

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Gilbert Tremblay, U. (2013) « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », *Ithaque*, 12, p. 161-192.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque12/Gilbert-Tremblay.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » : <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope

Ugo Gilbert Tremblay *

Je répliquerais que notre réponse à cette question dépend de la définition du mot nature et qu'il n'y a pas de mot plus équivoque et ambigu.¹

- David Hume

Résumé

La présente étude oscillera entre deux niveaux d'analyse : l'un que l'on pourrait qualifier d'intradoctrinal (section V) et l'autre qu'il conviendrait plutôt d'appeler métadoctrinal (sections III, IV et VI). Alors qu'il s'agira dans le premier cas de limiter notre analyse aux articulations explicites du discours cynique, en prenant soin de renouveler l'interprétation de certains problèmes inhérents au corpus proprement dit, il s'agira plutôt dans le deuxième cas de pénétrer l'arrière-scène de son dispositif conceptuel, en cherchant à mettre au jour ce qui surdétermine philosophiquement la fonction qu'occupe le concept de nature dans l'économie générale du cynisme. Tour à tour seront ainsi abordés les thèmes de l'âge d'or, du modèle infantile, en même temps que nous veillerons à questionner

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ C'est alors que Hume s'interroge sur les principes qui devraient permettre de fonder la morale tout en se demandant si ceux-ci sont à chercher du côté de la nature ou plutôt en provenance d'une autre origine qu'il en vient à soulever le caractère ambigu, voire même flottant, du concept de nature. Au sujet du cynisme, il n'y a pas de doute que la condamnation de Hume eût été des plus intransigeantes, si l'on considère qu'à ses yeux : « Rien ne peut être moins antiphilosophique que ces systèmes qui affirment que la vertu est identique à ce qui est naturel et le vice, à ce qui ne l'est pas » (Hume, D. (1993), *La morale, Traité de la nature humaine III*, trad. P. Saltel, p. 70-71).

les ramifications pour ainsi dire souterraines qui relient l'élaboration du concept de nature à l'idéal moral d'autarcie.

1. Prolégomènes

Le concept de nature est un concept philosophiquement impudique. Fût-il voilé, on n'en retrace pas moins avec aisance le parcours pointillé de ses coutures, la surface surajoutée de ses rapiècements, l'élasticité à géométrie variable de ses composantes. Il s'en trouve peu qui, avec aussi peu de fard que lui, exhibe en pleine lumière l'arbitraire de son assemblage ; peu qui, sans la moindre gêne, démystifie le caractère *construit* de la charpente philosophique dont il constitue pourtant la poutre principale. L'impudicité du concept de nature se reconnaît dans sa tendance à mettre à nu les présupposés, les non-dits, les choix informulés de la pensée qui y recourt en même temps qu'il peine à masquer les motifs exogènes – d'ordre moral, politique, ontologique, etc. – qui lui fournissent – dans une doctrine, un système, une idéologie, etc. – sa raison d'être. S'il est vrai que cette impudeur du concept de nature ne ressortit évidemment pas à la volonté consciente des philosophes qui le prennent pour assise, celles-ci préférant refouler le spectre de cette transparence incommode dans l'angle mort de leur élaboration rationnelle, l'impudeur d'un tel concept ne saurait pour autant s'en trouver occultée, pas plus d'ailleurs qu'amoindrie. Dès lors, au contraire, que l'interprète s'attache à interroger sa fonction discursive ou rhétorique, son rapport à l'empirie et au réel, sa relation avec les nécessités internes d'une position doctrinale donnée *a priori*, le concept de nature ne tarde pas à révéler aussitôt le scandale de sa contingence sous-jacente, tout en découvrant la béance qui frappe ses fondations en-dehors de l'édifice théorique autoréférentiel qui lui sert de refuge abstrait et confortable.

La présente étude procèdera ainsi d'un double pari : d'une part, conformément aux remarques précédentes, nous pensons que le concept de nature gagne à être conçu comme une caisse de résonance sensible où se répercutent et s'amplifient les points aveugles d'une pensée, de manière à les rendre discernables et, d'autre part, nous croyons que la doctrine cynique constitue un poste

d'observation privilégié pour vérifier ce pari, dans la mesure où le concept de nature occupe justement chez Diogène de Sinope le statut de principe cardinal. D'une manière plus schématique, nous tâcherons successivement de dégager la fonction du concept de nature dans le discours cynique (II), son rapport à la réalité naturelle (III), notamment par le truchement du modèle animal (IV), après quoi nous nous tournerons vers la mise en discussion d'une dimension plus spécifiquement interne à la doctrine cynique, concernant la portée primitiviste ou non de son invocation de la nature (V), pour finalement revenir en conclusion sur un questionnement plus élargi sur les possibles implications métaphysiques implicites de la posture cynique (VI).

2. La fonction du concept de nature dans le discours cynique

Diogène Laërce rapporte que Diogène le cynique avait pour principe d'opposer la nature à la loi, c'est-à-dire de récuser le *nomos* au nom de la *phusis*². Ce fragment est d'autant plus significatif qu'il permet de situer d'emblée le lieu d'articulation primordiale de la position cynique, son point d'Archimède en quelque sorte, si ce n'est son centre de gravité philosophique. On y trouve en effet les deux termes d'une opposition antithétique dans le prisme duquel la tradition aura tendance à comprendre toute sa philosophie. Entre la loi et la nature, le cynisme aurait pour ainsi dire institué une frontière hermétique, faisant de ces deux pôles le théâtre d'une disjonction binaire, où la valorisation de l'un s'accompagne nécessairement du rejet symétrique de son contraire³. Suivant ce schème, l'homme qui

² Laërce, D., VI, 38 : « Il maintenait cependant qu'il pouvait opposer au destin la hardiesse, à la loi la nature, à la passion la raison ». Certains commentateurs n'hésitent pas à faire de ce fragment le condensé par excellence de la doctrine cynique. C'est le cas de Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233.

³ Il y a un dualisme radical inhérent à cette lecture héritée de la tradition qui fait l'impasse sur certaines incohérences du corpus cyniques lui-même. Relevons par exemple ce fragment d'Épictète relatant les propos de Diogène : « Parce que je ne considère pas ce misérable corps comme mien, parce que je n'ai besoin de rien, parce que *la loi est tout pour moi, et le reste rien* » (nous soulignons, Épictète, trad. Souilhé, IV, 1, 158). Le filtre hélas imparfait de l'histoire de la philosophie semble avoir tendance à accuser l'écart qui

choisit la nature pour modèle devra obligatoirement exécuter la loi ; il devra même faire de sa vie une négation en acte de cette dernière, sous peine d'entrer en contradiction avec lui-même.

La loi est généralement conçue par le cynisme comme un raffinement pervers qui se drape sous des apparences d'objectivité⁴. En se cristallisant dans les institutions politiques, religieuses ou économiques de la Cité, ou encore en se transmettant aveuglément de génération en génération sous la forme de coutumes et de normes laissées sans examen, tout se passe comme si le *nomos* réussissait le tour de force de convertir sa contingence initiale en une nécessité de fait, acceptée de tous, à la manière d'un horizon irrémédiable et sans dehors. Cela revient à dire que malgré son caractère conventionnel, malgré son statut d'artifice civilisationnel suprême, la loi n'en arrive pas moins à se *naturaliser* aux yeux de la foule des insensés (*phauloi*) ; elle en vient à envelopper son origine temporelle sous le voile d'une

sépare toute opposition conceptuelle, celle-ci fût-elle au départ contrastée ou équivoque. Nous ne saurions dire ici si cette tendance répond à des motifs pédagogiques sincères ou si elle provient plutôt d'une sorte de penchant invouable de la rationalité historique pour les antithèses tranchées. Le lecteur comprendra cependant que pour le bénéfice de la présente étude, laquelle concerne plus spécifiquement le concept de *phusis*, nous nous contenterons de reconduire l'opposition classique entre *phusis* et *nomos* sans chercher à rendre compte des discordances qui n'en accompagnent pas moins dans les faits le statut du *nomos* dans la philosophie cynique. Pour une tentative visant à solutionner une de ces discordances, on consultera Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 147-152. Précisions que nous n'insinuons évidemment pas ici que le dualisme nature/loi relève d'une pure reconstruction historique ; nous sommes également d'avis que cette opposition structure de part en part la position cynique ; le problème vient plutôt que confrontés à ces discordances, d'aucuns n'hésitent pas sacrifier l'esprit de finesse sur l'autel d'une cohérence maximale.

⁴ L'artifice réprouvé par le cynisme est susceptible d'emprunter deux formes : une forme matérielle, tout d'abord, qui comprend l'argent (« métropole de tous les maux », Laërce, D., VI, 50), le luxe, les honneurs, et ensuite une forme spirituelle, qui s'étend des arts aux institutions en passant par les sciences, les lois et les rites des religions en place. Nous empruntons ici cette distinction à Meillard, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233.

éternité de façade. C'est ainsi que de la même façon que certains alchimistes du Moyen-âge prétendaient transmuter les vils métaux en or, le *nomos* fait passer son impureté primitive pour de l'authentique nature, alors qu'il n'en offre à la rigueur qu'une contrefaçon clinquante, suffisamment clinquante du moins pour tromper l'insondable crédulité du *dèmos*. Mais le sage cynique, quant à lui, ne saurait s'y laisser prendre, et c'est pourquoi il est le *seul* à reconnaître la loi pour ce qu'elle est : un charlatanisme dont l'efficacité ne se mesure qu'à proportion de la bêtise de ceux qui, non seulement s'en accommodent, mais – chose beaucoup plus grave encore – s'en agrément⁵.

