

revue Agone

Histoire, Politique & Sociologie

Numéros

37 | 2007

La Joie de servir

6539
JUNQUA, F.
2007

« Les oreilles dans les pieds »

Les philosophes & le service des tyrans

FRÉDÉRIC JUNQUA

p. 33-52

Résumé

La vie, aurait répondu Pythagore au tyran de Phlionte, est comme une panégyrie : il y a ceux qui s'y rendent pour remporter des couronnes et acquérir la gloire, ceux qui viennent pour faire du commerce et gagner de l'argent, et une troisième catégorie, la plus noble et la plus sensée : celle des spectateurs, qui viennent là pour observer ce qui se passe. « Philosophes » est le nom que l'on donne à ceux qui appartiennent à cette troisième catégorie. Est-ce aussi simple ? Car la figure du philosophe conseiller du prince est courante dans l'Antiquité. Cet article évoque trois figures significatives et contemporaines qui nous paraissent incarner trois postures représentatives des relations entre les philosophes antiques et le pouvoir.

Texte intégral

- 1 ON RAPPORTE QUE c'est au cours d'une conversation avec Léon, tyran de Phlionte, que Pythagore utilisa pour la première fois le mot de « philosophe », pour répondre à la question du monarque qui lui demandait « ce qu'il faisait dans la vie ». La vie, répondit Pythagore, est comme une panégyrie¹ : il y a ceux qui s'y rendent pour remporter des couronnes et acquérir la gloire, ceux qui viennent pour faire du commerce et gagner de l'argent, et une troisième catégorie, la plus noble et la plus sensée : celle des spectateurs, qui viennent là pour observer ce qui se passe. « Philosophes » est le nom que l'on donne à ceux qui appartiennent à cette troisième catégorie².
- 2 Nous n'avons, bien entendu, aucune garantie de la vérité historique de cette anecdote – et c'est le cas pour la plupart des faits et dits des grandes figures de la philosophie antique, qui, une fois tombées dans le domaine public, ont fait l'objet de traditions mêlant inextricablement la légende et l'histoire. Elle a du moins le mérite de mettre en scène la naissance de la philosophie dans le contexte d'une rencontre entre l'« intellectuel » (pour employer un terme anachronique mais parlant) et le pouvoir. Et de fait, en dépit de ce que semble dire Pythagore, les philosophes antiques se sont rarement contentés d'être de simples spectateurs, et la figure du philosophe conseiller du prince (ou du « philosophe de cour », pour ses détracteurs) est une figure courante dans l'Antiquité. La question de savoir si, dans cette association, le pouvoir se mettait

revue Agone

Histoire, Politique & Sociologie

Numéros

37 | 2007

La Joie de servir

« Les oreilles dans les pieds »

Les philosophes & le service des tyrans

FRÉDÉRIC JUNQUA

p. 33-52

Résumé

La vie, aurait répondu Pythagore au tyran de Phlionte, est comme une panégyrie : il y a ceux qui s'y rendent pour remporter des couronnes et acquérir la gloire, ceux qui viennent pour faire du commerce et gagner de l'argent, et une troisième catégorie, la plus noble et la plus sensée : celle des spectateurs, qui viennent là pour observer ce qui se passe. « Philosophes » est le nom que l'on donne à ceux qui appartiennent à cette troisième catégorie. Est-ce aussi simple ? Car la figure du philosophe conseiller du prince est courante dans l'Antiquité. Cet article évoque trois figures significatives et contemporaines qui nous paraissent incarner trois postures représentatives des relations entre les philosophes antiques et le pouvoir.

Texte intégral

- 1 ON RAPPORTE QUE c'est au cours d'une conversation avec Léon, tyran de Phlionte, que Pythagore utilisa pour la première fois le mot de « philosophe », pour répondre à la question du monarque qui lui demandait « ce qu'il faisait dans la vie ». La vie, répondit Pythagore, est comme une panégyrie ¹ : il y a ceux qui s'y rendent pour remporter des couronnes et acquérir la gloire, ceux qui viennent pour faire du commerce et gagner de l'argent, et une troisième catégorie, la plus noble et la plus sensée : celle des spectateurs, qui viennent là pour observer ce qui se passe. « Philosophes » est le nom que l'on donne à ceux qui appartiennent à cette troisième catégorie ².
- 2 Nous n'avons, bien entendu, aucune garantie de la vérité historique de cette anecdote – et c'est le cas pour la plupart des faits et dits des grandes figures de la philosophie antique, qui, une fois tombées dans le domaine public, ont fait l'objet de traditions mêlant inextricablement la légende et l'histoire. Elle a du moins le mérite de mettre en scène la naissance de la philosophie dans le contexte d'une rencontre entre l'« intellectuel » (pour employer un terme anachronique mais parlant) et le pouvoir. Et de fait, en dépit de ce que semble dire Pythagore, les philosophes antiques se sont rarement contentés d'être de simples spectateurs, et la figure du philosophe conseiller du prince (ou du « philosophe de cour », pour ses détracteurs) est une figure courante dans l'Antiquité. La question de savoir si, dans cette association, le pouvoir se mettait

au service de la philosophie ou le philosophe au service du pouvoir est une question qui, du v-ive siècle avant notre ère jusqu'à la période de la domination romaine, a fait l'objet d'un débat constant entre écoles philosophiques.

- 3 Nous voudrions, dans cet article, évoquer trois figures significatives et contemporaines, trois « cas d'espèce » qui nous paraissent incarner trois postures représentatives dans ce débat.

I

- 4 La première de ces figures est la plus connue, en tout cas celle qui vient d'abord à l'esprit quand on aborde la relation entre le philosophe et le tyran : Platon fit trois voyages en Sicile, au cours desquels il fut l'hôte des tyrans de Syracuse, d'abord de Denys l'Ancien (Denys I), puis, à deux reprises, de son fils Denys le Jeune (Denys II). Tous les trois se terminèrent fort mal.

- 5 Le premier séjour de Platon en Sicile fut, d'après la tradition, la conséquence circonstancielle d'un voyage que le philosophe, alors âgé d'une quarantaine d'années, avait entrepris de faire en Italie du Sud pour y rencontrer des collègues pythagoriciens, et au cours duquel il se serait trouvé plus ou moins contraint de rentrer en relation avec le tyran Denys I. Comme le rappelle Brisson dans son introduction aux *Lettres* de Platon, « l'existence de la tyrannie est indissociable d'une politique de prestige qui se matérialise à l'intérieur par la construction de temples et d'édifices publics, par le mécénat, par l'organisation de fêtes et par une cour brillante, et, à l'extérieur, par la participation aux principales fêtes du monde grec »³. Denys I, qui comptait déjà à sa cour un certain nombre d'« intellectuels » (poètes, écrivains, philosophes), avait apparemment des prétentions philosophiques – ses trois filles s'appelaient Dikaïosynè, Sophrosynè et Arètè (autrement dit : Justice, Sagesse et Vertu) et on a de lui un fragment poétique dans lequel il semble manifester son intérêt pour la doctrine platonicienne –, et on peut supposer que c'est pour cela qu'il voulut faire venir Platon à sa cour. Pourquoi Platon accepta-t-il l'invitation du tyran, et dans quelle mesure y fut-il « contraint » ? En fait, lorsque, dans la *Lettre VII*, Platon évoque son premier voyage en Sicile, il ne dit rien des raisons qui l'amènèrent à se retrouver à la cour de Denys. Mais le contexte dans lequel il fait état de ce premier séjour peut laisser penser qu'il s'y rendit non seulement de son plein gré, mais aussi avec un projet politique : Platon commence en effet sa lettre par le récit des événements qui le conduisirent à échafauder sa théorie du philosophe-roi ; il y explique comment, dégoûté par la politique athénienne, il en arriva à la conclusion que toutes les cités actuelles avaient un mauvais régime politique, et que le genre humain ne serait délivré de ses maux que lorsque les véritables philosophes auraient accédé au pouvoir, ou que les gouvernants se seraient convertis à la philosophie. « C'est avec cette idée en tête que je vins en Italie et en Sicile, lors de ma première visite » (*Lettre VII*, 326 b).

