

Université de Montréal

La question du modèle animal chez les cyniques

Par Luc Séguin

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de  
maîtrise en philosophie, option philosophie au collégial

30 Avril 2010  
© Luc Séguin, 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
La question du modèle animal chez les cyniques

Présenté par :  
Luc Séguin

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....Frédéric Bouchard.....  
Président-rapporteur

.....Louis-André Dorion.....  
Directeur de recherche

.....David Piché.....  
Membre du Jury

## Résumé

Cette étude cherche à établir un rapport entre les nombreuses références positives à l'animal présentes dans le corpus cynique et une certaine conception de l'activité philosophique mise de l'avant par ces philosophes et, plus particulièrement, incarnée par la figure de Diogène de Sinope. Comme il le sera brièvement montré dans la première partie, l'animal est un concept pratiquement absent de la pensée grecque qui tend à penser l'unité du vivant. Il ne peut faire son apparition que dans un contexte moral afin de fonder les normes de l'agir proprement humain, et dans ce contexte, les références positives à l'animal sont plutôt rares. La position des philosophes cyniques, qui exhortent fréquemment les hommes à s'inspirer des animaux afin d'atteindre la vertu, est donc, à cet égard, excessivement singulière. Comment interpréter ce renversement de perspective où l'homme ne semble plus occuper la position intermédiaire entre les immortels et les bêtes? En examinant les thèses de Thierry Gonthier, d'Ovide Florès-Junior et de Marie-Odile Goulet-Cazé sur la question, la deuxième partie de cette étude nous mettra sur la voie de la rhétorique d'exhortation qui, nous le verrons, est constitutive même de la pratique philosophique cynique. Il reste cependant à déterminer à quoi, plus précisément, les philosophes cyniques exhortent leurs concitoyens et, ce qui est pour cette étude le nœud du problème, dans quelle mesure la figure de l'animal est-elle susceptible de nous renseigner. La troisième partie de cette étude portera ainsi sur l'idéal de sagesse cynique et sur la figure emblématique du mouvement, le chien. Nous tâcherons alors de montrer, en prolongeant les lectures qu'en ont faites Jean-Marie Meilland, D. Deleule et Peter Sloterdijk, que la valorisation de l'animal chez les cyniques ne doit pas être comprise comme un vil appel à la régression en l'animalité mais plutôt comme la promotion d'une singulière conception de l'activité philosophique.

**Mots-clés** : Cynisme, Diogène de Sinope, animalité, vertu

## Summary

This study tries to make a connection between the numerous positive references to animals in the cynic corpus and a certain conception of the philosophical activity as suggested by the Cynics and more precisely embodied by Diogenes of Sinope. As shown in the first section, the concept of the animal is practically absent in the classic Greek philosophy. It can only appear in a moral context which tries to establish the ethics and norms of human acts and in this context, positive reference to animals are rare. The Cynic's position-- exhorting their fellow citizens to mimic animals as a means to acquiring virtue-- is in this regard exceptionally unusual. How do we interpret this radical change of perspective in which man seems to no longer occupy the intermediate position between gods and animals? Following the theses of Thierry Gonthier, Olimar Florès-Junior and Marie-Odile Goulet-Cazé, the second section leads us on the path of the rhetoric of exhortation that is, an essential element of the Cynic's practice. What actions do the Cynic's exhort their fellow citizens to? And how the figure of the animal is able to exemplify it? The third section discusses the cynic's ideal of wisdom and their emblematic figure, the dog. We will finally demonstrate with the help of studies by Jean-Marie Meilland, D. Deleule et Peter Sloterdijk that the valorisation of the animal in the Cynic's perspective must not be understood as a vile regression to animality but as a legitimate activity in and of itself.

**Keywords :** Cynism, Animality, Virtue

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé .....		p.iii
Abstract .....		p.iv
I.	Introduction .....	p.1
II.	La figure de l’animal dans le monde antique .....	p.4
	Propédeutique terminologique .....	p.4
	Les différents discours portant sur l’animal .....	p.6
III.	Un renversement de la hiérarchie traditionnelle? .....	p.16
	Trois interprétations du modèle animal .....	p.17
	Désaccords et points de convergences .....	p.22
IV.	L’idéal de sagesse cynique .....	p.29
	Un appel à la bestialité? .....	p.30
	De l’autarcie matérielle à l’autarcie « situationnelle » .....	p.33
	L’anti-intellectualisme des cyniques .....	p.36
	La figure du chien .....	p.42
	Une philosophie de chien .....	p.47
V.	Conclusion : Une nouvelle conception de l’activité philosophique .....	p.54
VI.	Bibliographie .....	p.vii

À tous ceux qui aiment la philosophie sans  
pouvoir supporter une page de la déduction  
transcendantale....

## I. Introduction

« Pourquoi pense-t-on si rarement aux cyniques? Parce qu'ils ont *tout su* et qu'ils ont tiré les conséquences de cette suprême indiscretion? Il est sans doute plus commode de les oublier. Car leur manque d'égards pour l'illusion en fait des esprits avides d'insoluble. »

CIORAN, *Des larmes et des saints*

Quand on entend aujourd'hui parler de cynisme, c'est généralement l'image d'un homme désabusé et amer qui nous vient en tête. Quelqu'un qui n'a cure des conventions sociales, qui ne respecte pas les règles les plus élémentaires de politesse, qui n'a vraisemblablement pas de sens moral digne de ce nom, bref, quelqu'un qui ne semble pas avoir la moindre considération pour son prochain. Étonnant lorsqu'on sait qu'il y a près de 2500 ans, le cynisme était une école philosophique qui possédait ses lettres de noblesse et qui était tout aussi estimée, sinon plus, que les autres écoles philosophiques hellénistiques que sont le stoïcisme, le scepticisme et l'épicurisme. On nous rapporte même qu'Alexandre le Grand aurait affirmé que « Si je n'avais été Alexandre, j'aurais voulu être Diogène. »<sup>1</sup> Venant de l'homme le plus puissant de l'époque, cela montre bien la considération et le prestige qui s'attachaient aux philosophes cyniques antiques. Mais ces philosophes auront aussi eu leur lot de détracteurs comme en font foi les nombreux témoignages et anecdotes qui, sur une période de plus de 700 ans, nous sont parvenus.

---

<sup>1</sup> Diogène, fr.22 Paquet.

Comment aurait-il pu en être autrement considérant que le cynisme d'alors était essentiellement un « mouvement intellectuel singulier qui s'est violemment affronté aux valeurs établies et aux philosophies dominantes de l'époque »<sup>2</sup> ayant, de surcroît, comme armes principales l'ironie, la dérision et une forte dose d'insolence?

Qu'ils aient éveillé la sympathie ou l'animosité, il demeure certain que les cyniques ont profondément marqué leurs contemporains. Il est en ce sens plutôt surprenant qu'ils n'aient été considérés, jusqu'à récemment, que comme un épisode mi-comique mi-malpropre du déclin de la Grèce classique. Peut-être devons-nous nous en remettre à l'hypothèse de Cioran citée plus haut pour l'expliquer? Ou encore à celle de M.-O. Goulet-Cazé selon laquelle les philosophes ultérieurs ont préféré oublier la position courageuse et inconfortable des cyniques qui faisaient cohabiter raison et folie dans l'acte même de philosopher?<sup>3</sup> Toujours est-il que les études sur les cyniques se multiplient à un bon rythme depuis quelques d'années et que nous assistons maintenant à un véritable mouvement de réhabilitation. Par cette brève étude portant sur l'utilisation du modèle animal chez les cyniques, nous entendons prolonger les lectures qu'ont faites du cynisme Jean-Marie Meilland et Peter Sloterdijk. Nous tâcherons de démontrer que l'insistance des cyniques à prendre pour modèle l'animal ne doit pas être comprise comme un vil appel à la régression en l'animalité au sens de bestialité, mais plutôt comme la promotion d'une nouvelle pratique de l'activité philosophique qui s'oppose radicalement à toute forme « d'intellectualisme cristallin »<sup>4</sup>. Afin de mener à terme notre

---

<sup>2</sup> *Ibid.* quatrième de couverture

<sup>3</sup> GOULET-CAZÉ 1993, p.313

<sup>4</sup> L'expression est de Canguihem. Dans *La connaissance de la vie*, il l'utilise pour évoquer une certaine intelligence qui se suffit à elle-même, qui soutient l'autosuffisance de la connaissance pour la connaissance,



projet, il apparaît nécessaire de débiter par une présentation de la figure de l'animal dans l'Antiquité et, plus spécifiquement, des différents types de discours qui l'ont abordé. Évidemment, il s'agit là d'un sujet excessivement vaste qui ne saurait être traité que de façon sommaire. Néanmoins, l'exercice est absolument incontournable dans la mesure où la spécificité de la position cynique sur la question de l'animal ne saurait apparaître clairement sans une présentation, même grossièrement incomplète, de la toile de fond sur laquelle elle se détache. Une fois la spécificité de la position cynique à l'égard de l'animal bien marquée, nous nous interrogerons sur son sens en nous intéressant aux principales interprétations qu'en font certains des plus grands spécialistes du cynisme antique et de la question de l'animal dans l'antiquité, à savoir M.-O. Goulet-Cazé, O. Florès-Junior et Thierry Gonthier. Bien qu'ils soient en désaccord sur l'importance à accorder à l'utilisation positive par les cyniques du modèle animal, certains points de convergence qui ressortent de leur lecture nous seront utiles afin de caractériser davantage la pratique philosophique des cyniques. Enfin, nous nous intéresserons plus précisément au « genre de vie » prôné par les cyniques, c'est-à-dire à leur idéal de sagesse en tâchant de voir ce qui, au sein de l'animal en général et du chien plus particulièrement, est susceptible de constituer, aux yeux des cyniques, un trait digne d'être imité par les hommes.

---

et qui ne conçoit plus le savoir comme étant une chose attachée, d'une façon ou d'une autre, au « monde vécu ».

## II- La figure de l'animal dans le monde antique

### Propédeutique terminologique

De prime abord, il ne peut qu'être utile de souligner que le concept même « d'animal » n'existe tout simplement pas en grec. Les Anciens devaient certes faire régulièrement référence aux animaux environnants, d'autant plus que les liens entre les hommes et les animaux étaient alors bien plus étroits qu'aujourd'hui<sup>5</sup>, mais ils n'avaient néanmoins aucun mot qui n'eût été l'équivalent de notre concept « animal ». Le terme *thêrion* sert bien à désigner des animaux, mais il ne sert jamais à désigner tous les animaux. Sauf quelques très rares occurrences<sup>6</sup>, il s'emploie pour désigner les bêtes sauvages en opposition aux bêtes apprivoisées ou encore les animaux qui marchent sur la terre en opposition aux animaux ailés et aquatiques. Ce terme réfère donc à un certain nombre d'espèces animales, mais il ne correspond pas à notre concept d'animal dans la mesure où il n'est pas un genre regroupant *toutes* les espèces animales. Le terme *zoïon* est probablement celui qui se rapproche le plus de notre concept d'animal bien qu'il s'en distingue en désignant tout aussi bien les animaux, que les hommes et les Dieux. Les insectes, les poissons, les reptiles, les mammifères et les oiseaux sont bel et bien des *zoïa*, mais ils le sont au même titre que Zeus et Périclès. *Zoïon* désigne donc un genre d'êtres qui inclut certes tout ce que nous entendons aujourd'hui par le terme animal mais qui ne

---

<sup>5</sup> Voir à ce sujet, l'étude de Gilbert ROMÉYER DHERBEY 1997, p. 143

<sup>6</sup> Par exemple dans *L'Histoire des animaux*, (HA), IX, 1, 610, a 4 où Aristote considère certains hommes comme des *thêrion* qui sont en guerre entre eux que de façon occasionnelle.

s'y limite pas. Le genre *zoïon* excède donc le genre « animal » mais il faut aussi se garder de comprendre *zoïon* comme un équivalent de « vivant » puisque les plantes en sont exclues<sup>7</sup>. Il est donc généralement traduit par le terme « animé » qui conserve l'idée d'un genre qui englobe l'animal et qui ne s'y limite pas. Pour trouver un équivalent à notre concept d'animal, nous pourrions penser au terme *empasukhon* qui désigne le vivant par opposition à *apsukhon* qui désigne l'inerte, mais une fois de plus, nous nous retrouvons avec un concept ayant un plus haut degré de généralité. Tous les animaux sont des *empasukhon* et des *zoïon*, mais tous les *empasukhon* et les *zoïon* ne sont pas des animaux. Inversement, tous les *thêria* sont des animaux, mais tous les animaux ne sont pas des *thêria*.

Ce qui ressort de ces considérations préliminaires, c'est que le concept d'animal n'existait tout simplement pas pour les Anciens qui utilisaient plutôt des concepts plus étroits, comme *thêrion*, ou plus larges, comme *empasukhon* et *zoïon*. Cela ne signifie aucunement que pour eux les animaux n'existent pas, cela nous indique plutôt qu'ils n'ont pas compris les animaux comme étant un genre d'êtres homogène et distinct de tous les autres êtres. Ce qui différencie ce que nous appelons « animaux » des autres êtres vivants est sans aucun doute apparu aux yeux des Anciens comme étant moins importants que ce qui les unit et c'est là la raison pour laquelle ils n'ont tout simplement pas de mot pour désigner le genre animal. En observant de plus près les différents discours où il est question d'animal, nous verrons que dans un cas bien précis, une certaine pensée de l'animal a pu voir le jour.

---

<sup>7</sup> Sauf quelques très rares exceptions comme dans certains passages obscurs du *Timée* (77A et 78B)

## **Les différents discours portant sur l'animal**

Les Anciens avaient de très étroites relations avec les animaux et il est peu surprenant de constater qu'ils en ont abondamment traité à travers toutes sortes de discours, de recherches et d'études plus ou moins rigoureuses. Fait intéressant à noter et qui confirme ce dont il a été question à la section précédente : il n'est que très rarement question, au sein de ces différents discours, de tracer une ligne de démarcation entre l'homme et l'animal. Bien au contraire, ils considèrent généralement les hommes et les animaux comme faisant d'emblée partie d'un seul et même genre d'êtres, les *zoïa*.