La méfiance cynique vis-à-vis de la loi ne peut cependant se comprendre que si on la replace dans un cadre plus large. Le cynique, avons-nous dit, récuse la loi *au nom* de la nature. Or une telle récusation resterait insignifiante si elle n'était pas précisément suivie de ce « au nom de ». Aucune mise en cause, en effet, fût-elle la plus dérisoire ou la plus radicale, ne saurait s'élaborer *ex nihilo*. Car si le cynique peut percevoir la loi comme une réalité funeste, ce n'est que dans la mesure où celle-ci lui apparaît sous une certaine lumière, dans

⁵ Il paraît intéressant de noter au passage l'interprétation de Suzanne Husson qui consiste à accorder une antériorité à la *doxa* sur le *nomos* dans la généalogie cynique du malheur humain : « Ce n'est pas la loi ou la convention en elle-même qui enchaîne les hommes et les rend malheureux, mais son origine : la *doxa* » (Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 155). Selon elle (soulignons que sa position s'appuie en partie sur les travaux de G. Giannantoni), l'aliénation des hommes par la loi serait donc une conséquence du règne de l'opinion, véritable origine de la caution aveugle dont jouit partout le *nomos*, qui ne tiendrait finalement que grâce aux justifications illusives que secrète pour son compte la *doxa*, considérée ici comme une sorte d'analgésique du *nous*. Nous ne croyons pas pour notre part qu'il soit nécessaire d'introduire cette hiérarchie entre les deux. Il y a certes, d'une part, l'ordre institué des normes, et d'autre part, le discours de légitimation conscient ou non qui contribue à en reproduire l'existence, mais l'un ne vient pas obligatoirement avant l'autre, les deux participant plutôt d'une sorte de renforcement mutuel de la décadence. Et le *nomos* et la *doxa* partagent une coresponsabilité dans l'entretien du mal, l'un pour son rôle pour ainsi dire matériel, objectif, et l'autre pour son rôle spirituel, immatériel, ou pour le dire selon une terminologie moderne : *idéologique*.

un certain décor, qui lui renvoie brutalement ses défauts, sa fausseté. En d'autres mots, l'imperfection de la loi se révèle dans le miroir d'autre chose, et c'est seulement « au nom de » cette autre chose que son anomalie, sa perversité, peut ensuite faire l'objet d'une répudiation sans appel. La métaphore du miroir, ici, n'est d'ailleurs pas innocente ; tout miroir a la particularité d'être à la fois fixe et immuable dans sa réalité matérielle, en même temps qu'il renvoie constamment l'image du transitoire et du périssable (bien que le miroir, en tant que tel, ne bouge pas). Or c'est précisément ce rôle que remplit la nature eu égard à la loi, le cynique ayant nécessairement besoin d'un étalon stable pour prendre la mesure de tout ce que le *nomos* a de repoussant : sa subordination aux aléas du devenir et de la corruption. C'est ainsi que la référence à la nature doit être comprise comme la condition de possibilité du rejet cynique de la loi. C'est en son nom, et en son nom seul, que la loi exhibe son essence mensongère, dans le contraste que la vérité *a priori* et englobante de la nature offre au sage cynique⁶.

On peut dès lors mieux saisir la fonction architectonique dévolue à la nature dans la philosophie de Diogène de Sinope. Son rôle est comparable à celui d'un socle sans le soutien duquel l'édifice cynique en entier risquerait de s'effondrer. Toute la posture cynique est en effet tributaire de l'affirmation sans cesse réitérée de la nature comme instance de légitimation. Car il faut bien convenir qu'avant d'être une chose concrète, effective, physiquement incarnée, la nature est d'abord une instance du discours cynique, c'est-à-dire la clef de voûte d'une opération de discernement et de sélection entre, par exemple, le naturel et l'artificiel, le pur et l'inauthentique, le raisonnable et le dépravé, l'être et l'apparence⁷. C'est le référent « nature » qui permet à chaque fois de fonder ce tri en tant qu'il constitue la norme du jugement cynique. C'est grâce à cette instance d'approbation et de désapprobation – « ceci est bon » (le dépouillement vestimentaire et la frugalité), « cela est mauvais » (le vin fin de Chios et de Lesbos) – que le cynique est habilité à désigner les choses du monde ; sans elle, la possibilité même d'un départage entre le bien et le mal se déroberait

⁶ Le cynisme institue un rapport d'identité entre la vérité et la nature. Cf. Paquet, L. (1992), « Présentation », p. 36.

⁷ Nos réflexions sont ici en partie redevables à Burbage, F. (1998), « Introduction », p. 12-15.

sous ses pieds, et les comportements qu'il se permettait jusque là de gratifier ou de déprécier basculerait *ipso facto* dans une zone de pure indétermination. Ce n'est donc pas tant ici la nature qui a horreur du vide que le cynique lui-même qui échappe au vide *grâce* à la nature.

3. Une « réalité » plurivoque

Maintenant que nous avons tâché de circonscrire la fonction opérée par le concept de nature dans le discours cynique, il nous paraît à-propos d'insister plus attentivement sur la *réalité* que ce concept est censé recouvrir. Cette réalité est d'autant plus délicate à mettre au jour que le concept de nature empruntait déjà chez les Grecs des significations plurivoques. Il n'y a pas que chez les Modernes, en effet, que l'évocation de la nature a servi à justifier tout et son contraire ; les Anciens se sont montrés également aptes à distendre son sens dans des directions mutuellement exclusives. Nous n'avons qu'à comparer le naturalisme cynique au naturalisme d'un Calliclès, par exemple, pour comprendre à quel point le concept de nature est vulnérable à des injections de sens diamétralement opposées⁸.

Calliclès se fait chez Platon le porte-parole d'un naturalisme radical. À l'instar de Diogène, sa position consiste à opposer le droit de la nature au droit positif, jugé répressif et sans fondement ; il pourfend les lois établies en raison de leur caractère arbitraire et conventionnel au nom d'une loi plus profonde, plus vraie, enracinée dans la nature elle-même. Pour peu, cependant, que l'on porte attention à ce que signifie concrètement cette notion chez lui, on constate qu'elle se situe aux antipodes de la nature telle que se la

⁸ Bien qu'aucun indice ne témoigne de l'existence historique du personnage de Calliclès et que les commentateurs ont souvent préféré y voir une fabrication platonicienne, on reconnaît néanmoins qu'il aurait été inspiré par des hommes de son temps. Comme l'écrit en ce sens M. Canto-Sperber : « la thèse soutenue par Calliclès [...] semble avoir été partagée par bien des hommes athéniens » (Canto-Sperber, M. (1987), « Introduction », p. 40-41). Ceci étant dit, le seul fait que Platon ait pu mettre une telle thèse dans la bouche de son personnage suffit à montrer qu'elle était philosophiquement formulable pour les Grecs. Le concept de nature pouvait ainsi déjà à cette époque faire l'objet de véritables tiraillements sémantiques.

représente Diogène. Pour Calliclès, en effet, la nature renvoie au triomphe sans entraves de la force. L'affirmation déchaînée de la puissance individuelle devient chez lui l'expression par excellence de l'ordre naturel. Toute justice fondée sur la *phusis* doit permettre à l'homme fort d'assouvir ses désirs et de décharger son flux passionnel ; elle doit, en d'autres termes, lever tout obstacle susceptible d'endiguer la pulsion hégémonique pour laquelle l'homme se révèle finalement n'être qu'un véhicule amoral et inflexible⁹. Écoutons un instant Calliclès, qui ne saurait à cet égard se faire plus éloquent : « Il est évident, selon moi, que la justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, *c'est ce que la nature enseigne*, chez toutes les espèces et dans toutes les cités ! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste¹⁰ ».

Nous sommes décidément à mille lieux de l'idéal cynique de la maîtrise de soi (*enkerateia*), où l'homme doit au contraire s'astreindre, et ce, au nom même de la nature (!), à une régulation stricte de ses désirs, puisque « les hommes pervers, disait [Diogène], obéissent à leurs désirs comme les serviteurs à leurs maîtres¹¹ ». Loin d'être mobilisée en vue d'offrir aux hommes la caution morale d'une goinfrerie décomplexée, ou encore d'asseoir les prétentions impétueuses d'une *hubris* proprement dionysiaque, la nature offre plutôt au cynique la boussole précieuse qui lui permet de s'orienter vers une vie de sagesse et de modération. La nature est en effet implicitement conçue par Diogène comme un modèle d'achèvement

⁹ Le lecteur n'aurait pas tort – bien qu'il faille certes rester prudent avec ce genre de rapprochement – de reconnaître ici une forme protozoaire de nietzschéisme. D'autant plus que Calliclès est bel et bien celui qui, confronté à « l'hypertrophie de la faculté logique » figurée par Socrate, fait passer la dialectique pour « une arme de fortune aux mains des désespérés qui n'ont pas d'autres armes » (Nietzsche, F. (1974), « Le problème de Socrate », p. 21-22). Sur les liens entre Calliclès et Nietzsche, on consultera K. Urstad (2010), « Nietzsche and Callicles on Happiness, Pleasure, and Power », p. 133-141.