- 6 Ce premier séjour, comme on l'a déjà dit, se termina fort mal. Selon la tradition, Platon échappa de peu à la mort et fut renvoyé par Denys I, qui le livra à un ambassadeur lacédémonien afin que ce dernier le vende comme esclave. Racheté par un admirateur, un certain Annicéris de Cyrène, il put retourner à Athènes, où il fonda l'Académie [DL III 19-20]. Quelque légendaire que puisse être cet épisode (Platon n'en dit rien dans la *Lettre VII*), il a en tout cas le mérite d'être lisible sur un plan symbolique : le philosophe qui se rend à la cour d'un tyran ne peut en revenir qu'esclave.

- 7 L'expérience, toutefois, ne fut pas totalement stérile : elle permit à Platon de se lier avec le jeune beau-frère du tyran, Dion, qui, converti à ses vues philosophiques et politiques, le pressera de revenir à Syracuse vingt plus tard, lorsque, Denys I étant mort et laissant le pouvoir à son jeune fils Denys II, il verra là l'occasion pour Platon de mettre en pratique ses plans législatifs et politiques.

- 8 Pour quelles raisons Platon accepta-t-il de retourner en Sicile, malgré le souvenir cuisant qu'avait dû lui laisser son premier séjour ? C'est ce qu'il explique dans la *Lettre VII*, sur le mode de l'apologie. Conscient en effet de la suspicion qui pouvait

peser sur ses motivations réelles, Platon va s'attacher à se laver de tout soupçon d'intéressement et se présenter comme une victime du devoir ⁴. S'il a accepté, dit-il, cette invitation de Dion, alors que la vie syracusaine, comme il l'a rappelé lors de l'évocation de son premier séjour, lui avait déplu absolument et semblait être l'antithèse parfaite de la vie qui lui convenait ⁵, c'est d'abord pour éviter une double trahison : en refusant de faire le voyage, il trahirait à la fois l'amitié de Dion et la cause de la philosophie. « Comme je réfléchissais et me demandais avec hésitation s'il fallait ou non me mettre en route et céder aux sollicitations, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est la pensée que, si jamais on pouvait entreprendre la réalisation de mes plans législatifs et politiques, c'était le moment d'essayer : il n'y avait qu'à persuader suffisamment un seul homme et tout était gagné. C'est dans ces dispositions d'esprit que je m'aventurai à partir, non pour les motifs que certains me prêtaient, mais de peur surtout de passer à mes propres yeux pour un beau parleur qui ne veut jamais mettre la main à l'oeuvre, et parce que je risquais d'abord de trahir l'hospitalité de Dion et ma solidarité à son égard, dans un moment où il courait des dangers assez sérieux. [...] Je suis donc parti pour des motifs raisonnables et justes, autant que peuvent l'être des motifs humains, abandonnant à cause d'eux mes occupations habituelles, qui n'étaient pas sans gloire, pour aller vivre sous une tyrannie qui ne paraissait convenir ni à mes enseignements ni à ma personne. En me rendant chez vous, je m'acquittais envers Zeus Hospitalier et je libérais de reproche le philosophe qui aurait été flétri en moi, si, par amour des aises et par timidité, je m'étais déshonoré. » (328 b-d)

⁹ Acte de courage, donc, violence faite à soi-même, sacrifice au nom de la philosophie et de l'amitié, mais aussi occasion unique de prouver qu'il n'était pas qu'un simple beau parleur et occasion unique de réaliser ses plans : tels sont les motifs qui auraient motivé ce deuxième voyage.

¹⁰ Si l'on fait abstraction de la partie circonstancielle, amicale, de cette justification ⁶, la position de Platon rejoint celle que soutenait aussi l'orateur Isocrate (contemporain de Platon, qui fut lui aussi en relation avec le tyran Denys), et qui sera reprise et résumée plusieurs siècles plus tard par Plutarque dans un traité au titre programmatique : *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les puissants*. Plutarque y compare les effets de la philosophie aux propriétés étranges d'une plante appelée « barbe de chèvre » (*èryggon*) : « On prétend, écrit-il, qu'il suffit qu'une seule chèvre la prenne dans sa bouche pour qu'elle se trouve clouée sur place et, après elle, le reste du troupeau, jusqu'à ce que le chevrier vienne la lui ôter, si prompts sont les effluves qui véhiculent la propriété spécifique de cette plante : tout comme un incendie, ils gagnent de proche en proche et se répandent dans toutes les directions ⁷ ». De la même manière, si l'enseignement du philosophe « touche un magistrat (*archontos andros*), un homme d'État (*politikou*), un homme d'action (*praktikou*), et qu'il le comble de vertus, il sert beaucoup d'hommes en un seul ⁸ ». (Une opinion que soutenait déjà Isocrate : « Les maîtres qui font l'éducation des particuliers ne rendent service qu'à leurs élèves ; mais quiconque inclinerait vers la vertu les maîtres de la masse rendrait service à la fois aux uns et aux autres, à ceux qui détiennent la puissance et à ceux qui sont sous leur autorité. ⁹ »)

¹¹ C'est en quelque sorte au nom du bien de l'humanité que le philosophe philanthrope a donc le devoir, et pas seulement le droit, de faire l'éducation des puissants. Et celui qui se refuserait à entreprendre cette tâche est taxé par Plutarque de lâcheté et de vanité : « On cherche la popularité ¹⁰ et l'on fait preuve de pusillanimité lorsque l'on refuse et que l'on appréhende de passer pour le courtisan assidu des gens en place » (776 B). Quant à ceux qui ne fréquenteraient les tyrans que pour en tirer leur propre avantage, « ceux qui travaillent continuellement à corrompre l'âme des gouvernants, des rois, des tyrans, les calomnieurs, les délateurs et les flatteurs, tout le monde les chasse et les châtie comme des gens qui jettent une drogue mortelle non pas dans une coupe, mais dans une fontaine publique dont ils voient bien que tous se servent » (778 D).

¹² À supposer toutefois que le philosophe qui se rend à la cour d'un tyran s'y rende

avec le désir sincère de faire son éducation et de servir, à travers lui, l'intérêt général, ce noble but est-il à sa portée ? et ne court-il pas le risque de se retrouver à n'être que la caution impuissante d'une politique décidée par le seul tyran ? En d'autres termes, à supposer que le philosophe ne soit pas nuisible, en est-il pour cela *utile* ?