Nous pourrions déjà penser ici au discours mythologique qui met fréquemment en scène non seulement animaux, hommes et dieux, mais aussi une pléthore de créatures hybrides qui combinent les attributs animal, humain et divin. Pensons ici simplement aux minotaures, centaures et sirènes qui sont tous à la fois hommes et animaux de par la constitution de leur corps, mais aussi, à certains égards, des divinités. Le fait que ces créatures hybrides soient aussi nombreuses dans les textes mythologiques suggère que les frontières entre les différents niveaux de *zoïon* ne sont probablement pas aussi étanches pour le Grec de l'Antiquité que pour nous aujourd'hui. Le fait que même les créatures non-hybridées changent régulièrement de forme nous donne des arguments supplémentaires pour soutenir que le discours mythologique insiste essentiellement sur la profonde parenté des êtres vivants.

Nous pourrions aussi penser au discours physiognomonique qui cherche, par des rapprochements entre le physique de certains animaux et de certains hommes, à en connaître davantage le tempérament et même l'avenir. Pour bien voir de quoi il s'agit, pensons ici aux remarques d'Aristote dans *l'Histoire des animaux* où il établit des analogies entre « les parties du corps, les dispositions psychologiques et mêmes les aptitudes intellectuelles des hommes et des animaux »<sup>8</sup>. Dire que ceux qui possèdent un cou svelte à l'instar du cerf sont nécessairement « peureux [...] auront des membres assez grêles, une démarche rapide, on les mettra facilement en colère; ils auront l'esprit mesquin, seront instables, emportés, très subtils et peu actifs »<sup>9</sup> relève évidemment d'une fausse science qui peut nous paraître aujourd'hui plutôt risible, mais il s'agit tout de même d'une fausse science qui, pour reprendre l'expression heureuse de Gilbert Dagron, « pose de vraies questions et dont les réponses satisfont »<sup>10</sup>. La physiognomonie, qui s'est pratiquée spontanément dès les tous débuts de la tradition littéraire grecque chez Homère qui compare souvent ses héros à des animaux<sup>11</sup> et qui s'est poursuivie sous des formes plus systématisées à l'époque impériale<sup>12</sup>, se fonde assurément sur une conscience aiguë de l'étroite parenté qui unit l'homme et l'animal. Autrement, pourquoi les Anciens auraient-ils tenté de connaître davantage l'homme par le biais de l'animal?

---

<sup>8</sup> ROCCA-SERRA 1997, p. 133-139

<sup>9</sup> ANONYME LATIN, *Traité de physiognomonie*, Trad. J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 121

<sup>10</sup> DAGRON 1987, p.69-80

<sup>11</sup> Par exemple au chant XXII de *l'Illiade* où Achille et Hector sont tour à tour comparés à un cheval, un aigle et un fauve.

<sup>12</sup> Voir pour s'en convaincre ANONYME LATIN, *Traité de physiognomonie*, Trad. J. André, Les Belles Lettres, Paris, 1981

Outre les fréquentes références aux animaux que l'on retrouve dans les textes mythologiques et physiognomoniques, on retrouve également de nombreuses références aux animaux dans les traités de médecine. En tant que modernes, nous serions en droit de nous attendre à ce que la spécificité du genre humain, et par conséquent de celui d'animal, soit bien marquée dans les œuvres consacrées à la médecine mais contre toute attente, tel n'est pas le cas. C'est du moins ce qui ressort de l'étude de Laurent Ayache portant sur le statut de l'homme et de l'animal dans la *Collection Hippocratique*<sup>13</sup>. Selon M. Ayache, la médecine ancienne considère essentiellement l'animal de deux façons. « D'une part, il est envisagé comme un aliment d'un point de vue diététique; d'autre part, il semble considéré comme un modèle analogique à l'homme à usage heuristique ou didactique. »<sup>14</sup> Dans les deux cas, on insiste toujours sur l'unité de l'homme et de l'animal en tant qu'ils sont des *zoïa*. Quand il est question de la qualité diététique des viandes, il est dit que les mêmes principes gouvernent la vie animale et humaine. Ce qui assèche l'un, par exemple, assèche nécessairement l'autre. Quand il est plutôt question de comprendre des phénomènes tels que la gestation ou les maladies, on passe volontiers des observations sur les animaux pour établir analogiquement des thèses sur l'homme. Ainsi, l'observation quotidienne de l'intérieur d'un œuf permet-elle de soutenir des thèses sur la gestation de l'enfant comme, par exemple :

« Quand dans l'œuf la nourriture fait défaut à l'oiseau, n'en ayant plus suffisamment pour vivre, il s'agite violemment dans l'œuf, cherchant plus de nourriture : les membranes se rompent [...]. De même, quand l'enfant grandit, la mère n'arrive plus à lui fournir la nourriture suffisante; il cherche donc plus qu'il n'en a, il se remue, rompt les membranes [...] »<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> AYACHE 1997, p.55-73

<sup>14</sup> *Ibid.* p.56

<sup>15</sup> ANONYME, *Nature de l'enfant*, VII, 536 L., cité de AYACHE 1997, p.55-73

Évidemment, fait remarquer M. Ayache, l'ancienne médecine se définit essentiellement comme anthropologie dans la mesure où sa finalité est bien la santé de l'homme et non pas celle des *zoïa* en général, mais « cette distinction épistémologique ne s'appuie pas sur un fondement objectif, car l'homme n'est pas essentiellement distinct de l'animal ni du vivant en général »<sup>16</sup>. Il conclut d'ailleurs que « la vie n'est pas divisée en genre et en espèces dans la Collection hippocratique. Elle qualifie tout le réel, tant physique que biologique, et, de la même façon, le végétal, l'animal et l'humain. »<sup>17</sup> Nous voyons donc que, même au sein de l'art qui vise la santé proprement humaine, l'homme et l'animal sont compris conjointement en tant que *zoïa*.

L'unité conceptuelle de l'homme et de l'animal au sein du genre unique des *zoïa* nous apparaît encore plus clairement lorsque l'on s'attarde aux grands textes philosophiques de Platon et Aristote qui traitent de cosmologie et de zoologie. Dans ce type de discours, et c'est là une des thèses que Francis Wolff défend dans *L'animal et le dieu*<sup>18</sup>, les animaux ne peuvent tout simplement pas exister en tant que genre d'êtres en soi car ils ne possèdent pas d'unité constitutive positive qui serait à même de les distinguer des autres genres d'êtres. Prenons par exemple le grand dialogue cosmologique de Platon, le *Timée*<sup>19</sup>. Alors que Timée explique à Socrate la création démiurgique du monde, il est question des différents vivants qui le peuplent. En ne tenant pas compte du monde lui-même qui est conçu comme un vivant doté d'un corps et

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p.59

<sup>17</sup> *Ibid.* p.72

<sup>18</sup> WOLFF 1997, p.157-180

<sup>19</sup> PLATON, *Le Timée*, Flammarion, Paris, trad. Brisson, 2001, 5<sup>e</sup> éd., 438 p.

d'une âme et des plantes qui sont, dans un passage particulièrement difficile, associées à des *zoïa*, il est dit que les espèces de vivants sont au nombre de quatre : les animés immortels vivant au ciel (les dieux), les animés ailés mortels qui vivent dans les airs (les oiseaux), les animés mortels terrestres et les animés mortels aquatiques. Rien ici qui ne puisse correspondre exactement à l'extension que nous accordons au genre animal. La raison en est bien simple : pour Platon, « le règne de la vie constitue un vaste continuum qui va des dieux, des démons et des hommes jusqu'au coquillage »<sup>20</sup>. Entre les coquillages et les dieux, il y a bien des animaux quelque part, mais ils ne sont pas compris comme un genre d'êtres en soi mais plutôt comme le maillon d'une chaîne de *zoïa*, certes hiérarchisée, mais néanmoins continue où les différences ne sont pas qualitatives mais bien quantitatives. Cette idée de continuité est absolument fondamentale dans le système philosophique de Platon car il en va de la doctrine de la métensomatose qui affirme que les âmes, au moment de la mort, transmigrent dans d'autres corps. Pour que la métensomatose puisse s'effectuer de façon juste et proportionnée au mérite de la vie antérieure, il importe que les différentes espèces de *zoïa* se retrouvent sur une seule et même échelle d'êtres et que les différences soient de l'ordre du plus ou du moins. C'est précisément cette gradation qui « exclut qu'il soit possible d'homogénéiser les animaux en un genre unique lié par une détermination commune opposée par exemple à celle des hommes. »<sup>21</sup> Il n'y a donc aucune place pour le genre animal dans le grand récit cosmologique de Platon.

---

<sup>20</sup> BRISSON 1992, p.61

<sup>21</sup> WOLFF 1997, p.160



En s'intéressant aux œuvres zoologiques d'Aristote, nous arrivons sensiblement au même résultat : il ne peut pas y avoir, ici non plus, de place pour le genre animal. Pourtant, le traité *De l'âme*<sup>22</sup> distingue bien trois différents types d'âmes hiérarchisées, l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle, et la tentation est grande ici de voir en chacune de ces âmes le principe d'unité des genres végétal, animal et humain, auquel cas le genre animal pourrait exister. Mais cela serait une erreur pour la simple et bonne raison que les âmes supérieures (sensitive et intellectuelle) impliquent toujours en même temps les inférieures de sorte qu'elles ne peuvent pas être associées à certains genres d'êtres spécifiquement. Par exemple, tous les animés pourvus de l'âme sensitive possèdent aussi l'âme végétative et tous les animés pourvus de l'âme intellectuelle sont également dotés de l'âme sensitive et végétative. La véritable distinction est donc une distinction « entre les âmes (ou facultés) et non une distinction entre des grands genres d'êtres vivants (végétal/animal/homme) : outre qu'en extension les classes engendrées par la première ne correspondent pas à celles qui seraient issues de la seconde, la première ne constitue pas vraiment des classes justement, c'est-à-dire des genres coordonnés divisibles en espèces, mais, au mieux, une série d'échelons consécutifs, ordonnés et subordonnés les uns aux autres. »<sup>23</sup> Ici aussi, c'est cette idée de continuité entre toutes les différentes formes de vie qui interdit de penser le genre animal en soi. Cela est éloquent dans *l'Histoire des animaux*<sup>24</sup> où Aristote insiste sur l'impossibilité de déterminer avec certitude la nature des formes intermédiaires entre l'inanimé (*apsukhon*) et l'animé (*zoion*). Dans *Parties des animaux*, il revient sur cette même idée de

---

<sup>22</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, Flammarion, Paris, Trad. Bodéüs, 1993, 292 p.

<sup>23</sup> WOLFF 1997, p.161

<sup>24</sup> ARISTOTE, *Histoire des animés*, Gallimard, coll. Folio, Paris, trad. Bertier, 1994, 586 p., cité de WOLFF 1997, p.161

continuité en remarquant que certaines espèces marines, comme les orties par exemple, tiennent « le milieu entre le végétal et l'animé »<sup>25</sup>. Pour pouvoir ériger l'animal comme un genre d'êtres distinct, il faudrait que son extension puisse être clairement établie par l'application d'un principe d'unité interne et positif. Mais il n'y a pas de tel principe d'unité chez Aristote de telle sorte que les frontières entre, d'une part, l'animal et le végétal et, d'autre part, entre l'animal et les animés supérieurs que sont l'homme et les dieux, demeurent forcément floues. Les animaux occupent donc, chez Aristote, une position intermédiaire dans la grande chaîne des *zoïa*, mais ils ne constituent en aucun cas un genre distinct.

Nous avons vu, jusqu'à maintenant, que les discours antiques portant sur la mythologie, la physiognomonie, la médecine, la cosmologie, la biologie et la zoologie font fréquemment référence aux animaux, mais que dans chacun d'eux, il est impossible de déceler une compréhension déterminée du genre animal en soi pour des raisons qui tiennent à une ontologie continuiste interdisant la prise en compte d'un tel genre d'êtres vivants au sein du genre *zoïon*. Cependant, il est aussi de très rares textes, essentiellement éthiques, où le genre animal semble posséder un principe d'unité, quoiqu'il soit externe et négatif. L'animal y apparaît alors comme le *zoïon* qui n'est ni homme ni dieu. Francis Wolff s'est intéressé à ces textes et aux conditions sous lesquelles une « pensée de l'animalité » pouvait devenir possible pour les Grecs<sup>26</sup>. Ses conclusions ne sont pas sans intérêt pour notre propos. Il lui est apparu que dans le contexte de recherche cosmologique ou d'élaboration d'une philosophie de la nature, la

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p.161

<sup>26</sup> WOLFF 1997

pensée de l'animal n'était pas possible puisqu'il s'agit de penser le monde et pour ce faire, il faut « des catégories continuistes et hiérarchiques où l'animal n'a pas sa place [...] la consistance de l'unité du monde qui s'offre à contempler pour l'homme et qu'il faut appeler "nature" l'exclut »<sup>27</sup>. Par contre, lorsqu'il s'agit, comme dans les textes éthiques, de fonder les normes de l'agir humain, il est besoin d'essences fixes telles que l'animal, l'homme et le dieu. Pourquoi? Parce que chez les Grecs, les normes morales ne peuvent émaner que de l'être lui-même. Puisqu'ils n'ont pas, à l'instar des chrétiens, de « Dieu moral personnel, source absolue et inconditionnée des normes »<sup>28</sup> et que leur pensée ignore la distinction entre l'être et le devoir-être, pour les Grecs, tout être se doit simplement d'être ce qu'il est, c'est-à-dire d'agir conformément à sa nature. Mais comme le genre *zoïon* est excessivement large et, du coup, peu apte à fournir des normes morales aux hommes, la pensée éthique grecque a dû inventer, à l'encontre de sa propre réflexion cosmologique et scientifique qui avait intérêt à penser l'unité des *zoïa*, trois natures distinctes au sein des *zoïa*; l'animal, l'homme et le dieu. L'animal devient ainsi le *zoïon* qui n'est ni homme ni dieu, l'homme le *zoïon* qui n'est ni animal ni dieu et le dieu, le *zoïon* qui n'est ni animal ni homme. Ce n'est ainsi qu'en inventant l'animal et le dieu que la pensée de l'homme est devenu possible. « [...] c'est sa nature intermédiaire entre l'animal et le dieu qui *constitue* cette nature humaine. Elle ne serait pas, elle ne serait rien sans les deux autres. »<sup>29</sup> Et de fait, comment les Grecs ont-ils pensé l'homme? Systématiquement comme l'être intermédiaire entre l'animal et les dieux, comme celui qui possède des traits de l'un et de l'autre. L'homme est rationnel comme les dieux au contraire des animaux qui ne prennent pas part à la raison; l'homme est mortel comme les

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p.180

<sup>28</sup> *Ibid.* p.178

<sup>29</sup> *Ibid.* p.173

animaux contrairement aux dieux qui sont immortels; l'homme est apte à la vertu et au bonheur tel les dieux et contrairement aux animaux; l'homme est un être de besoin tels les animaux et contrairement aux dieux; etc...