¹⁰ Nous soulignons, Platon (1987), *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, 483 c-d. Il va sans dire que cette position s'oppose en tout point à celle de Platon. Comme le dit à cet égard l'Étranger d'Athènes dans les *Lois* : « le juste vient de la technique et des lois mais certainement pas de la nature » (Platon (2006), *Les Lois, Livre VII à XII*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, 890a).

¹¹ Laërce, D., VI, 66.

et de suffisance à soi, dont la complétude pourrait être assimilée à celle d'une sphère¹². Loin d'être le théâtre d'un débordement éclaté de puissances, donc, la nature cynique est davantage placée sous le signe de l'harmonie. Alors que pour Calliclès, « l'idéal de la nature, c'est le tyran impitoyable », pour reprendre la formule de Monique Canto-Sperber¹³, l'idéal proprement cynique de la nature correspond plutôt au sage, c'est-à-dire à celui qui, ayant limité ses besoins au minimum, sait se prémunir contre les turpitudes du manque.

Cette comparaison, aussi sommaire soit-elle, permet de mettre en relief l'arbitraire du sens conféré à la nature par le cynique, c'est-à-dire la possibilité de lui attribuer une réalité divergente selon que les présupposés moraux qui fondent sa nécessité au départ s'articulent dans une perspective contraire, comme c'est le cas pour Calliclès, qui à partir d'une prémisse pourtant analogue à celle de Diogène (le *nomos* est inadéquat à la *phusis*), est conduit à formuler une conclusion strictement opposée. Pour qu'une telle asymétrie soit possible au final, il faut donc nécessairement qu'une autre chose intervienne dans l'équation, et ce ne peut être qu'une certaine conception du bonheur, dont nous verrons plus loin que c'est l'articulation précise de cette conception qui semble déterminer *a priori* le contenu prêté au concept de nature, et non la nature en elle-même qui indiquerait la voie du bonheur cynique. Avant d'entreprendre cette démonstration, toutefois, nous devons préalablement tâcher de préciser davantage ce qu'entend Diogène par « nature ». Bien qu'il ne semble pas outrancier d'avancer, comme nous venons de le faire, que la nature cynique consiste en un ordre harmonieux et immuable, symbolisant d'une certaine manière l'archétype de l'autosuffisance, il faut bien admettre que Diogène ne se fait pas à ce sujet des plus diserts. La morale cynique, contrairement aux entreprises systématiques

¹² La comparaison avec la sphère, quoiqu'introuvable en tant que telle dans le corpus cynique, s'impose naturellement chez les Grecs lorsqu'il est question d'autarcie. Comme l'écrit à ce sujet L.-A. Dorion : « La sphère est la figure par excellence de l'autarcie : comme elle est fermée sur elle-même et qu'il y a la même distance, dans toutes les directions, entre son centre et la circonférence, elle semble être l'expression figurée de la plénitude, du contentement à soi et de l'indépendance qui caractérisent l'autarcie » (Dorion, L.-A. (2000), « Métaphysique et autarcie chez les Grecs », p. 196).

¹³ Canto-Sperber, M. (1987), « Introduction », p. 73.

(stoïcisme, épicurisme) qui lui succéderont, fait en effet l'économie de toute physique. Comment pouvons-nous dès lors en déduire une définition de l'ordre naturel ? Comment pouvons-nous prétendre circonscrire une réalité qui serait simplement *implicite* ? La réponse est simple. C'est en passant par l'intermédiaire de la conception cynique de l'animalité, laquelle consiste en une médiation *visible* grâce à laquelle la nature est censée dévoiler au regard du sage les attributs concrets d'une perfection à imiter. En d'autres termes, la réalité naturelle des cyniques ne peut être véritablement décryptée que si l'on emprunte le détour de la réalité animale « observable¹⁴ », celle-ci dût-elle se révéler à son tour n'être que le sous-produit d'une projection morale fantasmée.

4. La médiation animale

Marie-Odile Goulet-Cazé est bien connue pour avoir présenté la doctrine cynique comme une inversion de la hiérarchie morale entre l'homme et l'animal, la place réservée au divin demeurant pour sa part inchangée au sommet¹⁵. « Aux yeux des cyniques, écrit-elle, l'animal l'emporte sur l'homme en ce qu'il sait limiter ses besoins aux besoins naturels et se contenter en toutes circonstances de ce que lui apporte la nature¹⁶ ». Mener une vie *kata phusin* (selon la nature), cela signifie pour l'homme cynique régler sa conduite sur le modèle du contentement animal, c'est-à-dire s'attacher à être en tout temps et en tout lieu adapté aux circonstances, de la même façon que la souris se

¹⁴ L'animal, écrit Suzanne Husson, s'interpose « comme révélateur de la nature ». Husson, S. (2011), « Diogène », p. 676.

¹⁵ Aux dires de Diogène, « les hommes de bien sont les images des dieux » (Laërce, D., VI, 51). On peut par conséquent concevoir l'animal comme le modèle *le plus accessible*, celui qui se trouve pour ainsi dire à portée de main du cynique dans l'ordre naturel, mais l'horizon visé demeure le divin qui seul concentre en lui la forme quintessentielle de l'autarcie. Autrement dit, si le sage cynique passe bel et bien par la médiation animale, c'est tout de même, ultimement, au divin qu'il souhaite s'assimiler. L'animal serait ainsi une sorte de détour réaliste en vue d'*approcher* autant qu'il est possible pour un mortel l'idéal déjà réalisé en acte des dieux immortels. Mais cette vaste question demeure évidemment sujette à débats.

¹⁶ Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce*, p. 11.

satisfait des miettes inopinément tombées sur sa route¹⁷. Suzanne Husson affirme à bon droit que Diogène élève l'animal au rang de véritable « paradigme moral¹⁸ », puisque c'est bien lui qui s'établit désormais comme cadre de référence permettant au sage cynique de (re)vérifier constamment la justesse de ses actes, si ce n'est le caractère naturel ou vicié de ses appétits. Sans l'animal, le cynique serait en quelque sorte dépourvu de repère ; il ne saurait plus par où tourner avec exactitude le gouvernail de ses actions.

Dès lors, tandis qu'elle accorde un surcroît inespéré de dignité ontologique à l'animal, la position cynique aurait pour effet de faire déchoir l'homme de son piédestal. L'être « raisonnable » se trouverait ainsi ramené, dans une sorte de pied-de-nez magistral adressé aux traditions platonicienne et péripatéticienne, en-deçà des *alogoï*. Or ce renversement, pour polémique qu'il soit, n'est pas pour autant à prendre pour un geste gratuit ou antiphilosophique. Bien au contraire, il répond à une nécessité interne à la quête diogénienne du bonheur, laquelle hérite à *sa manière* de la recherche socratique d'une réponse rationnelle à la question « quelle vie faut-il mener¹⁹ » ? Toutefois, puisque le cynique cherche cette réponse du côté de l'autarcie, et que l'homme en est manifestement dépouillé, il en vient – presque pour ainsi dire par défaut – à se tourner vers l'animal, exemplaire en cela qu'il est le dépositaire le plus *proche* de l'homme de la prérogative recherchée. C'est ainsi que l'élévation de l'animal au rang d'archétype du bonheur humain se donne chez Diogène comme une conséquence de l'observation de l'instinct qui singularise naturellement les bêtes, instinct qui lui paraît « invariable et universel comme le *kosmos* lui-même²⁰ ». C'est seulement confronté à cette parfaite coïncidence de l'animal et de la nature, à ce rapport de pure immédiateté entre les besoins de ce dernier et leur satisfaction que

¹⁷ Cf. Laërce, D., VI, 66, de même que Plutarque, *Moralia*, 77, E-78 A.

¹⁸ Husson, S. (2011), « Diogène », p. 674.

¹⁹ *Ibid.*, p. 675.

²⁰ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 9. Suzanne Husson semble toutefois corriger plus loin cette affirmation en précisant que « le terme de *phusis* n'a pas un sens cosmologique ». Le cynique n'ambitionnerait guère la connaissance de la nature comme tout, préférant plutôt invoquer « la nature – ou le comportement de ces êtres naturels que sont les animaux – pour justifier tel ou tel de ses actes » (*ibid.*, p. 154).

L'homme peut prendre conscience de sa perte et de son déficit d'être, c'est-à-dire du hiatus qui le sépare de l'autorégulation naturelle. Contrairement à l'homme, en effet, l'animal échappe aux prescriptions du *nomos* ; il est indifférent aux tentations conjuguées de l'orgueil (*typhos*) et de la réputation ; il est *a priori* fermé à la régression à l'infini du désir et, par là même, à l'abri des tourments qu'implique chez l'homme le fait tragique d'une satiété à jamais compromise²¹.

