροσύνη dans la liste d'Arius Didyme³. En ce qui concerne Épicète, R. Kamtekar remarque qu'il caractérise la personne vertueuse comme ἐλεύθερος, πιστός et αἰδήμων, plutôt qu'à travers les qualités des vertus cardinales : ἀνδρεῖος, σώφρων, φρόνιμος ou δίκαιος⁴. Ainsi est-il probable qu'Épicète utilise la doctrine stoïcienne et la sienne pour décrire le sage cynique, non pas dans une intention d'amender le Cynisme, mais plutôt parce que l'absence de théorie dans le Cynisme ancien s'offre à qui veut le conceptualiser⁵. D'ailleurs, cette description trouve son origine dans une question d'élève désireux de comprendre en quoi consiste le Cynisme : Épicète façonne, sans surprise, sa description d'après ses propres concepts.

Nous avons déjà précisé que les Stoïciens ont contribué à penser la pudeur et la honte. Diogène Laërce présente même l'émancipation de Zénon vis-à-vis du Cynisme par le refus de subir l'embarras des outrances pratiquées sur la place publique⁶. La question de la honte constituerait ainsi le point majeur de dissension entre Cynisme et Stoïcisme. Le litige est en effet évident. Toutefois, je voudrais, à la suite de B. Collette-Dučić, en appeler à la prudence sur cette question. Il est vrai que, dans l'hypothèse où le *De Officiis* de Cicéron a peu modifié le traité *Des Devoirs* de Panétius, ce dernier, parce qu'il accordait une grande importance au regard social et attribuait une fonction positive à la honte⁷, ne pouvait que rejeter franchement

¹ *Ibid.*

² Voir D'Jeranian [à paraître], 333.

³ Ar. Did. *apud* Stob. 2.7.5^{b2}.12-3 (*SVF* III 264).

⁴ Kamtekar 1998, 136 n.1.

⁵ Voir Billerbeck 1978, 4 : « *Die philosophische Lehre, die Epiktet dem Kyniker in den Mund legt, basiert grundsätzlich auf der Lehrmeinung der alten Stoa. [...] Da die kynische Bewegung im Gegensatz zur stoischen Schule kein schriftlich fixiertes Lehrsystem besass, konnte Epiktet für seine Darstellung des idealen Kynikers auf keine kanonischen Schriften zurückgreifen* ».

⁶ D.L. 7.4.

⁷ Cic. *off.* 1.127. Voir Collette-Dučić 2017, 53 n.3.

l'attitude cynique¹. Mais ce serait une « grossière erreur »² de penser que Zénon est parti pour ce motif. L'anecdote a pu être forgée ou réécrite dans des milieux proches de Panétius ou hostiles au Cynisme : elle sert à marquer une rupture nette dans une continuité. D'ailleurs, elle inaugure la biographie de Zénon au début du livre VII : à peine ce dernier a-t-il rencontré Cratès qu'il l'abandonne déjà ! Or, il n'est pas improbable que Diogène Laërce dont le propos met en valeur des héritages et des successions ait trouvé dans cette anecdote une transition idéale entre les livres 6 et 7.

D'autre part, si le Stoïcisme hérite du Cynisme, pourquoi n'hériterait-il pas sur cette question également ? Nous avons déjà précisé que le Stoïcisme distingue fortement deux types de honte. En effet, la honte comprise comme *αἰσχύνη* est une passion qui consiste dans la peur de la mauvaise réputation (*φόβος ἀδοξίας*)³. Comme le précise B. Collette-Dučić, cette peur irrationnelle « représente la passion sociale par excellence, celle qui manifeste le plus directement l'emprise négative que la société a sur l'homme »⁴. Il ajoute que par cette définition, « les stoïciens montrent clairement qu'ils entendent rester fidèles à l'enseignement cynique »⁵, qu'ils condamnent la honte pour des « raisons similaires », tout en proposant un « analogue positif » : l'*αἰδώς*⁶. Même si l'analyse est très juste, je souhaiterais néanmoins la poursuivre et la nuancer à la lumière des textes cyniques.

2.3. Les Cyniques distinguent-ils *αἰδώς* et *αἰσχύνη* ?

Si, selon l'hypothèse de B. Collette-Dučić, la distinction stoïcienne s'inspire de l'héritage cynique, alors nous aurions un fait doxographique qui expliquerait pourquoi Épictète fait de l'*αἰδώς* un attribut du vrai Cynique.

Or, il me semble que l'*αἰδώς* est plus susceptible de recevoir la critique cynique en tant que phénomène irrationnel que d'être une composante de la vertu. L'anecdote en D.L. 7.3 ne nous aide pas dans la mesure où elle n'est clairement ni en faveur de Zénon, qui est décrit de façon moqueuse comme *αἰδήμων* puis *αἰδούμενος*, ni en faveur de l'*ἀναισχυντία* cynique. Les anecdotes autour de Diogène emploient les deux sentiments de façon négative : untel est *αἰσχυνομένος* pour avoir fait tomber du pain dans le quartier du Céramique⁷, untel jette un

¹ Cic. *off.* 1.128.

² Collette-Dučić 2017, 55.

³ D.L. 7.112.

⁴ Collette-Dučić 2017, 78.

⁵ Collette-Dučić 2017, 55.

⁶ Collette-Dučić 2017, 58.

⁷ D.L. 6.35 (SSR V B 188).

hareng que Diogène lui avait confié et s'enfuit sous l'effet de la honte (ὕπ'αἰδοῦς)¹. Plus intéressante est la mise en scène de Diogène dans les *Vies à l'encan* puisque, tel qu'il est mis en scène par Lucien, il conseille l'ἀναίδεια² avec l'injonction : αἰδῶς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω³. C'est donc de l'αἰδῶς qu'il faut se tenir éloigné et c'est en ce sens que Cratès veut guérir (θεραπεῦσαι) de l'αἰδῶς Zénon, que Diogène veut réprimander (νουθετησαι) celui qui a honte pour son pain.

Ainsi est-il difficile que soit corroborée l'hypothèse de B. Collette-Dučić par les textes eux-mêmes dans la mesure où l'αἰδῶς ne reçoit pas un traitement positif. En revanche, le verbe αἰσχύνω est souvent employé à la voix moyenne pour sermonner ceux qui littéralement devraient avoir honte pour une mauvaise action ou un comportement répréhensible. L'accumulation suivante qui concerne Diogène en est une bonne illustration :

Voyant un jour (Ἰδὼν ποτε) un jeune homme se donner des airs efféminés, il dit : « N'as-tu pas honte ("Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη) de vouloir te rendre pire que ce que la nature a fait de toi ? Elle a fait de toi un homme et toi tu t'efforces d'être une femme. » Voyant (Ἰδὼν) un insensé accorder sa harpe, il dit : « N'as-tu pas honte ("Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη) de savoir accorder les sons pour du bois, mais de ne pas accorder ton âme pour la vie ? » À celui qui disait : « Je ne suis pas fait pour la philosophie », il dit : « Pourquoi vis-tu alors, si tu ne te soucies pas de bien vivre ? » À celui qui prenait de haut son père, il dit : « N'as-tu pas honte ("Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη) de prendre de haut celui grâce à qui tu t'es élevé à un tel esprit ? »⁴ Voyant (Ἰδὼν) un jeune homme distingué parler avec peu de distinction, il dit : « N'as-tu pas honte ("Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη) de tirer d'un fourreau en ivoire une lame de plomb ? »⁵

Dans cette accumulation d'anecdotes où Diogène fait des reproches, les chries présentent une construction habituelle au point de créer des parallélismes. En particulier, la deuxième partie de chaque anecdote correspond à un discours direct et débute de façon anaphorique par « Οὐκ αἰσχύνῃ, » ἔφη, excepté l'anecdote centrale qui lie le fait de vivre au fait de bien vivre et donc de philosopher. Sur les cinq anecdotes, trois commencent de la même façon Ἰδὼν, correspondant à une scène à laquelle assiste Diogène et consacrant ainsi le regard. La question rhétorique Οὐκ αἰσχύνῃ ; invite l'interlocuteur à s'interroger sur sa moralité. On

¹ D.L. 6.36 (SSR V B 367).

² Luc. *Vit. Auct.* 11 (SSR V B 80).

³ Luc. *Vit. Auct.* 10 (SSR V B 80).

⁴ Ma traduction essaie de rendre le jeu entre deux mots de la même famille : καταφρονῶν, mépriser et φρονεῖς, réfléchir, avoir de l'esprit.

⁵ D.L. 6.65 (SSR V B 403, 319, 362, 396, 411) : Ἰδὼν ποτε νεανίσκον θηλυνόμενον, "Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη, "χεῖρονα τῆς φύσεως περὶ σεαυτοῦ βουλευόμενος; ἢ μὲν γὰρ σε ἄνδρα ἐποίησε, σὺ δὲ σεαυτὸν βιάζῃ γυναῖκα εἶναι." Ἰδὼν ἄφρονα ψαλτήριον ἀρμολόμενον, "Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη, "τοὺς μὲν φθόγγους τῷ ξύλῳ προσαρμολόμενον, τὴν δὲ ψυχὴν εἰς τὸν βίον μὴ ἀρμολόμενον;" Πρὸς τὸν εἰπόντα, "ἀνεπιτήδειός εἰμι πρὸς φιλοσοφίαν", "τί οὖν, ἔφη, ζῆς, εἰ τοῦ καλῶς ζῆν μὴ μέλει σοι;" Πρὸς τὸν καταφρονούντα τοῦ πατρὸς, "Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη, καταφρονῶν τούτου δι' ὃν μέγα φρονεῖς;" Ἰδὼν εὐπρεπῆ νεανίσκον ἀπρεπῶς λαλοῦντα, "Οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη, ἐξ ἐλεφαντίνου κολοῦ μολυβδίνην ἔλκων μάχαιραν;"

peut supposer que Diogène Laërce (ou sa source) a regroupé ces chies pour leur ressemblance formelle. Toutefois, la phrase centrale dénote, si ce n'est qu'elle consiste elle aussi en une question rhétorique.

C'est donc à travers l'αἰσχύνη que Diogène souhaite faire réfléchir ses interlocuteurs. Nous retrouvons également la formule rhétorique, somme toute stéréotypée, dans d'autres témoignages¹, parfois attribués à Antisthène². Certes, il serait abusif d'en inférer un usage conceptuel plutôt que commun. Il est tout à fait courant, surtout dans le cadre d'une philosophie parénétiq ue et austère, d'employer des formules aussi sévères et franches. Toutefois, il est intéressant de considérer que les Cyniques recourent au sentiment de honte dans certaines situations, que ces penseurs caractérisés par leur ἀναισχυντία estiment important que certaines transgressions soient sanctionnées par l'αἰσχύνη. Mais peut-on discerner quels types de hontes sont légitimes ?

Parmi les motifs qui provoquent les reproches, il y a un comportement trop soucieux des apparences, une attitude trop hautaine, un manque de respect pour les parents et de façon plus courante l'absence de souci de soi, une certaine négligence pour la vie dont on méprise les priorités. Et en ce sens, on comprend pourquoi l'anecdote centrale du paragraphe 65 s'intègre aux autres anecdotes comportant un « N'as-tu pas honte... ? ». Il va de soi, en effet, que l'on devrait avoir honte de ne pas se préoccuper du bien vivre, c'est-à-dire de la philosophie.

Et pourquoi ne pas déceler des définitions de la philosophie dans ce paragraphe 65 : vivre en conformité avec la nature et non de façon pire (χείρονα τῆς φύσεως), harmoniser son âme à sa vie (τὴν δὲ ψυχὴν εἰς τὸν βίον μὴ ἀρμόττων), respecter l'éducation reçue (δι' ὄν μέγα φρονεῖς) et surtout bien vivre (καλῶς ζῆν) ? Après tout, n'est-il pas suffisant de dire que la seule honte valable est celle qui consiste à ne pas agir conformément à la philosophie ? Mais alors, si le bien agir se confond avec la philosophie, il doit être possible de définir la norme dont la honte justifiée devient la sanction.

Toutes les impudences qu'infligent ou que s'infligent les Cyniques sont des indifférents : porter un hareng ou une marmite de lentilles, se masturber ou copuler

¹ Stob. 3.4.83 (SSR V B 267) : « Certains riaient en voyant Diogène parcourir le portique en sens contraire ; il leur dit : "N'avez-vous pas honte, quant à vous, de traverser le chemin de la vie en sens contraire et d'accuser celui que je parcours ?" » (Διογένους· ἐπεὶ δὲ ἐν τῇ στοᾷ ἀνάπαλιν περιπατοῦντος αὐτοῦ ἐγέλων τινές, "εἴτ' οὐκ αἰσχύνεσθε" εἶπεν "ὅμεις τὴν ἐν τῷ βίῳ ὁδὸν ἀνάπαλιν πορευόμενοι, ἐμοῦ τὴν ἐν τῷ περιπατεῖν κατεγνωκότες;").

² D.L. 6.9 (SSR V A 172) : « Au jeune homme qui prenait des poses pour le statuaire, il dit : « Si le bronze se mettait à parler, dis-moi, de quoi à ton avis se vanterait-il ? » Le jeune homme répondit : « De sa beauté ». « N'as-tu donc point honte d'avoir le même sujet de joie qu'un objet inanimé ? » reprit Antisthène. πρὸς τὸ παρασηματίζον αὐτὸ τῷ πλάσῃ μειράκιον, "εἰπέ μοι," φησίν, "εἰ φωνὴν λάβοι ὁ χαλκός, ἐπὶ τίνι ἂν (οἶει) σεμνυθῆναι;" τοῦ δ' εἰπόντος, "ἐπὶ κάλλει," "οὐκ αἰσχύνῃ οὖν," ἔφη, "τὰ ὅμοια γεγηθὼς ἀνύχῳ;" (trad. Goulet-Cazé)

publiquement, mendier... Ces actes ne compromettent pas le bien vivre. De même, lorsqu'ils prennent soin de Démétrius de Phalère qui a honte de son exil ou de Métroclès effondré par un malheureux pet, ils cherchent à démontrer que l'acte est involontaire et ne met pas en péril la capacité à bien vivre. Au contraire, Cratès reconforte aussi bien Démétrius de Phalère que Métroclès ; c'est ainsi que Métroclès devient philosophe cynique d'ailleurs. Et si l'on reprend l'extrait¹, c'est la répétition de l'acte (ἀφ'ὁμοιότητος τῶν ἔργων) qui permet à Métroclès de sortir de son état de dépression : d'involontaire l'acte devient volontaire. Les Cyniques perçoivent donc que la honte concerne aussi bien des actes volontaires qu'involontaires, des transgressions des normes sociales comme des transgressions du bien agir. On a déjà établi que l'indétermination lexicale contribuait aux ambiguïtés de la honte : tout peut être objet de honte, ce que les Cyniques ont pu considérer comme insatisfaisant, comme source même des confusions dans les comportements humains. La honte ne naît pas d'une faute nécessairement mais souvent d'une opinion, d'un regard, d'une habitude.

C'est peut-être pour cette raison que l'αἰσχύνη semble davantage convoquée pour désigner une culpabilité liée à un acte délibéré tandis que l'αἰδώς renvoie à un trait culturel dont les critères moraux demeurent arbitraires. Mais si la distinction entre acte délibéré et acte involontaire semble pertinente, elle ne se résout peut-être pas dans les termes d'αἰσχύνη et d'αἰδώς pour les Cyniques. Au contraire, on pourrait affirmer que centrer le problème cynique sur la question de la honte revient à montrer un attachement pour les normes courantes. Les Cyniques sont plus intéressés par la distinction entre l'opinion et le bien, tandis que les insensés s'accrochent aux habitudes de pudeur et de honte.

2.4. Une bonne et une mauvaise ἀναίδεια.

Toutefois, nous savons grâce à Élias que deux formes d'impudence étaient distinguées dans le cadre du Cynisme :

Les Cyniques reçurent leur nom pour quatre raisons. D'abord pour le caractère indifférent de l'animal puisque, eux-mêmes, comme les chiens, s'appliquaient, par indifférence, à manger et à faire l'amour en public, à se promener pieds nus, à dormir dans des jarres et aux carrefours. Ils faisaient cela parce qu'ils aspiraient au beau par nature. Ils disaient en effet que si c'est un bien, il faut l'accomplir en public et en privé, mais que si ce n'est pas un bien, il ne faut l'effectuer ni en public ni en privé. Non, ce n'était pas chez eux qu'on disait : « D'un côté parler, mais de l'autre tenir le secret », mais c'était chez eux qu'on disait : « Parle ouvertement, puisque de toute façon je ne crains personne ».

¹ D.L. 6.94 (SSR V L 1).

Voilà la première raison. La deuxième raison c'est que le chien est un animal dépourvu d'αἰδώς et que les Cyniques eux aussi pratiquaient l'absence d'αἰδώς (ἀναίδεια), non pas celle qui est pire que l'αἰδώς mais celle qui est meilleure. L'absence d'αἰδώς est double en effet, l'une est meilleure que l'αἰδώς, l'autre est pire, « celle qui nuit grandement aux hommes quand l'autre est profitable ». Donc ils exerçaient cette absence d'αἰδώς (ταύτην οὖν τὴν ἀναίδειαν), celle qui est meilleure que l'αἰδώς, en aboyant par exemple leur propre philosophie sur les étrangers.¹

Ce témoignage nous apporte quelques précieux renseignements. Nous avons déjà signalé que ce que nous associons à l'impudence est d'abord référé à l'ἀδιαφορία². Même si l'ἀναίδεια suit de près et arrive logiquement après la mention des actes impudents, c'est l'ἀδιαφορία qui apparaît d'abord et permet de distinguer quant à l'origine de l'appellation cynique deux traits que l'on aurait tendance à assimiler. Pourtant, on peut dire que, tandis que l'accusation d'ἀναίδεια est plutôt insultante, celle d'ἀδιαφορία reste surtout philosophique dans la mesure où, de surcroît, elle évoque la théorie stoïcienne des indifférents. M.-O. Goulet-Cazé voit ici « une sorte d'amalgame entre la provocation du premier cynisme, l'indifférence héritée d'Ariston et pratiquée dans un courant stoïcien cynicisant qu'Apollodore de Séleucie nous laisse entrevoir, et le renouveau du cynisme amorcé dès le premier siècle de notre ère »³. En effet, la recension des textes évoquant une indifférence cynique que la chercheuse établit tend à prouver que l'utilisation du terme ne remonte pas au-delà du deuxième siècle de notre ère⁴. L'amalgame autour de l'indifférence permettrait de confondre des attitudes et des théories diverses et de fournir aux excès des Cyniques d'époque impériale une justification rationnelle.

Toutefois, établir une chronologie du lexique reste fragile dans la mesure où les témoignages que nous possédons sont de façon générale très tardifs. D'une part, il est vrai que les diatribes de Télès n'abordent jamais ces questions de respect de la pudeur mais se concentrent davantage sur les questions de liberté face aux coups du sort ou aux richesses par exemple. D'autre part, on peut se demander si Ariston a joué un rôle dans la tradition entre les

¹ Elias *in Aristot. categ.* p.108, 15-109, 3, *qui porro*, p.111, 1-32 (SSR I H 9) : Κυνικοί δὲ ἐκλήθησαν διὰ τέσσαρας αἰτίας· ἢ γὰρ διὰ τὸ ἀδιάφορον τοῦ ζῴου, ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ ἀδιαφορία ἐπετήδευον ὡς οἱ κύνες δημοσία ἐσθίειν καὶ ἀφροδισιάζεσθαι καὶ ἀνυπόδετοι περιπατεῖν καὶ ἐν πίθοις καὶ ἐν τριόδοις καθεύδειν. τοῦτο δὲ ἐποίουν τοῦ φύσει καλοῦ ὀρεγόμενοι· ἔλεγον γὰρ ὅτι εἰ ἀγαθὸν ἐστὶ, δεῖ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ πράττεσθαι, εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ αὐτὸ διαπρακτέον· οὐ γὰρ ἦν παρ' αὐτοῖς ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι τὸ δὲ ἐγκεκρυμμένον εἶναι, ἀλλ' ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ εἰπεῖ καὶ ἀμφοδίην, ἐπεὶ οὔτινα δεΐδια ἔμπης. αὕτη πρώτη αἰτία. δευτέρα αἰτία, ὅτι ἀναιδὲς ζῶον ὁ κύων, ἐπετήδευον δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀναίδειαν, οὐ τὴν χείρονα τῆς αἰδοῦς ἀλλὰ τὴν κρείττονα· διττὴ γὰρ ἡ ἀναίδεια, ἡ μὲν χείρων τῆς αἰδοῦς ἡ δὲ κρείττων, ἢ τ' ἀνδρας μέγα σίνεταί ἢ δ' ὀνίνησι. ταύτην οὖν τὴν ἀναίδειαν ἐπετήδευον τὴν κρείττονα αἰδοῦς, οἷον ὑλακτοῦντες κατὰ τῶν ἀλλοτριῶν τῆς αὐτῶν φιλοσοφίας. (trad. des vers homériques de Goulet-Cazé 2003, 117)

² Voir Ps.-Crat. *Ep.* 29 (SSR V H 119) ; Junqua 2000¹, 261-2.

³ Goulet-Cazé 2003, 130.

⁴ Goulet-Cazé 2003, 113.

premiers Cyniques et le Cynisme d'époque impériale. Certes, la définition du *telos* comme ἀδιαφορία¹ se retrouve également dans le témoignage tardif de Justin, mais attribuée au Cynisme². Mais comme le remarque M.-O. Goulet-Cazé³, la question du *telos* est postérieure à Diogène et plusieurs définitions sont attestées.

Le mépris franc qu'affichaient les Cyniques à l'égard de tout ce qui détournait de la vertu (conventions, coups du sort, plaisirs...) correspond au repli individuel de l'indifférence chez Ariston. En effet, par l'introduction de l'ἀδιαφορία, ce philosophe hétérodoxe confère une place importante à l'intériorité psychique : l'accord (ὁμολογία) zénonien est pensé comme une harmonie d'un soi avec lui-même, devenu indifférent aux choses extérieures⁴. Toutefois, les textes ne nous permettent pas d'établir un rapprochement substantiel suffisant entre les Cyniques et Ariston. Nous ne pouvons donc pas interpréter le texte d'Épictète sur l'αἰδώς cynique à l'aune de la vertu aristonéenne.