La compréhension de la nature de l'homme (et donc de ce qu'il doit faire car, rappelons-le, c'est uniquement de la nature même de l'être que sourdent ses propres normes de conduite) se fonde ainsi sur la compréhension de deux autres natures : celle des animaux et celle des dieux. En tant qu'intermédiaire entre le dieu et l'animal, l'homme possède une nature précaire et instable, contrairement à l'animal et aux dieux qui eux, ne peuvent pas décider de ne plus être bienheureux et immortels (dans le cas des dieux) ou de connaître et d'agir conformément à la loi (dans le cas de l'animal). C'est cette nature précaire et instable qui explique que seul l'homme possède une certaine mobilité dans l'échelle des êtres; lui seul est tout aussi susceptible de s'abaisser au rang de l'animal que de s'élever au rang des dieux pour la pensée éthique grecque. « Il peut toujours tomber sous la domination de la bête qui est en lui (comme dirait Platon), devenir asocial et rebelle à toute vie collective (comme dirait Aristote) [...]. Il peut aussi s'élever jusqu'à l'immortalité divine par le désir de connaissance (Platon), jusqu'au bonheur divin, plus qu'humain, de la contemplation (Aristote) [...] ».<sup>30</sup> On le voit mieux maintenant, l'animal, pour peu qu'il existe chez les Grecs, ne peut être, d'abord et avant tout, qu'un concept éthique.

Au terme de cette première partie, nous avons vu que pour des raisons qui tiennent à la langue même des Grecs et à leur conception du monde, la pensée grecque devait être

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p.173

naturellement réfractaire à l'éclosion du concept d'animal, bien qu'elle ait abondamment traité des animaux, conjointement aux autres vivants, en tant que *zoïa*. Nous avons également vu, en présentant les thèses de Francis Wolff, que c'est d'une préoccupation éthique qui cherche à fonder des normes de l'agir humain qu'est née la tripartition des *zoïa* en trois natures distinctes : l'animal, l'homme et le dieu. L'invention de l'animal (et du dieu) ne fait donc sens que dans un contexte éthique où l'on cherche à déterminer ce qu'est la nature proprement humaine afin de pouvoir lui prescrire des normes de conduite. Agissant à titre de repoussoir, l'animal et le dieu ne sont finalement que des bouées visant à guider l'homme dans sa vie morale et éthique. L'animal est bien sûr en bas (dans le *Timée*, Platon le situe dans le ventre) et le dieu en haut (dans les hauteurs de la tête, ronde comme la perfection) et c'est sans grandes surprises que presque tous les philosophes recommanderont de s'associer à la part de divin qui est en nous et d'éviter de se laisser aller à la part animale qui nous habite.

### III- Un renversement de la hiérarchie traditionnelle?

Nous avons bien parlé de « presque tous les philosophes » et non pas de tous car bien que l'immense majorité d'entre eux conçoivent la nature humaine comme étant l'intermédiaire entre celle des dieux et des animaux, il s'est trouvé des philosophes, les cyniques, pour remettre cette hiérarchie traditionnelle en question. À qui voulait bien l'entendre (et même, voire surtout, aux autres!), ces philosophes affirmaient que l'homme est bien plus misérable que les animaux et qu'il lui serait préférable de tenter de s'en inspirer. En toute conséquence de cette singulière position, les cyniques ont utilisé la référence à l'animal dans un sens presque exclusivement positif alors qu'elle avait été traditionnellement utilisée de façon négative pour illustrer les abîmes d'une vie menée sans *logos* et sans vertu. Cette utilisation positive de la référence à l'animal soulève bien des interrogations et elle divise encore aujourd'hui les plus grands spécialistes du cynisme antique. Comme le résume bien Thierry Gontier, « la question reste de savoir si cette valorisation de l'animal a une fonction uniquement polémique ou si elle construit un authentique modèle moral pour l'homme. »<sup>31</sup> Nous aimerions ajouter; et s'il s'agit bien d'un authentique modèle moral pour l'homme, en quoi consiste-t-il? Afin de jeter un peu de lumière sur ces questions, prenons le temps d'examiner les lectures que font trois spécialistes du cynisme antique qui se sont intéressés à cette question du modèle animal, à savoir Marie-Odile Goulet-Cazé, Olimar Florès-Junior et Thierry Gonthier.

---

<sup>31</sup> GONTIER 1999, p. 45

### Trois interprétations du modèle animal

Amorçons notre tour d’horizon par la présentation de la position de M.-O. Goulet-Cazé quant à la question du modèle animal chez les cyniques. Pour cette dernière, il ne fait aucun doute que le cynisme renverse véritablement la hiérarchie traditionnelle Animal-Homme-Dieu pour lui substituer la hiérarchie subversive, Homme-Animal-Dieu, posant ainsi l’animal comme un authentique modèle moral digne d’être imité. Cette position s’appuie essentiellement sur la notion d’autarcie, c’est-à-dire d’autosuffisance, qui est absolument fondamentale pour les cyniques. Prenons-en pour preuve le témoignage de Diogène Laërce, la principale source pour l’étude du cynisme antique, qui affirme que « ce qu’ils (les cyniques) prônent, c’est une vie simple et frugale [...]. La richesse, la noblesse, la gloire, ils s’en moquent. Quelques-uns même ne mangent que des herbes, et se contentent d’eau fraîche pour boisson. Ils dorment là où ils peuvent, dans un tonneau au besoin comme Diogène, qui déclarait que le propre des dieux est de n’avoir besoin de rien, et que ceux qui leur ressemblaient n’avaient besoin de presque rien. »<sup>32</sup>. Manifestement, l’autarcie est au cœur de leur pratique philosophique et comme les dieux sont les plus autarciques de tous les vivants, suivis de près par les animaux qui n’ont que très peu de besoins et, finalement, des hommes qui sont affectés par une multitude de besoins, il semble tout à fait plausible d’envisager, avec M.-O. Goulet-Cazé, une réelle supériorité de l’animal sur l’homme qui fonde, en quelque sorte, le recours à ce dernier en tant qu’authentique modèle moral.

---

<sup>32</sup> LAËRCE, Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. sous la supervision de M.-O. Goulet-Cazé, 2e éd., Pochothèque, Paris, 1999, p.767-768

Cette position semble du reste largement attestée par les nombreux fragments qui témoignent d'une profonde estime des cyniques pour le comportement animal. On rapporte tout d'abord qu'une souris apprit à Diogène à s'adapter à toutes les circonstances<sup>33</sup>, que les hommes seraient bien plus stupides que les bestiaux qui savent se contenter d'eau fraîche lorsqu'ils ont soif et d'herbes fraîches lorsqu'ils ont faim au lieu de rechercher les vins exotiques et les mets délicatement préparés<sup>34</sup>, que les poissons s'accommodent bien mieux des désirs sexuels que les hommes ne savent le faire<sup>35</sup>, que mêmes des animaux délicats comme les grenouilles endurent mieux le froid que les hommes<sup>36</sup>, que les animaux vivent bien mieux que les hommes en migrant au gré de leurs besoins<sup>37</sup>, etc. Non seulement ces passages témoignent d'une estime pour le comportement des animaux, en y regardant d'un peu plus près, on s'aperçoit qu'ils reprennent aussi les éléments essentiels de la vie prônée par les cyniques : liberté, extrême frugalité, apathie et autarcie. Pour M.-O. Goulet-Cazé, il ne fait aucun doute que les animaux exemplifient au plus haut point la triade constitutive du bonheur cynique (liberté-apathie-autarcie) et c'est pourquoi elle n'hésite pas à y voir un authentique modèle moral digne d'être imité par les hommes. De plus, cette subversion de la hiérarchie traditionnelle cadre bien avec d'autres éléments fondamentaux de la philosophie cynique. Tout d'abord, elle semble aller de pair avec la décision cynique d'effectuer un retour à la vie naturelle qui « ramène l'homme loin de tous les artifices de

---

<sup>33</sup> Diogène, fr. 8 Paquet

<sup>34</sup> Dion Chrysostome, VI, 13 Paquet

<sup>35</sup> Dion Chrysostome, VI, 18 Paquet

<sup>36</sup> Dion Chrysostome, VI, 27 Paquet

<sup>37</sup> Dion Chrysostome, VI, 32 Paquet



la vie civilisée »<sup>38</sup>. Ce retour à la nature se concrétise par un dépouillement des plus radical : les cyniques sont reconnus pour être des sages clochards et itinérants qui ne portaient comme seul équipement qu'un manteau doublé (le *tribôn*), une besace et un bâton. Diogène Laërce rapporte même que Diogène de Sinope aurait tiré son écuelle et son gobelet hors de sa besace et s'en serait débarrassé à la vue d'un gamin qui buvait à même ses mains et qui mangeait ses lentilles à l'aide d'un bout de pain<sup>39</sup>. Aussi, cet éloge de l'animalité cadre bien avec le ton général du cynisme qui consiste à choquer, à provoquer et à déranger afin de sortir les concitoyens de leur torpeur morale. Poser ainsi l'animal comme un authentique modèle moral possède une charge doublement subversive comme nous le souligne M.-O. Goulet-Cazé. D'une part, cela souligne que le bonheur ne consiste précisément pas à posséder richesses et biens matériels, contrairement à ce que croit généralement la plupart des hommes, mais qu'il consiste plutôt à se suffire soi-même, privilège de ceux qui n'ont rien ou presque rien; d'autre part, le fait de poser l'animal comme modèle moral relègue au second rang ce qui faisait traditionnellement la grandeur et la supériorité des hommes : la raison. Comme nous allons maintenant le voir, c'est la prise en compte de cet élément rationnel de l'homme qui sera la pierre angulaire des deux autres principales positions sur la question du modèle animal chez les cyniques.

La position de O. Florès-Junior diffère de celle vue précédemment en ceci qu'elle n'estime pas que les nombreuses références positives à l'animalité doivent être entendue comme un renversement de la hiérarchie traditionnelle qui aurait pour conséquence de placer les hommes comme étant inférieurs aux animaux. Selon ce dernier, le message

---

<sup>38</sup> GOULET-CAZÉ, M.-O., *Les cyniques et la «falsification de la monnaie* », cité de PAQUET 1992, p. 11

<sup>39</sup> Diogène, fr.26 Paquet

cynique ne vise pas à promouvoir une imitation tous azimuts des animaux sous prétexte qu'ils seraient supérieurs aux hommes mais bien de montrer que malgré leur infériorité manifeste en ceci qu'ils ne possèdent pas la raison, ils peuvent néanmoins de par leur comportement et leurs instincts nous enseigner la vertu. Ce faisant, et O. Florès-Junior y insiste, les cyniques n'excluent pas l'homme du monde animal. Ils le considèrent ni plus ni moins comme un animal pourvu d'une caractéristique supplémentaire : la raison. Or, comme les animaux parviennent à mener une bonne vie avec leurs outils restreints, il semble que les hommes devraient être capables de le faire d'autant plus qu'ils sont mieux outillés que ces derniers en ceci qu'ils possèdent la raison. Mais ce que constatent en fait les cyniques, c'est que les hommes usent très mal de leur raison et que c'est pour cela qu'ils succombent aux plaisirs, aux craintes et aux simples opinions, de sorte qu'ils mènent généralement une vie bien plus misérable que celle des animaux. Ainsi compris, l'utilisation du modèle animal chez les cyniques s'inscrit dans une rhétorique d'exhortation qui invite les hommes à se comporter raisonnablement.

Cette position comporte l'avantage non négligeable de pouvoir rendre compte des nombreux fragments cyniques où il est question de chercher un homme digne de ce nom. Prenons par exemple Diogène qui arrive sur la place du marché bondé à midi avec une lanterne allumée à la recherche d'hommes<sup>40</sup>, Diogène qui appelle des hommes à lui pour les toucher du bout du bâton et de s'exclamer « J'ai demandé des hommes, pas des déchets! »<sup>41</sup>, ou encore ce même Diogène qui revient du stade et qui répond à celui qui lui demandait s'il y avait grande foule : « Oui, grande était la foule, mais peu nombreux les

---

<sup>40</sup> Diogène, fr. 34 Paquet

<sup>41</sup> Diogène, fr.20 Paquet

hommes »<sup>42</sup>. Ces passages démontrent bien que le cynique appelait de ses vœux quelque chose de tel, si vous nous pardonnez l'anachronisme, qu'un « surhomme », à tout le moins un type d'homme qui ne serait pas corrompu et avili par la civilisation comme le sont à son avis ses concitoyens. C'est ce qui fait dire à Florès-Junior que « l'exemple animal n'est pas le but du chemin qui conduit à la vertu et au bonheur : il en est un point de passage »<sup>43</sup> en ceci qu'il est en mesure d'indiquer la voie de la vertu sans toutefois être en mesure d'exemplifier la vertu proprement humaine puisqu'il ne possède pas la raison.