À la lueur de ces remarques, on peut de nouveau constater que la « réalité » animale, tout comme la « nature » d'une façon générale, se trouve également subordonnée à la prise de parti cynique en faveur

²¹ Il est difficile ici de ne pas penser à un philosophe naturaliste comme Rousseau, qui, bien que s'inscrivant évidemment dans une perspective toute différente, présentera lui aussi l'animal comme une sorte de « machine » autorégulée, guidée dès l'origine et de façon infaillible par le commandement que lui dicte la nature à travers l'instinct. Comme pour Diogène, l'animal est parfait dès sa naissance pour Rousseau, doté d'une sorte de logiciel ou de programme intangible qui aurait fixé en lui une marche à suivre dont il ne pourrait déroger. « La bête, écrit-il, ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite » ; « la nature seule fait tout dans les opérations de la bête » ; « la nature commande à tout animal, et la bête obéit » (Rousseau, J.-J. (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 182-183). C'est cette distinction, comme on sait, entre un animal prisonnier d'une norme naturelle donnée de toute éternité, d'une part, et la qualité indéterminée de l'homme comme agent libre, d'autre part, qui permettra à Rousseau de faire de la *perfectibilité* la différence spécifique de l'être humain. Dès la Renaissance, à partir d'une reformulation chrétienne du mythe de Prométhée notamment, Pic de La Mirandole formulera lui aussi brillamment cette idée : « La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi [Dieu] établies. Mais toi [l'homme], que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même » ; « Ô souveraine générosité de Dieu le Père ! Souveraine et admirable félicité de l'homme ! À lui, il est donné d'avoir ce qu'il désire et d'être ce qu'il veut. Les bêtes, au moment où elles naissent, portent en elles dès la matrice de leur mère, comme dit Lucilius, tout ce qu'elles auront » (Pic de La Mirandole (1993), « Sur la dignité de l'homme », p. 5-7). Est-il besoin d'ajouter que si la comparaison avec la définition cynique de l'animal est valable, et même éclairante à maints égards, il en va tout autrement pour l'optimisme anthropologique qui l'accompagne, lequel s'avère parfaitement étranger à la condamnation cynique de l'indétermination humaine, catalyseur premier de l'illimitation des désirs contre laquelle le sage doit combattre.

de l'autarcie, et peut-être plus profondément encore, tributaire de la sensibilité exacerbée que ressentent les cyniques à l'égard de l'incomplétude de l'homme. Ce ne peut être en effet qu'à partir de l'expérience radicale du manque que l'idée même d'autarcie peut germer, voir le jour, et ensuite s'enraciner peu à peu comme un idéal à atteindre dans la conscience philosophique des cyniques. Dans une certaine mesure, on peut dire que le besoin d'autarcie n'est pensable qu'à la condition de l'absence préalable de cette dernière, d'autant plus, notons-le, que le besoin d'autarcie est *encore* un besoin, besoin dont la spécificité serait toutefois, une fois la réalisation accomplie, de rendre caduque *tous les besoins* en tant précisément qu'ils sont vécus comme besoins. Eu égard plus spécifiquement à la question de la médiation animale, la posture cynique se présente donc comme une sorte de pétition de principe, puisqu'il semble que ce soit à partir de l'horizon moral ouvert par l'idéal d'autarcie que le cynisme se trouve conduit à *sélectionner* dans l'animal les traits comportementaux qui lui permettraient ensuite de confirmer – circulairement, autoréférentiellement – la possibilité pour l'homme d'objectiver cet idéal dans sa propre vie. Mais de la « réalité » animale en tant que telle, aussi « observable » soit elle par ailleurs, Diogène ne retient si l'on peut dire que ce qui l'arrange, son véritable *télos* étant non de rendre compte de ce que la réalité animale a d'irréductiblement contradictoire (d'une manière proprement descriptive), mais plutôt de fonder coûte que coûte la légitimité de sa perspective morale *a priori* en y lui conférant le socle d'un modèle idéal qui passerait pour *déjà* incarné (l'animal cynique étant ainsi davantage à comprendre comme le produit d'une exigence axiologique)²².

²² Il revient d'ailleurs à cet égard à O. Flores-Júnior d'avoir bien montré que « l'usage cynique du modèle animal n'est pas toujours positif » (Flores-Júnior, O. (2005), « Cratès, La Fourmi et l'escarbot, Les cyniques et l'exemple animal », p. 158). Il arrive en effet que la rhétorique cynique présente l'animal comme un repoussoir, ce qui a pour effet de relativiser l'importance du modèle animal, dans la mesure où celui-ci ferait moins figure de modèle « pur » que de simple surface sur laquelle le cynique aurait tendance à projeter son fantasme d'autarcie, en faisant fi lorsque cela est nécessaire de ses impuretés les plus dérangeantes. « Comme disait Diogène, il y a bien des souris et des belettes dans les maisons qui regorgent de victuailles : de même, les corps que l'on gave de nourritures attirent bien des maladies ». Stobée, W. H., III, 6, 36 (dans L. Paquet, *Les Cyniques grecs*,

La plurivocité de la réalité naturelle au sens large se double par conséquent de la plurivocité de l'animalité en tant que telle. Dans le passage précédemment cité du *Gorgias*, Calliclès ne se revendique-t-il pas lui aussi après tout du modèle animal ? Pour Calliclès, en effet, si la nature enseigne bel et bien la marche à suivre, c'est-à-dire la nécessité de donner préséance à la force sur les artifices illusoire de l'*isonomia*, c'est notamment à travers l'animal qu'elle le fait, ou plus exactement à travers les rapports de force violents qui ordonnent et structurent le règne animal de part en part. Devons-nous en conclure que Diogène était aveugle à cette dimension pour le moins honteuse du « modèle » animal ? Nous croyons à l'inverse – si le lecteur veut bien admettre ici une certaine hardiesse spéculative – qu'il s'agit d'une indifférence *forcée* de la part de Diogène. Cette indifférence à la barbarie animale, que Diogène ne pouvait évidemment pas ignorer, est conforme à la pétition de principe qui le surdétermine au départ dans sa quête d'une réponse à la question du bonheur, en ce sens que l'animal se trouve *artificiellement* construit chez lui à partir d'une vision morale *a priori* qu'il cherche éperdument à auréoler d'un substrat *extérieur*, de manière – consciente ou non – à se sortir du vide précaire de l'idiosyncrasie²³. Pour le dire autrement, le cynique, en bon philosophe grec qu'il est, n'échappe pas à la volonté de fonder sa morale sur des bases stables et non vulnérables aux sursauts du devenir²⁴. Or il nous semble que nous rejoignons en

Fragments et témoignages, fragment 156. Ce fragment suggère que les animaux peuvent non seulement être comparés à des maladies, mais qu'ils succombent eux aussi parfois aux sirènes de l'abondance. En d'autres termes, bien qu'ils ne soient pas pourvus des moyens techniques capables d'engendrer cette dernière, force est de constater qu'ils s'y vautrent volontiers lorsque d'aventure ils la trouvent sur leur chemin.

²³ S. Husson affirme elle-même que le mode de vie animal défendu par les cyniques « n'est peut-être lui-même qu'un artefact culturel » (Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 69, note 3).

²⁴ On présente régulièrement le cynisme comme « une voie courte vers la vertu, et donc vers le bonheur » (Brisson, L. (1998), « Les Socratiques », p. 169), c'est-à-dire comme une sorte de sauf-conduit vers la sagesse. Déjà Apollodore parlait d'un raccourci vers la vertu dans son *Éthique* (Laërce, D., VII, 121). Le cynisme proposerait ainsi une aubaine à ses disciples, lesquels pourraient devenir vertueux tout en s'évitant le fastidieux détour de la

cela l'hypothèse formulée par Flores-Júnior en vue de rendre compte de l'hétérogénéité inhérente au modèle animal cynique, hypothèse sur laquelle nous aimerions d'ailleurs conclure cette section :

Le comportement animal est utilisé [par les cyniques] selon une perspective allégorique ; ainsi, une fois que la nature elle-même devient une allégorie de l'univers moral de l'homme, le point de vue du naturaliste se convertit en discours d'exhortation, *transformant ou adaptant le réel en fonction de ses propres intérêts* ; on peut ainsi, à partir de l'effet recherché, louer ou blâmer un être qui, *selon un point de vue strictement naturel et objectif, échappe à tout jugement*²⁵.

5. Le problème de l'âge d'or

Il nous apparaît pertinent à ce stade de déplacer légèrement le focus de notre enquête de manière à mettre au jour une nouvelle dimension du concept de nature. Alors que nous nous sommes principalement attardé jusqu'à maintenant à sa fonction architectonique dans le discours cynique – peut-être eût-il d'ailleurs été préférable de parler de *rhétorique* cynique ? – de même qu'au

méditation théorique. Force est de constater que cette aubaine, toutefois, se paie au prix d'une certaine indétermination conceptuelle. On voit bien qui plus est que la radicalité de la position cynique présuppose toujours une certaine connaissance – celle-ci fût-elle faiblement thématifiée, « intuitive », voire préthéorique – des causes du mal à combattre et de la situation à conjurer. Car comment le cynisme pourrait-il proposer un remède à une maladie qu'il serait par ailleurs incapable d'identifier, c'est-à-dire en quelque sorte de *re-connaître* ? Comment serait-il à même d'opérer une transmutation de toutes les valeurs admises si ce n'est au nom d'un savoir au moins négatif concernant ce qui est à éviter ? D'où l'on voit que les sempiternels rejets de la théorie au nom de la *praxis* procèdent davantage, à chaque fois, d'un refoulement, d'un déni de leur caractère indissolublement théorique, plutôt que d'un dépassement en bonne et due forme de la théorie. Et d'où l'on voit également que ce refoulement cultive une imprécision qui sert le plus souvent de paravent à des postulats aussi informes que philosophiquement friables.

