

Université de Montréal

**La conception de la liberté chez les premiers Cyniques**

par Isabelle Chouinard

Centre d'études classiques, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts en études classiques,  
option langues et littératures

Avril 2016

© Isabelle Chouinard, 2016

**RÉSUMÉ :** Diogène de Sinope, principal représentant du cynisme ancien, affirme dans une de ses œuvres qu'« il mettait la liberté au-dessus de tout ». Il n'est pas question ici du sens politique de la liberté, mais plutôt de son acception morale et individuelle, dont les origines remontent au moins au VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. et peut-être à la racine même du mot ἐλεύθερος. Retracer l'histoire de cette notion révèle diverses influences sur le cynisme, que ce soit la figure de l'« esclave libre » chez les tragiques, ou la correspondance entre nature et liberté chez les Sophistes et Démocrite. Pour atteindre l'autarcie et l'apathie, les deux caractéristiques de la liberté cynique, Diogène doit soumettre son corps à un entraînement de nature physique, seul moyen de s'émanciper des chaînes de la civilisation. Socrate, surtout chez Xénophon et dans une certaine mesure chez Platon, avait déjà fait des exercices corporels une condition d'acquisition de la liberté. Toutefois, l'émancipation de l'individu débouche avec Socrate sur l'apprentissage du savoir qu'il juge nécessaire à la vertu. Les Cyniques, quant à eux, rejettent la vertu-connaissance et limitent leur activité philosophique à la pratique d'une ascèse corporelle rigoureuse, de sorte que la liberté mène sans détour à la vertu et au bonheur au point de s'y identifier. Les Cyniques se différencient donc de leurs prédécesseurs socratiques en ne prolongeant pas leur quête philosophique au-delà du moment de la libération et, par le fait même, font de la liberté la véritable marque distinctive de leur philosophie.

**MOTS-CLÉS :** Liberté, liberté intérieure, cynisme, Socrate, Antisthène, Diogène de Sinope, Cratès de Thèbes.

**ABSTRACT :** Diogenes of Sinope, the main representative of ancient Cynicism, says in one of his works that « he preferred freedom above everything ». He does not mean here freedom in its political sense, but rather in its moral and individual meaning, which dates back at least to the sixth century BC and perhaps to the very root of the word ἐλεύθερος. Tracing the history of this notion reveals diverse influences on Cynicism, whether the figure of the « free slave » of the tragedians, or the correspondence between nature and freedom of the Sophists and Democritus. To reach self-sufficiency and apathy, the two characteristics of Cynic freedom, Diogenes must submit his body to physical training, it being the only way to break free from the chains of civilization. Socrates, especially in Xenophon and to a certain extent in Plato, had already made physical exercises a condition for acquiring freedom. However, with Socrates the emancipation of the individual ends in gaining knowledge that he deems necessary to virtue. Cynics, for their part, reject virtue-knowledge and limit their philosophical activity to the practice of a rigorous physical asceticism, so that freedom leads directly to virtue and happiness to the point of identifying with it. Therefore, Cynics differ from their Socratic predecessors by not extending their philosophical quest beyond the moment of liberation and thereby make freedom the true hallmark of their philosophy.

**KEYWORDS :** Freedom, inner freedom, Cynicism, Socrates, Antisthenes, Diogenes of Sinope, Crates of Thebes.

## TABLE DES MATIÈRES

Liste des abréviations.....	v
Remerciements.....	x
Introduction.....	1
Chapitre I : La liberté intérieure.....	8
1.1 Aux origines de la liberté intérieure.....	10
1.1.1 La figure de « l’esclave libre » chez les tragiques.....	12
1.1.2 Les orateurs à la défense d’une éducation libre.....	15
1.1.3 Les présocratiques et le rapport entre nature et liberté.....	17
1.2 L’héritage socratique.....	20
1.2.1 Liberté et ἐγκράτεια.....	20
1.2.2 Le commandement du νοῦς.....	27
1.3 Une problématique déjà bien établie.....	33
Chapitre II : La nature de la liberté cynique.....	35
2.1 Antisthène et la liberté socratique.....	36
2.2. Diogène libre.....	43
2.2.1 La falsification de la liberté.....	44
2.2.2 Nature et liberté.....	47
2.3 Les caractéristiques de la liberté cynique.....	51
2.3.1 L’autarcie comme indépendance matérielle.....	52
2.3.2 L’apathie comme indépendance psychologique.....	57
2.4 Les influences possibles.....	62
Chapitre III : La liberté au sein de l’éthique cynique.....	65
3.1 Liberté, autarcie et apathie cyniques.....	65
3.2 L’ascèse de la liberté.....	67
3.3 La rupture socratique.....	74
3.3.1 Le rejet de l’intellectualisme.....	74
3.3.2 Le rapport à la vertu.....	79
3.3.3 Liberté, vertu et bonheur cyniques.....	83
3.4 Les conséquences de la rupture socratique.....	85
Conclusion.....	89
Bibliographie.....	94

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

### 1. Recueils de textes anciens

DK = DIELS, H. et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, [textes grecs et traduction], Berlin, Weidmann, 1967-9, 3 vol.

*FGrHist* = JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, [textes grecs et commentaire], Leiden, Brill, 1950-63, 3 vol.

*SSR* = GIANNANTONI, G., *Socratis et socraticorum reliquiae*, [textes grecs et latins, apparat et notes], Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.

*SVF* = ARNIM, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, [textes grecs et latins], Stuttgartiae, Teubner, 1964, 4 vol.

*TrGF* = SNELL, B., R. KANNICHT et S.L. RADT, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, [textes grecs], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 5 vol.

### 2. Auteurs et textes anciens

Anonym. = Anonyme

*In Aristot. rhet.* = Commentaire à  
la Rhétorique d'Aristote

*Schol. lips. ad Il.* = Scholies à  
l'Iliade

*AP* = Anthologie Palatine

Apollod. = Apollodore de Séleucie

Apostol. = Michel Apostolius

Apul. = Apulée de Madaure

*Flor.* = *Florides*

[Aristippe de Cyrène]

*Socratic. ep.* = *Lettres  
socratiques*

Arstt. = Aristote

*Nic.* = *Éthique à Nicomaque*

*Pol.* = *Politiques*

*Rhet.* = *Rhétorique*

Ath. = Athénée de Naukratis

Aug. = St-Augustin

*Civ.* = *La Cité de Dieu*

Cic. = Cicéron

*N. D.* = *La Nature des dieux*

Clém. = Clément d'Alexandrie

*Paed.* = *Pédagogue*

*Str.* = *Stromates*

[Cratès] = [Cratès de Thèbes]

*Ep.* = *Lettres*

D.C. = Dion Cassius

D. Chr. = Dion Chrysostome

*Orat.* = *Discours*

Dém. = Démosthène

*Adv. Andr.* = *Contre Androtion*

*Chers.* = *Sur la Chersonèse*

*Phil.* = *Philippiques*

Démocr. = Démocrite

[Diog. Sin.] = [Diogène de Sinope]

*Ep.* = *Lettres*

D.L. = Diogène Laërce

Él. = Élien

*V. H.* = *Histoires variées*

Épictète

*Dissert.* = *Entretiens*

- Épiph. = Épiphane de Salamine  
*Adv. haeres.* = *Contre les hérésies*
- Eschl. = Eschyle  
*Ag.* = *Agamemnon*  
*Ch.* = *Les Choéphores*  
*Eum.* = *Les Euménides*  
*Pr.* = *Prométhée enchaîné*  
*Suppl.* = *Les Suppliantes*
- Eschn. = Eschine  
*Ctés.* = *Contre Ctésiphon*  
*Tim.* = *Contre Timarque*
- [Eschn.] = [Eschine]  
*Ep.* = *Lettres*
- Etym. Magnum* = *Etymologicum Magnum*
- Eudoc. = Eudocie Macrembolitissa  
*Viol.* = *Champ de violettes*
- Eur. = Euripide  
*El.* = *Électre*  
*Hec.* = *Hécube*  
*Hel.* = *Hélène*  
*Her.* = *Les Héraclides*  
*H. f.* = *Héraclès*  
*Hipp.* = *Hippolyte*  
*I. A.* = *Iphigénie à Aulis*  
*Or.* = *Oreste*  
*Ph.* = *Les Phéniciennes*  
*Rhes.* = *Rhésos*  
*Suppl.* = *Les Suppliantes*  
*Tr.* = *Les Troyennes*
- Eus. = Eusèbe de Césarée  
*Praep. evang.* = *Préparation évangélique*
- Favorin. = Favorinus d'Arles  
*De exil.* = *De l'exil*
- Gal. = Galien de Pergame  
*De cuiusl. anim. pecc. dign.* = *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*  
*Protr.* = *Exhortation à l'étude de la médecine*
- Gell. = Aulu-Gelle  
*Noct. att.* = *Nuits attiques*
- Gnomol. Vat. = Gnomologium Vaticanum 743
- Gorg. = Gorgias
- Grég. Naz. = Grégoire de Nazianze  
*Carm.* = *Poèmes*  
*Orat.* = *Discours*
- Hdt. = Hérodote
- Hér. Éph. = Héraclite d'Éphèse
- Hermog. = Hermogène de Tarse  
*Prog.* = *Exercices préparatoires*
- Hés. = Hésiode  
*O.* = *Les Travaux et les Jours*
- Homère  
*Il.* = *Iliade*
- Isid. = Isidore de Péluse  
*Ep.* = *Lettres*
- Isocr. = Isocrate  
*Adv. soph.* = *Contre les Sophistes*  
*Areop.* = *Aréopagitique*  
*Pan.* = *Panégryrique*  
*Panath.* = *Panathénaïque*
- Jul. = Julien l'empereur  
*Orat.* = *Discours*
- Juv. = Juvénal  
*Sat.* = *Satires*
- Lact. = Lactance  
*Inst.* = *Institutions divines*
- Lib. = Libanios  
*Prog.* = *Exercices préparatoires*
- Luc. = Lucien de Samosate  
*Bis. acc.* = *La double accusation ou les tribunaux*  
*Cat.* = *La traversée ou le tyran*  
*Demon.* = *Vie de Démonax*  
*D. mort.* = *Dialogue des morts*  
*Nec.* = *Ménippe ou la consultation des morts*  
*Per.* = *Sur la mort de Pérégrinos*  
*V. auct.* = *Vies de philosophes à vendre*
- [Luc.] = [Lucien de Samosate]  
*Cyn.* = *Le Cynique*
- Lucr. = Lucrèce
- Lysias  
*Orat.* = *Discours*
- Max. = Maxime le Confesseur
- Minuc. = Minucius Felix  
*Octav.* = *Octavius*

- M. Tyr = Maxime de Tyr  
*Philosoph.* = *Dissertations*
- Muson. = Musonius Rufus  
*De vit. aer. al.* = *Il ne faut pas s'endetter*
- Orig. = Origène  
*Comm. in Matth.* = *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*
- Ov. = Ovide  
*Pont.* = *Pontiques*
- Phil. = Philon d'Alexandrie  
*Quod omn. prob. lib. sit* = *Que tout homme bon est libre*
- Philém. = Philémon de Soli
- Philstr. = Philostrate l'Ancien  
*V. Ap.* = *Vie d'Apollonius*
- Pindare  
*P.* = *Pythiques*
- Plat. = Platon  
*Alc. I* = *Premier Alcibiade*  
*Ap.* = *Apologie de Socrate*  
*Gorg.* = *Gorgias*  
*Hipp. mi.* = *Hippias mineur*  
*Leg.* = *Les Lois*  
*Men.* = *Ménon*  
*Phaed.* = *Phédon*  
*Phaedr.* = *Phèdre*  
*Prot.* = *Protagoras*  
*Rsp.* = *La République*  
*Theaet.* = *Théétète*
- [Plat.] = [Platon]  
*Ep.* = *Lettres*  
*Def.* = *Définitions*
- Plut. = Plutarque  
*Amat.* = *Dialogue sur l'amour*  
*An vitios. ad infel. suff.* = *Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux*  
*Apophth. lacon.* = *Apophtegmes laconiens*  
*De cap. ex inim. util.* = *Comment tirer profit de ses ennemis*  
*De exil.* = *De l'exil*  
*De prof. in virt.* = *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*  
*De Sto. rep.* = *Sur les contradictions stoïciennes*
- De tranq. an.* = *De la tranquillité de l'âme*
- Ex lib. de am.* = *Histoires d'amour*
- Non posse suav. viv. sec.*  
*Epicur.* = *Qu'il n'est pas même possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure*
- Quaest. conv.* = *Propos de table*
- Procop. = Procope de Césarée  
*Ep.* = *Lettres*
- Procl. diad. = Proclus diadoque
- Schol. = Scholies  
*in Lucian. V. auct.* = *dans les Vies de philosophes à vendre de Lucien*
- Scholia ad Cod. Ottobon. Gr. 388 =
- Scholies au manuscrit ottonien grec 388
- Sén. = Sénèque le Jeune  
*Ben.* = *Des Bienfaits*  
*Ep.* = *Lettres à Lucilius*  
*Tranq.* = *De la tranquillité de l'âme*
- Sext. = Sextus Empiricus  
*M.* = *Contre les Mathématiciens*  
*P.* = *Questions Pyrrhoniennes*
- Simpl. = Simplicius de Cilicie  
*Comm. in Epict. enchir.* = *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*
- Soph. = Sophocle  
*Ant.* = *Antigone*  
*Tr.* = *Trachiniennes*
- Stob. = Jean Stobée
- Str. = Strabon d'Apamée
- Suid. = Suidas
- Tat. = Tatien le Syrien  
*Orat. ad Graec.* = *Discours aux Grecs*
- Tert. = Tertullien de Carthage  
*Apol.* = *Apologétique*
- Thc. = Thucydide
- Thém. = Thémistius de Paphlagonie
- Théodoret = Théodoret de Cyr

*Graec. affect. cur.* =  
*Thérapeutique des maladies  
helléniques*  
Théon = Théon d'Alexandrie  
*Prog.* = *Exercices préparatoires*  
Xén. = Xénophon  
*Ap.* = *Apologie de Socrate*  
*Conv.* = *Banquet*  
*Cyr.* = *Cyropédie*  
*Hier.* = *Hiéron*  
*Mem.* = *Mémorables*  
*Æc.* = *L'Économique*



*À mon filleul Maxime*

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement mes parents, Agathe Duhamel et Pierre Chouinard, pour leur soutien inconditionnel dans mes études et la confiance qu'ils m'ont toujours accordée durant mon parcours académique.

J'aimerais également remercier mon directeur de recherche, M. Louis-André Dorion, pour sa lecture attentive de mes travaux et sa grande générosité dans ses commentaires. Son enseignement m'a énormément fait progresser dans l'étude de la pensée antique et ses recherches, d'une rigueur et d'un intérêt exceptionnels, sont une grande source d'inspiration.

Je remercie également les professeurs Mme Elsa Bouchard et M. Benjamin Victor qui m'ont initiée aux langues anciennes et ouvert ainsi tout un pan de la littérature dont la richesse ne cesse de me fasciner.

Je suis très reconnaissante envers le Conseil de recherches en sciences humaines, le Fonds de recherche du Québec – Société et culture et la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour leur soutien financier.

Finalement, merci à Claire Burridge, Louis Charles Fauteux et Mathieu Boisvert pour leur précieuse aide dans la relecture de mon mémoire.

## INTRODUCTION

« Vous voilà bien malade d'être libre comme votre chien ! Eh ! ne ressemblez-vous pas à votre chien en mille choses ? La faim, la soif, la veille, le dormir, les cinq sens ne vous sont-ils pas communs avec lui ? Voudriez-vous avoir l'odorat autrement que par le nez ? Pourquoi voulez-vous avoir la liberté autrement que lui ? » –**Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s.v. Liberté**

La liberté humaine ne diffère point de celle du chien. Diogène de Sinope, s'enorgueillissant du titre de « chien » au point d'en marquer à tout jamais la philosophie *cynique*, en aurait sans doute dit autant. Sa recherche de la nature, guidée par le modèle animal, est une véritable quête de liberté. Dans une de ses œuvres perdues, Diogène aurait affirmé qu' « il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων)<sup>1</sup>. » Formule lapidaire, certes, mais dont la portée ne doit pas être sous-estimée. La liberté, les Grecs en ont fait leur fierté. Pensons seulement à la célèbre *Oraison funèbre* de Périclès, éloge poignant de la liberté démocratique athénienne. Or, c'est justement à cette conception de la liberté que Diogène oppose un idéal complètement différent, reposant uniquement sur les dispositions internes de l'individu et non sur son statut social. La liberté politique occupe une telle place dans la littérature grecque qu'elle en vient parfois à éclipser cette autre liberté, la liberté individuelle et morale que l'on nomme souvent « liberté intérieure »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> D.L. VI 71 (= *SSR* V B 291), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>2</sup> Un préjugé persiste encore selon lequel les Grecs n'auraient guère connu que la liberté politique. Il a été réitéré récemment par A. Tomès (*s.v. Libre*, in J.-P. Zarader (dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses, 2014, p. 441). Cette thèse remonte sans doute à B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, Paris, Charpentier, 1874, p. 269 : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce

Toute notre étude sera vouée à retracer l'histoire de cette autre liberté et à tenter de définir la place qu'y occupe la philosophie cynique.

Cette tâche n'est toutefois pas aisée et en premier lieu en raison de l'objet de notre enquête. Aborder l'histoire de la liberté requiert de se prémunir contre deux principales erreurs de méthode en histoire des idées<sup>3</sup>. D'une part, le contexte historique ne doit pas être considéré déterminant au point de suffire à l'interprétation des textes. De nombreux spécialistes ont pourtant commis cette erreur en faisant de la liberté intérieure un pur produit de la perte d'indépendance des cités grecques. L'explication directe de l'émergence d'une idée par les événements historiques ne saurait rendre compte entièrement de sa genèse, car elle implique une connaissance des développements ultérieurs qu'on ne peut prêter à la pensée d'une époque. Notre premier chapitre sera donc consacré à déconstruire ce lieu commun tenace.

D'autre part, pour bien comprendre les intentions des auteurs et les idées qui sont véhiculées, les textes ne doivent pas être étudiés seulement en eux-mêmes, mais doivent toujours être mis en relation avec le contexte d'écriture et les textes qui les ont précédés. Les commentateurs qui tentent de faire remonter l'idée de volonté à Antisthène ou aux Cyniques, en tombant dans cet écueil, ont introduit sans le vouloir une notion anachronique au sein de leur interprétation. Aux deuxième et troisième chapitres, notre

---

qu'ils nommaient liberté. » Elle fut partagée par F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1870, p. 61 : « Quand vous trouvez, dans les civilisations anciennes, la liberté, c'est la liberté politique, la liberté du citoyen [...] » et E. Renan, « Philosophie de l'histoire contemporaine », in *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 34 : « La liberté pour l'antiquité ne fut guère que l'indépendance nationale ». H. Arendt, dans son chapitre « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 204, reprend la même idée : « [...] dans l'Antiquité grecque aussi bien que romaine, la liberté fut un concept exclusivement politique ».

<sup>3</sup> Nous empruntons notre réflexion à Q. Skinner (« Meaning and Understanding in the History of Ideas », in *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53).

approche critique montrera qu'on ne saurait justifier de manière satisfaisante l'introduction du concept inédit de volonté à l'époque d'Antisthène et des premiers Cyniques.

Pour bien comprendre la valeur que les Grecs accordaient à la liberté au moment où le cynisme est apparu, nous avons examiné méticuleusement toutes les occurrences des termes de la famille ἐλεύθερος et des mots relatifs à la servitude dans la littérature grecque jusqu'au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. Cette méthode a permis de faire émerger le sens de la liberté intérieure directement à partir des sources, évitant ainsi de lui appliquer une signification moderne.

Ajoutons à cette difficulté méthodologique celle relative à l'étude du cynisme en elle-même. De Diogène (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.) à Saloustios (V<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), le dernier cynique connu, près de huit siècles se sont écoulés<sup>4</sup>. Durant la longue période sur laquelle il s'étend, ce courant philosophique a pu évoluer de différentes manières. Nous nous sommes limités pour notre étude à la première génération de Cyniques, dont les deux principaux représentants sont Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes, afin d'en cerner l'originalité au moment de son apparition.

Seuls quelques fragments de leurs ouvrages nous sont parvenus, de sorte que l'accès direct à leur pensée demeure extrêmement restreint. La plupart des fragments et témoignages se trouvent au livre VI des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de

---

<sup>4</sup> M.-O. Goulet-Cazé propose un catalogue de tous les philosophes cyniques (« Appendice : Répertoire des philosophes cyniques connus », in *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 231-48 ; repris in Ead., « Appendix A : A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers », in R.B. Branham et Ead. (éds), *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 389-413).

Diogène Laërce. Bien que rédigée au III<sup>e</sup> s. ap. J.-C., cette œuvre intègre des passages tirés de sources beaucoup plus anciennes, qui elles-mêmes ont pu se fonder sur des textes cyniques authentiques et, à ce titre, elle demeure une source de premier choix dans l'étude du cynisme<sup>5</sup>. Le livre de Diogène Laërce, de même que la grande majorité du corpus, est composé d'anecdotes et d'apophtegmes. Probablement due au caractère essentiellement pratique de la philosophie cynique, la rareté des textes doctrinaux nous force à tirer de ces traits d'esprit et de ces courts récits un maximum de contenu philosophique. Les anecdotes et apophtegmes cyniques s'intégraient facilement dans les recueils anciens et aussi plusieurs d'entre eux ont été transmis chez Stobée et dans le *Gnomologium Vaticanum*. L'anthologie de Stobée contient, outre ces formes littéraires, un des témoignages les plus substantiels sur le cynisme ancien. Il s'agit d'extraits des diatribes du prédicateur Télès (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.) rapportant les enseignements de certains philosophes cyniques comme Diogène de Sinope, Cratès de Thèbes et Bion de Borysthène<sup>6</sup>.

Selon la tradition dominante, Zénon de Kition aurait été initié à la philosophie par Cratès, lui-même disciple de Diogène. Cette filiation entre le cynisme et le stoïcisme a parfois introduit des déformations stoïciennes dans le portrait du cynisme qui nous est parvenu. C'est le cas notamment dans la section doxographique chez Diogène Laërce, dont le livre VI vise à établir une filiation entre socratisme et stoïcisme par

---

<sup>5</sup> Dans un article récent (« Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », in W. Haase et H. Temporini (éds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.6, Berlin-New York, de Gruyter, 1992, p. 3880-4048), M.-O. Goulet-Cazé analyse minutieusement la structure et les sources du livre VI et renvoie aux études pertinentes qui ont précédé la sienne.

<sup>6</sup> Sur l'œuvre de Télès, voir P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, Vrin, 1998, xvi-620 p.

l'intermédiaire du cynisme<sup>7</sup>, mais aussi dans les témoignages rédigés à l'époque impériale.

