

# La contestation de la loi dans le cynisme ancien

Marie-Odile GOULET-CAZÉ

Les Cyniques occupent une place particulière dans le paysage philosophique de l'Antiquité. Diogène de Sinope, le fondateur du mouvement, usait en effet d'une métaphore expressive empruntée à la numismatique : celle de la « falsification » de la monnaie, pour exprimer sa contestation généralisée de toutes les valeurs qui régissaient les grands champs de l'activité humaine dans le monde civilisé : philosophie, morale, religion, politique, écriture, pédagogie. Parce qu'ils avaient la volonté délibérée d'être philosophes autrement, les Cyniques ont procédé à une critique radicale des conventions sociales, des lois positives de la cité, de la vie politique et des cités empiriques. Mais loin de se cantonner dans la seule contestation, Diogène, opposant le concept de nature (φύσις) à celui de loi (νόμος), a rédigé une *Politeia* révolutionnaire fondée sur une législation nouvelle et une conception inédite du citoyen, devenu cosmopolite. L'objet de la présente étude est de rendre compte de la contestation cynique et de son fondement philosophique, d'exposer les règles de la *Politeia* élaborée par Diogène, enfin de mesurer la distance qui sépare le cosmopolitisme cynique du cosmopolitisme stoïcien.

## I. LA CONTESTATION CYNIQUE

Il est légitime de placer ce travail sous le signe de la « falsification », puisque Diogène Laërce met directement l'attitude de Diogène face à la loi en relation avec la παραχάραξις :

... ὄντως νόμισμα παραχάραττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν < τε > αὐτὸν χαρακτήρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.

Diogène falsifiait réellement la monnaie, n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature, disant qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI 71 [abrégé ci-après en D.L.].

À l'arrière-plan de la métaphore se situe un incident qui a sans doute eu lieu historiquement. Au IV<sup>e</sup> s., Diogène, fils d'un banquier de Sinope, fut contraint à l'exil suite à une histoire de falsification de la monnaie dans laquelle son père, mais peut-être aussi lui-même, semblent avoir été impliqués. Grâce à Diogène Laërce VI 20-21, plusieurs versions quelque peu divergentes de cette histoire nous sont parvenues. Diogène lui-même – le détail est d'importance –, fait allusion à cet épisode dans un de ses écrits : le *Pordalos*<sup>2</sup>. Tout comme Socrate qui emprunta le concept de maïeutique à sa mère Phénarète qui était sage-femme, le philosophe revendiqua cette falsification à un niveau métaphorique et en fit en quelque sorte sa devise : τὸ παραχαράττειν τὸ νόμισμα, « falsifier la monnaie ». Quelle que soit la valeur historique de l'épisode<sup>3</sup>, Diogène voulait signifier par là son intention délibérée de contrefaire les valeurs traditionnelles<sup>4</sup> pour leur en substituer de nouvelles. Sur le νόμος il voulait imprimer un χαρακτήρ nouveau, celui de la φύσις (il lui arrive en effet d'utiliser dans un contexte de réflexion morale<sup>5</sup> ce terme grec de χαρακτήρ qui relève de la numismatique, puisqu'il signifie la marque que l'on imprime sur une monnaie). En français, le mot « falsification » n'est peut-être pas le plus approprié pour traduire παραχάραξις ; peut-être serait-il plus exact de parler d'une « nouvelle frappe de la monnaie ».

Cette attitude falsificatrice, de prime abord négative dans la mesure où elle sape les fondements de la règle sociale, ne fait pas que détruire ce qui existe ; elle propose une « nouvelle frappe » de la monnaie, qui s'appuie, ainsi que nous le verrons, sur la vie κατὰ φύσιν.

<sup>2</sup> Cf. D.L. VI 20 : « Diogène lui-même dit sur son propre compte, dans le *Pordalos*, qu'il falsifia la monnaie ». L'ouvrage est cité à la fois dans la liste anonyme des écrits du philosophe et dans celle transmise par Sotion (D.L. VI 80), ce qui invite à penser qu'il s'agit d'une œuvre authentique et que par conséquent l'idée de falsification remonte bien à Diogène. À en croire D.L. VI 21, le philosophe, exilé, serait venu à Delphes et aurait demandé à l'oracle d'Apollon ce qu'il devait faire pour devenir une célébrité ; l'oracle lui aurait répondu qu'il devait falsifier la monnaie. Les témoignages et les fragments cités dans la présente étude se trouvent pour la plupart dans le tome II des *Socraticorum Reliquiae* (GIANNANTONI G. [éd.] [1990-1991], *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G.G., 4 vol., [Collana Elenchos, 18] Bibliopolis, Naples). Le tome IV de cette édition fournit un *Index fontium* qui permet de les retrouver facilement.

<sup>3</sup> Sur les différentes versions et les multiples interprétations qui ont été proposées de cette histoire de fausse monnaie, voir GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, vol. IV, note 42, p. 423-433 ; BANNERT H. (1979), « Numismatische zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes », *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1, p. 49-63. Les découvertes numismatiques faites dans la région de Sinope selon les uns confirment et selon les autres infirment l'hypothèse d'une falsification réelle de la monnaie à l'époque où le père de Diogène était banquier à Sinope.

<sup>4</sup> Le mot νόμισμα signifie à la fois la monnaie qui a cours et la coutume. Sur la signification de la falsification cynique, voir GOULET-CAZÉ M.-O. (1992), « Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie », in PAQUET L. (éd.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Le livre de poche, Paris, p. 5-29.

<sup>5</sup> En D.L. VI 71 : τὸν < τε > αὐτὸν χαρακτήρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς.

## A. Les manifestations objectives de la contestation

Diogène Laërce esquisse avec netteté les grandes lignes du profil philosophique de Diogène quand il déclare que celui-ci opposait à la Fortune (τύχη) la hardiesse (θάρασος), à la loi (νόμος) la nature (φύσις) et à la passion (πάθος) la raison (λόγος)<sup>6</sup>. Le philosophe rejette le νόμος, c'est-à-dire aussi bien les coutumes que les lois de la cité, parce que ce νόμος incarne à ses yeux les valeurs de la vie civilisée et que pour le philosophe cynique les obstacles au bonheur que rencontre chacun de nous sont à chercher du côté de la civilisation et de ses conséquences<sup>7</sup>. Seul l'homme qui parvient à se libérer des contraintes de la civilisation et d'une de ses manifestations les plus évidentes : la cité, se donne les moyens de recouvrer la liberté.

C'est ainsi que Diogène fustige avec vigueur toutes les valeurs que défend l'homme civilisé et qui constituent à ses yeux autant d'asservissements pour l'individu, car ce sont en réalité des valeurs que la société impose ; la renommée par exemple « dont tous sont esclaves, Grecs et barbares »<sup>8</sup>, l'acquisition des richesses qui fait des hommes de véritables « hydropiques »<sup>9</sup>, ou celle de la puissance, dont le Roi de Perse fournit une bien pitoyable illustration<sup>10</sup>. L'homme civilisé, séduit par ces valeurs qui lui assurent prestige et confort, est prêt à abdiquer sa liberté. Une des valeurs sociales qui suscite les critiques les plus vives du philosophe est la pudeur, l'αἰδώς. Elle correspond précisément à un sentiment que seul peut éprouver l'homme civilisé, perverti par les règles sociales, puisque rien de naturel ne saurait être honteux<sup>11</sup>. C'est donc pour ramener ses contemporains à la raison que Diogène ne cesse de faire tomber un à un tous les masques en opposant à l'hypocrisie ambiante ses mœurs de « chien ».

<sup>6</sup> D.L.VI 38 : ἔφασκε δὲ ἀντιτιθέναι τύχη μὲν θάρασος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον.

<sup>7</sup> Voir GOULET-CAZÉ M.-O. (2001), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Vrin, Paris, p. 53-57.

<sup>8</sup> PSEUDO-DIOGÈNE, *Lettre 7* (A Hicétas); cf. LUCIEN, *Imagines* 17 où Lycinus rapporte ce mot de Diogène : « Alors qu'on lui demandait comment acquérir la renommée, il dit : "Si on méprise la renommée" »; AELIUS THÉON, *Progymnasmata* 5 (Περὶ χροείας), in PATILLON M. (éd.) (1997), *Aelius Théon. Progymnasmata*, avec la collaboration de BOLOGNESI G., Les Belles Lettres, Paris, p. 19.

<sup>9</sup> En effet, « bien qu'ils soient pleins d'argent, ils en désirent encore davantage » (STOBÉE, *Anthologium* III 10, 45, in WACHSMUTH C. et HENSE O. [éds.] [1884-1912], *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vol., Weidmann, Berlin, vol. III, p. 419, 8-12). Cf. D.L. VI 50 : « L'amour de l'argent est la métropole de tous les maux ».

<sup>10</sup> Cf. DION CHRYSOSTOME, *Discours* VI 35 : « Il [le Roi de Perse] se trouve être le plus malheureux de tous les hommes ; en dépit de tout son or, il craint la pauvreté ; il craint aussi les maladies, incapable qu'il est de s'abstenir de ce qui les cause ; il est frappé de terreur à l'idée de la mort et il croit que tous complotent contre lui, jusqu'à ses enfants et ses frères ».

<sup>11</sup> Diogène revendique l'ἀναίδεια (ou encore l'ἀναίσχυντία), reconnue comme une des principales caractéristiques du chien (cf. ÉLIAS, *In Categ.*, in BUSSE A. [éd.] [1900], *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, [C.A.G., XVIII 1] G. Reimer, Berlin, p. 111, 12-17, qui donne entre autres explications de l'appellation « chien » pour désigner les cyniques le fait que « le chien est un animal impudent et que les cyniques pratiquaient l'impudence »).

En cohérence avec ce rejet de la vie civilisée, Diogène s'attaque à la cité, qui, à ses yeux, assujettit volontairement le citoyen par le truchement de ses lois. Le philosophe épicurien du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C. Philodème de Gadara fournit dans son *De Stoicis* une confirmation dépourvue de toute ambiguïté de ce rejet de la loi par Diogène, quand il déclare : καὶ μή[τ]ε ἢ πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὧν ἐπιστάμεθα μήτε νόμον, « (Diogène estimait qu') aucune cité, qu' aucune loi parmi celles que nous connaissons n'était une cité ou une loi »<sup>12</sup>. Cette façon de s'exprimer laisse ouverte la possibilité qu' existent une constitution politique véritable et une législation véritable. C'est ce que Diogène s'est employé à prouver en écrivant sa *Politeia*. Sa démarche ne naît pas *ex nihilo* ; en réalité elle prolonge la réflexion élaborée par Antisthène, qui avait déjà posé le principe selon lequel « le sage réglera sa vie de citoyen non point selon les lois établies, mais selon la loi de la vertu »<sup>13</sup> et qui, ce faisant, retirait la citoyenneté et la législation du domaine du politique pour les inscrire dans celui de la morale. Par conséquent, dans le discours de philosophie politique tout à fait révolutionnaire qu'il tenait, Diogène contestait les lois de la cité.

## B. Un témoignage gênant ?

On peut légitimement éprouver de l'étonnement quand on rencontre dans la doxographie cynique un raisonnement présenté comme diogénien, qui a toutes les apparences d'une apologie de la cité et de la loi, ne serait-ce que par la façon dont Diogène Laërce l'introduit : Περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἶόν τε πολιτεύεσθαι. « À propos de la loi, (Diogène disait) que sans elle il n'est pas possible de diriger une cité ». Vient ensuite le raisonnement comme tel :

οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου·  
ἀστεῖον δὴ<sup>14</sup> ἢ πόλις·  
νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος·  
ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.

Il dit en effet :

« sans la cité ce qui est moralement beau est inutile ;  
aussi la cité est-elle une réalité moralement belle ;  
or sans la loi la cité est inutile ;  
donc la loi est une réalité moralement belle »<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 7, col. XX, in DORANDI T. (éd. et tr.) (1994), *Storia dei filosofa. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Brill, Leiden, p. 103.

<sup>13</sup> D.L. VI 11. On peut supposer qu'Antisthène soutenait cette position dans son ouvrage Περί νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου (D.L. VI 16).

<sup>14</sup> Je corrige en un δὴ conclusif la leçon δέ des manuscrits, difficilement compatible, dans l'état condensé actuel du texte, avec le δέ de la ligne suivante. Mais il est possible que ce δέ, dans un état antérieur du texte, ait été justifié.

<sup>15</sup> D.L. VI 72.