Or, la quadruple définition d'Élias est intéressante en ce que la première définit le Cynisme selon l'ἀδιαφορία en donnant des exemples d'impudence que les Cyniques opéraient avec indifférence et en ce que la seconde enchaîne sur l'ἀναίδεια en ne proposant comme exemple que le fait d'aboyer sur les étrangers. L'affirmation énigmatique selon laquelle l'ἀναίδεια est double est d'ailleurs énigmatique : l'une est meilleure que l'αἰδώς, l'autre est pire. Cependant, quelle hiérarchie devons-nous admettre ? La première aurait la forme suivante : bonne ἀναίδεια > αἰδώς > mauvaise ἀναίδεια. La seconde aurait une réciproque : la bonne ἀναίδεια s'opposerait à une mauvaise αἰδώς tandis que la mauvaise ἀναίδεια serait la transgression d'une bonne αἰδώς.

Cette distinction n'est pas un simple jeu de l'esprit puisqu'elle comporte des conséquences théoriques. En attribuant une αἰδώς par deux fois à Diogène, Épictète peut tout à fait respecter une affirmation qui aurait eu cours au sein du Cynisme, même tardif, ou bien au sein d'une tendance stoïcienne favorable au Cynisme et cherchant à l'interpréter. Les phénomènes de normalisation, comme nous l'avons constaté, ne sont pas des faits isolés.

La première hypothèse d'interprétation du texte d'Élias, selon laquelle il y aurait une seule αἰδώς et deux types d'ἀναίδεια, témoignerait d'une gradation dont les Cyniques ne sont pas coutumiers : en effet, si l'αἰδώς vaut mieux que la mauvaise ἀναίδεια, alors l'αἰδώς habituelle qui intègre les conventions sociales, le νόμος, garde une validité. Il y aurait quelque

¹ Voir D.L. 7.160 ; Clem.Al. *Strom.* 2.21.129.6 (*SVF* I 360).

² *Iust.Phil.* 2.*Apol.* 3.7.

³ Goulet-Cazé 2003, 113-4.

⁴ Voir Ioppolo 1980, 167 : « *l'assoluta coerenza dell'individuo con il proprio logos, la quale è indipendente da qualunque fattore esterno* ».

chose de l'ordre des préférables stoïciens : en dehors de la vertu et donc de la bonne ἀναίδεια, tout n'est pas indifférent, il reste préférable de pratiquer l'αἰδώς. Mais alors, nous risquons d'entrer en contradiction avec le premier motif de l'appellation chien, à savoir l'ἀδιαφορία.

Ce que l'on peut déduire de façon assez certaine, c'est que l'affirmation d'Épictète et le texte d'Élias ne s'accordent pas en grande partie, mais que tous deux témoignent de réflexions autour de l'impudence cynique. Les outrances cyniques suscitaient des réflexions ; peut-être permettaient-elles d'approfondir le rapport entre les coutumes et la vertu.

2.5. L'αἰδώς comme conscience morale.

Épictète, comme nous l'avons dit, se réfère souvent à la vertu de pudeur (αἰδημοσύνη dont l'αἰδώς semble être une εὐπάθεια), centrale dans sa philosophie. Mais on se doute qu'elle a un contenu philosophique autre que son usage courant : si Diogène incarne l'αἰδώς, il s'agit d'un usage conceptuel et non du lexique courant. Même si c'est rhétoriquement habile de la part d'Épictète, la compréhension de son affirmation ne peut se faire qu'à travers les définitions qu'il élabore.

R. Kamtekar définit l'αἰδώς épictétienne comme la bonne émotion qui consiste à éviter de façon rationnelle une censure justifiée¹. Elle renouvelle l'αἰδώς populaire puisqu'elle renvoie encore au regard, mais il ne s'agit plus du regard des autres, de la foule, il s'agit du regard de soi sur soi². Elle s'apparente à la dimension réflexive de la conscience morale, comme on peut le voir dans cette formule : « si tu as honte (αἰσχύνῃ) devant moi, repasse en toi-même les époques de ta vie »³. Il est vrai que c'est le verbe αἰσχύνω qui est utilisé ici mais il faut comprendre que la honte de l'insensé est encore une passion : c'est encore une honte devant quelqu'un et pas encore la stabilisation de cette honte dans une pudeur de soi à soi.

L'αἰδώς est même parfois pensée par le truchement du « dieu intérieur »⁴ :

Mais toi, tu es une [partie du dieu] au premier rang, tu es un fragment du dieu : tu as en toi-même une partie de lui. [...] Penses-tu que je parle de quelque chose en argent ou en or qui se trouverait à l'extérieur ? C'est en toi-même que tu le portes et tu ne sens pas que tu le souilles par des pensées impures et des actions immondes. Or, en présence d'une statue du dieu, tu n'oserais faire aucune des actions que tu fais. Mais en présence

¹ Kamtekar 1998, 138 : « *the good emotion aidōs, which is a rational avoidance of justified censure, is informed and undergirded by the virtue aidēmosunē, the knowledge of what justified censure is and the stable disposition to avoid it* ».

² Nous avons déjà rencontré cette idée dans des fragments de Démocrite (fr. 244, 264 DK).

³ Arr. *Epict.* 3.9.7-8 : ἐπελθέ σου τοὺς χρόνους, εἰ ἐμὲ αἰσχύνῃ, αὐτὸς πρὸς σαυτόν (trad. Bréhier 1962, 980).

⁴ Kamtekar 1998, 157 : « *This "god within" is nothing other than the best aspect of ourselves, our reason* ».

de ce dieu intérieur, qui voit et entend tout, n'as-tu pas honte de penser ou de faire cela, toi, ignorant de ta propre nature et maudit des dieux ?¹

Ce développement peut sembler éloigné des considérations cyniques. Pourtant, il peut nous aider à comprendre l'utilisation qu'Épictète fait des Cyniques pour penser l'αἰδώς. Nous pourrions dire qu'il y a une intériorisation, par le recours au dieu en soi, des objets de honte et du regard. Il n'est pas de tranquillité pour celui qui dissimule ses méfaits et garde secrètes ses pensées les plus laides. Seul l'insensé peut croire qu'il suffit de rester pur devant les autres ainsi que devant des statues de dieu, ou de se cacher derrière des murs, mais c'est mal connaître la divinité que de croire qu'elle n'est pas capable de tout connaître de nous². La honte commune qui divise le champ de l'action entre le public et le privé est réinvestie par une nouvelle partition : l'intériorité et l'extérieur.³

Ainsi l'αἰδώς épictétéenne abolit-elle toute capacité à se cacher, à échapper à la honte ; c'est le sens de la nudité cynique. Par sa nudité, le Cynique avertit les hommes : il n'est nulle parure qui serve de refuge autant que la pudeur ; la présence du dieu intérieur donne un élément supplémentaire pour penser la nudité inexorable de tout un chacun. Certes, Épictète fustige les attitudes des mauvais Cyniques qui pensent pratiquer la philosophie en adoptant les dehors des philosophes : parce qu'ils portent barbe et τρίβων, ils se déclarent philosophes⁴ et « montrent leur belle épaule »⁵. Mais ces charlatans exploitent l'apparence du philosophe pour cacher leur propre vide ; ils ne font que réitérer la logique des hommes du commun. La nudité de Diogène, en revanche, imitant celle de la divinité, acquiert un statut symbolique, tout en restant réelle : c'est bien parce que sa vertu est mise à nu que Diogène nous renvoie à notre nudité morale et à notre besoin insensé de nous cacher, de nous fuir constamment.

¹ Arr. *Epict.* 2.8.11, 13-4 : σὺ δὲ προηγούμενον εἶ, σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. [...] δοκεῖς με λέγειν ἀργυροῦν τινα ἢ χρυσοῦν ἐξωθεν; ἐν σεαυτῷ φέρεις αὐτὸν καὶ μολύνων οὐκ αἰσθάνη ἀκαθάρτοις μὲν διανοήμασι, ῥυπαραῖς δὲ πράξεσι. καὶ ἀγάλματος μὲν τοῦ θεοῦ παρόντος οὐκ ἂν τολμήσεις τι τούτων ποιεῖν ὃν ποιεῖς. αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος ἔσθθεν καὶ ἐφορῶντος πάντα καὶ ἐπακούοντος οὐκ αἰσχύνῃ ταῦτα ἐνθυμούμενος καὶ ποιῶν, ἀναίσθητε τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ θεοχόλωτε;

² Voir Collette-Dučić 2017, 75 : « la différence entre privé et public qu'introduisent les lois et les coutumes des petites cités nourrit l'intempérance des hommes, en la limitant à un espace de non droit, celui de l'intériorité psychique ».

³ Pour M. Bourbon, il y a, dans l'histoire, une intériorisation progressive du *daimôn*. Voir Bourbon 2019, 108 : « Cette intériorisation d'une figure de l'extériorité pourrait sembler introduire une césure par rapport à la conception de l'individualité [...]. L'irruption de cette figure de l'extériorité dans l'intérieur psychique n'est pourtant pas ici contradictoire avec la représentation de l'intériorité psychique : le démon nous est propre ».

⁴ Arr. *Epict.* 4.8.15 : εὐθὺς ἀναλαβόντες τρίβωνα καὶ πάγωνα καθέντες φασὶν 'ἐγὼ φιλόσοφος εἰμι'.

⁵ Arr. *Epict.* 3.22.51 : καλὸν τὸν ὄμιον δεικνύειν.

2.6. La saleté honteuse de l'âme.

Dans le texte que nous venons de citer, nous remarquons que le *leitmotiv* stéréotypé de la souillure, de la saleté (ἀκαθάρτοις ... ῥυπαραῖς) est convoqué ici de façon métaphorique pour qualifier les pensées et les actions de l'insensé. Or, la honte, dans le sens courant, est associée à la vue de saletés, comme nous l'avons évoqué à travers les jugements sévères d'Isidore de Séville et de Lucien¹ ; les Cyniques d'ailleurs s'en amusent et s'étonnent que l'on fasse plus de cas pour des mots que pour des actions véritablement honteuses : c'est pourquoi ils provoquent les regards par la satisfaction publique des besoins naturels. Ce qui est sale à l'extérieur devient pour eux indifférent tandis que les saletés intérieures sont objets de honte². Un témoignage de Favorinus repris par Aulu-Gelle semble confirmer qu'Épictète utilisait également cette rhétorique, « de façon très cynique »³ :

J'ai entendu Favorinus dire que le philosophe Épictète soutenait que la plupart des gens ayant l'air de philosopher sont philosophes ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν, c'est-à-dire « sauf pour agir, juste pour parler ». Ce dernier avait l'habitude d'utiliser une formule plus violente encore, retranscrite dans les livres rédigés par Arrien sur ses entretiens. Quand, dit Arrien, Épictète remarquait chez un homme une pudeur (*pudore*) perdue, un zèle malséant, des mœurs dépravées, de la témérité, un langage outrecoûdant et un soin pour toute chose excepté son âme ; quand il voyait, poursuit Arrien, un homme de cette espèce toucher aux études philosophiques, aborder la physique, s'exercer à la dialectique, chicaner et poser des questions sur de nombreuses propositions de ce genre, il invoquait tout haut l'aide des dieux et des hommes, et, le plus souvent par des cris, il invectivait ce dernier en s'exprimant en ces termes : « Homme, où mets-tu ces choses ? Regarde si le réceptacle a bien été nettoyé (κεκάθαρται) ! Car si tu les mets là où il y a présomption, elles disparaissent ! Et si elles pourrissent, elles se changent en urine, en vinaigre, ou pire encore ! » Incontestablement, rien n'est plus sérieux, ni plus vrai : par là, ce très grand philosophe montrait que les écrits et les doctrines philosophiques, lorsqu'ils sont déversés à l'intérieur d'un imposteur et homme vil, changent, se transforment et se corrompent comme si on les mettait dans un réceptacle plein de crasse et de saletés, et, comme lui-même le disait « de manière très cynique » (κυνικώτερον), deviennent urine ou plus immonde, s'il y a, que l'urine. [...]⁴

¹ Isid. *Etym.* 8.6.14 (SSR V H 25) ; Luc. *Fug.* 23.

² Diogène traite les hommes de déchets, de καθάρματα c'est-à-dire d'objets à purifier (D.L. 6.32 ; SSR V B 278).

³ Ce texte est interprété par O. D'Jeranian (*à paraître*, 295-7).

⁴ Gell. 17.19 (= Epict. fr.10) : *Favorinum ego audiui dicere Epictetum philosophum dixisse plerosque istos, qui philosophari uiderentur, philosophos esse huiusmodi ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν, id significat 'factis procul, uerbis tenus'. Iam illud est uehementius, quod Arrianus solitum eum dictitare in libris, quos de dissertationibus eius composuit, scriptum reliquit. 'Nam cum' inquit 'animaduertat hominem pudore amisso, inportuna industria, corruptis moribus, audacem, confidentem linguam ceteraque omnia praeterquam animum procurantem, istiusmodi' inquit 'hominem cum uiderat studia quoque et disciplinas philosophiae contrectare et physica adire et meditari dialectica multaque id genus theoremata aucupari sciscitarique, inclamabat deum atque hominum fidem ac plerumque inter clamandum his eum uerbis increpabat : 'Ἄνθρωπε, ποῦ βάλλεις; σκέψαι, εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον. ἂν γὰρ εἰς τὴν οἴησιν αὐτὰ βάλλ[λ]ης, ἀπόλετο· ἦν σαπῆ, οὖρον ἢ ὄζος ἐγένετο ἢ εἴ τι τοῦτων χεῖρον.' Nil profecto his uerbis grauius, nil uerius, quibus declarabat maximus philosophorum litteras atque doctrinas philosophiae, cum in hominem falsum atque degenerem tamquam in uas spurcum atque pollutum*

L'adverbe *κυνικώτερον*, parce qu'il est écrit en grec, semble être une citation d'Arrien ; ce témoignage nous met en possession d'un extrait de livres perdus des *Entretiens* qui utilise le style cynique indifféremment de l'école cynique. Le même adverbe est utilisé par Plutarque pour désigner un geste impudique et une forme de bon mot par la gestuelle¹ : des Égyptiens exilés en Éthiopie par leur roi furent rattrapés et priés de retourner auprès de leurs femmes et enfants, ce qu'ils refusèrent « en montrant de façon très cynique les choses pudiques », c'est-à-dire leurs parties intimes (*ἐπιδεικνύντες τὰ αἰδοῖα κυνικώτερον*)², et en faisant remarquer qu'avec ce bagage, ils en retrouveront d'autres. Il est intéressant de souligner que dans les deux cas, l'adverbe intervient dans un contexte qui ne concerne pas l'école cynique mais qu'il désigne un franc-parler utilisant le détour d'une grossièreté.

Dans le texte d'Aulu-Gelle, l'étudiant inconséquent a perdu sa pudeur (*pudore amisso*) et parle avec insolence (*confidentem linguam*) mais il est peu probable qu'Épictète admoneste ici ceux qui font profession de Cynisme dans la mesure où il s'inquiète de l'intérêt vain pour la physique et la dialectique. En revanche, c'est de façon très cynique qu'Épictète considère cette absurdité puisque des témoignages attribués à des Cyniques déplorent l'intérêt démesuré de ceux qui sont versés dans des sciences spéculatives tout en délaissant leur âme³. L'analogie convoquée est celle de la pureté (*κεκάθαρται*) et de la saleté (*σαπῆ, spurcum, pollutum*) : de même qu'un breuvage se corrompt en urine ou en vinaigre dans un vase sale, de même les connaissances deviennent honteuses quand elles se logent dans l'âme d'un insensé. La véritable souillure est intérieure ; la honte du sale, du laid doit être la honte d'une âme souillée par la corruption (*corruptis moribus*).

L'exemple de l'étudiant vaniteux, plus intéressé par le prestige des études que par la conversion de l'âme que procurent les connaissances, montre que la partition entre une intériorité et les apparences peut se déporter. On peut cultiver le savoir tout en menant une vie d'insensé. Ce qui se passe à l'école est, hélas, considéré comme un passe-temps (*διατριβή*) qui inverse l'urgence des occupations : nous savons pourquoi il ne faut pas mentir mais nous mentons⁴. À la sortie de l'école, le jeune homme sait analyser des syllogismes mais ne se comporte pas comme un athlète⁵. O. D'Jeranian rapproche le passage d'Aulu-Gelle d'une

influxissent, uerti, mutari, corrumpi et, quod κυνικώτερον ait, urinam fieri aut si quid est urina spurcius. (trad. D'Jeranian légèrement modifiée)

¹ Lors de son intervention au colloque de 2017, O. D'Jeranian a interprété ainsi l'adverbe : « L'utilisation d'une expression "très cynique" (*κυνικώτερον*), montre que la pédagogie épictétienne fonctionne sur le même modèle que la *παρησία* cynique. »

² Plut. *Moralia* 601E.

³ Voir p.ex. D.L. 6.28, 39, 73, 104.

⁴ Epict. *Ench.* 52. Voir Arr. *Epict.* 3.7.12 sur le vol, contre les propos d'Épicure.

⁵ Arr. *Epict.* 1.29.34.

parodie qu'Épictète fait d'un vers d'Aristophe : « à l'école des lions, mais dehors des renards » (ἐν σχολῇ λέοντες, ἔξω δ'άλόπεκες)¹. Parallèlement à cette honte que nous avons définie comme le fait de soustraire le vil au regard d'autrui, l'étudiant hypocrite utilise le savoir comme atout suffisant à son mode de vie, il inverse l'ordre de l'apprentissage : en effet, il faut d'abord savoir agir conformément à la raison avant d'apprendre les raffinements des démonstrations.

3. Le modèle cynique dans la pédagogie d'Épictète.

3.1. L'importance de l'αἰδώς pour le progrediens.

Deux préoccupations d'Épictète mobilisent l'αἰδώς. D'une part, l'αἰδώς intervient dans une réflexion sur le lien social : c'est la vertu qui se montre dans sa modération². D'autre part, elle a un intérêt pédagogique dans la mesure où elle est un sentiment naturel³ capable d'aider l'insensé dans son progrès moral. Comme le souligne A. Long⁴, Épictète a plus d'égards pour le progrès que pour l'achèvement de la vertu et, en ce sens, il traite de facultés naturelles qui consistent en un équipement et des semences de vertus, parmi lesquelles nous trouvons l'αἰδώς que ses élèves doivent cultiver. L'importance qu'il confère aussi bien à la pudeur qu'à la honte se comprend mieux si l'on considère l'aspect pédagogique de ces affections. En effet, la honte est un πάθος qui ne peut concerner le sage mais, comme nous pouvons le lire en D.L. 7.127, qui nous aide à distinguer la qualité de nos actions : « nous avons honte de nos mauvaises actions, parce que nous savons que seul le beau (moral) est un bien »⁵. La honte peut donc tout à fait devenir « une sorte d'aiguillon moral dont Épictète se sert lui-même pour stimuler ses disciples au bien », selon les termes d'O. D'Jeranian⁶.

Nous avons déjà vu que Diogène utilise également l'invective : « N'as-tu pas honte... ? » pour s'adresser aux insensés. Il valorise le rougissement comme un éveil à la vertu : « Un jour il vit un garçon rougir et lui dit : “Courage, telle est la couleur de la vertu” »⁷, alors qu'à nouveau Lucien dénie à Diogène la capacité aussi bien à éprouver l'αἰδώς qu'à rougir : « Que tout en toi soit entièrement bestial et sauvage. Que la pudeur, la douceur et la mesure se

¹ Arr. *Epict.* 4.5.37.

² Voir Rist 1978, 264 : « *it is clearly encumbent on each man to be emotionally committed to one human being, or rather one human phenomenon alone, namely one's own moral character and moral dignity. The later Stoics resurrected the archaic noun αἰδώς with its adjective αἰδῆμων to refer to this notion of moral innocence which the wise man cherishes in himself and honors in others.* »

³ Voir Arr., *Epict.* 2.1.11 : τὸ δ' εὐλαβὲς φύσει καὶ αἰδῆμων.

⁴ Long 2002, 225. Voir aussi D'Jeranian [*à paraître*], 231.

⁵ D.L. 7.127 : αἰσχυρόμεθα γοῦν ἐφ' οἷς κακῶς πράττομεν, ὡς ἂν μόνον τὸ καλὸν εἰδότες ἀγαθόν.

⁶ D'Jeranian [*à paraître*], 232.

⁷ D.L. 6.54 : ἰδὼν ποτε μενράκιον ἐρυθριῶν, “θάρρει,” ἔφη, “τοιούτων ἐστὶ τῆς ἀρετῆς τὸ χρῶμα.”

tiennent loin ; et efface complètement la rougeur de ton visage »¹. Lucien extériorise de façon maximale l'impudence cynique puisque chaque trait de l'individu doit être une occasion de montrer la bestialité ; ainsi, par cette association au monde sauvage, il refuse au Cynisme la capacité de vivre en communauté.

De son côté, Épictète convoque également cette faculté naturelle que nous avons de rougir lorsque nous sommes moralement embarrassés. Il l'évoque pour définir les προηγούμενα :

Exercer sa citoyenneté, se marier, faire des enfants, vénérer le dieu, prendre soin de ses parents et, en général, désirer ou fuir, s'élancer ou se détourner, comme il faut que chacun de nous le fasse, conformément à notre nature. Mais comment sommes-nous par nature ? Nous sommes libres, nobles, réservés (αἰδήμονες). Car quel autre animal rougit [...] ?²

Nous avons vu comment Épictète permet au Cynique d'incarner différemment ces préférables et ainsi d'adapter son comportement au contexte romain³ : il est citoyen de la plus haute politique, il se marie au genre humain, il est le serviteur du dieu...

Le phénomène du rougissement de honte est considéré par Épictète comme un trait naturel destiné à nous orienter vers nos devoirs. C'est un éveil inné primordial puisqu'il est signe de notre humanité : c'est à la fois ce qui fait notre nature d'homme et ce qui fait notre société d'hommes.

