

La mauvaise réputation Diogène ou l'itinéraire d'un « chien » qui laisse des traces

Héloïse Bailly*

Résumé

Si la tradition philosophique a laissé croupir Diogène dans son tonneau, c'est qu'elle n'aura guère pris la peine d'en faire le tour : trop dérangeant, voire « dérangé », le soi-disant « Socrate devenu fou » (Platon) serait-il l'homme par qui le scandale (philosophique) arrive ? Écarté du cercle des « Grands » sans autre forme de procès, il semble sérieusement que la philosophie ait trop souvent oublié de rire depuis ; et d'abord qu'elle ait mésestimé la teneur du rire de Diogène lui-même — celui de la joie mauvaise et non pas du mépris destructeur. D'où la distinction nécessaire, aujourd'hui, entre le « kunisme » et le « cynisme ». C'est donc à partir de quelques objets tenus longtemps pour dérisoires que nous voulons ici réengager son procès. En effet, si le célèbre tonneau de Diogène reste le signe-symbole réputé du principe d'autarcie, l'absence de sandales, le bâton et le tribôn n'en demeurent pas moins ceux d'une nouvelle image de la pensée (le plan d'immanence, la dramatisation, la pédagogie, le rire et le sérieux). Aussi tenterons-nous, pas à pas, de poser les jalons de cette démarche philosophique dans et par laquelle Diogène deviendra lui-même un véritable « personnage conceptuel » (Deleuze) et qui n'a sans doute pas encore dit son dernier mot.

* Doctorante en philosophie, Université de Montréal/Université Marc Bloch, Strasbourg II (France).

Au village, sans prétention,
J'ai mauvaise réputation ;
Qu' je m' démène ou
qu' je reste coi,
Je passe pour un je-ne-sais-quoi.
Je ne fais pourtant de tort à personne,
En suivant mon ch'min de petit bonhomme ;
Mais les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Non, les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Tout le monde médit de moi,
Sauf les muets, ça va de soi !
G. Brassens

1 Introduction

Que l'on pense au tonneau des Danaïdes ou à la pierre de Sisyphé, au tric-trac d'Héraclite, à la baignoire d'Archimède ou aux petits cailloux de Démosthène ; que l'on pense, plus tardivement, au poêle ou au morceau de cire de Descartes, aux vaches (noires) de Hegel et aux « *Kugels* » de Kant, à l'échelle de Wittgenstein, aux bulles de savon de Sloterdijk, ou encore à la pomme de Newton et au marteau de Nietzsche, la mythologie, la science et la philosophie n'ont jamais cessé, en effet, de se peupler d'objets, d'animaux ou de personnages qui, s'ils ne passent inaperçus, semblent cependant ne leur tenir lieu que de simples *accessoires* — objets secondaires ou dérisoires dont la nécessité première ou l'utilité intuitive n'est souvent plus au goût du jour. Philosophie à « effets personnels », au mieux, nous dirons que ces exemples s'affichent aujourd'hui comme des images d'Épinal, comme des « figures culturelles » — mais qui continuent, malgré tout, à traverser les âges pour illustrer ou incarner, sans autre forme de procès, la matérialité laborieuse, et parfois même les affects, de nos grands personnages mythologiques ou de

nos grands esprits philosophiques. Et pourtant. S'ils nourrissent encore notre imaginaire aujourd'hui, c'est-à-dire que si la philosophie ne peut se passer de ces objets, c'est sans doute qu'un meilleur sort peut leur être réservé, qu'ils appartiennent à un autre ordre, procèdent d'un autre régime : celui des *signes-symboles*, effectifs en ce qu'ils nous conduisent vers ce que l'on pourrait appeler, à la suite de Deleuze, les « anecdotes vitales » indispensables pour tracer « le portrait d'une philosophie¹ ». Que nous cachent ou que nous disent, par exemple, les larmes d'Héraclite sur les rives du fleuve ; et l'écho du rire de Démocrite depuis l'autre berge ? Les anecdotes vitales raconteraient, en ce sens, le rapport d'un philosophe avec ses « objets », rapport (vivant) suivant lequel le philosophe lui-même deviendrait « quelque chose d'inattendu² », de surprenant, pour autant que l'on prenne la peine de s'y attarder un peu, que l'on file ou que l'on tisse l'objet avec une idée, un raisonnement, voire une philosophie. Or, *inattendu*, on peut dire que Diogène l'est d'emblée, mais sans doute d'abord au sens péjoratif : qui, à l'approche de ce fauteur de trouble notoire, ne prendrait garde à ses arrières, du moins ne surveillerait du coin de l'œil tous les faits et gestes du trublion pour éviter d'avoir à s'y frotter et le tenir enfin en respect ? À la fois infréquentable dès qu'il s'aventure sur la place publique et indésirable dès que l'on se risque, *en philosophie*, à lui donner voix au chapitre, Diogène semble ne pas pouvoir se départir de sa mauvaise réputation : « homme sans (re)tenue » et « philosophe sans teneur » en ont été les traits caractéristiques longtemps rebattus. Or, si Diogène l'intempestif ne provoque pas d'emblée la sympathie ni l'estime — tant s'en faut —, il force en revanche l'attention, ne serait-ce que par ses coups de

¹ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, « Les personnages conceptuels » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 70-71 : « [...] Il suffit de quelques anecdotes vitales pour faire le portrait d'une philosophie, comme Diogène Laërce sut le faire en écrivant le livre de chevet ou la légende dorée des philosophes, Empédocle et son volcan, Diogène et son tonneau [...]. C'est que ces anecdotes ne renvoient pas simplement à un type social ou même psychologique d'un philosophe (le Prince Empédocle ou l'esclave Diogène), elles manifestent plutôt les personnages conceptuels qui l'habitent ». Nous reviendrons, en conclusion, sur « les personnages conceptuels ».

² *Ibid.*

bâton : premier objet caractéristique, dirons-nous ici, d'une longue série que Diogène « emporte » avec lui (sa besace, son *tribôn*, sa lanterne, voire son éclat de rire, sa fausse monnaie et son soleil) ou dont il préfère justement se démettre (ses sandales, sa gamelle et son gobelet). Diogène n'est donc pas en reste, lui non plus, à l'égard des « accessoires », bien au contraire. Néanmoins, si ce sont là les signes-symboles de sa mauvaise *publicité*, ils méritent sans aucun doute, en vertu de ce que nous disions des « anecdotes vitales », d'être revisités, dans la mesure où ils semblent aussi faire *sens* aussi bien dans le contexte de l'histoire de la philosophie et des idées que dans son devenir, notamment dans la compréhension et l'usage actuel des termes de « cynisme » et de « cynique », c'est-à-dire précisément dans le glissement de leur sens. Partant, il semble évident que l'on ne doit, ni ne peut d'ailleurs, chasser Diogène de la philosophie, que ce soit d'un coup de pied comme on le ferait d'un chien errant ou d'un simple revers de la main comme on le ferait d'une « mouche importune³ ». Autrement dit, quand bien même l'on aborderait encore (et avec raison) le cynisme antique de Diogène sous le rapport minimaliste de son maigre appareil (apparence, apprêts, objets...), c'est-à-dire de son « look⁴ » et de son comportement, il est presque certain que se

³ L'expression est de BRECHT et concerne le geste de rupture de Marx d'avec la philosophie. Cependant le renversement opéré ici entre le *vivre* et le *philosopher* ne semble pas si éloigné de la pratique diogénienne : « Le maître [...], à différentes époques de sa vie, affronta les philosophes de façon différente. Au début, il les aborda en philosophe et éprouva leurs affirmations en se plaçant à leur propre point de vue. Puis il les traita en homme étranger à la philosophie et montra simplement, en s'appuyant sur leur exemple, à *quelles inepties on aboutit quand on vit pour philosopher, au lieu de philosopher pour vivre*. À la fin, il cessa de s'occuper des philosophes pour s'adonner seulement à des recherches pratiques, *écartant de temps à autre les philosophes comme des mouches importunes* » (cf. « Faut-il affronter les philosophes en philosophie ? » dans *Me-ti. Livre des retournements*, (traduit par B. Lortholary), Paris, L'Arche, 1968, p. 141). Finalement, Diogène est peut-être bien la « mouche du coche » de la philosophie : reste alors à s'en accommoder !

⁴ L'expression est empruntée à Didier DELEULE, et traduirait l'*eidos* grec (cf. « La besace et le bâton » dans *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, (traduit par G. Rombi et D. Deleule), Paris, Babel, 1998, p. 94 et note). En ce sens, et à l'inverse du proverbe populaire, nous pourrions dire que « l'habit fait sans doute très bien le moine » !

trouve là, sous cette simple « manière d'être », une véritable « raison d'être ». Mieux : que la volonté de Diogène ait été précisément d'effacer toute distinction assignable entre la *manière* et la *raison*, mais sous le rapport d'une nécessité et non d'une contingence — celle d'une insolence tout à fait gratuite, par exemple. Ainsi, comme le rappellera plus tard l'Empereur Julien, « il ne suffit pas à quiconque désire faire profession de cynisme d'adopter le manteau, la besace et le bâton, de porter les cheveux longs et de marcher, hirsute et illettré, comme dans un village privé de coiffeur et d'école, *mais il lui faut tenir pour attributs de la philosophie cynique la raison là où est le bâton et la règle de vie là où est la besace* ». Diogène est-il donc vraiment un « Socrate devenu fou », et sous quel rapport ? Serait-il prêt à endosser une meilleure réputation ? Si nous pouvons déjà dire que ses « traits personalistiques⁵ » (dont les « objets » font éminemment partie) se joignent étroitement aux traits intensifs — ou plutôt aux invectives — de sa « pensée », il serait sans doute temps de lui rendre justice — du reste, si ce n'est pas (la) raison ! Cependant, c'est en excluant volontairement ici le signe-symbole le plus associé à Diogène, et sans doute le plus abondamment commenté — le tonneau, signe-symbole d'autarcie —, que nous déciderons de suivre, hors d'un rationalisme étroit, les traces des pieds nus de notre délogé, pour tenter, ensuite, de démystifier les signes-symboles du bâton et du double *tribôn* : car c'est peut-être bien, après tout, ces quelques « effets personnels » qui lui donneront une nouvelle ampleur, c'est-à-dire, paradoxalement, ce tout petit « supplément d'âme ».