²⁵ Nous soulignons, Flores-Júnior, O. (2005), « Cratès, La Fourmi et l'escarbot, Les cyniques et l'exemple animal », p. 160-161.

caractère artificiellement construit de son substrat empirique (tributaire d'un arrière-plan moral), nous aimerions dans cette section réfléchir davantage aux rapports qui existent chez Diogène entre la « nature » humaine et la *phusis* considérée en tant qu'état d'équilibre autarcique. Plus spécifiquement, nous chercherons à déterminer si le statut de la nature dans le *récit* cynique au sujet de l'homme est d'ordre originaire – l'homme proviendrait alors d'une sorte d'âge d'or naturel d'où il aurait pour ainsi dire « chuté » – ou encore destinal – son adéquation à la nature se donnerait plutôt comme une promesse future jusqu'ici jamais réalisée – ou même s'il n'est pas préférable – ce sera là notre position – d'adopter sur cette question une lecture herméneutique mitoyenne.

S'il est tentant, à première vue, d'assimiler la posture cynique à une forme quelconque de primitivisme où l'homme aurait en quelque sorte dévié de sa trajectoire essentielle, projeté au-dehors d'un éden que le sage cynique chercherait désespérément à réhabiliter²⁶, il ne semble pas toutefois que les textes permettent de soutenir cette thèse sans réserve. Au contraire, même, le discours cynique semble laisser planer une ambivalence qui, à cet égard, devrait congédier *a priori* toute interprétation disjonctive (ou bien originaire/ou bien destinal). À l'appui de cette ambiguïté, nous voudrions montrer que même la position de Suzanne Husson, laquelle cherche justement à prendre le contrepied de la position primitiviste en soutenant la thèse d'un statut destinal et non originaire de l'équilibre naturelle visée par le cynisme, ne peut se maintenir qu'en faisant l'impasse sur certains fragments discordants.

Tentons tout d'abord de rendre compte brièvement de la position de Suzanne Husson. Cette dernière prétend qu'il est tout à fait abusif de comprendre la démarche cynique comme une volonté de *retour* à un stade antérieur de l'humanité. « Une telle position, écrit-elle, implique une théorie élaborée de l'histoire de l'humanité que nous ne trouvons pas chez Diogène Laërce, ou dans les autres fragments relatifs à Diogène²⁷ ». Elle soutient à l'inverse, en s'appuyant sur un passage de Dion Chrysostome relatant une analyse mythologique de

²⁶ C'est là notamment la lecture proposée par Lovejoy, A. O., *et al.* (1935), *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, p. 117-152.

²⁷ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 96.

Diogène, qu'il est non seulement possible de désavouer la lecture primitiviste, mais aussi et surtout de fonder la thèse contraire voulant que la nature soit un horizon à *venir* purgée de toute référence idyllique au passé. Le passage de Dion en question relate une interprétation diogénienne du mythe de Prométhée qui s'inscrit en faux contre la présentation platonicienne dudit mythe. Diogène, en effet, ne concevait pas la nudité primitive de l'homme comme le signe d'une omission, voire d'une négligence de la part d'Épiméthée, dans la distribution des attributs naturels²⁸. L'analyse de Diogène récuse que l'homme ait pu souffrir d'une « vacance originaire de nature²⁹ », pour reprendre la belle formule d'Ildefonse, et elle prétend *a contrario* que l'homme et l'animal étaient *aussi bien* pourvus dès le départ pour mener une vie *kata phusin* (si les grenouilles les plus frêles le peuvent, il n'y a pas de raison, dit Diogène, pour que l'homme ne le puisse également³⁰). Faut-il en conclure, dès lors, qu'avant l'ingérence de Prométhée dans l'évolution des hommes, ces derniers vivaient en parfaite harmonie avec l'ordre naturel ? Il ne semble pas que Dion permette de valider cette thèse qui reviendrait du même coup à avaliser l'interprétation primitiviste. Car si la *possibilité* matérielle, physique, existait bel et bien selon Diogène pour que l'homme s'autosuffise à la manière des bêtes, la présence en puissance de cette virtualité n'implique pas nécessairement que l'homme soit parvenu à la rendre véritablement effective. Si l'on veut bien suivre la lecture que fait Husson du passage : « l'acquisition progressive [des techniques] n'est pas attribuée [par Diogène] à un don de Prométhée mais à la faculté d'invention humaine³¹ ». En d'autres termes, l'homme était *dès l'origine* sensible aux attraits du raffinement, avant même que Prométhée n'intervienne, et ce, malgré sa dotation initiale

²⁸ Chez Platon, cette nudité est présentée comme la marque d'une déficience constatée par Prométhée lors de son inspection du travail lacunaire de son frère. Cf. Platon (1997), *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, 321c.

²⁹ Ildefonse, F. (1997), « Introduction », p. 23.

³⁰ Chrysostome, D., VI, 27 (dans L. Paquet, *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, p. 206). Cette idée s'apparente au fragment de Diogène Laërce voulant que Diogène « proclamait souvent à haute voix que les dieux ont donné aux hommes une vie facile [...] » (D. Laërce, VI, 44).

³¹ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 99.

qui le rendait en principe l'égal des animaux. De ce point de vue, s'il incombe toujours à Prométhée, dans la perspective cynique, la faute d'avoir en quelque sorte « accéléré » le processus civilisateur, le passage de Dion Chrysostome invite à penser que les hommes devaient d'abord être *corruptibles* pour se laisser ensuite si aisément corrompre, sans quoi ils n'auraient certainement pas succombé à l'appel funeste de leur propre déchéance³². C'est donc à partir de ce seul passage de Dion, dont rien ne permet, aux dires d'Husson, de douter qu'il rapporte fidèlement l'analyse de Diogène, que l'historienne philosophe conclut au caractère plutôt destinal qu'originnaire de l'idéal cynique d'autarcie. L'insensibilité prônée par Diogène envers les artifices de la civilisation se donnerait ainsi comme une rupture par rapport à la continuité historique qui marque depuis l'aurore de l'humanité la mollesse hégémonique des insensés (*phauloi*) ; l'avènement futur du sage cynique introduirait par le fait même une discontinuité radicale eu égard à l'habileté pour ainsi dire congénitale des hommes « à se corrompre eux-mêmes ». Loin des affects de la nostalgie, du regret obsédant de la patrie perdue, voire d'une amère valorisation de l'autrefois, le cynisme serait donc plutôt tourné vers l'irruption presque messianique d'un nouveau commencement³³.

Nous voudrions à présent suggérer que cette thèse, sans être tout à fait excessive, devrait néanmoins faire l'objet de certains amendements, dans la mesure où elle se borne seulement à considérer la question de l'antériorité de la nature sur la civilisation dans le cadre

³² Il nous semble que la position d'Husson a pour effet d'amoindrir la portée de l'interprétation anti-prométhéenne du cynisme. Cela n'implique évidemment pas que la figure mythique du Titan s'en trouve subitement réhabilitée – Diogène, aux dires de Dion, cautionnait le châtement de Zeus à son endroit (D. Chrysostome, VI, 30 (dans Paquet, L., *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, p. 207)) – mais il faut bien reconnaître qu'entre le rôle de simple accélérateur et celui, beaucoup plus radical, de déclencheur, il existe une importante différence de degré.

³³ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 100. Nous avons préféré ici nous limiter à une stricte présentation de la lecture que fait Suzanne Husson du passage de Dion Chrysostome, sans chercher d'aucune façon à en faire ressortir les limites. Nous ne croyons pas cependant pour notre part que ce seul passage suffise à attester du caractère destinal de la nature dans la doctrine cynique.

de l'histoire longue de l'humanité, alors que plusieurs fragments de Diogène invitent aussi à resituer cette genèse dans le cadre temporel de l'existence individuelle, c'est-à-dire à la lumière des différentes étapes de l'évolution biographique des hommes en particulier (et non de l'humanité en général). Nous voudrions montrer qu'à côté du modèle animal, le cynisme développe également un modèle complémentaire qu'on pourrait qualifier de modèle infantile. Nous constaterons ainsi qu'à trop chercher l'âge d'or dans un lieu reculé de l'évolution « phylogénétique », le commentateur court le risque d'oublier de le chercher à l'intérieur de la vie humaine elle-même, qui s'étend, comme on sait, de l'enfance jusqu'au troisième âge. Nous avons retenu trois fragments qui permettent de soutenir l'existence d'un tel modèle infantile chez Diogène de Sinope. Nous les citerons d'abord, après quoi nous serons mieux à même d'en dégager les implications :

(1) Voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : « Un gamin m'a dépassé en frugalité ! » Il se débarrassa aussi de son écuelle quand il vit pareillement un enfant qui avait cassé son plat prendre ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain³⁴.

(2) Apercevant un enfant qui dévorait des sucreries, Diogène asséna une gifle à son précepteur ; c'est à juste titre en effet qu'il mettait la faute non pas sur celui qui n'avait pas appris, mais sur le maître qui ne lui avait pas appris à vivre³⁵.

(3) L'éducation des enfants, disait Diogène, ressemble aux productions des céramistes : ceux-ci imprègnent à l'argile tendre la forme et l'arrangement qu'ils veulent, mais ils ne peuvent plus la travailler une fois qu'elle est cuite ; de la même façon, les gens qui n'ont pas été éduqués à prix

³⁴ Laërce, D., VI, 37.

³⁵ Plutarque, *Moralia*, 2 A (dans Paquet, L., *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, fragment 115).

d'efforts durant leur enfance sont impossibles à transformer une fois devenus adultes³⁶.