- 13 Dans *La République* (écrite après son premier séjour syracusain), Platon faisait dire à Socrate que la foule avait raison, et que les philosophes étaient, comme elle le prétendait, *inutiles et pervers* – mais que la faute ne leur en revenait pas à eux ni à la philosophie. Inutiles, les philosophes l'étaient parce que la cité refusait de faire appel à leurs services : « Ajoute que tu ne te trompais pas en déclarant que les plus sages d'entre les philosophes sont inutiles au plus grand nombre, mais fais observer que de cette inutilité ceux qui n'emploient pas les sages sont la cause, et non les sages eux-mêmes. Il n'est pas naturel, en effet, que le pilote prie les matelots de se laisser gouverner par lui, ni que les sages aillent attendre aux portes des riches. L'auteur de cette plaisanterie a dit faux. La vérité est que, riche ou pauvre, le malade doit aller frapper à la porte du médecin, et que quiconque a besoin d'un chef doit aller frapper à celle de l'homme qui est capable de commander : ce n'est pas au chef, si vraiment il peut être utile, à prier les gouvernés de se soumettre à son autorité. » (VI 489 b-c) Et pervers, ils l'étaient parce que l'éducation dispensée par l'État, la famille et les sophistes détournant les « naturels philosophes » de leur vocation, la place restait libre pour des imposteurs qui déshonoraient le nom de la philosophie (VI 489 e-496 a). Cela pourrait sembler contradictoire avec le projet politique qui était celui de Platon lorsqu'il se rendit pour la deuxième fois à Syracuse. Mais son idée, et celle de Dion, était que Denys II, de par son jeune âge, n'avait pas encore eu le temps d'être corrompu par son entourage, qu'il était par conséquent encore « éduicable », et que, par ailleurs, le régime tyrannique avait cet avantage sur le régime démocratique qu'il suffisait de convertir un seul homme pour faire le bien de tous les autres.

- 14 En dépit de ces bonnes intentions, la tentative d'« éducation » de Denys II tourna au désastre. Dès son arrivée, Platon ne trouve que dissensions à la cour et calomnies sur le compte de Dion. « Je le défendis de tout mon pouvoir, mais mon pouvoir était mince » (*Lettre VII*, 329 c). Accusé de conspirer contre le régime, Dion est banni, ses biens sont confisqués, et Platon, après que le bruit de sa mise à mort eut circulé, est mis en résidence surveillée dans la citadelle du tyran, sur l'île d'Ortygie. « De là, pas un capitaine de navire ne m'eût emmené, je ne dis pas contre la volonté de Denys, mais même à moins d'un ordre exprès d'embarcation émané de lui. Des marchands ou des chefs préposés aux frontières, il n'en est pas un non plus qui, me surprenant en train de quitter seul le pays, ne m'eût aussitôt arrêté et ramené à Denys, d'autant qu'alors se répandait un bruit nouveau et tout contraire au précédent : Denys, disait-on, s'était pris d'une belle amitié pour Platon. En fait, qu'en était-il ? Il faut bien dire la vérité. Avec le temps, il m'aimait sans doute toujours davantage à mesure qu'il se familiarisait avec mes manières et mon caractère, mais il voulait me voir montrer pour lui plus d'estime que pour Dion et croire à son amitié beaucoup plus qu'à celle de Dion. Il est merveilleux comme il y mettait son point d'honneur. Mais il hésitait à prendre pour cela le moyen qui eût été le plus sûr, si cela eût dû se faire, c'est-à-dire à me fréquenter en qualité de disciple et d'auditeur de mes leçons philosophiques : il craignait, suivant les propos des calomniateurs, que cela ne diminuât de quelque façon sa liberté et que ce ne fût Dion qui eût tout machiné. Pour moi, j'endurais tout, fidèle au premier dessein qui m'avait amené, au cas où le désir de la vie philosophique viendrait à s'emparer de lui. Mais ses résistances l'emportèrent » (*Lettre VII* 329 e-330 b).

- 15 On voit comment Platon arrive à tourner son impuissance en endurance et en fidélité à son projet initial ; privé de sa liberté, soumis aux caprices d'un tyran exclusif qui lui demande de renoncer à l'amitié qui avait motivé son voyage, instrumentalisé à des fins de propagande, il persiste à espérer : n'est-ce pas là la preuve de son dévouement absolu à la cause de la philosophie ?

- 16 Platon est finalement libéré, grâce au déclenchement d'une guerre entre la Sicile et la Lucanie, qui détourna de lui les préoccupations du tyran. Mais il reviendra une troisième fois à Syracuse, « sous la pression de ses amis », d'un chantage de Denys

subordonnant à sa venue le règlement des affaires de Dion, et sur la foi du bruit selon lequel le désir de la philosophie s'était enfin emparé de Denys : « Il fallait donc vérifier soigneusement ce qu'il en était, ne pas me dérober et ne pas assumer la responsabilité d'une telle offense, car c'en serait effectivement une, si on m'avait dit la vérité » (339 e). Courage, encore, philanthropie et fidélité inconditionnelle à la philosophie ! Soyons juste : dans le récit rétrospectif que constitue la *Lettre VII*, Platon avoue juste après : « Je partis, en me fermant les yeux par ce raisonnement. » Et de fait, ce dernier séjour se déroulera lui aussi dans les pires circonstances : Denys ne tiendra pas ses promesses au sujet de Dion, Platon se retrouvera de nouveau en résidence surveillée et risquera de nouveau la mort – quant à la subite vocation du tyran pour la philosophie, elle s'avèrera dès le début n'être que poudre aux yeux. Autorisé finalement à partir, il croisera Dion, à Olympie, au moment des Jeux ; ce dernier lui fera part de son projet d'expédition armée pour renverser Denys mais Platon refusera de s'y joindre et prêchera la conciliation, en vain. La suite appartient à l'histoire, et on peut lire chez Plutarque (*Vie de Dion*) comment tournèrent les affaires de Sicile et le sort de Dion en particulier.

- 17 Ce qui nous paraît significatif, dans cette aventure exemplaire, c'est que, bien que le seul succès dont Platon puisse se targuer dans son projet soit de s'en être sorti sain et sauf à chaque fois, il ne remet jamais en cause les motivations théoriques qui l'ont plongé dans ce marasme. S'il y a échec, la faute en revient à Denys et à son entourage, mais à aucun moment il ne suppose que cet échec était inéluctable : quoi qu'il maudisse sa « course aventureuse » et son insuccès en Sicile (350 d), il n'en continue pas moins de prôner la conciliation à un Dion qui a décidé de passer à la lutte armée ; et il reprendra dans les *Lois* (sa dernière œuvre, inachevée, rédigée en 347-346, soit treize ou quatorze ans après son dernier voyage en Sicile) l'idée que le régime tyrannique est le plus adapté à la mise en application de son projet politique et législatif, à condition que le tyran soit jeune, qu'il ait bonne mémoire, de la facilité à apprendre, qu'il soit courageux et magnanime, et ajoute à toutes ces qualités la modération¹¹ ; autrement dit, à condition qu'il possède le « naturel philosophe », tel qu'il était déjà défini dans *La République*.