Épictète utilise donc les ressorts du sentiment de honte dans un cadre qui n'entre pas véritablement en contradiction avec celui du Cynisme de Diogène dont le franc-parler vilipende ceux qui restent étrangers à ce sentiment. Par cette remarque, je ne souhaite pas forcer un rapprochement entre les deux philosophes mais prévenir l'idée qu'Épictète édifie un portrait fantaisiste d'un Cynique « idéal ». Les anecdotes que nous possédons et à travers lesquelles Épictète avait probablement accès à Diogène laissent quelques indéterminations que le Stoïcien a pu investir. Non seulement par son portrait du Cynique idéal, il admoneste ceux qui prennent leur conversion au Cynisme à la légère mais il y développe l'illustration du sentiment d'αἰδώς, là où tout un chacun s'attendrait à trouver de l'impudence. Ainsi n'y a-t-il pas contradiction

¹ Luc. *Vit. Auct.* 10 : καὶ ὅλως θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια. αἰδῶς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω, καὶ τὸ ἐρυθριᾶν ἀπόξυσσον τοῦ προσώπου παντελῶς.

² Arr. *Epict.* 3.7.26-27 : τίνα ἐστὶ ταῦτα; πολιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὀρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὡς ἕκαστον τούτων δεῖ ποιεῖν, ὡς πεφύκαμεν. Πεφύκαμεν δὲ πῶς; ὡς ἐλεύθεροι, ὡς γενναῖοι, ὡς αἰδήμονες. Ποῖον γὰρ ἄλλο ζῶον ἐρυθριᾷ [...]; Voir également Epict. *Ench.* 33.16.

³ Voir Billerbeck 1993, 323 : « La négation de l'amitié, du mariage, de la procréation et de l'engagement politique doit être réinterprétée en termes positifs en sorte que – dans le contexte surtout – il n'y reste pas le moindre soupçon d'attitude subversive ».

entre la vertu stoïcienne et la vertu cynique mais Diogène est capable de satisfaire, peut-être contre toute attente, les exigences théoriques et pédagogiques d'Épictète.

3.2. *Le regard du dieu intérieur.*

L'αἰδώς, a-t-on répété, révèle des partitions : quand elle fonctionne avec la passion de l'αἰσχύνη, elle s'attache aux apparences, aussi bien à l'apparence vestimentaire qu'à la gloriole que vise l'ambition, et consacre deux espaces, d'une part le public et d'autre part le privé – comprenons par « privé » à la fois ce qui se prive du regard et de toute règle. Réinvestie par les philosophes, l'αἰδώς convenable s'assimile à une conscience morale qui n'est pas d'abord inquiète du regard d'autrui mais du regard de soi sur soi¹. Comme le souligne M. Bourbon au sujet d'Arr. *Epict.* 1.14.12 et du démon, cette présence et ce regard en nous sont la possibilité d'une solitude avec le dieu intérieur, d'une rentrée en soi, même au milieu de la foule². Ainsi ce démon déjoue-t-il tous les critères de la honte traditionnelle : le regard public, l'abri des murs, la dissimulation, le secret...³ Sénèque également insiste sur le rôle de *custos* qu'exerce la *conscientia*⁴.

Nous avons vu qu'Épictète lie l'αἰσχύνη à l'absence d'égard pour le dieu intérieur⁵ ; ce dernier est qualifié d'ἐπίτροπος⁶, de gardien, si l'on prend le sens général, le sens précis se référant aux intendants d'une maison ou d'une ville. Il me semble donc important de lier le dieu intérieur à la question de la honte dans la mesure où il convoque les mêmes images. D'ailleurs, B. Collette-Dučić affirme : « Les stoïciens paraissent avoir reconnu à la honte une fonction

¹ Voir Sen. *Fr.* 14 (Haase) : « Que fais-tu ? que machines-tu ? que caches-tu ? ton gardien te suit. Le voyage t'a ôté une compagnie, la mort une autre, la santé une autre : celui-ci tient bon, puisqu'il ne peut jamais te faire défaut. Pourquoi donc parcours-tu un lieu caché et éloignes-tu les témoins ? Penses-tu réussir à fuir les yeux de tous ? Insensé ! À quoi peut t'être utile de n'avoir pas de complice quand tu as une conscience ? » (*Quid agis ? quid machinaris ? quid abscondis ? custos te tuus sequitur. Alium tibi peregrinatio subduxit, alium mors, alium ualetudo : haeret hic, quo carere nunquam potes. Quid locum abditum legis, et arbitros removes ? Putas tibi contigisse, ut oculos omnium effugias ? Demens ! quid tibi prodest non habere conscius, habenti conscientiam ?*). Le jeu de mots entre l'ami intime et complice (*consciis*) et la conscience (*conscientia*) permet de déjouer l'idée qu'il suffit de se soustraire aux regards pour ne plus porter de responsabilité sur ses actes. La conscience est un *custos* dont le regard est constant.

² Bourbon 2019, 97. Voir également la définition de la vertu en D.L. 7.88 comme accord entre notre démon et le gouverneur de l'Univers.

³ Voir Sen. *Ep.* 43.3.

⁴ Voir Sen. *Ep.* 41.2, 43.5, 110.1 ; *Fr.* 14 (Haase).

⁵ Arr. *Epict.* 2.8.13-4.

⁶ Voir Arr. *Epict.* 1.14.12, 4.4.39.

positive importante, celle d'imposer une sorte de garde à vue (*custodia*) qui empêche l'insensé de laisser libre cours à son intempérance »¹.

3.3. Portrait du Cynique en observateur, en veilleur, en espion.

Or, ce qui est frappant c'est ce que cette présence du dieu auquel il faut faire confiance fait écho au rôle d'observateur, de *κατάσκοπος*, qu'assume Diogène.

Voici les qualificatifs qu'utilise Épictète pour évoquer la mission du Cynique :

- *κατάσκοπος* : Diogène est à la fois espion et éclaireur, selon les deux sens de ce mot qui consacre ainsi l'importance du regard (*σκοπεῖν*). Les occurrences sont nombreuses. L'idée est déjà présente dans le livre 1 puisqu'un paragraphe du chapitre 24 qualifie plusieurs fois Diogène de *κατάσκοπος*² ; c'est d'ailleurs la première apparition de Diogène au sein des *Entretiens* et la seule du livre 1. Nous pouvons constater qu'Épictète, qui convoquera les Cyniques bien plus dans les livres 3 et 4, pose d'emblée Diogène dans ce rôle hors normes de bienfaiteur pour l'humanité. Cette thématique constitue le véritable fil rouge du chapitre 22 du livre 3. *Κατάσκοπος* y apparaît aux paragraphes 24, 38 et 70.
- *ἐπισκοπεῖν* : peu à peu le qualificatif laisse place au verbe *ἐπισκοπεῖν* (3.22.72 et 97), mais aussi aux verbes *ἐξετάζειν*, « examiner », et *παραφυλάσσειν*, « surveiller » (3.22.97). De façon indirecte, le texte évoque les témoins également (*μάρτυσι* 3.22.8).
- Le messager : Diogène est envoyé (*ἀποσταλεῖς* 1.24.6), c'est un messager (*ἀπήγγελκεν* 1.24.6 ; *κύριε ἄγγελε* 3.22.38 ; *ἄγγελον* 3.22.69) et le héraut des dieux (*κήρυκα τῶν θεῶν* 3.22.70). Il est également vu comme un serviteur de Zeus (*ὑπηρέτης τοῦ Διός* 3.22.82 ; *ὡς φίλος τοῖς θεοῖς, ὡς ὑπηρέτης, ὡς μετέχων τῆς ἀρχῆς τοῦ Διός* 3.22.95).
- Le conseiller : l'anecdote avec Alexandre (3.22.92) fait écho à celle avec Philippe (voir ci-après). Mais le propos d'Épictète s'intéresse à la forme qu'au fond du trait d'esprit.
- Le Cynique doté d'une hyperacuité visuelle : il est comparé à Argus, le géant aux cent yeux. Pour faire usage de ses représentations et de sa volonté, le

¹ Voir Collette-Dučić 2017, 78.

² Arr. *Epict.* 1.24.6-10 (*SSR V B 265*).

Cynique est tellement clairvoyant qu'Argus passerait pour aveugle à ses côtés (3.22.103).

Cette thématique, véritable fil rouge du chapitre 22 du livre 3, trouve sûrement son origine ou bien dans la pensée d'Antisthène qui écrivit un *Περὶ κατασκόπου* et un *Κῦρος ἢ κατάσκοποι*¹, ou bien dans une anecdote entre Diogène et Philippe : « Denys le Stoïcien rapporte qu'après Chéronée, il [Diogène] fut fait prisonnier et amené à Philippe qui lui demanda qui il était ; il répondit : “je suis le *κατάσκοπος* de ton insatiable avidité”. Pris par l'admiration, il le laissa partir. »² Les deux versions que l'on trouve chez Plutarque³ développent davantage le jeu de mots sur lequel se fonde l'anecdote : Philippe redoute que Diogène soit un espion, ce à quoi il répond de façon métaphorique, déplaçant de façon tout à fait habituelle le sens premier et politique d'un mot à une sphère morale. Mais la version de Diogène Laërce nous renseigne sur la source de l'anecdote : un Stoïcien.

Épictète aussi se réfère à cette anecdote qui, si elle trouve son origine chez un Stoïcien, devait circuler très facilement pour penser la figure du Cynique. Il en fait toutefois une injonction :

Mais il faut qu'il [le Cynique] sache qu'il a été envoyé en tant que messenger de Zeus auprès des hommes pour leur montrer, au sujet des biens et des maux, qu'ils s'égarèrent et qu'ils cherchent l'essence du bien et du mal ailleurs, là où elle n'est pas, et que, là où elle est, ils ne le comprennent pas, et, comme Diogène lorsqu'il fut amené à Philippe après la bataille de Chéronée, il faut qu'il soit un *κατάσκοπος*.⁴

Le bon mot de Diogène devient une exigence constitutive du philosophe cynique.

Épictète n'est pas seul à insister sur cette question puisqu'on la retrouve dans deux passages introductifs, assez identiques, de Dion de Pruse : Diogène se rend aux jeux Isthmiques pour « observer les hommes et leur stupidité »⁵, « il avait coutume, en effet, d'observer durant les fêtes populaires les ambitions et les désirs des gens, les motifs qui les attiraient ailleurs et les objets dont ils se glorifiaient »⁶. Maxime de Tyr insiste également sur cet aspect : « Que faut-il dire de Diogène ? Ce dernier, renonçant à son repos, parcourt et observe son

¹ D.L. 6.17-8. Voir Declava-Caizzi 1977, 111.

² D.L. 6.43 (SSR V B 27) : Φησὶ δὲ Διονύσιος ὁ στωϊκὸς ὡς μετὰ Χαιρώνειαν συλληφθεὶς ἀπήχθη πρὸς Φίλιππον· καὶ ἐρωτηθεὶς τίς εἶη, ἀπεκρίνατο, « Κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας. » Ὅθεν θαυμασθεὶς ἀφείθη.

³ Plut. *Moral.* 70 C ; 606 B-C (SSR V B 27).

⁴ Arr., *Epict.*, 3.22.23-4 : ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς ὅτι πεπλάνηται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν οὐκ ἐνθυμοῦνται, καὶ ὡς ὁ Διογένης ἀπαχθεὶς πρὸς Φίλιππον μετὰ τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην κατάσκοπος εἶναι.

⁵ D.Chr. 9.1 (SSR V B 585) : ἐπισκοπῶν οἶμαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν.

⁶ D. Chr. 8.6 (SSR V B 584) : ἐν ταῖς πανηγύρεσι τὰς σπουδὰς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὧν ἕνεκα ἀπόδημοῦσι καὶ ἐπὶ τίσι μέγα φρονοῦσι (trad. Paquet légèrement modifiée).

environnement »¹. Dans la disseration 8.8 , il pense la nature du démon de Socrate et précise que tout le monde en a un, même Socrate, Platon, Pythagore, Zénon et Diogène² ; à travers une citation de *L'Odyssee*, Maxime de Tyr décrit ainsi les démons : « ces divinités, sous l'apparence d'étrangers venant d'ailleurs, prenant toutes sortes de formes, parcourent les cités »³. Ces vers sont régulièrement cités pour penser la justice divine⁴. On pourrait rajouter le vers qui suit : « ils observent (ἐφορῶντες) la démesure et l'obéissance des hommes »⁵.

La thématique de l'observateur est donc très répandue. Nous avons déjà précisé que le terme κατάσκοπος se retrouve dans deux titres de la bibliographie d'Antisthène⁶. E. Norden⁷ fait remonter le thème du κατάσκοπος-ἐπίσκοπος à Socrate. Mais G. Giannantoni estime qu'il s'agit de l'apport même de Diogène et de sa « mission »⁸, au point d'interpréter le fameux ἄνθρωπον ζητῶ en ce sens⁹.

La chrie entre Diogène et Philippe correspond au schéma habituel du Cynique à la répartie savoureuse face à l'homme de pouvoir. Or, on peut constater l'ampleur dont elle a été ensuite investie. Le rôle philosophique de la chrie est donc accompli puisqu'on en extrait ensuite une règle. Il n'est plus seulement question de dépeindre l'habileté habituelle de Diogène, capable de se sortir de situations difficiles. C'est un message profond qui est contenu : le Cynique est là pour étudier et avertir les hommes, quoi qu'il en coûte. Sa sévérité traduit sa philanthropie. Cette thématique qu'exploitent Épictète, Maxime de Tyr, l'empereur Julien¹⁰... est également le centre de l'interprétation de M. Foucault : la « vraie vie », comme « vie non dissimulée », consiste dans un rapport de vérité à soi-même et passe par la surveillance des autres autant que de soi. En assumant une vie autre, c'est-à-dire une vie qui ne dissimule rien, une vie de scandale, le Cynique fait apparaître « la vie ordinaire des gens ordinaires comme étant précisément autre que la vraie »¹¹. M. Foucault lit, dans le cours du 28 mars 1984, Épictète

¹ Max.Tyr. 15.9 (SSR V B 265) : τὰ δὲ Διογένους τί χρὴ λέγειν; ὃς ἀφέμενος τῆς αὐτοῦ σχολῆς περιήει ἐπισκοπῶν τὰ τῶν πλησίον.

² Max.Tyr. 8.8. (SSR I E 4).

³ *Ibid.* [Od. 485-6] : καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἀλλοδαποῖσιν, / παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόλης.

⁴ Pl. *Rsp.* 2.381d, *Soph.* 216c ; Philo Alex. *Somn.* 1.233 ; Clem. *Strom.* 4.155.3.

⁵ Od. 487 : ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

⁶ D.L. 6.17 : Περὶ κατασκόπου ; 6.18 : Κῦρος ἢ κατάσκοποι.

⁷ Norden 1893, 378 cité par Giannantoni 1990⁴, 507.

⁸ Giannantoni 1990⁴, 508 : « *l'elemento più propriamente diogeniano della "missione del cinico" è indubbiamente da riconoscere nel suo presentarsi come κατάσκοπος e come ἐπίσκοπος* ».

⁹ D.L. 6.41 (SSR V B 272).

¹⁰ Voir Iul. *Or.* 9.18.

¹¹ Foucault 2009¹, 288. Le philosophe reprend au chapitre sur le Cynisme d'Épictète l'image d'Argus (Foucault 2009¹, 285) : « ce rapport de vérité de soi-même, de ce dont on est capable et du flux des représentations doit se doubler aussi d'un autre, qui est un rapport de surveillance à l'égard des autres. Il faut que le cynique, Argus de soi-même, porte non seulement les mille yeux dont il est doté sur lui-même, mais aussi sur les autres ».

et son chapitre sur le Cynisme. Il fait un usage philosophique de l'usage qu'Épictète fait déjà du Cynisme.

3.4. Le Cynique comme relais du dieu.

Il serait sûrement réducteur de lire la thématique du κατάσκοπος à la seule lumière de l'ἀναίδεια dans la mesure où elle devait être motivée par la comparaison à la médecine¹ et par le surnom de Cratès. Néanmoins, nous voyons que pour décrire le Cynique, Épictète multiplie les images qui renvoient à des figures d'autorité : l'espion certes, mais aussi le bon père de famille, le roi et le messager divin. Il est une instance morale dont nous pourrions avoir une lecture psychologique. Le Cynique incarne la censure ; nous avons vu que Sénèque a attribué à Attale le droit de censure (*censuram agere*)². Ces philosophes ascétiques sont dès lors des relais du dieu. Hercule lui-même a surveillé les hommes ; la leçon d'Épictète reprend d'ailleurs le vers d'Homère qu'il manquait chez Maxime de Tyr : « De même auparavant Hercule avait parcouru la terre entière ; “observant la démesure et l'obéissance des hommes” »³. C'est pourquoi la mission du Cynique n'est pas à la portée de toute le monde : « considère à quel point est grande la tâche que tu entreprends »⁴.

On peut ainsi affirmer que dans la philosophie d'Épictète, le Cynique est investi d'un rôle : il est l'instance extérieure à laquelle le progressant se réfèrera avant de rentrer en lui et de s'accorder avec son démon intérieur. À travers les modèles de Socrate et de Diogène, Épictète semble préférer, selon les termes d'O. D'Jeranian, « la puissance du caractère moral à celle de l'intelligence et des subtilités dialectiques », puisque son école vise, non pas à « diplômer des techniciens de la philosophie » mais à « former des hommes de bien »⁵. Les modèles que convoque Épictète sont dès lors des intermédiaires, à l'instar de la réalité intermédiaire qu'est le démon, entre le professeur et le dieu :

[La vocation philosophique] n'est pas donnée n'importe comment et à n'importe qui. Il ne suffit pas d'être savant pour s'occuper des jeunes gens ; il y faut un certain penchant et une certaine aptitude, par Zeus, et des qualités physiques : avant tout, il faut que Dieu vous conseille de prendre tel ou tel rôle (χώραν), comme il conseilla à Socrate

¹ Voir Arr. *Epict.* 3.22.73.

² *Ep.* 108.13.

³ Arr. *Epict.* 3.24.13 : καὶ ἔτι πρόσθεν τῷ Ἡρακλεῖ περιελθεῖν τὴν οἰκουμένην ὅλην ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντα.

⁴ Arr. *Epict.* 3.22.12 : σκέψαι ἡλικῶ πράγματι ἐπιχειρεῖς.

⁵ D'Jeranian [*à paraître*], 9.

de prendre celui de réfuteur des opinions, à Diogène celui d'un roi qui réprimande, à Zénon celui d'un professeur qui enseigne.¹

Ces trois rôles philosophiques assignés par le dieu renvoient aux trois caractères (χαρακτήρ) du discours philosophique : le style protreptique, le style réfutatif et le style didactique². Ils interrogent ce que signifie enseigner en philosophie : Socrate a justement réfuté l'idée qu'il avait quelque chose à enseigner, il suscite le désir sans le combler, ainsi que lui reproche Alcibiade³. Épictète ne s'intéresse plus tant aux frasques cyniques qu'à leur portée philosophique. La somme d'anecdotes constitue le Cynisme en mode de vie seulement, si l'on oublie de le mettre en perspective avec sa mission philosophique. Que signifie être cynique, avoir une vie de Cynique ? En même temps qu'il distingue le vrai Cynisme du faux, la voie cynique donne à Épictète l'occasion de réfléchir sur l'identité du philosophe et la transmission de la parole du dieu à travers ses intermédiaires.

En somme, Épictète réalise un tour tout à fait remarquable puisqu'il embrasse de nombreuses problématiques concernant le Cynisme : son statut d'école, son respect des normes de la famille et de la cité, son impudence. Il n'ignore pas qui sont les Cyniques de son temps, mais il les disqualifie assez vite à l'aune d'un Cynisme authentique dont il construit les dogmes qui nous font défaut. Toutefois, il n'est pas nécessaire de supposer qu'Épictète forge intégralement les théories qu'il propose. Nous avons vu, en particulier à travers Démocrite, que la honte soulevait la question du regard. À cela, les Cyniques semblent avoir ajouté une réflexion sur la distinction entre public et privé et avoir incité les insensés à avoir honte de leurs fautes morales. La théorie stoïcienne pouvait donc s'harmoniser facilement à la distinction entre une honte passionnelle et un sentiment de pudeur comme aide pour la vertu. Dès lors, quand Épictète fait de l'αἰδώς la parure du Cynique, il opère un premier retournement. En effet, le Cynique montre sa nudité autant qu'il la connaît, qu'il l'a contemplée :

Non ! mais une besace, un bâton et de fortes mâchoires ; dévorer tout ce qu'on lui donne ou le garder précieusement, insulter sans raison les passants et montrer sa belle épaule ! Vois-tu comment tu dois t'essayer à un tel métier ? Prends d'abord un miroir ; regarde tes épaules, vois comment sont faits tes reins et tes cuisses. C'est à Olympie, homme, que tu dois t'inscrire, non pas à un concours inutile et misérable. À Olympie, on ne peut simplement être vaincu et s'en aller ; c'est devant la terre entière qu'on doit

¹ Arr. *Epict.* 3.21.17-9 : οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδὲ τῷ τυχόντι δεδομένον. ἀλλ' οὐδὲ σοφὸν εἶναι τυχὸν ἐξαρκεῖ πρὸς τὸ ἐπιμελεθῆναι νέων· δεῖ δὲ καὶ προχειρότητα τινα εἶναι καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τοῦτο, νῆ τὸν Δία, καὶ σῶμα ποιὸν καὶ πρὸ πάντων τὸν θεὸν συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν, ὡς Σωκράτει συνεβούλευεν τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν, ὡς Διογένης τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν, ὡς Ζήνωνι τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν. (Trad. Bréhier) Cette tripartition des rôles est reprise par Maxime de Tyr (1.10) mais Xénophon remplace Zénon. Pour la discussion d'ἐπιπληκτικὴν, voir Chouinard 2021, 205-6.

² Arr. *Epict.* 3.23.33-4.

³ Pl. *Smp.* 213b-222c.

montrer sa honte (ἀσχημονῆσαι), non pas seulement devant des gens d'Athènes, de Lacédémone ou de Nicopolis [...].¹

Le Cynisme est donc un risque pris sur la honte, c'est-à-dire une exposition à une humiliation éventuelle. Olympie devient la métaphore de la terre entière : de même que l'athlète se risque à l'échec cuisant devant les spectateurs, la philosophie cynique est entièrement soumise au jugement de l'humanité pour ses outrances. Le regard des autres nous incite à ce que l'on voit de soi à travers les autres.