2 « Pompes et circonstances »

2.1 *L'école buissonnière*

Le chien aboie ; la caravane passe. Depuis l'Antiquité, aucun proverbe ne semble mieux convenir à Diogène et à ses détracteurs, dans la mesure où la tradition philosophique aura tôt fait de se détour-

⁵ Gilles DELEUZE, *op. cit.*, p. 67.

ner du gêneur. En effet, les attaques portées contre lui ressemblent bien plus à des os jetés pour le tenir tranquille et passer son chemin qu'à une volonté de lui donner la chasse. Et le ton avec lequel on s'ingénie à reprendre le nom qu'il se donne lui-même (fièrement) — Diogène le chien — suffit à comprendre le dédain, le mépris, voire l'indifférence dont il fait l'objet, en philosophie. Victime de ce que Diderot nommait « la politesse insultante des Grands », Diogène accumule les griefs contre lui, le privant du (trop) noble titre d'« ami de la sagesse ». Ainsi, Platon lui reprochera son manque d'esprit ou d'intelligence⁶, et finira, découragé, par le taxer de « Socrate devenu fou ». D'autres ne lui reconnaîtront ni école, ni fin, ni dogme⁷. Voyons plus tard Hegel, pour qui le cynisme antique ne repose sur « aucune élaboration philosophique » et ne se constitue ni comme « système », ni comme « science »⁸. « Rien de *particulier* à son sujet », ajoutera-t-il : tout se passe comme si, des courants philosophiques, le cynisme était le plus insuffisant et le plus pauvre. Même Voltaire, cynique éclairé des Temps Modernes, en frère ennemi, tenait Diogène en très médiocre estime, allant jusqu'à le traiter de « fier et gueux raisonneur⁹ ». Enfin, ajoutons à ceci — bien qu'il s'agisse là d'un reproche

⁶ « Platon discourait à propos des Idées et parlait de la " table en soi ", de la " tasse en soi " ; Diogène remarqua : " Mon cher Platon, je vois bien la tasse et la table, mais pas du tout ton idée de table ou de tasse ! " — " Avec raison, répliqua Platon ; tu as en effet les yeux qu'il faut pour voir une tasse et une table, mais pas l'intelligence pour apercevoir la Table et la Tasse » [D.L., VI, 53]. (Toutes les références aux anecdotes de Diogène, entre crochets, sont tirées des *Cyniques grecs. Fragments et témoignages.*, (traduit par Paquet), Paris, Le Livre de Poche, 1992).

⁷ Pour ces trois reproches, adressés par des auteurs anciens (tels qu'Hippobote, Varron et Galien) : cf. Marie-Odile GOULÉ-CAZET, « Le cynisme est-il une philosophie ? » dans *Contre Platon*, tome 1, *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 277-291.

⁸ Dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t.2, Paris, Vrin, 1971, p. 371. Cité par D. Deleule, in *op. cit.*, p. 94. Cette référence est précédée d'un autre reproche adressé à Diogène par E. Bignone, et concerne, comme nous le disons ensuite, la pauvreté de cette « philosophie ».

⁹ Dans *Lettres Philosophiques*, VI, « Sur les Presbytériens », Paris, Garnier, 1964, p. 27. Notons que Voltaire était un partisan du luxe et que l'aisance lui a toujours paru être la condition nécessaire de la pensée libre, comme le souligne très bien *Le Mondain* : « J'aime le luxe, et même la mollesse / Si je vais là pour chercher mon bonheur [...] / C'est bien en vain que, par l'orgueil séduits, / Huet, Calmet, dans leur savante

plus général, qui n'est pas directement adressé à Diogène — que le rire n'a jamais vraiment eu ses lettres de noblesse dans la discipline, comme l'entendait d'ailleurs Hobbes : « le rire est une grave infirmité de la nature humaine dont toute tête pensante devra s'efforcer de s'affranchir » (*Léviathan*, I, 6). Or, il ne fait aucun doute que le rire de Diogène participe des formes pérennes de son impertinence, de sa provocation et de son insolence — qui deviendraient ainsi les armes d'un crime de lèse-philosophie.

Cette mauvaise réputation ne serait-elle, après tout, que le « juste retour à l'envoyeur : médisance et moquerie arrosent volontiers l'initial arroseur (qui, après tout, l'a bien cherché)¹⁰ » ? Croupières taillées et chiens de faïence, il semble pourtant que la philosophie elle-même ne peut prétendre s'en tenir quitte à si bon compte. Précisément parce que Diogène, d'une part, ne prêtait pas l'oreille aux reproches¹¹, surenchérisait pour arracher le dernier mot ; et d'autre part, continuait de revendiquer une certaine philosophie — hors des sentiers battus et sans faire école, si ce n'est « buissonnière » — qui correspondait aux deux grands principes radicalisés d'autarcie et d'*apathéia*¹² ; une philosophie pratique qui cherche le bonheur dans son séjour

audace, / Du paradis ont recherché la place : / Le paradis terrestre est où je suis. » Si Voltaire ne peut souffrir la pédanterie des gueux comme Diogène — « Figurez-vous l'orgueilleux Diogène qui foulait aux pieds l'orgueil de Platon », ajoute-t-il dans sa lettre —, Diogène représente chez lui un « personnage conceptuel antipathique », dont le nom servira plus tard d'injure à l'endroit de Rousseau. Mais ce qui est à souligner ici, c'est bien une *différence de nature*, et non de degré, dans le cynisme de ces frères ennemis, puisque la « mollesse » (*truphè*) est l'une des principales cibles d'attaque de Diogène. À cet égard, notons que la langue allemande établit cette différence, en parlant du « kunisme » (antique) et du « cynisme » (moderne) — distinction qui nous servira par la suite.

¹⁰ Didier DELEULE, *op. cit.*, p. 93. Pour celui qui « l'aurait bien cherché » : cf. [D.L., VI, 24] : « Il était dangereusement méprisant pour les autres. Il qualifiait l'école d'Euclide de bilieuse, l'enseignement de Platon de perte de temps, les festivals de Dionysos d'énormes attrape-nigauds et les démagogues de valets de la masse » [D.L., VI, 58].

¹¹ « Quelqu'un lui disait : " Bien des gens se moquent de toi ". — Et probablement, reprit-il, les ânes en font autant vis-vis d'eux, et comme ils ne prêtent aucune attention aux ânes, j'en fais autant pour eux » [D.L., VI, 58].

¹² « Qu'as-tu gagné à faire de la philosophie ? [...] — Au moins ceci, sinon rien d'autre : je suis prêt à toute éventualité » : [D.L., VI, 62]. On trouve la même idée en

terrestre. En ce sens, la pièce maîtresse de ce procès ré-engagé à l'endroit de Diogène est bien « l'image du philosophe » :

L'image du philosophe, aussi bien populaire que scientifique, semble avoir été fixée par le platonisme : un être des ascensions, qui sort de la caverne, s'élève et se purifie d'autant plus qu'il s'élève. Dans ce « psychisme ascensionnel », la morale et la philosophie, l'idéal ascétique et l'idée de la pensée ont noué des liens très étroits. En dépendent l'image populaire du philosophe dans les nuages, mais aussi l'image scientifique d'après laquelle le ciel du philosophe est un ciel intelligible [...] : tout se passe en hauteur¹³.

Certes, chez Platon, le ciel distrait peut-être moins le philosophe de la terre qu'il ne lui permet d'en comprendre la loi ; comme l'on peut sans doute attribuer la « hauteur », chez Kant, à la personne dans le ciel de la loi morale ; ou, chez Hegel, à l'effort ultime, puissant et vertigineux de l'homme, digne de connaître « ce qu'il y a de plus élevé », c'est-à-dire la grandeur de l'Esprit dont on ne saurait « avoir une trop grande opinion¹⁴ ». Néanmoins, si la pensée doit toujours se tourner vers un principe transcendantal qui, à son tour, vient la déterminer, ces principes « d'en haut » auraient tout du soleil aveuglant et brûlant d'Icare — qui finit par causer sa chute¹⁵. Et même en gar-

[D.L., VI, 22], sur la « façon de s'adapter aux circonstances. » En ce sens, la philosophie concerne toujours le bien-vivre : [D.L., VI, 65].

¹³ Gilles DELEUZE, « 18^e série : des trois images de philosophes » dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 154.

¹⁴ Cf. Paroles inauguratrices des Cours de Berlin (1818) dans *Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat*, (traduit par J.-Ph. Deranty), Paris, Vrin.

¹⁵ Si le kunisme est une réplique à l'idéalisme, il cherche aussi à éviter les réfutations théoriques : Diogène « ne parle pas contre l'idéalisme, il vit contre lui. » Inutile donc de prendre l'échelle, quand on peut « pisser contre le vent idéaliste [...] : les bizarreries de son comportement sont peut-être des tentatives de l'emporter sur la ruse dialecticienne en jouant la comédie. Mais ce n'est pas tout — le kunisme donne une nouvelle tournure quant à savoir comment *dire* la vérité » (Peter SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, (traduit par H. Hildenbrand), Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 142 sq.).

tant les pieds sur terre, d'ailleurs, Thalès ne finit-il pas par tomber dans le puits alors qu'il regardait le ciel, illustrant ainsi l'idée que la recherche contemplative des choses divines éloigne des choses d'ici-bas — caricature du philosophe en « évadé » de la caverne et qui ne veut plus redescendre ? Bref, Coucouville-les-Nuées n'est pas un lieu de villégiature pour Diogène ; et son mépris pour l'astrologie a tôt fait de nous persuader qu'il est, pour lui, inutile de parler de ce dont on ne peut faire l'expérience¹⁶. C'est donc en surprenant sans cesse la philosophie en flagrant délit d'idéalisme que Diogène adopte une orientation tout à fait différente : contre l'ascension, la conversion et tout ce qui passe à ses yeux pour de faux-fuyants ou des « chemins qui ne mènent nulle part »¹⁷, Diogène décide de prendre sur lui, éveillé et serein, l'aventure de l'existence, « au jour le jour », prônant une vie autarcique et conforme à la nature¹⁸.

2.2 Une nouvelle démarche philosophique

Ainsi, nous dirons que les pieds nus de Diogène sont le premier symbole de cette philosophie qui se joue en surface, de cette philosophie *épidermique*. En effet, à force d'arpenter la terre pour s'endurcir, Diogène semble aussi adresser son plus beau pied de nez à

¹⁶ Cf. [D.L., VI, 39] : Diogène se moquant d'un philosophe discourant sur les phénomènes célestes : « Combien de temps as-tu mis, lui demanda Diogène, à venir du ciel ? » — formule explicitée par Paquet en note 42 : « As-tu quelque expérience de ce dont tu parles ? ». Dans le même sens, la volonté de Diogène d'être enterré « face contre terre [...] parce que dans peu de temps, ce qui est en bas sera placé bien haut » [D.L., VI, 32], son énergie à se rouler « dans le sable brûlant » pour s'endurcir [D.L., VI, 23], et l'anecdote de l'interminable lecture — « Quelqu'un lisait à haute voix depuis longtemps : approchant de la fin du rouleau, il pointait du doigt le feuillet laissé intact : " Courage, terre en vue ! " » [D.L., VI, 38] — rendent compte de la réorientation toute terrestre de la pensée de Diogène.