II

- 18 À l'opposé de cette attitude se trouve celle de Diogène le Cynique.
- 19 Sur le mouvement cynique, nos sources sont toutes assez problématiques, dans la mesure où, aucun texte du fondateur n'ayant été conservé, elles sont toutes relativement tardives. Il n'en reste pas moins qu'une image cohérente de ce que fut le cynisme peut être dégagée des textes qui nous donnent à connaître les faits et dits du « Chien ». De fait, « cynisme » est l'un de nos rares mots en -isme servant à désigner une école philosophique qui ne soit pas une création des Modernes. En effet, nous parlons de « platonisme », d'« aristotélisme », de « stoïcisme » ou d'« épicurisme » alors que les Anciens disaient : l'Académie, le Lycée, le Portique ou le Jardin, se référant par là au lieu d'enseignement de la doctrine. En revanche, le nom de « *kynismos* » se rencontre dès le III^e siècle de notre ère, et ce néologisme est significatif de la nature du mouvement cynique, qui ne fut jamais attaché à un lieu institutionnel mais se résuma tout entier dans une pratique d'imitation de son fondateur, le *Kuôn*, le « Chien », surnom de Diogène. Être cynique, c'est donc avant tout « *kynizein* » – c'est-à-dire « faire le chien » ou, plutôt, « imiter le Chien ». Philosophie non systématique et non dogmatique, tout entière résumée dans le comportement de son fondateur, le cynisme est présenté par les doxographes de l'Antiquité comme un « raccourci » vers le bonheur ou vers la vertu : rejetant la « voie longue » et plus fréquentée que préconisaient les autres philosophies, voie qui passait par l'étude et l'acquisition de connaissances théoriques, le cynisme prétendait mener au bonheur par la seule pratique de l'ascèse¹². Aussi s'est-il vu reprocher simultanément sa facilité (parce qu'il rejetait apparemment l'« effort » intellectuel¹³) et sa difficulté (parce qu'il avait la prétention de commencer par ce qui passait pour le plus dur : la mise en pratique de la

théorie¹⁴) ; et on lui a même souvent refusé, dès l'Antiquité, le statut de « philosophie » pour lui attribuer celui de « mode de vie ».

20 Quel était ce mode de vie ? Le cynisme peut se résumer dans l'accoutrement et l'apparence extérieure du cynique : pieds nus, cheveux et barbe non entretenus, besace sur l'épaule contenant tout ce dont il a besoin – voire davantage¹⁵ – et bâton de marche à la main (faisant occasionnellement office de massue), la vie qu'il mène est une sorte d'ensauvagement (pour reprendre l'expression de Plutarque) de la vie civilisée. Le cynique mange, défèque, urine, se masturbe ou s'accouple en public, non par exhibitionnisme mais parce qu'il se veut la preuve vivante que la vie est facile, que les conventions sociales sont des peines inutiles et que ce qui est véritablement honteux n'est pas ce qu'on croit. La devise de Diogène, qu'on traduit « Falsifier la monnaie » par commodité, se traduirait plus exactement par « Mettre la monnaie hors circulation¹⁶ » : pour Diogène, Prométhée est le plus grand malfaiteur de l'humanité.

21 Le terme de « falsification » demeure toutefois pertinent pour rendre compte de la manière avec laquelle le cynique assume sa totale liberté. Un des reproches couramment adressés aux cyniques, surtout à l'époque impériale, était de prétendre rechercher l'autarcie tout en pratiquant la mendicité, et plusieurs anecdotes mettent en scène ce reproche. Or, ce qui est frappant, c'est la façon qu'a Diogène de ne jamais chercher à justifier rationnellement cette contradiction, « falsifiant » d'une certaine manière le discours philosophique lui-même¹⁷. Deux *chries*¹⁸ nous paraissent particulièrement significatives à cet égard. La première rapporte un syllogisme que Diogène aurait forgé pour justifier sa mendicité : « Tout appartient aux dieux ; or, les dieux sont les amis des sages ; par ailleurs, tout est commun entre amis ; donc tout appartient au sage. » (DL, VI 72) Les lettres apocryphes de Diogène tirent la conclusion pratique de ce syllogisme : Diogène ne mendie pas (*aitein*), il « réclame son dû » (*apaitein*). La deuxième frappe encore davantage par son mélange de désinvolture et de profondeur : « Comme on reprochait à Diogène de demander l'aumône en lui disant que Platon, lui, ne la demandait pas, il répondit : “Mais si, lui aussi il demande l'aumône, mais “il demande à l'oreille, pour que vous autres n'en sachiez rien¹⁹”. » (DL, VI 67)

22 La posture cynique vis-à-vis du pouvoir est elle aussi déterminée par cette revendication de liberté absolue, d'action et de parole : la fameuse *parrhèsia* cynique²⁰ – assimilée par ses détracteurs à des aboiements agressifs ou à une grossièreté choquante mais qu'Antisthène, précurseur du cynisme, considérait comme « la plus belle chose au monde ». Cette liberté de tout dire semblerait déplacée à la cour d'un tyran, où c'est précisément la première chose que perd le philosophe. Ainsi Platon, avant même de se voir privé de sa liberté de mouvement, le fut de sa liberté de parole : Dion et lui ne pouvaient dispenser leurs conseils à Denys qu'« à mots couverts » – parler ouvertement aurait été dangereux (*Lettre VII*, 332 d). On peut donc comprendre aisément qu'un cynique ne saurait s'associer à un pouvoir qui le priverait de cette liberté.

23 Si l'on s'en tenait à cette seule raison, et si le cynique refusait de se joindre au tyran pour le seul motif qu'il craindrait d'y perdre sa *parrhèsia*, il s'exposerait aux reproches d'un Plutarque, qui accuse les philosophes « tyrannophobes » de lâcheté et de vanité. Par ailleurs, la tradition est unanime à montrer les cyniques continuer à user de leur *parrhèsia* même, et peut-être surtout, en présence des puissants – comme s'il y avait là, finalement, un terrain particulièrement favorable à l'exercice cette vertu²¹.

24 Pour un cynique, invoquer la nécessité de conserver sa *parrhèsia* comme motif pour refuser l'invitation du tyran à se joindre à sa cour (ainsi que le fait Socrate dans la première des lettres apocryphes qui lui sont attribuées et qu'on suppose être adressée à Archélaos de Macédoine) ne serait donc pas très cohérent. Et de fait, ce n'est pas cette justification qui est mise en avant dans les textes que la tradition nous a conservés et qui mettent en scène des refus cyniques à des invitations tyranniques.