Mais Épictète opère un second retournement puisque le spectacle de la honte se renverse : ceux qui s'aventurent à regarder le Cynisme sont médusés, piétrifiés par leur propre curiosité. Le Cynique est ce roi qui réprimande, il est celui qui est autorisé à juger celui qui s'est permis de le juger. Il devient le miroir qu'Épictète conseille de prendre. La thématique de l'espion, de l'observateur exploite donc, de façon inattendue, la dimension spectaculaire de la honte : une fois qu'il a montré sa pudeur, le Cynique devient celui qui voit les autres. L'impudence cynique n'est donc plus tant cette outrage que l'on regarde mais cette instance qui nous observe en retour. Elle est cette pudeur qui dénude les autres.

Là est toute la puissance du geste d'Épictète qui pense à rebours les représentations stéréotypées et dont l'interprétation illustre le mieux les phénomènes de normalisation et leurs limites. En effet, prétendre que le Cynique impudent est vêtu de pudeur montre de façon trop évidente l'intention de conférer au Cynisme une respectabilité. Pourtant, si on en observe les conséquences, nous constatons que le Cynique ne devient nullement l'homme du commun, l'homme normal. Bien au contraire, il est légitimé dans sa position d'homme franc, sévère, dans un statut exceptionnel de « roi qui réprimande ». Le centre de normalité est déplacé puisque le Cynique devient l'autorité qui vérifie la conformité des attitudes des insensés.

¹ Arr. *Epict.* 3.22.50-2 : οὐ· ἀλλὰ πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλοι· καταφαγεῖν πᾶν ὃ εἴαν δῶς ἢ ἀποθησαυρίσαι ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖσθαι ἀκαίρως ἢ καλὸν τὸν ὄμον δεικνύειν. τηλικούτῳ πράγματι ὄρας πῶς μέλλεις ἐγχειρεῖν; ἔσοπτρον πρῶτον λάβε, ἴδε σου τοὺς ὄμους, κατάρμαθε τὴν ὄσφον, τοὺς μηρούς. Ὀλύμπια μέλλεις ἀπογράφεσθαι, ἄνθρωπε, οὐχί τινά ποτε ἀγῶνα ψυχρὸν καὶ ταλαίπωρον. οὐκ ἔστιν ἐν Ὀλυμπίοις νικηθῆναι μόνον καὶ ἐξελθεῖν, ἀλλὰ πρῶτον μὲν ὅλης τῆς οἰκουμένης βλεπούσης δεῖ ἀσχημονῆσαι, οὐχὶ Ἀθηναίων μόνον ἢ Λακεδαιμονίων ἢ Νικοπολιτῶν [...]. (Trad. Bréhier)

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce travail est parti du présupposé qu'il était vain de chercher un Cynisme authentique puisque la quasi-totalité des textes que nous possédons sont des témoignages indirects qui font un usage particulier du Cynisme. Parce que les Cyniques sont des personnages hauts en couleurs, ils font l'objet de portraits contrastés desquels il est difficile d'extraire un ensemble de théories communes.

En approfondissant les usages philosophiques de l'Antiquité (sans avoir pu être exhaustif), j'ai étudié des textes qui intègrent le Cynisme au sein de démonstrations soit pour le disqualifier soit pour en extraire une pensée. J'ai ainsi soutenu que nous pouvions repérer des phénomènes de normalisation.

À l'issue de ce parcours, on peut conclure que plusieurs distinctions s'imposent quand on aborde un texte qui mentionne le Cynisme antique. Ces distinctions sont autant de normes qui construisent les discours.

Disqualifier ou légitimer

Le Cynisme est un objet profondément polémique. Les textes qui en parlent le disqualifient ou le légitiment. Nous nous sommes intéressés majoritairement à ceux qui le légitiment. Mais il est rare que les textes soient aussi tranchés. Épictète, Sénèque et Julien nuancent leur propos au point de distinguer un Cynisme authentique d'un Cynisme dévoyé. De même, Cicéron transmet quelques arguments cyniques avant de les rejeter.

Les textes favorables au Cynisme sont ceux qui le normalisent, c'est-à-dire qui l'intègrent dans l'histoire de la philosophie et lui permettent de développer un ensemble d'arguments respectables sur le bien vivre. Toutefois, les textes défavorables restent intéressants dans la mesure où ils témoignent ou bien d'un certain embarras vis-à-vis des excès cyniques ou bien d'un recours à la caricature. Le Cynisme les contraint alors à affirmer un certain attachement aux normes en vigueur. Philodème, par exemple, ne se fonde que sur le sens commun pour déplorer le scandale des thèses cynico-stoïciennes.

École philosophique ou philosophie

Mais que signifie légitimer philosophiquement le Cynisme ? Désire-t-on instituer le Cynisme comme une école philosophique ou reconnaît-on à ses thèses une portée philosophique ? Il me semble que les traités qui veulent définir le Cynisme (Περὶ Κυνισμού) opèrent une confusion récurrente de ces deux aspects. En soutenant une vision unitaire du Cynisme, on attribue indifféremment les mêmes dogmes et les mêmes habitudes à Antisthène, à Diogène et à Cratès, alors que les écoles philosophiques vivent aussi des débats qui les animent. Certains philosophes de l'Empire semblent se démarquer : certains par leur éclectisme comme Démonax ou Pérégrinus, d'autres en s'opposant aux figures tutélaires comme Œnomaos et d'autres en refusant certaines caractéristiques comme la mendicité pour Démétrius.

Parce qu'on suppose qu'une école philosophique se définit par un ensemble de dogmes et par une fondation claire, les textes accentuent la filiation entre Antisthène et Diogène et attribuent à Diogène des traits de caractère plus perceptibles chez Cratès. Nous avons vu que ces stratégies rendent certains passages de Diogène Laërce assez artificiels et normalisent dès lors le Cynisme sur sa forme. Il lui faut correspondre à un ensemble d'attentes auxquelles nous nous associons la philosophie, peu importe que ce soit pertinent ou non.

La réalité des relations entre Antisthène et Diogène pâtit de ces normalisations et devient difficile à reconstruire face à cette imposition forcée de dogmes unitaires.

Vrai et faux Cynisme

L'aspect artificiel de ces stratégies se repère également au fait de vouloir définir un Cynisme authentique. Les traités Περὶ Κυνισμού ne visent donc pas seulement à légitimer le Cynisme en tant qu'école munie de dogmes mais surtout à éviter que n'importe qui ne se déclare cynique. En cela, nous assistons à un phénomène tout à fait remarquable puisque ceux que l'on exclut de l'école philosophique ne sont plus considérés comme des hétérodoxes ou comme des dissidents mais comme des escrocs, des charlatans. Nous connaissons surtout le nom de Pérégrinus Protée dont Lucien dresse un portrait au vitriol. Mais l'anathème touche de nombreux Cyniques anonymes qui adoptent un style caricatural et vivent de la mendicité.

Normaliser le Cynisme permet dès lors de ne disqualifier qu'une seule partie. Cette stratégie engendre inévitablement une spiritualisation de la bonne façon de philosopher. Elle aboutit également à conforter une idéologie dominante pour empêcher que le Cynisme ne contribue au désordre de la société. Il n'est donc pas étonnant de lire des condamnations de faux philosophes, majoritairement issus des couches populaires, chez Sénèque ou au sein des

auteurs de la Seconde Sophistique dont le public était cultivé. L'empereur Julien est encore plus concerné par l'esprit de contestation qui anime à la fois les milieux cyniques et les milieux chrétiens. Nous pouvons être plus surpris de lire chez Épictète une semblable condamnation : le cadre de son école et le milieu social de ses élèves peuvent expliquer ses réticences à considérer les exubérances des Cyniques des rues. Nous pouvons surtout rattacher sa lecture à une pensée plus profonde de ce qu'est la véritable liberté.

Rire et sérieux

Si les hypothèses que j'ai avancées pour penser le raisonnement sur la loi (D.L. 6.72) sont pertinentes, elles montrent la difficulté de reformuler le Cynisme dans une forme plus conventionnelle et de délaissier le comique pour ne garder que le sérieux philosophique. Le *σπουδαιογέλοιοι* n'est pas un discours sérieux agrémenté de traits d'esprit mais il lie intensément les deux aspects : le fond du propos ne pourrait pas trouver d'autres formulations que ce surgissement de la dérision et de la provocation. Or, les usages philosophiques du Cynisme peinent à maintenir le *γελοῖον*. C'est assez perceptible dans les *Lettres* qui déploient des ressources argumentatives pour fonder en raison l'accoutrement ou la mendicité, si bien qu'on n'y trouve plus la légèreté avec laquelle Diogène et Cratès, dans les chries, célèbrent leur mode de vie. De façon générale, les discours de défense du Cynisme abandonnent l'association du rire et du sérieux, au risque parfois d'en perdre toute l'originalité.

Mode de vie ou philosophie

Insister sur l'aspect théorique du Cynisme plutôt que sur le mode de vie qui l'accompagne peut faire partie des stratégies d'exclusion des Cyniques populaires. Mais nous touchons là à un point délicat, beaucoup plus vaste et central à la fois. D'une part, le succès littéraire du Cynisme tient aux chries qui le transmettent et mettent ainsi en valeur son mode de vie. D'autre part, il est difficile d'atténuer l'importance du philosophe réel et de son incarnation du bien agir, sans perdre l'essence du Cynisme. Transmettre le Cynisme exige donc de préserver l'exemplarité du Cynique puisque cette philosophie ne peut strictement pas être réduite à un ensemble d'idées et qu'elle exige de parler d'hommes réels. Dans la première partie, nous avons vu que Diogène Laërce n'a pas osé bousculer les attendus philosophiques en faisant du mode de vie une composante indispensable de la philosophie et non pas un ensemble de préférences personnelles. En revanche, l'empereur Julien redéfinit l'idéal de l'hellénisme comme une bipartition entre la philosophie théorique et la philosophie des actes ; en cela, le Cynisme a une

identité philosophique propre. Mais cette vision comporte l'inconvénient de rendre les actes cyniques complémentaires d'une théorie néoplatonicienne.

L'importance du mode de vie dans le Cynisme comporte d'autres implications : les usages philosophiques se réfèrent rarement à des théories cyniques pour fonder leurs démonstrations mais ils convoquent plutôt les exemples cyniques pour illustrer leurs propres théories. Dès lors, la figure de Diogène approche celle du sage, sans que l'on sache précisément si la sagesse vers laquelle il nous conduit est une sagesse conforme au Cynisme ou à la théorie de l'auteur.

Transgression, subversion, sagesse

Nous pouvons remarquer ainsi que l'on passe aisément d'anecdotes où Diogène et d'autres Cyniques font preuve de force de caractère, à l'affirmation de leur caractère exemplaire. Cette généralisation ajoute des difficultés et amplifie les phénomènes de normalisation puisque l'on doit pouvoir expliquer la moralité et l'exemplarité de tous les actes des Cyniques, même de ceux qui cherchent le scandale. Or, ce sont proprement les nœuds qui favoriseront les raffinements déployés dans les discours de normalisation. Nous ne saurons jamais la teneur exacte des contestations cyniques : dans quelle mesure refusaient-ils les lois des cités ? les dieux et les rites religieux ? la famille et le mariage ? On peut supposer que la *République* était à la fois un ouvrage où Diogène s'amusait à parodier les idées platoniciennes et où le rejet des institutions était tout de même pensé à travers quelques raffinements théoriques. Mais ce ne sont que des hypothèses. Nous savons en revanche que les Cyniques provoquent et transgressent les normes de la bienséance ; nous en connaissons quelques justifications sans être sûrs qu'elles n'émanent pas de milieux stoïciens.

Toutes ces indéterminations sont autant de points exploités par Épictète, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr et l'empereur Julien pour accommoder le Cynisme à l'aune de leurs exigences philosophiques.

Voilà, en somme, les normes qui construisent les discours philosophiques et littéraires au sujet du Cynisme. Elles révèlent la nécessité d'intégrer le Cynisme dans les normes en vigueur et d'en faire une philosophie respectable. Les phénomènes de normalisation cherchent à penser une philosophie qui déborde des cadres habituels de la pensée. Or, ces phénomènes ne sont pas isolés mais s'alimentent entre eux au point de donner plusieurs visages, tantôt stéréotypés, tantôt flamboyants, du Cynisme. Mais nous avons vu, à travers les audaces

d'Épictète, que la question de la honte donne lieu à des lectures très pertinentes du scandale cynique qui traduisent un certain dynamisme interprétatif.

Or, il y a quelque chose qui résiste à la normalisation : si on peut réussir à intégrer le Cynisme dans l'histoire de la philosophie, si on peut dresser le portrait d'un Diogène respectueux de la loi divine par son exigence de vertu, si on peut l'associer à d'autres figures de la sagesse comme Socrate, Héraclite ou Cléanthe..., quelque chose dans le Cynisme résiste à la normalisation et norme en retour le discours philosophique : c'est l'outrance dans son surgissement le plus spontané et le plus franc. Normaliser intégralement Diogène c'est perdre le Cynique. Il faut donc préserver cette identité et, en cela, les usages d'Épictète incarnent une limite avec laquelle le philosophe stoïcien joue. Le portrait d'un Cynique philanthrope, messenger du dieu et investi d'une mission est un risque philosophique qu'Épictète prend et dont il sort avec un talent remarquable puisque chaque trait du Cynique, en même temps qu'il est magnifié, reste conforme à ce que l'on connaît de lui.

Ce reste cynique qui résiste aux normalisations norme en retour les usages philosophiques. Il me semble que les exemples les plus éloquents sont les usages politiques que font Épictète et Sénèque. Si l'empereur Julien voit dans Diogène et Cratès un appui pour sa politique en faveur de l'hellénisme, Épictète et Sénèque exploitent le contraste entre la petite politique et la pauvreté éclatante du Cynique comme une critique du pouvoir. Le Cynisme n'est plus seulement une philosophie de l'individu autosuffisant, il devient une arme rhétorique à opposer à la société et à l'empereur.

L'impudence est une indifférence, en théorie, vis-à-vis des regards mais le spectacle de cette impudence est, dans les faits, une provocation savamment orchestrée. De la même façon, la pauvreté est, dans la théorie stoïcienne, un indifférent. Pourtant, quand elle est mise en scène en politique, elle devient une provocation. La pensée cynique s'est donc immiscée dans les pratiques discursives, en particulier grâce aux grands noms du Stoïcisme qui ont su la sortir d'un mode de vie médiocre et trop attentif à son allure.

Ainsi peut-on apprécier une certaine réussite du Cynisme, de ce Cynisme originel dont on connaît, hélas, peu de choses. En perdant de sa réalité historique, il rejaillit subrepticement dans les discours, dans les façons de dire et de penser. Il est ce scandale dont on redoute et dont on apprécie la puissance. Il est cette antonomase qui désigne à la fois une attitude, un humour et une vérité qui déplaît.

Le Cynique est l'homme nu, sans masque, que l'on utilise pourtant comme porte-parole. Il dit « au fond ce que dit tout le monde et ren[d] inadmissible le fait même de le dire »¹ ; il montre aussi ce que tout le monde cache. Par un tour de force incroyable, il est devenu, en philosophie, celui qui ne cache rien mais derrière qui on se cache.

¹ Foucault 2009¹, 214.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires

Bailly, Anatole, E. Egger, Louis Séchan, et Pierre Chantraine (dir.), *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1984.

Chantraine, Pierre, Jean Taillardat, Alain Blanc, Olivier Masson, Jean Louis Perpillou, et Ch de Lamberterie (dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

Goulet, Richard (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 vol. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1989.

Textes anciens

Anonimo di Giamblico: saggio critico e analisi dei frammenti, a cura di A. Ciriaci. Naples, Italy: Bibliopolis, 2011.

Aristophane. *Les Acharniens - Les Cavaliers - Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon. Trad. par Hilaire van Daele. Paris: Belles Lettres, 1964.

———. *Les Oiseaux - Lysistrata*. Texte établi par Victor Coulon. Trad. par Hilaire van Daele. 3. Paris: Belles Lettres, 1963.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2012.

———. *Ethica Nicomachea*. I. Bywater (éd.), Oxford Classical Text, 1894.

———. *De la génération des animaux*. Édité par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

———. *Metaphysica*. W. Jaeger (éd.), Oxford Classical Text, 1957.

———. *Les Politiques*. Édité et traduit par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

———. *Les Premiers Analytiques*. Traduit par Jules Tricot. Paris: Vrin, 1983.

———. *Rhétorique*. Édité par Michel Meyer, Benoît Timmermans et Patricia Vanhemelryck. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

———. *Rhétorique*. Texte établi et trad. par M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 2011 .

———. *Prior and posterior analytics*. W. D. Ross (éd.), Oxford Classical Text, 1949.

- . *Topica et Sophistici Elenchi*. W.D. Ross, Oxford Classical Texts, 1958.
- Athénée, *Deipnosophistes*. Trad. A.-M. Desrousseaux, Paris: les Belles Lettres, 1956.
- Arius Didymus. *Epitome of Stoic Ethics*. Texts and Translations by Arthur John Pomeroy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- Augustin. *Œuvres de Saint Augustin*. Traduit par Gustave Combès. Bibliothèque augustinienne. Paris: Desclée de Brouwer, 1980.
- Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*. Tomes I à IV. Texte établi et trad. par R. Marache et Y. Julien. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- Cicéron. *Des termes extrêmes des biens et des maux. T. 2: Livres III - V*. Traduit par Jules Martha. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres, 1961.
- . *Les devoirs. Tome 1, livre 1*. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- . *Discours. Tome XI : Pour L. Muréna – Pour P. Sylla*, texte établi et trad. par A. Boulanger. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- . *De l'invention*, G. Achard (éd.), les Belles Lettres, 1994.
- . *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, tomes I et II. Texte établi par. C. Lévy et J. Martha, trad. J. Martha. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- . *Tusculanes*, trad. J. Humbert, les Belles Lettres, 1930.
- Demosthène. *Plaidoyers politiques. Tome 1: Contre Androtion. Contre la loi de Leptine. Contre Timocrate*. Texte établi et traduit par Octave Navarre et Pierre Orsini. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- . *Plaidoyers politiques. Tome 4 : Sur la couronne – Contre Aristogiton I et II*. Texte établi et traduit par Octave Navarre et Pierre Orsini. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Diogène Laërce. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduit par Robert Genaille. GF-Flammarion. Vol. 2. Paris, 1965.
- . *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Édité par Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale Française, 1999.
- Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers. 2*. Reprint. The Loeb classical library 185. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1925.
- Diogenes Laertius, et Tiziano Dorandi. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2013.
- Diogenes Laertius, Carel Gabriel Cobet, Jean François Boissonade, et Anton Westermann. *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. A. Firmin Didot, 1850.

- Épictète. *Entretiens. livre I-IV*. Traduit par Joseph Souilhé et Amand Jagu. 4 vol. Collection des universités de France. Paris: les Belles lettres, 1949.
- Euripide. *Héraclès Les suppliantes Ion*. Texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire. Paris: les Belles lettres, 1994.
- Hésiode. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*. Traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Hippocrate, *L'Ancienne médecine*. Texte établi et trad. par J. Jouanna. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- . *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et trad. par J. Jouanna. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- Homère. *L'Odysée*. Tomes I à III. Texte établi et trad. par V. Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- Iulianus Flavius Claudius. *Contra Galilaeos*. Édité par Emanuela Masaracchia. Edizioni dell'Ateneo. Roma, 1990.
- Julien. *Oeuvres complètes*. Édité et traduit par Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, 2020.
- Julien. *Contre les Galiléens*. Texte, trad., présentation et notes par Angelo Giavatto, et Robert Muller. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2018.
- Lucian. *Œuvres*. Tomes 1 à 12. Texte établi et trad. par J. Bompaire. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- Maximus of Tyre. *The Philosophical Orations*. Traduit par M.B. Trapp. Oxford: Clarendon Press.
- Philodemus, et Voula Tsouna-McKirahan. *On Property Management*. Writings from the Greco-Roman World, no. 33. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Platon. *Introduction. Hippias mineur - Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron - Criton*. Traduit par Maurice Croiset, Tome 1. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- . *Le Sophiste*. Édité et traduit par Néstor-Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993.
- . *Théétète*. Édité et traduit par Michel Narcy. Paris: Flammarion, 1995.
- . *Oeuvres complètes. Tome 5, partie 2: Cratyle*. Édité par Louis Méridier. 8. tirage. Collection des universités de France Série grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- . *Le Banquet*. Présentation, notes et trad. L. Brisson. Paris: Flammarion, 2007.
- . *Phèdre*. Trad. L. Brisson, commentaires O. Renaut. Paris: Flammarion, 2012.
- . *Gorgias*. Présentation, notes et trad. M. Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 2007.
- . *Protagoras*. Texte établi et trad. par F. Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997.

- . *Les Lois*. Tomes 1 et 2. Texte établi et trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion 2006.
- . *La République*. Texte établi et trad. par G. Leroux. Paris: Flammarion. 2016.
- Plotin, *Traité*s. Sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.
- Plutarchus. *Moralia*. 12. Traduit par Harold Cherniss. The Loeb classical library. London: Harvard Univ. Press, 2001.
- Plutarque. *Vies*. Tome 1: *Thésée - Romulus, Lycurgue - Numa*. Traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry, et Marcel Juneaux. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- . *Vies*. Tome 2: *Solon - Publicola, Thémistocle - Camille*. Traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry, et Marcel Juneaux. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- . *De l'éducation des enfants. Comment lire les poètes*. Traduit par André Philippon et Jean Sirinelli. Paris: Les Belles lettres, 1987.
- Saloustios. *Des dieux et du monde*. Édité et trad. par Gabriel Rochefort. Paris: Belles Lettres, 2003.
- Sénèque. *Lettres à Lucilius*, tomes I à V. Édité par François Préchac. Traduit par Henri Nablou. Paris: Les Belles Lettres, 1962, 1963, 1964.
- . *Lettres à Lucilius*. Présentation et trad. par M.-A. Jourdan-Gueyer. Paris: Flammarion, 1992.
- . *Entretiens: Lettres à Lucilius*. Édité par P. Veyne. Paris: R. Laffont, 1993.
- . *Des Bienfaits*, tomes 1 et 2. Texte établi et trad. par F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres 2002.
- . *Dialogues*, tome 2. Texte établi et trad. par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- . *Dialogues*, tome 4. Texte établi et trad. par R. Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1927.
- Sextus Empiricus. *Esquisses pyrrhoniennes*. Texte édité et trad. par P. Pellegrin. Paris: Seuil 1997.
- . *Contre les professeurs*. Sous la direction de P. Pellegrin. Paris: Seuil, 2002.
- Strabon. *Géographie*. Traduit par Raoul Baladié. Paris: Les Belles lettres, 1989.
- Suidas. *Suidae Lexicon*. A. Adler (éd.). Teubner. 5 vols, 1928 – 1938.
- Tacite. *Annales*. Livres XIII - XVI. Traduit par Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, tomes I à V. Texte établi et trad. par Jacqueline de Romilly. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres, 1973.