Enfin, la position de Thierry Gonthier s'accorde avec celle de Florès-Junior en ce qu'il ne croit pas, lui non plus, que l'exemple animal puisse réellement être un authentique modèle moral pour l'homme. Certes, les animaux sont plus autarciques que les hommes et semblent, par ce fait même, se trouver plus près des Dieux. Mais pour lui, l'autarcie des animaux et celle des Dieux n'ont que peu de chose en commun. Les animaux sont autarciques car ils se situent « en-deçà » du désir alors que les Dieux sont autarciques car possédant tout, ils sont « au-delà » du désir. Il n'est donc pas possible pour l'homme de prendre réellement modèle sur l'animal pour parvenir à l'autarcie divine car il ne peut pas régresser « en-deçà » du désir, sa seule option consiste plutôt à résister au désir par sa raison et sa force morale afin de s'élever « au-delà » de celui-ci. Ce n'est qu'en s'adonnant à la philosophie qu'il pourra ainsi atteindre l'autarcie des Dieux. Comprise sous cet angle, la valorisation cynique de l'animalité n'a qu'une fonction polémique qui ne vise qu'à « accuser la misère de l'homme du commun »<sup>44</sup>. Elle cherche davantage à provoquer une conversion à la philosophie qu'à proposer un

---

<sup>42</sup> Diogène, fr.77 Paquet

<sup>43</sup> FLORÈS-JUNIOR 2005, p.163

<sup>44</sup> GONTHIER 1999, p.48

idéal de vie. L'homme qui sait conduire sa vie et celle des autres en fonction de la raison demeure assurément supérieur aux animaux comme semble d'ailleurs l'attester un fragment précieux pour comprendre l'importance qu'accordent les cyniques à la raison :

« Il disait encore que lorsqu'il voyait à leur occupation des pilotes, des médecins ou des philosophes, il jugeait que l'homme était le plus intelligent de tous les animaux; quand, par ailleurs, il s'arrêtait aux interprètes de songes, aux devins et à tous leurs assistants, ou à tous les gens gonflés de gloire et de richesses, il ne trouvait rien de plus idiot qu'un homme. Il ne cessait de dire que pour bien vivre, il fallait disposer d'une raison droite ou d'une corde pour se pendre. »<sup>45</sup>

Ainsi, l'insistance avec laquelle les cyniques utilisent la référence positive à l'animalité ne doit pas être comprise, selon T. Gonthier, comme une véritable profession de foi à l'égard de la supériorité des animaux. Elle est plutôt à comprendre comme un simple lieu rhétorique qui vise, par un discours d'exhortation, à accuser la misère de l'homme du commun afin de le provoquer à un dépassement.

### **Désaccords et points de convergence**

Maintenant qu'un premier tour d'horizon des positions relatives à la question du modèle animal chez les cyniques est complété, nous nous proposons de les analyser plus en détail de façon à faire ressortir ce qui nous apparaît, au sein de chacune d'elles, problématique et de les confronter les unes aux autres afin de faire ressortir certains

---

<sup>45</sup> Diogène, fr.14 Paquet

points de convergence qui nous guideront afin de caractériser davantage l'idéal de sagesse cynique et de déterminer en quoi l'animal est susceptible de nous en donner les traits. Débutons encore une fois par la position défendue par M.-O. Goulet-Cazé. Comme nous l'avons vu, cette dernière soutient que les cyniques situent véritablement l'animal entre les dieux et les hommes en suivant la piste de l'autarcie qui est sans aucun doute un aspect central de la philosophie cynique. Les dieux sont parfaitement autarciques, les animaux le sont presque entièrement et les hommes très peu; donc les hommes sont inférieurs aux animaux comme le laissent entendre les nombreuses références positives à l'animalité. À notre sens, et c'est aussi ce qui ressort de la confrontation avec les deux autres positions précédemment exposées, M.-O. Goulet-Cazé ne tient pas suffisamment compte dans sa lecture d'un élément fondamental qui joue un rôle certes obscur mais assurément important dans la philosophie cynique : la raison. Diogène ne dit-il pas qu'il faut « pour bien vivre une raison droite ou une corde pour se pendre »<sup>46</sup>? Elle estime que « ce qui fait traditionnellement la grandeur de l'homme, à savoir l'intelligence, la pensée, se trouve sinon nié, du moins dégradé et dévalorisé »<sup>47</sup>. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais disons simplement pour l'instant que nous croyons que les cyniques rejettent effectivement une certaine intelligence ou une certaine pratique de la philosophie mais qu'ils ne la rejettent pas en bloc et que c'est d'ailleurs le sens de leurs nombreux appels à un homme digne de ce nom.

La position soutenue par T. Gonthier nous apparaît également problématique à certains égards. Il nous semble quelque peu abusif d'affirmer que les nombreuses

---

<sup>46</sup> Diogène, fr.14 Paquet

<sup>47</sup> GOULET-CAZÉ, M.-O., *Les cyniques et la «falsification de la monnaie»*, cité de PAQUET 1992, p.11

références positives à l'animalité chez les cyniques ne seraient qu'un lieu rhétorique visant à accuser la misère de l'homme du commun, comme si les cyniques n'affectionnaient pas sincèrement le comportement animal et la vie naturelle. Selon Gonthier, même le comportement « animal » de Diogène ne doit pas être compris comme la promotion d'un idéal de vie<sup>48</sup>. Loin d'exemplifier la vie du sage, il ne serait qu'un procédé visant à choquer les concitoyens pour les sortir de leur léthargie morale et les forcer à remettre en question les codes établis. Évidemment, on sent que les cyniques aiment choquer et qu'ils le font avec la ferme intention de « réformer », pour ainsi dire, leurs concitoyens. Mais T. Gonthier semble oublier le fait que la préférence accordée à la nature sur les lois et les coutumes, qui se traduit par le rejet du feu, par un dépouillement radical, bref, par ce que certains ont désigné par le terme d'anti-prométhéisme<sup>49</sup>, est un élément absolument fondamental de la philosophie cynique et qu'il ne saurait être réduit à un élément périphérique ou, pire encore, à un simple procédé rhétorique. Aussi, la position de T. Gonthier nous apparaît problématique en ceci qu'elle implique que le modèle animal ne serait qu'une provocation que les cyniques adresseraient à l'homme du commun miséreux afin de le convertir à la philosophie. Il pourrait être profitable aux hommes « inférieurs » mais assurément pas aux hommes « supérieurs » capables de régler leur conduite sur la droite raison. Or, ce n'est pas qu'aux miséreux que les cyniques s'adressent. Ils s'adressent aussi aux orateurs, aux philosophes, aux riches et aux puissants hommes politiques. De surcroît, Diogène lui-même n'adopte-t-il pas le mode de vie animal? Nous estimons ainsi que la position de T. Gonthier quant à la question du modèle animal chez les cyniques ne permet pas de rendre compte de façon

---

<sup>48</sup> GONTHIER 1999, p.48

<sup>49</sup> Entre-autres M.-O. Goulet Cazé dans *Les cyniques et la « falsification de la monnaie »*, p. 10, cité de PAQUET 1992

satisfaisante de l'estime bien sincère que ces philosophes portent à la nature. Nous y reviendrons, mais soulignons pour l'instant qu'elle permet au moins de faire ressortir un élément important du cynisme qui joue manifestement un rôle dans la promotion du modèle animal, sa volonté affichée de choquer, provoquer et réformer.

Enfin, la position de Florès-Junior est celle qui nous apparaît comme la plus plausible bien qu'elle soulève certaines difficultés. Dans l'ensemble, elle apparaît comme une position mitoyenne entre celle de M.-O. Goulet-Cazé et celle de T. Gonthier en ceci qu'elle considère véritablement l'animal comme un modèle de vertu positif tout en conservant à l'homme sa position de supériorité sur l'animal du fait qu'il possède la raison. Sur le fond, cela semble intuitivement satisfaisant, mais comment conjuguer ces deux aspects apparemment contradictoires? Si l'homme est supérieur à l'animal du fait de sa raison, comment soutenir que l'animal demeure néanmoins un modèle positif de vertu? Et si l'animal est véritablement un modèle positif digne d'être imité, en quoi l'homme lui serait-il supérieur? Ce qui nous apparaît problématique dans cette position, ce n'est pas tant son caractère inconfortable que les nombreuses questions qu'elle soulève et qui demeurent dans des zones d'ombres. Que veut dire Florès-Junior lorsqu'il affirme en parlant des cyniques que « ces philosophes adoptaient donc une véritable vie de bête, dictée pourtant par l'intelligence humaine »<sup>50</sup>? Ou encore lorsqu'il affirme que la vie en conformité à la nature que prônent les cyniques « ne se résume donc pas à imiter aveuglément l'animal, quel qu'il soit, mais à réaliser en soi-même et à développer dans toute sa dimension et toutes ses conséquences *la vraie nature de l'homme* »<sup>51</sup>? Une telle

---

<sup>50</sup> FLORÈS-JUNIOR 2005, p.161

<sup>51</sup> *Ibid.* p.163

position mitoyenne qui maintient la supériorité, ne serait-ce qu'en principe, de l'homme sur l'animal et la validité du recours au modèle animal gagnerait à être argumentée davantage et c'est en partie ce que nous tenterons de faire dans la partie subséquente.

Mais avant de le faire, nous aimerions relever deux éléments convergents des positions précédemment exposées susceptibles de nous guider dans l'élaboration de l'idéal de sagesse cynique. Tout d'abord, il nous apparaît significatif que tant M.-O. Goulet-Cazé, O. Florès-Junior que T. Gonthier s'entendent pour dire que la référence positive au modèle animal chez les cyniques comporte une forte charge subversive que les cyniques ne pouvaient pas ignorer. Bien entendu, ils ne s'entendent pas tous quant à l'importance à accorder à cet aspect pour avoir une juste compréhension de l'utilisation cynique de ce modèle, mais il demeure néanmoins qu'ils sont tous trois d'accord pour lui accorder une fonction en partie polémique.

Ensuite, il ne nous paraît pas excessif d'affirmer que ces trois positions ont en commun de ne pas établir de rapports hiérarchiques *absolus* entre l'animal et l'homme. Nous nous expliquons : tant Florès-Junior, que T. Gonthier et M.-O. Goulet-Cazé envisage le rapport entre l'homme et l'animal comme étant fondamentalement relatif, et ce, en deux sens distinct. Premièrement, il nous semble évident que dans tous les cas, le rapport hiérarchique s'établit à la faveur d'une prépondérance accordée à un certain aspect : chez les deux premiers, c'est relativement au strict aspect de la raison et chez la dernière, c'est relativement au strict aspect de l'autarcie. Déjà, il nous semble légitime de se demander s'il est juste de tirer, à partir de telles considérations unilatérales, un rapport



hiérarchique qui se voudrait absolu. Si l'on considère la raison, l'homme semble supérieur à l'animal, et si l'on considère l'autarcie, c'est ce dernier qui semble avoir le dessus. Les trois positions présentent ainsi des hiérarchies relatives en ceci qu'elles ne considèrent la question du rapport entre l'homme et l'animal qu'à la lumière d'un aspect spécifique.

Mais il est également un second sens selon lequel il nous semble possible d'envisager la relativité des rapports hiérarchiques établis dans chacune des positions précédemment évoquées : il ne semble pas que, même à la lumière d'un aspect unilatéralement considéré, il soit possible d'établir un rapport hiérarchique qui soit *invariable*. Ceci nous semble particulièrement évident en ce qui concerne les positions de Florès-Junior et de T. Gonthier : pour eux, l'homme « raisonnable » (au sens où les cyniques l'entendent) doit nécessairement être considéré comme étant supérieur à l'animal, tandis que l'homme qui use mal de sa raison et qui, de ce fait, succombe aux plaisirs, aux craintes et aux simples opinions, se trouve à être plus misérable que les bêtes. Ainsi, l'homme n'est pas systématiquement supérieur à l'animal du seul fait qu'il soit doué de raison, encore faut-il qu'il en use convenablement. Cette variabilité de l'appréciation de la valeur de l'homme indique bien que le rapport hiérarchique qu'ils défendent doit être compris comme étant foncièrement relatif. Cela est aussi vrai de la hiérarchie défendue par M.-O. Goulet-Cazé, quoique ce soit moins évident. Elle soutient que l'animal, sur le plan de l'autarcie, est supérieur à l'homme. Mais l'est-il systématiquement? Si nous prenons l'exemple d'un homme qui use magistralement de sa raison de façon à se rendre maximale-ment libre, apathique et autarcique, Diogène lui-

même par exemple? Nous nous permettons d'en douter. Bien entendu, ce n'est pas le cas de la majorité et nous pouvons sans nous tromper affirmer de manière générale que les animaux sont supérieurs aux hommes sur le plan de l'autarcie, l'exception étant à même de confirmer la règle se trouvant du côté du sage cynique. Mais il demeure que le rapport hiérarchique ne doit pas, une fois de plus, être envisagé comme étant absolu. Cette relativité du rapport hiérarchique ou, pour le dire autrement, le fait que l'homme soit en mesure de se situer plus ou moins avantageusement par rapport à l'animal fait toute la différence. Si les cyniques provoquent, nous le comprenons mieux maintenant, c'est pour exhorter les hommes à s'améliorer, à reprendre, pour ainsi dire, du poil de la bête.

#### **IV- L'idéal de sagesse cynique**

Ainsi, la mise en lumière de l'aspect provocateur du modèle animal et de la position relative que l'homme occupe par rapport à celui-ci nous met-elle sur la voie de la rhétorique d'exhortation. Les cyniques ne veulent manifestement pas nous dire en faisant l'éloge des animaux que l'homme est inférieur aux animaux, que tout est perdu et qu'il faut, autant que faire se peut, les imiter. Les nombreux appels de Diogène<sup>52</sup> à l'avènement d'hommes dignes de ce nom en sont une preuve indéniable. Mais la figure de l'animal ne doit pas non plus, à l'autre extrême, être comprise comme une simple provocation. Les cyniques témoignent trop souvent d'une sincère estime pour la nature et en douter relèverait pratiquement de la mauvaise foi<sup>53</sup>. Il nous semble donc évident que l'utilisation positive de la référence animale vise d'abord et avant tout à exhorter les concitoyens à s'efforcer de devenir meilleurs, mais meilleurs d'une façon qui ne serait pas totalement étrangère à la vie naturelle menée par les animaux et qui ne ferait pas non plus abstraction de la nature rationnelle de l'homme. Ici, nous faisons nôtre dans ses grandes lignes la position de Florès-Junior, à la différence près que l'accent sera mis sur ce que nous considérons comme le nœud du problème : à quel genre de « dépassement » nous convient les cyniques et en quoi l'animal est-il susceptible de nous en fournir les traits?