Dans une étude consacrée spécifiquement à ce raisonnement<sup>16</sup> et dont je ne peux que répéter ici les conclusions, je pense avoir montré que l'idée exprimée ne peut pas être cynique. Le raisonnement condense plusieurs syllogismes qui font intervenir toute une chaîne de concepts : l'utile > ce qui est moralement beau > la cité > la loi, et il recouvre en fait tout un arrière-plan stoïcien – remontant éventuellement à Cléanthe<sup>17</sup> – de discussion sur la loi et la cité que l'on peut reconstituer grâce à plusieurs textes de Cicéron et d'Arius Didyme (transmis par Stobée), qui abordent la même thématique<sup>18</sup>. L'argumentation peut être ainsi reconstituée en deux étapes :

- A. 1. Ce qui est moralement beau est utile (D.L. VII 94).
2. Mais *sans la cité ce qui est moralement beau est inutile* (D.L. VI 72).
3. Car la cité est l'institution qui permet que soit rendue la justice et que l'homme juste soit défendu (Stobée II 7, 11<sup>i</sup>; t. II, p. 103, 9-17 W.).
4. Or, ce sans quoi ce qui est moralement beau n'existe pas est nécessairement moralement beau (Cicéron, *De legibus* II 12).
5. *Donc, la cité est une réalité moralement belle* (D.L. VI 72 et Stobée, *ibid.*, p. 103, 17).

<sup>16</sup> Voir GOULET-CAZÉ M.-O. (1982), « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum für Philologie* 125, p. 214-240, notamment p. 221. Ce syllogisme a été étudié par VON FRITZ K. (1926), *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, (Philologus, Supplementband 18, Heft 2) Dieterich, Leipzig; HÖISTAD R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, privately printed, Uppsala, notamment p. 138-142; GIGANTE M. (1961), « Sul pensiero politico di Diogene di Sinope », *La parola del passato* 81, p. 454-455; BASTA DONZELLI G. (1970), « Un'ideologia <contestataria> del secolo IV A.C. », *Studi italiani di filologia classica* 42, p. 225-251; ANASTASI R. (1972), « Varia. 1) Diog. Laert. VI 72 », in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, 4 vol., Edigraf, Catania, vol. II, p. 367-370; SCHOFIELD M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 132-134 et 136-140.

<sup>17</sup> Cf. STOBÉE, *Anthologium*, II 7, 11<sup>i</sup>, éd. WACHSMUTH, vol. II, p. 103, 9-17 : « Les Stoïciens disent aussi que tout homme qui est sans valeur morale est un banni, dès l'instant où il est privé de la loi et de la constitution politique qui par nature s'y rattache. En effet, comme nous l'avons dit, la loi est moralement bonne, mais il en est de même aussi pour la cité. C'est à juste titre que Cléanthe, pour démontrer que la cité est moralement bonne, a posé le syllogisme suivant : "Si la cité est une fondation destinée à fournir un habitat où il est possible de se réfugier pour que soit rendue la justice, la cité n'est-elle pas alors une réalité moralement belle ? La cité est bien un habitat de ce type. Donc la cité est une réalité moralement belle" ». Pour von Arnim (*S.V.F.* I, p. 139, 8), ce raisonnement pourrait venir du Πολιτικός de Cléanthe ; on pourrait penser également au Περί νόμων ; les deux ouvrages sont cités par D. L. VII 175.

<sup>18</sup> CICÉRON, *De legibus*, II 12 : « 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 » ; Arius Didyme, chez STOBÉE, *Anthologium* II 7, 11<sup>d</sup>, éd. WACHSMUTH, vol. II, p. 96, 10-13 : « Les Stoïciens disent que la loi est moralement bonne, car c'est une raison droite qui ordonne ce qu'il faut faire et interdit ce qu'il ne faut pas faire. Comme la loi est moralement belle, celui qui l'observe sera également moralement beau ».

- B. 1. *Sans la loi la cité est inutile* (D.L. VI 72).  
 2. Car la loi prescrit ce que l'on doit faire et interdit ce que l'on ne doit pas faire (Stobée II 7, 11<sup>d</sup>; t. II, p. 96, 10-12 W.).  
 3. Or, si la cité est inutile, elle n'est pas une réalité moralement belle (en vertu de A. 1.).  
 4. *Donc la loi*, qui est nécessaire à la cité pour que celle-ci soit une réalité moralement belle, *est elle-même une réalité moralement belle* (D.L. VI 72 et Cicéron, *De legibus* II 12).

J'avais proposé dans ce travail deux interprétations de l'attribution à mes yeux erronée du syllogisme à Diogène : soit une confusion, qui est toujours possible, entre Diogène le Cynique et Diogène de Babylonie le Stoïcien, auteur précisément d'un ouvrage sur les lois<sup>19</sup>, soit une volonté délibérée d'annexer à une réflexion de Diogène le Cynique un syllogisme stoïcien. Dans cette seconde optique, j'avais suggéré le nom du stoïcien du milieu du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Apollodore de Séleucie, auteur d'un manuel intitulé *Introductions aux dogmes*. Cet Apollodore, dont le manuel fut un maillon décisif dans la transmission de la pensée stoïcienne, avait précisément le souci de présenter les liens qui unissaient le cynisme au stoïcisme<sup>20</sup>. La teneur de ce raisonnement, aujourd'hui encore, me paraît stoïcienne et non cynique, d'autant plus que, depuis, j'ai eu l'occasion de dégager le rôle essentiel joué par Apollodore dans les doxographies des livres VI et VII de Diogène Laërce<sup>21</sup>. Le syllogisme en question ne me paraît donc pas contredire le rejet de la loi par Diogène<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cf. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* XII, 526 D.

<sup>20</sup> Cf. D.L. VI 104 et VII 121.

<sup>21</sup> Voir dans GOULET-CAZÉ M.-O. (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, (Hermes-Einzelschriften, 89) Steiner Verlag, Stuttgart, l'appendice : « Apollodore de Séleucie dans les livres VI et VII des *Vies* de Diogène Laërce », p. 137-181, notamment p. 147-163.

<sup>22</sup> Depuis la parution de mon article, le problème a été repris notamment par SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, qui comprend différemment le terme ἀστέιον (« refined » et non « morally good ») et interprète ainsi le syllogisme, qu'il tient pour authentique : « I guess that Diogenes has in his sights an opponent who concedes, that refinement of manners is a city phenomenon which is thoroughly unnatural and so ethically worthless. Diogenes' object will then have been to show him that in that case he must also concede something which he does *not* wish to allow : that law, too, is unnatural and without value, for it too exhibits refinement. In short, Diogenes' argument is – as one would expect – *antinomian*, directed against those who sympathize with the aversion to the city and its manners, but who hold to the view rejected by him that the rule of the law is indispensable ». Cette contextualisation du syllogisme est possible, mais pas absolument convaincante, car selon quelle logique un opposant à Diogène pourrait-il rejeter la cité et ses manières raffinées tout en voulant sauvegarder la loi ? Si l'on s'oppose à la cité, la cohérence la plus élémentaire, me semble-t-il, implique que l'on rejette en même temps la loi qui est le pilier de la cité. Voir aussi MOLES J. (1995), « The Cynics and Politics », in LAKS A. et SCHOFIELD M. (éds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 129-158, notamment p. 130-131, qui penche globalement pour l'interprétation de M. Schofield.

### C. Le rejet du politique

Le rejet de la loi s'accompagne d'un rejet de l'engagement politique, et plus généralement de la vie politique et de ses compromissions. Diogène en vient à récuser tous les engagements quels qu'il soient, qui pourraient limiter la liberté de l'individu :

Diogène louait les gens qui, sur le point de se marier, ne se mariaient point ; qui, prêts à faire une traversée, ne la faisaient point ; qui, sur le point de s'occuper de politique, ne s'en occupaient point (τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι) et d'élever des enfants n'en élevaient point ; il louait également ceux qui s'apprêtaient à vivre dans la compagnie des princes et qui ne s'en approchaient point<sup>23</sup>.

S'approcher des princes signifie que l'on est prêt à faire des concessions à l'hypocrisie, à la flatterie, au désir de gloire ; autrement dit à devenir esclave et à sacrifier à de fausses valeurs. « À qui proclamait Callisthène bienheureux sous prétexte qu'il avait part aux magnificences d'Alexandre, Diogène dit : "Il est malheureux, lui qui déjeune et dîne quand il plaît à Alexandre" »<sup>24</sup>. De même, comme Cratéros [un général d'Alexandre] lui demandait de venir le voir, il dit : « À vrai dire, j'aime mieux lécher le sel à Athènes que jouir de la somptueuse table de Cratéros »<sup>25</sup>. Diogène garde volontairement ses distances. Il appelle les démagogues « valets de la populace » et les couronnes « boutons de la gloire »<sup>26</sup>, n'épargnant pas non plus ses critiques à l'égard des puissants. Il repousse Alexandre par le célèbre « Ôte-toi de mon soleil »<sup>27</sup>, tandis qu'il reproche à Philippe son insatiable avidité<sup>28</sup>. À Perdicas qui le menace de le faire tuer s'il ne se rend pas auprès de lui, il répond ironiquement : « Le bel exploit ! Un scarabée ou une tarentule pourrait en faire autant »<sup>29</sup>. Et à Platon qui, à la vue de Diogène occupé à laver des légumes, s'approche de lui et lui dit tranquillement : « Si tu flattais Denys, tu ne laveras pas des légumes », le Cynique répliqua tout aussi tranquillement : « Et toi, si tu lavais des légumes, tu ne flatterais pas Denys »<sup>30</sup>. La cité, la loi, les puissants qui jouent à plein le jeu du pouvoir se trouvent épinglés sans ménagement par le philosophe. Celui-ci

<sup>23</sup> D.L. VI 29. Cf. Diogène dans LUCIEN, *Vies à l'encaïn* 9 : « Tu ne te soucieras ni de mariage, ni d'enfants, ni de patrie ; tout cela sera pour toi niaiserie ».

<sup>24</sup> D.L. VI 45.

<sup>25</sup> D.L. VI 57.

<sup>26</sup> D.L. VI 41. Cf. VI 24.

<sup>27</sup> SIMPLICIUS, *In Epicteti Encheiridion* 15 ; cf. D.L. VI 38.

<sup>28</sup> D.L. VI 43.

<sup>29</sup> D.L. VI 44.

<sup>30</sup> D.L. VI 58.

entre au théâtre à contre-courant<sup>31</sup> et déambule à reculons sous les portiques<sup>32</sup>, faisant de la contestation un principe essentiel de sa pratique philosophique.

#### **D. Fondement philosophique : le choix du retour à la nature et le « raccourci » de l'ascèse**

Au fondement du rejet de la loi on rencontre chez Diogène une quête viscérale de la nature et la volonté de revenir à un état originel, antérieur à toute civilisation. Mais 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 ? À défaut d'avoir pris soin de définir le concept de nature, Diogène loue la fidélité à cette nature à la fois chez l'animal<sup>33</sup>, les peuples barbares<sup>34</sup> ou encore les enfants<sup>35</sup>, toutes catégories que le philosophe aime prendre pour modèles. La référence importante à l'animal dans les textes cyniques ne doit pas toutefois nous amener à commettre un contresens. 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. Les Cyniques d'ailleurs revendiquent leur statut d'être rationnel<sup>36</sup>. Toutefois ils

<sup>31</sup> D.L. VI 64.

<sup>32</sup> STOBÉE, *Anthologium* III 4, 83, éd. HENSE, vol. III, p. 238, 7-11 = *Gnomologium Parisinum* 322, éd. STERNBACH L., *Sumptibus Academiae Literarum*, Cracovie [1893], p. 33.

<sup>33</sup> À côté du chien, animal emblématique des cyniques, d'autres animaux sont pris comme modèles : la souris (D.L. VI 22 et 40 ; PLUTARQUE, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 5, 77 F ; ÉLIEN, *Histoire variée* XIII 26 ; STOBÉE, *Anthologium* III 6, 37, éd. HENSE, vol. III, p. 294, 9), les chevaux et les lions (PSEUDO-LUCIEN, *Le Cynique* 15), les poissons (DION CHRYSOSTOME, *Discours* VI 18), les animaux qui paissent dans les pâturages (*ibid.*, 13) ou encore les oiseaux (DION CHRYSOSTOME, *Discours* X 16). Mais certains animaux peuvent fournir aussi au Cynique des exemples négatifs. C'est le cas de la fourmi et de l'escarbot, comme l'a très bien montré dans son étude, FLORES JUNIOR O. (2005), « Cratès, la fourmi et l'escarbot : les Cyniques et l'exemple animal », *Philosophie antique* 5, p. 134-171.

<sup>34</sup> Cf. D.L. VI 73 : pour Diogène, « il n'y avait rien d'impie non plus à manger aussi de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes des peuples étrangers ». Même si Diogène est bien conscient que les peuples barbares ne sont déjà plus dans l'état de nature, comme l'atteste le mot ἔθων dans l'expression ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀλλοτριῶν ἔθων, ils sont restés, aux yeux du philosophe, beaucoup plus fidèles que les Grecs à ce que pouvait être cet état supposé.