Les sources sur le cynisme qui remontent à cette époque sont problématiques à bien des égards<sup>8</sup>. Que ce soit le portrait idéalisé que Sénèque (I<sup>e</sup> s. av. J.-C. et I<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) dresse de son ami Démétrius le Cynique, ou encore la version édulcorée du cynisme que propose Épictète (I<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), les textes sont parsemés de déformations stoïciennes. Dion Chrysostome (I<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) et Julien l'empereur (IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) véhiculent parfois eux aussi leurs propres idées par l'intermédiaire des Cyniques. Dans tous les cas, on cherche à défendre une forme de cynisme originaire et noble par opposition au cynisme dégradé de l'époque. Lucien (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), dont les critiques acerbes culminent avec son pamphlet calomnieux *Sur la mort de Pérégrinos*, ne se gêne pas non plus pour critiquer les Cyniques de son temps. Seule exception à la règle, il écrit un texte admiratif, la *Vie de Démonax*, en hommage à ce philosophe cynique qui lui était contemporain. Mentionnons aussi l'apparition de Diogène dans la *Vente des philosophes*, caricature loufoque du Sinopéen, dont les traits choquants sont volontairement exacerbés par le satiriste. Lucien y utilise des formules cyniques bien connues dans un contexte comique afin de les tourner en dérision. Les déformations qui se cachent parfois derrière les textes de ces témoins du cynisme ne doivent pas pour autant occulter l'intérêt que représentent ces sources. Si elles isolent des éléments de la philosophie cynique ou en

---

<sup>7</sup> Cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : à propos de Diogène Laërce VI 72 », in *Rheinisches Museum für Philologie*, 125, 1982, p. 233-6.

<sup>8</sup> Voir les articles récents de M.-O. Goulet-Cazé (« Le cynisme à l'époque impériale », in W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.4, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, p. 2720-833) et de M. Billerbeck (« Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 319-38), qui renvoient aux nombreuses études de détails à ce sujet.

modifient certains aspects, elles laissent parfois entrevoir des traces d'un cynisme primitif auquel les auteurs ont pu avoir accès.

Les Cyniques de l'époque impériale ont répondu au mépris de leurs contemporains par des œuvres défendant leur mode de vie et leur filiation avec les premiers Cyniques. Les *Lettres cyniques*, écrites par plusieurs auteurs inconnus entre le II<sup>e</sup> s. av. J.-C. et le I<sup>e</sup> s. ap. J.-C., forment un corpus substantiel de textes entièrement conservés. Leur apport ne doit pas être négligé malgré leur authenticité frauduleuse, car si elles n'ont pas été écrites par Diogène ou Cratès, elles ont néanmoins été rédigées par des adeptes de leur philosophie. Les influences externes qui s'y font parfois sentir ne constituent pas un motif suffisant pour disqualifier l'ensemble du contenu de ces textes qui, la plupart du temps, véhiculent un message fidèle à l'esprit des premiers Cyniques. Nous comptons parmi les sources un autre texte pseudépigraphe intitulé « Le Cynique », celui-ci faussement attribué à Lucien. Il s'agit, comme dans le cas des *Lettres cyniques*, d'une œuvre apologétique dont le contenu est résolument cynique.

Le nombre et l'état des sources étant plutôt insatisfaisants, il est nécessaire de faire appel à tous ces fragments et témoignages extrêmement hétérogènes pour retracer la conception de la liberté cynique. Tout en prenant soin d'en souligner les possibles déformations là où elles se font sentir, les sources de l'époque impériale seront utilisées en tant qu'elles jettent un éclairage sur l'œuvre de Diogène Laërce, laquelle prime généralement à l'intérieur du corpus.

Nous découvrirons, à travers ce qui ressemble parfois à un véritable fouillis, une pensée somme toute assez consistante où la liberté peut jouer le rôle de fil conducteur.



Aborder le cynisme sous l'angle de la liberté permet en effet de relier plusieurs de ses idées fondamentales, que ce soit l'autarcie, l'apathie, la franchise, la frugalité, l'impudeur, la vertu, le bonheur ou l'ascèse. Si tout effort de systématisation demeure incertain, nous pouvons tout de même, en tentant d'articuler ces concepts clés, dégager une cohérence doctrinale qui n'est certes pas infaillible, mais qui du moins propose une nouvelle piste d'interprétation. Sans prétendre rendre compte du cynisme dans son entièreté, l'analyse approfondie du concept de liberté tel qu'il se retrouve dans cette philosophie permettra d'en éclaircir des aspects importants et de mesurer son apport dans l'histoire de la pensée antique.

## CHAPITRE I :

### LA LIBERTÉ INTÉRIEURE

Retracer l'histoire de la liberté intérieure s'impose comme une tâche essentielle pour situer dans l'histoire des idées la forme distinctive qu'elle prendra chez les Cyniques. Selon un lieu commun partagé par de nombreux historiens, la liberté intérieure serait apparue suite à la perte d'indépendance des cités grecques, comme si la liberté autrefois conçue à l'échelle de la communauté politique avait dû, en raison de la mainmise des Macédoniens sur la Grèce, trouver refuge chez l'individu<sup>9</sup>. Il est vrai que, dès son apparition chez Homère<sup>10</sup>, la liberté est étroitement liée à la communauté politique et que cette conception sera reprise, en y ajoutant

---

<sup>9</sup> L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, A. Michel, 1973, p. 353 : « Il [le citoyen de l'ancienne petite cité] se replie alors sur lui-même ; il pense à son salut intérieur ; il demande qu'on lui dise le but de la vie, qu'on lui propose un idéal, dans la poursuite duquel il retrouverait, pour son propre bonheur, la liberté perdue. » Cf. A.J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, Revue des jeunes, 1947, p. 55 (repris in Id., s.v. Grèce antique & liberté, in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis-A. Michel, 2000, p. 585) ; I. Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 186-7 ; W. Warnach, s.v. Freiheit, I, in J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1972, col. 1069 ; P. Aubenque, « Les philosophies hellénistiques : stoïcisme, épicurisme, scepticisme », in Id., J. Bernhardt et F. Châtelet, *La philosophie païenne (du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Paris, Hachette, 1972, p. 190-1 ; Id., s.v. Philosophie, in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis-A. Michel, 2000, p. 1025-6 ; H.J. Krämer, « Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike », in J. Simon (éd.), *Freiheit : theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg-München, Alber, 1977, p. 247 ; J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, de Fallois, 1989, p. 169 ; F. Laupies, *La liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 23. Cette thèse est contestée par P. Hadot (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002, p. 295-6 ; cf. Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 146-7) : « Et surtout, la conception de la philosophie comme art de vivre, comme forme de vie, n'est pas liée à des circonstances politiques, à un besoin d'évasion, de liberté intérieure qui compenserait la liberté politique perdue. » R. Brague (« Le monde libre », in *Introduction au monde grec : études d'histoire de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2008, p. 75-6) invite également à nuancer ce schéma explicatif.

<sup>10</sup> Le substantif ἐλευθερία n'apparaît nulle part dans l'*Illiade* ou l'*Odyssée*. Seul l'adjectif ἐλεύθερος est utilisé dans l'*Illiade*, pour qualifier le jour (ἐλεύθερον ἦμαρ : *Il.* VI 447-63 ; XVI 830-6 ; XX 188-94) ou un cratère (κρητῆρα ἐλεύθερον : *Il.* VI 526-9).

l'élément démocratique<sup>11</sup>, par Hérodote, Thucydide et plusieurs autres. Mais cela n'implique pas pour autant la primauté de la liberté politique sur la liberté morale, car les concepts n'évoluent pas linéairement et peuvent certainement être compris de différentes manières à une même époque. Il serait faux de croire que, aussitôt la bataille de Chéronée perdue, les Grecs auraient renoncé à l'idéal de liberté politique au profit d'une quête individuelle, sachant que la liberté des cités grecques fut un enjeu fondamental à l'époque des Diadoques. De même, il serait curieux que les Grecs aient soudainement donné une signification philosophique et morale à un terme auparavant strictement politique. La liberté ne s'est pas transmuée, les deux sens du terme ont plutôt évolué parallèlement, tantôt se recoupant, tantôt se dissociant. Il n'y a pas de « métamorphose » ou de « passage » d'une conception à une autre, comme les historiens cités plus haut l'ont cru. Il y a, tout au plus, apparition d'un sens moral dans la littérature, mais qui était déjà compris dans la racine même du mot ἐλεύθερος. Aussi notre enquête débutera-t-elle au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., où se manifeste la première occurrence du terme ἐλεύθερος sous son acception morale. Nous verrons alors que la recherche de la liberté intérieure avait trouvé sa place dans la cité indépendante de l'époque classique et même avant.

Dans les ouvrages consacrés à la liberté grecque, les historiens font souvent remonter le concept de liberté intérieure au père de la philosophie<sup>12</sup>. Nous porterons donc une attention particulière au personnage de Socrate qui, il est vrai, a le premier discuté la liberté en tant que

---

<sup>11</sup> Hdt., III 125 ; 143 ; V 55 ; 64 ; VI 5 ; VII 103 ; 135. Thc., I 122 ; II 37 ; IV 86 ; VI 56 ; 89 ; VII 69 ; VIII 68. Chez Platon (*Rsp.* 557b4-6) comme chez Aristote (*Pol.* 1317a40-1 ; *Rhet.* 1366a4), la liberté est le principe du régime démocratique.

<sup>12</sup> M. Pohlenz, *La liberté grecque : nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J. Goffinet, Paris, Payot, 1956, p. 92 : « Socrate avait ouvert aux hommes la voie à la liberté intérieure [...] » ; J. de Romilly, *op. cit.*, p. 162 : « [...] le mot et l'idée surgissent dans la bouche de Socrate [...] » ; P. Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, Paris, Belles Lettres, 1990, p. 110 : « [...] [Socrate] a ramené la liberté de la place publique à l'intérieur des âmes. »

problème proprement philosophique. Mais nous verrons aussi que de nombreux auteurs, tragédiens, orateurs, philosophes présocratiques et sophistes, avaient réfléchi à cette question avant lui ou à la même époque. Certains ont même pensé en des termes beaucoup plus radicaux cet idéal individuel complètement dissocié du destin de la cité. Sans aucun doute inspirés des penseurs qui les ont précédés, les Cyniques se feront les défenseurs d'une liberté intérieure qui emprunte à différents horizons, lesquels nous serons en mesure d'apprécier dans le second chapitre.

### 1.1 Aux origines de la liberté intérieure

C'est chez Théognis, au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qu'il est possible d'entrevoir pour la première fois le sens moral de l'adjectif ἐλεύθερος, superposé à sa signification politique :

Tu es beau, mais la bassesse de tes amis t'a conduit à d'indignes fréquentations, qui te déshonorent honteusement, jeune homme. Pour moi, qui ai, sans le vouloir, perdu ton amitié, c'est tout profit : je me conduis en homme libre (ἐλεύθερος)<sup>13</sup>.

Dès cette époque donc, l'homme libre n'est pas seulement celui qui est intégré à une communauté politique libre, comme chez Homère, mais aussi celui qui possède de nobles qualités<sup>14</sup>. Pourtant, cette association entre la condition libre et la noblesse d'âme ne va pas de soi et il faut se demander comment il est possible de réconcilier les deux acceptions du terme.

Le sens premier du mot ἐλεύθερος, selon l'hypothèse étymologique avancée par Benveniste, serait lié à la croissance :

---

<sup>13</sup> II 1377-80, trad. J. Carrière ; cf. I 530, où δούλιον a une signification morale. L'adjectif ἐλεύθερος est peut-être aussi employé en un sens moral chez Alcée, dans ses vers dirigés contre Pittacos (fr. 72 Lobel et Page). Plus tard, un autre poète lyrique, Pindare, en fera un usage moral (*P.* II 57).

<sup>14</sup> Ici, il est clair que l'adjectif ἐλεύθερος signifie « de façon digne d'un homme libre » (cf. P. Chantraine, *s.v.* ἐλεύθερος, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, t. II, Paris, Klincksieck, 1970, p. 336).

On peut alors concevoir que l'image de la croissance accomplie, aboutissant à la stature et à la figure humaine, ait produit ailleurs une notion collective telle que celle de « souche », de « groupe de croissance », pour désigner une fraction ethnique, l'ensemble de ceux qui sont nés et qui se sont développés conjointement<sup>15</sup>.

D'une part, cela explique le lien entre la liberté et la communauté qui se manifeste dans les premières occurrences du mot chez Homère et qui conduira à l'acception du terme sous sa forme juridique, celle de l'homme libre parce que bénéficiant de toutes les prérogatives du citoyen. D'autre part, et c'est ce que Muller défend dans son étude sur la liberté grecque<sup>16</sup>, l'analyse étymologique de Benveniste permet de faire remonter l'acception morale du terme ἐλεύθερος à sa racine, plutôt que de se baser sur l'hypothèse faible du jeu de correspondance entre les caractéristiques objectives de l'homme libre au sens politique et ses caractéristiques morales. Si le terme revêt aussi un sens moralement positif, ce ne serait donc pas en raison d'un détachement progressif d'un nouveau sens à partir des qualités attribuées à la classe sociale des hommes libres, mais parce que l'homme moralement libre est celui qui croît sans

---

<sup>15</sup> E. Benveniste, « L'homme libre », in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 323 (cf. E. Benveniste, « Liber et liberi », in *Revue des études latines*, 14, 1936, p. 51-8). Il identifie la racine indo-européenne \*leudh-, qui donnera, outre l'adjectif ἐλεύθερος, une série de mots liés au peuple et à la croissance dans différentes langues. La racine est aussi mentionnée par H. Frisk (s.v. ἐλεύθερος, in *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg, C. Winter, 1960, p. 491) et D. Nestle (*Eleutheria : Studien zum Wesen Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, vol. 1, *Die Griechen*, Tübingen, Mohr, 1967, p. 7), et avait déjà été repérée par O. Schrader (s.v. Stände, in *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde : Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas*, Strassburg, K.J. Trübner, 1901, p. 807-8). Cette hypothèse étymologique est considérée « indémontrable » par P. Chantraine (s.v. ἐλεύθερος, in *op. cit.*, t. II, p. 337) et « doubtful » par H.G. Liddell et R. Scott (s.v. ἐλεύθερος, in *A Greek-English Lexicon*, avec supplément révisé, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 532). Pour un résumé des débats entourant cette question, voir B. Jacquinod, « Aux racines de la liberté », in R. Sauter (éd.), *Visages de la liberté : recherches lexicales et littéraires*, Saint-Étienne, Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'expression contemporaine, 1992, p. 11-15 et R. Muller, « Remarques sur La liberté grecque », in *Dialogue*, 25, 1986, p. 423-33 (repris in Id., « Eleutheria. Questions sémantiques », in *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 47-57). L'étymologie ancienne, qui fait remonter l'adjectif ἐλεύθερος à la racine ἐλυθ- (*Etym. Magnum* 329, 43) est acceptée chez G. Curtius (*Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, Teubner, 1879, p. 497) comme « durchaus berechtigt » et chez M. Pohlenz (*op. cit.*, p. 13 note 3) comme « absolument justifiée ».

<sup>16</sup> R. Muller, *art. cit.*, 1986, p. 430-3 (repris in Id., *op. cit.*, 1997, p. 54-7).

entrave et parvient ainsi à réaliser sa nature<sup>17</sup>. La croissance constitue donc le lien qui unit les conceptions politique et morale de la liberté. L'homme est libre parce qu'il a *grandi* dans la communauté à laquelle il appartient et parce que rien ne l'empêche de se *développer* pleinement. L'idée d'une « croissance non-entravée » présente dans la racine même du mot ἐλεύθερος explique alors les sens négatif et positif qu'il peut exprimer. L'individu libre est *débarrassé des obstacles* à la *réalisation* de sa nature.

Il n'est alors pas du tout étonnant de retrouver chez Théognis l'emploi de ce mot sous son acception morale. Ce détour étymologique a permis de trouver à l'origine de la liberté un sens qui n'est pas collectif, ethnique, politique ou juridique, mais bien individuel et moral. L'évolution parallèle de ces deux branches sémantiques explique l'apparition de « l'esclave libre » ou encore de « l'homme libre esclave » plus tard dans la littérature grecque. Ces expressions, aux allures d'oxymore, n'ont rien de contradictoire si l'on considère le mot sous ses deux valeurs, politique et morale.

### **1.1.1 La figure de « l'esclave libre » chez les tragiques**

Ce sont les tragiques qui ont amené pour la première fois sur la place publique la figure de « l'esclave libre ». De toute évidence, la question de la liberté morale leur était d'une grande importance. D'abord, chez Eschyle, un nouveau mot fait son apparition afin de désigner spécifiquement le caractère ignoble d'un être, d'une action ou d'une chose :

---

<sup>17</sup> Le lien entre la liberté et la nature s'explique par l'idée de croissance qui se trouve également dans le terme φύσις (cf. P. Chantraine, *s.v.* φύομαι, in *op. cit.*, t. 4-2, p. 1233-5). Aristote (*Pol.* 1252b32-3, trad. P. Pellegrin) en donne la définition suivante : « ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature (τὴν φύσιν) de cette chose ». Pour plusieurs historiens, la liberté n'aurait pas pour origine ce critère positif, mais serait plutôt née du contraste avec la catégorie sociale des esclaves, qui remonterait à l'époque homérique. Pourtant, les catégories libres-esclaves sont loin d'être clairement définies chez Homère (cf. B. Jacquino, « La liberté dans les poèmes homériques », in R. Sauter (éd.), *op. cit.*, p. 26 ; Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, 1982, p. 50).

ἀνελεύθερος<sup>18</sup>. L'adjectif est toujours utilisé dans un sens moral, il signifie « qui n'est pas digne d'un homme libre », et n'est jamais synonyme de « servile » au sens juridique<sup>19</sup>. Ce nouveau terme témoigne de la consolidation de son antonyme ἐλεύθερος sous son acception morale.

Les tragiques font souvent un usage négatif de la liberté : l'individu peut être délivré d'un crime<sup>20</sup>, des maux<sup>21</sup> ou encore de la crainte<sup>22</sup>. Cet emploi négatif ne manque pas de soulever des problèmes d'ordre philosophique chez les poètes. Un individu peut-il réellement être débarrassé de toute entrave ? « Nul n'est libre que Zeus (ἐλεύθερος γὰρ οὐτις ἐστὶ πλὴν Διός) !<sup>23</sup> » répondra Pouvoir, dans le *Prométhée enchaîné*, et Hécube, dans la pièce homonyme d'Euripide, fera le même constat :

Il n'est donc pas, hélas, un mortel qui soit libre (ἐλεύθερος) !  
 L'un est esclave de ses biens, l'autre du sort (ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ  
 [τύχης) ;  
 ou c'est la multitude ou la lettre des lois (ἢ πλῆθος αὐτόν πόλεος ἢ νόμων γραφαί)  
 qui les forcent d'agir contre leurs sentiments (εἴργουσι χρῆσθαι μὴ κατὰ γνώμην  
 [τρόποις)<sup>24</sup>.

En ce sens, ce qui empêche l'individu d'être libre, c'est tout ce qui est extérieur à lui, qui modèle son esprit et empêche le libre déploiement de sa droite raison (γνώμη<sup>25</sup>). La nature de

<sup>18</sup> κοῖταν τάνδ' ἀνελεύθερον (*Ag.* 1494 ; 1518) ; ἀνελεύθερον θάνατον (*Ag.* 1521 ; cf. *Eur., Or.* 1170, δοῦλον θάνατον).

<sup>19</sup> M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 64.

<sup>20</sup> *Eschl., Eum.* 175 ; 340 ; 603 ; *Eur., Or.* 1088 ; *Hipp.* 1449 ; 1450.

<sup>21</sup> *Eschl., Suppl.* 803 ; *Ch.* 1060 ; *Soph., Ant.* 399 ; 445 ; *Eur., Her.* 790 ; 873.

<sup>22</sup> *Eur., Rhes.* 664 ; *H. f.* 1010 ; *El.* 911 ; *Hec.* 869 ; *Her.* 868.

<sup>23</sup> *Eschl., Pr.* 50, trad. P. Mazon. Cf. *Eur., Or.* 418.

<sup>24</sup> *Eur., Hec.* 864-7, trad. M. Delcourt-Curvers. L'être humain est aussi présenté comme esclave de ses biens en *Suppl.* 877 ; du sort en *Or.* 716 et *H. f.* 1357 ; et de la foule en *I. A.* 450. La vertu n'est pas esclave des biens, de la sécurité ni de la flatterie de la foule (fr. 1029 *TrGF*). On peut aussi être esclave de son lit (fr. 775 *TrGF*) et de son appétit (fr. 282, 5 *TrGF* ; cf. fr. 49 *TrGF*), tandis que l'homme libre contrôle les désirs de son ventre (fr. 413 *TrGF*).

la liberté morale commence alors à se dévoiler. L'individu réellement libre ne laisse aucun élément externe entraver son jugement. Il ne se laissera pas affecter par les maux, la crainte, la foule, la fortune, les besoins corporels ou matériels.

L'indépendance par rapport à toute extériorité prend chez Euripide la forme paradigmatique de la mort volontaire<sup>26</sup>. C'est librement (ἐλευθέρως) que Macarie et Iphigénie prennent la résolution d'être sacrifiées et, de la même manière, Polyxène accepte librement (ἐλευθέρα) de mourir sur la tombe d'Achille<sup>27</sup>. Ces personnages sont réellement libres car même l'anticipation de la mort ne saurait affecter leur jugement<sup>28</sup>. Le pendant négatif de la liberté fait apparaître du même coup son versant positif. L'âme, en se libérant des contraintes extérieures, peut agir dignement et conformément à sa nature<sup>29</sup>. C'est ainsi qu'Achille ne fléchit pas sa nature libre (ἐλευθέραν φύσιν) face à l'injustice et promet de désobéir à Agamemnon pour sauver Iphigénie d'un sacrifice impie<sup>30</sup>.

La forte connotation morale de l'emploi des mots de la famille ἐλεύθερος ne pouvait que laisser présager l'apparition de « l'esclave libre » chez Sophocle et Euripide :

Nombre d'esclaves portent ce nom déshonorant, mais leur âme (πολλοῖσι δούλοις  
[τοῦνομ' αἰσχρόν, ἢ δὲ φρῆν)  
est plus libre que celle des hommes qui ne sont pas esclaves (τῶν οὐχι δούλων ἐστ'

---

<sup>25</sup> Selon P. Chantraine (s.v. γινώσκω, in *op. cit.*, t. I, p. 224), le terme « implique à la fois l'idée de connaissance et d'avis, de décision prise en connaissance de cause. » La γνώμη est aussi entravée par la paresse ou le plaisir en *Hipp.* 377-83.

<sup>26</sup> Au sujet du sacrifice volontaire de la vie chez les tragiques, voir M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 71-3.

<sup>27</sup> Macarie en *Her.* 559 ; Iphigénie en *I. A.* 1375 (ici, c'est plutôt le verbe βούλομαι qui est employé, mais l'idée reste la même) ; Polyxène en *Hec.* 550, cf. 367. Selon le fr. 245 *TrGF*, il vaut mieux mourir libre que de vivre esclave, cf. *Tr.* 302.

<sup>28</sup> Cf. Eur., fr. 958 *TrGF*.

<sup>29</sup> Eur., fr. 963 *TrGF* ; *I. A.* 930 ; *Ph.* 395.

<sup>30</sup> Eur., *I. A.* 930 ; cf. fr. 187 et 963 *TrGF*.



[ἐλευθερωτέρα)<sup>31</sup>.

Peu importe sa condition sociale, on considère libre l'individu dont le jugement n'est pas entravé. Cette opposition entre la liberté formelle et intérieure de l'individu revient à de nombreuses reprises chez les tragiques. L'une n'est qu'un nom (τὸ ὄνομα ἐλεύθερον), qu'un statut, tandis que l'autre est une disposition de l'âme (ὁ νοῦς ἐλεύθερος). En jouant avec les sens politique et moral de la liberté, Sophocle et plus particulièrement Euripide amènent leur public à réfléchir sur sa réelle signification.