¹⁷ « Diogène entendit un jour à l'Agora un astrologue qui, montrant des tablettes sur lesquelles étaient dessinées des étoiles, expliquait qu'il s'agissait là d'astres errants. " Ne conte pas de sornettes, mon ami, lui dit-il, ce ne sont pas les astres qui errent, mais ceux-ci ", et il indiquait du doigt les assistants. » [Stobée, W.H. II, 1, 23].

¹⁸ Bien entendu, cette décision renvoie à la rencontre de Diogène avec Antisthène : cf. [D.L., VI, 21].

l'idéalisme, en commençant par fouler les tapis et « la vanité de Platon¹⁹ », puis en renversant la hiérarchie céleste : c'est lui, le chien, qui n'a besoin de presque rien, qui se rapprocherait le plus des Dieux — pour finir Chien Céleste —, et non celui, qui, à tire-d'aile, cherche, en cette vie-ci, à rejoindre des cieus qui ne seraient qu'une mystification. Ou pour le dire avec Pascal cette fois : « Qui veut faire l'ange, fait la bête ». En effet, il n'y aurait rien à prendre dans l'impuissance contemplative tournée vers les espaces célestes, rien à apprendre, sinon la mort d'Icare ; d'autres, comme Diogène, continueront de regarder le soleil avec respect ; mais ceux-là savent que le soleil n'est pas son affaire, que sa place, son sujet, c'est la terre. D'où le renversement opéré par Diogène dans sa démarche philosophique — renversement dans et par lequel le Vrai ne s'apparentera jamais à un ciel intelligible (d'Idées) : au contraire, c'est une philosophie de *plain-pied*, qui rejoue le rapport à la vérité dans et par son geste de dépouillement, d'animalité, et qui puise sa force et sa richesse dans son principe autarcique et de maîtrise de soi, pour mieux nous parler de la dignité humaine, corrompue par la civilisation. Diogène découvre donc le talon d'Achille de la pensée métaphysique et nous permet de remettre en question tout le problème de l'orientation de la pensée, de renouveler les interrogations philosophiques sur la vérité. Mieux, il renverse le sens — *sens* compris à la fois comme signification et direction — avec une force inéluctable, la force la plus provocatrice, car non content d'avoir abandonné le ciel, Diogène ne cessera de prendre ses concitoyens à contre-pied²⁰. Et il en irait de même avec sa philosophie à « rebrousse-poil » : *le penseur ici s'engendre dans la vie*, les forces de vie deviennent une pensée, et le langage, un corps :

¹⁹ [D.L., VI, 26].

²⁰ Cette idée peut être illustrée par les anecdotes du théâtre et du portique : « Contrairement à tout le monde, il entrait au théâtre par le côté d'où l'on sort, ce dont on lui demandait la raison : " C'est, dit-il, ce que je me suis efforcé de faire toute ma vie " » [D.L., VI, 64] ; « Certains le tournaient en ridicule parce qu'il déambulait à reculons sous le portique. Diogène leur répliqua : « N'avez-vous pas honte de me reprocher d'aller à reculons en marchant, vous qui parcourez à reculons le chemin même de votre vie ? » [Stobée, W.H. III, 4, 83].

Il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée. C'est comme le sens, qui, sur une face, s'attribue à des états de vie et, sur l'autre face, insiste dans les propositions de la pensée. Là il y a des dimensions, des heures et des lieux [...] qui caractérisent un mode de penser, mais aussi un style de vie. Peut-être Diogène Laërce [...] avait-il un pressentiment de cette méthode : trouver des Aphorismes vitaux qui soient aussi des Anecdotes de la pensée — le geste des philosophes²¹.

On voit donc que le geste de Diogène, en marchant pieds nus, n'est pas seulement de nous redonner un plan d'immanence tout en dérangeant l'ordre philosophique, mais aussi de chercher à nous faire comprendre comment il *faut* marcher pour « faire des hommes »²². Si les sandales représentent une sorte de « confort intellectuel », c'est-à-dire une mollesse (*truphè*) aussi physique que spirituelle, Diogène se moque de la coquetterie hilarante de Socrate, qui « s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des *pantoufles*

²¹ Gilles DELEUZE, « Des trois images de philosophes », *op. cit.*, p. 153.

²² Il est intéressant de noter ici que le thème de la « chaussure » semble aussi appartenir au registre du cynisme aujourd'hui ; mais là où les sandales et les pieds nus distinguaient deux sortes d'homme, on trouverait maintenant des chaussures et des baskets : « Qui sait ce qu'est la véritable chaussure ? Le cordonnier ? Non, le philosophe qui connaît le but intelligible de la chaussure, qui sait que l'on marche pour " faire des hommes " et pas pour avoir les pieds douilletement au chaud [...]. Il a tout faux le philosophe, parce que les élèves portent des baskets, pas du sens de baskets ni de baskets en soi. Ils portent des baskets pour ne pas ressembler au prof (qui parfois en porte pour ressembler aux élèves), parce que ça sert à tout, que c'est chaud l'hiver et que même à 500 francs, c'est moins cher que les chaussures de ville. En tout cas, il ne contemple dans ses baskets ni l'ordre du monde, ni le concept à cheval, et s'il s'adresse à son dieu, c'est pour hurler que le monde n'a pas de sens, et qu'il est mal dans ses baskets. Il est vrai que si le réel dément la philosophie, c'est le réel qui a tort, et pour le punir, les philosophes ne parleront plus que de philosophie. C'est bien fait. » (Jean ROBÉLIN, *Les Sagesses de l'art. Études de technologie sociale*, « Introduction », Paris, Kimé, 1998.) — Nous sommes bien loin de la poésie mallarméenne : « Il va de cuir à ma paire / Adjoindre plus que je n'eus / Jamais, cela désespère / Un besoin de talons nus. » (Stéphane MALLARMÉ « Chansons bas », I, « Le Savetier », in *Poésies, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1945, p. 62).

élégantes qu'il portait de temps à autre²³ ». Ces besoins superflus — même ponctuels — donnent à penser l'affection et l'affectation qui corrompent notre rapport et à la terre (ou à la nature) et à la philosophie. En jouant ainsi les Cendrillons, le philosophe finirait donc par ressembler à une *précieuse ridicule*. Pire encore : là où le philosophe et les hommes se pensent libres, Diogène dénonce, d'une manière qui fait immanquablement songer à Rousseau, les jougs qui font d'eux des esclaves, devenus les tisserands de leur propre malheur : l'insatiabilité, les plaisirs, les honneurs, la richesse, etc. — c'est ainsi que « l'homme est né libre partout, et [que] partout il est dans des fers ». Simplement pour Diogène, et à la différence des idéalistes, ce n'est pas à l'aide de détours rhétorique, discursif ou dialectique, par lesquels on s'égaré que l'on peut prétendre corriger les hommes : ceux-là font fausse route et perdent leur temps²⁴. Certes, d'aucuns diront que la méthode de Diogène reste celle d'un casse-pieds infatigable et pugnace (la provocation, le rire, les coups de bâton) ou celle d'un vanu-pieds méprisable (le dénuement, l'autarcie, la maîtrise de soi en toute chose). Mais elle a le mérite, en mêlant l'esprit de sérieux à la plaisanterie, de venir bousculer enfin les *a priori* de la sagesse. C'est ainsi que Diogène ferait partie de ces Grecs dont Nietzsche approuvera la valeur et la fausse monnaie²⁵, Grecs *profonds à force d'être*

²³ [Elien, *Histoire variée*, VI, 11]. Cette anecdote n'est pas sans rappeler le début du *Banquet* de Platon [174a], lorsque Socrate, sortant du bain et portant des sandales, répond à Aristodème qu'il s'est « fait beau, car [il] désire être beau pour aller chez un beau garçon ».

²⁴ Si Diogène profère lui aussi un S.O.S, il serait donc plutôt à entendre comme un *Save Our Soles* que comme un *Save Our Souls* : Sauvons Nos Semelles pour Sauver Nos Âmes.

²⁵ « Qui ne croit pas en la vérité absolue a droit de tout falsifier » (Emil CIORAN, *Le Crépuscule des pensées*, (traduit par M. Patureau-Nedelco), Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1993, p. 7). Cf. Marie-Odile GOULÉ-CAZET, « Les Cyniques et la « falsification de la monnaie » » dans *Les cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 5-24 et « Le cynisme est-il une philosophie ? », *op. cit.*, p. 296-301. Nous tiendrons ici pour acquis que la fausse monnaie de Diogène est le symbole du renversement des valeurs et de la coutume — *excepté* néanmoins dans le cadre de l'interprétation de l'échelle des valeurs entre l'homme, l'animal et les dieux. Car ce qui nous intéresse ici, c'est la question de la *surface*.

*superficiels*²⁶, c'est-à-dire de surface.

2.3 La logique des prétendants

Cette nouvelle philosophie, prête à endurer le paradoxe sans se retourner définitivement contre elle-même ou tomber dans le piège de l'autodérision, se révèle dans la pertinence du jeu de Diogène : « Jouer au sage, c'est aussi de la philosophie !²⁷ » Et ce jeu de différenciation commence aussi par ce que Deleuze appelle « la logique des prétendants » dans le Platonisme : simplement, là où Platon exige de connaître la géométrie — « Que nul n'entre ici s'il n'est pas géomètre » —, Diogène réclame un hareng saur²⁸ ! « Pourquoi continuer à marcher en notre compagnie si vous n'en supportez pas les conséquences ? » (Faust), semble demander Diogène. Car si sa première audace est sans doute d'avoir fait sortir la philosophie de l'école pour la rapprocher de la vie, les discours et l'apprentissage des sciences ne sont donc plus de pointure. Le nouveau tracé de la pensée qu'il nous offre, déjà amorcé par Antisthène, est un tracé subversif : de même qu'aux ailes de l'âme platonicienne s'opposent les pieds nus de Diogène, qui nous prouvent qu'il était de la terre, endurant et endurci, de même la subversion diogénienne se substitue à la conversion platonicienne, et le coup de bâton au coup d'ailes. Et de nous donner ainsi la valeur prédictive des chemins de la liberté rimbalde — ou, inversement, Rimbaud d'éclairer rétrospectivement

²⁶ « Ô ces Grecs ! ils s'y entendaient à vivre ! Pour cela il est nécessaire de s'arrêter vaillamment à la surface, au repli, à l'épiderme... [...] Ces Grecs étaient superficiels — *par profondeur*. . . » Cf. *Nietzsche contre Wagner*, « Epilogue », 2 dans *Œuvres II*, (traduit par J. Lacoste), Paris, Robert Laffont, p. 1227.