<sup>35</sup> L'enfant lui aussi est moins imprégné par les coutumes sociales et par conséquent moins déformé. C'est ainsi que Diogène reçoit une leçon d'ascèse d'un enfant qui boit dans ses mains et d'un autre qui mange ses lentilles de la même façon (D.L. VI 37). Voir GOULET-CAZÉ M.-O. (1992), « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 6, p. 3881-4048, notamment p. 4029-4036.

<sup>36</sup> Diogène oppose fréquemment les hommes sensés et les fous. Ainsi en D.L. VI 24 par exemple : « Il disait aussi que, quand il voyait dans la vie des pilotes, des médecins et des philosophes, il trouvait que l'homme était le plus intelligent des êtres vivants, mais qu'en revanche, quand il voyait des interprètes des songes, des devins et ceux qui les écoutent, ou encore les gens gonflés d'orgueil au sujet de leurs richesses, il ne



envient la félicité des animaux, qui résulte de ce que ceux-ci n'ont pas d'intuition de la divinité et de ce qu'ils ne connaissent point l'angoisse<sup>37</sup> ; ils envient également la simplicité constitutive de leur bonheur, fondé sur le fait qu'ils ont très peu de besoins et par voie de conséquence très peu de désirs<sup>38</sup>. En prenant l'animal comme référence et en acceptant implicitement une hiérarchie fondée sur une échelle, a priori paradoxale, homme/animal/Dieu, le cynique reconnaît à l'animal une supériorité sur l'homme. Tandis que l'animal a su rester fidèle aussi bien à sa nature propre qu'à la vie naturelle, fondée sur la satisfaction du minimum de besoins, l'homme, dont la nature et la grandeur sont dans le *logos*, s'est éloigné de sa nature propre en laissant l'irrationalité des conventions envahir sa vie quotidienne dans le cadre social de la *polis* et a renoncé à la vie naturelle en acceptant de recevoir de Prométhée le don du feu<sup>39</sup>. Sous la pression de la cité, il s'est laissé aller à inventer tout un lot de conventions irrationnelles qui l'ont poussé à se forger des valeurs illusoire telles que la gloire, la réussite, le plaisir ou la richesse, dont il a fini par devenir le prisonnier, perdant de la sorte aussi bien son *ἐλευθερία* que son *αὐτάρκεια*, sa liberté que son autonomie. Revenir à la nature consiste donc pour le Cynique à se dépouiller de tout le poids des pratiques sociales afin de redevenir capable d'exercer de façon pleinement autonome son *λόγος*. Pour le reste, c'est-à-dire pour ce en quoi l'homme et l'animal se rejoignent (par exemple nourriture, sexualité), il suffit de faire comme l'animal, de rester au plus près d'une nature primitive que l'homme n'aurait jamais dû quitter.

---

trouvait rien de plus vain qu'un homme. Il ne cessait de répéter que si l'on veut être équipé pour vivre, il faut de la raison ou une corde ». Sur la folie humaine épinglée par Diogène, voir GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, p. 17-22

<sup>37</sup> Voir la réponse de PHILODÈME, *Περὶ Θεῶν* I, col. 15, li. 17 [*PHerc* 26] dans DIELS H. (éd.) (1916), « Philodemos "Über die Götter", 1. Buch », *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse* (7. Abh.), p. 26 : « Beaucoup estiment bienheureux les animaux à cause des dures conditions de toute leur existence (ἐπὶ ταλαιπωρισμῷ τοῦ παντὸς αὐτῶν βίου), notamment à cause du fait qu'ils ne connaissent même pas les dieux, ces dieux qui, par nature, nous inspirent tant d'effroi ». La polémique tourne autour du problème de la *ταραχή*, c'est-à-dire de tout ce qui est trouble, agitation, angoisse, autrement dit de tout ce qui s'oppose à l'*ἀπάθεια*. Dans mon étude « Les premiers cyniques et la religion », parue dans GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éds.) (1993), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris, p. 117-158, notamment p. 135-137, j'ai rappelé la position tout à fait vraisemblable de H. Diels, l'éditeur du *Περὶ Θεῶν*, pour qui ces adversaires, que Philodème ne cite pas nommément, sont les Cyniques.

<sup>38</sup> Cf. le témoignage de Théophraste rapporté par Diogène Laërce : « C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait » (D.L. VI 22).

<sup>39</sup> Cf. DION CHRYSOSTOME, *Discours* VI 25 : « Si le mythe dit que Zeus châtie Prométhée pour avoir trouvé le feu et en avoir fait don aux hommes, c'est, selon Diogène, parce que ce don fut pour les hommes le commencement et le point de départ de la mollesse et du luxe » ; voir aussi PLUTARQUE, *Aquane an ignis utilior* 2, 956 B.

Face à cette nature qu'il semble rechercher comme une sorte de paradis perdu, le Cynique éprouve des sentiments mélangés. D'un côté, il constate que la nature fournit à l'homme le nécessaire pour vivre et qu'elle peut suffire à le rendre heureux, s'il a la sagesse de vouloir satisfaire uniquement ses besoins nécessaires et s'il sait se contenter de ce qu'elle lui offre, c'est-à-dire s'il accepte de boire de l'eau, de coucher sur la dure, de profiter de l'ombre l'été quand il fait chaud, de se nourrir des fruits et des légumes que fournit la terre, autrement dit d'être autarcique, pleinement indépendant<sup>40</sup>. « Diogène répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et autres raffinements du même genre »<sup>41</sup>. Il ne faut certainement pas voir dans ce témoignage l'expression de la part de Diogène d'une vision providentialiste qui considérerait que les dieux (*alias* la nature) se préoccupent de fournir à l'homme tout ce dont il a besoin. Le Cynique admet la nature, il la supporte parce qu'il ne peut pas faire autrement ; lui qui se veut souverain pour tout ce qui concerne sa vie, ne reconnaît comme limites à sa liberté que la nature et ses contraintes. Mais une fois admises ces limites, il construit, sans autre secours que sa propre force, un bonheur que plus rien ne peut menacer. Maxime de Tyr, au second siècle de notre ère, souligne la supériorité que confère au philosophe son aptitude à utiliser correctement les ressources de la nature et à se satisfaire de celles-ci :

Les temples, les gymnases et les bois sacrés étaient pour Diogène des demeures royales. Sa richesse était des plus abondantes, des plus sûres et parfaitement à l'abri des complots ; c'était la terre entière, ses fruits et les sources, filles de la terre, dont le flot est plus généreux que celui de n'importe quel vin de Lesbos ou de Chios. Il était ami du grand air et accoutumé à lui, comme les lions, et il n'essayait pas de fuir les saisons de Zeus ni de lutter avec lui en s'ingéniant à trouver en hiver la chaleur de l'été et en désirant l'été avoir de la fraîcheur<sup>42</sup>.

Le Cynique n'a besoin ni des richesses ni de la civilisation ni des faveurs de la Fortune. Comme il ne tient à rien de ce qui lui est extérieur, on ne peut rien lui ôter qui compromette son bonheur, un bonheur fait d'autarcie, de liberté et d'apathie.

<sup>40</sup> Cf. D.L. VI 105 : « Ils [les Cyniques] soutiennent qu'il faut vivre frugalement, en se contentant de la nourriture qu'on peut se procurer soi-même et du seul manteau élimé, en méprisant richesses, réputation et bonne naissance. En tout cas il y en a parmi eux qui se satisfont d'herbes, d'eau toute fraîche et d'abris de fortune ou de tonneaux, comme Diogène qui disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités ». Sur le mode de vie selon la nature préconisé par les Cyniques, en l'occurrence par Cratès, en relation avec leur « éthique du minimum » qui conduit au bonheur individuel et à la justice politique, voir FLORES JUNIOR O. (2006), « *Khortos gasteri* ou le bonheur est dans le pré : éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie* 45, p. 647-729.

<sup>41</sup> D.L. VI 44.

<sup>42</sup> MAXIME DE TYR (1994), *Dissertationes XXXVI* 5, éd. TRAPP M., Teubner, Stuttgart/Leipzig, p. 292-293.

Mais d'un autre côté, Diogène, comme tout homme, éprouve de l'angoisse face à la nature quand celle-ci se montre dure, hostile, sans concession, quand, par exemple, elle contraint à faire face aussi bien aux rigueurs climatiques qu'à la fièvre<sup>43</sup>, aux infirmités<sup>44</sup>, à la maladie et *in fine* à la mort. Par conséquent, pour être pleinement heureux, Diogène a bien conscience qu'il ne suffit pas de se défaire de la civilisation. Il est vrai que les témoignages sur lesquels on peut s'appuyer pour prêter au philosophe cette autre vision de la nature sont deux passages de *Lettres pseudépigraphes*<sup>45</sup> et quelques vers de tragédie que deux sources attribuent à Diogène mais une troisième à Sophocle<sup>46</sup>. Néanmoins si l'on ne prend pas en compte cet aspect en quelque sorte menaçant de la nature, on ne parvient pas à interpréter d'autres passages comme ce témoignage transmis par Diogène Laërce, qui atteste chez Diogène un type d'ascèse tout à fait rigoriste : « L'été, il se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver il étreignait les statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer »<sup>47</sup>. Le type d'ascèse évoqué ici ne correspond pas à l'ascèse traditionnellement revendiquée par les Cyniques et qui consiste à vivre selon la nature, comme nous le verrons ultérieurement. Il s'agit d'un second niveau d'ascèse qui va beaucoup plus loin, puisqu'il implique un registre d'entraînement plus rigoriste, susceptible d'aider à affronter la nature hostile.

Mais la nature n'est pas seule à menacer l'homme. À côté d'elle surgit une autre force : Τυχή, la Fortune qui, elle aussi, ne manque pas d'envoyer son lot

<sup>43</sup> ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 22, 58, rapporte une anecdote où Diogène, terrassé par la fièvre à Olympie, apostrophe ainsi les passants : « Mauvaises têtes, ne vous arrêterez-vous pas ? Pour voir mourir ou se battre des athlètes, vous entreprenez un grand voyage jusqu'à Olympie, et vous ne voulez pas voir le combat de la fièvre et d'un homme ? ».

<sup>44</sup> Cratès était bossu (D.L. VI 92) et boîtaît (JULIEN, *Discours* IX 18, p. 201B).

<sup>45</sup> Dans la *Lettre pseudépigraphie* 28, 5 (in MÜSELER E. [éd.] [1994], *Die Kynikerbriefe*, 2 vol., [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 1. Reihe: Monographien, 7. Band] F. Schöningh, Paderborn, vol. II : *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, p. 32-35), Diogène s'adresse aux Grecs en ces termes : « Moi, le Chien, c'est en paroles que je vous punis, mais la nature, elle, c'est en actes, et tous de la même manière. La mort en effet est suspendue sur vous tous de façon égale, cette mort que vous, vous craignez ». La *Lettre pseudépigraphie* 22 (MÜSELER, *Die Kynikerbriefe*, p. 26) adressée à Agésilas va dans le même sens : « Pour moi, j'ai conscience que la seule certitude, c'est qu'après la naissance il y a la mort. Muni de ce savoir, je dissipe moi-même les vains espoirs qui se dressent autour de mon misérable petit corps, et je t'exhorte à ne pas porter tes pensées au-delà de l'homme ».

<sup>46</sup> MAXIME, *Loci communes*, *Sermo* 67, PG 91, 1008 D. « Ô race humaine, mortelle et misérable, / Nous ne sommes rien que des reflets d'ombre, / Qui errent, poids inutile sur la terre ».

<sup>47</sup> D.L. VI 23; voir aussi D.L. VI 34 : « Il marchait pieds nus dans la neige et faisait tous les tours de force mentionnés plus haut »; PLUTARQUE, *Apophthegmata laconica* 13, 233 A : « Un Lacédémonien qui vit Diogène le Chien entourant de ses bras une statue de bronze, alors qu'il faisait très froid, lui demanda s'il avait froid. Devant sa réponse négative, il lui dit : "Alors que fais-tu donc d'extraordinaire ?" ». Pour Cratès, on peut citer ces vers de Philémon : « L'été, il [Cratès] portait un manteau épais, afin d'acquérir la maîtrise de soi, et l'hiver des haillons » (Fr. 134 in KASSEL R. et AUSTIN C. [1989] [éds.], *Poetae Comici Graeci* [PCG], vol. VII : *Menecrates – Xenophon*, W. de Gruyter, Berlin/New York, imitation d'*Odyssée* XI 593).

d'épreuves : basse naissance, exil, pauvreté, mauvaise réputation, revirement de situation<sup>48</sup>. Diogène, plutôt que de se poser en victime malheureuse et de se résigner devant les vicissitudes que la Fortune lui inflige, réagit vigoureusement, lui opposant son mépris souverain : « Quand il tombait de nouveau dans les malheurs, Diogène disait : “Vraiment, tu fais bien, Fortune, de te dresser devant moi virilement”. Dans de telles circonstances, il s'éloignait même en fredonnant<sup>49</sup> ». Pas plus qu'il ne croit aux dieux, le philosophe cynique n'a une conception providentialiste de l'univers comme celle des Stoïciens par exemple. Ceux-ci en effet perçoivent un ordre dans la marche du monde, régi par le Λόγος, cause efficiente universelle<sup>50</sup>, qui prend la forme du Destin et englobe aussi ce que les φαῦλοι, par manque de raison, considèrent à tort comme l'action de la Fortune<sup>51</sup>. Là où le stoïcien découvre un sens, le cynique ne perçoit que les caprices d'une Fortune dépourvue de toute rationalité.