### 1.1.2 Les orateurs à la défense d'une éducation libre

Les grands orateurs ont également fait un usage moral du terme ἐλεύθερος, sans toutefois en venir à cette séparation totale du sens politique que l'on trouve chez les tragiques. Pour Démosthène, c'est sans aucun doute l'appréhension du déshonneur (ἡ ὑπὲρ τῶν γιγνομένων αἰσχύνη) qui constitue la marque distinctive de l'homme libre<sup>32</sup>. Lorsqu'il s'en prend à Androtion<sup>33</sup>, il lui refuse les sentiments qui conviennent à l'homme libre, dont la pitié (ἔλεος) et l'indulgence (συγγνώμη). Cette grandeur d'âme, il ne la possède ni par nature (τῆ φύσει) ni par éducation (παιδεία).

Avec les orateurs se développe ainsi l'idée d'une éducation libre, dont Isocrate expose le contenu :

---

<sup>31</sup> Eur., fr. 831 *TrGF*, trad. F. Jouan et H. van Looy. Cf. Soph., fr. 940 *TrGF* ; *Tr.* 63 ; Eur., fr. 57 *TrGF* ; *Ion* 854-6 ; *Hel.* 728-31. La pièce *Syleus* d'Euripide aurait aussi présenté Héraclès comme un homme libre malgré sa condition d'esclave (Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 99-104 = test. iiib *TrGF*). En outre, les esclaves sont parfois présentés comme des êtres nobles : Eur., *Hel.* 728-31 ; 1641 ; fr. 495, 43 *TrGF* ; fr. 511 *TrGF*. Pour une analyse détaillée de ces passages, voir K. Synodinou, *On the Concept of Slavery in Euripides*, Ioannina, University of Ioannina, 1977, p. 94-106.

<sup>32</sup> Dém., *Phil.* I 10 ; IV 26-7 ; *Chers.* 51.

<sup>33</sup> Dém., *Adv. Andr.* 57-8.

Ces gens-là s'occupaient donc de tous les citoyens, mais surtout de la jeunesse. Ils voyaient en effet que les gens de cet âge sont dans des dispositions troublées et remplis de toutes sortes de passions (πλείστων γέμοντας ἐπιθυμιῶν), et que leurs âmes ont, plus que toutes autres, besoin d'être formées par la pratique des bonnes mœurs et par des travaux agréables ; car c'est à ceux-là seuls que peuvent s'attacher les gens élevés comme des hommes libres (τοὺς ἐλευθέρως τεθραμμένους) et habitués à de nobles sentiments<sup>34</sup>.

Il faut réformer les hommes soumis à leurs désirs pour les rendre dignes de leur condition libre. Une telle éducation éloigne de leur âme les désirs propres au cœur des jeunes hommes qui n'ont pas encore acquis la noblesse de l'homme libre accompli.

C'est pourquoi Eschine, lorsqu'il s'en prend à Timarque, le fait passer pour un homme indigne de sa condition libre, esclave de ses désirs :

Mais Timarque était esclave des plus honteuses voluptés (δουλεύων ταῖς αἰσχίσταις ἡδοναῖς), de sa gourmandise (ὀψοφαγία), du luxe de ses repas (πολυτελεία δεῖπνων), de ses joueuses de flûtes (αὐλητρίσι), de ses maîtresses (ἐταίραις), du jeu (κύβοις), de toutes les passions enfin qui ne doivent pas avoir de prise sur une âme généreuse et libre (τοῖς ἄλλοις ὑφ' ὧν οὐδενὸς χρὴ κρατεῖσθαι τὸν γενναῖον καὶ ἐλεύθερον)<sup>35</sup>.

Il ne s'agit donc pas seulement de posséder le statut d'homme libre pour l'être réellement, encore faut-il adopter un comportement à la hauteur de ce titre en se libérant des chaînes des désirs et des plaisirs honteux.

---

<sup>34</sup> Isocr., *Areop.* 43 trad. G. Mathieu modifiée ; cf. *Pan.* 49 ; Eschn., *Ctés.* 154 ; [Eschn.], *Ep.* XII 1. Aristote fait aussi mention d'une éducation libre en *Pol.* 1338a30 sq. (cf. 1339b5).

<sup>35</sup> Eschn., *Tim.* 42, trad. V. Martin. Isocrate donne à Démonicos le conseil de maîtriser chez lui tout ce à quoi l'âme doit avoir honte d'être asservie : la cupidité (κέρδους), la colère (ὀργῆς), le plaisir (ἡδονῆς), et la peine (λύπη). Chez Lysias (*Orat.* XXI 19), un citoyen se défend en invoquant sa retenue dans les plaisirs (μήθ' ὑφ' ἡδονῆς ἡττηθῆναι) et son absence de cupidité.

### 1.1.3 Les présocratiques et le rapport entre nature et liberté

Plusieurs présocratiques croient aussi qu'il faut combattre (μάχεσθαι) ou dominer (κρατεῖν) les passions, qu'elles prennent racine dans les désirs ou dans le θυμός<sup>36</sup>. Sans doute est-ce là ce que Démocrite entend par une vie libre lorsqu'il s'en prend aux lois :

Il [*scil.* Démocrite] disait que ce qui semble juste n'est pas juste (τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον), et que l'injuste est le contraire de la nature (ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως). Car, disait-il, les lois sont une invention mauvaise (ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους) et le sage ne doit pas obéir aux lois, mais vivre librement (οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν)<sup>37</sup>.

Si les lois s'opposent à la nature et que le contraire de l'obéissance aux lois est une vie libre, il y aurait alors une correspondance entre la nature et la liberté. Or, dans un passage anti-prométhéen<sup>38</sup>, Démocrite fait l'éloge de la vie libre et simple (τὸν ἐλεύθερον καὶ ἀπέριττον τοῦτον βίον ζῆν) que le genre humain menait avant de connaître le feu. Ce mode de vie pré-prométhéen peut être qualifié de naturel dans la mesure où il s'agit d'un monde où le superflu est inexistant et où les êtres humains s'entraident (βίον ἀπέριττον καὶ φιλάλληλον), par opposition au monde post-prométhéen où l'envie (φθόνος) justifie l'instauration de lois<sup>39</sup>. En ce sens, l'individu qui mène une vie conforme à la nature est libre, car les passions n'ont aucune prise sur lui.

---

<sup>36</sup> Démocr., B 214 DK ; B 236 DK ; Antiphon, B 58 DK ; B 59 DK ; Gorg., B 11a, 15 DK ; cf. Hér. Éph., B 85 DK.

<sup>37</sup> A 166 DK, trad. J.-P. Dumont.

<sup>38</sup> Démocr., B 5, 3 DK.

<sup>39</sup> Démocr., B 245 DK.

À la même époque que Démocrite, les Sophistes réfléchissaient aussi aux questions relatives à la loi et la nature. Antiphon, dans un passage où il traite de la justice<sup>40</sup>, rapproche également la nature et la liberté :

Les choses utiles établies par les lois sont des liens pour la nature, celles établies par la nature sont libres (τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεως ἐστὶ, τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα).

Les lois, qui sont établies par un accord entre les hommes, déterminent seulement ce qui est bien et mal par convention, tandis que la nature fixe ce qui est bien et mal par nécessité (τὰ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα)<sup>41</sup>. C'est pourquoi Antiphon croit que, s'il est possible d'agir en l'absence de témoins en toute impunité, il est plus avantageux, selon un calcul des peines et des plaisirs, d'agir conformément à la nature que de respecter les lois positives<sup>42</sup>.

Pour les Sophistes, la nature humaine est universelle (φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν), tandis que les lois positives relèvent de variations culturelles<sup>43</sup>. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le passage d'Antiphon cité plus haut. La nature est essentiellement libre, mais les lois, selon le contexte culturel et social dans lequel elles sont établies, répriment tel ou tel aspect de la nature universelle des hommes. On conçoit alors les lois positives comme des obstacles au libre déploiement de la nature de l'être humain.

---

<sup>40</sup> Antiphon, B 44a, 1-8 DK, trad. M.-L. Desclos.

<sup>41</sup> La question est aussi traitée dans une discussion entre Hippias et Socrate (Xén., *Mem.* IV 4, 5-25), où ils semblent faire une distinction entre les lois positives et naturelles. Si un individu transgresse les lois naturelles, divines et immuables, il est directement puni. C'est le cas de l'individu incestueux qui engendre des enfants handicapés. Héraclite parle aussi d'une loi divine, sur laquelle doivent se fonder les lois humaines (B 114 DK).

<sup>42</sup> Calliclès défend aussi cette idée (Plat., *Gorg.* 492c4-8).

<sup>43</sup> Antiphon, B 44b DK ; Hippias *apud* Plat., *Prot.* 337c5-e2 ; Alcidas d'Élée *apud* Anonym., *In Aristot. rhet.* p. 75, 29-32 *ad* I 13, 1793 b 18, éd. H. Rabe. Cf. Soph., fr. 591 *TrGF* ; Eur., fr. 168 *TrGF*. L'anonyme de Jamblique traite aussi de loi et de justice « immuables » auxquelles il est nécessaire de se soumettre (*Protreptique*, 20 VI 1).

Certains opposants de Socrate abordent le même thème en contestant l'idée que le respect des lois est le comportement le plus avantageux à adopter. Tout d'abord, Thrasymaque, au début de la *République*<sup>44</sup>, défend la thèse selon laquelle la justice, les lois instituées, sert les intérêts du plus fort (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). L'injustice, quant à elle, est « plus forte (ἰσχυρότερον), plus libre (ἐλευθεριώτερον), plus souveraine (δεσποτικώτερον) que la justice<sup>45</sup> ». Il faut probablement identifier à la nature ce que Thrasymaque nomme « injustice », car elle s'oppose aux lois positives et représente les intérêts personnels de chacun, plutôt que les intérêts des gens au pouvoir. Comme c'est le cas chez Antiphon, la nature est établie beaucoup plus fermement que les lois positives, tout en étant plus libre.

Calliclès, encore plus farouche que Thrasymaque, invective Socrate avec une thèse semblable dans le *Gorgias*. Il oppose directement la loi et la nature dans une apologie de la loi naturelle du plus fort, contre laquelle les lois positives sont instituées<sup>46</sup>. La justice naturelle consiste à s'émanciper de toute contrainte afin de laisser libre cours à ses désirs :

Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature (τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον) ? Eh bien, je vais te le dire franchement ! Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer (τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν). Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Plat., *Rsp.* 338c1-2, 339a3-4 et 344c7-8.

<sup>45</sup> Plat., *Rsp.* 344c4-6, trad. G. Leroux.

<sup>46</sup> Plat., *Gorg.* en particulier 482e2-6, 483c6-d6, 484a2-b1 et 491e5-492c8.

<sup>47</sup> Plat., *Gorg.* 491e6-492a3, trad. M. Canto-Sperber. Glaucon, quant à lui, croit que l'homme est mû par une tendance naturelle à la *πλεονεξία* (Plat., *Rsp.* 359c3-6). Dans un passage de Thucydide généralement admis comme une interpolation tardive (III 84), on retrouve aussi l'idée que la nature humaine a tendance à ne pas respecter les lois afin d'assouvir ses passions.

La mollesse (τροφή), la licence (ἀκολασία) et la liberté (ἐλευθερία) caractérisent ce mode de vie naturel<sup>48</sup>. La vie en accord avec la nature est encore une fois associée à la liberté, mais dans un sens inédit jusqu'à présent. Alors que l'on représente normalement l'individu comme l'esclave de ses passions, il est ici libre parce que rien n'entrave ses désirs. C'est cette position que Socrate s'évertuera à combattre dans l'œuvre de Platon.

## 1.2 L'héritage socratique

Si l'on se fie aux témoignages de ses disciples, Socrate a de toute évidence thématiqué la question de la liberté intérieure pour la première fois dans l'histoire de la philosophie. C'est le cas en effet chez Xénophon, mais pas exactement chez Platon, qui n'a consacré aucun de ses dialogues à la définition de l'homme libre ou de la liberté. Malgré cette absence, il est tout de même clair que la liberté joue un rôle de première importance dans la philosophie platonicienne. Aussi Socrate apparaît-il comme un modèle de liberté chez les deux disciples pour des raisons somme toute assez semblables. Examinons comment, au contact de leur maître, a été pensée la liberté intérieure en tant qu'objet de réflexion philosophique, d'abord chez Xénophon, puis chez Platon.

### 1.2.1 Liberté et ἐγκράτεια

Dans son œuvre, Xénophon<sup>49</sup> ne remet jamais tout à fait en cause les catégories sociales d'hommes libres et d'esclaves. Le caractère moral de la liberté chevauche plus

---

<sup>48</sup> Plat., *Gorg.* 492c4-6.

<sup>49</sup> Au sujet de la liberté et de l'esclavage chez Xénophon, voir les études récentes de E. Baragwanath, « The Wonder of Freedom : Xenophon on Slavery », in F. Hobden et C. Tuplin (éds), *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 631-63 et de M. Tamiolaki, *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010, 503 p., en particulier les pages 371-94, qui traitent de la liberté intérieure du Socrate de Xénophon.

souvent qu'autrement son sens politique. Pourtant, un passage en particulier laisse bel et bien entrevoir une liberté tout intérieure, complètement indépendante du statut social de l'homme libre. Ce passage<sup>50</sup>, qui relate un entretien entre Socrate et Euthydème au sujet de la maîtrise de soi, mérite d'être rapporté dans son entièreté :

Dis-moi, Euthydème, demanda-t-il, considères-tu que la liberté (ἐλευθερίαν) est pour l'homme et pour la cité un bien précieux et important (καλὸν καὶ μεγαλεῖον κτῆμα) ? – C'est le plus précieux que l'on puisse imaginer, répondit-il. – [3] Celui qui se laisse gouverner par les plaisirs physiques (ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν) et qui n'est pas en mesure, par leur faute, de faire le bien (πράττειν τὰ βέλτιστα), le considères-tu comme libre (ἐλεύθερον) ? – Pas le moins du monde, répondit-il. – Sans doute que faire le bien (τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα) te paraît plus digne d'un homme libre (ἐλευθέριον), et que tu regardes comme une absence de liberté (ἀνελεύθερον) le fait d'être empêché de le faire ? – Tout à fait, répondit-il. – [4] Ceux qui ne parviennent pas à se maîtriser (οἱ ἀκρατεῖς) te paraissent-ils donc tout à fait privés de liberté (ἀνελεύθεροι) ? – Oui, par Zeus, naturellement. – Ceux qui ne se maîtrisent pas eux-mêmes (οἱ ἀκρατεῖς) sont-ils, à ton avis, seulement empêchés de faire le bien (τὰ κάλλιστα πράττειν), ou sont-ils également contraints de faire ce qu'il y a de plus honteux ? – À mon avis, répondit-il, ils ne sont pas moins contraints aux actions honteuses qu'empêchés de faire le bien. [5] – Comment juges-tu les maîtres qui sont un empêchement à ce qu'il y a de mieux, et qui contraignent au pire ? – Par Zeus, répondit-il, ce sont les plus mauvais maîtres possibles. – Et quel est, à ton avis, le pire des esclavages ? – En ce qui me concerne, répondit-il, c'est l'esclavage que l'on subit auprès des plus mauvais maîtres. – Ceux qui ne se maîtrisent pas eux-mêmes sont donc asservis à la pire des servitudes (τὴν κακίστην ἄρα δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν) ? – C'est bien mon avis, répondit-il. [6] – Et ne te semble-t-il pas que l'absence de maîtrise de soi tient le savoir (σοφίαν), qui est le plus grand bien (τὸ μέγιστον ἀγαθόν), à l'écart des hommes, et qu'elle les précipite dans l'état contraire ? N'es-tu pas d'avis qu'elle les empêche de s'intéresser aux choses utiles et de chercher à les apprendre parce qu'elle les entraîne vers les plaisirs (ἐπὶ τὰ ἡδέα), et que souvent, en frappant leur perception des biens et des maux, elle leur fait choisir le pire au lieu du meilleur (τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι) ? – Cela arrive, répondit-il.

---

<sup>50</sup> *Mem.* IV 5, 2-6, trad. L.-A. Dorion. L'entretien doit être lu en parallèle avec *Æc.* I 17-23. Ces deux passages remettent en question la correspondance entre le statut de l'homme libre et la *réelle* liberté.

Selon la thèse défendue par le Socrate de Xénophon, la liberté n'est possible que si l'individu se débarrasse des obstacles à son jugement que sont les plaisirs corporels. Or, comme la maîtrise de soi à l'endroit de ces plaisirs constitue elle-même le fondement de la vertu<sup>51</sup>, il est clair que la liberté joue un rôle de première importance dans l'éthique socratique xénophontienne. En libérant l'individu, la maîtrise de soi lui permet de « choisir le meilleur<sup>52</sup> » et de tendre vers le savoir, condition essentielle à l'acquisition de la vertu<sup>53</sup>. L'asservissement aux passions détourne au contraire l'individu du bien et le porte vers la jouissance immédiate<sup>54</sup>. Puisque la maîtrise de soi s'acquiert par un entraînement physique<sup>55</sup>, la liberté dépend aussi, en dernière instance, de la pratique d'exercices corporels. De manière schématique, le moment de liberté se situe donc entre la maîtrise de soi et la connaissance dans le processus d'acquisition de la vertu : ἄσκησις/μελέτη - ἐγκράτεια - ἐλευθερία - σοφία - τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα.

---

<sup>51</sup> *Mem.* I 5, 4-5. Cf. *Mem.* I 2, 1-3 ; 3, 5-15 ; II 1 ; IV 5. Au sujet de l'importance de l'ἐγκράτεια chez Xénophon, voir L.-A. Dorion, « Avant-propos », in *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Belles Lettres, 2013, p. xiii-xxxii.

<sup>52</sup> L'homme qui ne se maîtrise pas lui-même ne fait pas ce qu'il veut, tandis que celui qui est maître de soi peut exercer son libre choix (*Mem.* II 1, 18 ; 5, 11 ; *Æc.* I 18).

<sup>53</sup> Le Socrate de Xénophon croit que l'ἐγκράτεια est indispensable à l'apprentissage de la vertu, mais cette dernière relève néanmoins d'une connaissance (*Mem.* I 1, 16 ; III 9, 5 ; IV 6). Ainsi, l'ἐγκράτεια permettrait d'acquérir le savoir dont dépend la vertu (cf. L.-A. Dorion, « *Akrasia et enkrateia* dans les *Mémorables* », in *Dialogue*, 42, 2003, en particulier p. 648-50 ; repris in Id., *op. cit.*, 2013, p. 97-101).

<sup>54</sup> D'où l'utilisation du vocabulaire de l'empêchement (κωλύω) dans le passage en question et celui de l'*Économique* (I 17-23) lorsqu'il est question de servitude. Dans le même ordre d'idées, l'ignorance résulte d'un manque de liberté et contraint ceux qui en souffrent à l'esclavage (*Mem.* I 1, 16 ; IV 2, 22 ; 2, 31 ; 2, 39).

<sup>55</sup> *Mem.* I 6, 6-7 ; 2, 19-23 ; 12, 3 ; 13, 6. Chez Xénophon, l'ascèse (ἄσκησις) et l'exercice (μελέτη) sont souvent présentés comme des activités menant à la vertu (*Mem.* I 2, 19-23 ; II 6, 39 ; III 9, 1-3 ; 9, 14). Aussi, plusieurs passages montrent l'importance que Socrate accordait aux soins du corps (*Mem.* I 2, 4 ; 2, 19-23 ; 4, 13 ; 6, 7 ; II 1, 20 ; III 12, 1-8 ; 13, 6 ; IV 5, 10 ; 7, 9 ; *Conv.* II 16-18). Au sujet du rôle de l'ascèse corporelle dans l'acquisition de la vertu chez Xénophon, voir M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 134-40.



L'absence de contrôle sur les plaisirs corporels réserve alors à l'individu dérégulé « la pire des servitudes<sup>56</sup> », car il se trouve ainsi privé de vertu. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le passage des *Mémorables* : l'esclavage au sens juridique n'est pas la pire servitude envisageable, mais plutôt celui qui a trait à l'âme, dont peuvent souffrir autant l'homme de condition libre que l'esclave<sup>57</sup>. Même si Xénophon ne mentionne jamais explicitement la possibilité de rencontrer un esclave libre, il le laisse entendre dans deux passages où il ne refuse pas à l'esclave la capacité de dominer ses passions<sup>58</sup>.

Faut-il alors comprendre l'oracle de Chéréphon en accord avec cette conception de la liberté, lorsqu'Apollon déclare Socrate ἐλευθεριώτερος ? Examinons d'abord l'extrait en question :

[Socrate s'adresse aux juges] Un jour que Chéréphon, à Delphes, interrogeait l'oracle à mon sujet en présence de nombreux témoins, Apollon répondit que personne n'était plus désintéressé (μήτε ἐλευθεριώτερον) que moi, ni plus juste (μήτε δικαιοτέρον), ni plus sage (μήτε σωφρονέστερον)<sup>59</sup>.

Xénophon emploie ici le comparatif de l'adjectif ἐλευθέριος, à distinguer d'ἐλεύθερος<sup>60</sup>. Le terme ἐλευθέριος est connoté moralement, il ne signifie jamais seulement « de condition libre », mais toujours « digne d'un homme libre<sup>61</sup> ». C'est pourquoi l'adjectif est souvent employé au sens de « généreux » et « libéral ». Ce sens dérivé semble avoir toute son

---

<sup>56</sup> L'individu qui succombe aux passions est considéré servile (*Mem.* I 3, 11 ; 5, 5 ; 6, 8 ; II 6, 1 ; *Ap.* 16 ; *Æc.* I 22-3).

<sup>57</sup> Cf. *Æc.* I 17-23. Chez Xénophon, l'esclavage au niveau politique peut être envisagé positivement (*Æc.* I 23 ; *Cyr.* III 1, 19).

<sup>58</sup> *Mem.* I 5, 2 ; *Æc.* IX 11-3.

<sup>59</sup> *Ap.* 14, trad. F. Ollier.

<sup>60</sup> Au sujet de la distinction ἐλεύθερος/ἐλευθέριος chez Xénophon, voir M. Tamiolaki, *op. cit.*, p. 390-4.

<sup>61</sup> Cf. P. Chantraine, s.v. ἐλεύθερος, in *op. cit.*, t. 2, p. 336. Ce mot, avant Xénophon, était pratiquement absent de la littérature grecque, où il était employé seulement comme épithète de Zeus.

importance ici, d'où la traduction de Ollier par « plus désintéressé<sup>62</sup> ». En effet, deux paragraphes plus loin, Socrate est à nouveau qualifié d'ἐλευθεριώτερος, mais cette fois-ci dans un contexte plus précis :

[Socrate s'adresse aux juges] Qui donc, à votre connaissance, est moins esclave que moi des appétits du corps (δουλεύοντα ταῖς τοῦ σώματος ἐπιθυμίαις), et plus désintéressé (ἐλευθεριώτερον) que moi, qui n'accepte de personne ni dons ni salaire (ὄς παρ' οὐδενὸς οὔτε δῶρα οὔτε μισθὸν δέχομαι)<sup>63</sup> ?