Valère Maxime. *Faits et dits mémorables*, Tome I, Livres I-III. Texte établi et trad. par R. Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

Xénophon. *Mémorables*, Tomes 1 à 3. Texte établi et trad. par M. Bandini et L.-A. Dorion. Paris: Les Belles Lettres, 2000 – 2011.

Recueils, fragment et témoignages

Arnim H. von., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, 4 vol. 1964.

Bonazzi, Mauro (éd.). *I sofisti*. Classici greci e latini. Milano: BUR, Biblioteca Univ. Rizzoli, 2007.

Dorandi, Tiziano. « Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) ». *Cronache Ercolanesi*, n° 12 (1982): 91-135.

Edelstein, Ludwig et I. G. Kidd. *Posidonius*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: University Press, 1972.

Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*. 4 vol. Napoli: Bibliopolis, 1990.

Giannantoni, Gabriele, Renato Laurenti, Antonio Maddalena, Pilo Albertelli, Vittorio Enzo Alfieri, et Maria Timpanaro Cardini (éd. et trad.). *I presocratici: testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza, 1981.

Hercher, Rudolf. *Epistolographoi hellenikoi. Epistolographi graeci, recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit Rudolphus Hercher; accedunt Francisci Boissonadii ad Synesium notae ineditae*. Parisiis A.F. Didot, 1873.

Lamo, Alessandro, et Walther Kranz (éd.). *I presocratici: testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. Biblioteca universale Rizzoli. Milano: Rizzoli, 2005.

Muller, Robert. *Les Mégariques : fragments et témoignages*. Paris: Vrin, 1985.

Paquet, Léonce (éd.). *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*. Traduit par Léonce Paquet. Paris: Librairie générale française, 1992.

Rombi, Georges, et Didier Deleule (éd. et trad.). *Les cyniques grecs: lettres de Diogène et Cratès*. Arles: Actes Sud, 1998.

Schuhl, Pierre-Maxime (éd.). *Les Stoïciens*. Traduit par Emile Bréhier. Paris: Gallimard, 1997.

Usener, Hermann, (éd.). *Epicurea*. G. Teubner. Lipsiae: 1887.

Ouvrages, études et articles

- ALEXANDRE, Renaud, Charles Guérin, et Mathieu Jacotot (éd). 2012. *Rubor et Pudor: vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*. Paris: Éditions Rue d'Ulm.
- ALLEGRI, Giuseppina. 2014. « Il filosofo e il *princeps* : gratitudine e *beneficium* nella Lettera 73 di Seneca ». *Paideia : rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria* : LXIX.
- ALLEN, Ansgar. 2020. *Cynicism*. Cambridge: MIT Press.
- ALONSO-NUÑEZ, José Miguel. 1984. « L'empereur Julien et les Cyniques ». *Les Etudes classiques*, n° 52: 254-59.
- ALTHUSSER, Louis, Étienne Balibar, et Jacques Bidet. 2011. *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- AUBERT-BAILLOT, Sophie. 2015. « Un Cas Particulier de Franc-Parler (Παρησία) ». *Rhetorica* 33 (1): 71-96.
- AUSTIN, John Langshaw. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1991. *Quand dire, c'est faire*. Traduit par G. Lane et F. Récanati. Paris: Éd. du Seuil.
- BASTA DONZELLI, Giuseppina. 1958. « Il Περί αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός ». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* LXXXVI: 24-39.
- . 1970. « Un'ideologia contestataria del secolo IV a.C. » *Studi italiani di filologia classica* 42 (Fasc. 1-2): 225-51.
- BENABOU, Marcel. 1967. « Une escroquerie de Licinus aux dépens des Gaulois ». *Revue des Études Anciennes* 69 (3): 221-27.
- BENEDICT, Ruth. 2005. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BENVENISTE, Émile. 1989. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2: Pouvoir, droit, religion*. Paris: Éd. de Minuit.
- BERNO, Francesca Romana. 2014. « In Praise of Tubero's Pottery : A Note on Seneca, *Ep.* 95.72-73 and 98.133 ». In *Seneca Philosophus*, édité par Jula Wildberger et Marcia L. Colish, 369-91. Berlin/Boston: De Gruyter.
- . 2015. « Quale Tubero è questo ? Nota a Sen. *Contr.* 2, 1, 8 ». *Rivista di Filologia Latina* 4: 29-34.
- BIDEZ, Joseph. 1965. *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres.
- BILLERBECK, Margarethe. 1978. *Epiktet : Vom Kynismus*. *Philosophia Antiqua* 34. Leiden: E.J. Brill.
- . 1979. *Der Kyniker Demetrius: ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*. *Philosophia antiqua*, 36. Leiden: E.J. Brill.

———. 1982. « La réception du cynisme à Rome ». *L'antiquité classique* 51 (1): 151-73.

———. 1991. « Greek Cynicism in Imperial Rome ». In *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, édité par Margarethe Billerbeck, 15:147-66. Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company.

———. 1993. « Le Cynisme idéalisé d'Épictète à Julien ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 319-38. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 1996. « The Ideal Cynic from Epictetus to Julian ». In *The Cynics*, édité par R. Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé, 205-21. Berkeley: University of California Press.

BILLIER, Jean-Cassien. 2014. *Introduction à l'éthique*. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France.

BILLOT, Marie-Françoise. 1993. « Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 69-116. Paris: Presses Universitaires de France.

BLANCHÉ, Robert, et Jacques-Paul Dubucs. 1996. *La logique et son histoire*. Paris: Colin.

BONAZZI, Mauro. 2007. *I sofisti*. Milano: BUR.

BORDES, Jacqueline. 1982. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Belles Lettres.

BOUFFARTIGUE, Jean. 1992. *L'empereur Julien et la culture de son temps*. Paris: Institut d'études augustiniennes.

———. 1993. « Le Cynisme dans le cursus philosophique au IVe siècle : le témoignage de l'Empereur Julien ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 339-58. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 2005. « L'authenticité de la Lettre 84 de l'empereur Julien ». *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* LXXIX (2): 231-42.

BOURBON, Marion. 2019. *Penser l'individu : genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout: Brepols.

BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, et Jean-Claude Passeron. 1968. *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*. Paris: Éditions EHESS.

BOURDIEU, Pierre, et Jean-Claude Passeron. 1994. *Les Héritiers : les étudiants et la culture*. Paris: Éd. de Minuit.

BOUVERESSE, Jacques. 2016. *Nietzsche contre Foucault t: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone.

- BOWERSOCK, G. W. 1997. *Julian the Apostate*. Cambridge: Harvard University Press.
- BOWERY, Anne-Marie. 1998. « Responding to Socrates' Pedagogical Provocation ». In *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 65-71. Philosophy Documentation Center.
- BOYANCÉ, Pierre. 1951. « Platon et le vin ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité* 10 (4): 3-19.
- BRANCACCI, Aldo. 1977. « Le Orazioni diogeniane di Dione Crisostomo ». In *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, édité par Gabriele Giannantoni, 141-71. Bologna: Il Mulino.
- . 1981. « La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo ». In *Lo scetticismo antico: atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Roma, 5 - 8 nov. 1980*, édité par Gabriele Giannantoni, 2:211-42. Napoli: Bibliopolis.
- . 1985. « La Théologie d'Antisthène ». *Philosophia. Yearbook of the Research Centre for Greek Philosophy at the Academy of Athens* 15-16: 218-30.
- . 1992. « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωμία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103 – 105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio ». In *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*, édité par Wolfgang Haase. Berlin-Boston: De Gruyter.
- . 2000. « Libertà e fato in Enomao di Gadara ». In *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche: atti del colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, édité par Aldo Brancacci, 37-67. Napoli: Bibliopolis.
- . 2005. *Antisthène: le discours propre*. Traduit par S. Aubert. Paris: Vrin.
- . 2017. « La polémique contre les oracles d'Oenomaos de Gadara ». *Revue de philosophie ancienne* XXXV (2): 197-220.
- BRANHAM, Robert Bracht. 1993. « Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 445-73. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1996. « Defacing the Currency : Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism ». In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, édité par Robert Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé, 81-104. Berkeley: University of California Press.
- BRANHAM, Robert Bracht, et Marie-Odile Goulet-Cazé (éd). 1996. *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.
- BRISSON, Luc. 1975. « Le Mythe de Protagoras : Essai d'analyse Structurale ». *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, n° 20: 7.
- . 2000. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.
- BRUNSCHWIG, Jacques. s. d. « STOÏCISME ». In *Encyclopædia Universalis* en ligne. Consulté le 24 octobre 2022.

- BRUNT, Peter A. 1977. « From Epictetus to Arrian ». *Athenaeum, Pavia* 55: 19-48.
- BURGEON, Christophe. 2019. *Trajan: l'empereur soldat*. Paris: Perrin.
- BUTLER, Judith. 2004. *Le Pouvoir des mots: discours de haine et politique du performatif*. Traduit par C. Nordmann. Paris: Éditions Amsterdam.
- . 2005. *Trouble dans le genre: pour un féminisme de la subversion*. Traduit par C. Kraus. Paris: Éd. la Découverte.
- CAIRNS, Douglas L. 1993. *Aidōs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford-New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- CAIZZI, F. Decleva. 1980. « Τῦφος: Contributo alla storia di un concetto ». In *Bochumer Studien zur Philosophie*, édité par Margarethe Billerbeck, 15:273. Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company.
- CANTEGRIT-MOATTI, Claude. 1983. « Droit et politique dans le *Pro Murena* de Cicéron ». *Revue historique de droit français et étranger* 61 (4): 515-30.
- CASSIN, Barbara. 1970. « Le lien rhétorique de Protagoras à Aelius Aristide ». *Philosophie*, n° 28: 14-31.
- CHAPUIS, Maxime. 2022. *Figures de la marginalité dans la pensée grecque : autour de la tradition cynique*. Paris: Classiques Garnier.
- CHOUNARD, Isabelle. 2015. « Les maîtres de Cratès ». *Revue de philosophie ancienne* XXXIII (1): 63.
- . 2016. « Cynisme et falsification du langage : à propos de Diogène cherchant un homme ». In *Les Cahiers d'Ithaque*, 19-33. Société Philosophique Ithaque.
- . 2020. « Une tradition du suicide chez les cyniques ». *Philosophie antique*, n° 20: 141-64.
- . 2021. *Un tonneau sous le Portique : la réception du cynisme chez les stoïciens*. Thèse de doctorat, Université de Montréal-Sorbonne université.
- COLLETTE-DUČIĆ, Bernard. 2017. « Honte et retenue dans la Stoa ». *Revue de philosophie ancienne* XXXV (1): 51.
- CROISILLE, Jean-Michel. 1995. « Sénèque et Néron ». *Vita Latina* 140 (1): 2-12.
- CRÖNERT, Wilhelm. 1906. *Kolotes Und Menedemos*. Studien zur Paleographie und Papyruskunde VI.
- CRUBELLIER, Michel. 2011. « Du *sullogismos* au syllogisme »: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Tome 136 (1): 17-36.
- DAGOGNET, François. 1997. *Des Détritux, des déchets, de l'abject: une philosophie écologique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.

- DECKER, Julien. 2021. « L'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien : un volontarisme ? » In *Lexis Supplements*, édité par Elisabetta Cattanei et Stefano Maso, 5:43-71. Venezia: Fondazione Università Ca' Foscari.
- DECLEVA CAIZZI, Fernanda. 1977. « La Tradizione antistenico-cinica in Epitteto ». In *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, édité par Gabriele Giannantoni, 93-113. Bologna: Il Mulino.
- . 1991. « Τῦφος: Contributo alla storia di un concetto (1980) ». In *Bochumer Studien zur Philosophie*, édité par Margarethe Billerbeck, 15:273. Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company.
- DEL GIOVANE, Barbara. 2015. « Attalus and the Others. Diatribic Morality, Cynicism and Rhetoric in Seneca's Teachers ». *Maia* 1 (67): 3-24.
- DELEULE, Didier. 1998. « La Besace et le bâton ». In *Les Cyniques grecs: lettres de Diogène et Cratès*, traduit par G. Rombi et D. Deleule, 93-126. Arles: Actes Sud.
- DERRIDA, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Éd. de Minuit.
- D'JERANIAN, Olivier. [à paraître]. *L'apprentissage de la responsabilité. Essai sur le stoïcisme d'Épictète*. Paris: Vrin.
- DODDS, Eric R. 1995. *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit par M. Gibson. Paris: Flammarion.
- DORANDI, Tiziano. 1993. « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 57-68. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2009. *Laertiana: capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin-New York: De Gruyter.
- DORION, Louis-André. 2004. *Socrate. Que sais-je ?* Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2009. « Socrate entremetteur ». *Études platoniciennes*, n° 6: 107-23.
- . 2018¹. « La doctrine de la double ascèse (D.L. VI 70-71) est-elle d'inspiration socratique ? » *Philosophia* 48: 71-84.
- . 2018². « *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon ». *Revue de philosophie ancienne* XXXVI (2): 153.
- DOVER, Kenneth James. 1989. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- DUDLEY, Donald Reynolds. 1937. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.* London: Gordon Press.
- DUMONT, Jean-Paul. 1989. « Des paradoxes à la philodoxie ». *L'Âne*, n° 37: 44-45.
- EMELJANOW, Victor Eugene. 1965. « A Note on the Cynic Short Cut to Happiness ». *Mnemosyne* 18 (2): 182-84.

———. 1968. *The Letters of Diogenes*. Thèse de doctorat, Stanford University.

FLORES-JÚNIOR, Olimar. 2005. « Cratès, la fourmi et l'escarbot : les cyniques et l'exemple animal ». *Philosophie antique*, n° 5: 135-71.

———. 2006. « *Khortos gasteri* ou le bonheur est dans le pré : éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes ». *Dialogue* 45 (4): 647-77.

———. 2021. *La Vie facile : une lecture du cynisme ancien*. Paris: Vrin.

———. 2022 [à paraître]. « A caverna e o tonel ». *Phoïnix* 28 (2).

FOLLET, Simone. 1993. « Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 359-80. Paris: Presses Universitaires de France.

FOUCAULT, Michel. 1997. *Histoire de la sexualité. Tome 2: L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

———. 2001. *L'Herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Seuil-Gallimard.

———. 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil-Gallimard.

———. 2009¹. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil-Gallimard.

———. 2009². *Le Corps utopique*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

FREUD, Sigmund. 2010. *Le Malaise dans la culture*. Traduit par D. Astor. Paris: Flammarion.

FRITZ, Kurt von. 1926. *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*. Vol. 2. Philologus Supplementband 18. Leipzig: Dietrich.

FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo. 1998. *Les Diatribes de Télès: introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*. Paris: Vrin.

———. 2004. « La Lampe d'Épictète ou le choix inaliénable ». *Fortunatae*, n° 15: 61-82.

———. 2009. « Le Démonax de Lucien entre réalité et fiction ». *Prometheus. Rivista di studi classici* 35 (2): 139-58.

———. 2013. « En defensa del encuentro entre dos "Perros", Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad ». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 23 (mai): 225-67.

———. 2016. « Télès (de Mégare ?) ». In *Dictionnaire des philosophes antiques. VI, de Sabinillus à Tyrséno*, édité par Richard Goulet, 732-56. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

- GALINIER, Martin. 2019. « Le principat de Trajan : entre *Imperium* et *Libertas* ». *Rives méditerranéennes*, n° 58: 41-63.
- GANGLOFF, Anne. 2019. *Pouvoir impérial et vertus philosophiques : L'évolution de la figure du bon prince sous le Haut-Empire*. Leiden-Boston: Brill.
- GARDNER, Percy. 1893. « Diogenes and Delphi ». *The Classical Review* 7: 437-39.
- GERNET, Louis. 1948. « Droit et prédroit en Grèce ancienne ». *L'Année sociologique (1940/1948)* 3: 21-119.
- GIANGRANDE, Lawrence. 1972. *The Use of spondaiogeloion in Greek and Roman literature*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- GIANNANTONI, Gabriele. 1990. *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vol. Naples: Bibliopolis. [l'exposant 1990^{1,2,3,4} indique le tome]
- . 1993. « Antistene fondatore della scuola cinica ? » In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 15-34. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2001. « Les Perspectives de la recherche sur Socrate ». In *Socrate et les socratiques*, édité par Gilbert Romeyer-Dherbey et Jean-Baptiste Gourinat, 1-24. Paris: Vrin.
- GIAVATTO, Angelo, et Robert Muller. 2018. « Introduction ». In *Contre les Galiléens*, par Julien, 9-44. Paris: Vrin.
- GIGANTE, Marcello. 1983. « Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica ». In *Omaggio a Pietro Treves*, édité par A. Mastocinque, Antenore. Padoue.
- . 1993. « Cinismo e Epicureismo ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 159-223. Paris: Presses Universitaires de France.
- GIGON, Olof. 2015. *Socrate: la sua immagine nella letteratura e nella storia*. Milano: Vita e Pensiero.
- GOLDIN, Owen. 2002. « Qu'est-ce qu'une loi dans les *Lois* ? » *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* N° 16 (2): 247-58.
- GOULET, Richard (éd). 1989. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- . 2001. « Les Vies de philosophes dans l'antiquité tardive ». In *Études sur les vies de philosophes de l'antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, édité par Richard Goulet, 3-63. Paris: Vrin.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. 1982. « Un Syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72 ». *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 125: 214-40.

- . 1986. *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin.
- . 1990. « Le Cynisme à l'époque impériale ». In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36, 4, édité par W. Haase, 2720-2833. Berlin: de Gruyter.
- . 1992¹. « Le Livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques ». In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36, 6, édité par W. Haase, 3880-4048. Berlin: De Gruyter.
- . 1992². « L'Ajax et L'Ulysse d'Antisthène ». In *Chercheurs de sagesse, SOPHIÈS MAIÈTORES.*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec, et Denis O'Brien, 5-36. Études Augustiniennes.
- . 1993¹. « Les Premiers Cyniques et la religion ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 117-58. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1993². « Le Cynisme est-il une philosophie ? » In *Contre Platon*, édité par Monique Dixsaut, 273-313. Paris: J. Vrin.
- . 1996. « Who was the first dog ? » In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, édité par Robert Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé, 414-15. Berkeley: University of California Press.
- . 1996. « A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers ». In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, édité par Robert Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé, 389-413. Berkeley: University of California Press.
- . 2003. *Les Kynica du stoïcisme*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- . 2005. « Le Cynisme ancien et la sexualité ». *Clio*, n° 22 (novembre): 17-35.
- . 2008¹. « La Contestation de la loi dans le cynisme ancien ». *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)* LXI: 405-33.
- . 2008². « Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son Discours IX? » *Hermes* 136 (1): 97-118.
- . 2014. *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*. Paris: Vrin.
- . 2017. « De la République de Diogène à la République de Zénon ». In *Le Cynisme, une philosophie antique*, 545-606. Paris: Vrin.
- . 2017. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, et Richard Goulet (éd). 1993. *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GRAVER, Margaret. 2002. *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. Chicago: University of Chicago Press.

GREENBERG, N. A. 1965. « Socrates' Choice in the Crito ». *Harvard Studies in Classical Philology* 70: 45.

GRIFFIN, Miriam T. 1993. « Le Mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 241-58. Paris: Presses Universitaires de France.

GROS, Frédéric. 2017. *Désobéir*. Paris: Albin Michel-Flammarion.

GUGLIERMINA, Isabelle. 2006. *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du septentrion.

GUILLAUME, James. 2007. « Athéniens (L'Education chez les) ». In *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, édité par Ferdinand Buisson. Lyon: Institut national de recherche pédagogique. Ressource en ligne : <http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2117>.

GUTAS, Dimitri. 1993. « Sayings by Diogenes preserved in Arabic ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet. Paris: Presses Universitaires de France.

GUTHRIE, William K. C. 1976. *Les Sophistes*. Paris: Payot.

HADOT, Pierre. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard.

———. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.

———. 2004. *Le Voile d'Isis : Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris: Gallimard.

HALAIS, Emmanuel. 2008. *Une Certaine Vision du bien*. Paris: Presses universitaires de France.

HAMMERSTAEDT, J. 1972. « Der Kyniker Oenomaus von Gadara ». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2 (36, 4): 2834-65.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1971. *Leçons sur l'histoire de la philosophie. T. II : La philosophie grecque des Sophistes aux Socratiques*. Traduit par P. Garniron. Paris: Vrin.

HELMER, Étienne. 2014. *Diogène et les cyniques ou La liberté dans la vie simple*. Neuvy-en-Champagne: Le Passager clandestin éd.

———. 2017. *Diogène le cynique*. Paris: Les Belles Lettres.

HÖISTAD, Ragnar. 1948. *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. University of Uppsala.

HUSSON, Suzanne. 2008. « Compte-rendu de "Isabelle Gugliermi, *Diogène Laërce et le Cynisme*" ». *Revue Philosophique de Louvain* 106-1: 216-19.

———. 2011. *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin.

———. 2013. « “Revêtir la vie des chiens”, l’animal comme modèle moral ». *Revista Archai*, n° 11: 69-78.

HUSSON, Suzanne, et Juliette Lemaire (éd.). 2021. *Les trois Républiques : Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium*. Paris: Vrin.

IOPPOLO, Anna Maria. 1980. *Aristone Di Chio e Lo Stoicismo Antico*. Napoli: Bibliopolis.

ISAÏA, Marie-Céline. 2017. « Face à face. Le modèle des saints dans l’hagiographie latine du haut Moyen Âge ». In *Nihil veritas erubescit*, édité par Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle, et Camille Gerzaguët, 637-54. Turnhout: Brepols Publishers.