<sup>48</sup> Diogène a connu un revirement de situation lourd de conséquences au moment où il a été exilé de Sinope (D.L. VI 20-21 ; PSEUDO-DION CHRYSOSTOME [= FAVORINUS], *Discours* 64, 18 *Sur la Fortune*, où l'auteur rappelle à Diogène que s'il est devenu philosophe, c'est après tout grâce à la Fortune : « La Fortune a fait de toi (*i. e.* Diogène) un exilé, elle t'a conduit à Athènes, introduit auprès d'Antisthène, vendu et mené en Crète. Mais si le bâton, la besace, le mode de vie frugal et simple te ceignent d'un manteau d'orgueil, sache que tu dois pour cela rendre grâces à la Fortune ; car si tu philosophes, c'est en accord avec elle ».

<sup>49</sup> STOBÉE, *Anthologium* IV 2, 44, 71, éd. HENSE, vol. V, p. 976, 3-6. Cf. STOBÉE, *Anthologium*, II 8, 21, éd. WACHSMUTH, vol. II, p. 157, 7-9 : « Diogène disait qu'il croyait voir la Fortune s'élancer sur lui et dire : « ce chien enragé, je ne puis l'atteindre de mes traits » (Θ 299) » ; SÈNÈQUE, *De tranquillitate animi* 8, 7 : « Diogène, lui, n'avait qu'un esclave, qui s'échappa ; on lui indiqua où il était, il ne daigna pas le reprendre : “Il ferait beau voir, dit-il, que Manès pût se passer de Diogène et non pas Diogène de Manès”. Pour moi c'est comme s'il eût dit : “Fortune, va-t'en voir ailleurs : Diogène ne possède plus rien sur quoi tu aies encore des droits. Mon esclave s'est enfui ? Que non pas ! c'est moi qui suis libre” » (trad. WALTZ R. [éd. et tr.] [1927], *Sénèque, Dialogues*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris) ; D.L. VI 55 ; DION CHRYSOSTOME, *Discours* VIII, 15-16 ; PLUTARQUE, *De tranquillitate animi* 6, 467 C. Même attitude chez Cratès (D.L. VI 93 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina* I 2, 10, v. 242-243) et chez Métroclès (*apud* PLUTARQUE, *An vitios. ad infel. suff.* 3, 499 A-B).

<sup>50</sup> Cf. par exemple STOBÉE, *Anthologium* I 5, 15, éd. WACHSMUTH, vol. I, p. 79, 1-12 (= S.V.F. II 913 ; 55 M Long et Sedley) : « Chrysispe désigne comme l'essence du destin un pouvoir fait de souffle, qui gouverne le tout de manière ordonnée ; ceci est dans *Du monde*, livre II. Mais dans *Des définitions* [et non dans « *Des saisons* », comme l'ont traduit, à la suite d'une confusion ὄρων / ὄρων Long et Sedley suivis par leurs traducteurs français], livre II, dans *Du destin*, et ça et là ailleurs, il emploie une grande variété d'expressions : le destin, c'est “la raison du monde”, “la raison de ce qui est administré par la providence dans le monde”, “la raison en accord avec laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront”. À la place de “raison”, il utilise aussi les termes de “vérité”, de “cause”, de “nature”, de “nécessité”, d'autres encore, avec l'idée qu'ils se réfèrent à la même essence sous divers points de vue » (trad. Brunshwig/Pellegrin modifiée in LONG A. A. et SEDLEY D. N. [2001], *Les Philosophes Hellénistiques*, 3 vol., tr. BRUNSCHWIG J. et PELLEGRIN P., vol. II : *Les Stoïciens*, GF Flammarion, Paris, p. 385) ; D.L. VII 147 (S.V.F. II 1021 = 54A Long et Sedley) ; SÈNÈQUE, *De beneficiis* IV 7 (= S.V.F. II 1024).

<sup>51</sup> Le Stoïcien se heurte lui aussi à la Fortune (Sphaïros écrit un Περί τύχης [D.L. VII 178]) et quand il réfléchit à l'attitude qu'il convient d'adopter pour répondre à ses attaques, il rejoint en un sens les Cyniques, comme le montrent ces affirmations de Persaios, un disciple de Zénon : « Le sage ne peut être vaincu par la Fortune, il n'est pas son esclave, il est insensible à ses attaques, il est apathique » (THEMISTIUS, *Discours* 31, 358b in SCHENKL H., DOWNEY G. et NORMAN A.F. [éds.] [1965-1974], *Themistii orationes*, 3 vol., Teubner, Leipzig, vol. II, p. 197 = S.V.F. I 449). Néanmoins la différence est de taille, puisque pour le Stoïcien partisan du déterminisme, la Fortune se définit comme une ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, « une cause qui reste obscure pour le raisonnement de l'homme » (AETIUS, *Placita Philosophorum* I 29, 7 = S.V.F. II 966) ;

Réaliste par nécessité, car il est bien conscient qu'il est impossible de se soustraire aux contraintes de la nature et aux attaques de la Fortune, Diogène est convaincu qu'il faut s'entraîner à être capable d'affronter celles-ci avec courage le jour où elles surviennent. La solution spécifique qu'il propose se veut un raccourci (σύντομος ἐπ' ἄρετήν ὁδός)<sup>52</sup> vers la vertu et par conséquent vers le bonheur ; ce raccourci s'oppose à la voie longue qui prend dans les écoles philosophiques la forme de l'étude et de l'acquisition des connaissances. C'est le raccourci de l'ascèse physique à finalité morale qui comporte, comme nous l'avons suggéré précédemment, deux niveaux. Le premier consiste à accepter de vivre selon les règles de la nature et à savoir se contenter des ressources que celle-ci peut offrir<sup>53</sup>. Le second, rigoriste, doit permettre d'affronter des épreuves comme la maladie et la mort que la nature inflige un jour ou l'autre à tout un chacun ; aussi implique-t-il des exercices qui vont bien au-delà de la vie κατὰ φύσιν. Dans le premier cas, il s'agit de préférer au vin de Lesbos ou de Chios l'eau des sources, aux nourritures sophistiquées celles que fournit la terre, aux plaisirs onéreux qu'exige une vie de mollesse la vie saine en plein air. Dans le second, il faut aller au-delà, dépasser ses limites (*hominis naturam excedere*, disait Sénèque à propos des Cyniques<sup>54</sup>), en s'imposant par exemple de marcher dans le sable brûlant ou d'embrasser des statues couvertes de neige. Parce qu'elle constitue pour le Cynique une sorte de sésame du bonheur qui aide à affronter toutes les situations, même les plus difficiles, l'ascèse devient la méthode par excellence de la pratique philosophique et la volonté – qu'Antisthène avait introduite dans la philosophie par le truchement de la notion de force (ἰσχύς)<sup>55</sup> –, se trouve érigée en ressort de la pratique morale.

---

autrement dit l'incohérence et l'arbitraire apparents de l'action de la Fortune ne sont perçus comme tels, subjectivement, par l'homme qu'en raison de l'insuffisance de son raisonnement. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato* 8, in BRUNS I. (éd.) (1887-1892), *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, (Supplementum Aristotelicum, II 1-2) G. Reimer, Berlin, vol. II, p. 173, 13 - 174, 5 = S.V.F. II 968 et 970) polémique contre les Stoïciens sur ce point, leur reprochant d'assimiler de la sorte la Fortune au Destin, de supprimer en fait les événements fortuits et de donner au mot Fortune une signification particulière qui n'est pas la signification courante.

<sup>52</sup> La formule est employée par Apollodore de Séleucie dans son *Éthique* (« Le sage fera le chien, car le cynisme est un raccourci vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique* » [D.L. VII 121 = S.V.F. III, Apollodore, fr. 17 ; p. 261, 20-22]). La *lettre pseudépigraphe* 30 de Diogène à son père Hicétas explique comment Antisthène utilisait l'exemple des deux voies qui montaient à l'Acropole d'Athènes pour faire comprendre à ses auditeurs comment il était possible d'atteindre le bonheur en empruntant deux voies différentes, « l'une courte, escarpée et difficile, l'autre longue, plane et facile » (MUSELER, *Die Kynikerbriefe*, p. 40). Diogène, contrairement aux autres auditeurs d'Antisthène qui avaient peur de l'aspect abrupt du court chemin, choisit la voie escarpée et difficile, c'est-à-dire la rude voie de l'ascèse.

<sup>53</sup> Sur les objectifs et les modalités de cette ascèse, voir GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*.

<sup>54</sup> SÉNEQUE, *De brevitate vitae* 14, 2.

<sup>55</sup> Cf. D.L. VI 11 : « La vertu suffit à procurer le bonheur, car elle n'a besoin de rien d'autre que de la force d'un Socrate (Σωκρατικῆς ἰσχύος). La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances ». C'est cette force qui, selon Antisthène, rend capable d'accomplir l'acte moral.

Moyennant de tels présupposés, le cynique ne peut que rejeter la πόλις – en laquelle il voit un pur produit de la civilisation – et percevoir dans les lois que celle-ci a créées une volonté de contrôler les citoyens et de leur imposer une certaine conception du bonheur. Avec les cyniques on est en présence d'un anarchisme libertaire pleinement assumé qui invite l'homme à revendiquer sa totale liberté face à toute soumission, d'où qu'elle vienne. C'est pourquoi Diogène, sage au milieu des fols, décide de mener une existence absolument libre, refusant une fois pour toutes l'engrenage social et son cortège d'aliénations dangereuses. « Sans cité, sans maison, privé de patrie, / mendiant, vagabond, vivant au jour le jour »<sup>56</sup>, le philosophe cynique a eu le mérite d'épurer la vie morale de tout ce qui est extérieur à la personne : seuls le λόγος et la volonté déterminent les règles de son agir. Quant à la vertu que poursuit à travers sa démarche morale ce vagabond voué à une sorte d'errance essentielle, elle peut se définir comme un composé de καρτερία (force d'âme), d'ἀτυφία (mépris de l'opinion et refus de toutes les illusions), d'ἀυτάρκεια (aptitude à se suffire à soi-même) et d'ἀπάθεια (absence d'émotions et sérénité).

## II. LA POLITIEIA DIOGÉNIENNE

Dans un tel cadre conceptuel, que devient l'activité politique telle que nous l'entendons d'ordinaire ? Diogène, nous l'avons vu, affiche un franc désintéret pour la chose politique<sup>57</sup> ; néanmoins, dans la perspective de la falsification, il écrivit une *Politeia*, notamment pour parodier la *Politeia* platonicienne. Paradoxalement en effet, les Cyniques, bien qu'ils aient rejeté la *paideia*, ont beaucoup écrit. C'est ainsi que Diogène a exprimé ses idées politiques dans cette *Politeia*, devenue fameuse à cause du parfum de scandale qui l'accompagnait<sup>58</sup>. L'ouvrage ne nous est pas

<sup>56</sup> « Ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἔστρημένος, / πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν » (D.L. VI 38). On peut supposer que ces deux vers proviennent d'une des tragédies de Diogène, où il se mettait probablement lui-même en scène. Voir aussi ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 22, 47.

<sup>57</sup> Cf. D.L. VI 29 : « Il louait les gens qui, sur le point de s'occuper de politique, ne s'en occupaient point ».