25 Le corpus des lettres apocryphes de Diogène comporte une dizaine de lettres adressées à des figures de pouvoir (roi, tyran, diadoques d'Alexandre), dont plus de la moitié sont des lettres de refus²². L'une d'entre elles nous paraît être particulièrement

significative de la position cynique sur la question du « service des tyrans » et fournir un contrepoint intéressant à la position platonicienne. Elle est adressée à un certain Lacydès, qui sert d'intermédiaire entre Diogène et Alexandre. Sa brièveté nous permet de la citer *in extenso* :

Diogène à Lacydès, salut

Tu m'annonces la bonne nouvelle que le roi des Macédoniens désire faire ma rencontre, et tu as bien fait de préciser : le roi des Macédoniens. Car tu sais que, pour ce qui nous concerne, nous sommes « incroyables ». Quant à voir ma figure comme celle d'un invité, que personne n'y songe : si Alexandre veut prendre part à mon mode de vie et à mes paroles, dis-lui qu'il n'y a pas plus loin d'Athènes en Macédoine que de Macédoine à Athènes.

26 Le cynique est « incroyable », il n'a que faire des rois, car sa vie ne leur est pas soumise : il est à lui-même son seul véritable roi. Partant, son refus tient bien davantage de l'indifférence que de la volonté de préserver sa liberté. Diogène ne s'excuse pas de ne pas répondre positivement à l'invitation d'Alexandre : il s'en offusque et la lui retourne. En refusant d'être considéré comme une figure « exotique », comme un simple « invité » ou une « curiosité », Diogène affirme qu'il n'est pas un philosophe « décoratif », qu'on peut inviter à sa cour pour bénéficier de son prestige, ni un bibelot que l'on exhiberait dans sa salle à manger²³. La philosophie diogénienne demande un engagement total et une véritable conversion²⁴. Si Alexandre a réellement l'intention de prendre part à la vie cynique, qu'il fasse le déplacement et abandonne sa position de roi²⁵ ; dans le cas contraire, qu'il ne compte pas sur Diogène pour lui apporter une quelconque caution philosophique.

27 La grande originalité, et la grande force de cette réponse de Diogène réside précisément dans ce retournement de situation, qui est aussi un retournement hiérarchique : ici, le cynique apparaît véritablement comme celui qui « falsifie la monnaie ». Quand Socrate déclinait l'invitation du tyran de Macédoine Archélaos, il le faisait au nom de la mission qui le retenait à Athènes, parce qu'il devait obéir à son démon, et parce que, disait-il, il était incompetent pour le gouvernement et qu'à s'atteler à une tâche qui nous dépasse on court le risque de perdre sa *parrhèsia* ; Diogène, lui, ne se justifie pas : il se contente de retourner l'invitation. Quand Platon avait pour ambition de faire du prince un philosophe en se faisant son conseiller, Diogène consent seulement à l'admettre comme auditeur. Telle est la portée subversive du « désengagement » cynique.

III

28 Aristippe est la troisième, et peut-être la moins connue, des figures que nous voudrions évoquer. Contrairement à Platon et Diogène, dont les origines sociales sont connues (Platon est issu de l'aristocratie athénienne, Diogène est le fils d'un notable de Sinope), on ne sait rien de plus d'Aristippe que son lieu de naissance, Cyrène (une colonie grecque sur la côte africaine), qu'il quitta pour se faire disciple de Socrate à Athènes. Tout au plus peut-on remarquer que la tradition souligne sa sympathie pour le fils de charcutier Eschine, dont l'origine populaire contraste avec celle de la plupart des jeunes gens du cercle socratique, d'origine aristocratique²⁶. Il fonda l'école dite « cyrénaïque », qu'on peut définir sommairement comme un mouvement précurseur de l'épicurisme, en ce sens qu'elle définit le *télos*, le « souverain bien », comme étant le plaisir²⁷ ; et il fit partie de ces philosophes qui se rendirent à la cour de Denys le Jeune. Diogène Laërce le présente comme suit : « Il était capable de s'adapter au lieu, au moment et à la personne, et de jouer son rôle convenablement en toute circonstance ; aussi était-il auprès de Denys plus apprécié que les autres, car il envisageait toujours du bon côté les situations qui se présentaient : il jouissait du plaisir que lui procuraient les biens présents et il ne se donnait pas la peine de poursuivre la jouissance de ceux qu'il n'avait pas ; c'est pourquoi Diogène lui décerna le titre de "Chien royal". » (DL, II 66)

29 On voit tout de suite l'ambiguïté de la figure d'Aristippe dans ce débat :

apparemment du côté de Platon et des philosophes qui choisirent de se faire conseillers des tyrans, il est néanmoins « préféré » à ceux-ci, pour ses facultés d'adaptation ; théoriquement opposé à Diogène et aux philosophes rejetant l'association avec le pouvoir, il se voit néanmoins décerner par ce dernier un titre dans lequel on peut voir une sorte d'éloge, si l'on considère que, attribué par un cynique, le titre de « chien » doit être considéré comme un titre honorifique.

30 Cette ambiguïté est présente dans toute la tradition concernant Aristippe, où il semble que se soit produite une contamination entre la tradition cynique et la tradition cyrénaïque : on trouve par exemple dans les *chries* un certain nombre de doublets où le même comportement est attribué tantôt à Diogène, tantôt à Aristippe ²⁸.

31 On a tenté d'expliquer ces contradictions apparentes par l'existence de deux cynismes : l'un à tendance rigoriste (auquel se rattacherait le Diogène qui s'oppose à Aristippe sur la fréquentation des tyrans), l'autre à tendance hédoniste (auquel se rattacherait le Diogène « s'adaptant aux circonstances », et qui rendrait compte des rapprochements avec le cyrénaïsme). La question est assez problématique et ce n'est pas ici le lieu de s'y attarder ²⁹. Remarquons simplement que le cynisme originel, tel qu'on peut le dégager de la biographie des premiers représentants du mouvement, ne prône pas l'adaptation aux circonstances : le cynique ne s'adapte pas, il devance le sort ; la Fortune n'est pas pour lui le grand dramaturge, distribuant les rôles, auquel il faut obéir sans rechigner : c'est un adversaire qu'il s'agit de mépriser et d'humilier. Les métaphores cyniques sur les aléas de la Fortune ne sont pas théâtrales : elles sont guerrières et athlétiques. Et quand Diogène se dit « affligé de tous les maux de la tragédie : *sans cité, sans maison, sans patrie, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour* » (DL, VI 38), il le fait bien entendu ironiquement, en « falsificateur », pour bien montrer que ces maux, précisément, n'en sont pas. Contrairement à Aristippe, le cynique ne s'adapte pas, par exemple, à la richesse : il choisit délibérément et préventivement la pauvreté ³⁰. Et c'est justement au nom de cette « incapacité » à s'adapter aux circonstances que Diogène est pris à parti par Aristippe dans une anecdote que la tradition nous a transmise plusieurs fois, avec des protagonistes différents, et qui s'inscrit en plein dans le débat qui nous intéresse : « Un jour qu'Aristippe passait, Diogène, qui lavait des légumes, se moqua de lui en disant : “Si tu avais appris à manger ces légumes, tu ne ferais pas la cour aux tyrans” ; à quoi Aristippe rétorqua : “Et toi, si tu étais capable de vivre dans la compagnie des hommes, tu ne laverai pas des légumes !” ³¹ » (DL, II 68) Le poète Horace nous a laissé un commentaire de cette anecdote, qui nous paraît valoir la peine d'être cité : « “S'il se résignait à déjeuner de légumes, Aristippe ne voudrait plus vivre avec les rois. — S'il savait vivre avec les rois, celui qui me blâme dédaignerait les légumes.” Lequel de ces deux hommes, à ton avis, parlait et agissait le mieux ? Apprends-le moi, ou plutôt, étant le plus jeune, écoute pourquoi l'opinion d'Aristippe est la meilleure. Voici en effet de quelle manière il se déroba, dit-on, à la dent du cynique : “Nous faisons les amuseurs, moi pour mon profit, toi au profit du peuple. Ma conduite est, de beaucoup, la plus raisonnable et la plus relevée. J'aurai un cheval pour me porter, un roi pour me nourrir : voilà pourquoi je fais le courtisan ; toi, tu mendies des choses sans valeur, mais tu es, en mendiant, au-dessous de celui qui te donne, bien que tu prétendes n'avoir besoin de personne.” Toute nuance de vie, toute situation, toute fortune convenait à Aristippe, visant d'ordinaire à s'élever mais sachant s'accommoder du présent. Celui, au contraire, que l'endurance couvre d'un lambeau plié en deux m'étonnerait fort s'il s'adaptait à un changement dans la route de sa vie. Le premier n'attendra pas un manteau de pourpre ; il se montrera, vêtu d'une manière ou d'une autre, dans les lieux les plus fréquentés et tiendra avec aisance les deux rôles ; l'autre se gardera d'une chlanide ³² tissée à Milet plus que d'un chien et que d'un serpent, il mourra de froid si tu ne lui rends pas son lambeau ; rends-le lui et laisse vivre ce lourdaud. ³³ »