Nous ne saurions évidemment prétendre ici fournir une interprétation unitaire de ces trois fragments, ne serait-ce que parce que le corpus cynique semble lui-même sur cette question davantage placé sous le signe de l'hétérogénéité que de l'unité. Mais il nous paraît néanmoins possible d'y voir affleurer un certain nombre d'indices et de convergences qui permettent de tamiser la radicalité de la thèse précédemment évoquée voulant que l'homme n'ait *jamais*, ni de près ni de loin, connu la tutelle rassurante de la nature à l'œuvre en son sein, ne fût-ce seulement qu'à *un certain degré*. Le premier fragment, qui nous vient de la source la plus fiable à propos du cynisme, à savoir le livre VI de Diogène Laërce, témoigne sans la moindre équivocité en faveur de l'existence d'un modèle infantile dans la doctrine de Diogène de Sinope³⁷. L'exemplarité de l'enfant y apparaît tout à fait comparable qualitativement à celle de l'animal. Le petit garçon qui sait se contenter de ses mains pour boire n'a nullement à rougir en regard de la souris, mentionnée précédemment, qui sait se contenter des miettes qui tombent sur sa route³⁸. C'est donc l'enfant, cette fois-ci, qui indique la voie vers la vertu, et non l'animal, comme si pour ainsi dire les réflexes de l'enfant étaient plus instinctifs, plus spontanément naturels, que ceux de Diogène, qui se dit littéralement « dépassé en frugalité ». De la même façon que les animaux se passent volontiers d'ustensiles, le gamin qu'observe Diogène n'hésite pas quant à lui à employer ses seules mains pour s'abreuver. Est-ce à dire que l'enfant se trouve dans un rapport de proximité à la nature que l'homme adulte figuré par Diogène ne

³⁶ *Codex florent.* De Jean de Damas, II, 13, 87 (dans Paquet, L., *Les cyniques grecs*, Fragments et témoignages, fragment 112).

³⁷ Le fragment n'a d'ailleurs pas échappé à l'attention de Pierre Hadot, lequel reconnaît lui aussi explicitement l'existence d'un modèle infantile, sans toutefois justifier plus avant sa position : « Le cynique choisit son genre de vie, parce qu'il considère que l'état de nature (*phusis*), tel qu'on peut le reconnaître dans le comportement de l'animal ou de l'enfant, est supérieur aux conventions de la civilisation (*nomos*) » (nous soulignons, Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 172).

³⁸ Cf. Laërce, D., VI, 66, de même que Plutarque, *Moralia*, 77, E-78 A.

saurait vivre autrement que sur le mode de l'éloignement ? Est-ce à dire que les canalisations du désir infantile échappent au moins en partie à la tuyauterie dévoyée de l'artifice et de la civilisation³⁹ ? Il nous semble, tout au moins, que le premier fragment atteste d'une sorte d'*inclination* naturelle chez l'enfant, inclination qui, si elle existe, aurait pour effet de déplacer l'emplacement de l'âge d'or – fût-ce en le relativisant quelque peu au passage – d'une ère primitive introuvable à l'enfant *tel* que l'observe Diogène.

Les deuxième et troisième fragments cités, pour leur part, ne paraissent pas donner prises à une interprétation aussi univoque. Tous deux ont en partage de dégager l'articulation cynique du problème de l'éducation, et engagent de ce fait une certaine conception de l'enfant qui la reçoit, c'est-à-dire une certaine compréhension de ce en quoi consiste la disposition infantile à l'apprentissage (s'agit-il d'un réceptacle vide que l'on remplit, d'une surface vierge sur laquelle le savoir vient s'imprimer de l'extérieur, ou encore d'un regard que l'on invite à se tourner, comme chez Platon, vers des réalités qu'il lui suffit alors de reconnaître ?). Dans le cas du deuxième fragment, il ne paraît pas exagéré de penser que les sucreries mangées par l'enfant lui ont été inconsidérément données par son précepteur, ce qui fait de ce dernier une sorte de corrupteur capable de détourner la jeunesse de son naturel frugal (si du moins on accepte de lire ce fragment à la lumière du premier). Dès lors, si Diogène s'en prend au précepteur et non à l'enfant, c'est parce qu'il ne juge pas ce dernier « responsable » de son geste, et impute plutôt la faute à celui qui « ne lui avait pas appris à vivre ». Certes, il serait abusif de déduire de ce seul passage la thèse forte voulant que l'enfant

³⁹ Dans un tout autre contexte, théologique cette fois, Saint Augustin semble lui aussi affirmer l'existence d'une autorégulation des besoins infantiles par l'intermédiaire non de la *phusis* mais de Dieu lui-même : « C'est vous qui me donniez cet *instinct* de ne vouloir pas prendre plus de lait qu'il ne vous plaisait de m'en donner, et qui inspiriez à celles qui me nourrissaient la volonté de me donner ce qu'elles recevaient de vous. Car elles se portaient par une affection bien *réglée* à me donner avec *plénitude* ce qu'elles recevaient de vous avec *abondance*, et elles se soulageaient en me le donnant. Elles tiraient un bien pour elles-mêmes du bien que je recevais d'elles, ou plutôt de vous par elles, puisque vous êtes l'auteur de tous les biens, ô mon Dieu, et que je vous dois toute la conservation de ma vie » (nous soulignons : Saint Augustin (1993), *Les confessions*, trad. R. A. d'Andilly, p. 32-33).

ait été réglé par nature à ne pas manger de sucreries ; mais nous croyons néanmoins qu'il indique la présence d'une certaine virginité, d'une certaine plasticité, voire d'une certaine disponibilité à la voie naturelle, plus étendue chez l'enfant que chez l'adulte civilisé, adulte à propos duquel le troisième fragment pose le diagnostic pour le moins pessimiste d'une corruption incurable. Ce dernier fragment renforce également l'idée d'une profonde indétermination formelle de l'enfant en le comparant à de « l'argile tendre », c'est-à-dire à une matière muable propre à recevoir des formes variées selon qu'elle soit sculptée par l'homme civilisé ou encore, conformément à l'idéal cynique, laissée aux bons auspices de la *physis* qui dans l'enfant n'a pas encore été tout à fait engourdie⁴⁰.

Une fois de plus, il semble donc que ce soit, comme l'écrivait Simone Weil à une tout autre époque, « la société qui fait écran entre la nature et l'homme⁴¹ », à la subtile différence que pour le cynisme, on pourrait dire que la société, le *nomos*, fait plus précisément écran entre l'enfance de l'homme et sa maturité, entre l'innocence de son origine et les perversions de l'âge de « raison », tant l'enfance semble porter l'estampille chez Diogène d'une fraîcheur naturelle qui l'assimile davantage aux animaux qu'à l'homme de la *polis*. À la question de savoir si l'humanité avait commencé par être cynique, on a vu que Suzanne Husson répondait par la négative en arguant que le postulat d'une telle genèse impliquait l'élaboration d'une philosophie de l'histoire complexe que l'on ne trouve guère chez Diogène Laërce⁴². Or il nous semble que nous avons pu rassembler des indices suffisants attestant qu'une réponse au moins partiellement positive à cette question de l'origine cynique de l'humanité peut tout aussi bien être envisagée, du moment que l'on déplace l'enquête de l'humanité considérée du point de vue de son histoire collective à l'évolution de l'être humain singulier considéré du point de vue de son histoire

⁴⁰ Suivant cette interprétation, la voie de la nature ne peut toutefois véritablement s'imposer à l'enfant que si un sage cynique, déjà converti à son ordre, s'attache à veiller constamment à ce que les voies artificielles du *nomos* ne le détournent pas de la nature dont l'enfant est *a priori* l'incarnation humaine la plus rapprochée.

⁴¹ Weil, S. (1991), *La pesanteur et la grâce*, p. 242.

⁴² Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 96.

individuelle. Est-ce à dire que nous devons rejeter en vertu de cette autre lecture possible l'interprétation anti-primitiviste de Suzanne Husson ? Rien n'est moins sûr, puisqu'il faut bien admettre que le corpus cynique porte en son sein des motifs raisonnables de défendre sur ce sujet – et sur d'ailleurs plusieurs autres – des positions qui n'ont pas nécessairement à être réconciliées sous le signe parfaitement univoque d'une synthèse illusoire⁴³. La thèse d'un âge d'or infantile semble elle-même pouvoir être relativisée si l'on porte attention à la conclusion du troisième fragment qui semble davantage conforter la valorisation cynique du *ponos*, c'est-à-dire de l'effort, de l'exercice et de l'épreuve douloureuse en vue du développement de la vertu⁴⁴. Les enfants, précise le fragment, doivent être éduqués « à prix d'efforts » sous peine d'une dégénérescence irréversible une fois atteint l'âge adulte. Or si nous ajoutons à cette insistance cynique sur la nécessité de l'effort les indices probants précédemment établis à propos du modèle infantile, il ne semble plus possible de circonscrire chez Diogène une réponse univoque à la traditionnelle question posée par Ménon à Socrate : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? Ou si elle ne s'enseigne pas mais s'acquiert par l'exercice ? Et si elle ne s'acquiert point par l'exercice ni ne s'apprend, advient-elle aux hommes par nature ou d'une autre façon⁴⁵ » ? À cette question, pourtant, Husson s'autorise d'une réponse qui n'admet pas la moindre zone grise : « Diogène, écrit-elle, a donc répondu en

⁴³ Il se peut à cet égard que ce que nous devons bien appeler la négligence de Suzanne Husson sur ce thème provienne de sa volonté pour le moins ambitieuse de « sauver la cohérence du cynisme » (Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 87). Nous avons préféré pour notre part rendre justice aux tensions qui le traversent, par souci de modestie herméneutique.