<sup>58</sup> Les fragments du *De Stoicis* de Philodème, qui transmettent une partie du contenu de la *Politeia* diogénienne, ont été édités par DORANDI T. (éd. et tr.) (1982), « Philodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) », *Cronache Ercolanesi* 12, p. 91-133. La *Politeia* est citée dans la liste anonyme des écrits de Diogène transmise par D.L. VI 80 ; en revanche elle est absente de la liste fournie par Sotion au livre VII de ses *Successions* (*ibidem*). L'authenticité de l'ouvrage a été contestée par certains Stoïciens contemporains de Philodème (*De Stoicis*, ch. 6, col. XV et XVII, in DORANDI, « Philodemo », p. 101-102), les uns allant jusqu'à mettre en doute son existence, les autres formulant l'hypothèse d'un faussaire malveillant. Ce faisant, ces Stoïciens s'écartaient de la position orthodoxe exprimée par Zénon, Cléanthe et Chrysippe, qui non seulement reconnaissaient l'authenticité de la *Politeia*, mais en outre adoptaient des positions identiques à celles qu'y soutenait le philosophe cynique. Pour une contestation récente de l'authenticité de la *Politeia* et des tragédies de Diogène, voir WINIARCZYK M. (2005), « Zur Frage der Autorschaft der Schriften des Diogenes von Sinope », *Eos* 92, p. 29-43.

parvenu, mais grâce à quelques fragments de Chrysippe, à quelques passages du *De Stoicis* de l'Épicurien Philodème, aux témoignages d'Athénée et de Diogène Laërce<sup>59</sup>, il est possible de se faire une idée assez précise de son contenu. Diogène y laissait tomber tous les tabous, il y rejetait toute entrave à la liberté individuelle et remplaçait les lois par les principes de la vie selon la nature, supprimant par exemple les armes<sup>60</sup>, remplaçant l'argent par des osselets que tout un chacun peut trouver n'importe où<sup>61</sup>, et préconisant que l'on soit indifférent à la sépulture<sup>62</sup>. Par souci de cohérence probablement, il ne s'arrêta pas à mi-chemin dans sa démarche de retour à la nature, mais décida au contraire d'aller jusqu'au bout et d'admettre, au moins sur un plan théorique, la nature et toute la nature, dût-il, ce faisant, être conduit à heurter les règles de la bienséance sociale.

En conséquence, les "citoyens" de sa *Politeia* pratiquent non plus le mariage légal mais l'union libre, fondée sur le consentement des deux partenaires, ainsi que la communauté des femmes et celle des enfants<sup>63</sup>; ils peuvent s'adonner à l'inceste<sup>64</sup>,

<sup>59</sup> Ces textes, de même que ceux qui ont trait à la *Politeia* de Zénon, sont étudiés dans GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, n. 21, p. 28-60. Voir aussi DORANDI T. (1993), « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique », in GOULET-CAZÉ et GOULET, *Le cynisme ancien*, n. 37, p. 57-68; HUSSON S. (2001), « La *Politeia* de Diogène le Cynique », in ROMEYER DHERBEY G. et GOURINAT J.-B. (éds.), *Socrate et les Socratiques*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie) Vrin, Paris, p. 411-430.

<sup>60</sup> C'est ce que nous apprend Chrysippe dans son *Περὶ πολιτείας* (PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 6, col. XVI, in DORANDI, « Philodemo », p. 102). Cf. Cratès dans son poème *Pèra* (D.L. VI 85) cité *infra* (cf. n. 84).

<sup>61</sup> Deux témoignages attestent que Diogène envisageait une telle mesure : d'une part celui, rapporté par PHILODÈME, *De Stoicis* 6, in DORANDI, « Philodemo », p. 102, de Chrysippe dans deux de ses écrits : le *Περὶ τῶν μὴ δι' αὐτὰ αἰρετῶν* et le premier livre du *Πρὸς τοὺς ἄλλως νοοῦντας τὴν φρόνησιν*; d'autre part celui d'ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* IV, 159 C. Simple dérision de la part de Diogène ? Nouvelle conception de l'échange économique dans une société de sages, fondée non plus sur la valeur matérielle d'une monnaie, mais sur un échange supposant la confiance, puisque chacun accepte de reconnaître que les osselets, quoique n'étant garantis par rien, ont une valeur déterminée ? L'hypothèse de la dérision me semble plus plausible.

<sup>62</sup> L'idée semble exprimée à travers l'adjectif ἀτάφους (PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 8, col. XIX, 27-28, in DORANDI, « Philodemo », p. 103), qu'on lit dans un passage corrompu de ce long développement du *De Stoicis* (ch. 8, col. XVIII-XX), dont on peut se demander s'il concerne la *Politeia* de Diogène, celle de Zénon ou les deux (cf. GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 47-51). Une anecdote confirme que Diogène préconisait l'absence de sépulture : « Diogène mourant ordonna qu'on le jetât en terre sans sépulture afin que n'importe quelle bête sauvage pût prendre sa part, ou qu'on le poussât dans un trou et qu'on le recouvrit d'un peu de poussière – selon d'autres il demanda qu'on le jetât dans l'Illisos – afin qu'il fût utile à ses frères [*i.e.* les chiens] » (D.L. VI 79).

<sup>63</sup> Cf. D.L. VI 72 : « Il demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite. Pour cette raison il demandait aussi la communauté des enfants »; PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 7, col. XVIII, in DORANDI, « Philodemo », p. 102.

<sup>64</sup> Diogène traitait de l'inceste dans l'*Œdipe* (cité en D.L. VI 80), mais aussi dans sa *Politeia* (cf. PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 6, col. XVI-XVII, in DORANDI, « Philodemo », p. 102 : « Diogène lui-même, dans l'*Atrée*, l'*Œdipe* et le *Philiscos*, consigne comme ses opinions la plupart des choses honteuses et impies qui sont dans la *Politeia* »; ch. 7, col. XVIII, in DORANDI, « Philodemo », p. 102, où Philodème rapporte un avis

à l'anthropophagie<sup>65</sup>, à la nécrophagie<sup>66</sup> et contester le sacré en ne faisant aucun cas des tabous religieux<sup>67</sup>. En réalité, si la *Politeia* diogénienne choque les gens policés que nous sommes – et qu'étaient les contemporains de Diogène –, c'est parce qu'en admettant toute la nature, elle ne reculait pas devant des cas-limites comme l'inceste et l'anthropophagie. Mais la cohérence théorique de la démarche diogénienne n'a pas été comprise ; on a crié au scandale en lisant la *Politeia* et on a brandi l'étendard de la pudeur (αἰδώς) afin de mieux réduire l'ouvrage à de la pure provocation<sup>68</sup>. On n'a pas voulu comprendre que des sentiments comme la pudeur et la honte, dictés uniquement par les conventions sociales, n'avaient pas leur place dans la république cynique. Il s'agissait pour Diogène « d'ensauvager la vie » (τὸν βίον ἀποθηριῶν) – l'expression lui est appliquée par Plutarque<sup>69</sup> –, ou encore, et cette fois l'expression est de Philodème<sup>70</sup>, d'« habiller autrement la vie » (μεταμφιέν[ν]υσ[θαι βί]ον), afin de retrouver le beau par nature et de se débarrasser du beau par convention, que la société fixe arbitrairement et qui s'exprime dans des valeurs dont Diogène se moque, comme la noblesse de naissance, l'honneur, la réputation, la gloire ou la culture.

---

exprimé soit par Zénon et Diogène dans leurs *Politeiai*, soit par un seul des deux : « [Il leur plaît de] s'unir à leurs sœurs, leurs mères, aux gens de leur famille, à leurs frères et à leurs fils... »).

<sup>65</sup> Diogène abordait le thème de l'anthropophagie dans l'*Atrée* (cf. note précédente), un ouvrage à identifier probablement au *Thyeste* que cite D.L. VI 80 dans sa liste anonyme des écrits du philosophe. Chrysippe, dans le livre III du Περί δικαιοσύνης, devait traiter de la position de Diogène sur la question. Malheureusement le passage de Philodème qui y fait allusion (*De Stoicis*, ch. 6, col. XVI, in DORANDI, « Philodemo », p. 102) est corrompu et on ne peut qu'en extraire l'expression τὸ περὶ τῆς ἀνθρωποφαγ[ί]ας δόγμα, mais celle-ci laisse deviner la position du philosophe cynique, d'autant plus qu'immédiatement après, Philodème mentionne l'*Atrée*, l'*Édipe* et le *Philiscos*. Un passage de Diogène Laërce (VI 73), cité plus haut (n. 34), confirme que Diogène admettait l'anthropophagie.

<sup>66</sup> Cf. PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 7, col. XIX, in DORANDI, « Philodemo », p. 103 : « ... ceux qui meurent, que dans la plupart des cas ils les mangent lors d'un banquet pris en commun ». Philodème et les Pères de l'Église ont renchéri sur le principe de la nécrophagie en faisant des Cyniques des parricides cannibales, comme le montrent les témoignages qui suivent : PHILODÈME, *ibid.*, ch. 7, col. XX, in DORANDI, « Philodemo », p. 103 : « Il faut que les hommes tuent leurs pères » ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolyicum* III 5 (= S.V.F. I 254 ; III 750) : « Toi qui as beaucoup lu, qu'as-tu pensé des idées contenues dans les livres de Zénon, dans ceux de Diogène ou de Cléanthe, qui enseignent l'anthropophagie : que les pères soient cuits et dévorés par leurs propres enfants et si l'on ne voulait pas ou si l'on repoussait une partie de cette nourriture abominable, dans ce cas que celui qui n'a pas mangé soit lui-même dévoré ? On trouve d'ailleurs une voix encore plus impie, celle de Diogène, qui enseigne que les enfants mènent leurs propres parents au sacrifice et les dévorent ». Sur les précautions à prendre vis-à-vis des témoignages de Philodème et des Chrétiens, voir GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 61-72.

<sup>67</sup> Cf. D.L. VI 73 : « Il n'y avait rien de déplacé à ses yeux à s'emparer d'une offrande dans un temple », et VI 45 : « Ayant vu un jour les hiéromnémons emmener quelqu'un qui avait dérobé une coupe appartenant au trésor du temple, il dit : "Les grands voleurs emmènent le petit" ».

<sup>68</sup> Une attitude partagée aussi bien par les païens, à commencer par certains Stoïciens (cf. GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 13-24) et par l'Épicurien Philodème, que par les Chrétiens qui, pour certains, ont été particulièrement excessifs dans leurs critiques (*ibid.*, p. 69-72).

<sup>69</sup> PLUTARQUE, *De esu carniū* I 6, 995 D.

<sup>70</sup> PHILODÈME, *De Stoicis*, ch. 7, col. XVIII, in DORANDI, « Philodemo », p. 102.



La *Politeia* diogénienne, à visée selon toute vraisemblance parodique, falsifie l'idée de *politeia*. Plutôt qu'un vrai système politique, elle devait présenter les règles d'une vie où vertu et bonheur résultaient du seul respect des lois de la nature, ce en quoi elle était parfaitement cohérente avec ce que l'on sait par ailleurs de la philosophie diogénienne. Revendiquant le parti-pris d'un retour radical à la nature, le philosophe identifie la vertu avec la vie *κατὰ φύσιν*. Il refuse de condamner ce qui est naturel, même dans les cas qui heurtent le sens commun. C'est pourquoi sa *Politeia* admet des actes comme l'inceste et l'anthropophagie qui n'apparaissent scandaleux qu'aux yeux de l'homme social, car si scandale il y a, c'est uniquement le scandale de la nature, rien de plus.

### III. LE COSMOPOLITISME CYNIQUE

Comment une déconstruction de la société aussi radicale que celle opérée par Diogène peut-elle s'articuler avec la revendication de cosmopolitisme que formule le Cynique ? On lit en effet en D.L. VI 72 : « La seule république légitime est celle qui est dans l'univers (μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ) »<sup>71</sup>. On ne saurait exclure que cette thèse ait reçu une formulation stoïcienne, comme c'est le cas de plusieurs passages de la doxographie diogénienne du livre VI<sup>72</sup>. Un dit de Diogène vient toutefois confirmer cette profession de cosmopolitisme : « Comme on lui demandait d'où il était, il répondit : “Je suis citoyen de l'univers (κοσμοπολίτης)” »<sup>73</sup>, et on la retrouve implicitement dans les deux vers tragiques cités plus haut et attribués à Diogène (πατρίδος ἐστερημένος), ainsi que chez Cratès<sup>74</sup>. Aussi est-on en droit de conclure que l'idée, à défaut de la formulation exacte, était bien chez le philosophe. On ne saurait d'ailleurs trop s'en étonner : l'époque de Diogène n'est-elle pas celle de Philippe et surtout celle de l'expédition d'Alexandre, qui recula jusqu'à

<sup>71</sup> On peut comprendre également : « La seule citoyenneté légitime est celle qui s'exerce dans l'univers », mais l'autre interprétation me semble meilleure.

<sup>72</sup> Sur le rôle joué par le Stoïcien Apollodore de Séleucie dans les doxographies des livres VI et VII de Diogène Laërce, voir GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 147-163.

<sup>73</sup> D.L. VI 63. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, p. 133 et p. 141-145, loin de voir dans ce parallèle un argument en faveur de l'authenticité de la phrase de VI 72, considère au contraire que ce dit diogénien de VI 63 aurait subi une transformation qui aurait abouti à la thèse stoïcisée de VI 72. À ses yeux, cette thèse ne serait donc pas diogénienne. Mais si Diogène répond à qui lui demande d'où il vient, qu'il est citoyen de l'univers, cela n'implique-t-il pas que cet univers représente pour lui une république valable, bien plus valable que Sinope, sa ville natale qui l'a envoyé en exil ? Pourquoi douter que la *Politeia* diogénienne ait été fondée sur cette idée que le sage cynique ne reconnaît pas comme valables les cités de son temps et qu'il leur préfère l'univers débarrassé de toutes les lois créées par l'homme ? Si l'on accepte le dit de VI 63, il faut admettre la thèse de VI 72.