32 On peut discuter du mépris dont ce commentaire témoigne à l'égard du cynique, (dont, au demeurant, il comprend fort bien la différence avec Aristippe sur la question de « l'adaptation aux circonstances »), mépris qui annonce le reproche que fera

Sénèque aux cyniques de son époque. Il ne nous en paraît pas moins extrêmement éclairant sur la posture aristippéenne : une sorte de cynisme, non plus au sens antique, mais moderne. Faisant feu de tout bois, Aristippe se préoccupe avant tout de lui-même : s'il se rend à la cour de Denys, ce n'est pas, comme Platon, pour le salut de l'humanité et par philanthropie, c'est parce que – comme il le dit en réponse à Denys qui lui demandait pourquoi les philosophes viennent aux portes des riches alors que les riches ne viennent pas à celles des philosophes – « les uns savent ce dont ils ont besoin, tandis que les autres ne le savent point » (DL, II 69). Et quand on lui reproche d'avoir accepté de l'argent de Denys alors que Platon s'est contenté d'un livre, il répond : « C'est que moi, j'ai besoin d'argent, alors que Platon a besoin de livres. » (DL, II 81)

33 Aristippe ne se rend pas à la cour du tyran pour le changer et pour en faire un philosophe mais pour l'utiliser à son profit³⁴. À ce titre, il a pris connaissance du mode d'emploi et n'a aucun scrupule à y recourir, comme le montre clairement l'anecdote à laquelle nous avons emprunté le titre de cet article : « Un jour qu'il demandait à Denys une faveur pour un ami sans parvenir à l'obtenir, il se prosterna aux pieds du tyran. À qui le raillait pour son attitude, il dit : “Ce n'est pas ma faute, c'est celle de Denys : il a les oreilles dans les pieds”. » (DL, II 79) Cette posture caractéristique se retrouve mise en scène dans une anecdote parallèle : « Comme Denys lui avait craché à la figure, Aristippe supporta l'insulte ; quelqu'un lui ayant reproché son attitude, il dit : “Et alors ? Les pêcheurs supportent bien d'être arrosés par l'eau de mer pour attraper un goujon, et moi, je ne supporterais pas d'être arrosé par un crachat pour prendre une blennie ?” » (DL, II 67) – le grec « *blennos* » désigne à la fois le poisson et « celui qui bave », c'est-à-dire l'« idiot ».

34 L'une des conséquences de cette attitude est qu'elle permet à Aristippe de conserver sa liberté – et peut-être est-ce à cela qu'il doit le titre de « chien royal » dont l'aurait gratifié Diogène.

35 Comme Denys lui rappelait le vers de Sophocle « “Qui est venu chez un tyran, fût-il libre, en est esclave”, [...] Aristippe l'interrompt et rétorqua : “Il n'est pas esclave, s'il est venu libre”. » De la même manière, « une fois, après boire, Denys avait invité chaque convive à mettre une robe de pourpre et à danser. Platon refusa en disant : “Pas question pour moi de porter une robe de femme.” Aristippe au contraire la revêtit sans façon, et, se mettant à danser, il dit très finement : “N'est-il pas vrai qu'aux fêtes de Bacchus / Une âme sage n'est pas corrompue ? »³⁵ » (DL, II 77)

36 On le voit, Aristippe n'éprouve aucun scrupule à se comporter en bouffon parce qu'il estime conserver en toute circonstance la liberté intérieure qu'il doit à la philosophie, qu'aucune situation ne saurait lui ôter. À l'opposé de Platon, qui s'offusque des caprices du tyran quand ils portent sur des brouilles « d'après boire » mais qui met sa philosophie à son service, au nom de la cause de la philosophie elle-même, Aristippe se plie sans sourciller à ces enfantillages mais refuse en revanche de parler philosophie sous la contrainte : « Comme Denys voulait un jour le forcer à parler philosophie, il dit : “Il serait risible que tu t'informes auprès de moi sur l'art de parler et que le moment où il faut parler, ce soit toi qui me l'enseignes”³⁶ » (DL, II 73) Ce qui est une autre manière de dire : « Je ne suis pas à ton service. » Et de fait, Aristippe semble n'avoir aucune prétention à faire l'éducation du tyran – manière de dire, en creux, que celui-ci est irrécupérable et que le projet platonicien d'une tyrannie éclairée est du domaine de l'utopie. Sur ce point, l'attitude cynique est sans doute plus conséquente, et politiquement plus probe.

37 D'où vient que l'attitude d'Aristippe, qui devrait nous paraître odieuse, force néanmoins la sympathie ? Peut-être de cette liberté qu'elle laisse percer sous son immoralité apparente et qui rejoint finalement celle du cynisme ancien : on comparera à ce titre une dernière anecdote sur Aristippe avec celle que nous avons rapporté plus haut sur la justification de la mendicité cynique : « Aristippe demandait de l'argent à Denys, lequel lui dit : “Pourtant, le sage, à t'entendre, n'est jamais dans le besoin...” Aristippe dit en l'interrompant : “Donne, et nous examinerons la question.” Denys donna ; Aristippe dit alors : “Eh bien, tu vois ? Je ne suis pas dans le besoin.” » (DL II

82)

Notes

1 Les panégyries étaient les grandes fêtes religieuses du monde grec au cours desquelles se déroulaient des concours athlétiques, musicaux ou dramatiques.

2 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (noté [DL] par la suite), I, 12 et VIII, 8 ; Cicéron, *Tusculanes* V, 3 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 58.

3 Luc Brisson, *Platon. Lettres*, GF, 1987, p. 27.

4 Lire le passage de *La République* (347 d) où il est dit que, dans une cité d'hommes de bien, loin de lutter pour accéder au pouvoir, on ne s'y rendrait que contraint et forcé.