²⁷ En réponse à celui qui s'exclamait : « Tu es ignorant et tu t'occupes de philosophie ! » [D.L., VI, 64]. Et cette anecdote n'est pas sans rappeler la pensée de Pascal : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher », ainsi que le célèbre trait d'esprit de Montesquieu, encore plus féroce : « C'est une chose extraordinaire que la philosophie consiste en ces trois mots : je m'en fous ! »

²⁸ [D.L., VI, 36] : « Quelqu'un voulait étudier la philosophie sous sa direction : Diogène lui donne alors un hareng et le prie de le suivre. L'autre, tout honteux, jette le hareng et s'en va. Quelque temps après, Diogène le rencontre et lui dit, en éclatant de rire : « Un hareng a brisé notre amitié mutuelle ! »

la voie diogénienne, dans les *Illuminations (Démocratie)* : « Au revoir ici, n'importe où. Conscrits du bon vouloir, nous aurons la *philosophie féroce* ; ignorants pour la science, roués pour le confort ; la crevaison pour le monde qui va. C'est la vraie marche. En avant, route ! »

3 Le marchand de coups de bâton

3.1 Le bâton d'arpenteur

D'un coup de bâton, *la crevaison du monde qui va* ; et d'un coup de dents, *la philosophie féroce* : c'est ainsi que nous pourrions effectivement envisager le rapport de Diogène à la raison, à l'éducation et, *a fortiori*, à la philosophie, comme le soulignera plus tard l'Empereur Julien : « tenir [...] la raison là où est le bâton ». Certes, le magistrat Olympiodore, le rhéteur Polyeucte et Lysanias, rapportent que Diogène « se mit à s'appuyer sur un bâton, qu'il porta ensuite partout — pas en ville, évidemment — mais sur la route, avec sa besace [dès qu'il fut] atteint de maladie²⁹ » ; cependant, il est difficile de n'envisager cet instrument que comme béquille. Au même titre que les pieds nus — symbole d'une appartenance sans faille à la surface terrestre —, il semble que le bâton réveille d'abord, comme le souligne Deleuze, « l'arpenteur » en Diogène, excluant une fois de plus, dans les trois règnes, l'abîme, c'est-à-dire les profondeurs de la Caverne ou celles du volcan d'Empédocle, et la hauteur céleste de Platon qui ne serait qu'une mystification. Or, de cette distinction, Deleuze tire aussi, dans une philosophie où « il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, [la nécessité] de chercher de nouvelles armes³⁰ » : c'est ainsi qu'il voit le bâton de Diogène se substituer et au marteau d'Empédocle — figuration des Présocratiques — et aux ailes platoniciennes. En ce sens, cette substitution permet à Deleuze d'identifier le véritable « coup de force » opéré par Diogène, dans sa réorientation et sa

²⁹ [D.L., VI, 23].

³⁰ Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 242. Le mouvement de substitution ou de renversement s'énoncerait en ces termes : « Aux armes de la critique, la critique des armes ! »

réévaluation philosophiques qui, dès lors, ne s'inscriraient non plus sous l'égide du Dionysos des profondeurs ou de l'Apollon des formes pures, mais sous celle d'Héraclès, « remont[ant] ou redescend[ant] à la surface par tous les moyens ». Ainsi, pour Diogène :

Tout ce qui arrive, et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface. Celle-ci n'est pas moins à explorer, pas moins inconnue, plus encore peut-être que la profondeur et la hauteur qui sont non-sens. Car la frontière principale est déplacée. Elle ne passe plus en hauteur entre l'universel et le particulier. Elle ne passe plus en profondeur entre la substance et les accidents [...]. Il faut faire gloire du nouveau tracé : entre les choses et les propositions elles-mêmes³¹.

Partant, le bâton de Diogène serait à la fois le compas de ce nouveau tracé, de cette nouvelle frontière et l'instrument qui désigne, qui pointe la distance (parfois irréductible) entre la chose et la proposition, comme nous le rappelle l'anecdote du coq déplumé³². Ici, le bâton servirait donc à démontrer qu'on ne peut jamais dire, définir une chose tout à fait comme elle est. Diogène préfère alors s'en tenir à ce qu'il voit — la tasse et la table et non la Tasse et la Table. Et ce n'est qu'une fois la frontière tracée que Diogène peut se passer et de son bâton et du langage, cherchant à prouver le bon sens par « les faits et l'évidence », c'est-à-dire par le geste et le mouvement³³. Ainsi, derrière ce qu'on aura appelé son « anti-intellectualisme³⁴ »,

³¹ Gilles DELEUZE, « Des trois images de philosophes », *op. cit.*, p. 158.

³² « Platon avait défini l'homme " un animal bipède, et sans plumes ", et on l'applaudissait ; Diogène pluma alors un coq et l'apporta à la salle de cours en s'écriant : " Voici l'homme de Platon ! " On ajouta donc à la définition, " muni de larges ergots " » [D.L., VI, 40].

³³ Deux anecdotes comme preuve tangible : « À celui qui lui avait démontré par syllogisme qu'il avait des cornes, il rétorqua en se touchant le front : eh bien, moi je n'en vois pas ! » [D.L., VI, 38] ; « Un autre affirmait pareillement que le mouvement n'existe pas : Diogène se leva et se mit à marcher » [D.L., VI, 39].

³⁴ Jean-Marie MEILLAND, « L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique » dans *Revue de théologie et de philosophie*, n° 115, 1983. Ce n'est pas tant ce que l'on com-

il y a bien un *usage de la raison*, mais dont le principe constitutif défend sa propre loi : celui de l'irréductible, du tangible, comme dé-complexification du réel, comme *le plus court chemin*. Car Diogène ne fait pas et ne peut pas faire l'économie de la raison. Cependant, il procède avec une *économie de moyens* qui devient pour lui fondamentale. Certes, on connaît son hostilité envers la géométrie, mais il y aurait bien quelque chose d'Euclide dans sa philosophie, à savoir une pensée en ligne droite — ligne *élémentaire*, ligne directe : l'*eutheia* euclidienne — qui porte la marque d'une action et, se doublant d'une conception de la vitesse³⁵, d'une direction qui ne vise qu'un point : le bonheur. C'est donc pour l'atteindre au plus vite que Diogène prône la maîtrise de soi et l'autarcie, qui deviennent des moyens. L'enseignement de Diogène passe ainsi par d'autres voies, qui ne sont plus des chemins de traverse ni détournés. Au contraire, ces voies sont aussi droites et aussi sèches que son bâton³⁶. En ce sens, nous pouvons ajouter que le bâton vient aussi se substituer au fil de Thésée, à la raison labyrinthique, car Diogène « ne cessait pas de dire que pour bien vivre il fallait disposer d'une *raison droite* ou d'une corde [pour se pendre]³⁷ ».

prend sous cette formulation que la formulation elle-même qui pose problème, car elle place d'emblée notre cynique dans un rapport de réaction, c'est-à-dire dans une définition négative de sa posture, voire dans une contre-philosophie. Nous cherchons au contraire ce qu'il est *en tant que* philosophie.

³⁵ Sur le plus court chemin : « Diogène demandait à Platon s'il avait bien écrit les *Lois*. Mais alors, ajoutait-il, qu'en est-il ? Tu as écrit aussi la *République* ? — Bien entendu. — Eh quoi ! la République est dépourvue de lois ? — Pas du tout. — Mais pourquoi alors te fallait-il *encore* écrire des *Lois* ? » [Stobée, W.H. III, 13, 45].

³⁶ Cf. CHAMFORT, *Maximes et pensées*, 277, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 90 : « Un homme d'esprit est perdu s'il ne joint pas à l'esprit l'énergie de caractère. Quand on a la lanterne de Diogène, il faut avoir son bâton ».

³⁷ [D.L., VI, 24]. Nous soulignons. Nous dirons donc, à la suite de Deleuze, que cette corde est le fil de Thésée : « Que nous importe votre chemin qui monte, votre fil qui mène dehors, qui mène au bonheur et à la vertu... Vous voulez nous sauver à l'aide de ce fil ? Et nous, nous vous en prions instamment : pendez-vous à ce fil ! » (dans « Des trois images de philosophes », *op. cit.*, p. 153).

3.2 *Le bâton du pédagogue*

Il n'y a donc pas de temps à perdre pour Diogène ; et si le bâton représente la raison droite et l'urgence dans et par lesquelles notre arpenteur trouve sa propre voie philosophique, il est aussi un « riche instrument pédagogique³⁸ » qui lui sert autant à désigner, pointer les objets qu'à frapper et corriger son entourage. En effet, comment ne pas imaginer, d'abord, son rôle persuasif quand il s'agit pour Diogène d'arrêter un interlocuteur et de le contraindre à rester — si un « Halte-là !³⁹ » ne suffit pas à se faire obéir, par exemple ? De même, comment ne pas se le représenter comme le prolongement de son index, qui sert à Diogène à pointer et désigner à l'envi ses concitoyens, voire à en éprouver la qualité⁴⁰ ? Mieux encore : plusieurs anecdotes nous révèlent l'usage plus intempestif que Diogène lui réserve : il aurait ainsi frappé, tour à tour, un manœuvre qui ne prenait garde avec sa poutre⁴¹, un mauvais devin⁴², le pédagogue d'un enfant indiscipliné⁴³ et ce jeune homme « ayant laissé échapper une incongruité au milieu de la foule⁴⁴ ». Ces occurrences (avérées ou imaginées) nous

³⁸ Didier DELEULE, *op. cit.*, p. 94.

³⁹ Walter Savage LANDOR, *Conversation imaginaire entre Diogène et Platon*, (traduit par T. Piélat), Paris, Allia, 1995, p. 9.

⁴⁰ [D.L., VI, 32] : « Diogène s'écria un jour : « Ohé ! des hommes ! » — des gens s'assemblèrent aussitôt, mais Diogène les toucha du bâton en disant : « J'ai demandé des hommes, pas des déchets ! »

⁴¹ [D.L., VI, 66].