<sup>74</sup> Cf. *infra*, n. 83-84.

l'Indus les limites du monde connu et qui accéléra le déclin de la *polis* grecque? Diogène en outre n'est-il pas un exilé, qui avait dû quitter sa patrie, Sinope, sur les rives de la Mer Noire, à cause du problème de falsification de la monnaie évoqué au début de cette étude<sup>75</sup> – à la suite duquel, pris par les pirates, il avait été réduit en esclavage<sup>76</sup> –, et un voyageur que l'on retrouve à Athènes, Égine, Corinthe, Mégare, Olympie, Myndes, Samothrace, Lacédémone, Rhodes, Milet, Cyzique, Salamine ou Éleusis<sup>77</sup>? Sans aucun doute le contexte historique et le vécu du philosophe jouèrent un rôle dans sa façon de percevoir les *poleis* et les lois que celles-ci engendrent pour assurer leur survie. Ce sont à ses yeux des créations de la civilisation qui, à ce titre, méritent condamnation. C'est pourquoi Diogène se lança dans une critique impitoyable des cités existantes; c'est pourquoi il s'employa à dénoncer sans relâche la pression forte et insupportable qu'exerce la *polis* sur ses citoyens et qui aboutit au nom du patriotisme à la guerre, au nom de la volonté de puissance à l'injustice et finalement au malheur de l'homme social.

À partir des rares éléments transmis par la tradition, il apparaît que le cosmopolitisme diogénien est nettement marqué d'un signe négatif<sup>78</sup>, celui que traduisent l' $\alpha$  - privatif et le verbe *στερείσθαι* dans les deux vers cités plus haut : Ἀπολις, ἄοικος, πατριδος ἐστερημένος, / πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν.

<sup>75</sup> Cf. D.L. VI 20.

<sup>76</sup> Cf. D.L. VI 29.74; sur les multiples versions de l'anecdote et pour un essai de reconstitution de ses développements, voir GOULET-CAZÉ, « Le livre VI de Diogène Laërce », p. 4000-4025.

<sup>77</sup> Voir GOULET-CAZÉ M.-O. (1994), « Diogène de Sinope », D 147, in GOULET R. (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Éditions du CNRS, Paris, p. 812-820, notamment p. 816.

<sup>78</sup> Cet avis n'est pas partagé par tous. MOLES J. (1993), « Le cosmopolitisme cynique », in GOULET-CAZÉ et GOULET, *Le cynisme ancien*, p. 259-280, résume ainsi, à la fin de son article, sa conception d'un cosmopolitisme cynique positif : « Il (le Cynique) peut mener une vie honnête n'importe où : la terre entière lui sert de chez soi. Il maintient une attitude positive face au monde naturel et au monde animal. Il est lui-même semblable aux dieux. Il reconnaît sa parenté véritable avec les autres sages et sa parenté potentielle avec les hommes en général qu'il cherche à convertir. Il est le médiateur entre les hommes et les dieux et cette médiation est une partie importante de son activité pédagogique » (p. 277). Par ailleurs Moles estime que « le cosmopolitisme cynique a influencé le cosmopolitisme stoïcien beaucoup plus qu'on ne le reconnaît aujourd'hui : « Le cosmopolitisme cynique contenait déjà toutes les qualités positives essentielles que les stoïciens ont dotées d'une exposition plus étendue et plus élaborée et qu'ils ont intégrées dans une physique approfondie » (p. 279). Voir aussi son autre étude, MOLES, « The Cynics and Politics » (citée n. 22), où il réaffirme le caractère positif du cosmopolitisme cynique : « The Stoic *kosmopolis* is not, as usually supposed, a *positive* interpretation of a *negative* Cynic *kosmopolis* : rather, it is an expansion, or development, of an original positive Cynic *kosmopolis* » (p. 143). À mon avis, les liens bien attestés qu'ont entretenus le cynisme et le stoïcisme, par le biais de Zénon, élève de Cratès, conduisent à un amalgame regrettable quand on veut voir dans le cosmopolitisme cynique le précurseur du cosmopolitisme stoïcien. Le Cynique ne croit pas aux dieux et s'il se déclare semblable aux dieux parce qu'il n'a pas de besoins, c'est plus une façon de parler qu'il veut suggestive pour ses contemporains qu'une preuve de ses croyances religieuses (le Cynique me paraît être foncièrement agnostique); même s'il est convaincu que chacun peut devenir philosophe et s'il passe son temps à exhorter ses contemporains à emprunter la voie de l'ascèse, le Cynique ne se sent pas vraiment le parent des autres hommes dont il ne cesse de dénoncer la folie; il a même une conscience aiguë de sa supériorité.

Le citoyen de l'univers qu'est Diogène pense d'abord en termes de rejet : rejet de la cité, centre de gravité de la mentalité grecque, par rapport auquel le citoyen pense, choisit et agit ; rejet de la maison, qui fournit à l'individu ses repères dans la vie quotidienne, ce double rejet aboutissant à celui de la patrie pour laquelle l'homme antique était prêt à se battre et à mourir. Les privatifs du premier vers seraient-ils compensés par un contenu plus positif dans le second ? Il n'en est rien, puisque c'est un mendiant voué à l'errance et à la survie au jour le jour qui opère ces rejets. Citoyen du monde, Diogène apparaît comme citoyen de nulle part.

D'autres arguments viennent appuyer le caractère négatif de ce cosmopolitisme. Placée sous le signe de la falsification, la *Politeia* diogénienne ne propose en fait aucun projet véritable de philosophie politique. Force est de constater que le cosmopolitisme qu'énonce le philosophe ne paraît avoir aucun contenu politique particulier, en ce sens que sa cité cosmique n'est pas du tout une cité dotée de lois, au point que l'on serait tenté de parler d'antinomisme, voire d'anomisme. En effet, supprimer les armes, prendre des osselets pour monnaie, s'unir à tout un chacun, comme le préconise Diogène dans sa *Politeia*, c'est certes prendre le contre-pied des lois existantes, mais est-ce véritablement instaurer une nouvelle législation ? Quand Diogène décide d'imprimer sur les lois de la cité la nouvelle frappe des lois de la nature, il substitue à une législation élaborée de toutes pièces par l'homme des règles dont il trouve les fondements et le contenu dans la nature.

Les caractéristiques de la *politeia* diogénienne non seulement ne permettent pas de dégager un véritable projet collectif qui viserait à souder la communauté des citoyens, mais elles n'autorisent même pas à parler d'une communauté dont les membres seraient liés par des valeurs communes. Certes Diogène envisage la mise en commun des femmes et des enfants, mais au nom de l'individualisme et de la liberté<sup>79</sup>, davantage pour défendre le principe d'une liberté sexuelle totale de l'individu que pour forger une communauté. Diogène remet ainsi en cause le mariage comme institution sociale au profit de l'union libre fondée sur le consentement des deux partenaires<sup>80</sup>. C'est pourquoi il préfère la fréquentation des courtisanes<sup>81</sup>, voire la masturbation<sup>82</sup> qui permet de ne faire dépendre son plaisir que de soi-même. Le but

<sup>79</sup> Cf. D.L. VI 72 (cité n. 63).

<sup>80</sup> La *κυνογαμία* (« mariage de chien », cf. *Souda*, s.v. Κράτης, n. 2341, in ADLER A. [éd.] [1928-1938], *Suidae Lexikon*, 5 vol., Teubner, Leipzig, vol. III, p. 182, 15) entre Cratès et Hipparchia, qui se traduit par une *κοινογαμία* (« union en public », cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 25, 7, li. 20), illustre dans les faits le rejet de l'institution et la revendication d'une totale liberté (cf. D.L. VI 97 ; APULÉE, *Florides* 14).

<sup>81</sup> Diogène aurait eu lui-même une liaison avec la fameuse courtisane Laïs (ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* XIII, 588 C et EF. cf. aussi Cratès, dans D.L. VI 88 : « Au sortir de l'éphébie, il emmena son fils dans la maison d'une prostituée en lui disant que c'était là le mariage que lui proposait son père »).

<sup>82</sup> Voir GALIEN, *De locis Affectis Libris* VI 15 : « Un jour, à ce qu'on dit, il avait convenu avec une courtisane qu'elle viendrait chez lui ; comme elle tardait, il se débarrassa de son sperme en frottant son sexe avec sa

visé est que chacun puisse devenir l'artisan de son propre bonheur. Par ailleurs nous ne trouvons aucun signe qui attesterait de la part du législateur cynique le souci de régler les relations entre citoyens. En fait la *politeia* diogénienne déconstruit l'idée même de communauté et rétablit un individualisme forcené. Seul importe l'individu avec toute sa singularité.

Il est vrai que tous les hommes, parce que la nature les a dotés du λόγος, ont la possibilité de revendiquer leur appartenance à la cité cosmique ; il suffit qu'ils décident, chacun individuellement, de revenir à la vie selon la nature, autrement dit de pratiquer sur les pas de Diogène l'ascèse physique à finalité morale. En ce sens le cynisme rejette tout élitisme et accorde à chacun la possibilité de devenir philosophe. Mais la démarche de Diogène n'est pas constructive, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il place le bonheur dans un état de retrait, de désengagement face à tous les devoirs sociaux (mariage, vie familiale, vie politique), dans la seule perspective de connaître la tranquillité d'âme, la sérénité fondée sur la liberté et l'autarcie. Cette volonté de supprimer tout ce qui pourrait rendre l'individu dépendant aboutit à une morale réductrice : le cynique n'est heureux que s'il est apathique et autarcique. Il a renoncé à toute aspiration, sinon à celle au bonheur et c'est en quelque sorte cette passion pour le bonheur qui le sauve, sinon il se réduirait à un homme tronqué de toutes ses aspirations.

Cratès de Thèbes, le disciple de Diogène, suit son maître sur la voie du cosmopolitisme. Il confirme que sa patrie est bien le cosmos : « Je ne dispose pas du seul rempart ni du seul toit de ma patrie, / mais j'ai la terre entière comme cité et comme maison, / toutes prêtes pour que nous y séjournions »<sup>83</sup>. Dans le langage poétique qu'il aime à pratiquer, la *politeia* cynique peut même prendre une tournure idyllique :

Besace est une cité, au milieu d'une fumée vineuse,  
 Belle et opulente, qui ne présente aucune souillure,  
 Où n'aborde ni parasite stupide,  
 Ni individu lubrique exultant devant les fesses d'une prostituée.  
 Mais elle produit du thym, de l'ail, des figes et du pain ;  
 Il s'ensuit que les gens ne s'entretuent pas pour ce genre de choses,  
 qu'ils ne prennent pas les armes pour de l'argent, ni pour la gloire<sup>84</sup>.

Toutefois, ce n'est pas parce que l'expression est imagée et poétique, ce n'est pas parce que *Besace* apparaît comme un havre de paix, qu'on doit voir dans ce poème

---

main, et après cela il renvoya la courtisane arrivée sur les entrefaites, en disant que sa main avait devancé le chant d'hyménée » ; D.L. VI 69 : « Il se masturbait constamment en public et disait : "Ah ! Si seulement en se frottant aussi le ventre, on pouvait calmer sa faim" ». De même en VI 46.

<sup>83</sup> D.L. VI 98 (*Suppl. Hell.* 364 = SNELL B. [éd.] [1971], *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, n° 90 ; parodie du fr. *adesp.* 392).

<sup>84</sup> D.L. VI 85 (*Suppl. Hell.* 351).

le signe d'un cosmopolitisme positif. Cratès reste fidèle au registre du rejet, comme l'indiquent les multiples négations qui jalonnent ces vers<sup>85</sup>, où rien ne suggère une construction politique véritable. Dans un autre témoignage, Cratès associe l'idée de patrie telle qu'il la conçoit non point à un lieu, mais à des réalités que la vie sociale considère négativement : l'absence de gloire et la pauvreté. Positives à ses yeux, ces valeurs tissent un lien qui unit les sages : « Cratès avait pour patrie, disait-il, l'absence de gloire et la pauvreté, dont la Fortune ne peut s'emparer, et il se disait concitoyen de Diogène, un homme qui n'est pas exposé aux attaques de l'envie »<sup>86</sup>. La cité cosmique des Cyniques pourrait bien être un espace moral fondé sur des valeurs comme la pauvreté, l'absence d'orgueil, le rejet de la gloire qui constituent le bagage commun de tous les concitoyens de Diogène.