5 Platon, *Lettre VII*, 326 b-c. Sur les « banquets siciliens », Platon, *La République* III, 404 d ; *Gorgias* 518 b ; Athénée XII, 527 C-E [sur les Sybarites] ; *CPG*, t. I, Diogénien VIII, 7, p. 306, Grégoire de Chypre III, 68, p. 373, etc.

6 Comme il le dit ailleurs dans la *Lettre VII*, Platon se sent responsable de Dion : en ayant fait naître en lui le désir d'un gouvernement juste, il a semé les graines de la révolution à venir, dont Dion prendra la tête : « Dans mes relations avec Dion qui était encore jeune, lui exposant mes vues sur ce qui me paraissait le meilleur pour les hommes et l'engageant à les réaliser, je risque fort de ne m'être pas rendu compte que d'une certaine façon, je travaillais inconsciemment à la chute de la tyrannie. Car Dion, très ouvert à toutes choses et spécialement aux

discours que je lui tenais, me comprenait admirablement, mieux que tous les jeunes gens que j'ai jamais fréquentés. Il décida de mener désormais une vie différente de celle de la plupart des Italiens ou Siciliens en faisant beaucoup plus de cas de la vertu que d'une existence de plaisir et de sensualité. Dès lors, son attitude devint de plus en plus odieuse aux partisans du régime tyrannique, et cela jusqu'à la mort de Denys I. » (327 a-b)

7 Plutarque, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, traductino Marcel Cuvigny, 776 E-F.

8 *Ibid.*, 777 A.

9 Isocrate, *A Nicoclès*, 8, trad. Émile Brémond ; lire également Dion Chrysostome, *Discours* XLIX et XXXII, 19-20.

10 Comprendre : « On cherche à se faire remarquer, à se faire un nom. » L'adjectif utilisé par Plutarque est « *philodoxos* » – littéralement « qui recherche la gloire » –, avec lequel leurs détracteurs qualifiaient les philosophes en relation avec les puissants. (Lire notamment Lucien, *Hermotimos*, 16 – où les platoniciens sont *philodoxoi* ; *Sur ceux qui sont aux gages des grands* ; *Nigrinos*, 24 ; *Piscator*, 34 ; Dion Chrysostome, *Discours* LXXVIII, 34 sq.)

11 *Lois* IV 709 e-710 a.

12 L'ascèse cynique se distinguait, d'une part, de l'intellectualisme socratique et, d'autre part, à la fois des « exercices spirituels » du stoïcisme et de la « double ascèse » (spirituelle et physique) prônée par les stoïciens de l'époque impériale : sa singularité est d'être fondée sur un entraînement essentiellement corporel (le terme « *askêsis* » désigne d'abord l'entraînement des athlètes) à finalité spirituelle. Il consiste pour le cynique à s'exercer aux « *ponoi* » (terme qui désigne à la fois la douleur et l'effort qu'on fait pour la surmonter) : en le rendant autarcique et insensible aux circonstances extérieures, il le délivre en même temps des passions et confère au cynique la liberté nécessaire pour atteindre le bonheur, qui consiste en la transformation subjective des peines (*ponoi*) en plaisirs (*hêdonai*), plaisirs supérieurs à ceux que l'opinion commune tient pour tels (Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de DL VI, 70-71*, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 10, 1986.) Il ne faut toutefois pas réduire l'ascèse cynique

à une ascèse corporelle. On peut aussi parler d'une ascèse « sociale », consistant à endurer la mauvaise réputation, l'exil, les insultes, le mépris, à vivre dans la pauvreté et l'obscurité, à pratiquer la mendicité ; et non seulement à endurer ces « maux » mais à les devancer et à les rechercher joyeusement. Le cynique ne lutte pas uniquement contre les « faux plaisirs », mais aussi contre les « fausses peines », celles qu'impose la société.

13 Pour ne pas se laisser troubler par des sophismes et garder « la maîtrise de ses représentations », le stoïcien Épictète soulignait la nécessité pour le sage d'être un habile dialecticien. Mais, confronté par exemple au « syllogisme du cornu » (« Ce que tu n'as pas perdu, tu l'as ; or tu n'as pas perdu de cornes ; donc tu as des cornes »), Diogène ne perdait pas son temps à démontrer logiquement le sophisme : il se touchait le front et disait : « Moi, je ne les sens pas » (DL, VI 38). De même, quand un philosophe prétendait que le mouvement n'existe pas, il se contentait de se lever et de se mettre à marcher (DL, VI 39).

14 « Les philosophes nous exercent d'abord à la théorie, ce qui est plus facile, puis ils nous acheminent ainsi à des exercices plus difficiles. Dans la théorie, en effet, rien ne nous

détourne de tirer les conséquences des enseignements donnés, tandis que, dans la vie, bien des influences agissent sur nous en sens contraire. Il est donc ridicule celui qui prétend vouloir d'abord s'exercer à bien vivre, car il n'est point aisé de commencer par ce qui est plus difficile. » (Épictète, *Entretiens*, I, 26, 3-4)

15 À la vue d'un enfant qui buvait dans le creux de ses mains, Diogène aurait jeté le gobelet que contenait sa besace, parce qu'il lui avait paru dès lors inutile (DL, VI 37).

16 « *Nomisma* », la « monnaie en cours », partage sa racine avec « *nomos* », la « loi », la « convention » ; quant au verbe « *paracharattein* », qu'on traduit par « falsifier », il renverrait plutôt à un geste technique : donner un coup de burin aux pièces qu'on désire mettre hors circulation. Selon la tradition, c'est parce que Diogène se serait livré de sa propre initiative à cet acte dans sa patrie de Sinope – avec ou sans son père, qui était « *trapezitès* », c'est-à-dire à la fois prêteur, changeur et banquier, et qui gérait la banque publique de Sinope (et, à ce titre, s'occupait de l'émission de la monnaie) – qu'il aurait été exilé et serait parti à Athènes, où il aurait commencé sa carrière de cynique. Notons que d'autres cyniques ont commencé leur carrière en s'en prenant, littéralement, à la monnaie : Cratès, premier et plus célèbre disciple de Diogène, convertit ses biens en argent et les jeta à la mer – il était d'une riche famille de Thèbes (DL, VI 87) ; Monime de Syracuse, disciple moins connu, simula la folie et se mit à jeter de tous côtés l'argent du banquier de Corinthe dont il était le serviteur (DL, VI 82). Ces épisodes peuvent évidemment s'interpréter comme ayant une portée symbolique (rejeter la monnaie en cours, c'est rejeter les conventions, les opinions communes), mais il nous semble qu'il faut aussi les prendre plus littéralement, comme un rejet de la civilisation : dans *La République* qu'il aurait écrite, Diogène proposait de remplacer l'argent par des osselets.

17 « À qui lui disait “Tu ne sais rien, et tu philosophes !”, Diogène rétorqua “Même si je simule la sagesse, cela aussi, c'est philosopher.” » (DL, VI 64)

18 Courte anecdote, rudimentaire dans son élaboration littéraire, choisie pour son « utilité » (*chreia* en grec), qui rapporte un acte ou une parole d'un philosophe en situation.