⁴² Cf. *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, *op. cit.*, p. 76 : « Je le laisse pour me diriger vers un devin qui était assis bien en vue, avec une couronne plus grande que celle d'Apollon, l'inventeur de la divination. Arrivé près de lui, je l'interrogeai : « Es-tu un excellent ou un mauvais devin ? » Il me répondit qu'il était excellent ; alors tout en levant mon bâton : " Que vais-je donc faire ? réponds : te frapper ou non ? — Non ", dit-il après un temps de réflexion. Là-dessus, je le frappe en riant aux éclats, et les spectateurs qui nous entouraient se mettent à hurler. " Pourquoi ces cris ? dis-je. Il s'est montré mauvais devin et il en a été puni par le bâton. " »

⁴³ Rapporté par Libanios : « Diogène, en apercevant un gamin indiscipliné frappa son pédagogue en lui disant : c'est donc ça que tu lui enseignes ? »

⁴⁴ Rapporté par l'Empereur Julien [*IX^e Discours : Contre les cyniques ignorants*] : « Ordure ! Voilà qu'après n'avoir jamais rien fait autorisant une telle audace en public, tu te mets, devant nous, à braver l'opinion ! » Il fallait donc, aux yeux de Diogène,

donnent ainsi l'occasion d'apprécier la teneur et la valeur des coups assénés par notre trublion. Car, si le *phronimos* apparaît, chez Platon et plus encore chez Aristote, comme un homme d'expérience qu'une longue fréquentation de la vie a doté d'une *vue exercée* sur toutes les questions pratiques, Diogène n'est pas myope pour autant ; et sa *vue, autrement exercée* dirons-nous, lui permet souvent de frapper *juste*. Et fort. Simplement, il ne s'agit plus de « prudence » — ni de méfiance d'ailleurs — mais bien d'une volonté de rompre avec l'opinion et avec ce que Flaubert appellera plus tard la « bêtise doctorale ». Sa méthode est certes abrupte, mais Diogène n'est pas dialecticien : refusant cette rhétorique-ci, il privilégie donc la monstration à la démonstration et la mise en scène à l'argumentation.

Par conséquent, le bâton semble ici légiférer sur la mise en scène dont Diogène ne peut se passer pour surprendre, confondre et débouter le quidam ou la foule. Sorte de « brigadier » théâtral — comme se nomme le bâton qui sert à frapper les trois coups avant la représentation pour attirer l'attention du public —, il incarne aussi l'agent de correction. Rôle à la fois persuasif et dissuasif de la punition, donc ; afin que Diogène ne les y reprenne pas ! Son bâton serait ainsi la preuve de l'intention catégorique qu'il a de corriger les hommes, de les redresser, de les éduquer en leur donnant une véritable *leçon de savoir-vivre*. C'est une mise en garde *d'après coup* qui procède autant de l'esprit de sérieux que de son dépassement dans le rire provoqué. Ainsi, nous n'aurions sans doute pas tort de reconnaître dans le bâton de Diogène le signe avant-coureur d'un Sganarelle⁴⁵ ou d'un Guignol, toujours prêts à jouer un mauvais tour à celui qui se pense honnête, à celui qui effectue chacune de ses actions

tout d'abord vaincre le désir, puis la passion, et en troisième lieu aborder l'épreuve la plus décisive en tenue de lutteur pour affronter les opinions de la foule, lesquelles sont pour beaucoup de gens la cause de maux ».

⁴⁵ En effet, évoquons cette scène du *Mariage forcé* de Molière où Sganarelle bat le « Seigneur Docteur » Marphurius, grand sceptique devant l'éternel, pour faire « changer de note, [ce] chien de philosophe enragé ». Quant au cynisme, le « chien enragé » n'est peut-être pas celui qu'on croit. Mais ici, c'est la question de la « note » qui est intéressante, en ce qu'elle rappelle, d'une autre façon, l'harmonisation de l'âme chez Diogène : « Voyant un sot en train d'accorder un instrument, il s'écria : « Honte à toi

en son soi-disant *bon droit*, c'est-à-dire sous l'auspice d'une autorité conférée et prétendument légitime. Les coups de bâton viennent donc ruiner cette prétention, cette suffisance, en renversant une fois de plus le rapport hiérarchique entre « le maître et l'esclave », entre deux images d'homme. Le bâton est là pour demander : « Dans l'histoire, qui est le véritable gredin ; qui, le fâcheux ? Diogène ou le devin ? Diogène ou le précepteur ? » Certes, les noms des instances de pouvoirs changent, mais c'est bien l'autorité en place — quelle qu'en soit la légitimité, et qu'elle soit philosophique, politique ou tout simplement l'opinion du plus grand nombre — qui mérite une correction, pour le plus grand plaisir, bien entendu, de celui qui ne la subit pas⁴⁶. La provocation de ce rire, à l'insu de la victime, destituée, en quelque sorte, c'est-à-dire au sens propre comme au figuré, le roi de son trône en abolissant la hiérarchie établie⁴⁷. C'est en ce sens que le coup de bâton vient renverser le procès moral de l'expression qui veut que l'on nous « apprenne à vivre » : serait-ce donc, en définitive, le « mal-appris » lui-même qui viendrait nous donner sa leçon de vie ? Or, quand « on lui demandait ce que la terre portait de plus lourd, [Diogène répondait] : les gens sans éducation⁴⁸. » Certes, le paradoxe serait intenable pour les partisans du « code et de l'éti-

qui sais ajuster des sons au bois, mais ne peux harmoniser ton âme à la vie ! » [D.L., VI, 65].

⁴⁶ « [...] Les esprits curieux qui voulaient éprouver Diogène se détournèrent de lui et prenaient la fuite aussitôt qu'il les avait confondus. Ils se réjouissaient, en effet, de le voir gourmander les autres, mais craignant qu'il n'en fit autant pour eux, ils passaient leur chemin. Si, comme à l'habitude, il se moquait des autres et les tournait en dérision, on riait à gorge déployée, mais on ne pouvait supporter ensuite sa franchise quand, avec sérieux, il vous pointait du doigt » [Stobée, W.H. III, 13, 37].

⁴⁷ Et même en restant « sur le plus beau trône du monde, on n'est jamais assis que sur son cul », comme nous l'enseigne Montaigne (« De l'expérience », in *Essais*, III, 13), pour qui il faut toujours se méfier des « humeurs transcendantes ». Idée que Pascal reprendra plus tard sous le nom des « grandeurs d'établissement ». Inutile de rappeler combien Diogène se moque de la puissance et de l'insatiable, lui le plus riche et le plus heureux des hommes parce qu'il n'a rien à perdre, parce qu'il « n'a pas besoin de tout ce qui lui manque » (Chamfort). L'anecdote célèbre de Diogène demandant à Alexandre d'« arrêter de lui faire de l'ombre », de « s'écarter de son soleil » suffit à justifier son indifférence pour de telles noblesses.

⁴⁸ [Codex florent. de Jean Daumas, II, 13, 75].

quette (B.C.B.G.) » ou de la « moraline » nietzschéenne. Mais cette réplique, chez Diogène, justifie précisément une éducation de l'impolitesse, légitime sur le plan du sens, c'est-à-dire comme *droit* et plus encore comme *devoir*, aussi bien envers des sophistes que des philosophes « bavards ». Car il est vrai que la politesse manquera toujours au cynique, qui croit que *le pli à prendre* est une humiliation lorsqu'il ne vient pas de lui-même : « La correction, disait Diogène, est un bien qui appartient à autrui !⁴⁹ »

3.3 *Autres coups d'estoc et de taille*

Bien sûr, d'autres méthodes prendront le relais, aussi efficaces que féroces : lorsque Diogène pose le bâton, voilà qu'il frappe du poing⁵⁰ ou qu'il mord ses amis⁵¹. Mais toujours dans l'intention de les éduquer ou de les sauver. Diogène les blâme à tour de bras et à coup de dents, précisément pour leur éviter de mener *une vie de bâton de chaise*. Cette méthode, peu commode pour la « proie », semble néanmoins revêtir le caractère thérapeutique ou médical d'une *fustigation* philosophique. En effet, tout semble procéder, chez Diogène, d'une *philosophie saillante* : des coups de bâton aux coups de poings, en passant par la morsure des crocs, et jusqu'aux invectives et autres piques verbales — sans oublier l'exhibition et la masturbation, bien entendu ! Ainsi, d'estocade en estocade, les lettres expédiées du pseudo-Diogène finissent elles-mêmes par faire mouche, en témoignant d'une exigence philosophique et vitale éperonnante, tant par la forme que par le contenu. Expériences, prescriptions, ordonnances, reproches, tous les faits et gestes de Diogène, en tant que démarche

⁴⁹ [Stobée, W.H. III, 13, 42]. Nous soulignons.

⁵⁰ « Une autre fois, c'est Midias qui lui tapa dessus en disant : « J'ai déposé 3000 drachmes pour toi à ma banque » ; le lendemain, Diogène se munit de gants de boxe et vint le rouer de coups à son tour : « voilà, fit-il, 3000 coups que je dépose sur ta face » [D.L., VI, 42]. Une fois encore, cette anecdote distingue le kunisme du cynisme : pensons à Oscar Wilde, pour qui « le cynique connaît le prix de tout et la valeur de rien. »

⁵¹ « Les autres chiens, disait Diogène, mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver » [Stobée, W.H. III, 13, 44].

ou mise-en-œuvre philosophiques, relèvent d'une *mise à l'épreuve* qui suppose, pour reprendre la célèbre réplique de Cyrano de Bergerac, qu'« à la fin de l'envoi, je touche!⁵² » Ainsi, passant parmi les hommes et prodiguant ses étranges soins, Diogène nous invite à comprendre son rôle tant sur la place publique qu'en philosophie. Car, malgré tout son mépris pour le savant, le puissant, l'insatiable, il n'en reste pas moins « un chercheur d'homme ».