⁴⁴ Pour les différentes significations du concept cynique de *ponos*, cf. Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 64-67. À propos de la nécessité de l'entraînement, Diogène racontait que « rien [...] n'a de chance de réussir dans la vie sans entraînement, et c'est l'entraînement qui est capable de tout surmonter. Il faut donc préférer à des efforts inutiles ceux que recommande la nature pour en arriver à vivre heureux » (Laërce, D., VI, 71).

⁴⁵ Platon (1993), *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, 70a.

privilégiant la seconde option⁴⁶ », à savoir l'*askêsis*. Nous croyons au contraire qu'à la lumière des observations précédentes, il est possible de distinguer *deux* réponses chez Diogène qui, bien qu'apparemment contradictoires, ne sont peut-être pas, à la rigueur, mutuellement exclusives. D'une part, la doctrine cynique semble bel et bien admettre l'existence d'un modèle infantile, ce qui supposerait, pour reprendre les mots de Ménon, que la vertu advient au moins en partie aux hommes par nature et, d'autre part, il semble indéniable que l'exercice sans cesse réitéré du *ponos* se trouve posé chez Diogène comme une condition *sine qua non* de la sagesse autarcique. À la question du *Ménon*, nous pourrions par conséquent répondre que la vertu advient en partie par exercice et en partie par nature, d'autant plus que le troisième fragment cité ne précise d'aucune façon si l'intervention de l'effort vise à développer une vertu naturelle qui serait *a priori* inexistante chez l'enfant, ou s'il ne s'agit pas plutôt à l'inverse d'entretenir, de préserver, les conditions d'un âge d'or donné *ab initio*, âge d'or qui risquerait sans cela de se perdre à jamais, sédimenté sous des couches de socialisation aliénante. Le *ponos* aurait alors pour fonction de reproduire et de sauvegarder un état donné dès l'origine, en protégeant l'imaginaire infantile d'une infiltration, si ce n'est d'une colonisation tentaculaire, en provenance des puissances conjuguées du *nomos* et de la *doxa*.

⁴⁶ Husson, S. (2011), « Diogène », p. 676. Cette réponse unilatérale s'inscrit en parfaite cohérence avec la récusation du primitivisme opérée par Suzanne Husson, puisque sa position dépend directement de la thèse voulant que « la nature [ne soit] pas à l'origine, mais au bout du *ponos* et de l'effort cynique pour y parvenir » (Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 100).

6. Une nature par-delà la nature

« La vraie vie est absente ». Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'« ailleurs », et l'« autrement », et l'« autre ». Sous la forme la plus générale qu'elle a revêtue dans l'histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d'un monde qui nous est familier – quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache – d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.⁴⁷

- Emmanuel Levinas

Le lecteur ne manquera pas de constater que le dernier volet de notre réflexion à propos du problème de l'âge d'or a déplacé notre examen du concept de nature sur un aspect plus spécifiquement interne à la doctrine cynique, détaché de la préoccupation métadoctrinale qui avait jusque là caractérisé les différentes étapes de notre parcours. Nous voudrions à présent ramener notre enquête sur ce plan, de manière à souligner les possibles implications métaphysiques de la conception cynique de la nature. Il importe de souligner que nos remarques eu égard à l'existence d'un modèle infantile chez Diogène ne sauraient toutefois être comprises en rupture avec les développements conclusifs qui vont suivre, dans la mesure où la « déconstruction » métadoctrinale à laquelle nous avons cherché à soumettre tour à tour le concept de nature et sa médiation animale s'applique tout autant à la compréhension cynique de l'enfance, Diogène opérant à son sujet la même réduction sélective que nous avons alléguée dans le cas de l'animal. Après tout, loin d'incarner le miroir originaire d'une autarcie à imiter, l'enfant peut très bien être conçu, du moment que nous nous situons pour le comprendre à l'écart des présupposés moraux du cynisme, comme l'archétype par excellence de la dépendance à autrui, ou encore comme le lieu irréfrené des pulsions les plus primaires, antérieur à toute notion, même minimale, de maîtrise de soi.

⁴⁷ Levinas, E. (1971), *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, p. 21.

On présente fréquemment le cynisme comme une doctrine purgée de toute consistance métaphysique. On admet généralement, quoique tous les commentateurs ne s'entendent pas sur son statut athée ou agnostique, que la voie cynique vers la vertu fait l'économie de tout recours « à une *quelconque* transcendance qui, comme l'écrit Goulet-Cazé, risquerait de n'être qu'une illusion de plus parmi d'autres⁴⁸ ». Ainsi le cynisme pourrait-il être conçu, sans trop d'enflure de langage, comme une philosophie de l'immanence, toute entière tournée qu'elle est vers l'imitation de la nature telle qu'elle est censée se donner et apparaître ici-bas. Si nous ne croyons pas que cette lecture est à proprement parler mensongère, du moment que l'on se borne à considérer le cynisme d'un point de vue intradoctrinal – Diogène ne présente pas en effet la nature comme s'il s'agissait d'un principe qui serait, par exemple, situé en-dehors du monde sensible – il nous semble néanmoins que nous n'avons eu de cesse (dans notre examen du modèle animal tout particulièrement) de souligner l'inadéquation qui sépare la nature cynique de la nature « réelle », laquelle semble plutôt placée sous le signe d'un foisonnement irréductible où le meilleur côtoie irrémédiablement le pire, à cent lieux, donc, d'un prototype homogène produisant par lui-même la source d'une norme infaillible et sans mélange.

Il ne s'agit pas tant pour nous ici de démontrer l'existence d'une métaphysique cachée et cohérente enfouie sous les fioritures de la rhétorique cynique – la minceur du corpus cynique l'interdirait de toute façon – que de faire valoir la portée éminemment métaphysique du concept de *phusis* tel qu'il s'articule dans la doctrine cynique, et ce, à l'insu, il va sans dire, de Diogène lui-même. Heidegger n'affirme-t-il pas après tout que le mot « nature » correspond à une « parole fondamentale de la métaphysique⁴⁹ »? Or nous avons quelques raisons de penser que le cynisme, en tant précisément qu'il fait figure dans l'histoire des idées de « naturalisme radical⁵⁰ », illustre avec éloquence le rapport d'entrelacement intime qui est susceptible de se

⁴⁸ Nous soulignons, Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Préface », p. 15.

⁴⁹ Heidegger, M. (1968), « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* », p. 488.

⁵⁰ Flores-Júnior, O. (2005), « Cratès, La Fourmi et l'escarbot. Les cyniques et l'exemple animal », p. 139.

nouer philosophiquement entre le concept de nature et la métaphysique.

« À côté d'une nature conçue comme une donnée universelle, toujours déjà présente, écrit Suzanne Husson à propos du cynisme, se dévoile l'existence d'une nature qui est, sans être immédiatement présente, une nature que l'être comme présence ne suffit plus à cerner⁵¹ ». On retrouve là brillamment énoncée une ambiguïté « structurelle » de la doctrine cynique, ambiguïté qui a pour effet de modifier substantiellement le lien qui rattache couramment la nature à l'être. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le cynisme fait contre-intuitivement passer la nature du côté du non-être, c'est-à-dire du côté du non-actualisé, de ce qui n'est pas donné *hic & nunc*. Dans le cas de l'homme, cette rupture est parfaitement perceptible, puisque le cynisme se pense lui-même comme une dénonciation de l'abîme qui éloigne l'humanité de sa propre nature, comme si, précisément, sa nature *s'absentait* (les hommes *ne sont pas* des hommes véritables, à suivre Diogène, c'est pourquoi d'ailleurs il les cherche muni d'une lampe en plein jour⁵²). Ainsi l'homme irait-il systématiquement à l'encontre de sa propre nature sans que le cynisme n'en conclue pour autant que la nature de l'homme est peut-être justement de *ne pas* se conformer à la nature *telle* que sa doctrine la conçoit. Bien au contraire même, devant l'inadéquation de l'homme à sa nature supposée, la répudiation cynique des *phauloi* n'en verse que davantage dans une logique de surenchère et de damnation sans mesure, sans qu'il ne lui vienne un instant à l'esprit de *réviser* à la baisse sa conception de la nature de l'homme, tout en maintenant au besoin l'horizon moralement stimulant d'un idéal régulateur⁵³. Là n'est pas, ceci dit, la question qui mérite de retenir notre attention. Car si cette *déréalisation* de la nature est flagrante dans le cas de l'homme, elle l'est beaucoup moins dans le cas de la réalité naturelle à laquelle le concept de nature cynique est censé référer, laquelle se fait principalement

⁵¹ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 100.

⁵² « En plein jour, lampe allumée en main, il se promenait çà et là en disant : je cherche un homme » (Laërce, D., VI, 41).

⁵³ Quoique nettement anachronique, nous croyons que cette critique n'en a pas moins le mérite de mettre au jour quelques limites de l'entreprise cynique.

jour, comme nous l'avons suggéré, grâce au détour du modèle animal (et plus secondairement, grâce à celui du modèle infantile). À chaque fois, nous avons cherché à rendre sensible la différence de taille qui s'insinue entre le concept de nature cynique et la nature en tant que telle (c'est-à-dire comprise indépendamment de toute contamination axiologique *a priori*), nature en tant que telle que nous ne prétendons évidemment pas pouvoir épuiser ici (ni même ailleurs). Ce que nous pouvons dire, cependant, en paraphrasant la célèbre critique de Kant à propos de l'argument ontologique de Descartes, pour qui l'existence de Dieu s'assimilait à un attribut de son essence, c'est que l'existence de la « nature » cynique ne saurait elle non plus se déduire de son simple concept. En d'autres termes, la nature cynique, bien qu'elle puisse recouper ici ou là certains traits inhérents aux réalités dont elle s'inspire (la souris, l'enfant qui s'abreuve de ses mains, etc.), loin de constituer la copie fidèle de la réalité naturelle, semble plutôt *dédoubler* cette dernière en lui surimposant une *autre* nature hypostasiée qui, quoique se faisant passer pour réelle, n'existe qu'en vue d'asseoir les prétentions d'une certaine conception du bien, légitime, certes, mais nullement fondée en nature⁵⁴.