IZZO, Donatella. 2019. *Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina*. Thèse de doctorat, Université de Lille.

JERPHAGNON, Lucien. 2010. *Julien dit l’Apostat: Histoire naturelle d’une famille sous le Bas-Empire*. Paris: Tallandier.

JOLIVET, Jean. 2006. « Diogène le Cynique dans la doxographie arabe ». In *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance : actes du colloque internationale 23-25 octobre 2003, Université de Neuchâtel*, édité par Thomas Ricklin, Delphine Carron, et Emmanuel Babey, 61-73. Paris: Vrin.

JONES, Brian W. 1993. *The Emperor Domitian*. London: Routledge.

JONES, Christopher P. 1986. *Culture and Society in Lucian*. Harvard University Press.

———. 1993. « Cynisme et sagesse barbare : le cas de Pérégrinus Protée ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 305-17. Paris: Presses Universitaires de France.

JOUANNA, Jacques. 2009. « Médecine et philosophie : sur la date de Sextus Empiricus et celle de Diogène Laërce à la lumière du Corpus galénique ». *Revue des Études Grecques* 122 (2): 359-90.

JOUANNO, Corinne. 2008. « Rome vue de la Grèce : l’exemple d’Épictète ». In *Roma illustrata: représentations de la ville actes du colloque international de Caen, 6-8 octobre 2005*, édité par Philippe Fleury et Olivier Desbordes, 189-207. Caen: Presses Universitaires de Caen.

JUNQUA, Frédéric. 2000. « Lettres de cyniques : étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes ». Thèse de doctorat, 2 volumes, Université Paris 4. [L’exposant 2000^{1,2} indique le volume]

KAMTEKAR, Rachana. 1998. « ΑΙΔΩΣ in Epictetus ». *Classical Philology* 93 (2): 136-60.

KANT, Immanuel. 1990. *Critique de la raison pure*. Traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France.

———. 1994. *Métaphysique des mœurs*. Traduit par A. Renaut. Paris: Flammarion.

KINDSTRAND, Jan Fredrik. 1986. « Diogenes Laertius and the Chreia tradition ». *Elenchos* 7: 217-43.

KONSTAN, David. 2003. « Shame in Ancient Greece ». *Social Research* 70 (4): 1031-60.

KRUEGER, Derek. 1996. « The Bawdy and Society : The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture ». In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, édité par Robert Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé. Berkeley: University of California Press.

LANA, Italo. 1951. « Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del Cinismo ». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, n° 29: 193-216.

LAURAND, Valéry. 2005¹. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 2005². *De la vie heureuse, Sénèque*. Paris: Ellipses.

———. 2009. « La ΠΑΡΗΣΙΑ : apprendre à dire vrai. Une lecture de Dion Chrysostome, Sur la royauté ». In *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain: actes du Colloque Doctrinarum disciplina, la transmission des savoirs dans les mondes hellénistique et romain, Nantes, 22-24 mars 2007*, édité par Frédéric Le Blay. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

———. 2014. *Stoïcisme et lien social : Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Classiques Garnier.

LEGRAS, Bernard. 2002. *Éducation et culture dans le monde grec, VIIIe av. J.C.-IVe siècle ap. J.-C.* Paris: Armand Colin.

LONG, Anthony A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.

LORENZINI, Daniele. 2015. *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin.

———. 2017. *La Force du vrai : de Foucault à Austin*. Lormont: Le bord de l'eau.

LUCCIANO, Mélanie. 2008. « Socrate paradigme éthique pour les penseurs latins ». *Camenuiae*, n° 2: 1-13.

MACINTYRE, Alasdair C. 2012. *Après la Vertu : étude de théorie morale*. Traduit par L. Bury. Paris: Presses universitaires de France.

MAGUIRE, Joseph P. 1977. « Protagoras ... or Plato? II. The Protagoras ». *Phronesis* 22 (2-3): 103-22.

MALOSSE, Pierre-Louis. 2010. « Le Plan de l'Empereur Julien ». *Dimensões*, n° 25: 97-113.

MARX, Karl. 1972. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Traduit par M. Husson et G. Badia. Paris: Broché - Éd. Sociales.

MARX, Karl, et Friedrich Engels. 1968. *L'Idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants, Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. Traduit par H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, et R. Cartelle. Paris: Éditions sociales.

———. 1991. *L'Idéologie allemande*. Traduit par J.-J. Barrère et C. Roche. Paris: Nathan.

MASO, Stefano, et Elisabetta Cattanei. 2021. *Paradeigmata voluntatis: all'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.

MAUGER, Gérard. s. d. « NATURALISATION, sociologie ». In *Encyclopædia Universalis* en ligne. Consulté le 2 septembre 2022.

MILLAR, Fergus. 1965. « Epictetus and the Imperial Court ». *Journal of Roman Studies*, n° 55: 141-48.

MOLES, John. 1983. « 'Honestius Quam Ambitiosius'? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men ». *The Journal of Hellenic Studies* 103: 103-23.

———. 1993. « Le Cosmopolitisme cynique ». In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 259-80. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 1995. « The Cynics and Politics ». In *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, édité par André Laks et Malcolm Schofield, 129-58. Cambridge University Press.

MONTEILS-LAENG, Laetitia. 2014. *Agir sans vouloir : le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.

MORAU, Paul. 1986. « Diogène Laërce et le Peripatos ». *Elenchos* 7 (198): 247-94.

MOREL, Pierre-Marie. 2009. *Épicure : la nature et la raison*. Paris: Vrin.

MUCKENSTURM, Claire. 1993. « Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles ? » In *Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22 - 25 juillet 1991)*, édité par Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, 225-39. Paris: Presses Universitaires de France.

MULLER, Robert. 1985. *Les Mégariques : fragments et témoignages*. Paris: Vrin.

———. 1989. *Introduction à la pensée des Mégariques*. Paris: Vrin.

MURCIA, Thierry. 2017. « Les Premiers Chrétiens et la consommation de sang ». *Recherches historiques autour de la Bible, de Jésus et des premiers chrétiens* (blog). 2017. <http://thierry-murcia-recherches-historico-bibliques.over-blog.com/2017/11/les-premiers-chrétiens-et-la-consommation-du-sang.html>.

NADEAU, Robert. 1999. *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

NARCY, Michel. 1990. « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique ». *Philosophie*, n° 28: 32-56.

NAVILLE, H.-Adrien. 1877. *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*. Paris: Librairie Académique Didier et compagnie.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. 1979. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

OGIEN, Ruwen. 2002. *La Honte est-elle immorale ?* Paris: Bayard.

OSTWALD, Martin. 1969. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: Clarendon Press.

PASSET, Laure. 2010. « Frugalité et banquet offert au peuple à l'occasion de funérailles : la vaisselle de terre et les peaux de bouc de Quintus Aelius Tubéron ». *Ktèma*, 51-67.

PEIRANO GARRISON, Irene. 2015. *The Rhetoric of the Roman Fake: Latin Pseudepigrapha in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

PIÀ-COMELLA, Jordi. 2019. « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté ». *Revue de Théologie et de Philosophie* 151 (4): 393-420.

———. 2020. « Un Tournant Majeur de l'acculturation Du Cynisme à Rome : Le *De Philosophia* de Varron ». *Elenchos* 41 (2): 269-96.

PLACES, Edouard des. 1947. « Nature et Loi ». *L'antiquité classique* 16 (2): 329-36.

PROTOPAPAS-MARNELLI, Maria. 2003. « Les traits de Zeus Pandoros, selon l'Hymne à Zeus de Cléanthe ». *Kernos*, n° 16 (janvier): 191-95.

RADICE, Roberto. 2000. « *Oikeiosis* ». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.

REVILLE, Albert. 1886. « L'Empereur Julien ». *Revue de l'histoire des religions* 13: 265-91.

RICKLIN, Thomas. 2007. « Introduction ». In *Exempla docent: les exemples des philosophes de l'antiquité à la renaissance : actes du colloque international, 23-25 octobre 2003*, Université de Neuchâtel, édité par Delphine Carron, Emmanuel Babey, et Thomas Ricklin. Paris: Vrin.

RICKLIN, Thomas, Delphine Carron, et Emmanuel Babey (éd). 2007. *Exempla docent: les exemples des philosophes de l'antiquité à la renaissance : actes du colloque international, 23-25 octobre 2003*, Université de Neuchâtel. Vrin.

RIEZLER, Kurt. 1943. « Comment on the Social Psychology of Shame ». *American Journal of Sociology* 48 (4): 457-65.

RIST, John M. 1969. *Stoic philosophy*. London: Cambridge University Press.

———. 1978. « The Stoic Concept of Detachment ». In *The Stoics*, édité par Michael Frede et John M. Rist, 259-72. Major Thinkers Series 1. Berkeley: University of California Press.

- ROCA FERRER, Javier. 1974. *Kynikós Trópos: Cinismo e subversión literaria en la antigüedad*. Espluges de Llobregat: I.G. Seix Barral.
- ROCHEFORT, Gabriel. 1956. « Le περί θεων και κοσμου de Saloustios et l'influence de l'Empereur Julien ». *Revue des Études Grecques* 69 (324): 50-66.
- ROMILLY, Jacqueline de. 2001. *La Loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
- ROSIVACH, Vincent J. 1995. « Seneca on the Fear of Poverty in the Epistulae Morales ». *L'Antiquité classique* 64 (1): 91-98.
- ROWE, Christopher. 2002. « Socrate, les lois et les Lois ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* N° 16 (2): 259-73.
- RUDBERG, Gunnar. 1935. « Zur Diogenes-tradition ». *Symbolae Osloenses* 14 (1): 22-43.
- RUDHARDT, Jean. 2001. « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* ». In *Kêpoi*, édité par Edouard Delruelle et Vinciane Pirenne-Delforge. Presses universitaires de Liège. [ressource en ligne]
- RUELLE, Annette. 2012. « Le Citoyen face aux pratiques collectives de la honte à Rome ». In *Rubor et Pudor: vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, édité par Renaud Alexandre, Charles Guérin, et Mathieu Jacotot, 61-82. Paris: Éditions Rue d'Ulm.
- RUZÉ, Françoise, et Jacqueline Christien. 2007. *Sparte. Géographie, mythes et histoire*. Paris: Armand Colin.
- SABOT, Philippe. 2012. « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault ». *Materiali Foucaultiani* I (1): 17-35.
- SÁNCHEZ, Pierre. 2004. « Les Prêts de Sénèque aux Bretons et la révolte de Boudicca: calomnie ou cas exemplaire de romanisation forcée? ». *Museum Helveticum* 61 (1): 32-63.
- SARTRE, Jean-Paul. 2017. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SAYRE, Farrand. 1938. *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Furst. Baltimore.
- SCHOFIELD, Malcolm. 1991. *The Stoic idea of the city*. Chicago: University of Chicago Press.
- SELTMANN, C. T. 1936. « Diogenes of Sinope, Son of Banker Hikesias ». In *Transactions of the International Numismatic Congress Organized and Held in London by the Royal Numismatic Society, June 30-July 3, 1936 on the Occasion of its Centenary*, édité par J. Allan, H. Mattingly, et E. Robinson, B. Quaritch Ltd., 121. London.
- SERVAIS, Jean. 1959. « Alexandre-Dionysos et Diogène-Sarapis : À propos de Diogène Laërce, VI, 63 ». *L'Antiquité classique* 28 (1): 98-106.
- SLOTERDIJK, Peter. 2000. *Critique de la raison cynique*. Traduit par H. Hildenbrand. Paris: Bourgois.

- SMITH, Rowland. 1995. *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London-New York: Routledge.
- STEWART, Zeph. 1958. « Democritus and the Cynics ». *Harvard Studies in Classical Philology* 63: 179-91.
- SYME, Ronald. 1971. « Fraud and Imposture ». In *Pseudepigrapha*, Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique, 3-17. Vandoeuvres-Genève.
- TATAKIS, Basile. 1931. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*. Paris: Vrin.
- THOREAU, Henry David. 2007. *La Désobéissance civile*. Paris: le Passager clandestin éd.
- . 2017. *Walden*. Marseille: le Mot et le reste.
- VEILLARD, Christelle. 2009. « Les Vies de philosophes de Diogène Laërce : une réflexion sur l'histoire de la philosophie ». *Revista Dissertatio de Filosofia* 30: 73.
- . 2014. « Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos* ». *Philosophie antique*, n° 14 (novembre): 71-109.
- VEYNE, Paul. 1993. « Préface ». In *Entretiens: Lettres à Lucilius*, par Sénèque, p.III-CLXXXIV. Paris: Robert Laffont.
- WEBER, Ernst. 1887. « De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore ». *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, n° 10: 77-268.
- WHITMARSH, Tim. 2005. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, Bernard. 1997. *La Honte et la nécessité*. Traduit par J. Lelaidier. Paris: Presses Universitaires de France.
- ZACCARIA, Pietro. 2016. « Antisthenes the Ἀπλοκύων. A Critical and Exegetical Note on Diogenes Laertios 6,13 ». *F. Schöningh Kommissionsverlag* 40: 141-67.
- . 2017. « The First Dog: Diogenes (Aristot. *Rhet.* 3,10,1411a24–25) : The First Dog: Diogenes (Aristot. *Rhet.* 3,10,1411a24–25) ». *Hermes* 145 (3): 364-70.
- . 2018. « Review of: M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme, Une Philosophie Antique.* » *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica*, n° 2: 353-63.

Index locorum

- Aelianus** (Ael.)
Variae historiae (V.H.)
10.16 : 48
- Aelius Aristides**
Orationes
46.308 : 305 n.2, 338 n.5,
367 n.3
- Alciphro**
Epistulae
2.38.1-2 : 87
- Anonymus Iamblichi**
(ed. Diels & Kranz)
Fragmenta
3 : 322
7 : 322
- Anthologia Palatina**
7.413 : 365 n.1
11.410 : 83 n.4
11.153 : 83 n.4, 359 n.2, 367
11.154 : 360
- Antipho Sophista**
Fragmenta (ed. Diels &
Kranz)
44A-C : 127, 371
- Apostolius** (Apostol.)
10.5 : 402
- Apuleius**
Florida (Flor.)
7.10 : 81 n.6
- Aristophanes**
Aves
755-9 : 127
1346-8 : 127
- Equites*
792 : 68
- Nubes* (Nu.)
248 : 131 n.1
1040 : 127
1077-8 : 127
1399-400 : 127
- 1421-9 : 127
- Aristoteles**
Analytica posteriora (Apo.)
91b : 267
- Analytica priora* (APr.)
24b : 266
26a : 267
27a-b : 257
46a : 267
68b : 267
- De sophisticis elenchis*
(Soph.El.)
169a : 280 n.1
172b : 280 n.1
173a : 109
174a : 280 n.1
176a : 280
176b : 280 n.1
- Ethica Eudemia*
1233b26-27 : 357
1234a24-26 : 358 n.1
- Ethica Nicomachea*
1094a-b : 171 n.2
1097b23-34 : 127 n.2
1108a31-32 : 357 n. 7-8
1128b : 357 n.7-11
1133a26-31 : 132
1140b1-5 : 100 n.3
1145a36 : 50 n.5
1150a36 : 50 n.5
- Metaphysica* (Met.)
H.1043b23-8 : 48 n.3
- Rhetorica* (Rhet.)
1373b1-12 : 133
1383b-4a : 370
1388a29-30 : 101 n.1
1393a22-94a20 : 101 n.1
1411a24-5 : 46
- De generatione animalium*
(GA)
770b9-15 : 126
- Politica*
1253a2-5 : 132
1269a20 : 131
1252a-53a : 147
1337a11-2 : 167
- Topica* (Top.)
101a : 275
- Arius Didymus** vide
Stobaeus
- Arrianus** (Arr.)
Epicteti dissertationes
(Epict.)
1.1.20 : 202
1.2.22-3 : 202, 210
1.2.34 : 211
1.2.36 : 211
1.6.30-6 : 146 n.3
1.8.13-4 : 97
1.14.12 : 466
1.17.13-9 : 61
1.19 : 200
1.19.19 : 203
1.24.6 : 467
1.25.20 : 199
1.26.9-10 : 206
1.26.12 : 203
1.29.11 : 200
1.29.34 : 463
1.29.61 : 208 n.4
2.1.11 : 464 n.3
2.5.20 : 211
2.8.11-14 : 461
2.8.13-4 : 466
2.15.10 : 197 n.4
2.16.13 : 146 n.3
2.16.44 : 195 n.2
2.66.22 : 200, 206
3.1.16-9 : 156
3.2.11 : 96, 273 n.5
3.2.81-2 : 6 n.1
3.7.12 : 463 n.4
3.7.26-7 : 465
3.7.33-6 : 212
3.9.7-8 : 460
3.13.9-11 : 211
3.21.17-9 : 205 n.6, 471
3.22 : 53, 200, 203, 467-468

3.22.1 : 198
 3.22.4 : 197, 198
 3.22.8 : 198
 3.22.10-11 : 394 n.5
 3.22.11 : 88
 3.22.12 : 394 n.6, 470
 3.22.13-5 : 325 n.1, 358 n.4,
 385 n.5, 449-472
 3.22.23-4 : 468
 3.22.45 : 184
 3.22.47 : 148, 197
 3.22.47-9 : 184
 3.22.50 : 394 n.5
 3.22.50-2 : 472
 3.22.51 : 185 n.6, 461
 3.22.56 : 209
 3.22.63 : 197
 3.22.63-80 : 80 n.5
 3.22.67 : 197, 400 n.8
 3.22.72 : 197
 3.22.73 : 470 n.1
 3.22.75 : 197
 3.22.80 : 88, 197, 198, 394
 n.5
 3.22.81-5 : 207
 3.22.81 : 206, 400 n.6
 3.22.82 : 197
 3.22.83-5 : 194-214
 3.22.89 : 452
 3.22.91 : 184
 3.22.94 : 197
 3.22.105 : 211
 3.23.33-4 : 471
 3.24.13 : 470
 3.24.60-1 : 193 n.2
 3.24.65 : 187, 197
 3.24.66 : 148, 197
 3.24.69 : 200
 3.24.70 : 185, 200
 3.24.109 : 199
 3.26.23-4 : 97
 4.1 : 187-189
 4.1.30-1 : 192
 4.1.33-40 : 208
 4.1.40 : 208
 4.1.61 : 210
 4.1.85-90 : 209
 4.1.114-8 : 184 n.5, 187
 4.1.144-5 : 205
 4.1.150 : 203
 4.1.151 : 187
 4.1.152 : 89, 193 n.5
 4.1.153 : 208
 4.1.156-8 : 181-214

4.1.159 : 89, 184 n.4, 190,
 193 n.5
 4.1.160-5 : 191
 4.1.166 : 185
 4.1.170 : 89, 193 n.5
 4.1.170-3 : 192
 4.1.173 : 187 n.4
 4.1.177 : 209
 4.3.12 : 212
 4.4.39 : 466 n.6
 4.5.37 : 464
 4.8.1-14 : 394 n.5
 4.8.4 : 81 n.6
 4.8.5 : 395 n.1
 4.8.15 : 81 n.6, 461
 4.8.17-20 : 397
 4.8.30 : 89
 4.8.33 : 358 n.4, 451
 4.8.34 : 197, 394 n.5
 4.11 : 203, 395-396
 4.11.9 : 146 n.3
 4.11.15-6 : 395
 4.11.23 : 184 n.4
 4.13.5 : 200

Athenaeus
Deipnosophistae
 4.159C : 311

Augustinus (Aug.)
De civitate Dei (Ciu.)
 8.3 : 15
 19.1.1-3 : 15 n.3, 38-42
 19.2 : 40 n.1
 19.20 : 138 n.2

Aulus Gellius (Gell.)
Noctes Atticae
 1.9 : 62 n.2
 2.13 : 215
 8.3 : 12
 12.11 : 12
 14.6.5 : 56 n.4
 17.19 : 462-463

Cicero
Ad Atticum (Att.)
 16.11.4 : 342

Ad familiares (Fam.)
 9.22.1-5 : 345-346

Brutus
 117 : 424

De finibus (Fin.)
 3.50 : 55 n.6
 4.79 : 347
 5.14 : 42 n.1

De inventione (Inv.)
 1.49 : 101 n.1

De natura deorum
 (nat.deor.)
 1.32 : 124
 2.141 : 342

De officiis (Off.)
 1.96 : 343
 1.99 : 344
 1.99-100 : 347
 1.104 : 70 n.4
 1.126-7 : 342, 453
 1.128 : 144, 341, 343, 454
 1.148 : 25 n.5, 343

De Senectute (Sen.)
 26 : 95

Leges (Lg.)
 2.12 : 258, 282-283
 3.68 : 342

Pro Murena
 61 : 423
 75-6 : 423

Tusculanae disputationes
 3.8 : 410
 3.17 : 410 n.1
 3.55 : 93
 3.56 : 409 n.4
 5.8 : 93

Clemens Alexandrinus
Stromata
 2.21.129.6 : 55 n.6, 459
 2.21.130.7 : 33
 2.451 : 400 n.5

Cyrillus (Cyr.)
Adversus Iulianum
 (Adv.Iul.)
 2 : 230
 4 : 223 n.5, 245
 5 : 223 n.7, 224 n.3, 246
 6 : 246
 7 : 221, 222
 9 : 221, 223, 224