4 Le double tribôn de Diogène

4.1 « Habiller autrement la vie »

« Tout ce qui sera *saillant*, pour finir, sera *sociable*⁵³ ». Si cette formule lapidaire de Michaux semble tinter comme la fausse monnaie de Diogène, elle tracerait aussi, selon nous, le véritable devenir de sa philosophie. Or, précisons d'emblée que nous ne l'envisageons pas dans la perspective d'une *politeia* cynique⁵⁴, mais bien dans le rôle du

⁵² Seule exception sans doute : « On lui demandait comment repousser un ennemi : " Sois aimable et bon envers lui ", répondit-il. » [*Gnomol. Vat.*, 187]. Cette méthode nous rappelle le bâton de Barbey d'Aureville : « Le meilleur bâton de longueur qu'il y ait entre soi et les sots : un bâton qui vous épargne la peine de frapper. Être poli avec un sot, c'est s'en isoler. Quelle bonne politique ! »

⁵³ Henri MICHAUX dans « Tranches de savoir », *Face aux verrous*. Nous soulignons.

⁵⁴ En effet, s'il y a bien une offensive politique de Diogène, nous ne la tenons pas comme un « programme », un idéal de cosmopolitisme réalisable, dans la mesure où il se heurterait évidemment aux propos mêmes de Diogène concernant l'inceste et l'anthropophagie, par exemple. Si Diogène est un « animal politique » — à attendre non comme Aristote le définissait mais bien à la lettre —, sa force de provocation nous renvoie précisément au plan « existentiel ». Nous suivrons donc Sloterdijk, quand il interprète la formule « Je suis citoyen du monde » comme la volonté d'un « devenir apatride de la raison dans le monde social et la séparation de l'idée de vraie vie d'avec les communautés empiriques » (in *op. cit.*, p. 212). Cependant, ceci ne s'oppose pas au rôle de médecin attribué à Diogène, qui vit non pas tant en marge de la société qu'en son sein, mais déjà à l'abri, par et pour lui-même, de l'irrationalité collective qui l'entoure. La distance de l'intercesseur est celle du « médecin lui-même, [qui,] tout guérisseur qu'il soit, ne va pas demeurer chez des gens malades ! » [Stobée, W.H. III, 13, 43].

médecin de la société, déjà esquissé dans les coups d'une première fustigation. Mais cette fois, c'est sous le symbole de son double *tribôn* que Diogène hérite de l'image thérapeutique de la déraison sociale, comprise comme une course prométhéenne — ambition, richesse et autres formes de séduction de confort ou de pouvoir, toujours plus dangereuses que sécurisantes. Cette image, dirions-nous, naît à la lueur de la lanterne de Diogène parti, en plein midi, à la recherche d'un homme. Mais notre médecin n'est pas fou : c'est par son image qu'il condamne ces concitoyens, en même temps qu'il tente de leur éclairer la voie : « le philosophe à la lanterne proclame que ces concitoyens sont des estropiés sociaux, des êtres contrefaits et intoxiqués qui *ne correspondent* en aucune façon à l'image de l'individu, autarcique, maître de lui-même et libre, *par laquelle le philosophe essaie d'expliquer sa propre forme de vie.*⁵⁵ »

Pourquoi donc le double *tribôn* de Diogène incarnerait-il le mieux ce rôle et cette image ? Précisément parce qu'il est le signe-symbole de la manière dont il « habille autrement la vie⁵⁶ ». Indice ou preuve supplémentaire de son principe autarcique, le double-*tribôn* n'endosse pas moins les va-et-vient permanents de sa philosophie qui perdent parfois l'interlocuteur ou le lecteur pris entre ses pans. Au-delà de sa réputation oscillante et des doubles sens rendus d'abord visibles par les coups de bâton (pour les uns humiliants, pour les autres salutaires), il revêt la question ambivalente du sérieux et du rire. Sloterdijk nous dit :

Ses duretés et ses rudesses ont été comprises depuis toujours à double sens : les uns y voyaient des poisons et les autres des remèdes. Là où le philosophe apparaît en thérapeute, il provoque inévitablement la résistance de ceux

⁵⁵ Peter SLOTERDIJK, in *op. cit.*, p. 210.

⁵⁶ Expression de Philodème citée par Marie-Odile GOULÉ-CAZET dans « Les Cy-niques ou la « falsification de la monnaie » », dans *op. cit.*, p. 24.

qui refusent son aide, voire le stigmatisent comme fauteur de troubles ou comme celui qu'il faut guérir [...]. Dans son exagération, [cette image] a un côté misanthrope, tout comme elle peut produire un effet compensateur et humanisant dans son action pratique [...]. [S']il est impossible de décider si Diogène comme personne était plus misanthrope que philanthrope, s'il y avait dans sa satire plus de cynisme que d'humour, plus d'agression que de sérénité, à mon sens, tout parle en faveur de la tendance à insister, dans le personnage de Diogène, sur le philosophe de la vie, souverain et humoristique, celui [...] que les convictions biophiles poussent à prendre sarcastiquement les sottises humaines pour cible.⁵⁷

En ce sens, accorder du crédit à cette tendance revient effectivement à comprendre l'ambiguïté dans laquelle Diogène joue son rôle, à savoir entre le sérieux de sa démarche philosophique et l'éclat de rire qui lui semble inhérent. Ainsi, le double *tribôn* serait le signe-symbole, le vêtement paradoxal réversible à l'envie ou qui affirme les deux sens à la fois (l'esprit de sérieux et la joie) : celui d'une philosophie qui ne manque pas d'étoffe.

4.2 *L'éclat de rire*

Le rire est un étrange objet, mais il est aussi l'étrange objet d'une approche philosophique : c'est Bergson qui se demandera « comment un fait aussi important, dans sa simplicité, n'a-t-il pas fixé davantage l'attention des philosophes ?⁵⁸ » Nietzsche, quant à lui, se proposait, sans détour, d'établir « une hiérarchie des philosophes d'après la qualité de leur rire — en plaçant au sommet ceux qui sont capables d'éclats de rire *dorés*⁵⁹ ». S'il ne propose aucun nom, Diogène n'aurait sans doute pas été le dernier pour lui — qui n'eut de cesse de se

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ Henri BERGSON, *Le Rire*, « Introduction », Paris, PUF, 1987, p. 3.

⁵⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, 294, dans *op. cit.*, p. 730.

réclamer du cynisme et de la transvaluation des valeurs. Mais quelles sont alors les caractéristiques de ce rire légendaire ? Car, à parler des moqueries de Diogène qui permettent de « secouer son interlocuteur, pour le forcer à réagir », il semblerait d'abord que son rire n'ait pas la franchise de ses paroles : « c'est moins chez lui un rire franc que des plaisanteries sarcastiques⁶⁰ ». Néanmoins, nous dirions, à l'inverse de M.-O. Goulet-Cazé qui souligne surtout l'« accablement » de celui qui en fait les frais, que l'ironie insultante n'est pas la finalité (malveillante) ni le moteur principal de ce rire. Au-delà de cette audition réductrice, le rire de Diogène, au contraire, laisserait aussi entendre ce qu'il « ne se laisse pas dérober : la liberté, la lucidité et la joie de vivre⁶¹ ».

D'abord, nous dirons du rire de la lucidité qu'il se distingue clairement de la méchanceté rusée. Le regard aiguisé de Diogène porte plus souvent qu'il n'y paraît sur l'adéquation ou le manque de correspondance entre des objets, ou des objets et des discours. Au sens figuré, d'une part, cette adéquation risible se retrouverait dans l'anecdote de Diogène qui félicite les « cheveux du chauve qui l'injurierait d'avoir quitté cette sale tête !⁶² » Au sens propre, d'autre part, l'anecdote du coq plumé soulignerait, une fois encore, l'absurdité, pour Diogène, de chercher à définir l'évidence. Ainsi, le rire provoqué par cette discordance entre la définition de l'homme proposée par Platon et l'illustration qu'en fait Diogène nous renvoie à la phénoménologie de Schopenhauer :

Le rire n'est jamais autre chose que le manque de convenance — soudainement constaté — entre un concept et les objets réels qu'il a suggérés, de quelque façon que ce soit ; et le rire consiste précisément dans l'expression de ce contraste. Il se produit souvent, lorsque deux ou plusieurs objets réels sont pensés sous un même concept

⁶⁰ Marie-Odile GOULET-CAZÉ, « Le rire, la moquerie », dans *Le Cynisme est-il une philosophie ?*, op. cit., p. 311.

⁶¹ Peter SLOTERDIJK, op. cit., p. 214.

⁶² [Antonius et Maximus, *Le blâme*. . ., 260 / Esope, *Fable* 97].

et absorbés dans son identité, et qu'après cela une différence complète dans tout le reste montre que le concept ne leur convenait qu'à un seul point de vue⁶³.

Ainsi, loin d'être le symptôme d'une pathologie et plus qu'un signe, le rire de Diogène est une arme et un remède contre l'opinion et le bavardage, la bêtise et les artifices. Ce rire se double d'un regard affûté mais serein qui réaffirme le choix et la liberté de Diogène : « Tâchez de voir avec vos yeux seulement. Ne réfléchissez pas et surtout ne raisonnez pas. Effacez l'acquis ; allez à la recherche de l'impression naïve, immédiate, originelle », semble nous dire Diogène à travers les propos de Bergson⁶⁴. Par ce retour à l'immédiateté, source du combat de Diogène mené au cœur de la civilisation, le rire est le pourfendeur de la vanité des hommes — comme le bâton dissiperait déjà un rideau de fumée⁶⁵ — tout en symbolisant la souveraineté et la richesse nouvelles de son mode de vie. En ce sens :

Le rire du kunique vient des entrailles, il a un fond animal et se manifeste sans inhibition [...]. Ce rire total et décripant [...] fait table rase des illusions et des poses : il faut se représenter le rire du grand satirique Diogène comme un tel rire [...] qui, par ses bonds et ses secousses, s'oublie tellement qu'il n'y a plus de moi en lui qui rit, mais seulement une énergie sereine qui s'auto-célèbre⁶⁶.

Il serait donc à la fois le révélateur d'une *joie mauvaise* et une *puissance d'affirmation* qui se distingue toujours du pouvoir, qui ne se préoccupe pas des revers de fortune, du ressentiment. En riant de *très bon cœur*, Diogène se distingue donc *philosophiquement*. En effet, il semble que ce rire lui soit réellement *propre* en ce qu'il se différencie tant d'un rire plus dionysiaque, excessivement ivre, que

⁶³ Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, I, § 13, (traduit par A. Burdeau), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 93-94.