« La vraie vie est absente », mais nous sommes au monde, écrit Levinas en détournant quelque peu les mots d'*Une Saison en Enfer* de Rimbaud⁵⁵, de manière à caractériser au plus près le penchant immémorial de la métaphysique qui consiste à mesurer l'ici à partir de l'étaalon de l'ailleurs. La nature cynique, écrit Suzanne Husson en

⁵⁴ Dans une certaine mesure, Suzanne Husson semble également avoir été attentive à ce décalage : « L'être humain ne peut pas vivre selon des normes qu'il n'aurait pas lui-même construites mais qui lui auraient été données par la nature, il peut toujours cependant chercher à effacer ce travail d'institution en le présentant comme une redécouverte d'une loi naturelle qui existerait déjà et qu'il suffirait de retrouver. Vivre en homme de façon intégralement naturelle est donc, en soi, un mirage, par lequel on participe à la construction culturellement déterminée d'une certaine représentation de la nature. [...] La réalité humaine ne peut pas échapper à l'ordre du *nomos* et se constitue au contraire à partir de lui. [...] La prétention cynique à vivre de façon naturelle est donc fondamentalement illusoire » (Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 181).

⁵⁵ Les mots exacts sont : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde ».

conclusion de son étude sur Diogène, est « toujours ailleurs⁵⁶ ». Est-ce à dire que la doctrine de Diogène participe elle aussi d'un élan métaphysique, d'un « désir d'invisible » (Levinas) qui déborderait en quelque sorte ses prétentions officielles ? Il nous semble que oui, puisque du moment que le concept de nature a pour effet de dupliquer le réel tout en déréalisant le donné immédiat, il paraît inévitable qu'on assiste au développement d'une certaine transcendance, laquelle n'a d'ailleurs pas besoin d'un *chorismos* explicite pour prendre son sens. La transcendance qu'il s'agit ici d'exprimer peut très bien se restreindre, après tout, à une « réalité » pour ainsi dire postulée qui, sous quelque angle qu'on la prenne, *outrepasse* l'être comme présence. En d'autres termes, si le modèle animal n'existe pas tel quel *dans* le monde, si la nature telle que se la représente le cynisme n'est pas non plus véritablement de *ce* monde, relevant toujours d'un façonnement *a priori* du *logos*, alors il n'est pas abusif de dire qu'elle se situe ailleurs – ce qui peut certes aussi signifier *nulle part* –, quelque part au-dessus – ou chose certaine au-delà – de l'incomplétude du monde humain sensible. Pour autant que l'on conserve la modestie des guillemets, donc, nous croyons qu'il n'est pas déraisonnable de parler à propos du cynisme d'une certaine compromission « métaphysique », en ce sens précis que le concept cynique de *phusis* ne se borne nullement à figurer le pur reflet d'une *phusis* qui serait extérieurement posée et objective, ce qui a pour conséquence de sécréter un *autre* monde à côté de celui de la *phusis* réelle dont le concept semblait pourtant vouloir fournir la transcription scrupuleuse. Le concept cynique de nature, pour le dire autrement, est *au-delà* de la nature ; il est, en un mot, *meta-phusika*.

Dès lors qu'il est question de nature, et cela est singulièrement vrai lorsque la philosophie se gonfle au passage d'une visée morale, on a vu que le propos normatif l'emporte en dernière instance sur le propos descriptif et que la prescription et l'injonction téléguident *a priori* les relevés issus de l'observation, ce qui contribue à entretenir une sérieuse confusion et un constant brouillage entre le domaine du fait et le domaine de la norme. Or il en va peut-être là d'un des traits caractéristiques de la métaphysique, lequel consisterait à forger fatalement une rhétorique obscure – qui peut bien en apparence se

⁵⁶ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, p. 182.

donner pour claire – de manière à évoquer le réel tel qu’il devrait être, substantiel et sensé, et non pour l’accepter et le décrire tel qu’il est vécu⁵⁷. C’est ainsi que le mot « nature », en même temps qu’il constitue une « parole fondamentale de la métaphysique » (Heidegger), pourrait bien se révéler n’être que le réceptacle purement terminologique d’un refus du présent, ou plus exactement, de ce qui, dans l’être, est jugé indigne d’exister. Le cynisme, en effet, par sa mobilisation frénétique du concept de nature, manifeste indirectement son refus amer de la facticité, en ce sens exact que « le refus de la facticité n’est autre que le refus du présent⁵⁸ ». La répudiation intégrale par Diogène de l’artificiel et du factice – ce qui est fabriqué est pour lui synonyme de ce qui est – au nom de la nature, a pour effet de déprécier, on l’a vu, un présent perçu comme odieux et intolérable. Mais il se pourrait bien que l’étymologie latine du mot factice, qui vient de *factum* et non, précisons-le, de *falsum*, permette de mettre au jour une dénégation tacite de la doctrine cynique : « car le factice, avant d’être le faux, rappelle Clément Rosset, est simplement quelque chose à quoi il est reproché de survenir dans le temps⁵⁹ ». Tout se passe en effet comme si l’étymologie latine du mot factice, bien qu’étrangère au contexte grec, permettait de jeter un regard rétrospectif sur la condamnation cynique de l’artifice en détachant au passage le filet doctrinal qui nous empêchait jusque-là d’en percevoir la signification première. Le cynisme, on le sait, proclame un strict rejet de l’artifice au nom de la nature ; mais nous voyons à présent combien l’artifice s’y donne d’abord comme ce qui existe, comme ce qui est, tandis que la nature se présente au contraire comme ce qui n’est pas, c’est-à-dire, plus radicalement encore, *comme ce qui est fabriqué*. Ainsi notre enquête doit-elle se conclure par l’identification d’un authentique retour du refoulé, où l’artifice tant exécré par Diogène de Sinope se révèle finalement habiter au creux même du concept qui devait pourtant lui servir d’antipode théorique, la caricature du concept cynique d’artifice découvrant en s’effondrant le pot-au-rose de l’artificialité du concept de nature lui-même.

⁵⁷ Cf. Rosset, C. (1976), *Le réel et son double : essai sur l'illusion*.

⁵⁸ Rosset, C. (1973), *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, p. 309.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 309.

Bibliographie

- Brisson, L. (1998), « Les Socratiques », dans M., Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, p. 145-184.
- Burbage, F. (1998), « Introduction », dans *La nature*, Paris, GF-Flammarion, Corpus, p. 11-42.
- Canto-Sperber, M. (1987), « Introduction », dans Platon, *Gorgias*, Paris, GF-Flammarion, p. 9-119.
- Dorion, L.-A. (2000), « Métaphysique et autarcie chez les Grecs », dans L. Langlois et J.-M. Narbonne (dir.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Québec/Paris, PUL/Vrin, p. 194-201.
- Épictète (1950), *Entretiens et Manuel*, trad. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres.
- Flores-Júnior, O. (2005), « Cratès, La Fourmi et l'escarbot, Les cyniques et l'exemple animal », *Philosophie antique*, vol. 5, p. 135-171.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Préface », dans *Les Cyniques, Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, p. 27-41.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce, VI 70-71*, Paris, Vrin.
- Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio.
- Heidegger, H. (1968), « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Tel, p. 471-582.
- Hume, D. (1993), *La morale, Traité de la nature humaine III*, trad. P. Saltel, Paris, GF-Flammarion.
- Husson, S. (2011), « Diogène », dans J. Brunschwig et al., *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, p. 668-682.
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène, Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin,
- Ildefonse, F. (1997), « Introduction », dans Platon, *Protagoras*, Paris, GF-Flammarion, p. 7-64.
- Laërce, D. (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Trad. M.-O Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche.
- La Mirandole, Pic de (1993), *Œuvres philosophiques*, trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, Épiméthée.
- Levinas, E. (1971), *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche.

- Lovejoy, A. O., *et al.* (1935), *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 115, p. 103-123.
- Nietzsche, F. (1974), « Le problème de Socrate », dans *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, Folio, p. 19-24.
- Paquet, L. (1992), « Présentation », dans *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, p. 5-24.
- Paquet, L. (dir.) (1992), *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le livre de Poche.
- Platon (1987), *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion.
- Platon (2006), *Les Lois, Livres VII à XII*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
- Platon (1993), *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion.
- Platon (1997), *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, GF-Flammarion.
- Rosset, C. (1973), *L'anti-nature : éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF.
- Rosset, C. (1976), *Le réel et son double : essai sur l'illusion*, Paris, Gallimard, Folio.
- Rousseau, J.-J. (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion.
- Saint Augustin (1993), *Les Confessions*, trad. R. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, Folio.
- Urstad, K. (2010), « Nietzsche and Callicles on Happiness, Pleasure, and Power », *Kritike*, vol. 4, n° 2, p. 133-141.
- Weil, S. (1991), *La pesanteur et la grâce*, Paris, Pocket.