19 Citation d'Homère, *Odyssée* I 157 et IV 70.

20 La *parrhèsia* était d'abord un droit fondamental du citoyen de l'Athènes démocratique, qu'Isocrate définit en ces termes : « La permission explicitement accordée aux amis de s'adresser des reproches et aux ennemis de s'attaquer les uns les autres pour les fautes commises. » (À *Nicoclès*, 3) Défini par Aristote, il devient une qualité aristocratique associée à la figure du « magnanime [*megalopsychos*] », l'homme dont la caractéristique est « la grandeur d'âme » : « Son devoir impérieux est de se montrer à découvert dans ses haines comme dans ses amitiés, la dissimulation étant la marque d'une âme craintive. Il se soucie davantage de la vérité que de l'opinion publique, il parle et agit au grand jour, car le peu de cas qu'il fait des autres lui permet de s'exprimer avec franchise. C'est pourquoi aussi il aime à dire la vérité, sauf dans les occasions où il emploie l'ironie, quand il s'adresse à la masse. » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124b)

Sur la liberté comme valeur centrale du cynisme, lire Robert Bracht-Branham, « Diogenes' Rhetoric and the invention of Cynicism », in Marie-Odile Goulet-Cazé & Richard Goulet (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 445-474.

21 C'est une *chrie* fameuse que celle de la rencontre de Diogène et d'Alexandre le Grand : alors que le cynique est en train de faire une sieste au soleil, le roi survient, le réveille et lui demande : « Que peut faire pour toi Alexandre ? — Te pousser de mon soleil. »

22 Pour une présentation de ce corpus, lire Frédéric Junqua, « Les correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes », in Léon Nadjo et Élisabeth Gavaille (dir.), *Epistulae antiquae III. Actes du IIIe Colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Louvain-Paris-Dudley MA, Peeters, 2004, p. 271-285.

23 Dans *Le Banquet* de Xénophon (I, 4), Callias voit dans sa rencontre avec Socrate, Critobule, Hermogène, Antisthène et Charmide l'occasion d'« *orner* [sa] salle à manger de la présence d'hommes à l'âme purifiée ».

24 La même idée se retrouve dans la *Lettre* V de Diogène adressée à Perdicas, un des diadoques d'Alexandre : « Si désormais tu es en guerre contre les opinions – je veux dire contre des ennemis plus coriaces et qui t'infligent plus de dommages que les Thraces et les Péoniens –, et que tu tentes de soumettre les passions humaines, envoie-moi chercher : dans une guerre contre de tels ennemis, je suis capable d'être un bon général. Mais si les affaires humaines te préoccupent encore et que tu ne te sens pas prêt à entreprendre cette guerre, permets que nous demeurions tranquille à Athènes et mande les soldats d'Alexandre, ceux dont il se servit lui aussi comme auxiliaires pour soumettre les Illyriens et les Scythes. »

25 Dans la *Lettre* XXIV que Diogène adresse à Alexandre, on lit : « Si tu désires devenir bel et bon, jette donc ce bout de chiffon que tu as sur la tête, et viens te joindre à nous. » Le « bout de chiffon » est une allusion probable à la tiare dont Alexandre avait pris l'habitude de se coiffer, à la mode perse.

26 Notons également que la tradition insiste sur le fait qu'Aristippe et Eschine furent les premiers socratiques à se faire payer pour leur enseignement (DL, II 62 ; II 65), et que c'est

Aristippe qui introduisit Eschine à la cour de Denys : « On raconte que si Eschine vint en Sicile chez Denys, c'est à cause de sa pauvreté, et que Platon lui prodigua son mépris, tandis qu'Aristippe l'introduisit. » (DL, II 61) Plutarque, en revanche, fait de Platon l'intercesseur entre Eschine et Denys (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 67 c-e).

27 À ceci près que les cyrénaïques ne reconnaissaient que le plaisir « en mouvement » et refusaient d'accorder à l'*aponia*, l'absence de douleur, la qualité de plaisir – au contraire de l'épicurisme, qui en fera même le plaisir suprême.

28 Par exemple : « Quelqu'un l'ayant fait entrer dans une demeure somptueuse et lui interdisant de cracher, Diogène, après s'être raclé la gorge, lui cracha au visage, disant qu'il n'avait pas trouvé d'endroit moins convenable pour le faire. D'autres rapportent l'anecdote à Aristippe » ; « Un jour que Simos, l'intendant de Denys, lui faisait visiter des appartements somptueux, pavés de mosaïques [...], Aristippe se racla la gorge et lui envoya un crachat au visage. Comme l'autre se mettait en colère, il dit : "Je n'avais pas d'endroit plus approprié" » (DL, VI 32 et II 75). Ou encore : « Diogène trouvait étrange que, pour juger de la qualité d'une marmite ou d'un plat avant de les acheter, nous prenions la peine de les faire résonner, mais que, pour un homme, nous nous contentions seulement d'un coup d'œil » ; « Aristippe blâmait les hommes de faire résonner les ustensiles dans les boutiques du marché tout en se fiant au hasard pour mettre à l'épreuve les genres de vie. D'autres attribuent ce mot à Diogène. » (DL, VI 30 et II 78)

29 Un point sur la question est fait par Marie-Odile Goulet-Cazédans *L'Ascèse cynique*, op. cit., p. 77-84.

30 Précepteur de Néron, le stoïcien Sénèque s'en prendra d'ailleurs précisément, avec la mauvaise foi du philosophe « bourgeois », aux cyniques de son époque, qu'il jugeait « incapables de supporter la richesse ».

31 La même anecdote est rapportée à propos de Platon et de Diogène (DL, VI 58) ; d'Antisthène (le disciple de Socrate précurseur du cynisme) et d'Aristippe (*Grammat. Lat.*, VI, p. 273, 15) ; du cynique Métroclès et du cyrénaïque Théodore (DL, II 102). Signalons seulement que seule la scène entre Diogène et Platon donne le dernier mot au cynique : les trois autres prennent clairement le parti du « tyrannophile ».

32 Manteau luxueux de fine laine.

33 Horace, *Épîtres*, I, 17, vv. 13-32, traduction François Villeneuve.

34 Signalons que le même verbe grec signifie « fréquenter » (quelqu'un) et (l')« utiliser ».

35 Platon et Aristippe citent les *Bacchantes* d'Euripide, respectivement 317-318 et 836.

36 L'anecdote se poursuit ainsi : « Hautement vexé par ce propos, Denys le mit en bout de lit [la plus mauvaise place dans un banquet]. Alors Aristippe : "Je vois que tu as voulu donner plus d'honneur à cette place". »

Pour citer cet article

Référence électronique

Frédéric Junqua, « « Les oreilles dans les pieds » », *revue Agone*, 37 | 2007, [En ligne], mis en ligne le 14 septembre 2009. URL : <http://revueagone.revues.org/373>. Consulté le 01 juillet 2010.

Auteur

Frédéric Junqua

Frédéric Junqua enseigne le grec ancien à l'université Stendhal-Grenoble 3.

Droits d'auteur

© Editions Agone