Le sens de l'adjectif se révèle alors plus clairement : en refusant de recevoir un salaire, Socrate fait preuve d'un contrôle exemplaire à l'endroit des plaisirs de l'argent. Son enseignement, il le prodigue en toute *générosité* : « il ne toucha jamais de salaire pour sa compagnie, mais il donnait à tous, sans retenue, son propre bien (πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ)<sup>64</sup>. »

C'est d'ailleurs sans succès qu'Antiphon, dans les *Mémorables*, tente de convaincre Socrate de recevoir un salaire, alléguant que cela lui procurerait générosité et plaisir (κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν)<sup>65</sup>. Antiphon confond ici générosité et prodigalité (πολυτέλειαν)<sup>66</sup>, car il n'est pas nécessaire de posséder beaucoup d'argent pour

---

<sup>62</sup> L.-A. Dorion (Id. et M. Bandini, *Xénophon : Mémorables, livre IV*, t. 2, 2<sup>e</sup> partie, [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, Belles Lettres, 2011, p. 170 note 1) considère plutôt que le terme réfère directement à la liberté décrite par Socrate dans le passage des *Mémorables* analysé plus tôt (IV 5, 2-6) : « Si l'oracle a proclamé que Socrate est le plus libre des hommes, c'est précisément parce qu'il est celui qui exerce la plus grande maîtrise sur ses désirs et ses passions. » Mais il précise ailleurs au sujet de ce passage (*art. cit.*, 2003, p. 668 note 42 ; repris in Id., *op. cit.*, 2013, p. 112 note 51) que « le besoin d'argent est un signe de dépendance à l'endroit des plaisirs corporels », faisant ainsi écho à la traduction de F. Ollier.

<sup>63</sup> *Ap.* 16, trad. F. Ollier. Autant chez Platon que chez Xénophon, Socrate se distingue des Sophistes par son refus de recevoir un salaire (cf. D.L. Blank, « Socratics Versus Sophists on Payment for Teaching », in *Classical Antiquity*, 4, 1985, p. 1-49). Par ailleurs, la défense de Socrate a été prononcée de manière ἐλευθεριώτατα (*Mem.* IV 8, 1 ; cf. Plat., *Ap.* 38e3), probablement encore dans le sens de « de la manière la plus désintéressée », faisant allusion au fait que Socrate ne voulait pas mendier servilement son acquittement (*Ap.* 9 ἀνελευθέρως τὸ ζῆν ἐτι προσαιτῶν).

<sup>64</sup> *Mem.* I 2, 60, trad. L.-A. Dorion.

<sup>65</sup> *Mem.* I 6, 2-3.

<sup>66</sup> Ce qu'Antiphon désigne par ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον est repris par Socrate sous le nom de πολυτέλειαν et τρυφήν (*Mem.* I 6, 10).

mériter le qualificatif ἐλευθέριος, la preuve en est Socrate lui-même<sup>67</sup>. Ce dernier est plutôt convaincu que la liberté ne se préserve qu'en refusant tout salaire de la part de ses auditeurs<sup>68</sup> :

Il [*scil.* Socrate] croyait qu'en s'abstenant d'un salaire il veillait sur sa liberté (ἐλευθερίας ἐπιμελεῖσθαι). Quant à ceux qui reçoivent un salaire pour leur fréquentation, il les appelait « ceux qui s'asservissent eux-mêmes (ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν) », puisqu'ils étaient contraints de s'entretenir avec ceux qui leur versaient un salaire.

Il semble que deux sens de l'ἐλευθερία se superposent dans ce passage. D'une part, la générosité (τὸ ἐλευθερίον) serait une forme de maîtrise de soi à l'endroit des plaisirs de l'argent<sup>69</sup>. D'autre part, la liberté que Socrate s'efforce de conserver consiste à choisir librement ses interlocuteurs<sup>70</sup>, ce qui la rapproche de sa définition comme libre choix du bien en *Mém.* IV 5, 2-6.

Xénophon emploie également l'adjectif ἐλευθέριος dans le contexte du *Banquet*, où il se trouve directement mis en rapport avec l'argent :

[...] ceux qui sont possédés par le chaste Amour (οἱ ὑπὸ τοῦ σώφρονος Ἔρωτος ἔνθεοι) attendrissent leurs regards, adoucissent leur voix et accroissent la noblesse de leurs attitudes (τὰ σχήματα εἰς τὸ ἐλευθεριώτερον ἄγουσιν)<sup>71</sup>.

L'amour véritable, celui attaché à l'âme et non au corps, rend « plus désintéressé (τὸ ἐλευθεριώτερον) » précisément parce qu'il n'entraîne pas un comportement de mendiant

---

<sup>67</sup> Cf. Arstt., *Nic.* 1120b7-9. Socrate est riche malgré le peu de biens qu'il possède, car la richesse d'un individu est relative à ses besoins (*Æc.* II 1-8 ; *Mem.* IV 2, 37-8 ; *Conv.* IV 34-44).

<sup>68</sup> *Mem.* I 2, 6, trad. L.-A. Dorion.

<sup>69</sup> Cf. *Mem.* I 5, 6, trad. L.-A. Dorion : « [...] il [*scil.* Socrate] maîtrisait non seulement les plaisirs corporels, mais encore ceux que procure l'argent, car il croyait que celui qui reçoit de l'argent du premier venu se donne un maître et se soumet à un esclavage qui n'est pas moins honteux qu'un autre. »

<sup>70</sup> *Mem.* I 6, 5 ; cf. *Stob.*, III 3, 50 (= *SSR* I C 223).

<sup>71</sup> *Conv.* I 10, trad. F. Ollier.

(ὥσπερ πτωχός) vis-à-vis de l'être aimé<sup>72</sup>. Par analogie, l'amant ne doit pas quémander son amour comme s'il était dans un rapport marchand avec l'être aimé, mais doit plutôt maîtriser son désir amoureux comme il se maîtrise à l'endroit de l'argent, de peur d'être asservi par son bien-aimé. Il n'est donc pas surprenant que Socrate, l'amant par excellence, soit qualifié d'ἐλευθέριος dans l'*Apologie*.

Bien que Xénophon n'utilise pas systématiquement dans son œuvre le qualificatif ἐλευθέριος au sens précis de « généreux » ou « désintéressé »<sup>73</sup>, il n'en reste pas moins que plusieurs occurrences du mot dans l'*Apologie*, les *Mémoires* et le *Banquet* laissent croire que l'oracle de Chéréphon proclame Socrate l'homme le plus libre au sens restreint de « libéré des considérations monétaires<sup>74</sup> ».

Mais il n'est pas nécessaire de consulter l'oracle pour comprendre que Socrate est aussi l'homme le plus libre, et que cette liberté se manifeste à travers sa générosité. Qu'elle relève de l'argent ou du corps, il ne laisse aucune passion le détourner de la vertu et du bien. Le libre choix des interlocuteurs que permet la générosité de Socrate correspond en quelque sorte au libre choix du bien que lui procure la maîtrise de soi. La description de Socrate comme ἐλευθεριώτερος n'entre donc pas en contradiction avec l'attribut ἐλευθερώτερος, elle n'en est qu'un aspect particulier.

---

<sup>72</sup> *Conv.* VIII 23 ; *Mem.* I 2, 29 ; cf. *Mem.* I 3, 11. En *Conv.* IV 15, Critobule se targue aussi, mais ici grâce à sa beauté, de rendre ses amants plus généreux (ἐλευθεριωτέρους) dans un sens encore lié à l'argent, si nous nous référons au paragraphe qui précède (§14).

<sup>73</sup> Notamment dans le passage étudié précédemment (*Mem.* IV 5, 3), où il est employé dans le sens plus général de « digne d'un homme libre ».

<sup>74</sup> L'argent n'a en effet aucune prise sur Socrate (*Mem.* I 2, 5-7 ; 5, 6 ; 6, 5 ; 6, 11-14 ; *Ap.* 16 ; *Æc.* II 1-8).

## 1.2.2 Le commandement du νοῦς

Le vocabulaire lié à la liberté apparaît beaucoup plus souvent chez Platon que chez Xénophon, autant sous son acception collective et politique qu'individuelle et morale. Bien que ces deux aspects aillent de pair chez Platon – la méthode de la psychopolitique développée dans la *République* nous en fournit un bon exemple –, nous nous concentrerons seulement sur sa conception de la liberté intérieure pour les fins de notre étude<sup>75</sup>.

Dans le passé, plusieurs ont accusé Platon de ne laisser aucune place à la liberté dans son œuvre<sup>76</sup>. Il est vrai qu'il en avait contre une certaine conception de la liberté, nommément celle qu'incarne le personnage de Calliclès<sup>77</sup>. Mais c'est au nom d'une *réelle* liberté que Platon décrie les excès d'une conception *erronée* de celle-ci<sup>78</sup>. Il accorde en fait une grande

---

<sup>75</sup> Nous renvoyons à l'ouvrage incontournable de R. Muller (*op. cit.*, 1997, 357 p.) pour un traitement exhaustif de la question ainsi qu'à l'ouvrage de S. Binayemotlagh (*Être et liberté selon Platon*, Paris, L'Harmattan, 2002, 291 p.) pour une étude approfondie sur les fondements ontologiques de la liberté intérieure chez Platon.

<sup>76</sup> Selon G.W.F. Hegel (*Leçons sur Platon*, introduction, notes et trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 133) : « [...] l'exclusion du principe de la liberté subjective, c'est un trait capital de la *République* de Platon. » ; K. Popper a fait de Platon un partisan du totalitarisme (*The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1950, 732 p.) ; selon H. Arendt (*Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2009, p. 288), c'est avec Platon que « la conception fondamentale la plus authentique de la liberté humaine disparut de la philosophie politique » ; J. de Romilly (*op. cit.*, p. 163) dit de Platon qu'il est « plein de suspicion à l'égard de la liberté » ; et P. Grimal (*op. cit.*, p. 111) affirme : « Dans la cité de Platon, la liberté [...] subsiste au moins dans la conscience des citoyens, mais c'est une liberté dirigée, non le libre choix parmi les opinions possibles [...] ». D'autres, comme A. Jagu (« La conception platonicienne de la liberté », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès par ses élèves, ses collègues et ses amis*, Paris, Vrin, 1956, p. 129-139), voient plutôt chez Platon un déterminisme irréconciliable avec le postulat de la liberté humaine.

<sup>77</sup> Calliclès croit que la liberté correspond à la réalisation de tous les désirs (Plat., *Gorg.* 491e6-492a3). Socrate critique aussi Ménon qui ne se maîtrise pas et se croit libre (*Men.* 86d7), ainsi que l'homme démocratique qui qualifie sa vie désordonnée de libre (*Rsp.* 561d4-7) et l'homme sous l'effet de la boisson qui a la fausse impression d'être libre (*Leg.* 649a8-b6). Cette conception essentiellement négative de la liberté est condamnée en outre dans le *Lysis* (207d4-208e7).

<sup>78</sup> Il blâme la confusion entre dérèglement total (πᾶσαν παρανομίαν) et liberté totale (ἐλευθερίαν ἅπασαν) (*Rsp.* 572d8-e4), ainsi qu'entre l'anarchie (ἀναρχίαν) et la liberté (ἐλευθερίαν) (*Rsp.* 560d8-561a4), confusions typiques au sein du régime démocratique (cf. Isocr., *Areop.* 20 ; *Panath.* 131 ; Arstt., *Pol.* 1310a25-36 ; 1317b10-16). La démocratie, en entraînant un excès de liberté, débouche nécessairement sur un régime tyrannique qui, paradoxalement, est caractérisé par un excès de servitude. Dès lors, puisqu'il y a correspondance entre le régime politique et l'individu qui y vit, l'homme démocratique, qui se croyait le plus libre, tombera dans la servitude la plus lamentable (*Rsp.* 564a3-4). Une lettre apocryphe de Platon affirme d'ailleurs que la liberté et la servitude excessives sont toutes deux le mal absolu (*Ep.* 354e3-355a1). Il semble en effet que pour Platon la liberté

importance à la *réelle* liberté, celle qu'il attribue aux gardiens de la cité<sup>79</sup>, essentielle à la réalisation de son projet philosophique. La formule courante du « faire ce que l'on veut » définit bien la conception platonicienne de la liberté, mais encore faut-il se demander dans quelles conditions l'individu peut faire ce qu'il veut *vraiment*. La réponse à cette question apparaît clairement en la situant dans le contexte de la tripartition de l'âme.

Un passage de la *République* nous permet de comprendre comment s'articule la liberté au sein de l'âme. Cet extrait critique la supposée liberté du tyran en montrant comment il est en réalité le plus servile des hommes<sup>80</sup> :

[Socrate s'adresse à Glaucon] Pour commencer, répondis-je, considérons la cité : dirais-tu qu'une cité gouvernée tyranniquement est libre ou qu'elle est asservie ? – Elle est asservie, dit-il, autant qu'il est possible de l'être. – Et pourtant, tu y vois des maîtres et des hommes libres ? – J'en vois, dit-il, mais en petit nombre. La quasi-totalité, pour ainsi dire, dans cette cité, et notamment le groupe le plus respectable, est réduite à un esclavage déshonorant et misérable. – Si donc, repris-je, l'homme individuel ressemble à la cité, n'est-il pas fatal de retrouver chez lui aussi la même structure ? Son âme n'est-elle pas remplie d'une extrême servitude, n'est-elle pas le lieu d'un très grand manque de liberté (καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) ? Les parties de son âme qui étaient les plus respectables ne sont-elles pas sous la domination de la partie inférieure, la plus mauvaise, la plus démente ? – Fatalement, dit-il. – Mais alors, d'une âme pareille, diras-tu qu'elle est esclave ou libre (δούλην ἢ ἐλευθέραν) ? – Je dirai certainement qu'elle est esclave. – Or, précisément, une cité gouvernée tyranniquement est esclave et ne fait pas du tout ce qu'elle souhaite faire (ἥκιστα ποιεῖ ἃ βούλεται) ? – Pas du tout. – Par conséquent, l'âme disposée à la tyrannie ne fait pas le moins du monde ce qu'elle souhaiterait faire (ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῆ), je parle de l'âme considérée dans son entièreté. Entraînée de force constamment par la piquûre du taon, elle sera remplie de trouble et de remords.

---

excessive se situe à la limite d'une servitude totale et ne doit donc pas être recherchée. Un exposé sur l'évolution de la liberté excessive en démocratie se trouve dans les *Lois* (700a7-701d3).

<sup>79</sup> *Rsp.* 395c5. Dans un passage du *Phédon* (114e5-a1), la liberté est même intégrée à la liste des vertus cardinales. Les termes ἐλευθερία et ἀληθεία y remplacent l'habituelle σοφία.

<sup>80</sup> *Rsp.* 577c5-e3, trad. G. Leroux. Cf. *Rsp.* 568e6-569a7 ; 569b6-c4 ; 576a4-6 ; 579d9-e6. Dans le *Gorgias*, le tyran ne fait pas non plus ce qu'il veut réellement (466d5 sq.).

Platon parle ici d'une âme servile qui a pour maître la partie inférieure de l'âme, le principe désirant (ἐπιθυμία), et dont les autres parties, la raison (νοῦς) et l'élément d'ardeur (θυμός), lui sont soumises. Ce dérèglement de la hiérarchie naturelle au sein de l'âme – hiérarchie qui place la raison à sa tête – entraîne son asservissement<sup>81</sup>. Lorsque le principe désirant dirige, l'âme ne peut jamais faire ce qu'elle veut *vraiment*, car les désirs viennent entraver la fonction essentielle de la raison, celle du commandement<sup>82</sup>. La liberté de l'âme, le « faire ce que l'on veut *vraiment* », n'est assurée que si chaque élément constitutif de l'âme remplit sa fonction propre et s'en tient à elle. Dès lors, l'homme qui aurait le pouvoir d'assouvir tous ses désirs ne mènerait guère une existence enviable. La subordination de sa raison aux appétits du corps en ferait au contraire le plus servile et, de surcroît, le plus malheureux des hommes.

Mais l'âme, lorsqu'elle fait réellement ce qu'elle veut, que fait-elle exactement ? Sans doute trouverons-nous la réponse du côté de l'activité philosophique. Le philosophe, le plus libre parmi les hommes, ne laisse asservir sa raison par aucun élément extérieur<sup>83</sup>. Pour se consacrer à la philosophie, l'individu doit disposer de temps libre pendant lequel il ne s'occupe pas de son corps<sup>84</sup>. Le philosophe se détache donc des soins liés au corps afin de se consacrer le plus possible aux soins de l'apprentissage<sup>85</sup> :

---

<sup>81</sup> Platon formule explicitement dans deux passages que l'âme devient servile lorsqu'elle est dérégulée : *Rsp.* 589c7-d3 ; 590b6-9.

<sup>82</sup> Dans les dialogues où est élaborée la théorie de la partition de l'âme, la tâche de la raison est de commander aux autres parties de l'âme : *Phaedr.* 256a7-b3 ; *Rsp.* 441e4-6 ; 590c8-d6 ; *Leg.* 835e2-5 ; 875c6-d2, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau : « [l'Étranger d'Athènes s'adresse à Clinias] Car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que le savoir véritable et il n'est pas permis non plus de soumettre l'intellect (νοῦν) à quoi que ce soit, encore moins d'en faire un esclave ; au contraire, il doit commander toutes choses, si réellement il est par nature véritablement vrai et libre (ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν). »

<sup>83</sup> *Rsp.* 486a1-b13.

<sup>84</sup> *Alc. I* 132c1-5 ; *Ap.* 29d2-30a7 ; *Phaed.* 66b7-67b2 ; 114d8-115a3 ; *Theaet.* 175d7-176a2.

<sup>85</sup> *Phaedr.* 256a7-b3, trad. L. Brisson. Cf. *Phaed.* 114d8-115a3.

[Socrate s'adresse à Phèdre] Supposons, pour l'instant, que l'emporte ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit, la tendance qui conduit à un mode de vie réglé et qui aspire au savoir (φιλοσοφίαν). Bien heureuse et harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux qui sont maîtres d'eux-mêmes et réglés dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme (δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο) et qui ont libéré ce qui produit la vertu (ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή).

La raison, en remplissant sa fonction propre, permet à l'individu ainsi libéré de tendre vers la connaissance de la vertu. L'exercice du commandement de la raison à l'intérieur de l'âme se présente donc comme la condition de la liberté chez Platon, et l'acquisition de la vertu sa finalité<sup>86</sup>.

Il reste à comprendre comment l'âme en vient à être bien ordonnée, de sorte qu'elle permette à l'individu libéré d'aspirer au plus haut savoir. Les dialogues qui ne réfèrent pas à la tripartition de l'âme fournissent une réponse plutôt simple dans un long passage du *Protagoras*. Si l'âme l'emporte sur le corps<sup>87</sup>, c'est seulement grâce à la science, qui constitue le fondement de la vertu<sup>88</sup>. Mais cette connaissance de la vertu n'est présente dans l'âme ni par nature, ni par enseignement, elle serait une « faveur divine (θεία μοίρα)<sup>89</sup> ».

---

<sup>86</sup> En [Plat.], *Def.* 415a3, le commandement est identifié comme condition de la liberté : Ἐλεύθερον τὸ ἄρχον αὐτοῦ. Si la connaissance aussi semble être une condition de la liberté dans un passage du *Lysis* (210a9-c5), ce n'est vrai que dans une certaine mesure. Socrate explique au jeune Lysis que chacun est libre dans le domaine où il est savant et exerce donc une autorité sur les autres en vertu de ce savoir, exactement comme un maître exerce son pouvoir sur l'esclave. Or, il est question ici d'un savoir technique applicable à un domaine précis, et non pas de la science de la vertu, qui a un statut bien différent pour Socrate (*Ap.* 22c9-e5). La liberté que procure le savoir technique, le « faire ce que l'on veut » quant à un art précis, ne réfère pas à la liberté sous sa forme la plus élevée, soit celle de l'âme.

<sup>87</sup> Dans ces dialogues, l'âme a pour fonction naturelle de commander au corps (*Alc. I* 122a4-7 ; 129e2-130c7 ; *Phaed.* 79e8-80a5).

<sup>88</sup> *Prot.* 352a1-357e8. Sur l'intellectualisme du Socrate de Platon, voir M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 103-14.

<sup>89</sup> *Men.* 99e2-100a2.



Dans la *République*, la réponse à cette question est beaucoup plus complexe et réside en partie dans la définition du « naturel philosophe (φύσιν φιλόσοφόν)<sup>90</sup> » que Platon attribue à certains gardiens de la cité. Ce naturel, exempt de servilité, prédispose l'individu à exercer un contrôle sur ses désirs. Mais il s'agit bien seulement d'une prédisposition. Pour assurer la préservation de l'harmonie entre les différentes parties de l'âme, il faut aussi suivre un programme éducatif qui comporte deux volets : la musique et la gymnastique<sup>91</sup>. La pratique de ces disciplines permet à l'individu de conserver une juste tension entre le θυμός et le νοῦς au sein de l'âme. Car pour rester en position de commandement, la raison a besoin de la force du θυμός, exactement comme dans l'allégorie de l'attelage ailé développée dans le *Phèdre*<sup>92</sup>. Cette éducation demeure toutefois insuffisante en elle-même à faire parvenir l'individu au savoir le plus élevé<sup>93</sup>. Elle ne fournit que les conditions de maintien de l'harmonie de l'âme, qui ensuite permet à l'individu de tendre vers la sagesse (σοφίαν)<sup>94</sup>. Ainsi peut-on comprendre la *réelle* liberté comme un attribut réservé à quelques individus dont la nature, raffermie par l'éducation, assure le commandement absolu de la raison au sein de l'âme et, du même coup, la possibilité de faire réellement ce qu'ils veulent, c'est-à-dire se consacrer à l'apprentissage

---

<sup>90</sup> *Rsp.* 485a sq. Cela explique pourquoi Platon ne réfère jamais à la possibilité de passer d'une âme servile à une âme libre, mais seulement au maintien de la liberté de l'âme.

<sup>91</sup> *Rsp.* 410b10-412a8. L'apprentissage qui veille à la préservation de l'harmonie de l'âme doit s'effectuer dans des conditions libres, qui seules permettent à l'individu d'acquérir une connaissance durable (*Rsp.* 536e1-4 ; cf. *Leg.* 966b1-3). C'est dans un contexte ludique, sans la contrainte qu'exerce un maître sur un esclave, que les connaissances pourront germer au sein de l'âme. Il va sans dire que les mêmes conditions sont requises pour l'apprentissage de la vertu. En outre, la vraie vertu ne peut être acquise sur le mode de l'échange marchand, car elle est ainsi fautive et servile (*Phaed.* 69a6-c3). La méthode dialectique appliquée par Socrate pour faire tendre ses interlocuteurs vers la vertu correspond à ce libre apprentissage qui n'impose aucun savoir positif aux élèves. D'ailleurs, Socrate ne rappelle-t-il pas que le dialogue de la *République* ne constitue qu'un jeu (536c1, ἐπαίζομεν) ? A. de Lattre, dans « La liberté socratique et le dialogue platonicien », in *Kant-Studien*, 61, 1970, p. 467-95, propose même d'identifier liberté et dialogue afin d'expliquer l'absence de dialogue portant sur la liberté chez Platon. Pour ce qui est du rapport entre le jeu et la liberté, nous renvoyons au chapitre que R. Muller y a consacré (« La liberté et le jeu », in *op. cit.*, p. 274-307).

<sup>92</sup> *Phaedr.* 253c7 sq. Le cheval-θυμός aide à l'ascension du cocher-νοῦς à l'encontre de la force descendante du cheval-ἐπιθυμία.