---

<sup>52</sup>Diogène fr. 20, 34, et 77 Paquet

<sup>53</sup> Voir pour s'en convaincre un exemple parmi d'autres; Lucien, XV Paquet

## Un appel à la bestialité?

Il est ici un premier malentendu que nous croyons nécessaire d'éviter. Certains commentateurs ont vu, en cette utilisation du modèle animal, un vulgaire appel à la bestialité. Le mot de Plutarque selon lequel Diogène voulait « ensauvager la vie »<sup>54</sup> le laissait d'ailleurs déjà entendre. De toute évidence, les cyniques estimaient profondément la vie naturelle et nous sommes en accord avec Jean-Marie Meilland qui affirme que la remarque lapidaire de Diogène Laërce selon laquelle Diogène de Sinope « sacrifia les lois à la nature »<sup>55</sup> constitue un excellent condensé de la philosophie cynique.<sup>56</sup> Mais faut-il voir en cette promotion de la vie naturelle qui rejette les lois et les conventions un appel à la bestialité? La question est délicate et il ne sera malheureusement pas possible de la trancher hors de tout doute possible. Cependant, un certain nombre d'éléments nous laissent croire que tel n'est pas le cas. Tout d'abord, il faut mentionner qu'en certaines occasions, bien que très rares, les cyniques ont eu recours aux animaux pour exemplifier certains travers de la nature humaine. Ainsi, l'escarbot est-il présenté comme un insecte avide et indolent qui délaisse l'effort en espérant une vie facile mais qui ne s'accommode que très mal de la frugalité et la fourmi est-elle présentée comme un insecte qui, poussé par son avarice et son insatiable envie, s'astreint à des efforts inutiles<sup>57</sup>. Les cyniques n'auront cesse de dénoncer ces travers chez leurs concitoyens. Autant ceux qui fuient l'effort et recherchent la facilité sont associés à l'escarbot, autant ceux qui se donnent de

---

<sup>54</sup> GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *La falsification de la monnaie*, cité de PAQUET 1992, p.11

<sup>55</sup> LAËRCE, Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. sous la supervision de M.-O. Goulet-Cazé, 2e éd., Pochothèque, Paris, 1999, p.737

<sup>56</sup> MEILLAND 1983, p.233

<sup>57</sup> FLORÈS-JUNIOR 2005, p. 153-155

la peine pour de purs artifices culturels sont-ils associés à la fourmi<sup>58</sup>. À ces exemples de références animales négatives, il faut également ajouter que Diogène compare parfois ses concitoyens à des belettes ou des souris et certaines concitoyennes à des serpents et que, dans chacun de ces cas, le rapprochement avec l'animal ne vise précisément pas l'éloge, bien au contraire<sup>59</sup>. Il apparaît donc que l'estime des cyniques pour le comportement des animaux ne doit pas être compris comme un endossement en bloc de tout ce qui est naturel. Il y a donc aussi, au sein de la nature, certains comportements animaux qui ne doivent pas servir de modèle aux hommes. Cette division entre comportements animaux à imiter et comportements animaux à rejeter, bien qu'elle ne nous indique en rien à laquelle de ces catégories les comportements bestiaux appartiennent, nous indique néanmoins que ce n'est pas l'ensemble du monde animal qui est ici visé par l'éloge cynique de la vie selon la nature. Il est des comportements naturels que les cyniques rejettent. Mais lorsque nous considérons, en outre, que si les cyniques recommandent de s'inspirer du modèle animal, ce n'est qu'en tant qu'il est susceptible de nous fournir les traits d'une conduite vertueuse, il apparaît de plus en plus difficile de soutenir que la vie selon la nature prônée par les cyniques puisse être associée à la vie bestiale. Quels sont en effets les traits que Diogène, par exemple, apprécie tout particulièrement chez les animaux? Leur apathie, leur autarcie, leur frugalité et leur liberté. Bref, un ensemble de comportements qui exemplifient la conduite « selon la nature » que Diogène associe, sans aucun doute, à la conduite vertueuse. Rien ici qui puisse ressembler à une conduite bestiale au sens courant du terme. Il nous apparaît significatif qu'il ne soit jamais question, lorsque les cyniques fournissent des exemples animaliers, d'imiter des

---

<sup>58</sup> Voir à cet égard FLORES-JUNIOR 2005, p.144-148

<sup>59</sup> Diogène, fr. 156, 195, 196 Paquet

conduites qui pourraient être associées de près ou de loin à la bestialité. Évidemment, tout ceci ne constitue pas une preuve irréfutable, mais il s'agit là tout de même d'une sérieuse indication et nous l'estimons suffisante pour considérer que la vie selon la nature prise par les cyniques ne doit pas être comprise comme un appel à la bestialité.

Mais, nous objectera-t-on, Diogène n'a-t-il pas écrit une *politeia* qui préconise très précisément des pratiques éminemment bestiales telles que l'anthropophagie, l'inceste, le viol, la liberté sexuelle totale, etc? D'une part, il faut ici répondre que nombreux sont ceux qui doutent de l'authenticité de ce texte<sup>60</sup>. Et ici, il ne s'agit pas que des modernes, dès l'Antiquité, plusieurs stoïciens, tel Hippobote, la contestaient (et qu'ils aient eu un quelconque intérêt<sup>61</sup> à le faire ne nous permet pas pour autant de rejeter leur témoignage). D'autre part, le contenu de l'œuvre, authentique ou non, est excessivement difficile à établir puisque notre principale source, Philodème, ne résume la *politeia* de Diogène que conjointement à celle de Zénon, sans posséder intégralement ni l'une ni l'autre et dans une intention résolument polémique. Bien entendu, certains thèmes rapportés trouvent écho dans la philosophie du cynique, mais cela ne nous permet pas d'établir de façon certaine quoi que ce soit. Et même si l'on fait abstraction de ces obstacles et que l'on tente d'aborder ce que Philodème nous a transmis comme un témoignage authentique de ce que Diogène a écrit, il demeure un problème de taille qui nous empêche d'affirmer que Diogène fait la promotion de la bestialité: ce texte, authentique ou non, est de toute

---

<sup>60</sup> M.-O. Goulet Cazé et S. Husson, entre autres, soutiennent qu'il ne faut utiliser l'extrait qui nous est parvenu de la *politeia* de Diogène qu'avec les plus grandes précautions puisqu'il est rapporté par Philodème qui le tient lui-même de sources diverses et hostiles aux éléments provocateurs qu'il contient.

<sup>61</sup> En effet, les stoïciens soucieux d'établir une filiation entre leur propre philosophie et celle de Socrate, immensément célèbre et respecté, se présentaient comme les héritiers de Socrate via Antisthène, Diogène, Cratès et Zénon. Ils n'étaient cependant pas prêts à endosser les éléments les plus subversifs du discours cynique et il est, en ce sens, plutôt compréhensible qu'ils aient, pour la plupart, soulevé des doutes quant à l'authenticité de ce texte inquiétant.

évidence une parodie de la *République* de Platon de sorte que son contenu est probablement plus provocateur et humoristique que doctrinaire et dogmatique car comme le dit si bien Suzanne Husson au terme de son étude sur la *politeia* de Diogène, « autant le fou prend son délire au sérieux, autant le cynique aime à s'en amuser ». <sup>62</sup> Nous retrouvons ici une des principales difficultés qui s'imposent à tous ceux qui veulent étudier sérieusement les cyniques : ils ne sont eux-mêmes pas toujours très sérieux. Cela complique évidemment la tâche de caractériser l'idéal de sagesse cynique, mais la chose demeure possible. Maintenant que l'idée selon laquelle l'éloge de la vie selon la nature des cyniques se résumerait à la vie bestiale est écartée de façon probante, caractérisons de façon positive l'idéal de sagesse cynique en analysant l'un de ces aspects centraux : l'importance de l'autarcie.

### **De l'autarcie matérielle à l'autarcie situationnelle**

Si nous cherchons ainsi à progresser dans la caractérisation de l'idéal de sagesse cynique, qui, rappelons-le, ne saurait être compris comme un appel à la bestialité bien qu'il implique de vivre « en accord avec la nature » ou du moins d'une façon qui s'inspire des animaux tout en ne niant pas la raison de l'homme, il nous semble judicieux de progresser du plus évident au plus obscur. Prenons donc pour point de départ l'autarcie, disposition éminemment prisée chez les cyniques et systématiquement attribuée aux animaux. En quoi consiste cette autarcie? De prime abord, nous pouvons dire qu'il s'agit

---

<sup>62</sup> HUSSON 2001, p. 430

d'une autarcie matérielle qui, contrairement à la conception intellectualiste de l'autarcie chez Platon, consiste à se suffire à soi-même en ce qui concerne les besoins matériels; habitation et nourriture au premier chef. Nous voyons déjà ici le portrait d'un Diogène vivant dans son tonneau, et se nourrissant des petits fruits qu'il trouve ici et là. Mais ce qui nous semble être déterminant, c'est que l'autarcie cynique si souvent attribuée aux animaux n'est pas que matérielle au sens précédemment évoqué. Elle est aussi « situationnelle » en ceci qu'elle consiste en la capacité de s'adapter avantageusement à toute circonstance.

« « Qu'as-tu gagné à faire de la philosophie? » lui demandait-on.- « Au moins ceci, sinon rien d'autre : je suis prêt à toute éventualité. » »<sup>63</sup>

Si l'on prend au sérieux les nombreux fragments où cette faculté d'adaptation est mise de l'avant<sup>64</sup> et surtout le témoignage de Diogène lui-même qui l'identifie ni plus ni moins au plus grand bénéfice qu'il ait retiré de la pratique de la philosophie<sup>65</sup>, nous sommes conduit à reconsidérer l'importance de l'aspect matériel de l'autarcie cynique. En fait, l'aspect matériel de l'autarcie apparaît même, sous cet éclairage, ni plus ni moins comme une condition de possibilité de l'autarcie « situationnelle » qui, elle seule, permet de rendre compte de façon satisfaisante de la pratique philosophique d'un Diogène, par exemple. Si le *telos* cynique n'était que l'autarcie matérielle, les cyniques seraient sans aucun doute des ermites vivant seuls ou regroupés en petites communautés recluses, un peu à la façon des premiers mouvements monastiques chrétiens qu'ils ont

---

<sup>63</sup> Diogène, fr. 88 Paquet

<sup>64</sup> Diogène, fr.7 et 9 Paquet; Dion Chrysostome, VI, 32 Paquet

<sup>65</sup> Diogène fr.88 Paquet



vraisemblablement inspirés. Ils ne se donneraient sûrement pas la peine d'affronter la *doxa* sous toutes ses formes et où qu'elle se trouve. Pourquoi iraient-ils dire à leurs concitoyens leurs quatre vérités? Pourquoi les poursuivraient-ils sans relâche sur la place du marché, au stade ou ailleurs?<sup>66</sup> Pour pouvoir rendre compte de cette volonté cynique de réformer les mœurs dépravées des hommes, il faut reconnaître que le *telos* véritable de leur philosophie ne peut être réduit à la simple autarcie matérielle. N'avoir que très peu de besoins ne serait pas ainsi « le but du chemin qui conduit à la vertu » pour reprendre l'expression de Florès-Junior, ce ne serait qu'un passage permettant d'accéder à l'autarcie « situationnelle ». Car celui qui mène une vie de mollesse et qui, par conséquent, se voit affecté par une multitude de besoins, n'est tout simplement pas en mesure de s'adapter avantageusement à toutes les circonstances de la vie. Il ne pourrait certainement pas s'accommoder joyeusement d'une extrême frugalité advenant la pauvreté, ni de la servitude advenant sa capture et encore moins des railleries des autres. Dans tous les cas, pas à la façon d'un Diogène! Ainsi, il nous apparaît plausible de considérer que si l'autarcie matérielle est prisée chez les cyniques, ce n'est que dans la mesure où elle rend possible, ou du moins favorise, l'autarcie « situationnelle » qui permet au cynique de jouer efficacement le rôle que lui attribue la fortune peu importe les circonstances.

Cette façon de comprendre l'autarcie cynique permet de mieux cerner en quoi l'animal peut effectivement constituer un authentique modèle moral pour l'homme. Elle procure aussi l'insigne avantage de nous introduire à un autre aspect, plus obscur, quoique fondamental pour une juste compréhension de l'idéal de sagesse cynique : le rôle

---

<sup>66</sup> Pour davantage de précision sur cette volonté cynique de réformer leurs concitoyens, voir LOVEJOY & BOAS, 1965, p122-123

que la raison est appelée à jouer. On se rappelle que dans la position de M.-O. Goulet-Cazé la supériorité de l'animal ne se fondait que sur l'autarcie matérielle et qu'elle ne tenait donc pas compte de la raison dans la hiérarchie subversive (homme-animal-dieu) qu'elle attribuait aux cyniques. Tout au plus, le rôle de la raison était de se convaincre qu'il est profitable de minimiser à l'extrême ses besoins de façon à vivre le plus possible dans l'absence de trouble. Mais dès que l'autarcie visée consiste non seulement à se suffire à soi-même, mais plus encore à être capable de s'adapter à toutes circonstances, force est d'admettre que la raison est appelée à jouer un rôle de premier plan. Comment pourrions-nous, pour reprendre la métaphore de l'acteur de Télès<sup>67</sup>, jouer avec brio le rôle que la fortune nous attribue sans avoir le discernement requis pour le bien comprendre? Ainsi, l'autarcie situationnelle nous met-elle sur la voie de ce que les cyniques considèrent comme un juste usage de la raison et, ce faisant, d'une meilleure compréhension de l'idéal de sagesse cynique.