Le cosmopolitisme cynique n'est pas vraiment une préfiguration du cosmopolitisme stoïcien, même si certains de ses aspects se retrouvent dans le cosmopolitisme stoïcien, qu'on songe par exemple à l'abolition des distinctions Grec/barbare<sup>87</sup>, maître/esclave<sup>88</sup>, riche/pauvre<sup>89</sup>, ou encore homme/femme<sup>90</sup>. En réalité sur ce chapitre, l'univers de pensée est très différent dans les deux philosophies : Diogène se situe, comme nous l'avons déjà dit, dans un monde où c'est Τύχη qui a le dernier mot, alors que le Stoïcien vit dans un monde ordonné où toutes choses, même Τύχη et ses lubies, finissent par être intégrées dans ce qu'avait prévu le Destin-Providence. Diogène est confronté à l'absurde, tandis que le Stoïcien s'insère dans un ordre somme toute rassurant, car il fait sens<sup>91</sup>. Certes la *Politeia* de Zénon de Citium a été influencée par celle de Diogène ; certes Chrysippe, dans plusieurs de ses ouvrages, faisait l'éloge de la *Politeia* diogénienne, comme je l'ai montré dans mon livre sur les *Kynika du stoïcisme*. Mais la perspective est tout autre. Rien en effet, dans l'état actuel des sources dont nous disposons, n'invite à penser que les Cyniques voulaient instaurer, comme les Stoïciens, une superstructure universelle, une sorte de grande Cité-État susceptible de remplacer les cités particulières, où

<sup>85</sup> Sur sept vers : οὐδὲν ἔχουσα ... οὔτε τις ... οὔτε λίχνος ... οὐ πολέμοισι ... οὐχ ὄπλα ... οὐ περὶ δόξης.

<sup>86</sup> D.L. VI 93.

<sup>87</sup> Diogène n'hésite pas à faire appel à l'exemple des peuples étrangers (cf. D.L. VI 73).

<sup>88</sup> Cf. les anecdotes concernant Manès, l'esclave de Diogène (D.L. VI 55 par exemple), et celles concernant Xéniade, le maître de Diogène à Corinthe (D.L. VI 30.36.74.82).

<sup>89</sup> Le pauvre a plus de chance que le riche de parvenir au bonheur, car « la pauvreté est une aide instinctive pour la philosophie » (STOBÉE, *Anthologium*, IV 32a, 11, éd. HENSE, vol. V, p. 582, 17-20). Tous deux cependant peuvent décider de pratiquer l'ascèse.

<sup>90</sup> Cf. D.L. VI 11 (Antisthène) : « À l'homme et à la femme appartient la même vertu ».

<sup>91</sup> *L'Hymne à Zeus* de Cléanthe (= S.V.F. I 537) illustre l'harmonie de ce monde dirigé par Zeus, cause première de la nature, qui régît toutes choses selon sa loi.

tous les hommes auraient été régis par une législation fondée sur une loi naturelle positive, dans le cadre d'un cosmos géré par un Destin-Providence<sup>92</sup>.

La différence entre Diogène et Zénon ne tient pas seulement à la personnalité des deux philosophes<sup>93</sup>. Elle est également d'ordre doctrinal. L'ouvrage de Zénon, qui était placé sous le signe de la concorde<sup>94</sup> et de l'amour<sup>95</sup>, était pensé comme un ouvrage de philosophie politique. Zénon voulait instaurer une communauté véritable,

<sup>92</sup> Voir par exemple l'évocation du premier homme et de ses descendants, influencée par le stoïcisme, que l'on trouve chez PHILON, *De opificio mundi* 142-144 (= S.V.F. III 337) : « En disant que ce chef de file est non seulement le premier homme mais le seul citoyen du monde, nous parlerons sans la moindre erreur. Le monde était sa maison, sa cité, puisqu'aucune construction n'avait été bâtie de mains d'hommes en bois et en pierres ; il y habitait en toute sûreté comme dans sa patrie (...). Or puisque toute cité bien constituée a un gouvernement, il en résultait nécessairement que le citoyen du monde avait pour gouvernement celui du monde tout entier. Ce gouvernement est celui de la droite raison de la nature, nommée plus proprement *thesmos* (institution établie par Dieu) en tant que loi divine (*nomos theios*), qui a attribué à chaque chose ce qui lui convient et lui appartient. De cette cité et de ce gouvernement, il fallait qu'il y eût avant l'homme des citoyens qu'on pourrait appeler légitimement citoyens de la grande cité (μεγαλοπολίται), car ils ont reçu en partage d'habiter la plus grande enceinte et ont été inscrits sur le rôle de citoyens le plus grand et le plus parfait. Qui seraient-ils, sinon ces natures rationnelles et divines, soit incorporelles et intelligibles, soit non dépourvues de corps, tels que sont en fait les astres ? Vivant dans le commerce de ces êtres et partageant leur régime, il était normal que l'homme jouît d'un bonheur sans mélange » (ARNALDEZ R. [tr.] [1961], *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, *De opificio mundi*, Éditions du Cerf, Paris) ; *De Josepho* 6, in COHN L. et WENDLAND P. (éds.) (1896 -1930), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 8 vol., G. Reimer, Berlin, vol. IV, p. 67, 29 (= S.V.F. III 323) : « La grande cité (ἡ μεγαλόπολις), c'est le cosmos que voici ; elle utilise un seul gouvernement et une seule loi. C'est la raison de la nature qui ordonne ce qu'il faut faire et interdit ce qu'il ne faut pas faire ».

<sup>93</sup> Le futur fondateur du stoïcisme était un homme timide que les audaces cyniques devaient gêner (cf. l'anecdote rapportée par APULÉE, *Florides* 14, où l'on voit Zénon qui essaie tant bien que mal d'abriter des regards indiscrets avec un vieux manteau Cratès et Hipparchia consommant leur union aux yeux de tous, et celle rapportée en D.L. VII 3, où l'on voit Cratès, voulant guérir Zénon de la honte qu'il éprouvait devant l'impudeur cynique, lui donner une marmite de purée de lentilles à porter à travers la Céramique ; comme Zénon cherchait à recouvrir l'objet, Cratès brisa la marmite d'un coup de bâton ; Zénon alors s'enfuit tandis que la purée de lentilles lui coulait le long des jambes). Diogène Laërce le décrit comme « éprouvant de la honte devant l'impudeur cynique », αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικήν ἀνασχυντίαν (D.L. VII 3 = S.V.F. I 1). Loin des provocations d'un Diogène, il se faisait une idée noble et digne du comportement que doivent adopter les jeunes gens (cf. CLÉMENT, *Pédagogue* III 11, 74 = S.V.F. I 246).

<sup>94</sup> Cf. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* XIII, 561C (= S.V.F. I 263) : « Pontianos disait que Zénon de Citium conçoit l'amour comme un dieu qui prépare le chemin de l'amitié et de la concorde, de la liberté également, mais de rien d'autre. Voilà pourquoi Zénon a dit dans sa *Politeia* que l'amour est un dieu qui contribue à la conservation de la cité ». La définition de la concorde qu'on rencontre chez Arius Didyme dans STOBÉE, *Anthologium* II 7, 11<sup>b</sup>, éd. WACHSMUTH, vol. II, p. 94, 1-4 (= S.V.F. III 625), remonte certainement à Zénon : « La concorde (τὴν ὁμόνοιαν) est la science de ce qui est bon pour la communauté ; c'est grâce à elle que tous les sages sont d'accord les uns avec les autres, du fait qu'ils sont du même avis pour ce qui concerne le mode de vie ». Voir aussi STOBÉE, *Anthologium*, II 7, 11<sup>k</sup> et 11<sup>m</sup>, éd. WACHSMUTH, vol. II, p. 106, 12-17 et p. 108, 15-18. Quant à Chrysippe, on sait qu'il écrivit un ouvrage Περὶ ὁμονοίας qui comportait au moins deux livres (ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI 267 B = S.V.F. III 353).

<sup>95</sup> Cf. D.L. VII 129 : « Le sage sera amoureux des jeunes gens qui manifestent par leur apparence une disposition naturelle pour la vertu, comme le disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe dans son premier livre *Sur les genres de vie* et Apollodore dans son *Éthique* » (trad. R. Goulet). Voir GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 83-86 ; SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, ch. 2 : « City of love », p. 22-56.

qui n'avait pas grand chose à voir avec la juxtaposition d'individus mus par un individualisme exacerbé que l'on rencontre chez Diogène. Bien que l'authenticité de la présentation qu'il donne de la *Politeia* zénonienne ait été contestée<sup>96</sup>, un passage de Plutarque me semble au contraire fidèle à l'esprit de Zénon qui refuse la *πόλις* traditionnelle et considère que sa république pourrait s'étendre aux dimensions de l'univers si les hommes acceptaient de vivre selon la vertu. Il n'y aurait plus alors qu'un seul peuple et qu'une seule cité.

La *République* très admirée de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, se ramène à un unique point essentiel, à savoir que nos habitations ne se répartissent pas selon des cités ni selon des peuples, où chacun de nos regroupements serait séparé par des règles de justice qui lui seraient propres, mais que nous considérons que tous les hommes appartiennent au même peuple et à la même cité, et qu'il n'y a qu'un unique mode de vie et un unique univers, comme c'est le cas pour un troupeau qui paît ensemble et qui, pour sa nourriture, partage un pâturage<sup>97</sup> commun. C'est ce qu'écrivit Zénon qui avait donné forme comme à un rêve ou à une représentation imaginaire d'une république philosophique dotée d'une bonne législation<sup>98</sup>.

L'idée de la cité cosmique devait par la suite se développer comme un élément-clef du système théorique stoïcien<sup>99</sup>, de même que celle de la loi de la cité universelle<sup>100</sup>. Mais à la différence des Cyniques et de leur attitude de retrait, les Stoïciens dans leur vie quotidienne continuaient à se soumettre aux règles des cités où ils vivaient et à participer à la vie politique.

Pour conclure, je dirais que le Cynique n'est pas un révolutionnaire ni un agitateur sur le plan politique. C'est un contestataire subversif qui s'emploie à pousser l'anti-conformisme à l'extrême, afin de mieux résister à ce dressage qu'impose la morale sociale. On comprend dès lors que la société, que ce soit celle de l'époque hellénistique ou celle de l'empire romain, n'ait pas supporté une déconstruction aussi violente des valeurs qui la fondaient et qu'elle n'ait eu de cesse de marginaliser ces Cyniques

<sup>96</sup> Voir SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, p. 104-11, et *id.* (1999), « Zenon of Citium's Anti-utopianism », in VEGETTI M. et ABBATE M. (éds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, (Saggi Bibliopolis, 60) Bibliopolis, Naples, p. 49-78, notamment p. 77, qui s'oppose sur ce point à DAWSON D. (1992), *Cities of the God : Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, New York, notamment p. 175. En faveur de l'authenticité du passage, voir GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, p. 31-33.

<sup>97</sup> Nous corrigeons νόμῳ en νομῶ à la suite de Helmbold.

<sup>98</sup> PLUTARQUE, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* I 6, 329 AB (= *S.V.F.* I 262).

<sup>99</sup> Cf. par exemple *S.V.F.* III 323. 327. 329. 336. 337; II 1131 (= CICÉRON, *De natura deorum* II 154 : « *Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt* »); voir aussi Arius Didyme, dans EUSÈBE, *Préparation évangélique* XV 15, 3-5, qui illustre bien la relation qu'entretiennent les hommes et les dieux dans la cité cosmique stoïcienne.

<sup>100</sup> CHRYSIPPE, Περὶ νόμου, cité par MARCIANUS, *Institutiones* I, *apud* Justiniani, *Digesta* I, 3, 2, in KRUEGER P. et MOMMSEN Th. (éds.) (1889), *Corpus juris civilis*, vol. I, *Institutiones* recognovit P. KRUEGER; *Digesta* recognovit Th. MOMMSEN, Weidmann, Berlin, p. 5 (= *S.V.F.* III 314).

qui osaient, face à tous les conformismes ambiants, affirmer la liberté souveraine de l'homme. Leurs positions contestataires, en matière politique notamment, devaient exercer une influence durable et profonde bien au-delà de l'Antiquité, parce que l'affirmation de la liberté face aux contraintes de tous ordres qu'exercent la société, l'État, la religion, l'argent, est une constante de l'esprit humain.

Les Cyniques ont assurément préparé la voie aux Stoïciens, en ce sens qu'ils ont critiqué avec force les cités et les lois existantes et qu'ils ont montré l'urgence d'un retour à la nature. Sans cette déconstruction jamais le système stoïcien n'aurait pu se constituer. Mais les Cyniques, en prônant le retour à la nature pour assurer un bonheur purement individuel, se sont repliés sur des valeurs comme l'apathie, l'autarcie, la liberté individuelle qui les empêchaient de penser en termes de cité et de communauté. Ils ont voulu revenir en arrière, à un état de nature supposé, refusant finalement que l'homme puisse être un animal politique et falsifiant l'idée même de projet politique, alors que les Stoïciens, prenant leur élan sur la déconstruction diogénienne, élaborèrent un vrai projet politique et communautaire où hommes et dieux se retrouvaient dans un univers impeccablement organisé, régi par le Λόγος, où la loi n'émanait plus de la cité mais de ce Λόγος universel qui se manifeste dans le λόγος de chaque individu. À qui Aristote pouvait-il penser, sinon au Cynique, lorsqu'il déclarait : « Celui qui n'est pas capable de vivre en communauté ou qui, à cause de son autarcie, n'en éprouve absolument pas le besoin, ne fait en rien partie d'une cité, en sorte qu'il est ou une bête sauvage ou un dieu »<sup>101</sup> ?