<sup>93</sup> *Rsp.* 521d13-522b1.

<sup>94</sup> *Rsp.* 428e7-429a3.

de la vertu. Les philosophes sont à ce titre les individus les plus libres et, parmi eux, Socrate occupe assurément une place de choix.

La rencontre avec Socrate a fait naître chez ses disciples un premier approfondissement philosophique de la question de la liberté intérieure où elle apparaît comme un choix sans entrave, toujours mesuré à l'aune du standard le plus élevé. Faire ce que l'on veut *vraiment*, c'est faire ce que la raison veut, soit accéder à la connaissance du bien. Le personnage de Socrate ignore de ce fait la volonté en tant qu'instance indépendante de la raison. Les deux entretiennent plutôt un rapport d'identité : « je veux » se confond toujours avec « je veux le bien », d'où l'impossibilité de vouloir le mal. Pourtant, certains ont cru voir chez Xénophon et Platon une forme embryonnaire de volonté, que ce soit dans la « force<sup>95</sup> » acquise au moyen de l'ἐγκράτεια ou dans le θυμός<sup>96</sup>. Mais ces capacités ne fonctionnent pas du tout comme la volonté, elles ne font que prêter assistance à la raison afin qu'elle se débarrasse des désirs dont le corps l'assaille et qu'elle ouvre ainsi le champ de son activité. L'individu est libre lorsqu'aucun obstacle ne l'empêche de rechercher la connaissance de la vertu – le moment de la liberté, rappelons-le, précède la σοφία. Une fois cette connaissance acquise, il est impossible de ne pas la mettre en pratique. De fait, il n'y a aucun décalage entre la connaissance de la vertu et son exercice : Xénophon et Platon n'envisagent jamais la possibilité qu'un individu commette le mal tout en connaissant le bien.

---

<sup>95</sup> Cf. R. Muller, « La liberté socratique », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 324.

<sup>96</sup> Le θυμός a été rapproché de la volonté dans le passé par plusieurs auteurs et plus récemment par M. van Straaten, « What did the Greeks mean by Liberty ? », II. *Plato and Aristotle*, in *Theta-Pi*, 3, 1974, p. 125-6.

### 1.3 Une problématique déjà bien établie

L'apparition du sens moral de la liberté dans la littérature grecque remonte à des origines très lointaines. D'abord chez les poètes lyriques, puis chez les tragiques et les orateurs, le terme sert à désigner un comportement noble, une constance morale grâce à laquelle aucun élément extérieur ne vient entraver le jugement. De même que le terme « servile », sous son acception morale, est souvent employé pour qualifier les individus soumis à leurs passions, de même le terme « libre » va presque toujours de pair avec la maîtrise des désirs, si l'on écarte le cas exceptionnel de Calliclès. Chez Démocrite et les Sophistes, la liberté est comprise dans le jeu d'opposition entre le νόμος et la φύσις. La vie en accord avec la nature est une vie libre, dans la mesure où il n'y a pas de conventions humaines pour empêcher la pleine réalisation de la nature universelle de l'homme. Si l'on accepte l'hypothèse étymologique de Benveniste, qui décèle le thème de la croissance dans la racine du mot ἐλεύθερος, cette correspondance entre la nature et la liberté prend tout son sens<sup>97</sup>. Cela explique aussi pourquoi on attribue une noblesse de caractère à l'homme libre : il représente l'homme achevé dont la nature est pleinement accomplie. Une acception proprement morale de la liberté a donc évolué parallèlement à sa signification politique et le poids de ce sens a préparé le terrain à l'apparition de la liberté intérieure comme problème philosophique chez les disciples de Socrate.

Avec le personnage de Socrate, la notion de liberté est pour la première fois l'objet d'une enquête philosophique approfondie – elle n'apparaissait qu'au passage chez les présocratiques. On s'interroge sur la nature, les fondements et la finalité de la liberté

---

<sup>97</sup> Cf. *supra* p. 12 note 17.

intérieure. Chez Platon comme chez Xénophon, cette *réelle* liberté se superpose à la condition libre de l'individu<sup>98</sup> mais, en théorie, rien n'empêcherait que la liberté intérieure se manifeste chez un homme de condition servile, même si les auteurs ne sont pas prêts à franchir ce pas de manière explicite. En cela, les disciples de Socrate se montrent beaucoup plus attachés à l'ordre social que les tragiques. Chez les deux auteurs, la liberté relève d'une subordination du corps et de ses désirs à la raison, ce qui se traduit chez Xénophon par l'ἔγκράτεια et chez Platon par le commandement du νοῦς sur les autres parties de l'âme. En somme, la thèse générale demeure assez semblable : le contrôle à l'endroit des désirs corporels procure à l'individu la liberté nécessaire à la connaissance de la vertu. La liberté, autant chez Xénophon que chez Platon, apparaît comme une condition essentielle au plus haut idéal philosophique, « faire le bien (τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα)<sup>99</sup> » ou encore « atteindre la vertu (ᾧ ἀρετή)<sup>100</sup> ». Ainsi, bien qu'ils ne la discutent pas aussi longuement que d'autres notions, elle n'est pas pour autant une question secondaire pour les philosophes. La pensée des Cyniques s'inscrit alors dans un contexte où la liberté intérieure a déjà pris la forme d'une problématique philosophique, qui elle-même a connu plusieurs antécédents historiques.

---

<sup>98</sup> Il n'est jamais explicitement question d'esclaves libres, si ce n'est que pour dénoncer les excès de la liberté démocratique (Plat., *Rsp.* 563b4-7).

<sup>99</sup> Xén., *Mem.* IV 5, 3 ; *Mem.* IV 5, 4, τὰ κάλλιστα πράττειν ; *Mem.* IV 5, 5, τὰ ἄριστα.

<sup>100</sup> Plat., *Phaedr.* 256a7-b3.

## CHAPITRE II :

### LA NATURE DE LA LIBERTÉ CYNIQUE

Avec les Cyniques, la quête de la liberté comprise exclusivement dans son sens moral prend une importance sans précédent. Admis comme concept central par de nombreux spécialistes<sup>101</sup>, la liberté cynique n'a pourtant jamais été l'objet d'une étude

---

<sup>101</sup> En particulier H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena, Eugen Diederichs, 1915, p. 112 : « Der Grundgedanke des Kynismus aber bleibt die Herstellung der inneren Freiheit [...] » ; F. Sayre, *Diogenes of Sinope : A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J.H. Furst, 1938, p. 11 : « The object of the Cynic was happiness and the most important condition for its attainment was ἐλευθερία (freedom). » ; L. Paquet, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, [introduction, traduction et notes], Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 33 : « Les Cyniques se présentent donc, de toutes les manières possibles, comme les champions de la liberté humaine. » ; J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, [introduction, textes grecs et commentaire], Uppsala, Almqvist & Wiksell international Stockholm, 1976, p. 59 : « If we are to find a single concept to characterize the Cynics, I think that freedom would be the obvious choice. » ; H.D. Rankin, *Anthisthenes* [sic] *Sokratikos*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1986, p. 187-8 : « Whatever we may think of the extremes of Cynic argument and behaviour, it is doubtful whether without the Cynics that uniquely Greek invention of personal and political liberty, *Eleutheria*, would have survived as an idea in the long centuries of Roman autocracy and the succeeding darker times. » ; M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 151 : « [...] la vertu diogénienne se définissait comme une sagesse pratique fondée sur l'autarcie, la liberté et l'apathie et [...] le bonheur qui était concomitant à la réalisation de cette vertu consistait en un état d'indépendance totale. » ; O. Patterson, *Freedom*, vol. 1, *Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Books, 1991, p. 184 : « The basic doctrine of Cynicism can be easily summarized : it was totally committed to the idea and practice of complete personal freedom on both the outer and the inner levels. Indeed, it is no exaggeration to say that Cynicism is the most extreme version of personal freedom that the West has ever seen. » ; R.B. Branham « Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *op. cit.*, 1993, p. 472 (repris in Id., « Defacing the Currency : Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism », in Id. et M.-O. Goulet-Cazé (éds), *op. cit.*, 1997, p. 104 et in Id., « Exile on Main Street, Citizen Diogenes », in J.F. Gaertner (éd.), *Writing Exile : The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 84) : « Cynicism is the only philosophical movement in antiquity to make freedom a central value [...] » ; M. Clément, *Le cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne : suivi de, Les épistres de Diogenes (1546)*, Genève, Droz, 2005, p. 154 : « Il [le cynisme] est démonstration en actes de la liberté, par refus des coutumes et lois, et a pour objet d'enseigner à chacun la reconquête de sa liberté. » ; I. Gugliermi, *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006, p. 124 : « la liberté est ce à quoi aspire Diogène » ; D.E. Aune, « The Problem of the Passions in Cynicism », in J.T. Fitzgerald (éd.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London-New York, Routledge, 2008, p. 50 : « There were a number of concepts associated with the Cynic way of life, although ἐλευθερία (*eleutheria*) and all that it implies certainly lies at the heart of Cynicism. » ; W.D. Desmond, *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 3 : « Theirs [des Cyniques] was a philosophy of radical individual freedom, but freedom won at the cost of a hard, ascetic lifestyle and a shameless flouting of social conventions. » ; S. Husson, *La République de Diogène : une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 67 : « [...] contrairement au cynisme, l'épicurisme fait du plaisir la valeur suprême alors que ce rôle est joué chez les cyniques par la liberté. »

consistante. Quelques lignes, tout au plus, y sont consacrées dans les ouvrages sur le cynisme et à peine davantage dans ceux traitant de l'histoire de la liberté grecque. La plupart des historiens n'ont vu dans le cynisme que l'approfondissement de la réflexion philosophique entamée par Socrate, celui-ci ayant légué sa conception de la liberté à Diogène de Sinope par l'entremise d'Antisthène le socratique<sup>102</sup>. La liberté cynique n'est peut-être pas étrangère à la liberté socratique, mais en y regardant de près, l'influence d'autres penseurs se fait sentir beaucoup plus clairement, dont les tragiques, les Sophistes et Démocrite. Que ce soit dans la représentation tragique de la vente de Diogène comme esclave ou dans la correspondance entre la nature et la liberté, plusieurs indices laissent croire que les Cyniques empruntent autant sinon davantage à ces auteurs qu'à Socrate.

## 2.1 Antisthène et la liberté socratique

Avant de passer à proprement parler aux Cyniques, il faut d'abord se pencher sur Antisthène, disciple de Socrate qui passe pour le fondateur du cynisme dans plusieurs sources, notamment chez Diogène Laërce dont le livre VI des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, consacré au cynisme, s'ouvre avec la *Vie* d'Antisthène. De nombreux spécialistes reconnaissent aujourd'hui qu'Antisthène, tant sur le plan historique que philosophique, n'a pu réellement fonder l'école cynique et que des

---

<sup>102</sup> Autant chez M. Pohlenz, J. de Romilly que P. Grimal, les Cyniques sont présentés comme les héritiers de Socrate et d'Antisthène en ce qui a trait à la liberté. Selon K. von Fritz (« Antistene e Diogene : le loro relazioni reciproche e la loro importanza per la setta cinica », in *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 5, 1927, p. 144-5 ; repris in M. Billerbeck (éd.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1991, p. 68), la conception de la liberté de Diogène prend racine chez Antisthène, tout en constituant le point de rupture avec celui-ci : « Però ciò che Diogene riprende da Antistene, diviene qualcosa di nuovo per virtù del carattere di Diogene. E questo nuovo, che è introdotto da Diogene, si può raccogliere essenzialmente in un unico concetto : l'ἐλευθερία. [...] E tuttavia anche questa ἐλευθερία, che in ogni singola sua manifestazione è così estranea ad Antistene, ha in lui la sua radice. » J.M. Rist (« Freedom », in *Human Value : A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, Brill, 1982, p. 62), quant à lui, voit un lien direct entre la conception de la liberté d'Antisthène et celle des Cyniques.

Stoïciens désireux de rattacher leur école au personnage de Socrate auraient inventé la relation maître-élève entre Antisthène et Diogène<sup>103</sup>.

Le contenu du traité d'Antisthène *Sur la liberté et l'esclavage*<sup>104</sup>, qui aurait été une référence incontournable dans cette étude, nous est complètement inconnu. Néanmoins, la seule présence de cet ouvrage dans la liste des écrits du socratique nous indique qu'il accordait une importance particulière à la liberté comme question philosophique. D'autres sources, malheureusement très peu nombreuses, peuvent fournir un aperçu de la place qu'occupait la liberté dans la pensée d'Antisthène.

Dans le *Banquet* de Xénophon<sup>105</sup>, Antisthène se vante de sa richesse, malgré la frugalité de son mode de vie :

« [Antisthène s'adresse aux convives] Il vaut aussi la peine de remarquer qu'une richesse de ce genre rend généreux (ἄξιον δ' ἐννοῆσαι ὡς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται). Car Socrate ici présent à qui je dois la mienne ne calculait ni ne pesait ce qu'il me fournissait, mais tout ce que je pouvais emporter, il me l'a donné. À mon tour maintenant je ne refuse rien à personne, mais j'épale aux yeux de tous mes amis mon abondance, et je fais participer celui d'entre eux qui le désire aux richesses de mon âme. »

---

<sup>103</sup> D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6<sup>th</sup> century A.D.*, London, Methuen, 1937, p. 1-16 ; F. Sayre, *op. cit.*, p. 57-70 ; Id., « Antisthenes the Socratic », in *The Classical Journal*, 43, 1948, p. 237-244 (repris in M. Billerbeck (éd.), *op. cit.*, 1991, p. 73-85) ; G. Giannantoni, « Nota 24. Antistene, la presunta fondazione della scuola cinica », in *Socratis et socraticorum reliquiae*, [textes grecs et latins, apparat et notes], vol. 4, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 223-33 ; Id., « Antistene fondatore della scuola cinica ? », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *op. cit.*, 1993, p. 15-34 ; S. Husson, « Antisthène, un faux précurseur », in *op. cit.*, p. 191-9 ; L.-A. Dorion, « Antisthène et l'autarcie », in V. Suvák (éd.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, OIKOYMENH, 2014, p. 282-307. Mentionnons le nombre tout aussi important d'études se portant à la défense de la filiation Antisthène-Diogène : K. von Fritz, *art. cit.*, 1927, p. 133-49 (repris in M. Billerbeck (éd.), *op. cit.*, 1991, p. 59-72) ; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King : Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Lundequvist, 1948, p. 5-15 ; K. Döring, « Diogenes und Antisthenes », in G. Giannantoni (éd.), *La tradizione socratica : seminario di studi*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 125-50 ; P.P. Fuentes González, « En defensa del encuentro entre dos Perros, Antisthenes y Diógenes : historia de una tensa amistad », in *Cuadernos de Filología Clásica : Estudios griegos e indoeuropeos*, 23, 2013, p. 225-67 (repris in V. Suvák (éd.), *op. cit.*, p. 11-71). Pour un résumé sur le débat, voir I. Gugliermi, *op. cit.*, p. 93-102.

<sup>104</sup> D.L. VI 16 (= SSR V A 41).

<sup>105</sup> Xén., *Conv.* IV 43 (= SSR V A 82), trad. F. Ollier.

La richesse ne s'évalue pas selon des critères d'ordre matériel, mais selon les biens de l'âme. Cette fortune dont Antisthène a hérité de Socrate, dit-il, rend ἐλευθέριος. Le terme fait écho au qualificatif employé pour décrire Socrate dans le passage de l'*Apologie* discuté au premier chapitre<sup>106</sup>. Antisthène a bénéficié de la générosité de son maître qui dispensait gratuitement son enseignement à ses disciples et en fait de même à son tour pour ceux qui désirent lui prêter oreille. Clairement intégré dans une métaphore comptable, il est évident que le terme revêt ici le sens précis de « généreux<sup>107</sup> ».

Pourtant, tout porte à croire que, de la même manière que son maître, Antisthène ne se considère pas seulement « généreux », mais aussi libre dans un sens plus large : « Un jour qu'on lui reprochait de n'être pas né de deux parents libres (ἐκ δύο ἐλευθέρων), il répondit : 'Ni de deux lutteurs, et pourtant je suis un lutteur'<sup>108</sup>. » Impossible donc pour Antisthène d'être libre au sens politique du terme, puisque sa mère était originaire de Thrace. Cela ne l'empêche pas pour autant d'être libre, mais autrement.

Un seul passage traitant de la servitude permet de conjecturer ce qui pourrait correspondre à la réelle liberté dont se targue Antisthène. Il y reprend un thème présent dans la littérature grecque : « Il est esclave (δοῦλος) sans le savoir, celui qui craint les autres (ὄστις δὲ ἑτέρους δέδοικε)<sup>109</sup>. » Les tragiques avaient eux aussi compris la liberté en termes d'absence de crainte. Mais Antisthène, ayant lui-même acquis son impassibilité

---

<sup>106</sup> Cf. *supra* chap. I, p. 23-6.

<sup>107</sup> Cf. Stob., III 10, 41 (= *SSR* V A 80), où Antisthène refuse à l'homme avare (φιλάργυρος) la possibilité d'être bon (ἀγαθός).

<sup>108</sup> D.L. VI 4, trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. D.L. II 31 ; VI 1 (= *SSR* V A 3) ; Gnomol. Vat., 10 (= *SSR* V A 5). Dans une lettre de Pseudo-Aristippe (*Socratic. ep.* IX 2 = *SSR* IV A 222), l'auteur se moque d'Antisthène en opposant la frugalité de son mode de vie et la liberté dont il se réclame.

<sup>109</sup> Stob., III 8, 14 (= *SSR* V A 79), trad. L. Paquet.



grâce à Socrate<sup>110</sup>, reprend probablement ici la pensée de son maître. Pour Socrate, la crainte est corollaire de l'asservissement aux plaisirs du corps. Par conséquent, celui qui vit le plus dans la crainte n'est nul autre que le tyran<sup>111</sup>, figure que nous avons rencontrée plus tôt comme paradigme de la servitude. Son rapport déficitaire aux désirs lui fait constamment craindre de ne pas être en mesure de les satisfaire. Puisque Antisthène manifeste une maîtrise de soi exemplaire<sup>112</sup> et une répulsion envers les plaisirs vulgaires qui s'obtiennent sans effort<sup>113</sup>, son contrôle envers les désirs du corps demeure peut-être, à l'instar de son maître, une condition de sa liberté.

De même, on ne peut que spéculer sur la position qu'occupe la liberté par rapport à la vertu chez le socratique. Les discussions autour des conditions d'acquisition et d'exercice de la vertu portent principalement sur le passage suivant :

La vertu suffit à procurer le bonheur (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν), car elle n'a besoin de rien d'autre que de la force d'un Socrate (μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος). La vertu relève des actes (τὴν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι), elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances (μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων)<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> D.L. VI 2 (= SSR V A 12). Plutarque offre aussi un témoignage de l'impassibilité d'Antisthène (*Ex lib. de am.* 1 = SSR V A 128). Socrate aurait également transmis l'impassibilité à Diogène (D.L. VI 15 = SSR V A 22) et le courage aux Stoïciens (D.L. VI 14 = SSR V A 22). L'apathie de Socrate se manifeste notamment dans la sérénité dont il fait preuve au moment de quitter la vie.

<sup>111</sup> *Rsp.* 578a4-6 ; 579b3-5 ; 579d9-e6 ; cf. Xén., *Hier.* VI 4 et 6. La peur est aussi associée au corps (*Phaed.* 66c2-7) et à la servilité en général (*Leg.* 635c3-d6).

<sup>112</sup> D.L. VI 15 (= SSR V A 22).

<sup>113</sup> Antisthène préfère devenir fou que d'éprouver du plaisir : D.L. VI 3 ; Gell., *Noct. att.* IX 5, 3 ; Sext., *M.* XI 73-4 ; *P.* III 23, 181 ; Clém., *Str.* II, XX 121, 1 ; Eus., *Praep. evang.* XV 13, 7 (= SSR V A 122) ; Théodoret, *Graec. affect. cur.* III 53 (= SSR V A 123). Il affirme par ailleurs que le plaisir dont on ne se rend pas est un bien (Ath., XII 513 A = SSR V A 127), faisant ainsi une distinction entre le plaisir vulgaire, celui qui précède l'effort, et le réel plaisir, celui qui ne s'obtient qu'au terme de l'effort (Stob., III 29, 65 = SSR V A 126).

<sup>114</sup> D.L. VI 11 (= SSR V A 134 ; cf. Gnomol. Vat., 12 = SSR V A 104 : Ὁ αὐτὸς [*scil.* Antisthène] ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι, τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Pour une étude approfondie du passage, cf. L.-A. Dorion, *art. cit.*, 2014, p. 284-91.

Plusieurs commentateurs<sup>115</sup> ont interprété le passage dans le sens d'une rupture avec Socrate en faisant de la force (ἰσχύς), comprise comme capacité à résister aux souffrances et aux désirs du corps, une condition d'exercice de la vertu. La force et la liberté se trouveraient alors étroitement associées dans une séquence où elles occuperaient une position intermédiaire entre la vertu et les actes posés. L'ouverture de cet espace entre la connaissance de la vertu et son exercice a suscité un grand enthousiasme chez les spécialistes, plusieurs en faisant la première manifestation de la volonté ou encore l'émergence du domaine éthique en philosophie<sup>116</sup>.

Nous proposons pour notre part une interprétation plus conservatrice de l'extrait, partant du principe qu'un seul passage ne suffit pas pour conjecturer l'introduction d'une

---

<sup>115</sup> M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 145 ; cf. Ead., « Livre VI », [introduction, traduction et notes] in Ead. (dir.), *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 688 note 5) : « cette force [...] est nécessaire pour permettre à la vertu-connaissance d'être efficace, c'est-à-dire de se concrétiser dans des actes et d'assurer le bonheur. » M. Pohlenz (*op. cit.*, p. 95), V.T. McKirahan (« The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics », in P.A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1994, p. 374), R. Muller (*art. cit.*, 2001, p. 322 et 324) et K. Döring (« The students of Socrates », in D.R. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 43), adoptent la même interprétation.

<sup>116</sup> A. Brancacci (« Sull'etica di Antistene », in L. Rossetti et A. Stravu (éds), *Socratica 2008 : Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010, p. 113) voit dans l'espace ouvert entre la connaissance de la vertu et les actes « l'emergenza dell'etica come dimensione teorica propria e definita ». M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 146 ; cf. Ead., « Livre VI », in Ead., *op. cit.*, 1999, p. 688 note 5 ; Ead., « Le cynisme ancien et la sexualité », in *Clio*, 22, 2005, p. 19 ; Ead., « Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », in *Museum Helveticum*, 67, 2010, p. 110 note 70 ; Ead., *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014, p. 28) commente ainsi le passage : « La volonté, non pas le concept clairement défini de volonté, mais plutôt la réalité diffuse sous-jacente à un tel concept, fait son apparition dans la sphère morale » et affirme à la p. 149 : « La moralité prend alors sa pleine dimension dans l'union de la volonté et de la liberté. » S. Prince (« Socrates, Antisthenes, and the Cynics », in S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar (éds), *A Companion to Socrates*, Chichester-Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 89) la seconde : « This Socratic strength [...] might be a name for the concept of the will [...]. Antisthenes might have gone some way toward incorporating a concept of will into ethical theory [...] ». Bien avant elles, G. Rodier (« Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène », in *L'Année philosophique*, 17, 1906, p. 37 ; repris in Id., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957, p. 30) résumait ainsi l'éthique antisthénienne : « l'homme n'est proprement et ne doit être que volonté », idée que A.J. Festugière (« Antisthenica », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 314) reprendra en présentant la philosophie d'Antisthène comme « théorie du vouloir » et « volontarisme pur ». R. Muller (*art. cit.*, 2001, p. 324), pour sa part, invite à la prudence quant à l'identification des concepts de force et de volonté.

notion jusqu'à présent inédite dans l'histoire de la pensée grecque, de surcroît si le passage en question demeure énigmatique et a peut-être été l'objet d'une reformulation stoïcienne<sup>117</sup>.