⁶⁴ Henri BERGSON, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁵ [Elien, *Histoire variée*, IX, 34] : « Diogène était allé à Olympie. Il aperçut dans la foule en fête de jeunes Rhodiens magnifiquement vêtus : " C'est de la fumée, tout cela ! " s'écria-t-il en riant. »

⁶⁶ Peter SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 188-189.

d'un rire démoniaque et nihiliste⁶⁷. L'énergie du rire de Diogène, au contraire, porte une « affirmation décontenancée ; il paraît, en dépit de toute sa sauvagerie, contemplatif et célébrant » : cet éclat, sans ombre, ferait ainsi écho à l'éclat du soleil de l'anecdote d'Alexandre. Mais *propre*, il le reste aussi dans le glissement moderne du sens du cynisme. Car, à lire les anecdotes sur Diogène, il semblerait bien que seul le cynique d'aujourd'hui, paradoxalement, n'éclaterait pas de rire, qu'il s'agisse de l'homme méfiant, amer et déçu qui ne peut plus donner son assentiment à un monde de tromperies ou du maître dont le rictus repose sur un air de fausse supériorité et témoigne à la fois d'une méchanceté rusée et d'une volonté de sauver les apparences d'une conscience scindée⁶⁸. Au contraire :

Malgré toutes ses grossièretés, Diogène n'est pas crispé dans l'opposition ni fixé dans la contradiction ; sa vie est marquée par une *certitude de soi humoristique* qui n'appartient qu'à des esprits souverains [...]. Dans le rire de Diogène [...] c'est mon propre moi qui avait tout pris au sérieux qu'il en meurt de rire. Cela demande naturellement une grande gueule qu'on peut ouvrir grande sans inhibition, non pas pour les grands discours, mais pour une *forte vitalité*. En elle il y a plus d'étonnement que de fanfaronnade. [...] Dans de grandes illuminations on voudrait pousser un cri ; et les grandes illuminations, que sont-elles d'autre que des détentes après de fausses complexités ?⁶⁹

⁶⁷ *Id.* : « Celui qui a des sentiments trop civilisés et trop peureux en vient facilement à éprouver l'impression qu'il pourrait y avoir dans un tel rire quelque chose de démoniaque, de diabolique, de non-sérieux et de destructif. Ici il s'agit d'écouter très attentivement. Le rire diabolique contient l'énergie de la destruction, avec la déflagration des vitres et le grondement des murs qui s'écroulent ; un rire mauvais au-dessus des ruines [...]. L'énergie du diable est celle qui tue l'autre à force de rire ».

⁶⁸ Nous suivons ici Sloterdijk et sa « physionomique philosophique » qui opère la distinction du rire et du sourire cynique : cf. *ibid.*, p. 183-188.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143/189-190. Et effectivement, il semble bien que le rire provoqué par la plaisanterie de Diogène à l'endroit de l'orateur Anaximène qui était obèse déjoue une

4.3 Médecine et « gai savoir »

C'est ainsi que Diogène apparaît aujourd'hui comme le médecin d'une philosophie malade ; son éclat de rire, comme un principe de grande santé. Car ces railleries n'ont pas le goût d'un rire amer, mais leur *extravagance* procède précisément d'un esprit de sérieux qui se dépasse lui-même. Et c'est sans doute là aussi, la folie qu'on lui aura reprochée et qu'on lui reproche encore. Ceux-là n'admettront pas qu'une philosophie puisse dépasser cet esprit de sérieux — et les aphorismes de Pascal et Montesquieu sur la philosophie ne seraient alors que désinvolture, eux aussi. Pourtant, dépasser l'esprit de sérieux ne signifie pas en manquer. Dire que Diogène provoque *pour provoquer* ne rend pas justice ni à sa pédagogie (même abrupte) ni à sa raison. Si l'inceste et l'anthropophagie sont à mettre au compte de sa volonté de choquer, et non à prendre au pied de la lettre dans la projet d'une *politeia* cynique intenable, c'est qu'il est nécessaire de réveiller les gens, de bouleverser leur façon d'identifier les choses en créant sans doute des images inacceptables pour les forcer à comprendre qu'ils vivent dans un monde artificiel qu'ils ont eux-mêmes construit : une fausse vie. Henry Miller défend cette posture humaine qui fait immanquablement penser à Diogène :

Du peu de lectures que j'avais faites, j'avais tiré cette conclusion que les hommes qui trempaient le plus dans la vie, qui la moulaient, qui étaient la vie même, mangeaient peu, dormaient peu, ne possédaient que peu de biens, s'ils en avaient. Ils n'entretenaient pas d'illusions en matière de devoir, de procréation, aux fins limitées de perpétuer la famille ou défendre l'Etat⁷⁰.

Plus qu'un marginal cependant, Diogène reste un intercesseur entre les hommes, entre l'homme et la terre, qui deviennent à leur tour —

« fausse complexité » : « Donne-nous un morceau de ton ventre à nous les mendiants. Toi tu te sentiras plus léger, et nous, tu nous rendras service » [D.L., VI].

⁷⁰ Henry MILLER, *Sexus*, (traduit par Buchet-Chastel), Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 277.

sous les pieds nus de Diogène, *au bout* de son bâton, *entre* les pans de son *tribôn* et *dans* l'éclat de son rire — la matière première de sa philosophie. Si l'impensé du rire se cachait encore dans ces pans, il devient presque maintenant un objet empirique. Ainsi, on ne sait plus qui du *tribôn* ou du rire permet d'« habiller autrement la vie ». Il en irait donc de ce rire comme d'une sorte de *gai savoir* qui ignore, à la manière de Nietzsche, « ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels » — parce qu'il y met toute sa vie et toute sa personne. Ces explosions brusques, par lesquelles Diogène semble se ressaisir dans ce qu'il a de plus profond, nous empêchent désormais de le considérer dans la posture univoque d'un homme de refus. Diogène nous donne à penser, aux travers d'objets tenus pour dérisoires, une philosophie minimaliste — son « nécessaire » — qui permet néanmoins d'explorer, sous toutes ses coutures, ce nouveau plan d'immanence, dans la mesure où il est « prêt à toute éventualité ». Partant, il reste toujours à notre arpenteur, insensible aux risques d'avoir à faire face à un quelconque danger ou malheur, la tâche de provoquer des saillies. Car, comme nous le dit Deleuze, « croire au monde, c'est ce qui nous manque le plus ; nous avons tout à fait perdu le monde, on nous en a dépossédé. Croire au monde, c'est susciter des événements même petits qui échappent au contrôle [...] C'est au niveau de chaque tentative que se juge [notre] capacité de résistance⁷¹ ». Mais déjà, on ne doute plus de la persévérance de Diogène, si « la plus belle chose au monde » est effectivement « la liberté du langage⁷² ».

⁷¹ Dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 239. Nous soulignons. Dans le sens de cette formule, cf. Marie-Odile GOULÉ-CAZET, « La révolte de Diogène, le mendiant à la besace » dans *Le Magazine Littéraire*, Mai 1998, n° 365, p. 29-33.

⁷² [D.L., VI, 69] : nous interpréterons cette formule dans le sens d'un champ infini de provocations verbales à venir. Mais cette persévérance est aussi celle de sa propre vitalité : « Diogène souffrait d'une douleur à l'épaule [...]. Et comme il paraissait en être gravement affligé, un de ses semblables, accablé comme lui, se mit à l'injurier : « Pourquoi donc, Diogène, ne t'enlèves-tu pas la vie pour te débarrasser de ces maux ? Diogène lui réplique alors : « Ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire dans la vie, il est bon qu'ils vivent ceux-là (et il se comptait comme l'un d'eux). Quant à toi, qui

5 Conclusion

Cet homme autour duquel tourbillonnera
un moment ma sympathie compte parce que
son empressement à servir coïncide avec tout
un halo favorable et mes projets à son égard.
Dépêchons-nous d'œuvrer ensemble avant que
ce qui nous fait converger l'un vers l'autre
ne tourne inexplicablement en hostilité.
René Char⁷³

Ainsi, nous dirons que le rire diogénien concerne sans aucun doute des sujets qui sont, comme les *Trompettes de la Renommée* chez Brassens, *bien mal embouchés*. Pour Diogène (comme pour Nietzsche), la philosophie sera *dérangeante, troublante* — ou ne sera pas. Le rire serait donc le dangereux petit supplément d'âme de Diogène — par lequel le scandale arriva. Ce supplément prête à rire, c'est certain. Mais d'emblée ce rire est double : celui qui, réceptif, entend bien rire *avec* lui ; et le dédaigneux qui rit *de* lui. En ce sens, c'est sans doute Platon qui donna le plus d'ampleur à la mauvaise réputation de Diogène, à savoir : en le traitant de « Socrate devenu fou ». S'il ne précise pas sous quel rapport et si l'autarcie matérielle poussée à son paroxysme a longtemps été envisagée comme l'une des raisons principales de cette dénomination, nous persistons à penser que les pantomimes diogéniennes et que l'écho de cet éclat de rire sur la place publique allaient à l'encontre de la sagesse et de la prudence dont le Socrate *de Platon* se réclame. Or, nous avons vu que « s'il y a une folie risible, ce ne peut être qu'une folie conciliable avec la santé générale de l'esprit, une folie normale, pourrait-on dire⁷⁴ ». Aussi, Diogène n'est pas tant pour nous un « Socrate devenu fou » que *le véritable*

ne sais pas ce qu'il faut dire et faire, ta mort serait un bien. Pour moi, je connais tout cela : il convient donc que je vive » [Elien, *Histoire variée*, X, 11].

⁷³ Dans *Fureur et Mystère*, « Les Feuilles d'Hypnos », 197.

⁷⁴ Henri BERGSON, *Le Rire*, op. cit., p. 142.