### **L'anti-intellectualisme des cyniques**

*« Il ne cessait de dire que pour bien vivre, il fallait disposer d'une raison droite ou d'une corde pour se pendre. »*<sup>68</sup>

Ce fragment illustre bien l'importance que Diogène accorde à la raison. Mais le lecteur non-averti qui s'attaquerait au corpus cynique en pensant y retrouver un éloge de

---

<sup>67</sup> Télès, IV Paquet

<sup>68</sup> Diogène fr.14 Paquet

l'intelligence semblable à celui que l'on trouve chez Platon ou Aristote serait forcément déçu. Ici, il ne subsiste plus grand-chose de cette faculté divine entre toutes qui permet aux hommes de s'élever au niveau des formes intelligibles, d'acquérir un savoir véritable et éternel ou de contempler les réalités supérieures. Pour les cyniques, une telle intelligence est répréhensible dans la mesure où elle détourne l'homme de sa véritable nature et contribue ainsi à le rendre malheureux. C'est d'ailleurs le sens de l'étonnement de Diogène à la vue des grammairiens qui font « tant de recherches sur les défauts d'Ulysse tout en ignorant leur propre malice », des musiciens qui « s'emploient à harmoniser les cordes de leur lyre sans se soucier d'harmoniser les dispositions de leur âme », des mathématiciens, tel Thalès, qui n'ont d'yeux « que pour le soleil et la lune sans remarquer ce qu'ils ont sous les pieds » et des orateurs qui « mettent un tel sérieux à parler de la justice sans la pratiquer en aucune façon »<sup>69</sup>. Le grief est dans tous ces cas fondamentalement le même : leur raison les amène tous à des considérations illusoire qui ne sont que le fruit des conventions humaines alors qu'ils devraient plutôt s'occuper d'abord et avant tout de ce qui leur est le plus proche et le plus naturel, eux-mêmes et leurs actions. Comme le disait déjà Antisthène, « la vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de l'aide des longs discours, ni de celle des connaissances »<sup>70</sup>. On retrouve ici l'exacte contrepartie du rejet cynique du confort et du luxe matériel qui asservit les hommes en les détournant d'eux-mêmes et en les laissant en proie à la mauvaise fortune. Autant la possession du superflu matériel est condamnable pour les cyniques, autant le superflu intellectuel est à proscrire. Pour les cyniques, l'action doit primer sur la réflexion de la même façon que ce qui est naturel doit primer sur ce qui relève de la culture. Ce refus

---

<sup>69</sup> Diogène, fr.18 Paquet

<sup>70</sup> Antisthène, fr. 36 Paquet

« du luxe dans la culture de l'esprit »<sup>71</sup> est ce qui fonde la conception foncièrement anti-intellectualiste de la raison chez les cyniques.

Cette singulière conception de la raison se présente d'abord comme un rejet de la culture livresque et de l'érudition. Pensons ici à la réaction de Diogène alors qu'Hégésias lui demande de lui prêter un de ses livres<sup>72</sup>. Il le traite de fou en lui faisant remarquer que, de la même façon qu'il choisit les vraies figes lorsqu'il a faim plutôt que les figes peintes, il devrait choisir la philosophie vivante, c'est-à-dire l'action sage plutôt que les livres réputés sages. Nous retrouvons ici la préférence accordée par les cyniques à l'action concrète sur les réflexions abstraites. Elle se retrouve également dans l'une des idées fortes du cynisme : la volonté d'emprunter un chemin court vers la vertu qui fait l'économie d'un long détour par la formation intellectuelle. Pour devenir vertueux, il ne faut pas savoir lire et interpréter les grands penseurs selon les cyniques, il suffit simplement de s'y entraîner. Comment? En s'exerçant à réduire au maximum ses besoins et même en s'infligeant volontairement certaines douleurs afin de s'y habituer. À l'instar de Diogène qui embrasse les statues gelées l'hiver et qui se roule dans le sable brûlant l'été afin d'accroître sa résistance<sup>73</sup>, et de ce même Diogène qui se débarrasse de son écuelle à la vision d'un gamin qui n'en a pas besoin, le sage cynique pratique l'ascèse et les *ponoi* afin de développer l'autarcie et d'acquérir la vertu<sup>74</sup>. Ce chemin vers la vertu est peut-être bien court, il est néanmoins excessivement exigeant et Diogène y insiste

---

<sup>71</sup> MEILLAND 1983, p.233

<sup>72</sup> Diogène, fr. 50 Paquet

<sup>73</sup> Diogène, fr. 11 Paquet

<sup>74</sup> Voir à ce sujet GOULET-CAZÉ 1986

souvent en reconnaissant que bien peu d'hommes sont capables de le suivre dans cette voie abrupte et en se désolant de voir que bien des hommes s'entraînent à des activités futiles<sup>75</sup> mais pas à la vertu. Les nombreuses railleries de Diogène à propos des athlètes olympiques doivent être comprises en ce sens. Diogène se considère comme le seul véritable athlète puisqu'il s'exerce à la plus noble des disciplines, l'acquisition de la vertu. C'est en ce sens qu'il dit être le seul à vaincre véritablement des hommes<sup>76</sup> et qu'il laissera à la postérité, en guise de progéniture, ses victoires olympiques<sup>77</sup>. Avec un tel programme, pas étonnant que Diogène considérait l'enseignement de Platon comme « une perte de temps »<sup>78</sup>. Pour les cyniques, toute « pensée qui ne prend pas corps dans les actes, non seulement trahit, mais est déjà morte de sa trahison »<sup>79</sup> et c'est là, à notre sens, la raison pour laquelle Diogène ne prend pas la peine de présenter son enseignement sous forme de longs discours, de syllogismes et de preuves formelles. Un mot bien placé, un geste éloquent ou encore un bon coup de bâton se montrent bien plus efficaces pour mettre sur la voie de la vertu que le meilleur discours ou la plus rigoureuse des constructions théoriques, forcément fausses et illusoire par ailleurs. Certes, il est vrai que bien des cyniques, tels Diogène, Antisthène, Démonax et Saloustios ont fait preuve d'une étonnante culture littéraire en citant fréquemment les œuvres de grands poètes bien que ce soit, le plus souvent, dans une perspective subversive. Il demeure néanmoins que par leurs conduites et leurs enseignements, ils ont systématiquement « nié la conjonction de la philosophie et des livres »<sup>80</sup>. Antisthène alla même jusqu'à dire que les jeunes gens

---

<sup>75</sup> Diogène fr. 16 et 17 Paquet

<sup>76</sup> Diogène fr. 24 et 37 Paquet

<sup>77</sup> Diogène fr. 38 Paquet

<sup>78</sup> Diogène fr. 11 Paquet

<sup>79</sup> MEILLAND 1983, p.234

<sup>80</sup> *Ibid.*

ne devraient pas apprendre à lire de peur qu'ils ne soient corrompus par les délires des autres<sup>81</sup>!

Ce rejet de la culture livresque se double aussi d'un rejet des sciences en général et de la philosophie idéaliste. Les cyniques leurs adressent au fond le même reproche, elles détournent les hommes de ce qui est le plus important, c'est-à-dire leurs actions. C'est pourquoi elles sont aussi considérées comme un superflu intellectuel nuisible. À celui qui discute des choses célestes, Diogène lui demande simplement depuis quand il est revenu du ciel<sup>82</sup>, à celui qui tente de lui prouver par syllogismes qu'il a une corne<sup>83</sup> ou que le mouvement n'existe pas<sup>84</sup>, il se contente de se toucher le front et de marcher afin de démontrer par l'action concrète que c'est absolument faux. Puisque ce qui compte en bout de ligne, c'est de bien vivre et non pas de bien parler, les cyniques refusent le discours philosophique qui s'égare dans les spéculations théoriques abstraites. Ce n'est donc pas sans fondements que Diogène Laërce nous indique que Diogène rejette de la philosophie la logique et la physique pour ne garder que l'éthique. Que cette tripartition de la philosophie soit postérieure à Diogène et qu'il ne l'ait pas lui-même utilisée ne change rien à notre propos. Il ne fait aucun doute que chez lui, tout est orienté vers la pratique de la vertu. Nous pourrions aussi penser aux nombreuses anecdotes qui nous présentent un Diogène ridiculisant Platon. Quand Diogène ne le traite pas simplement d'orgueilleux<sup>85</sup> ou de bavard<sup>86</sup>, à cause de sa pratique philosophique élitiste qui se trouve

---

<sup>81</sup> Antisthène fr. 66 Paquet

<sup>82</sup> Diogène fr. 34 Paquet

<sup>83</sup> Diogène fr. 21 Paquet

<sup>84</sup> Diogène fr. 32 Paquet

<sup>85</sup> Diogène fr. 14 Paquet

<sup>86</sup> Diogène fr. 12 et 14 Paquet

aux antipodes de celle des cyniques, Diogène tâche de lui montrer, toujours par le biais de l'action, que la sagesse véritable est du côté de l'action vivante et non pas de celui du langage. Ainsi réfute-t-il la définition de l'homme selon Platon en plumant un coq<sup>87</sup>, et affirme-t-il voir la table et la tasse<sup>88</sup>, mais pas l'idée de table ou l'idée de tasse. Farouche opposant de la philosophie idéaliste, Diogène se présente ainsi comme un nominaliste et un empiriste convaincu. Pour lui, seul ce qui est concret existe et c'est pourquoi il axe entièrement sa philosophie sur la pratique de la vertu plutôt que sur la théorie.

Mais si la philosophie cynique est d'abord et avant tout une pratique, comment caractériser alors cette «raison droite» que les cyniques estiment nécessaire pour bien vivre? Assurément, il ne faut pas lui prêter ses attributs habituels car cette «raison» n'apprécie guère les concepts, les formes intelligibles et les longs discours<sup>89</sup> et elle se moque bien des syllogismes, des preuves formelles et de toute dialectique<sup>90</sup>. Il est ainsi assez facile de caractériser négativement le type de raison qu'envisagent les cyniques. Mais pour la caractériser positivement, cela se complique. Néanmoins, la piste de l'animal et, plus particulièrement celle du chien, peut ici nous fournir de précieuses indications.

---

<sup>87</sup> Diogène fr. 34 Paquet

<sup>88</sup> Diogène fr. 56 Paquet

<sup>89</sup> Diogène fr. 14, 15 Paquet

<sup>90</sup> Diogène fr. 11, 32, 34 et 105 Paquet

## La figure du chien

Avant de tenter quelque rapprochement que ce soit entre la figure du chien et la pratique philosophique cynique, il peut être utile de considérer la symbolique qui s'attachait à la figure du chien dans l'Antiquité. D'autant plus que l'image du chien, depuis les tout débuts de la littérature grecque, s'est vu attribué une multitude de fonctions qui contribuent à faire d'elle la figure animale la plus complexe et l'une des plus intéressantes du monde grec antique<sup>91</sup>. À mi-chemin entre la sauvagerie et la domesticité, le chien demeure une figure foncièrement ambiguë qui est abondamment utilisée dans le registre religieux, littéraire et même philosophique.

Dans le domaine religieux, il est souvent représenté comme le fidèle compagnon des héros et des Dieux : il les accompagne à la chasse, pensons ici à Artémis et à Apollon, ou il fait plutôt office de gardien vigilant, comme le chien d'or de Zeus. Mais à l'opposé de cette image familière du chien domestique ami des divinités olympiennes, se trouve aussi celle du chien monstrueux, le plus souvent associée aux divinités chthoniennes, celles du monde des enfers. On pense évidemment ici à Cerbère, le célèbre et féroce gardien des enfers. Mais le chien, dans le registre du monstrueux, ne s'en tient pas qu'à une fonction de gardien, il est particulièrement présent dans la sphère de la mort. C'est lui qui accompagne les défunts au royaume des morts, qui les effraie le temps de leur séjour chez Hadès et qui représente leur fantôme qui revient parmi les vivants. De plus,

---

<sup>91</sup> « [...] l'image du chien dans son ensemble est un sujet d'analyse tout à fait intéressant, car cet animal est le seul parmi les représentants du bestiaire mythique grec à réunir dans sa personnalité les valeurs du monstrueux et du domestique. » MAINOLDI 1984, p. 80



le chien est aussi fréquemment mis en relation avec la mort par son angoissant caractère de charognard. Nous le voyons déjà chez Homère, demeurer sans sépulture et être en proie aux chiens semble bien pire que la mort elle-même. Cette vieille association du chien et de la mort a sans aucun doute contribué à en faire un animal réputé impur et c'est précisément ce caractère d'impureté qui lui permet aussi, étrangement, de pouvoir jouer un rôle de purification dans certaines pratiques rituelles, essentiellement privées, où le sacrifice de l'animal permet de restituer la pureté à un individu ou un groupe.

Dans le domaine littéraire, le chien est essentiellement représenté comme un agile chasseur doué d'une ténacité exemplaire dans la poursuite des proies et comme un fidèle gardien féroce au besoin, fonctions « domestiques » qu'il occupait aussi auprès des dieux. Mais il est aussi souvent utilisé dans un sens métaphorique pour les injures qui censurent l'audace, l'insubordination, l'impudence et l'impiété. Bien que ces injures visent la plupart du temps les femmes qui manquent de discrétion, qui sont insolentes ou qui font preuve d'impudence sexuelle, la métaphore injurieuse du chien s'applique à pratiquement tout ce qui peut être négatif comme nous l'indique ce passage de l'*Odyssée* où Ulysse affirme qu' « il n'y a rien de plus chien que le ventre odieux »<sup>92</sup>.