Commençons par analyser la dernière phrase de l'extrait, sur laquelle repose le malentendu : « La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances. » On a cru y voir un refus de l'intellectualisme socratique ou du moins la preuve que la connaissance de la vertu n'entraîne pas automatiquement l'acte vertueux. Que la vertu se manifeste dans les actes, cela ne semble pas être une idée nouvelle. Chez Xénophon et Platon, Socrate considère aussi que la vertu se mesure par les actions posées<sup>118</sup>. L'individu vertueux n'est pas celui qui parle de vertu ou cumule toute sorte de connaissances, mais bien celui qui accomplit des actes de vertu. Dans le passage en question, Antisthène rejette les μαθήματα de l'éducation traditionnelle<sup>119</sup>, et non pas le savoir qu'il juge par ailleurs nécessaire à l'acquisition de la vertu<sup>120</sup>. Rien n'empêcherait alors que la vertu soit un savoir d'une autre nature et qu'il se traduise directement dans

---

<sup>117</sup> La formule αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν est reprise telle quelle en D.L. III 78, où elle est attribuée à Platon, mais aussi en D.L. VII 127, où on la prête à Zénon, Chrysippe et Hécaton. Voir à ce sujet entre autres l'étude de A. Brancacci, « I κοινῆ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωμία tra cinismo e stoicismo nel libro VI delle *Vite* di Diogene Laerzio », in W. Haase et H. Temporini (éds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.6, Berlin-New York, de Gruyter, 1992, p. 4049-75.

<sup>118</sup> Xén., *Mem.* IV 4, 10, trad. L.-A. Dorion : « Eh bien, Hippias, répondit-il [*scil.* Socrate], ne t'es-tu pas aperçu que je n'ai de cesse de montrer ce qui me paraît juste ? – Et en quoi, demanda-t-il, consiste ton discours ? – Ce n'est pas par un discours (μὴ λόγῳ) que je le montre, répondit-il, mais par des actes (ἔργῳ). N'es-tu pas d'avis que l'acte est plus convaincant que la parole ? – Beaucoup plus, par Zeus, répondit-il, car il y en a beaucoup qui commettent des injustices bien qu'ils disent des choses justes, mais on ne saurait être injuste lorsqu'on agit avec justice. » ; Plat., *Ap.* 32a4-5, trad. L. Brisson : « Et je [*scil.* Socrate] tiens personnellement à produire des preuves sérieuses de ce que j'avance : non pas des paroles (οὐ λόγους), mais, ce qui compte à vos yeux, des actes (ἔργα). »

<sup>119</sup> M.O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 145 note 23 et A. Brancacci, *Antisthène : le discours propre*, trad. S. Aubert, Paris, Vrin, 2005, p. 82 note 19.

<sup>120</sup> G. Giannantoni (« Nota 39. Le dottrine morali di Antistene », in *op. cit.*, vol. 4, 1990, p. 389) met en garde contre une interprétation anti-intellectualiste du passage. Chez Antisthène, la vertu s'enseigne (D.L. VI 8 = SSR V A 172 ; 10 = SSR V A 134 ; 105 = SSR V A 99 ; Épictète, *Dissert.* I 17, 10-12 = SSR V A 160) et relève d'un savoir (D.L. VI 7 = SSR V A 87 ; D.L. VI 12 = SSR V A 134 ; Isocr., *Adv. soph.* 1-8 = SSR V A 170 ; D. Chr., *Orat.* XIII 27-8 = SSR V A 208 ; Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 43 = SSR V A 96).

les actes. Dès lors, pourquoi faudrait-il nécessairement voir la « force » comme le lien entre la connaissance et l'exercice de la vertu ? La vertu pourrait très bien avoir besoin de la « force socratique » en tant que condition nécessaire à son acquisition, tout comme la maîtrise de soi chez Xénophon<sup>121</sup>.

En comprenant le passage de cette manière, on s'explique plus facilement la présence dans la pensée antisthénienne de l'idée selon laquelle la vertu ne se perd pas une fois acquise<sup>122</sup>. La « force », qu'elle relève d'une disposition naturelle ou qu'elle se développe par l'entraînement physique<sup>123</sup>, permet à l'individu libéré des plaisirs du corps de se consacrer à l'apprentissage de la vertu. Il acquiert ainsi une connaissance du bien durable qui se traduit nécessairement dans les actes : « Antisthène dit que quoi que fasse le sage (εἴ τι πράττει ὁ σοφός), il l'accomplit en toute vertu (κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ)<sup>124</sup>. »

Si l'on accepte notre interprétation, aussi conjecturale soit-elle, le concept de liberté chez Antisthène ne semble guère se différencier de celui de son maître : l'individu

---

<sup>121</sup> Pour Antisthène, autant l'entraînement du corps que l'éducation de l'âme permet aux hommes de devenir vertueux (Stob., II 31, 68 = *SSR* V A 163). L.-A. Dorion (*art. cit.*, 2014, p. 287) souligne que la seule manière de préserver la cohérence du passage à l'étude est de concevoir la force socratique comme « une faculté de l'âme apparentée à l'*enkrateia* » et cite K. Döring (*art. cit.*, 2011, p. 43) à ce sujet : « By 'the strenght of Socrates' Antisthenes evidently meant Socrates' capacity, so admired by contemporaries, to maintain the greatest modesty with respect to bodily wants, and to stay completely independent concerning his external reputation. » Chez Cléanthe, l'*ἐγκράτεια* est explicitement assimilée à l'*ἰσχύς* (Plut., *De Sto. rep.* 7 p. 1034d = *SVF* I 563) : ἡ δ'ἰσχύς αὐτὴ καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτεια ἐστίν.

<sup>122</sup> D.L. VI 105 (= *SSR* V A 99) ; 12 (= *SSR* V A 134). Xénophon critique ouvertement les tenants de cette position en *Mem.* I 2, 19, où L.-A. Dorion (Id. et M. Bandini, *op. cit.*, t. 1, 2000, p. 90-1 note 96) voit une attaque contre Antisthène, bien qu'il ne soit pas nommé dans le passage.

<sup>123</sup> Aucun passage ne permet de le déterminer avec certitude. Toutefois, la valorisation des *πόννοι* chez Antisthène (D.L. VI 2 = *SSR* V A 85 et 97 ; 11 = *SSR* V A 134 ; *Gnomol. Vat.*, 1 = *SSR* V A 113) pourrait s'expliquer par l'entraînement requis pour acquérir la « force », d'autant plus qu'Héraclès, le héros des *πόννοι*, est associé à la force dans le titre d'un ouvrage d'Antisthène (D.L. VI 16 ; 18 = *SSR* V A 41).

<sup>124</sup> Anonym., *Schol. lips. ad Il.* O 123 (= *SSR* V A 192), trad. A. Brancacci. La citation est semblable à une maxime stoïcienne (D.L. VII 125 = *SVF* III 561).

se libère des plaisirs du corps afin d'acquérir le savoir qui permet d'atteindre la vertu. Selon Épictète, c'est Antisthène qui aurait lui-même transmis sa liberté à Diogène<sup>125</sup>. Est-ce là la preuve d'un authentique héritage philosophique ou le produit d'une déformation historique ? L'analyse de la conception de la liberté chez les Cyniques nous permettra de statuer sur ce point.

## 2.2. Diogène libre

Plusieurs sources présentent la liberté comme l'apanage du sage cynique et de Diogène en particulier<sup>126</sup>. Épictète fera de Diogène un modèle dans son exposé *Sur la liberté*, de même que Philon d'Alexandrie dans son *Quod omnis probus liber sit*<sup>127</sup>. Ces sources, malgré le fait qu'elles soient plutôt tardives, prouvent que la liberté occupait une place centrale dans la philosophie cynique. Parmi les sources plus anciennes, mentionnons un passage de Diogène Laërce, dans la section doxographique de la *Vie* de Diogène au livre VI des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, dont le contenu doit constituer le point de départ de toute étude sur la liberté cynique :

Tel était le langage que tenait Diogène et de toute évidence il y conformait ses actes, falsifiant réellement la monnaie, n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi (κατὰ νόμον) qu'à celles de la nature (κατὰ φύσιν),

---

<sup>125</sup> Épictète, *Dissert.* III 24, 67-8 (= SSR V B 290) ; IV 1, 114 (= SSR V B 73).

<sup>126</sup> Diogène : [Diog. Sin.], *Ep.* 7, 1 (= SSR V B 537) ; 34, 3 (= SSR V B 564) ; Muson., 9 p. 49, 3-9 (= SSR V B 73) ; Épictète, *Dissert.* I 24, 6-9 (= SSR V B 265) ; III, 22, 48 (= SSR V B 263) ; III 24, 64-70 (= SSR V B 290) ; IV 1, 30-2 (= SSR V B 294) ; 1, 114-18 (= SSR V B 73) ; 1, 152-8 (= SSR V B 293) ; D. Chr., *Orat.* IV, 59 (= SSR V B 582) ; VI, 34 (= SSR V B 583) ; Luc., *V. auct.* 7 (= SSR V B 80) ; M. Tyr, *Philosoph.* XXXII 9 (= SSR V B 298) ; XXXVI 5-6 (= SSR V B 299) ; Jul., *Orat.* IX, 19 (= SSR V B 264). Diogène et Cratès : Luc., *D. mort.* 11, 3 (= SSR V B 588). Ménippe : Luc., *D. mort.* 10, 9 ; 22, 3. Pérégrinos Protée : Luc., *Per.* 18. Démonax : *Demon.* 3. Un Cynique : Luc., *Cat.* 13.

<sup>127</sup> Épictète, *Dissert.* IV 1, 30-2 (= SSR V B 294) ; 1, 114-18 (= SSR V B 73) ; 1, 152-8 (= SSR V B 293) ; Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 121-4 (= SSR V B 74).

disant qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων)<sup>128</sup>.

Ce passage fait intervenir deux grands principes : la falsification de la monnaie et l'opposition entre le νόμος et la φύσις. Ces deux principes qui en réalité n'en forment qu'un s'incarnent autant dans la figure de Diogène que d'Héraclès.

### 2.2.1 La falsification de la liberté

Selon ce que rapporte Diogène Laërce, c'est pour « avoir falsifié la monnaie (παραχαράττειν τὸ νόμισμα) » que Diogène de Sinope fut condamné à l'exil, exil qui le mènera à se convertir à la philosophie<sup>129</sup>. Le terme νόμισμα peut signifier « monnaie », mais aussi « coutume ». Il désigne ce dont la valeur est communément admise. Métaphoriquement, le récit de la falsification de la monnaie illustre donc un projet philosophique de renversement des valeurs<sup>130</sup>.

Pour bien comprendre le lien entre la falsification de la monnaie et la liberté, il faut avant tout se référer à la légende de la vente de Diogène comme esclave. Elle fournit un exemple patent du renversement des valeurs prôné par les Cyniques. De nombreux

---

<sup>128</sup> D.L. VI 71 (= SSR V B 291), trad. M.-O. Goulet-Cazé. K. von Fritz (*Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig, 1926, p. 54-60), bien qu'il rejette une grande partie de la doxographie diogénienne comme l'œuvre d'un Stoïcien, ne remet pas en cause l'authenticité de ce passage. De même, D.R. Dudley (*op. cit.*, p. 216-20) et R. Höistad (*op. cit.*, p. 37-47) acceptent son authenticité. Nous suivons la thèse de M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 204-10), selon laquelle seul le début de la doxographie a été l'objet d'une déformation stoïcienne, de sorte que le passage cité ici nous semble bel et bien le reflet de la pensée diogénienne.

<sup>129</sup> D.L. VI 20-1 (= SSR V B 2) ; Ov., *Pont.* I 3, 67-8 (= SSR V B 15) ; Muson., 9 p. 43, 15-44, 1 ; p. 47, 9-10 (= SSR V B 13) ; Plut., *De exil.* 7 (= SSR V B 11) ; *De tranq. an.* 6 ; *De cap. ex inim. util.* 2 (= SSR V B 14) ; Favorin., *De exil.* II col. 1, 29-35 ; IV col. 3, 26-32 (= SSR V B 12) ; Luc., *Bis. acc.* 24 (= SSR V B 5) ; Jul., *Orat.* VII 4 (= SSR V B 9) ; 7 (= SSR V B 10) ; IX 8 (= SSR V B 8) ; Suid., s.v. Διογένης, n. 1143-4 ; s.v. γινῶθι σαυτόν, n. 334 (= SSR V B 3) ; Schol., in *Lucian. V. auct.* 7 (= SSR V B 16).

<sup>130</sup> Sur la signification philosophique de la falsification de la monnaie, voir l'avant-propos de M.-O. Goulet-Cazé dans L. Paquet, *op. cit.*, p. 5-24 (cf. Ead., *op. cit.*, 2014, p. 32-43).

auteurs traitent de cet épisode de la vie de Diogène<sup>131</sup>, dont Ménippe, qui lui-même fut esclave avant d'adopter le mode de vie cynique<sup>132</sup>. Il est impossible de déterminer si le récit qu'il rapporte dans sa *Vente de Diogène* est une pure création littéraire ou une légende basée sur un événement historique. Quoi qu'il en soit, ne serait-ce que par la multiplicité des versions qui nous ont été transmises, les Anciens y voyaient sans aucun doute une idée essentielle de la philosophie cynique :

Ménippe, dans sa *Vente de Diogène*, dit que le philosophe [*scil.* Diogène], prisonnier et mis en vente, se vit demander ce qu'il savait faire. Il répondit : « Commander des hommes (ἀνδρῶν ἄρχειν) », et il dit au crieur : « Crie cette annonce : quelqu'un veut-il s'acheter un maître (δεσπότην) ? » [...] Il disait à Xéniade qui l'avait acheté, qu'il devait lui obéir, même s'il était son esclave. Car si c'étaient un médecin ou un pilote qui étaient esclaves, on leur obéirait<sup>133</sup>.

Si l'anecdote peut évoquer la légende de la vente d'Ésope ou de Platon<sup>134</sup>, elle rappelle avant tout la figure de l'esclave libre qui fit son apparition chez les tragiques et en particulier la pièce *Syleus*, dans laquelle Euripide décrit Héraclès, réduit en esclavage, comme un véritable maître :

Ne remarquez-vous pas, en outre, que le même homme de bien, une fois qu'on l'a vendu, n'a pas l'air d'être un esclave, qu'au contraire il plonge les témoins dans la

<sup>131</sup> D.L. VI 29-31 ; 36 ; 74-5 (= SSR V B 70) ; [Cratès], *Ep.* 34 (= SSR V H 121) ; Suid., s.v. Διογένης, n. 1143-4 (= SSR V B 71) ; Plut., *De tranq. an.* 4 ; *An vitios. ad infel. suff.* 3 (= SSR V B 72) ; Muson., 9 p. 49, 3-9 ; Épictète, *Dissert.* IV 1, 114-18 (= SSR V B 73) ; Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 121-4 (= SSR V B 74) ; Clém., *Paed.* III, III, 16, 1 (= SSR V B 74) ; Stob., III 3, 52 (= SSR V B 75) ; Gell., *Noct. att.* II 18, 9-10 ; Sén., *Ep.* V 6, 12 ; Lact., *Inst.* III 25, 16 (= SSR V B 77) ; Jul., *Orat.* VII 8 (= SSR V B 79) ; IX 18 (= SSR V B 264) ; Luc., *V. auct.* 6-11 (= SSR V B 80). Pour une analyse détaillée des sources de cette anecdote, voir K. von Fritz, *op. cit.*, 1926, p. 22-6 ; G. Giannantoni, « Nota 44. Diogene : La vendita e la schiavitù », in *op. cit.*, vol. 4, 1990, p. 453-60 ; M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, 1992, p. 4000-25.

<sup>132</sup> D.L. VI 99. Mis à part Diogène et Ménippe, d'autres Cyniques auraient été esclaves : Monime (D.L. VI 82 = SSR V G 1) et Bion (D.L. IV 46 = F 1 Kindstrand).

<sup>133</sup> D.L. VI 29-30 (= SSR V B 70), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>134</sup> G.B. Donzelli (« Una versione menippea della Αἰσώπου πρῶσις ? », in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 88, 1960, p. 225-76) croit que la vente de Diogène est inspirée de celle rapportée dans la *Vie d'Ésope*. M.-O. Goulet-Cazé (« Livre VI », in Ead. (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 740 note 4), quant à elle, émet l'hypothèse que cette anecdote a pu être forgée à partir de la légende de la vente de Platon à Égine (D.L. III 19).

stupéfaction, non seulement parce qu'il est libre (ἐλεύθερος) mais encore en passe de devenir le maître de son acquéreur (δεσπότης τοῦ πριαμένου)<sup>135</sup> ?

Tout comme les tragiques, Diogène oppose à la notion commune d'homme « libre » ou « esclave » une liberté et une servitude *réelles* qui ne dépendent pas d'un statut, mais bien d'une disposition interne à l'individu. Diogène, en effet, s'estime « libre en toutes circonstances (παντάπασιν ἐλεύθερος)<sup>136</sup> ». C'est ainsi qu'il invective ses compagnons de fortune :

« N'allez-vous pas cesser de jouer les naïfs et de pleurer sous prétexte que vous allez être esclaves, comme si, avant d'être tombés aux mains des pirates, vous étiez libres, et non pas esclaves, et même de mauvais maîtres (ἐλεύθεροι ὄντες καὶ οὐ δοῦλοι καὶ τῶν γε φαύλων δεσποτῶν)<sup>137</sup> ? »

La scène prend d'autant plus les airs d'une tragédie que Xéniade, le maître de Diogène, exprime son étonnement vis-à-vis de son nouvel esclave en reprenant ce vers d'Euripide : « Les eaux des fleuves coulent vers l'amont<sup>138</sup>. » De fait, Ménippe, dans *Ménippe ou la consultation des morts*, compare la vie des mortels à une procession et une tragédie, où la Fortune attribue un costume à chacun, tantôt celui d'un roi, tantôt celui d'un esclave<sup>139</sup>.

Le récit de la vente de Diogène correspond précisément au sens qu'accordait le philosophe à la falsification de la monnaie. En se proclamant maître et libre tout en étant esclave, il parvient à subvertir ces catégories sous leur acception la plus commune. De la

---

<sup>135</sup> Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 100 (= Eur., *Syleus* test. iib *TrGF*), trad. M. Petit.

<sup>136</sup> Luc., *V. auct.* 7 (= *SSR* V B 80), trad. J. Bompaire.

<sup>137</sup> [Cratès], *Ep.* 34 (= *SSR* V H 121), trad. G. Rombi et D. Deleule. Ce passage fait écho à Xén., *Mem.* IV 5, 2-6 et *Æc.* I 17-23. Diogène s'étonne aussi qu'un esclave venant d'être affranchi se croie libre (Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 157 = *SSR* V B 445).

<sup>138</sup> D.L. VI 36 (= *SSR* V B 70), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Le vers est tiré de la pièce *Médée* (410) d'Euripide.

<sup>139</sup> Luc., *Nec.* 16. Bion (Télès, p. 16, éd. O. Hense = F 68 Kindstrand) compare aussi la vie à un jeu d'acteur.



même manière, Diogène cherche un « homme » avec sa lanterne en plein jour mais, l'on suppose, n'en trouve aucun digne de ce nom<sup>140</sup>. C'est ainsi que le caractère factice des mots « libre » et « esclave » est dénoncé et leur sens profond révélé. La réelle liberté ne relève pas des conventions, elle s'évalue selon des critères tout autres.

### 2.2.2 Nature et liberté

Le rapport entre la nature et la liberté chez les Cyniques doit être compris sous deux aspects. D'une part, le renversement opéré dans la légende de la vente de Diogène se fonde sur l'opposition entre le νόμος et la φύσις, dichotomie exploitée abondamment par les Sophistes et mentionnée au passage chez Antisthène<sup>141</sup>. Si Diogène emprunte leurs raisonnements, il faut alors comprendre la liberté qui repose sur le νόμος comme arbitraire et variable et celle qui relève de la φύσις comme universelle et immuable. Les conventions ne feraient que recouvrir la véritable valeur de la liberté. La nature (φύσις), en effet, est gage de vérité (σὺν ἀληθείᾳ)<sup>142</sup>. Il existerait donc certains hommes qui sont libres par convention, dont la liberté demeure factice, et d'autres qui sont libres selon des critères naturels, dont la liberté est bien réelle. Contrairement à Aristote qui défend

---

<sup>140</sup> D.L. VI 41 (= SSR V B 272). Une autre anecdote de la tradition cynique (D.L. VI 33, trad. M.-O. Goulet-Cazé ; cf. D.L. VI 43 = SSR V B 76 ; D. Chr., *Orat.* IX 10-12 = SSR V B 585) montre comment Diogène subvertit également les catégories « homme » et « esclave » : « À qui lui avait dit : 'Aux Jeux Pythiques je suis champion catégorie hommes', il rétorqua : 'C'est moi le champion catégorie hommes ; toi, c'est catégorie esclaves'. » Il falsifie également les termes « roi » et « esclave » (D. Chr., *Orat.* IV 47 ; 96-7 = SSR V B 582).

<sup>141</sup> Philodème, *Περὶ εὐσεβείας* 7<sup>a</sup>, 3-8 p. 72 (= SSR V A 179 ; cf. Cic., *N. D.* I 13, 32 ; Minuc., *Octav.* 19, 7 ; Lact., *Inst.* I 5, 18 ; *De ira Dei* 11, 14 = SSR V A 180), trad. L. Paquet modifiée : « Dans son livre sur la *Physique*, Antisthène affirme que s'il existe une pluralité de dieux selon les lois (κατὰ νόμον), il n'en existe qu'un seul selon la nature (κατὰ φύσιν). » ; D.L. VI 11 (= SSR V A 134), trad. L. Paquet : « Le sage ne va pas gouverner selon les lois établies (κατὰ τοὺς κειμένους νόμους), mais selon la vertu (κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς). » Antisthène, qui fut l'élève de Gorgias avant de fréquenter Socrate (D.L. VI 1 = SSR V A 11), emprunte ce vocabulaire au mouvement sophistique, lequel a certainement influencé sa pensée (cf. G. Giannantoni, « Nota 22. Antistene : I rapporti con Gorgia e con Socrate », in *op. cit.*, vol. 4, 1990, p. 203-5).

<sup>142</sup> [Diog. Sin.], *Ep.* 21 (= SSR V B 551).

l'existence des catégories sociales « libre » et « esclave » en leur prêtant un fondement naturel correspondant<sup>143</sup>, Diogène entreprend une démarche inverse en éliminant tout rapport entre la définition naturelle de la liberté et de l'esclavage et leurs catégories sociales homonymes<sup>144</sup>.