« *fou de Socrate* » — ou plutôt de Platon lui-même. Car ce renversement — en apparence minime ou futile — permet de souligner la différence conceptuelle de notre personnage, c'est-à-dire précisément de lui donner le statut de quasi-concept, dans la mesure où il lui donne une autonomie viable, qui résiste, semble-t-il ici, à cette éventuelle (mais non moins problématique) filiation⁷⁵. Ce nouveau statut de « fou », assimilable tant aux pantomimes de Diogène qu'à ses provocations verbales, naît, bien sûr, d'une expression moderne du cynisme, mais qui partage, plus qu'avec celle de Voltaire ou d'Oscar Wilde, certains points communs avec le kunisme : cette expression est celle du Neveu de Rameau⁷⁶. Certes, Deleuze et Sloterdijk nous rappellent l'éloignement historique qui nous sépare de Diogène aujourd'hui, la disjointure irréductible entre des anecdotes parcellaires

⁷⁵ Citons un exemple (très) discutable de cette filiation : Suzanne Husson, dans « La *politeia* de Diogène le cynique » (dans *Socrate et les Socratiques*, Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Jean-Baptiste GOURINAT (éds), Paris, Vrin, p. 430), envisagera un héritage entre Socrate et le cynisme sous le rapport d'un humanisme (qui se dote cependant d'une référence supplémentaire à la nature chez les cyniques) et d'une *politeiacynique* comme « expression emblématique de ce socratisme en folie. » Ici, l'autonomie viable naît précisément d'un traitement différent qui trouve son motif chez Deleuze et Sloterdijk. Ce dernier interprétera d'ailleurs la formule de Platon moins dans le sens d'une filiation que d'une rivalité fertile : « Je traite Diogène [...] d'une façon actualisée et non pas d'une façon historico-critique. *Actualiser*, c'est créer la possibilité d'une *typisation générale* des motifs kuniques et cyniques » (dans *op. cit.*, Note, p. 142) ; « Socrate s'entend assez bien avec les sophistes et les matérialistes théoriques, si seulement il parvient à les engager dans un dialogue où, maître de la contradiction, il est imbattable. Mais avec Diogène, ni Socrate ni Platon n'en viennent à bout — car il parle " autrement " avec eux, dans un dialogue " cuir et poil ". Aussi ne restait-il à Platon rien d'autre à faire qu'à diffamer son adversaire inquiétant et récalcitrant. Il l'a appelé un " Socrate devenu fou " [...]. La phrase veut anéantir, mais elle est une distinction suprême. À contrecœur, Platon met le rival sur le même plan que Socrate, le plus grand des dialecticiens. Cette indication de Platon est précieuse. Elle fait comprendre que chez Diogène quelque chose d'inquiétant et pourtant de nécessaire est arrivé à la philosophie » (*ibid.*, p. 143).

⁷⁶ Denis DIDEROT, *Le Neveu de Rameau dans Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1946, p. 468 : « Longtemps il y a eu le fou du roi en titre ; en aucun, il n'y a eu en titre le sage du roi. Moi je suis le fou de Bertin et de beaucoup d'autres, le vôtre peut-être en ce moment. . . ». D'où, peut-être, ce nouvel étonnement : « Ô Fou, Archifou [...], comment se fait-il que dans ta mauvaise tête, il se trouve des idées justes, pêle-mêle, avec tant d'extravagances ? »

et la pantomime, et partant l'impossibilité de résoudre par la théorie toutes les ambivalences de ce personnage et de sa philosophie. Mais, c'est précisément là — entre les pans de son double *tribôn* ou sur les deux faces de sa fausse monnaie — que se rejoue l'image de Diogène, même comme le « fou » de Platon. Car, *s'il faut* résolument *imaginer* ses coups de bâton et son rire, même à partir d'anecdotes tenues pour vrai(semblabl)es, ce n'est pas tant pour obtenir une *vision convenue* de notre personnage historique que pour saisir et réactualiser les traits qui se répètent et se différencient tant dans la posture cynique qu'ailleurs : c'est-à-dire pour faire naître un « personnage conceptuel ». En termes deleuziens, ce personnage tisse, plus qu'une figure représentative, mythifiée ou mystifiée d'une philosophie, le véritable *devenir* d'une philosophie qui a toujours besoin d'un « coureur »⁷⁷. Cependant, s'il emporte avec lui un certain héritage, celui-ci *oblige*, pour ainsi dire, une certaine conception de la philosophie — hors d'un « regard antiquaire » (Nietzsche), hors des « manuels scolaires » (Artaud). L'*oblige* à se distinguer, dans et par la pratique de l'histoire de la philosophie et des idées elles-mêmes ; l'*oblige* à se déprendre d'une conception du temps homogène et continu de l'histoire : « *Time is out of joint* », « Le temps est hors de ses gonds ». Et, ainsi, à se rendre attentif aux différences, aux tensions, aux déplacements, aux créations et aux mutations des traits vitaux de cette philosophie. « Les personnages conceptuels sont des penseurs » en tant que sujets exemplaires de leur propre philosophie *et* « larvaires de [leur] propre système⁷⁸ » — ceux-là mêmes qui donnent parfois un *visage* à la philosophie. Mais « l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante, nous dit Deleuze, si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène,

⁷⁷ Gilles DELEUZE, « Les personnages conceptuels », *op. cit.*, *passim*. Diogène coureur : « Certains lui disaient : " Tu es âgé : dorénavant, prends un peu de repos " — Eh quoi ! fit-il, si je courais le long du stade, devrais-je me relâcher près de la ligne d'arrivée ? Ne devrais-je pas plutôt accélérer ? » [D.L., VI, 34].

⁷⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1968, p. 156.

fût-ce au prix de le tourner contre lui-même⁷⁹ ». Ainsi, de même que Diogène cherchait à s'adapter à toutes les circonstances, de même son personnage conceptuel échapperait aujourd'hui à la cristallisation, bifurquerait, changerait de singularités. *L'imitation* n'est plus possible, et c'est ainsi qu'il faut comprendre Cioran qui invente son propre Diogène : « Né après Jésus-Christ, [il] eût été un saint. Où pourraient mener notre admiration pour les Cyniques et deux mille ans de christianisme ? À un Diogène tendre⁸⁰ ». Mais le mouvement va dans les deux sens : « nous philosophes, c'est [aussi] par nos personnages que nous devenons toujours autre chose » : de tels personnages conceptuels viennent nous habiter pour « [nous] donner souvent un air étrange, surtout dans le regard, comme si quelqu'un d'autre voyait à travers [nos] yeux⁸¹ ». Il en va aussi d'une folie dans ce devenir-philosophe — folie qui nous invite à son tour à découvrir une sagesse insoupçonnée. Que Diogène revienne aujourd'hui sous la forme d'une réponse à la désillusion du rationalisme, comme « forme moderne de la fausse conscience » — un Diogène comme « personnage conceptuel antipathique » nous dirait Deleuze —, ou dans la nécessité de réaffirmer l'énergie vitale de son rire — un Diogène comme « personnage conceptuel sympathique » —, mauvaise réputation et « apologie à l'emporte-pièce » (Deleuze) semblent s'effondrer

⁷⁹ Gilles DELEUZE, « Les personnages conceptuels », *op. cit.*, p. 81.

⁸⁰ Emil CIORAN dans *op. cit.*, p. 8. *Tendre*, mais qui ne manquerait certainement pas de faire sourire une fois de plus, comme celui qui déjà invitait Platon à le suivre — nous avec — au terme de leur *conversation imaginaire* chez Walter Savage LANDOR : « Par ici, je te prie, et fais attention à ne pas abîmer ta robe. . . » (dans *op. cit.*, p. 129).

⁸¹ Gilles DELEUZE, « Les personnages conceptuels », *op. cit.*, p. 81. La philosophie ne deviendrait donc riche que par *l'idiosyncrasie* de ses personnages conceptuels (dont Diogène fait éminemment partie). Du reste, on pensera ici à Nietzsche — peut-être le plus habité de tous nos philosophes : « J'ai été Bouddha chez les Hindous, Dionysos en Grèce — Alexandre et César sont mes incarnations, de même que le poète Shakespeare, Lord Bacon. Enfin je fus encore Voltaire et Napoléon, peut-être Richard Wagner. . . Mais cette fois, j'arrive tel le Dionysos vainqueur qui va transformer la terre en jour de fête. . . Les cieux se réjouissent que je sois là. . . J'ai aussi été pendu à la croix. . . » Dans « Lettre du 3 Janvier 1889 (à Cosima Wagner à Bayreuth) », dans *Dernières Lettres*, (traduit par C. Perret), Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1989, p. 135.

comme des châteaux de cartes. Car l'invention d'un nouveau Diogène — passager clandestin de quelque autre esprit philosophique — reste la preuve qu'il nourrit et habite toujours l'imaginaire philosophique. Ce chien, qui depuis l'antiquité continue d'emprunter les sentiers de la liberté, avec une audace qui diffère selon le nouveau commerce entretenu avec les philosophes, reste donc un compagnon de route d'importance. S'il faut savoir garder une juste distance, on déroutera tout de même, en guise de reconnaissance, celui qui lèvera à son tour le bâton sur ce chien devenu imperceptible : « Arrêtez ces coups, car c'est l'âme d'un être qui m'est cher. Je la reconnais en l'entendant aboyer !⁸² »

BIBLIOGRAPHIE

- BRECHT, Bertolt, « Faut-il affronter les philosophes en philosophie ? » dans *Me-ti, Livre des retournements*, (traduit par B. Lortholary), Paris, L'Arche, 1968.
- CIORAN, Emil, *Le Crépuscule des pensées*, (traduit par M. Patureau-Nedelco), Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1993.
- DELEULE, Didier et Georges ROMBI, *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, [introduction et traduction, « La besace et le bâton », p. 93-126], Paris, Babel, 1998.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, « Les personnages conceptuels », dans *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, p. 60-81.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, « Des trois images de philosophes », dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 152-158.
- DIDEROT, Denis, « Le neveu de Rameau », dans *Œuvres*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1946.
- GOULÉ-CAZET, Marie-Odile, « Le cynisme est-il une philosophie ? », dans DIXSAUT, Monique (éd.), *Contre Platon*, [tome 1], « Le Platonisme dévoilé », Paris, Vrin, 1993, p. 273-313.
- GOULÉ-CAZET, Marie-Odile, « Les Cyniques et la "falsification de la monnaie" », Avant-Propos à Léonce PAQUET, dans *Les cyniques*

⁸²Ici, nous paraphrasons Xénophane parlant des poètes pythagoriciens.

- grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 5-29.
- GOULÉ-CAZET, Marie-Odile, « La révolte de Diogène, le mendiant à la besace », dans *Le Magazine Littéraire*, Paris, Le Livre de Poche, Mai 1998, n°365, p. 29-33.
- HUSSON, Suzanne, « La politeia de Diogène le cynique », dans ROMEYER-DHERBEY, Gilbert et Jean-Baptiste GOURINAT (éd), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 411-430.
- LANDOR, Walter Savage, *Conversation imaginaire entre Diogène et Platon*, (traduit par T. Piélat), Paris, Allia, 1995.
- MEILLAND, Jean-Marie, « L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique », dans *Revue de théologie et de philosophie*, n° 115, 1983, p. 233-246.
- MILLER, Henry, *Sexus*, (traduit par Buchet-Chastel), Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- PAQUET, Léonce, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, (traduit par A. Burdeau), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.
- SLOTERDIJK, Peter, *Critique de la raison cynique*, (traduit par H. Hildenbrand), Paris, Christian Bourgois, 1987.
- VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*, VI, « Sur les Presbytériens », Paris, Garnier, 1964.