Enfin, le chien fait aussi son entrée sur la scène philosophique de la Grèce classique chez Platon qui nous le présente comme modèle du gardien idéal dans la *République*. Ici, tous les caractères positifs du chien de garde et de chasse se trouvent réunis. Il est présenté comme étant habile, doué d'un bon flair, tenace dans la poursuite, vorace, féroce et fidèle. Mais en plus de ces attributs positifs traditionnels, Platon prête à

---

<sup>92</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, VII, 216-7

la figure du chien une caractéristique étonnante : il est l'animal philosophe par excellence! Puisque ce dernier réagit différemment à l'arrivée d'un familier ou d'un inconnu et que cette réaction semble fondée uniquement sur le critère de la connaissance et non pas sur la nature du commerce que le chien aurait pu avoir avec ces individus, Platon n'hésite pas à le considérer comme étant « désireux de connaître », une inclination qui sera rapidement associée à l'amour de la sagesse des philosophes. De plus, Platon souligne aussi que la ténacité du chien qui pourchasse sans relâche sa proie s'apparente à celle du philosophe qui cherche la connaissance<sup>93</sup> et que la voracité de l'animal est semblable à celle des jeunes dialecticiens<sup>94</sup>. Cette reconnaissance platonicienne des aptitudes philosophiques d'un animal est digne d'un très grand intérêt. D'autant plus que l'animal en question n'est nul autre que le chien, en grec *kuôn* d'où est tiré le nom même de l'école cynique!

En écrivant ces lignes, le célèbre philosophe avait-il à l'esprit Diogène, le chien philosophique par excellence? Difficile de trancher. Mentionnons tout de même que cela paraît peu probable. L'utilisation de la figure du chien semble essentiellement motivée par des raisons liées à la démarche argumentative de Platon; entre autre celle de trouver un gardien qui serait naturellement apte à la douceur, afin de garder les citoyens, et à la colère, afin de repousser efficacement les ennemis. Aussi, comme le remarque Mainoldi

« Une allusion plaisante aux cyniques de la part de Platon s'expliquerait difficilement dans ce contexte, étant donné la rigueur du raisonnement platonicien et la

---

<sup>93</sup> PLATON, *Les lois* II, 654 e

<sup>94</sup> PLATON, *République* VII, 539 b

divergence, plus générale, entre le programme de vie proposé par Platon et celui des cyniques. »<sup>95</sup>

Mais s'il faut, selon toute apparence, écarter l'idée selon laquelle Platon pensait à Diogène en considérant que le chien est doué d'un naturel philosophe, peut-être pourrions-nous voir, en cette estime platonicienne du caractère canin, l'origine même du nom de la secte cynique? Platon aurait très bien pu élaborer sa théorie du chien au naturel philosophe sans penser le moins du monde aux cyniques, cela n'exclut pas la possibilité que ceux-ci se soient reconnus dans le portrait de l'animal et que de là viendrait le nom de l'école. Notre principale source pour l'étude du cynisme antique, Diogène Laërce, avance deux hypothèses différentes pour rendre compte de ce nom singulier. Dans le sixième livre de *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*<sup>96</sup>, le doxographe affirme que l'école cynique tire son nom du lieu qu'Antisthène, considéré à tort ou à raison comme le fondateur du cynisme, aurait choisi pour dispenser son enseignement : le Cynosarges, ce qui signifie « chien agile ». Explication plausible qui ne fait absolument pas intervenir la considération de Platon pour la figure du chien. Mais si l'on considère que les cyniques, après Antisthène, n'ont plus jamais enseigné en ce lieu et les remarques de Didier Deleule selon lesquelles cette explication semble surtout destinée à forger une analogie avec les philosophies de l'Académie et du Portique<sup>97</sup>, il vaut peut-être mieux se tourner vers la seconde hypothèse de Diogène Laërce. Selon cette dernière, le nom de l'école serait le résultat d'une raillerie dont les premiers cyniques auraient été la cible. Plus loin, le doxographe rapporte même que Platon en

---

<sup>95</sup> MAINOLDI 1984, p. 190

<sup>96</sup> LAËRCE, Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. sous la supervision de M.-O. Goulet-Cazé, 2e éd., Pochothèque, Paris, 1999, p.11

<sup>97</sup> DELEULE & ROMBI 1998, p.97

personne aurait traité Diogène de Sinope de « chien » et que ce dernier aurait, contre toute attente, été d'accord avec Platon. Mieux, il aurait remarqué la justesse de l'expression qui lui convient manifestement<sup>98</sup>. Quand on connaît l'estime que Platon manifeste à l'égard du chien dans la *République*, on peut se questionner sérieusement sur les intentions de ce dernier. Avait-il à l'esprit les nombreuses qualités philosophiques du chien lorsqu'il interpella Diogène sous ce vocable? Ou s'en remettait-il plutôt à la longue tradition d'expressions injurieuses qui faisaient appel à la figure du chien? Une lecture rapide des anecdotes illustrant les rapports de Platon et Diogène semble pointer dans la direction de l'injure, mais il ne faut pas non plus négliger certaines anecdotes où l'on voit Platon témoigner d'une certaine estime pour le philosophe en l'associant à son maître Socrate, bien qu'il s'agisse d'un « Socrate devenu fou »<sup>99</sup>, ou encore en lui donnant quantité de vin et de figues sèches<sup>100</sup>. Bref, la question n'est peut-être pas soluble, mais il ne faut pas écarter trop vite la possibilité d'une réelle influence de Platon sur le nom même de l'école cynique. Surtout, il faut voir qu'indépendamment des intentions de Platon lorsqu'il appela Diogène « chien », ce dernier n'hésita pas un instant à accepter le sobriquet. Le fait que Diogène, et les cyniques en général, se placent volontiers sous la figure emblématique du chien ne nous semble pas anodin<sup>101</sup>. C'est maintenant cette piste que nous entendons suivre afin de caractériser davantage l'idéal de sagesse cynique et, plus particulièrement, le rôle que la raison est appelée à y jouer.

---

<sup>98</sup> *Ibid.* p.21

<sup>99</sup> Diogène, fr. 56 Paquet

<sup>100</sup> Diogène, fr. 14 et 15 Paquet

<sup>101</sup> Diogène, fr. 22, 23, 67, 80, 82, 82, 83, 84, et 168 Paquet

## Une philosophie de chien

Pourquoi donc les philosophes cyniques se sont-ils montrés si prompts à se considérer comme des chiens? De prime abord, nous pouvons déjà relever que certains traits traditionnellement prêtés à l'animal conviennent plutôt bien à la pratique philosophique des cyniques. Tout comme le chien est un animal foncièrement ambigu en ceci qu'il est à la fois un symbole de la domesticité et de la sauvagerie, les cyniques sont eux aussi dans une zone grise en ceci qu'ils occupent une position singulière dans la cité : ils en rejettent radicalement la culture, sous toutes ses formes, mais en même temps, ils prennent part à la cité par leur sincère souci de réformer leurs concitoyens. Ils crachent littéralement sur la culture, mais ils demeurent néanmoins au sein de la cité et même aux endroits les plus achalandés afin de « guérir » les malades où ils se trouvent. Ils cherchent à « *ensauvager la vie* », mais au cœur même de la cité. Alors, sauvage ou domestique le cynique? Disons que la figure du cynique est, à cet égard, tout aussi ambivalente que celle du chien.

Autre trait commun entre la figure du chien et celle des cyniques : les deux sont reconnus comme étant impudents. Comme les métaphores injurieuses impliquant le chien le laissent entendre, le chien est depuis longtemps considéré comme un animal qui ne respecte pas l'ordre établi. Insubordonné, impudent et insolent, le chien littéraire colle parfaitement à la pratique philosophique de Diogène pour qui manger, déféquer ou se masturber sur la place publique se veut des comportements tout naturels qui ne doivent

pas faire l'objet de réprobations. Cette vocation à provoquer et à déranger ne doit pas être comprise comme un élément accessoire, elle fait, tout au contraire, partie constitutive de la philosophie cynique. On nous rapporte que Diogène questionnait l'utilité de la philosophie de Platon en lui reprochant d'avoir consacré tout son temps à la philosophie « sans jamais inquiéter personne »<sup>102</sup>. Cela nous indique assez clairement à quel point l'activité philosophique, telle que la concevait Diogène, devait avoir un certain mordant, une certaine âcreté qui seule est susceptible de perturber les mœurs établis, de forcer la réflexion et de constituer une leçon ayant un effet véritablement tonique. On reconnaît en ce sens que Diogène était « prompt à corriger les gens »<sup>103</sup> et qu'il était aussi, voire plus, irascible qu'un chien. Et ici, Diogène ne fait pas office de cas isolé. Les cyniques postérieurs, tels des chiens impudents, persévéreront sur la voie de la provocation, de l'ironie et de l'insulte en ayant toujours comme objectif avoué de forcer leurs concitoyens à questionner les mœurs ainsi que l'étendue et la légitimité des codes de conduite sociaux.

Les qualités domestiques prêtées à la figure du chien trouvent aussi écho dans la pratique philosophique cynique. Tout comme le chien était considéré comme un fidèle gardien de la maison, les cyniques sont réputés être de féroces gardiens des principes philosophiques dont ils ont la garde. Une scholie sur Aristote<sup>104</sup> y voit même une des raisons pour laquelle les cyniques auraient adopté le nom de chien. Ils peuvent aussi être considérés, à l'instar du chien, comme d'excellents auxiliaires pour la chasse de par leur ténacité, bien qu'ici, il faille évidemment entendre la chasse dans un sens figuré. Plutôt que le gibier, c'est plutôt la vertu que les philosophes cyniques poursuivront sans relâche.

---

<sup>102</sup> Diogène fr.13 Paquet

<sup>103</sup> Diogène fr. 2 Paquet

<sup>104</sup> Dans C.A. Brandis, *Commentaria in Arisotelem graeca*, Berlin, 1836, rééd. 1882-1909, p.23, Cf. J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, PUF, Paris, 1967, p.235-236

La voie qu'ils adoptent aura beau être courte, en ceci qu'elle entend faire l'économie des longs discours et des connaissances théoriques, elle n'en demeure pas moins excessivement exigeante et c'est, semble-t-il, en toute sincérité que Diogène « se présentait comme un chien, un de ceux que l'on apprécie le plus, mais qu'aucun de ses admirateurs [...] n'aurait osé accompagner à la chasse. »<sup>105</sup>

Jusqu'ici, nous remarquons que les différentes significations prêtées à la figure du chien correspondent particulièrement bien à la pratique philosophique cynique telle que l'a incarnée Diogène. Mais toutefois, c'est à l'égard d'un autre élément, celui de la perspicacité, que le rapprochement avec le chien nous apparaît le plus intéressant<sup>106</sup>. En effet, nous nous étions butés à la difficulté de déterminer avec plus de précision en quoi l'animal pouvait être considéré, toujours selon les philosophes cyniques, comme un authentique modèle moral pour l'homme alors que, de toute évidence, ce dernier possède la raison de sorte que la vertu proprement humaine ne pouvait tout simplement pas consister en une régression en l'animalité, même sans bestialité, et qu'une certaine pratique de la raison devait entrer en compte dans cet idéal de sagesse, comme en témoignent d'ailleurs les nombreux fragments cités précédemment qui insistent sur l'importance que les cyniques accordent à la raison. Dans cette optique, il devient excessivement intéressant de noter que chez les Grecs l'on considère la chien comme un animal doué d'une certaine intelligence<sup>107</sup>, quoiqu'il ne soit généralement pas considéré comme étant capable de faire des syllogismes, preuves formelles et autres opérations de

---

<sup>105</sup> Diogène, fr.22 Paquet

<sup>106</sup> Déjà Sextus Empiricus le faisait remarquer en soutenant que c'est en raison même de la perfection de la raison interne du chien que les cyniques se sont nommés ainsi. EMPIRICUS, Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, éd. Du Seuil, trad. Pellegrin, Paris, 1997, p. 91-95

<sup>107</sup> Voir pour s'en convaincre EMPIRICUS, Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, éd. Du Seuil, trad. Pellegrin, Paris, 1997, p. 91-95 ou L'ALLIER 2004, p.155-156 et p.183

l'esprit. L'intelligence qui est traditionnellement prêtée au chien consiste plutôt en un « flair », en une certaine aptitude au discernement, en une certaine perspicacité qui lui permet de deviner, de façon tout à fait intuitive, ce qui se passe véritablement malgré les faux-semblants. Nous pouvons ici penser à l'illustre exemple d'Argos, le chien d'Ulysse, qui use de son flair afin de reconnaître son maître qu'il n'avait pourtant pas vu depuis plus de vingt ans alors que ce dernier s'était habilement déguisé et était parvenu à tromper tous les prétendants et même sa propre épouse, Pénélope.