D'autre part, la réelle liberté consiste justement à mener une vie *κατὰ φύσιν*<sup>145</sup>. Ce mot d'ordre des Cyniques<sup>146</sup>, repris par leurs successeurs Stoïciens, fait surgir le problème de la définition de la nature. À cette époque, la *φύσις* revêt de nombreux sens qui peuvent se résumer selon la définition générale qu'en donne Benveniste<sup>147</sup> : « accomplissement (effectué) d'un devenir » ou encore « nature en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés ». Dans le cas qui nous intéresse, la nature de l'être

---

<sup>143</sup> Arstt., *Pol.* 1254a17-1255b15.

<sup>144</sup> E. Zeller (« Les Cyniques », in *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, partie II, section 1, t. 3, *Socrate et les Socratiques*, trad. M. Belot, Paris, Hachette, 1884, p. 293 note 2) croit qu'Aristote fait référence aux Cyniques en *Pol.* 1253b20-2 (trad. P. Pellegrin) : « Pour d'autres, au contraire, être maître est contre nature. Car, disent-ils, c'est par convention que l'un est l'esclave et l'autre libre, alors que par nature il n'y a pas de différence entre eux ; c'est pourquoi l'esclavage n'est pas juste, car il repose sur la force. » Or, pour les Cyniques, l'esclavage est indifférent. Hormis peut-être Onésicrite (*Str.*, XV I 54), aucun Cynique ne s'est prononcé en faveur de l'abolition de l'esclavage. Aristote réfère probablement davantage au débat sur la légitimité de l'esclavage qui avait cours en Grèce au moins depuis Sophocle et Euripide, et qui a été reconduit par certains Sophistes dans des termes semblables à ceux employés par Aristote dans ce passage.

<sup>145</sup> La vie *κατὰ φύσιν* est explicitement associée à la liberté en *D.L.* VI 71 (= *SSR* V B 291) ; [*Diog. Sin.*], *Ep.* 7, 1 (= *SSR* V B 537), trad. G. Rombi et D. Deleule : « Car si on m'appelle chien, c'est celui du ciel, et non de la terre, parce que c'est à lui que je me rends semblable, en vivant non point selon l'opinion (*ζῶν οὐ κατὰ δόξαν*), mais selon la nature (*ἀλλὰ κατὰ φύσιν*), libre sous la seule autorité de Zeus (*ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία*), n'imputant le bien qu'à lui et non à mon semblable. » ; [*Cratès*], *Ep.* 29 (= *SSR* V H 116), trad. G. Rombi et D. Deleule : « Donc tiens bon et rallie-toi au cynisme [...] afin d'obtenir la libération que donne la nature (*ἀπὸ τῆς φύσεως ἐλευθερωθῆναι*) cependant que tout le monde est en esclavage à cause de la coutume ou par l'effet du vice (*ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν πάντες δουλεύουσιν*). » La loi est au contraire la cause de la servitude (cf. *Jul.*, *Orat.* VII 25 = *SSR* V B 332).

<sup>146</sup> *D.L.* VI 71 (= *SSR* V B 291) ; [*Diog. Sin.*], *Ep.* 6, 2 (= *SSR* V B 536) ; 7, 1 (*SSR* V B 537) ; 25 (= *SSR* V B 555) ; 42 (= *SSR* V B 572) ; [*Cratès*], *Ep.* 29 (= *SSR* V H 116) ; *Jul.*, *Orat.* IX 13. Chez les Stoïciens, c'est Zénon qui a le premier posé la vie conforme à la nature comme fin de la philosophie (*D.L.* VII 87-9 = *SVF* I 179). Cette formule sera reprise abondamment par ses successeurs, dont Sénèque (*Ep.* 5, 4, trad. H. Noblot), qui tient toutefois à se dissocier des Cyniques dans sa conception d'une vie *κατὰ φύσιν* : « Notre dessein – n'est-il pas vrai ? – est de vivre conformément à la nature (*secundum naturam vivere*). Je dis qu'il est contre la nature de torturer son corps, d'avoir horreur des soins de toilette les plus simples, de faire de la saleté son délice, de se nourrir d'aliments non pas seulement grossiers, mais infects et répugnants. »

<sup>147</sup> E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1993, p. 78.

humain en serait la forme achevée. Ainsi, une forte connotation morale imprègne l'idée d'une vie conforme à la nature, car elle recèle une conception de l'être humain accompli et de ses propriétés *sui generis*. Cela laisse place à de multiples interprétations et explique, par exemple, que les Cyniques font la promotion de la nature d'une manière tout à fait opposée à celle d'un Calliclès<sup>148</sup>. La vie conforme à la nature se caractérise dans les deux cas par l'absence de contraintes – nature et liberté, rappelons-le, sont étymologiquement liées à la croissance –, mais donne lieu à des positions antagonistes : pour Calliclès, les obstacles au déploiement de la nature humaine sont ceux qui empêchent la satisfaction des besoins, tandis que pour Diogène ce sont les besoins qui entravent la réalisation de la nature. En ce sens, la nature démocritéenne se rapproche beaucoup plus de celle des Cyniques. Tout comme Démocrite, le Cynique envisage le monde pré-prométhéen comme un monde naturel où l'être humain peut vivre librement, la civilisation ne l'ayant pas encore corrompu en lui assignant des besoins superflus<sup>149</sup>.

La vie naturelle repose alors sur la domination de la raison à l'endroit des passions : « Il [*scil.* Diogène] affirmait opposer à la fortune la hardiesse (τύχη θάρσος), à

---

<sup>148</sup> À ce sujet, voir A.A. Long, « The Socratic Tradition : Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics », in R.B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (éds), *op. cit.*, 1997, p. 34-5 et S.-P. Chevarie-Cossette, « Tonneau percé, tonneau habité. Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature », in *Philosophie Antique*, 15, 2015, p. 149-78.

<sup>149</sup> [Diog. Sin.], *Ep.* 32, ἐλευθερία ἢ ἐπὶ Κρόνου (= SSR V B 562) ; D. Chr., *Orat.* VI 25-9 (= SSR V B 583). Selon Diogène (D.L. VI 44, trad. M.-O. Goulet-Cazé), « la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre. » Aussi veut-il « ensauvager » la vie : Plut., *De esu carniū* I 6, ἀποθηριώση (= SSR V B 93) ; Luc., *V. auct.* 10, ὄλωσ θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια (= SSR V B 80). À l'encontre de A.O. Lovejoy et G. Boas (« Cynic Primitivism », in *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Books, 1965, p. 117-54), S. Husson (*op. cit.*, p. 100) soutient que les Cyniques ne sont pas pour autant des primitivistes : « il serait erroné de présenter la nature que les cyniques parviennent à atteindre comme un retour à une étape primitive, puisque celle-ci porterait en elle-même les germes de sa propre corruption. Il faut ainsi distinguer chez les cyniques le naturel de l'originaire. La nature n'est pas à l'origine, mais au bout du *ponos* et de l'effort du cynique pour y parvenir. »

la loi la nature (νόμῳ φύσιν), à la passion la raison (πάθει λόγον)<sup>150</sup>. » En considérant la nature dans son sens ancien, le couple nature-raison n'apparaît pas aussi insolite qu'il ne le pourrait à première vue. Il signifie que la forme achevée de l'être humain se caractérise par le commandement de la raison sur les passions. C'est, en effet, la seule manière de comprendre les passages où le Cynique exige « la raison ou la corde (λόγον ἢ βρόχον)<sup>151</sup> ». Celui qui au contraire est privé de raison demeure servile :

Comme on lui [*scil.* Diogène] demandait d'où venait l'appellation d'« andrapodes », il répondit : « C'est parce que ceux qu'on a appelés ainsi avaient des pieds d'hommes (τοὺς πόδας ἀνδρῶν) ; mais leur âme était comme la tienne en ce moment, toi qui me poses la question<sup>152</sup>. »

Autrement dit, l'apparence humaine ne suffit pas à définir l'être humain, encore faut-il qu'il soit doté de ce qui en constitue la propriété distinctive, soit la raison. Si la domination de la raison sur les passions garantit la liberté, l'inverse mène tout droit à la servitude :

Il [*scil.* Diogène] qualifiait de triples esclaves (τριδούλους) les gens qui se laissent vaincre par la gourmandise, le sexe et le sommeil (τοὺς γαστρὸς καὶ αἰδοίου καὶ ὕπνου ἥττονας)<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> D.L. VI 38 (= *SSR* V B 7), trad. M.-O. Goulet-Cazé. La raison et la nature sont aussi liées en [Diog. Sin.], *Ep.* 36, 4-5 (= *SSR* V B 566) ; Jul., *Orat.* IX 19 (= *SSR* V B 264).

<sup>151</sup> D.L. VI 24 (= *SSR* V B 303). Le même trait est attribué à Antisthène chez Chrysippe (Plut., *De Sto. rep.* 14 = *SSR* V A 105) et à Cratès (Gnomol. Vat., 386 = *SSR* V H 79). Chrysippe attribue des propos semblables à Platon (Plut., *De Sto. rep.* 14). La raison est aussi recherchée en D.L. VI 73 (= *SSR* V B 132) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 32, 3 (= *SSR* V B 562) ; 36, 5 (= *SSR* V B 566) ; [Cratès], *Ep.* 31 (= *SSR* V H 118) ; Jul., *Orat.* IX 12 (= *SSR* V B 95) ; 14 (= *SSR* V B 263) ; 18-19 (= *SSR* V B 264).

<sup>152</sup> D.L. VI 67 (= *SSR* V B 440), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>153</sup> Gnomol. Vat., 195 (= *SSR* V B 180), trad. L. Paquet. Cf. D.L. VI 66 (= *SSR* V B 318) : τοὺς μὲν οἰκέτας τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν. Bion de Borysthène en dit autant dans son Περὶ δουλείας (Stob., III 2, 38 ; IV 19, 42 = F 11 A et B Kindstrand) : οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι πολλῶν ἐπιθυμιῶν.

### 2.3 Les caractéristiques de la liberté cynique

Une vie libre est donc une vie conforme à la nature, au sens où rien ne fait obstacle au commandement de la raison. Dans ses *Entretiens*, Épictète décrit la liberté qu'a reçue Diogène de la part d'Antisthène en ces termes :

« Depuis qu'Antisthène m'a libéré (ἠλευθώσεν), je [*scil.* Diogène] n'ai jamais plus subi l'esclavage (οὐκέτι ἐδούλευσα). » Comment le libéra-t-il (Πῶς ἠλευθέρωσεν)? Écoute ce qu'il dit : « Il m'a appris ce qui est à moi et ce qui n'est pas à moi. La propriété n'est pas à moi ; parents, proches, amis, réputation, lieux familiers, conversation avec les hommes, tout cela m'est étranger. » Qu'est-ce donc qui est à toi ? « L'usage des représentations (χρῆσις φαντασιῶν). Il m'a montré que cet usage, je le possède inviolable et soustrait à toute contrainte. Personne ne peut me faire obstacle, personne ne peut me forcer à user de mes représentations autrement que je ne le veux. Qui donc a encore pouvoir sur moi ? Philippe, Alexandre, Perdicas, ou le grand roi ? Comment l'auraient-ils ? Car celui qui est destiné à être asservi par un homme doit l'être bien auparavant par les choses<sup>154</sup>. »

Les forts accents stoïciens des propos attribués à Diogène – notamment la référence aux φαντασίαι – permettent de douter de l'authenticité de ce passage<sup>155</sup>. Il faudra donc chercher ailleurs que chez Épictète les caractéristiques de la liberté cynique. Comme il s'agit de la seule source du corpus cynique à tenter de la définir clairement, nous devons nous contenter de reconstituer le sens qu'aurait eu la liberté aux yeux des Cyniques à partir des fragments et témoignages faisant référence, directement ou indirectement, à la

---

<sup>154</sup> Épictète, *Dissert.* III 24, 67-70 (= *SSR* V B 290), trad. J. Souilhé. Ailleurs chez Épictète (*Dissert.* IV 1, 152-8 = *SSR* V B 293, trad. J. Souilhé) sont énumérées les conditions de la liberté de Diogène : « Parce que que je n'ai besoin de rien (ὄτι οὐδενὸς δέομαι), parce que la loi est tout pour moi, et le reste rien. » Le respect de la loi est contraire à la philosophie cynique et il s'agit probablement d'une déformation stoïcienne de la pensée de Diogène, comme en D.L. VI 72 (= *SSR* V B 353 ; cf. M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, 1982, p. 214-45).

<sup>155</sup> H. Niehues-Pröbstig (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, Wilhelm Fink, 1979, p. 188) refuse l'authenticité de la liberté diogénienne chez Épictète : « Diese völlige Verinnerlichung der Freiheit und damit des Glücks aber paßt nicht zum Diogenes der Anekdoten und dem in ihnen zutage tretenden Prinzip der animalischen Selbstbehauptung. »

liberté et à la servitude. Il en ressort l'idée d'une indépendance totale de l'individu par rapport à toute extériorité, que ce soit d'un point de vue matériel ou psychologique. À cette exigence correspondent deux idéaux poursuivis par le sage cynique : l'autarcie et l'apathie.

### 2.3.1 L'autarcie comme indépendance matérielle

Au cours de l'Antiquité, de nombreuses écoles philosophiques ont partagé l'idéal d'autarcie. Celle-ci peut prendre une forme intellectuelle ou matérielle, individuelle ou collective. Dans le cas des Cyniques, c'est bien l'autosuffisance matérielle et individuelle qui est visée<sup>156</sup>, non pas au sens de combler soi-même tous ses besoins à partir de ressources externes, comme s'en vante le sophiste Hippias<sup>157</sup>, mais au sens de les réduire au minimum et de les satisfaire le plus possible avec ses propres moyens. Avant les Cyniques, Démocrite et Xénophon concevaient l'autarcie de la même manière<sup>158</sup> et c'est Antisthène qui, selon Plutarque, aurait rendu Diogène autarcique<sup>159</sup>. Bien entendu, seule la divinité a accès à une autarcie parfaite et l'être humain poursuivant cet idéal doit se contenter d'une autarcie relative où ses besoins, à défaut de pouvoir entièrement les combler de manière indépendante, sont satisfaits le plus simplement possible :

Ils [*scil.* les Cyniques] soutiennent encore qu'il faut vivre frugalement (λιτῶς βιοῦν), en se contentant d'une nourriture suffisante (αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις) et du seul manteau élimé, en méprisant richesse, réputation et bonne naissance. En tout cas il y en a parmi eux qui se satisfont d'herbes, d'eau toute fraîche et d'abris

---

<sup>156</sup> Au sujet de l'autarcie cynique, voir A.N.M. Rich, « The Cynic Conception of Αὐτάρκεια », in *Mnemosyne*, 9, 1956, p. 23-9 (repris in M. Billerbeck (éd.), *op. cit.*, 1991, p. 233-40); H. Niehues-Pröbsting, *op. cit.*, p. 149-60; F.E. Brenk, « Sheer Doggedness or Love of Neighbor? Motives for Self-sufficiency in the Cynics and Others », in *Illinois Classical Studies*, 27-8, 2002-3, p. 77-96.

<sup>157</sup> Plat., *Hipp. mi.* 368b2-e1 (= A 12 DK); Apul., *Flor.* IX 14-24; Suid., s.v. Ἰππίας (= A 1 DK).

<sup>158</sup> Démocrite : B 210 DK; B 246 DK. Xénophon : *Mem.* I 2, 14.

<sup>159</sup> Plut., *Quaest. conv.* II 1, 7 (= SSR V B 20). Pour une critique de cette source, voir L.-A. Dorion, *art. cit.*, 2014, p. 302-7.

de fortune ou de tonneaux comme Diogène qui disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien (μηδενὸς δεῖσθαι), il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités (τὸ ὀλίγων χρήζειν)<sup>160</sup>.

Le sage doit donc se débarrasser de tous les besoins superflus qui relèvent du νόμος et ne satisfaire que ses besoins vitaux.

À ce titre, les animaux, d'emblée soustraits au νόμος, constituent un modèle d'autarcie<sup>161</sup>. Les êtres humains, altérés par la vie en société, doivent quant à eux s'affranchir des exigences sociales par un effort de la raison :

« Mais la pauvreté n'entraîne rien de ce que tu dis là, même pas la faim : en effet la terre nous offre bien des moyens d'échapper à la faim, et au froid aussi, puisque les animaux ne sentent pas le froid bien qu'ils soient nus. – Mais c'est la nature (ἡ φύσις), dit-il, qui a ainsi fait les animaux (τὰ ἄλογα). – Et c'est la raison (ὁ λόγος) qui en fait autant pour les hommes, ajoutai-je [*scil.* Diogène], mais beaucoup, à cause de leur mollesse, font semblant de ne pas comprendre<sup>162</sup>. »

Cela dit, le modèle animal que propose Diogène ne signifie pas qu'il voulait réduire l'être humain à sa bestialité. En y voyant un modèle de frugalité, Diogène s'inspire de la vie sauvage dans le seul but de réaliser son projet éthique de domination de la raison sur les passions<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> D.L. VI 105 (= SSR V A 135), trad. M.-O. Goulet-Cazé légèrement modifiée. Une formule semblable se trouve en Xén., *Mem.* I 6, 10 ; [Cratès], *Ep.* 11 (= SSR V H 98) ; Stob., III 5, 33 (= SSR I C 247) ; D.L. II 27. Les Cyniques, grâce à leur frugalité, se rapprochent des dieux : Sén., *Tranq.* 8, 3-7 (= SSR V B 441) ; D. Chr., *Orat.* VI 31 (= SSR B 583) ; [Luc.], *Cyn.* 12 ; Jul., *Orat.* IX 12 (= SSR V B 95) ; Tat., *Orat. ad Graec.* XXV 1 (= SSR V B 522).

<sup>161</sup> Plusieurs sources témoignent de l'importance accordée au modèle animal dans la philosophie cynique : D.L. VI 22 ; Plut., *De prof. in virt.* 5 ; Él., *V. H.* XIII 26 (= SSR V B 172) ; D.L. VI 46 (= SSR V B 146) ; 55 ; 60 (= SSR V B 143) ; 75 (= SSR V B 70) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 16 (= SSR B 546) ; 36, 5 (= SSR V B 566) ; D. Chr., *Orat.* VI 13 ; 21-3 ; 26-7 ; 31-3 (= SSR V B 583) ; X 16 ; [Luc.], *Cyn.* 12 ; 15.

<sup>162</sup> [Diog. Sin.], *Ep.* 36, 5 (= SSR V B 566), trad. G. Rombi et D. Deleule.

<sup>163</sup> Cf. O. Flores-Júnior, « Cratès, la fourmi et l'escarbot : les cyniques et l'exemple animal », in *Philosophie antique*, 5, 2005, p. 163 : « La vie *kata phusin* 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

Ce serait grâce à la frugalité de leur mode de vie que Diogène et Cratès, son disciple, auraient atteint le bonheur et la liberté :

D'une richesse éclatante – maison, table et grand train de vie – vas-tu réduire quelqu'un à mendier son pain quotidien, à porter bure et besace ? Ce furent pourtant là les premiers pas de Diogène vers le bonheur (εὐδαιμονίας), et de Cratès dans la voie de la liberté (ἐλευθερίας) et de la renommée<sup>164</sup>.

L'extrême pauvreté à laquelle se sont réduits les deux principaux représentants de la première génération de Cyniques s'inscrit dans leur poursuite de l'autarcie matérielle et constitue un moyen privilégié pour parvenir à l'idéal philosophique :

Diogène disait que la pauvreté est une aide instinctive pour la philosophie. En effet, ce dont cette dernière cherche à persuader par des discours, la pauvreté y contraint par des actes<sup>165</sup>.

Il est évident, selon les témoignages qui nous ont été transmis, que Diogène mène la vie la plus frugale possible<sup>166</sup>, éliminant ses possessions au fur et à mesure qu'il se rend compte de leur caractère superflu. C'est ainsi qu'il se débarrasse de son écuelle et de son gobelet après avoir vu un enfant manger sans couvert et boire avec ses mains<sup>167</sup>. Il a si peu de besoins qu'il ne possède même pas de logis, vivant dans une jarre<sup>168</sup> et mendiant

---

dimension et toutes ses conséquences la vraie nature de l'homme : 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>164</sup> Plut., *An vitios. ad infel. suff.* 3 (= SSR V B 153 ; H 15), trad. L. Paquet. Pseudo-Cratès écrit dans la *Lettre* 13 (= SSR V H 100) que la philosophie de Diogène procure sécurité, santé et liberté (ἐλευθερία).

<sup>165</sup> Stob., IV 32, 11 (= SSR V B 223), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Stob., IV 32, 19 (= SSR V B 223).

<sup>166</sup> Diogène avait peu de besoins ([Diog. Sin.], *Ep.* 7, 1 = SSR V B 537) et menait une vie frugale ([Diog. Sin.], *Ep.* 27 = SSR V B 557 ; [Cratès], *Ep.* 13 = SSR V H 100). Épictète (*Dissert.* IV 1, 158 = SSR V B 293 ; cf. IV 11, 23) dit même de Diogène qu'il n'avait besoin de rien (οὐδενὸς δέομαι). Voir aussi *supra* p. 53 note 160.

<sup>167</sup> D.L. VI 37 (= SSR V B 158).

<sup>168</sup> Diogène habitait un πίθος sur la place publique : D.L. VI 22-3 (= SSR V B 174) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 16 (= SSR V B 546). Cratès (Simpl., *Comm. in Epict. enchir.* 32 = SSR V H 22) et Métroclès (Plut., *An vitios. ad infel. suff.* 3 = SSR V L 3 ; Télès *apud* Stob., IV 33, 31 = SSR V L 5) auraient eux aussi vécu dans des lieux publics.



sur la place publique<sup>169</sup>. Il peut « être riche sans une seule obole<sup>170</sup> » et se targue d'être « sans cité, sans maison, privé de patrie, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour<sup>171</sup>. »

Lorsque son esclave s'enfuit, Diogène ne va pas à sa recherche, affirmant : « Il serait plaisant que Manès puisse vivre sans Diogène et que Diogène ne puisse vivre sans Manès<sup>172</sup> ». Sénèque y voit clairement un lien avec la liberté de Diogène :

Il me semble l'entendre dire [*scil.* Diogène] : « Fais tes affaires Fortune : il n'y a rien chez Diogène qui soit à toi ! Mon esclave s'est échappé – que dis-je ? c'est moi qui me suis libéré (*immo liber abii*)<sup>173</sup> ! »

Diogène pourra alors se vanter d'être ἄδουλος<sup>174</sup>. Le besoin de domestiques n'est qu'un des besoins factices dont il faut se débarrasser, car loin de contribuer à la liberté, il en ruine la possibilité :

Ils [*scil.* les richesses, les terres, les esclaves, les attelages, les navires et les maisons] te réduiront en servitude (οἷς σὸ δουλεύσεις), te feront souffrir et

---

<sup>169</sup> Dans l'œuvre de Diogène Laërce, Diogène est représenté à plusieurs reprises en train de mendier ou défendant cette pratique : D.L. VI 46 (= SSR V B 234) ; 49 (= SSR V B 247 et 249) ; 56 (= SSR V B 251) ; 57 (= SSR V B 506) ; 59 (= SSR V B 250) ; 62 (= SSR V B 248) ; 67 (SSR V B 67). Monime, quant à lui, est traité de « mendiant malpropre » par Ménandre (*apud* D.L. VI 83 = SSR V G 1).