---

<sup>101</sup> ARISTOTE, *Politique* I 2, 1253 a 26-29.



## ANNEXE

**De la falsification cynique à l'« Umwertung der Werthe » nietzschéenne.**

Nietzsche, qui avait une compréhension très juste du cynisme, devait reprendre la devise de la falsification dans *Götzen-Dämmerung* et dans *Ecce Homo* avec sa fameuse *Umwertung aller Werthe*. L'expression est traduite par "Transvaluation de toutes les valeurs" dans la traduction française de la collection « Bouquins »<sup>102</sup>. Nietzsche l'emploie par exemple dans son Avant-propos à *Götzen-Dämmerung*<sup>103</sup> et quand il fait dans *Ecce homo*, à propos de *Morgenröthe*, des « Réflexions sur la morale comme préjugé » (« *Gedanken über die Moral als Vorurtheil* ») : « Où l'auteur cherche-t-il cette aube nouvelle, cette rougeur délicate, invisible encore, qui annonce un jour nouveau, – oh ! toute une série, tout un monde de jours nouveaux ? Dans une *transvaluation de toutes les valeurs*, par quoi l'homme s'affranchira de toutes les valeurs morales reconnues jusqu'alors, dira "oui" et osera croire à tout ce qui, jusqu'à présent, fut interdit, méprisé, maudit ... La morale n'est pas attaquée, elle ne compte plus ... »<sup>104</sup>.

On sait par ailleurs que Nietzsche avait une grande admiration pour les cyniques dont il enviait le bonheur, au motif que le bonheur cynique, dans la mesure où il se réalise dans l'instant, de façon ininterrompue, échappe à l'histoire et à la mémoire<sup>105</sup>. C'est à lui que nous devons cette belle évocation du philosophe cynique comparé au philosophe épicurien : « Il [l'Épicurien] marche dans des sentiers à l'abri du vent, bien protégés, à demi obscurs, tandis qu'au-dessus de sa tête, dans le vent, les cimes des arbres bruissent et lui décèlent quelle violente agitation règne là-dehors de par le monde. Le cynique, au contraire, circule comme tout nu, dehors dans le souffle du vent, et s'endurcit jusqu'à perdre le sentiment »<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> LACOSTE J. et LE RIDER J. (éds.) (1993), *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, 2 vol., (Bouquins) Robert Laffont, Paris.

<sup>103</sup> *Götzen-Dämmerung*, Leipzig, 1889, in COLLI G. et MONTINARI M. (éds.) (1969), *Nietzsche. Werke*, vol. VI 3, De Gruyter, Berlin, p. 52 ; LACOSTE et LE RIDER, *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, vol. II, p. 947.

<sup>104</sup> « *Wo sucht sein Urheber [i. e. Nietzsche] jenen neuen Morgen, jenes bisher noch unentdeckte zarte Roth, mit dem wieder ein Tag – ah, eine ganze Reihe, eine ganze Welt neuer Tage ! – anhebt ? In einer Umwertung aller Werthe, in einem Loskommen von aller Moralwerthen, in einem Jasagen und Vertrauen haben zu Alledem, was bisher verboten, verachtet, verflucht worden ist ... Die Moral wird nicht angegriffen, sie kommt nur nicht mehr in Betracht* » (*Ecce homo*, Leipzig, 1889, in COLLI et MONTINARI, *Nietzsche. Werke*, vol. VI 3, p. 328 ; LACOSTE et LE RIDER, *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, vol. II, p. 1167).

<sup>105</sup> *Unzeitgemässe Betrachtungen* II 1, Leipzig, 1874, in COLLI G. et MONTINARI M. (éds.) (1972), *Nietzsche. Werke*, De Gruyter, Berlin, vol. III 1, p. 245-246 ; LACOSTE et LE RIDER, *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, vol. I, p. 219-220.

<sup>106</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* I 275, Leipzig, 1886 ; in COLLI G. et MONTINARI M. (éds.) (1967), *Nietzsche. Werke*, De Gruyter, Berlin, vol. IV 2, p. 231 ; LACOSTE et LE RIDER, *Friedrich Nietzsche, Œuvres*,

Aux yeux de Nietzsche, Diogène, « le bouffon sans vergogne », (« *der Possenreisser ohne Scham* »), « le satyre scientifique » (« *der wissenschaftliche Satyr* »), a ce mérite d'être capable d'accepter en lui l'animal, la vulgarité, et en même temps d'avoir assez d'« esprit et de tempérament » pour éprouver le besoin de parler « devant témoins » (« *jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel zu haben, um über sich und ihrer gleichen vor Zeugen reden zu müssen* »), de témoigner de cette animalité en la vivant comme un paradigme<sup>107</sup>.

---

vol. I, p. 589.

<sup>107</sup> *Jenseits von Gut und Böse* 26, Leipzig, 1886; in COLLI G. et MONTINARI M. (éds.) (1968), *Nietzsche. Werke*, De Gruyter, Berlin, vol. VI 2, p. 40; LACOSTE et LE RIDER, *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, vol. II, p. 583.

## BIBLIOGRAPHIE

## Sources

- ADLER A. (éd.) (1928-1938), *Suidae Lexikon*, 5 vol., Teubner, Leipzig.
- ÆLIUS THÉON, voir PATILLON
- ALEXANDRE D'APHRODISE, voir BRUNS
- ARNALDEZ R. (tr.) (1961), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, *De opificio mundi*, Éditions du Cerf, Paris.
- VON ARNIM H. (éd.) (1903-1905 et 1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Teubner, Leipzig.
- BRUNS I. (éd.) (1887-1892), *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, (Supplementum Aristotelicum, II 1-2) G. Reimer, Berlin.
- BUSSE A. (éd.) (1900), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, (C.A.G. XVIII 1) G. Reimer, Berlin.
- COHN L. et WENDLAND P. (éds.) (1896 -1930), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 8 vol., G. Reimer, Berlin.
- COLLI G. et MONTINARI M. (éds.) (1967), *Nietzsche. Werke*, vol. IV 2, De Gruyter, Berlin
- Id.* (éds.) (1968), *Nietzsche. Werke*, vol. VI 2, De Gruyter, Berlin.
- Id.* (éds.) (1969), *Nietzsche. Werke*, vol. VI 3, De Gruyter, Berlin.
- Id.* (éds.) (1972), *Nietzsche. Werke*, vol. III 1, De Gruyter, Berlin
- DIELS H. (éd.) (1916), « Philodemos "Über die Götter", 1. Buch », *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse* (7. Abh.).
- DIOGÈNE LAËRCE (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, tr. française sous la direction de GOULET-CAZÉ M.-O. Introductions, traductions et notes de BALAUDÉ J.-F., BRISSON L., BRUNDSCHWIG J., DORANDI T., GOULET-CAZÉ M.-O., GOULET R. et NARCY M. avec la collaboration de PATILLON M., Le Livre de Poche, Paris.
- DORANDI T. (éd. et tr.) (1982), « Philodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) », *Cronache Ercolanesi* 12, p. 91-133.
- Id.* (éd. et tr.) (1994), *Storia dei filosofia. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Brill, Leiden.
- ÉLIAS, voir BUSSE
- GIANNANTONI G. (éd.) (1990-1991), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G., 4 vol., (Collana Elenchos, 18) Bibliopolis, Naples.
- KASSEL R. et AUSTIN C. (éds.) (1989), *Poetae Comici Graeci* (PCG), vol. VII : *Menecrates – Xenophon*, W. de Gruyter, Berlin/New York.
- KRUEGER P. et MOMMSEN Th. (éds.) (1889), *Corpus Juris civilis*, vol. 1, Weidmann, Berlin.
- LACOSTE J. et LE RIDER J. (éds.) (1993), *Friedrich Nietzsche, Œuvres*, 2 vol., (Bouquins) Robert Laffont, Paris.
- LONG A.A. et SEDLEY D.N. (2001), *Les Philosophes Hellénistiques*, 3 vol., tr. BRUNDSCHWIG J. et PELLEGRIN P., vol. II : *Les Stoïciens*, GF Flammarion, Paris.
- MAXIME DE TYR (1994), *Dissertationes*, éd. TRAPP M., Teubner, Stuttgart/Leipzig.
- MÜSELER E. (éd.) (1994), *Die Kynikerbriefe*, 2 vol., F. Schöningh, Paderborn.
- NIETZSCHE, voir COLLI et MONTINARI, LACOSTE et LE RIDER
- PAQUET L. (éd.) (1992), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Le livre de poche, Paris.

- PATILLON M. (éd.) (1997), *Aelius Théon. Progymnasmata*, avec la collaboration de BOLOGNESI G., Les Belles Lettres, Paris.
- PHILÉMON, voir KASSEL et AUSTIN
- PHILODÈME, voir DORANDI, DIELS
- PHILON D'ALEXANDRIE, voir ARNALDEZ, COHN et WENDLAND
- SCHENKL H., DOWNEY G. et NORMAN A.F. (éds.) (1965-1974), *Themistii orationes*, 3 vol., Teubner, Leipzig.
- SÉNÈQUE, voir WALTZ
- SNELL B. (éd.) (1971), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- STERNBACH L. (éd.) (1893), *Gnomologium Parisinum*, Sumptibus Academiae Literarum, Cracovie.
- STOBÉE, voir WACHSMUTH et HENSE
- THÉMISTIUS, voir SCHENKL, DOWNEY et NORMAN
- WACHSMUTH C. et HENSE O. (éds.) (1884-1912), *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vol., Weidmann, Berlin.
- WALTZ R. (éd. et tr.) (1927), *Sénèque, Dialogues*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris.

## Études

- ANASTASI R. (1972), « Varia. 1) Diog. Laert. VI 72 », in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, 4 vol., Edigraf, Catania, vol. II, p. 367-370.
- BANNERT H. (1979), « Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes », *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1, p. 49-63.
- BASTA DONZELLI G. (1970), « Un'ideologia <contestataria> del secolo IV A.C. », *Studi italiani di filologia classica* 42, p. 225-251.
- DAWSON D. (1992), *Cities of the God : Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, New York.
- DORANDI T. (1993), « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique », in GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris, p. 57-68.
- FLORES JUNIOR O. (2005), « Cratès, la fourmi et l'escarbot : les Cyniques et l'exemple animal », *Philosophie antique* 5, p. 134-171.
- Id.* (2006), « *Khortos gasteri* ou le bonheur est dans le pré : éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie* 45, p. 647-729.
- VON FRITZ K. (1926), *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, (Philologus, Supplementband 18, Heft 2) Dieterich, Leipzig.
- GIGANTE M. (1961), « Sul pensiero politico di Diogene di Sinope », *La parola del passato* 81, p. 454-455.
- GOULET-CAZÉ M.-O. (1982), « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum für Philologie* 125, p. 214-240.
- Id.* (1992), « Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie », in PAQUET L. (éd.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Le livre de poche, Paris, p. 5-29.
- Id.* (1992), « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 6, p. 3881-4048.

- Id.* (1993), « Les premiers cyniques et la religion », in GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris, p. 117-158.
- Id.* (1994), « Diogène de Sinope », D 147, in GOULET R. (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Éditions du CNRS, Paris, p. 812-820.
- Id.* (2001), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Vrin, Paris.
- Id.* (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, (Hermes-Einzelschriften, 89) Steiner Verlag, Stuttgart.
- GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éds.) (1993), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris.
- HÖISTAD R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, privately printed, Uppsala.
- HUSSON S. (2001), « La *Politeia* de Diogène le Cynique », in ROMEYER DHERBEY G. et GOURINAT J.-B. (éds.), *Socrate et les Socratiques*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie) Vrin, Paris, p. 411-430.
- MOLES J. (1993), « Le cosmopolitisme cynique », in GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris, p. 259-280.
- Id.* (1995), « The Cynics and Politics », in LAKS A. et SCHOFIELD M. (éds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 129-158.
- SCHOFIELD M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Id.* (1999), « Zenon of Citium's Anti-utopianism », in VEGETTI M. et ABBATE M. (éds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, (Saggi Bibliopolis, 60) Bibliopolis, Naples, p. 49-78.
- WINIARCZYK M. (2005), « Zur Frage der Autorschaft der Schriften des Diogenes von Sinope », *Eos* 92, p. 29-43.