- Democritus** (Democr.)
Fragmenta (ed. Diels & Kranz)
 244 : 370, 373
 264 : 370, 373
- Demosthenes** (Demosth.)
Contra Timocratem
(Timocr.)
 210 : 321
 214 : 161
- In Aristogitonem* (Arist.)
 1.15 : 161 n.3, 261
 1.20 : 261-262
 1.95 : 262
 2.25-7 : 161 n.3
 2.26 : 262
- Dio Cassius** (D.C.)
Historia Romana
 36.15 : 383
 62.2.1 : 412
 66.5 : 158
 66.13.1 : 434, 438
 66.15 : 438 n.3
- Dio Chrysostomus** (D.Chr.)
Orationes
 4.13 : 148
 4.18-20 : 159 n.3
 4.47-9 : 162 n.7
 4.57 : 156
 4.61-4 : 196
 4.101-12 : 442 n.4
 6.1 : 185 n.6, 196 n.2
 6.8 : 388
 6.17-8 : 354
 6.24-30 : 348 n.2, 350
 6.28 : 146 n.1
 6.28-9 : 351
 6.31 : 56 n.1, 172
 6.35 : 196 n.2
 8.1 : 276
 8.5 : 265 n.2
 8.6 : 468
 8.15 : 57 n.5
 8.36 : 61 n.3, 236 n.7
 9.1 : 265 n.2, 468
 9.7 : 287
 9.9 : 196
 9.10-3 : 173, 225
 10.2 : 156
 10.10 : 365 n.2
- 10.16 : 146 n.3
 10.17 : 156
 10.22-3 : 156
 10.25 : 325
 10.29-32 : 174
 10.29 : 325
 10.30 : 325
 10.30-31 : 323-326
 13.11 : 81 n.6
 32.9-10 : 366
 64.17 : 264
 72.16 : 96
- Diodorus Siculus**
 (Diod.Sic.)
Bibliotheca historica
 1.8.1-7 : 132 n.2
 13.26.3 : 132 n.2, 262
- Diogenes Laertius** (D.L.)
Vitae philosophorum
 1.7 : 322
 1.12 : 93, 94 n.2
 1.16 : 31-2
 1.18 : 31-2
 1.19 : 15 n.2-3, 25, 27-32, 43
 1.20 : 27-32, 36
 1.42 : 43
 1.55 : 167 n.1
 1.77 : 8
 2.16 : 110 n.5
 2.21 : 56
 2.30 : 36-7 n.7, 278
 2.47 : 42, 50
 2.64 : 43
 2.68 : 177
 2.75 : 343 n.6
 2.78 : 343 n.6
 2.88 : 43
 2.97-102 : 60 n.6
 2.99-100 : 279-280
 2.106 : 276
 2.107 : 278
 2.108 : 276, 278
 2.109 : 278
 2.111 : 276
 2.112 : 60 n.6, 277
 2.113 : 277
 2.114 : 277
 2.126 : 32 n.4
 3.6 : 276
 3.78 : 303 n.6
 4.18 : 260
 4.46 : 410 n.6
- 4.51 : 85
 4.54 : 383
 4.55-7 : 60 n.6
 5.18 : 65, 379 n.1
 5.20 : 177 n.8
 5.31 : 303 n.6
 5.90 : 60 n.6
 6.1 : 120 n.6
 6.2 : 49-50, 74
 6.3 : 164 n.3, 195
 6.4 : 164 n.4, 218 n.3, 226 n.1
 6.6 : 47, 81, 265 n.1, 399
 6.8 : 162 n.7
 6.9 : 456
 6.10 : 58, 168, 296
 6.11 : 9 n.1, 61 n.3, 127, 164 n.4, 166 n.3, 178, 195, 236 n.6, 284, 303, 327
 6.12 : 58, 296
 6.13 : 43, 44, 46, 81, 164 n.3, 296, 399
 6.14 : 43
 6.14-5 : 49-50
 6.15 : 75
 6.16-7 : 110 n.4
 6.17-8 : 468, 469
 6.18 : 48
 6.19 : 36, 42
 6.20 : 153 n.7, 154, 226, 296
 6.21 : 44, 48
 6.22 : 66, 184, 384
 6.23 : 68, 81
 6.24 : 276, 301, 408 n.3
 6.25 : 299
 6.26 : 43
 6.27 : 169 n.2, 376 n.1
 6.27-8 : 168 n.3, 408 n.3
 6.28 : 365
 6.28-9 : 172, 408 n.3
 6.29 : 291 n.2, 304 n.4, 306
 6.29-30 : 66, 205 n.7-8
 6.30 : 343 n.6
 6.30-2 : 44, 168, 291 n.2
 6.32 : 7 n.3, 85, 337 n.1, 343 n.6
 6.33 : 65 n.5, 82 n.1, 173 n.2, 227 n.2, 291 n.2
 6.34 : 273 n.6
 6.35 : 91-2, 375-376, 454
 6.36 : 44, 66, 90, 123, 159 n.5, 291 n.2, 296, 375-376, 455
 6.37 : 83, 145, 227, 267-270, 283, 290-291

6.38 : 110, 117-118, 184
n.3, 274, 284, 310
6.39 : 34 n.6, 159 n.3, 218
n.3, 226 n.1, 232 n.2, 274,
284
6.40 : 7 n.3, 48, 227 n.2,
273, 281, 291 n.2
6.41 : 7, 8, 277, 469
6.43 : 173 n.2, 227 n.2, 291
n.2, 468
6.44 : 146, 159 n.3, 273,
301, 364 n.3, 364 n.2
6.45 : 337 n.2
6.46 : 68, 291 n.2
6.48 : 9 n.1, 45, 61 n.3, 69,
284
6.49 : 83, 152 n.2, 209 n.2
6.51 : 36
6.53 : 7 n. 4, 232
6.54 : 302 n.4, 306, 464
6.55 : 355 n.1, 365
6.56 : 5, 66, 154 n.2, 175
n.1, 299, 378
6.57 : 90
6.58 : 388
6.59 : 169 n.2
6.60 : 7 n.3, 159 n.3, 195,
227 n.2, 291 n.2
6.61 : 173 n.2, 337 n.2
6.63 : 6, 66, 100 n.2, 148
n.1, 265 n.1, 301
6.64 : 24, 44, 87, 366 n.1
6.65 : 77 n.2, 123, 164 n.2,
390, 455
6.68 : 159 n.3, 168 n.6
6.69 : 59, 68, 205 n.5, 253
n.1, 267, 270-271, 283, 291
n.2, 316, 317, 379-384
6.69 Φ : 383
6.70-1 : 61 n.3, 164 n.5, 289
6.70 : 56 n.6, 164 n.4
6.71 : 61, 75, 117-122, 123,
154, 158, 254, 288, 292,
310, 409 n.6
6.72-3 : 251-328
6.72 : 83, 227, 384 n.1, 443,
475
6.73 : 136 n.3, 168 n.3, 228
n.4, 383
6.74 : 44, 66, 92 n.2, 205
n.7, 291 n.2, 343 n.5
6.74-6 : 291 n.2
6.75 : 44, 66, 343 n.5, 365
6.77 : 43, 140 n.2, 186 n.7
6.79 : 140 n.2

6.80 : 7 n.1, 43, 70, 277,
292, 295, 308, 324, 343 n.5
6.81 : 343 n.5
6.82 : 42, 44, 343 n.5, 403
n.1
6.83 : 33
6.84 : 44
6.85 : 43, 82, 346
6.86 : 82 n.2, 401 n.4
6.87 : 43, 44 n.9, 296
6.88-9 : 386
6.91 : 61, 296
6.93 : 6, 147, 159 n.3, 182
n.1
6.94 : 44 n.10, 49, 74, 90,
123, 125, 376-377, 387 n.1,
401, 457
6.96 : 44 n.10
6.96-7 : 85
6.97 : 285, 362
6.98 : 49, 362, 365 n.1, 400
6.99 : 296
6.100 : 60 n.6
6.102 : 43
6.103 : 15 n.2-3, 37, 272
6.103-5 : 42-59, 168 n.3,
236 n.9
6.104 : 49, 164 n.2, 376 n.2
6.105 : 68, 296, 355
7.2 : 43
7.3 : 44, 375-376
7.4 : 52 n.4, 453
7.5 : 359
7.25 : 43, 358
7.32-4 : 294, 307-308
7.33 : 293, 314, 358 n.3
7.34 : 317
7.39 : 272
7.39-40 : 52 n.2
7.85-7 : 88
7.87 : 57, 58 n.6
7.88 : 134, 187 n.1
7.91 : 58 n.2
7.112 : 340, 454
7.116 : 341 n.1
7.117 : 443 n.5
7.121 : 49, 52, 303-305,
307, 434-435
7.122 : 58 n.6
7.124 : 58 n.6
7.127 : 58 n.6, 340, 464
7.128 : 58 n.6
7.131 : 293, 302-304, 316
7.160 : 55 n.6, 272, 459
7.161 : 46

7.170 : 446 n.4
7.175 : 58
7.199 : 264
8.8 : 93, 94 n.2
8.10 : 283 n.2
8.44-5 : 60 n.6
8.50 : 60 n.2
8.91 : 60 n.2
9.20 : 60 n.2
9.71 : 49
9.87 : 28 n.3
9.115-6 : 28-30
10.6 : 58
10.9-12 : 61
10.15 : 50
10.27 : 58
10.30 : 58
10.119 : 40, 83, 393 n.2, 441

Elias

*In Aristotelis Categorias
commentaria* (ed. Busse)
p.108, 15-109, 3 : 138 n.2,
336 n.2, 385, 458-460
p.109, 18-22 : 34
p.111, 2-12 : 394

Epictetus

Enchiridion
15 : 96 n.3
17 : 206 n.5
33 : 97 n.2, 467 n.2
49 : 62
52 : 463

Fragmenta

10 : 462-463

Eunapius (Eun.)

Vitae sophistarum (VS)
2.1.5 : 15 n.2

Euripides (Eur.)

Hecuba (Hec.)
970 : 340

Hippolytus (Hipp.)

244 : 340

Ion

442 : 133

Supplices (Supp.)

312-3 : 256 n.2, 322
429-34 : 162

- Eusebius Caesariensis**
(Eus.)
Praeparatio evangelica
(PE)
5.20.5 : 226 n.3
5.25.1 : 226 n.3
14.18.19 : 33
14.18.27 : 33
15.62.11 : 56 n.4
- Galenus**
De cuiusque animi peccatorum dignotione atque medela
5.71.9 : 374 n.3, 394
- De locis affectis*
6.15 : 306
- Gnomologium Monacense**
196 : 187 n.4
- Gnomologium Vaticanum**
743 (*Gnom. Vat.*)
3 : 168
174 : 24
175 : 337 n.2
180 : 354
185 : 146
188 : 5, 273, 300
- Gregorius Nazianzenus**
Orationes
4 : 245 n.3, 247 n.1
- Heraclitus**
Fragmenta (ed. Diels & Kranz)
112 : 125
114 : 130 n.7
123 : 149
- Herodotus** (Hdt.)
Historiae
3.18 : 318 n.2
3.140 : 353
7.104 : 162
- Hesiodus**
Opera et dies
42 : 353
200 : 351
276-80 : 355
- Hieronimus Stridonius**
(Hier.)
Adversus Jovinianum (*Adv. Iovin.*)
2.14 : 47
- Hippocrates** (Hp.)
De aere, aquis, locis (*Aër.*)
14.3 : 123
- De veteri medicina* (*VM*)
3.1.574-8 L : 123 n.4
- Historia Augusta** (**SHA**)
Hadr. 16.10 : 199
- Homerus** (Hom.)
Odyssea (*Od.*)
7.305-6 : 340 n.2
21.323-9 : 340
- Isidorus Sevillanus**
Etymologiae
8.6.14 : 138 n.2, 336-337, 462
- Isocrates** (Isocr.)
Aeropagiticus (*Aeropag.*)
6 : 349
48 : 349
- Panegyricus* (*Pan.*)
28-85 : 165
- Julianus Imperator** (Iul.)
Contra Galileos (*Gal.*)
vide Cyrill. *Adv. Iul.*
- Epistulae*
25 : 224 n.2
80.4-7 : 220 n.6
89a-b : 224, 228 n.4, 239-241, 245 n.6
- Orationes* (*Or.*)
6.4 : 220 n.6
6.6 : 220 n.6
6.9 : 247-248
6.10 : 220 n.6
6.11 : 241
7.1 : 216 n.5, 220 n.6
7.3 : 219
7.4 : 154, 219, 220
7.5 : 216-218, 220 n.6, 243
7.6 : 12
- 7.7 : 154, 156, 235
7.8 : 186
7.10 : 63, 236
7.11 : 149
7.12 : 220 n.6
7.13 : 229 n.8
7.18 : 229, 240
7.19 : 237, 238, 246
7.21 : 219
7.23 : 237, 248
7.24 : 243
7.25 : 216, 225, 234, 238
8.6 : 230 n.2, 231 n.1, 233 n.4
9.1 : 48, 216 n.5
9.2 : 15 n.2, 237
9.3 : 156, 234, 238, 246
9.4 : 234
9.5 : 235, 238
9.6 : 156, 220, 234, 236
9.8 : 13, 52, 89, 154, 156, 217, 233, 234
9.10 : 236
9.11 : 236
9.12 : 140, 154, 216, 220, 222, 224, 225, 246
9.13 : 111, 115 n.1, 246
9.14 : 185 n.6, 196
9.16 : 248
9.17 : 12, 338
9.18 : 9 n.1, 89, 239, 400 n.6, 469
9.19 : 125, 240, 325 n.1, 346, 386
9.20 : 216 n.5, 237, 239 n.3, 240
- Justinus** (Iust.)
Apologia II (*2Apol.*)
3.7 : 55, 394, 459
- Laberius**
Compitalia
fr.22 : 338
- Libanius** (Lib.)
Orationes (*Or.*)
18 : 242
- Lucianus Samosatensis**
(Luc.)
Bis accusatus
6 : 81 n.6
33 : 52

- Demonax (Demon.)*
 2 : 75
 5 : 11, 76, 177, 367
 9 : 11
 11 : 11, 218 n.3, 226 n.1
 43 : 218 n.4
 48 : 11
 50 : 159
 52 : 5 n.4
 59 : 176
 62 : 177
 63 : 83
- De morte Peregrini (Peregr.)*
 11-8 : 243 n.7
 12 : 12
 15 : 72
 18 : 159
- Fugitivi (Fug.)*
 4 : 11 n.11, 25 n.4
 12-3 : 361-364
 12-21 : 11 n.11, 25 n.4
 13 : 337
 14 : 84 n.4, 362
 16-17 : 361-364
 21 : 81 n.6
 23 : 136, 337, 462
- Piscator (Pisc.)*
 19-20 : 11 n.11-2
- Vitarum auctio*
 8 : 74, 80 n.4, 89
 9 : 155
 10 : 137-138, 262, 338, 363 n.1, 455, 465
 11 : 338, 366 n.4, 374, 394, 455
- Lysias (Lys.)**
Orationes
 18-9 : 161 n.3, 261
- Marcus Aurelius (M.Aur.)**
Meditationes
 2.15 : 33
 4.30 : 442 n.3
 8.3 : 96
 11.6 : 96 n.3
- Martialis (Mart.)**
Epigrammata
 3.93.12-3 : 359 n.2
- 4.53 : 83 n.4
 11.84.7 : 359 n.2
- Maximus confessor**
Serm. de prudentia et consilio
 p.94 : 89
- Maximus Tyrius (Max.Tyr.)**
Dissertationes
 3.9 : 148
 8.8 : 469
 15.9 : 469
 36.5 : 9 n.1, 61 n.3, 164, 236, 285
- Musonius Rufus**
Dissertationes (ed. Hense)
 3, p.10, 7-9 : 56 n.4
 5 : 295
 6 : 295
 8, p.36, 23-37, 5 : 163, 196
 8, p.38, 8-39, 5 : 195
 9, p.43, 18-44 : 15 n.2
 14, p. 73, 3-10 : 399, 451
 21, p. 115 : 396
- Nemesius**
De natura hominis
 20.147-8 : 339
- Novum Testamentum (NT)**
Actus Apostorum (Act.Ap.)
 15.19-20 : 221
- Epistula ad Galatas*
 3.24 : 223 n.4
 3.28 : 367 n.3
- Epistula ad Hebraeos (Hebr.)*
 1.3 : 75
- Epistula ad Romanos (Ro.)*
 10.4 : 245 n.7
- Epistula ad Thessalonicenses I (1Th)*
 2.9 : 367 n.3
- Evangelium secundum Mattheum (Ma.)*
 5.17 : 223 n.4, 245 n.7
- Origenes**
Contra Celsum
Papyr. Vindob. Gr. 29946
 coll. II-VI Gallo 8^a chria : 136
- Pausanias (Paus.)**
Descriptio Graecae
 4.28.4 : 168
- Perses**
 1.133 : 359 n.2
- Phaedrus (Phaed.)**
 3.19 : 8
- Philo Alexandrinus**
Quod omnis probus liber sit
 96 : 9 n.1
 157 : 162 n.7, 171 n.4
- Philodemus Gadarensis (Philod.)**
De Oeconomia (Oec.)
 coll.12. 30-8 : 142
- De pietate*
 7a.3-8 : 124
- De Stoicis* Περὶ Στωικῶν
 (ed. Dorandi)
 coll.XI, 25 – coll.IX, 1-3 : 302 n.1, 303
 coll.XI-X : 337 n.2
 col. XII 20-XIII 12 : 36
 coll.XIV, 30-31 : 293 n.1, 324
 coll. XVI 4-9 : 311
 coll. XX 4-6 : 312-313
- Plato (Pl.)**
Alcibiades
 125d : 92
- Apologia Socratis (Ap.)*
 21a : 155 n.5
 21d : 24 n.4
 23a-b : 94 n.8
 23d : 24
 29c-d : 190, 444
 33c : 155 n.5
 34d-e : 193 n.1
- Cratylus (Cra.)*

393b-c : 126	229c-230d : 24 n.4-5	<i>Non posse suaviter vivi secundum Epicurum</i> 1102E-F : 227
<i>Crito (Cri.)</i> 45c-d : 193 n.2 50a-b : 321 53a : 321 54c ; 191 54d : 190	<i>Symposium (Smp.)</i> 172c : 95 n.2 198d : 24 n.4 208e-209c : 94 209d-e : 167 n.4 213b-222c : 471	<i>Quaestiones conviviales (QConv.)</i> 632E : 81, 401 n.4
<i>Definitiones (Def.)</i> 415a : 48, 273	<i>Theaethetus (Tht.)</i> 148e-151d : 94, 155 n.5 177e : 321	<i>Quomodo adulator ab amico internoscatur</i> 69C-D : 377-378, 401 70C : 468
<i>Gorgias (Grg.)</i> 447a : 262 461c : 262 462e : 262 482d-c : 92 482e : 109-110 486c : 262 509a : 262	Plinius minor (Plin.) <i>Epistulae (Ep.)</i> 1.10.6-7 : 397	<i>Regum et imperatorum apophthegmata</i> 182 ^E : 410
<i>Leges (Lg.)</i> 636b-c : 129 646e-7a : 356 n.8 647b-d : 357 671d-2d : 356 680a : 131 698b : 357 n.1 701a-b : 358 n.2 836c-d : 129 840e-841b : 325 875c : 178	Plutarchus (Plut.) <i>Amatorius</i> 759D : 435	<i>Vita Lysandri (Lys.)</i> 31.1-2 : 170
<i>Meno (Men.)</i> 80d : 24 n.4	<i>An vitiositas ad infelicitatem sufficiat</i> 499A : 185 n.6	<i>Vita Solonis (Sol.)</i> 5.4 : 178
<i>Phaedrus (Phd.)</i> 229c-230d : 263 275a : 176	<i>Coniugalia praecepta</i> 141E : 443	<i>Vita Thesei (Thes.)</i> 25 : 174 n.1
<i>Politicus (Pol.)</i> 274b-d : 132 n.2 295a : 131 300c-d : 178 n.4	<i>De communibus notitiis contra Stoicos (Com.not.)</i> 1049E : 182	Posidonius (ed. Edelstein & Kidd) 277a : 53
<i>Protagoras (Prot.)</i> 320d-322d : 132 320d- : 348- 337c-d : 210	<i>De esu carniū</i> 993D-996B : 139-140	Pseudo-Andronicus <i>De passionibus</i> 6 : 341
<i>Respublica (Rsp.)</i> 369b-371d : 132 n.2 457c-d : 303 n.2	<i>De exilio</i> 601E : 463 606B-C : 468	Pseudo-Crates (Ps.-Crat.) <i>Epistulae</i> 5 : 113, 176, 186 6 : 77, 142 9 : 443 10 : 319 12 : 138, 263 13 : 36 n.6, 78 15 : 34 n.4 16 : 25 n.3, 77 17 : 25 n.3 19 : 79, 80 n.5 21 : 25 n.3, 142 26 : 83 n.2, 281 n.4, 319 27 : 83 n.2, 319 28 : 115, 186 29 : 25 n.3, 35, 55, 113-117, 120, 170, 394, 458 n.2 31 : 164 n.3 35 : 78-9
<i>Sophista (Sph.)</i>	<i>De liberis educandis (de lib. educ.)</i> 5C : 70 n.2	
	<i>De profectibus in virtutem</i> 77E-78A : 145, 332	
	<i>De Stoicorum repugnantibus (Stoic.repugn.)</i> 1033A-F : 401 n.7 1040F : 50 n.5 1041A : 50 n.5 1044F-45A : 383 n.4	
	<i>De vitioso pudore</i> 531E : 410 n.6	

Pseudo-Diogenes (Ps.-Diog.)

Epistulae

1 : 152, 169 n.4, 186
2 : 337 n.2
3 : 77
6 : 25 n.3, 111
7 : 25 n.3, 79, 111, 116, 152, 186-187
10 : 83 n.2, 281 n.4
12 : 115 n.1, 142
14 : 80, 142
15 : 86
16 : 149
19 : 80, 197
20 : 115 n.1
23 : 185 n.5
24 : 186
25 : 58 n.4
26 : 80 n.4, 197
27 : 52
28 : 96, 111, 160-4, 186
29 : 186
30 : 81, 142, 152
33 : 143, 185, 355 n.2
34 : 25 n.3, 79, 86 n.1, 143, 186
35 : 96, 443 n.4
37 : 78, 116, 142, 146 n.3
38 : 85
39 : 112-113, 143, 439 n.2
40 : 185 n.5, 186, 400 n.1
42 : 117, 121, 143, 149
46 : 355 n.2., 443 n.3
47 : 52, 149
51 : 143

Pseudo-Galenus (Ps.-Gal.)

De historia philosophica

3 : 74

Pseudo-Hermogenus (Ps.-Hermog.)

Progynasmata (Prog.)

3 : 65 n.7

Pseudo-Lucianus (Ps.-Luc.)

Cynicus (Cyn.)

1 : 137
4 : 355
7-8 : 146
10-11 : 115 n.1
15 : 148
17 : 61 n.8

20 : 430

Pseudo-Menippus

Epistula : 134

Quintilianus

De institutione oratoria

1.9.3 : 69
5.11.1 : 101 n.1
5.11.6 : 101 n.1

Sallustius (Sallust.)