Les similitudes entre le type d'intelligence prêtée au chien et la pratique philosophique cynique sont frappantes. Nous pouvons déjà remarquer que le discernement et la perspicacité sont des conditions *sine qua non* pour pouvoir s'adapter avantageusement à toutes les circonstances, capacité éminemment prisée chez les cyniques, que Diogène considère ni plus ni moins comme le plus grand bienfait qu'il reçu de la philosophie et que nous avons abordée précédemment sous la formule d'autarcie « situationnelle ». Tout comme le chien est capable de flairer si on lui veut du bien ou du mal et de choisir une conduite appropriée, le philosophe cynique sait par une sorte d'intuition ce qu'il convient de faire à chaque instant. Comme le remarque D. Deleule<sup>108</sup>, Diogène lui-même ne se dit-il pas précisément chien parce qu'à l'instar de ce dernier, il remue la queue quand on lui donne, aboie quand on ne lui donne pas et mord les méchants<sup>109</sup>? Cette volonté affichée d'agir en chien, c'est-à-dire au gré des circonstances et des rencontres plutôt qu'en fonction des normes et des coutumes, est aussi ce qui explique la très grande diversité de procédés pédagogiques cyniques. En ne se basant que

---

<sup>108</sup> DELEULE & ROMBI 1998, p.99

<sup>109</sup> Diogène, fr. 80 Paquet



sur son flair et son intuition, Diogène parvient toujours à concevoir sur le vif une leçon qui soit tonique. C'est ce qui explique qu'il peut tout aussi bien réagir de façon intempestive, en urinant sur des convives par exemple, qu'avec impudence, en disant un frondeur « Ôte-toi de mon soleil » à Alexandre<sup>110</sup>, qu'avec dérision, en faisant remarquer à un fils de courtisane qui lançait des pierres aux passants qu'il pourrait bien blesser son propre père<sup>111</sup>, qu'avec ironie, en développant, par exemple, des syllogismes bidons pour légitimer le fait de manger dehors.<sup>112</sup>

Outre ce parallèle entre la sagacité incarnée du chien et l'idée chère aux philosophes cyniques d'autarcie « situationnelle », il est aussi intéressant de noter que cette perspicacité est aussi une certaine forme d'intelligence qui se meut hors de l'univers de la théorie, qui n'a rien à faire des longs discours et qui évite tout naturellement le « luxe » dans le domaine de l'esprit. À cet égard aussi, les similitudes entre l'intelligence du chien et la pratique philosophique cynique sont manifestes. Dans la *Critique de la raison cynique*, Peter Sloterdijk associe cette intelligence commune au chien et au cynique à un certain « sens physiologique »<sup>113</sup> qui nous permet de détecter et comprendre tout ce qui relève du non-verbal, des tonalités et des ambiances. Ce sens physiologique s'intéresserait, en quelque sorte, au langage sans parole, aux gestes, aux mimiques et à toutes ces petites choses fugaces mais bien réelles qui, bien qu'elles soient difficiles à objectiver, se laissent néanmoins ressentir. Ce type d'intelligence est compris par Sloterdijk en opposition à l'intelligence du théoricien et du scientifique qui, afin de

---

<sup>110</sup> Diogène fr. 31 Paquet

<sup>111</sup> Diogène fr. 84 Paquet

<sup>112</sup> Diogène fr. 105 Paquet

<sup>113</sup> SLOTERDIJK 1987, p.183

connaître les choses et de constituer un savoir, cherche à les objectiver en les mettant à distance. À l'inverse, le sens physionomique se propose plutôt de les connaître et de les explorer en se nourrissant de leur proximité. « Il offre un savoir qui n'est pas objectif mais convivial » puisque « son secret, c'est l'intimité, et non pas la mise à distance »<sup>114</sup>. En développant cette notion de sens physionomique, Sloterdijk en vient à une interprétation plus large du mouvement cynique comme revendication de ce type d'intelligence intuitive anti-théorique, anti-scholastique et anti-élitiste contre la tentation de l'idéalisme incarnée évidemment par la figure de Platon, véritable tête de turc de Diogène.

« Alors que, à partir de Platon, la “haute théorie” coupe irrévocablement les fils de l'incarnation matérielle pour nouer en échange les fils de l'argumentation d'une manière d'autant plus serrée qu'elle ambitionne à tisser des textures logiques, émerge une variante de *basse théorie* poussant l'incarnation matérielle à l'extrême dans un grotesque pantomimique. Le processus de vérité se divise en une phalange de la Grande théorie discursive et un groupe de batailleurs satirico-littéraires. Avec Diogène commence dans la philosophie européenne la résistance contre le coup monté du discours. »<sup>115</sup>

Vu sous cet angle, le cynisme antique serait né en réaction au luxe et au raffinement dans la culture de l'esprit qui détournent les hommes de la vertu et de la vérité en les mettant sur la fausse piste de vaines considérations. « Mon cher Platon, je vois bien la tasse et la table, mais pas du tout ton idée de table ou de tasse »<sup>116</sup> disait déjà Diogène réclamant par là que la philosophie ne s'égare pas dans les spéculations

---

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid* p.140

<sup>116</sup>Diogène fr. 56 Paquet

illusoires qui ne sont, au final, que des occasions pour les hommes de s'enorgueillir. Mais ce qu'il faut bien voir pour ne pas se méprendre sur les cyniques, c'est qu'en niant la conjonction des livres et de la philosophie, ils ne nient pas l'intelligence humaine pour autant. Seulement, elle doit s'incarner concrètement dans l'existence des hommes et c'est là le sens véritable du chemin court vers la vertu que nous proposent les cyniques. Ces considérations sont de la plus haute importance pour comprendre adéquatement les références positives à l'animal que nous retrouvons chez les cyniques. Car l'idéal de sagesse cynique ne consiste pas seulement à s'abandonner à l'animalité qui sommeille en nous ou à s'adonner à la bestialité, comme certains commentateurs modernes ont pu le laisser entendre, ni à seulement rechercher l'autarcie matérielle afin de s'assimiler autant que faire se peut aux divinités, comme M.-O. Goulet-Cazé le soutenait. Le cynisme lui-même, en tant que mouvement philosophique, apparaît plutôt, sous l'éclairage de la perspicacité canine et du discernement, comme la promotion provocatrice d'une pratique incarnée et intuitive de l'intelligence, d'une intelligence de la saine proximité qui dépasse « l'esprit de sérieux » de la pratique aristocratique de l'intelligence de la distance objectivante. Les cyniques, en utilisant de façon provocatrice la référence positive à l'animal, auront, au fond, appelé de leurs vœux des hommes dignes de ce nom, c'est-à-dire des hommes qui privilégient ce qui est naturel sur ce qui est culturel en ce qui concerne évidemment les us et les coutumes mais aussi, et surtout, en ce qui concerne la pratique de la philosophie qui se doit également d'éviter les excès culturels dans le domaine de l'esprit, ce qui se traduit par une utilisation incarnée et intuitive de l'intelligence qui mise sur la perspicacité et le discernement plutôt que sur la logique formelle et l'argumentation.

## V-Conclusion

### Une nouvelle conception de l'activité philosophique

*« Nous sommes arrivés à un point de l'histoire où il est nécessaire, je le crois, d'élargir la notion de philosophie. Qui est philosophe? Certainement pas l'universitaire qui triture des concepts, trie des notions et rédige des sommes indigestes pour obscurcir le propos de l'auteur analysé. Pas plus le technicien, fût-il brillant ou virtuose, quand il sacrifie aux rhétoriques nébuleuses et absconses. Le philosophe, c'est celui qui, dans la simplicité, voire le dénuement, met de la pensée dans sa vie et de sa vie dans sa pensée. Il tisse de solides liens entre sa propre existence et sa réflexion, sa théorie et sa pratique. Pas de sagesse sans implications concrètes de cette imbrication. »<sup>117</sup>*

CIORAN

Au cours de cette argumentation somme toute rapidement esquissée, nous avons tâché de montrer que les références positives à l'animal chez les philosophes cyniques doivent être comprises à la lumière de leur singularité dans l'Antiquité grecque. Rares sont les discours qui laissent place au concept même d'animal, les Grecs s'étant essentiellement voués à un effort de compréhension globale du monde qui les a conduits à développer des ontologies continuistes où quelque chose de tel qu'un « genre animal » ne pouvait tout simplement pas apparaître. Seules les réflexions éthiques permettront de

---

<sup>117</sup> SAVATER, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, lettre préface de Cioran, éd. Taurus, cité de ONFRAY 1990, p.47

faire émerger le concept d'animal. Pour fonder les normes de l'agir proprement humain, les penseurs grecs auront besoin de penser la nature humaine qui sera comprise dans sa relation hiérarchique avec celle des animaux et des Dieux. Évidemment, l'homme moral sera celui qui s'inspirera des Dieux et qui fuira l'état des bêtes. Dans ce contexte, la position cynique sur l'animal nous est apparue comme étant excessivement singulière. En s'intéressant aux trois principales lectures qu'en ont faites Goulet-Cazé, Gonthier et Florès-Junior, il nous est apparu que le véritable problème que pose l'utilisation positive du modèle animal chez les cyniques n'est pas tant de déterminer la position absolue de l'homme et de l'animal dans la hiérarchie des Êtres selon les cyniques que de tenter de préciser davantage ce que les cyniques identifient comme un homme digne de ce nom. Comme la volonté d'exhorter à s'améliorer y est manifeste, et que l'éloge de la vie naturelle y semble aussi sincère, il nous est apparu que l'essentiel de la question devait plutôt porter sur ce qui, au sein même de l'animal, était à même de constituer un authentique but moral digne d'être poursuivi par les hommes.

En s'intéressant aux fragments où les cyniques insistent sur l'importance de la raison et à ceux, nombreux, où ils appellent des hommes dignes de ce nom, nous en sommes venus à rejeter l'interprétation voulant que l'idéal de sagesse cynique ne soit qu'un simple appel à la régression en l'animalité, voire en la bestialité. Comment comprendre cet idéal de sagesse alors? Et comment comprendre le rôle que la raison est appelée à y jouer lorsque de toute évidence, les cyniques sont des philosophes « anti-intellectuels »? En partant du plus évident, l'autarcie, nous avons cheminé vers certains aspects « intellectuels » de l'idéal de sagesse cynique présent chez les animaux en général

et plus particulièrement chez leur figure emblématique, le chien. Ce faisant, il nous est apparu que l'animal peut effectivement constituer un authentique modèle moral pour l'homme et pas seulement en ceci qu'il est autarcique, mais aussi et surtout parce qu'il déploie un certain type d'intelligence, totalement étrangère à toute logique, physique ou métaphysique; une perspicacité ou un certain flair lui permettant de s'adapter aux différentes circonstances et d'acquérir des connaissances authentiques en évitant le luxe et le raffinement culturel que sont, pour les cyniques les concepts et les théories. En suivant la piste de cette perspicacité, comprise comme une certaine sagacité incarnée, et la lecture de Sloterdijk de la rationalité cynique, nous en sommes venus à considérer que les nombreuses références positives à l'animalité que nous retrouvons dans le corpus cynique ne visent pas seulement à choquer, ni à établir une supériorité de l'animal sur l'homme, mais plutôt à proposer une nouvelle façon de philosopher qui allie rire et sérieux, authenticité et prestation théâtrale, afin d'accéder à la vertu par une voie considérablement plus courte et efficace que celle des grandes théories. Ce faisant les cyniques ont inauguré une nouvelle conception de l'activité philosophique qui « dépasse l'esprit de sérieux »<sup>118</sup> et qui convient à tous ceux qui recherchent une « connaissance pour des hommes libres »<sup>119</sup>. Bien qu'en apparence certains aient pu y voir une « régression animale », force est de constater qu'il en va plutôt du contraire; les cyniques tracent la voie d'un homme qui se situe véritablement par-delà l'esprit du troupeau et qui refuse de se laisser abâtardir par le poids des us, des coutumes, des théories globalisantes et des concepts. La conduite du sage cynique n'est jamais dictée par l'étiquette, la norme ou une quelconque loi; il y va systématiquement de son flair et suit librement l'inspiration

---

<sup>118</sup> SLOTERDIJK 1987, p.183

<sup>119</sup> *Ibid.*

du moment à l'image du chien qui gambade sereinement. En dehors des carcans d'écoles, de terminologie et de prétention au savoir objectivant de nature cosmologique, physique ou métaphysique, le sage cynique met néanmoins « de la pensée dans sa vie et de la vie dans sa pensée » et il fait indéniablement preuve, en cela, d'une grande sagesse.

## VI- Bibliographie

### 1) Les textes anciens

ARISTOTE, *De l'âme*, Flammarion, Paris, Trad. Bodéüs, 1993, 292 p.

ARISTOTE, *Histoire des animés*, Gallimard, coll. Folio, Paris, trad. Bertier, 1994, 586 p

LAËRCE, Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. sous la supervision de M.-O. Goulet-Cazé, 2e éd., Pochothèque, Paris, 1999, 1398 p.

PAQUET, Léonce, *Les cyniques grecs : fragments et témoignages*, Avant-propos par M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Livre De Poche, 1992, 352 p.

PLATON, *Le Timée*, Flammarion, Paris, trad. Brisson, 1992, 5<sup>e</sup> éd., 438 p.

### 2) Les études modernes

BOAS, G. & LOVEJOY, A.O. (1935), *Primitivism and related ideas in Antiquity*, vol. 1, Baltimore, The John Hopkins Press, 482p.

BRISSON, Luc (1992), Introduction au *Timée/Critias*, in PLATON, *Le Timée*, Flammarion, Paris, trad. Brisson, 5<sup>e</sup> éd., 438 p.

CASSIN&LABARRIÈRE (1997), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 618 p.

- AYACHE, Laurent, *L'animal, les hommes et l'ancienne médecine*
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert, *Les animaux familiers*
- ROCCA-SERRA, Guillaume, *Homme et animal dans la physiognomonie antique*
- WOLFF, Francis, *L'animal et le dieu :deux modèles pour l'homme*



DERRIDA&VERNANT (1987), *Poikilia : Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris EHESS, 464 p.

- DAGRON, Gilbert, *Image de bête ou image de dieu. La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins*

D. DELEULE & G. ROMBI (1998), *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, Babel, 127 p.

DIXSAUT (1993), Monique, *Contre Platon tome 1 : Le platonisme dévoilé*, Paris Vrin, 464 p.

- GOULET-CAZÉ, M.-O., *Le cynisme est-il une philosophie?*

FLORÈS-JUNIOR, O. (2005), « Cratès, la fourmi et l'escargot : les cyniques et l'exemple animal », *Philosophie antique*, no. 5, p.136-171

FLORÈS-JUNIOR, O. (2006), « Khortos gasteri ou Le bonheur est dans le pré: éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes », *Dialogue*, vol. 45, no. 4, p.347-377.

GONTIER, Thierry (1999), *L'homme et l'animal, La philosophie antique*, PUF, Paris, 127 p.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (1992), *La falsification de la monnaie*, in PAQUET, Léonce, *Les cyniques grecs : fragments et témoignages*, Paris, Livre De Poche, 352 p.

GOULET-CAZÉ&GOULET (1993), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 609 p.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (1986), *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, 292 p.

MAINOLDI, Carla (1984), *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne : de Homère à Platon*, Ophrys, Paris, 270 p.

MEILLAND, Jean-Marie (1983), *L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique*, in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 115, no. 4, p.233-246

ONFRAY, Michel (1990), *Le cynisme : Portrait du philosophe en chien*, Grasset & Fasquelle, Paris, 215 p.

ROMEYER&GOURINAT (2001), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 430 p.

- HUSSON, Suzanne, *La politeia de Diogène le cynique*

SLOTERDIJK, Peter (1987), *La critique de la raison cynique*, éd. Christian Bourgeois, trad. Hildenbrand, 670 p.