2.1 : 229 n.9
3.2 : 229 n.9
3.2-4 : 230
4.1 : 229 n.9, 230
4.6-10 : 245 n.8
6.1 : 229 n.9, 231
8.1 : 231
12.6 : 237
21.1 : 238

Seneca (Sen.)

Ad Lucilium epistulae (Ep.)

2.6 : 403
5 : 25 n.4, 348, 391-447
5.1 : 374
5.3 : 84
7.1 : 398 n.1
9.5 : 409 n.4
9.14-6 : 404
10.1 : 277
14.14 : 414-415
17.3 : 405
17.5 : 403, 408
18.5 : 409
18.7 : 409
18.8 : 406
18.9 : 393 n.3
20.3 : 409 n.4
20.9 : 89, 409, 433
20.10 : 408
20.11 : 393, 409 n.4-5
21.1 : 409 n.4
22.8 : 409 n.4
33.6-7 : 69
41.2 : 466 n.4
43.3 : 466 n.3
45.8 : 275
49.8 : 275
59.8 : 405 n.3
62.3 : 89, 433, 436
64.5-6 : 182 n.7
67.14 : 89, 143, 433, 440 n.1
73 : 416-417

73.12 : 182 n.7
73.15 : 418
74.4 : 403 n.6
82.10-4 : 404 n.4
85.37-8 : 413 n.3
86.1 : 416
87.4-5 : 421
90 : 395 n.8
90.1 : 77 n.2
90.6 : 176 n.1
90.14-6 : 89, 145, 406
90.18-9 : 406
91.19 : 89
95.30-4 : 426
95.72-3 : 407, 422-432
95.70-1 : 429, 431
98.13 : 89, 422, 425
103.5 : 416
104.9 : 403 n.6
104.21 : 425
108.13-4 : 421, 428, 470
110.1 : 466 n.4
110.15-6 : 421
115.6 : 405 n.3
119.1 : 412 n.6
119.9 : 403 n.6
120.19-20 : 425

De beneficiis (Ben.)

2.17.2 : 410
6.19.2-5 : 412 n.5
7.1-9 : 439
7.1.4 : 433, 440 n.1
7.1.7 : 400 n.7, 443 n.6
7.2.2 : 443 n.6
7.8 : 89, 434
7.9 : 442
7.9-11 : 433, 434
7.11 : 444 n.2

De brevitae vitae (Brev.)

14.2 : 396, 444-445

De constantia sapientis (Const.)

7.1 : 182
10.4 : 446

De otio

4 : 401 n.7

De providentia (Prov.)

3.3 : 89, 433
5.5 : 439

De tranquillitate animi
(*Tranq.an.*)

6.3 : 416 n.3
8.4-8 : 89, 171, 430
8.8 : 445

De vita beata (*Vit.beat.*)

1-2 : 398 n.1
9.3 : 404 n.5
17.2 : 406, 407
17.3 : 412
18.1 : 412 n.7, 440
18.3 : 83, 440
21.1-4 : 413 n.5
23.1 : 403, 412
23.2 : 408, 411

Fragmenta (ed. Haase)

14 : 466

Quaestiones naturales (*QN*)

4.7 : 434

Phaedra (*Phaedr.*)

519-5 : 451-452

Sextus Empiricus

Adversus mathematicos
(*A.M.*)

7.21 : 56 n.4
7.48 : 33
7.88 : 33
8.5 : 33
8.76-8 : 33
10.68 : 34 n.5
11.2 : 56 n.4
11.146 : 35 n.1
11.74 : 34

Pyrrhonianae hypotyposes
(*P.H.*)

1.3 : 34 n.2
1.16-7 : 27-8, 34
1.98 : 121
1.145 : 35, 107
1.148 : 35
1.150 : 35, 107
1.153 : 35, 107, 386 n.4
2.38 : 33, 34
2.181 : 34 n.3
3.66 : 34 n.5, 232 n.2
3.181 : 34 n.4
3.200 : 386 n.4
3.207 : 383 n.4
3.246 : 324

Simplicius (*Simp.*)

in Aristotelis Physica
commentaria
p. 1012, 22-6 : 34 n.6

Sophocles

Antigona (*Ant.*)
454-7 : 133
450-70 : 210

Oedipus Rex (*OR*)

863 : 133 n.1

Stobaeus (*Stob.*)

Anthologium
2.7.5^{b2}.12-3 : 453
2.7.6^e : 57
2.7.11ⁱ : 258
2.7.11^k : 261
2.7.11^s : 45, 53
2.15.43 : 9 n.1, 61 n.3, 236
n.7, 355

2.31.33 : 168

2.33.10 : 437

3.3.52 : 66

3.4.76 : 384 n.4

3.4.83 : 456

3.5.39 : 56 n.6, 355 n.5

3.5.47 : 401 n.1

3.7.17 : 400 n.1

3.13.43 : 169 n.2

3.13.45 : 310

3.17.22 : 141 n.3

3.31.15 : 370 n.2

3.31.17 : 371

3.33.14 : 36 n.8, 277

4.23.22 : 25

4.23.19 : 25

4.29a.13 : 410 n.6

4.32a.11 : 9 n.1, 61 n.3, 236
n.7, 402

4.39.19 : 164 n.3

4.46.20 : 381 n.2

4.671.7-673.11 : 400

Excerpta e ms. flor. Ioann.

Damasc

2.13.146 : 177

Strabo

Geographica
7.3.4 : 53

Suetonius (*Suet.*)

Nero

39.5 : 158, 438 n.6

Suidas

s.v. Διογένης n.1143 : 153
n.6

s.v. Γνωθι σαυτὸν n.334 :
156

s.v. Κυλισμός : 435

s.v. Ῥομβοσωμυλήθρα :
278

s.v. Στύλων : 277

Tacitus (*Tac.*)

Annales (*Ann.*)

13.42.8-9 : 411

14.52 : 201, 438

15.23 : 419

16.21 : 201

16.34 : 439

16.35 : 11

De vita et moribus Iulii

Agricolae (*Agr.*)

21.2 : 412 n.4

52.6 : 201

Historiae

4.40.3 : 11

Teles

Fragmenta (ed. Hense)

2.7 : 441

2.10-1 : 71, 76, 92 n.3

2.12-3 : 71

2.14-5 : 83, 364 n.3, 403

4^A.38 : 403

4^A.41 : 71

4^A.44 : 82

4^B.45 : 403

4^B.46 : 71, 408 n.3

6 : 68

6.53 : 92

7 : 50

Tertullianus (*Tert.*)

Adversus Nationes

2.2.10 : 218 n.4

Themistius (*Them.*)

Orationes (*Or.*)

34.5 : 56 n.4

Thucydides*Historia*

2.35-46 : 160

2.37.3 : 349

3.37 : 161

2.40 : 141 n.1

Valerius Maximus*Factorum et dictorum
memorabilia*

7.5.1 : 424

Varro *vide* Augustinus**Vetus Testamentum***Deuteronomium (De.)*

12.23-4 : 221

15.23 : 221

Genesis

9.3 : 220

Leviticus (Le.)

3.17 : 221

7.26-7 : 221

Liber I Samuelis (1Sa.)

14.32-4 : 221

Xenophon (Xen.)*Anabasis (An.)*

5.4.33-4 : 107

*de republica**Lacedaemoniorum*

1.1-2 : 167 n.1

Memorabilia (Mem.)

1.2.1 : 50 n.4

1.2.3 : 95 n.4

1.2.9 : 127

1.6.6-7 : 50 n.4

1.6.10 : 56 n.2

4.4.10 : 94

4.4.15 : 322

4.4.19-20 : 133, 210, 323

Symposium (Smp.)

3.10 : 94

4.37 : 47

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	1
INTRODUCTION	5
PREMIÈRE PARTIE : PHILOSOPHIE ET MODE DE VIE	21
CHAPITRE I : LES NORMES D'UNE ÉCOLE PHILOSOPHIQUE	27
1. Cynisme et Scepticisme : écoles et modes de vie.....	27
1.1. <i>D.L. 1.20 n'est pas une justification de D.L. 1.19.....</i>	27
1.2. <i>Le Cynisme est probablement, aux yeux des Sceptiques, un dogmatisme.....</i>	33
1.3. <i>Le Cynisme est défini comme un mode de vie parmi d'autres</i>	35
2. La solution de Varron	37
3. Les stratégies éditoriales de la doxographie générale (D.L. 6.103-5)	42
3.1. <i>Penser la philosophie selon des successions.....</i>	42
3.2. <i>La nécessité éditoriale d'un fondateur de l'école</i>	45
3.3. <i>Le caractère artificiel des κοινῆ ἀπέσκοντα.</i>	49
3.3.1. <i>Une communauté de vertus de Socrate à Zénon</i>	49
3.3.2. <i>Les dogmes communs rendent possible un κωνισμός unitaire.....</i>	51
3.3.3. <i>Un κωνισμός interprété à travers les Stoïciens ?</i>	53
3.3.4. <i>Le déséquilibre entre Antisthène et Diogène dans la doxographie générale.....</i>	56
4. Ouverture sur le dilemme laërtien : et si un mode de vie c'était aussi de la philosophie ?	59
CHAPITRE II : ANECDOTES ET EXEMPLARITÉ EN PHILOSOPHIE.....	63
1. Chries et enseignement philosophique	64
1.1. <i>Nature littéraire des chries</i>	64
1.2. <i>L'ouverture du champ des significations</i>	68
2. La morale cynique et la question de l'imitation	73
2.1. <i>Être disciple.....</i>	73
2.3. <i>Accoutrement et mendicité : de l'anecdotique à la pratique identitaire.....</i>	79
2.3.1. <i>Le modèle controversé d'Ulysse</i>	79
2.3.2. <i>Identité et symboliques de l'accoutrement</i>	80
2.3.3. <i>La part considérable dédiée à l'accoutrement et à la mendicité dans les Lettres</i>	82
2.4. <i>Prendre le vêtement signifie se convertir à la philosophie</i>	85
2.5. <i>Trois stratégies littéraires vis-à-vis de la question de l'apparence du Cynique.....</i>	87
3. Le Cynique prétend-il être un παράδειγμα ? L'exemplaire et le scandaleux	88
3.1. <i>Le Cynique ne se désigne pas comme un modèle.....</i>	88
3.2. <i>Le philosophe comme maître de chœur : l'exemple des savoir-faire.....</i>	91
3.3. <i>Universalisation de la figure du philosophe : Diogène et Socrate</i>	92
4. Les impasses philosophiques d'une morale des actes fondée sur l'imitation.....	97
4.1. <i>L'exemplarité du Cynique est le résultat d'un ensemble de processus littéraires et philosophiques.....</i>	97
4.2. <i>Les sens que revêt l'exemple en philosophie morale</i>	100
4.2.1. <i>L'exemple illustre.....</i>	101
4.2.2. <i>Imiter suppose sélectionner.....</i>	101
4.2.3. <i>L'émulation consiste en un rapport très personnel qui relève de l'apprenant</i>	102
5. Bilan et ouverture sur les normes du sérieux	103

DEUXIÈME PARTIE : TRANSGRESSIONS, SUBVERSIONS ET OBÉISSANCE AU NOMOS	105
CHAPITRE I : L'OPPOSITION ENTRE ΝΟΜΟΣ ET ΦΥΣΙΣ	107
1. L'opposition νόμος-φύσις en tant qu'outil rhétorique et sophistique	108
2. Usages de l'opposition νόμος-φύσις dans les lettres	110
2.1. <i>Les lettres 6 et 7 de Diogène</i>	111
2.2. <i>La lettre 28 de Diogène</i>	111
2.3. <i>La lettre 39 de Diogène</i>	112
2.4. <i>Les lettres 5 et 29 de Cratès</i>	113
3. L'opposition νόμος-φύσις chez Diogène Laërce	117
4. De la φύσις au κατὰ φύσιν	123
4.1. <i>Suivre la nature</i>	123
4.2. <i>Le νόμος est-il descriptif ou prescriptif ?</i>	130
5. Que peut-on dire de la φύσις cynique ?	135
5.1. <i>La méprise d'un « retour à la vie sauvage »</i>	135
5.2. <i>Le piège de la « facilité »</i>	141
5.3. <i>Les sens possibles de la nature cynique</i>	143
CHAPITRE II : REJET ET RESPECT DU ΝΟΜΟΣ	151
1. La falsification de la monnaie	152
2. Rejet du νόμος	158
2.1. <i>Cynisme et désobéissance</i>	158
2.2. <i>Critique des lois positives</i>	159
3. Vertu et νόμος	164
3.1. <i>La loi ou le tyran</i>	164
3.2. <i>Le rejet du νόμος ne signifie pas transgression du νόμος</i>	170
3.2.1. <i>Un cas de transgression</i>	173
3.2.2. <i>Diogène respectueux du νόμος</i>	175
3.3. <i>La loi est essentielle aux hommes mais superflues pour le sage</i>	175
CHAPITRE III : LE DIOGÈNE D'ÉPICTÈTE : « LA LOI EST TOUT POUR MOI »	181
1. Une idéalisation ?	181
1.1. <i>Idéal et réel</i>	181
1.2. <i>Un portrait surprenant</i>	184
1.3. <i>Épictète s'inspire-t-il d'une lettre ?</i>	185
1.4. <i>Une affirmation légitimée par le contexte de la diatribe</i>	187
2. Les modèles subversifs et complémentaires de Diogène et Socrate	189
3. La haute politique et la royauté du Cynique	194
4. Le contexte social et politique des leçons d'Épictète	198
4.1. <i>L'opposition stoïcienne au pouvoir</i>	199
4.2. <i>L'auditoire de Nicopolis</i>	203
4.3. <i>Le tableau du pouvoir à Rome</i>	205
5. La politique cynique dans le contexte des menaces du pouvoir	211
CHAPITRE IV : DIOGÈNE AU SERVICE DU POUVOIR IMPÉRIAL DE JULIEN	215
1. Éduquer les Cyniques sur le Cynisme	215
2. Les mentions du νόμος	218
2.1. <i>Héracléios et son usage des mythes</i>	219
2.2. <i>Non-respect des interdits juifs pour le Cynique (et Chrétien) égyptien.</i>	220

2.3. Diogène respectueux du νόμος divin	224
2.4. Diogène et le κόσμος	227
3. Le Cynisme contribue à forger l'idéal de l'hellénisme	232
3.1. L'unité de la philosophie	232
3.2. La bipartition de la philosophie	236
3.3. Le discours cynique	238
4. Le Cynisme authentique au service de la politique anti-chrétienne de Julien	239
4.1. La philanthropie comme valeur de l'hellénisme	239
4.2. Décadence et désordre des courants chrétiens et cyniques	241
4.3. Concurrencer le Christianisme par l'hellénisme	244
Bilan	247

CHAPITRE V : COMPRENDRE LA DOXOGRAPHIE POLITIQUE DE DIOGÈNE (D.L. 6.72-3) DANS SES CONTEXTES

1. Un raisonnement sur la loi mal construit	254
1.1. Problèmes textuels	254
1.1.1. Des phrases tautologiques ?	255
1.1.2. Un syllogisme en Barbara ?	256
1.1.3. ἀστεῖον : des Cyniques urbains ?	259
1.1.3.1. La traduction de l'adjectif	259
1.1.3.2. L'opposition entre ἀστεῖος et ἄγροικος	261
1.2. Syllogisme ou raisonnement par interrogations	266
1.2.1. Une formalisation impossible selon la logique des prédicats	266
1.2.2. L'aversion cynique pour le lieu logique	272
1.2.3. Le refus du verbiage	273
1.2.4. Parodier l'éristique	276
1.2.4.1. Diogène et les Mégariques	276
1.2.4.2. Faire des raisonnements par interrogations : λόγους ἐρωτᾶν	279
1.2.4.3. Une rhétorique des actes	283
1.3. Bilan	286
2. La composition de la doxographie politique de Diogène (D.L. 6.72-3)	287
2.1. Une unité thématique grâce à des échos lexicaux	288
2.2. L'organisation minimale de Diogène Laërce engendre de multiples étonnements	289
2.2.1. La répétition du raisonnement sur les dieux	290
2.2.2. Une contradiction entre 6.71 et 6.72	292
2.3. Mention des tragédies de Diogène mais absence de la Politeia	293
2.4. Une présence modérée de ce qu'on a nommé les kynica	294
2.5. Comparaison des doxographies	295
2.5.1. Proximité dans l'ordre des thèmes avec la doxographie anonyme d'Antisthène	296
2.5.2. Une plus grande proximité unit la doxographie générale des Cyniques, celle d'Antisthène et celle des Stoïciens	296
2.5.3. Une doxographie à part	298
2.5.3.1. Les devoirs du sage	298
2.5.3.2. Une innovation laërtienne ?	300
2.5.4. Quelques points communs à exploiter	302
2.5.4.1. Deux kynica de la doxographie stoïcienne dont les formulations trouvent des échos dans la doxographie de Diogène	302
2.5.4.2. Les polémiques contre Zénon	306
2.6. Bilan	309
3. Il est impossible d'affirmer que Diogène rejette toute loi	310

3.1. <i>Toute politeia a des lois</i>	310
3.2. <i>Rejeter seulement les lois « que nous connaissons »</i>	312
4. Quels éléments retenir pour interpréter le raisonnement de 6.72 sur les lois ?	315
4.1. <i>Une médiation stoïcienne dans la doxographie de Diogène ?</i>	315
4.2. <i>Un contenu plus ouvert</i>	316
4.3. <i>Une doxographie sérieuse</i>	316
4.4. <i>ἀστεῖον : raffiné ou bon moral</i>	318
4.5. <i>Une parodie de raisonnement</i>	319
4.6. <i>Un raisonnement sorti de son contexte</i>	320
4.7. <i>L'utilité des lois : une thèse très répandue</i>	321
4.8. <i>Le légal ou le sauvage</i>	322
4.9. <i>L'usage des mœurs étrangères dans la critique d'Œdipe</i>	323
5. Bilan	326
TROISIÈME PARTIE : HONTE ET VERTU	329
Introduction	331
CHAPITRE I : IMPUDENCE, TRANSGRESSIONS, DÉSORDRE	335
1. La saleté de l'impudence	335
2. Ἀναίδεια et ἀναισχυντία	338
3. Pudeur et lien social	341
3.1. <i>La critique cicéronienne</i>	341
3.2. <i>Des Cyniques antiprométhéens ?</i>	348
3.2.1. <i>La honte de transgresser le νόμος</i>	348
3.2.2. <i>L'αἰδώς comme disposition aux vertus sociales</i>	349
3.2.3. <i>L'αἰδώς et l'individualisme cynique</i>	352
3.2.4. <i>L'αἰδώς comme médiété et obéissance au νόμος</i>	355
4. Le désordre que crée le Cynisme populaire	359
4.1. <i>État des lieux</i>	360
4.2. <i>Mépris de classe</i>	363
4.3. <i>Le Cynisme favorise l'émancipation</i>	365
4.4. <i>La mendicité</i>	366
CHAPITRE II : LA PUBLICITÉ DE LA HONTE	369
1. Le regard	370
1.1. <i>L'hypothèse d'une « culture de la honte »</i>	370
1.2. <i>Se soigner du regard</i>	373
1.2.1. <i>Échecs</i>	373
1.2.2. <i>Succès</i>	376
2. Les lieux de la honte	379
2.1. <i>Tout dire et tout montrer</i>	379
2.2. <i>L'adjectif ἄτοπον : le dé-placé</i>	382
2.3. <i>Le privé et le public</i>	384
2.4. <i>De l'ἄτοπον aux hétérotopies</i>	387
CHAPITRE III : SÉNÈQUE, LA FRUGALITAS ET L'AUDACE CYNIQUE	391
1. À qui s'adresse la Lettre 5 ?	392
2. La nature sociable de l'homme	396
3. Penser la frugalitas	402
3.1. <i>La pauvreté selon les Cyniques et selon Sénèque : convergences et divergences</i>	402

3.2. <i>Le riche Sénèque considère-t-il la pauvreté comme un préférable, un non-préféré ou un exercice ascétique ?</i>	404
3.3. <i>La frugalitas comme mode de vie</i>	407
3.4. <i>Ne pas être associé aux excès de la pauvreté cynique</i>	410
4. La retraite de Sénèque et le pouvoir	414
4.1. <i>Reconnaissance à l'égard du pouvoir</i>	414
4.2. <i>Le philosophe bienfaiteur</i>	418
5. La pauvreté cynique comme force polémique	419
5.1. <i>Le mépris des richesses</i>	419
5.2. <i>L'épisode de Tubéron</i>	422
5.2.1. <i>La version de Cicéron</i>	422
5.2.2. <i>Tubéron comme exemplum politique et philosophique</i>	425
5.2.3. <i>La paupertas comme liberté de parole</i>	430
6. « Notre » Démétrius	433
6.1. <i>Le portrait élogieux d'un ami et d'un Cynique</i>	433
6.2. <i>Un Cynique qui n'a pas besoin de mépriser les richesses</i>	434
6.3. <i>Frugalitas et dignitas</i>	438
6.4. <i>Démétrius, défenseur du pudor</i>	442
7. Dépasser la nature humaine	444
CHAPITRE IV : LE CYNIQUE, REPRÉSENTANT DE LA PUDEUR, DANS LES ENTRETIENS D'ÉPICTÈTE	449
1. Se parer de la pudeur	450
2. La pudeur comme valeur épictèteenne	452
2.1. <i>Épictète pudique sur les Cyniques</i>	452
2.2. <i>L'αἰδώς dans le Stoïcisme et chez Épictète</i>	453
2.3. <i>Les Cyniques distinguent-ils αἰδώς et αἰσχύνη ?</i>	454
2.4. <i>Une bonne et une mauvaise ἀναίδεια</i>	457
2.5. <i>L'αἰδώς comme conscience morale</i>	460
2.6. <i>La saleté honteuse de l'âme</i>	462
3. Le modèle cynique dans la pédagogie d'Épictète	464
3.1. <i>L'importance de l'αἰδώς pour le progrediens</i>	464
3.2. <i>Le regard du dieu intérieur</i>	466
3.3. <i>Portrait du Cynique en observateur, en veilleur, en espion</i>	467
3.4. <i>Le Cynique comme relais du dieu</i>	470
CONCLUSION GÉNÉRALE	473
BIBLIOGRAPHIE	479
INDEX LOCORUM	499
TABLE DES MATIÈRES	509