<sup>170</sup> Gnomol. Vat., 182 (= SSR V B 361), trad. L. Paquet. Cf. [Cratès], *Ep.* 7 (= SSR V H 94). Il affirme également que l'individu riche est celui qui est autarcique (ὁ αὐτάρκης) (Gnomol. Vat., 180 = SSR V B 241). Cette conception relative de la pauvreté et de la richesse se trouve aussi chez Socrate et Antisthène (cf. *supra* chap. I, p. 25 note 67), ainsi que chez Démocrite (B 283 DK ; B 284 DK).

<sup>171</sup> D.L. VI 38 (= SSR V B 263), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Le même vers est cité en Épictète, *Dissert.* III 22, 45-50 ; Él., *V. H.* III 29 ; Jul., *Orat.* VI 4 ; IX 14 ; Gnomol. Vat., 201 (= SSR V B 263).

<sup>172</sup> D.L. VI 55 (= SSR V B 441), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Télès *apud* Stob., IV 33, 3 ; Stob., IV 19, 47 ; Sén., *Tranq.* 8, 3-7 ; Él., *V. H.* XIII, 28 (= SSR V B 441). Diogène reproche aussi à une connaissance de rechercher son esclave (D. Chr., *Orat.* X 2-3). Pour une analyse complète de l'anecdote, voir M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, 1992, p. 4037-9 et J.-M. García González, « Diogenes y el esclavo : una propuesta de interpretación », in *Sodalitas*, 2, 1989, p. 49-68 résumé in P.P. Fuentes González, *op. cit.*, p. 406.

<sup>173</sup> Sén., *Tranq.* 8, 3-7 (= SSR V B 441), trad. L. Paquet.

<sup>174</sup> Épictète, *Dissert.* III 22, 47 (= SSR V B 263). Cf. D.L. VI 52 ; Gnomol. Vat., 200 (= SSR V B 442) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 37, 4 (= SSR V B 567) ; Jul., *Orat.* IX 14 (= SSR V B 263). Ses seuls esclaves seraient la colère et le désir (196, 4 Gutas). Métroclès n'aurait pas non plus possédé de serviteurs (Télès *apud* Stob. IV 33, 31 = SSR V L 5).

endurer mille épreuves inutiles, tu épuieras ton existence à te casser la tête à leur propos sans pour autant en tirer aucun profit<sup>175</sup>.

Quant à Cratès, le moment de sa conversion à la philosophie cynique concorde avec celui de son dépouillement total :

La pauvreté n'est pas un mal, sinon Cratès de Thèbes lui-même l'aurait comptée comme un malheur, lui qui, se débarrassant de ses biens en faveur de l'État, s'écriait : « Cratès dépouille Cratès de ses richesses. » Et il lui semblait alors se libérer (ἐλευθεροῦσθαι) : il ceignait son front d'une couronne, comme en l'honneur de sa libération (ὡς ἐπὶ ἐλευθερία), précisément parce qu'il avait échangé la pauvreté contre sa fortune<sup>176</sup>.

Cette version du récit, comme plusieurs autres, emploie le verbe ἐλευθεροῦν (ou ἀπολύειν) pour montrer comment Cratès, en abandonnant sa fortune, s'affranchit d'un obstacle à sa liberté. Le philosophe perçoit alors la pauvreté comme une condition essentielle à la liberté : « Cratès [...] dit que la pauvreté est le propre de la liberté (ἐλευθερίας εἶναι τὴν ἀκτημοσύνην)<sup>177</sup> ». La formation de Métroclès chez Cratès est à cet égard assez probante. Dans le récit rapporté par Télès, il raconte que Cratès réussit à faire en sorte que Métroclès vive dans l'abondance tout en ne possédant presque rien, car il

---

<sup>175</sup> D. Chr., *Orat.* X 15, trad. L. Paquet. Cf. D. Chr., *Orat.* X 8 et 10 (= SSR V B 586).

<sup>176</sup> Simpl., *Comm. in Epict. enchir.* 5 (= SSR V H 6), trad. L. Paquet. Cf. [Diog. Sin.], *Ep.* 9 (= SSR V B 539) ; [Cratès], *Ep.* 8 (= SSR V H 95) ; D.L. VI 87 ; 88 ; Gnomol. Vat., 387 ; Suid., s.v. Κράτης ; s.v. βωμός ; Eudoc., *Viol.* 591 (= SSR V H 4) ; Plut., *De vit. aer. al.* 8 (= SSR V H 46) ; Apul., *Flor.* 14 (= SSR V H 5) ; Procop., *Ep.* XLV ; Scholia ad Cod. Ottobon. Gr. 388, f.6<sup>r</sup> ; Procl. diad., *De decem dubit* 36, 15-16 (= SSR V H 7) ; Grég. Naz., *Orat.* XLIII 60 ; *Carm.*, I 2, 10 v. 228-43 ; Isid., *Ep.* II 146 (= SSR V H 8) ; Orig., *Comm. in Matth.* XV 15 (= SSR V H 9) ; Apostol., X 5 (= SSR V H 10).

<sup>177</sup> Epiph., *Adv. haeres.* III 2, 9 (= SSR V H 16), ma traduction. Cratès fait l'éloge de la pauvreté ou de la frugalité dans plusieurs fragments : D.L. VI 85 (= SSR V H 70) ; 93 (= SSR V H 31) ; Jul., *Orat.* IX 17 (= SSR V H 84) ; AP X 104 (= SSR V H 77). Une autre anecdote (D.L. VI 96 = SSR V I 1, trad. M.-O. Goulet-Cazé), dans laquelle il cède à la demande en mariage d'Hipparchia, témoigne de sa pauvreté alors qu'il lui dit après s'être dénudé : « Voici le jeune marié, voici ce qu'il possède. »

l'habitude à se contenter du minimum en réduisant ses besoins<sup>178</sup>. Cratès dédie son poème

Πήρα<sup>179</sup> entre autres à cet idéal de pauvreté :

Antisthène préfère la folie au plaisir. Quant à Cratès de Thèbes, il écrit :

Domine tout cela en te glorifiant des dispositions de ton âme;  
Ne te laisse pas asservir par les richesses, ni par les amours  
aux désirs brûlants : d'ailleurs, celui qui est enclin aux excès ne  
trouve personne pour l'accompagner.

Cratès ajoute encore à ces mots le résumé de sa pensée :

Qui ne se laisse pas asservir, mais résiste au plaisir servile  
Jouira d'une liberté souveraine et impérissable (ἀθάνατον βασιλείαν  
[ἐλευθερίαν]).

Le philosophe y exprime clairement qu'on ne peut atteindre la liberté qu'en se détachant des plaisirs de l'argent et du corps. Nous comprenons donc que le sage n'a pas besoin d'argent, il doit se contenter d'une vie simple<sup>180</sup> et s'affranchir de tout rapport marchand<sup>181</sup>.

### 2.3.2 L'apathie comme indépendance psychologique

L'extrême frugalité des Cyniques va de pair avec leur impassibilité (ἀπάθεια). Alors que l'autarcie matérielle se définit comme une indépendance physique de l'individu et se manifeste dans le cynisme par un mode de vie des plus frugaux, l'apathie, quant à elle, consiste en une indépendance psychologique de l'individu par rapport aux circonstances extérieures et se traduit par l'absence de crainte et de peine. Cet idéal était

---

<sup>178</sup> Télès *apud* Stob., IV 33, 31 (= SSR V L 5). Une autre source témoigne de la pauvreté de Métroclès (Plut., *An. vitios. ad infel. suff.* 3 = SSR V L 3). Pour Cratès, la philosophie permet de se satisfaire de ce dont on dispose et de se débarrasser facilement de ce que l'on possède (Télès *apud* Stob., IV 33, 31 = SSR V H 44).

<sup>179</sup> Clém., *Str.* II, XX 121, 1-2 (= SSR V H 71), trad. L. Paquet.

<sup>180</sup> D.L. VI 88 ; Gnomol. Vat., 387 ; Suid., *s.v.* Κράτης (= SSR, V H 4). Cf. Télès *apud* Stob., IV 33, 31 (= SSR V H 44).

<sup>181</sup> Stob., III 5, 52 (= SSR V H 51).

déjà associé à la liberté dans la littérature grecque et prenait la forme de l'individu qui ne laisse fléchir les résolutions de son âme par aucun facteur externe<sup>182</sup>. Selon Diogène Laërce, Diogène aurait reçu son impassibilité d'Antisthène, qui lui-même en aurait hérité de Socrate<sup>183</sup>.

Diogène, dit-on, est « le porte-parole de l'impassibilité (ὁ τῆς ἀπαθείας προφήτης)<sup>184</sup> », « libérateur des hommes (ἐλευθερωτής τῶν ἀνθρώπων) » parce que « médecin des passions (ιατρὸς τῶν παθῶν)<sup>185</sup> ». Il résume ainsi le profit qu'il tire de la philosophie : « À défaut d'autre chose, au moins celui d'être prêt à toute éventualité (τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι)<sup>186</sup> ». » C'est pourquoi il demeure impassible aux mains des pirates et s'en trouve admiré par ses malheureux compagnons<sup>187</sup>. Ne se laissant affecter par aucun revers du sort, Diogène s'assure de demeurer libre peu importe ce que la Fortune lui réserve :

---

<sup>182</sup> Notamment chez les tragiques, cf. *supra* chap. I, p. 12-15.

<sup>183</sup> D.L. VI 2 (= *SSR* V A 12) ; 15 (= *SSR* V A 22).

<sup>184</sup> [Diog. Sin.], *Ep.* 21 (= *SSR* V B 551), trad. G. Rombi et D. Deleule. Plusieurs sources présentent l'apathie comme une caractéristique des Cyniques : D.L. IV 52 (= T 19 Kindstrand) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 12 (= *SSR* V B 542) ; [Cratès], *Ep.* 34, 4 (= *SSR* V H 34) ; Polystrate, *De contemptu* 5 col. XXI (= *SSR* V B 511) ; Jul., *Orat.* IX 12 (= *SSR* V B 95) ; IX 18 (= *SSR* V B 264). Bien que plusieurs commentateurs aient refusé aux premiers Cyniques le concept d'apathie en tant qu'ajout stoïcien tardif, nous suivons P.P. Fuentes González qui, après avoir fait un état de la question (*op. cit.*, p. 494-7 ; cf. J.F. Kindstrand, *op. cit.*, p. 164-5), conclut ainsi : « il n'y a pas de raison de refuser la notion d'apathie comme originelle dans le cynisme. » Il est vrai que le sage stoïcien aspire également à l'apathie (en particulier D.L. VII 110 = *SVF* I 205 ; D.L. VII 117 = *SVF* III 448), mais il se pourrait bien que les Stoïciens aient repris à leur compte l'impassibilité cynique. Le mouvement inverse serait étonnant, puisque plusieurs sources font état de cet idéal cynique et qu'il est sous-jacent dans plusieurs passages chez Diogène Laërce.

<sup>185</sup> Luc., *V. auct.* 8 (= *SSR* V B 80), trad. J. Bompaire. Dans une lettre apocryphe de Diogène (*Ep.* 50 = *SSR* V B 580, trad. G. Rombi et D. Deleule), il affirme que la caractéristique de la philosophie est « d'ignorer absolument la passion (ἀφηρησθαι τὸ σύμπαν πάθος) ».

<sup>186</sup> D.L. VI 63 (= *SSR* V B 360), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Les Cyniques ne se laissent pas asservir par les circonstances extérieures : [Diog. Sin.], *Ep.* 12 (= *SSR* V B 542) ; M. Tyr, *Philosoph.* XXXVI 5 (= *SSR* V B 299). Cratès, quant à lui, définissait ainsi le profit qu'il tirait de sa philosophie (D.L. VI 86, trad. M.-O. Goulet-Cazé ; cf. Télès *apud* Stob., IV 33, 31 = *SSR* V H 83) : « Une chénice de lupins et l'absence de soucis (τὸ μηδενὸς μέλειν). » et Lucien (*D. mort.* 2 (22), 3, trad. A.-M. Ozanam) présente ainsi Ménippe : « Il est parfaitement libre (ἐλεύθερον ἀκριβῶς) et ne se soucie de rien (οὐδένοσ ἀυτῷ μέλει). »

<sup>187</sup> [Cratès], *Ep.* 34, 4 (= *SSR* V H 34).

Cléomène, dans son ouvrage intitulé *Traité de pédagogie*, dit que les disciples de Diogène voulaient le racheter, mais que ce dernier les traita de sots. « Ce ne sont pas les lions », disait-il, « qui sont les esclaves (δούλους) de ceux qui les nourrissent, mais au contraire ceux qui les nourrissent qui sont les esclaves des lions. Le propre de l'esclave, en effet, c'est de craindre (δούλου γὰρ τὸ φοβεῖσθαι) ; or les fauves inspirent de la crainte aux hommes<sup>188</sup> ».

Le Cynique, tout comme le lion, obtient sa liberté non pas en se déliant de ses chaînes, mais grâce à son rapport au monde, lequel est totalement indifférent aux circonstances externes :

« J'ai triomphé de plus d'un adversaire, et pas des moindres – bien mieux que tous ces esclaves que vous voyez en ce moment se battre, lancer le disque et courir – mes adversaires sont de toute façon bien plus difficiles à vaincre : c'est la pauvreté (πενίαν), l'exil (φυγήν), le mépris (ἀδοξίαν), et encore la colère (ὀργήν), la tristesse (λύπην), le désir (ἐπιθυμίαν), la peur (φόβον), et de tous, le fauve le plus indomptable qui soit, sournois et félin, le plaisir (ἡδονήν), qu'aucun Grec ni Barbare ne peut se vanter d'avoir combattu et humilié par la force de son âme [...] <sup>189</sup>. »

Si Diogène croit mériter la couronne de pin qu'il arbore fièrement, c'est qu'il ne laisse absolument rien l'affecter. Lorsque la Fortune l'assaille des pires maux, Diogène est si insensible à ses attaques qu'il se retire en fredonnant<sup>190</sup>. Au contraire, gémir sur son sort

---

<sup>188</sup> D.L. VI 75 (= SSR V B 70), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. [Diog. Sin.], *Ep.* 29 (= SSR V B 559), trad. G. Rombi et D. Deleule : « [...] l'esclavage (ἡ δουλεία), c'est bien cela, c'est de passer sa vie dans la crainte (μετὰ δέους ὁ βίος παρεσκευάσται). » La liberté de Diogène est également liée à l'absence de crainte en Épictète, *Dissert.* III 22, 48 (= SSR V B 263) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 34, 3, ἐλεύθερος [...] μηδένα φοβούμενος τῶν μεγάλων δεσποτῶν (= SSR V B 564). Chez M. Tyr, *Philosoph.* XXXVI 5 (= SSR V B 299), il est comparé à un βασιλεύς ἄφοβος καὶ ἐλεύθερος.

<sup>189</sup> D. Chr., *Orat.* IX 11-12 (= SSR V B 585), trad. L. Paquet.

<sup>190</sup> Stob., IV 44, 71 (= SSR V B 351). Cf. D.L. VI 38 (= SSR V B 7) ; Stob., II 8, 21 (= SSR V B 148) ; D. Chr., *Orat.* VIII 15-16 (= SSR V B 584) ; Jul., *Orat.* IX 18 (= SSR V B 264) ; Plut., *De tranq. an.* 6 p. 467 C (= SSR V B 14). Cratès (D.L. VI 93 = SSR V H 31) et Métroclès (Plut., *An. vitios. ad infel. suff.* 3 p. 499 A-B = SSR V L 3) se moquent aussi de ce que leur réserve la Fortune.

ou avoir peur d'éventuels malheurs caractérisent l'âme asservie à l'opinion, aux conventions qui entravent le bon fonctionnement de la raison<sup>191</sup>.

Selon Épictète, Diogène est libre car il est sans chagrin (ἄλυπος) et sans crainte (ἄφοβος)<sup>192</sup>. À la même époque, Démonax, philosophe cynique ayant fréquenté le Stoïcien, définit la liberté en des termes semblables :

Quelqu'un lui [*scil.* Démonax] demanda la définition du bonheur, selon lui : il répondit que seul est heureux l'homme libre (τὸν ἐλεύθερον). L'autre lui dit que les hommes libres étaient nombreux. « Mais je considère comme libre celui qui n'a ni espérance ni crainte (τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα). » L'autre répliqua : « Et comment en serait-on capable ? Nous sommes tous esclaves habituellement de ces sentiments. – Eh bien ! Si tu observes les affaires humaines, tu pourras constater qu'elles ne méritent ni espoir ni crainte (οὔτε ἐλπίδος οὔτε φόβου ἄξια), dès lors que de toute façon les peines et les plaisirs (καὶ τῶν ἀνιαρῶν καὶ τῶν ἡδέων) ont une fin<sup>193</sup>. »

L'interlocuteur du philosophe comprend d'abord la liberté dont parle Démonax sous son acception la plus commune, son sens juridique. Démonax doit alors préciser ce qu'il entend par « libre » et donne une signification tout autre au qualificatif : est libre celui qui s'est émancipé des « affaires humaines », en cessant de leur accorder de l'importance. L'homme ainsi délivré n'attend absolument rien de la vie. Les plaisirs et les peines qu'elle peut nous procurer ne sont qu'illusions :

---

<sup>191</sup> Jul., *Orat.* IX 12 (= *SSR* V B 95), trad. L. Paquet : « Ainsi donc Diogène se sentait vraisemblablement insensible à tout le reste (ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀπαθοῦς), mais troublé et saisi de nausées seulement quand il mangeait de la viande crue, dans son asservissement à une opinion plutôt qu'à la raison (δόξη κενῆ μᾶλλον ἢ λόγῳ δεδουλωμένου) [...] ». Cratès, dans une lettre apocryphe (*Ep.* 8 = *SSR* V H 95), admet à Diogène que, bien qu'il se soit libéré de ses richesses, il est toujours esclave de l'opinion (ἡ δόξα), alors que Diogène se targue de s'en être affranchi ([*Diog. Sin.*], *Ep.* 7 = *SSR* V B 537, ἐλεύθερος δόξης).

<sup>192</sup> Épictète, *Dissert.* III 22, 48 (= *SSR* V B 263) : οὐκ εἰμι ἄλυπος, οὐκ εἰμι ἀφοβος, οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; cf. M. Tyr, *Philosoph.* XXXII 9 (= *SSR* V B 298), trad. M.B. Trapp : « Liberated [*scil.* Diogène] from all causes of distress, a free man, without a care, without needs, without pain (ἄφετος παντὸς τοῦ δεινοῦ, ἐλεύθερος, ἄφροντις, ἀδείς, ἄλυπος) [...] ».

<sup>193</sup> Luc., *Demon.* 20, trad. J. Bompaire. Selon Diogène, l'absence de chagrin (μηδέποτε λυπεῖσθαι) est gage de bonheur (Stob., IV 39, 20). Dans le même ordre d'idées, Démonax croit que les discours philosophiques permettent d'atteindre l'absence de chagrin (fr. 14 Searby, ἀλυπίαν).

Il [*scil.* Démonax] rappelait à ceux d'entre eux qui se croyaient heureux qu'ils tiraient vanité de biens apparents et éphémères. Ceux qui se plaignaient de la pauvreté, supportaient mal l'exil, incriminaient vieillesse ou maladie, il les consolait dans un éclat de rire : ils ne voyaient pas, disait-il, que leurs ennuis cesseraient avant peu et que tous trouveraient bientôt l'oubli des biens et des maux et une liberté durable (ἐλευθερία μακρὰ)<sup>194</sup>.

Les hommes s'affligent de maux tout au long de leur vie, sans réaliser que leurs peines disparaîtront en même temps qu'ils mourront. On peut difficilement interpréter cette « liberté durable » autrement que le terme de la vie. La mort, en tant qu'elle libère l'individu, ne saurait être un mal<sup>195</sup> et celui qui en prend conscience se délivre du même coup de ses peines, car il n'espère et ne craint plus rien de la vie, d'où l'importance pour Démonax de demeurer impassible face à la mort (ἀφοβίαν καὶ ἀλυπίαν τὴν περὶ τοῦ θανάτου)<sup>196</sup>.

Selon Épictète, le détachement par rapport au monde extérieur culmine aussi chez Diogène dans son absence de crainte vis-à-vis de la mort : « le seul moyen d'assurer la liberté, c'est d'être prêt à mourir (μίαν εἶναι μηχανὴν πρὸς ἐλευθερίαν τὸ εὐκόλως ἀποθνήσκειν)<sup>197</sup> ». On comprend alors la mort comme l'objet ultime de la peur qui, une fois dépassée, libérera l'individu, exactement comme chez les tragiques où les personnages les plus libres affrontent la mort de sang-froid<sup>198</sup>. Bien que formulée par Épictète et Démonax, cette représentation de la liberté cynique ne semble pas étrangère à

---

<sup>194</sup> Luc., *Demon.* 8, trad. J. Bompaire.

<sup>195</sup> La même idée se trouve chez Démétrius le Cynique (Sén., *Ben.* VII 1, 7) : *mortem nullius mali materiam esse, multorum finem.*

<sup>196</sup> Fr. 20 Searby. Cf. Télès, p. 56-7, éd. O Hense, trad. P.P. Fuentes González : « Or, c'est impassible (ἀπαθής) que doit être l'homme heureux, en sorte donc que ni la mort de son ami ni celle de son enfant ne peut lui causer du chagrin, s'il est vrai que même la sienne propre ne lui en cause pas. »

<sup>197</sup> Épictète, *Dissert.* IV 1, 30 (= *SSR* V B 294), trad. J. Souilhé. Cf. [Diog. Sin.], *Ep.* 39, 1-4 (= *SSR* V B 569).

<sup>198</sup> Voir *supra* chap. I, p. 14. Cf. Eur., fr. 958 *TrGF*, trad. F. Jouan et H. van Looy : « Qui donc est esclave, s'il ne se soucie pas de la mort (τίς δ' ἔστι δοῦλος τοῦ θανεῖν ἄφροντις ὄν) ? »

Diogène, notamment si l'on se fie aux témoignages examinés précédemment, où l'absence de crainte est clairement associée à la liberté. La tradition du suicide chez les Cyniques témoigne par ailleurs de leur indifférence à l'endroit de la mort<sup>199</sup>.

## 2.4 Les influences possibles

Chez les Cyniques, la liberté se manifeste avant tout dans un mode de vie conforme à la nature. L'association de la nature et de la liberté était déjà présente chez les Sophistes, qui ont certes pu influencer les Cyniques, notamment si l'on accepte la filiation Antisthène-Diogène, Antisthène ayant été lui-même l'élève de Gorgias<sup>200</sup>. Même en rejetant cette succession, il est clair qu'en portant l'opposition νόμος-φύσις au rang de débat philosophique, les Sophistes ont pu fournir les termes de la réflexion cynique sur la liberté. Cette influence demeure toutefois diffuse, car les Sophistes avaient parfois une idée bien différente de ce que constitue la nature humaine. Pour Calliclès, ce sont les désirs qui forment le réel « moi » à ne pas contraindre, tandis que pour Diogène, c'est la raison en tant que propriété distinctive de l'homme qui joue ce rôle.

En ce qui a trait à la correspondance entre nature et liberté, l'influence de Démocrite se fait sentir de manière beaucoup plus précise. Celui-ci soutient que l'homme vivant dans le monde pré-prométhéen, naturel et exempt de superflu, est libre. La limitation de ses besoins le préserve des assauts des passions. En ce sens, le sage doit vivre librement, conformément à la nature, et ne pas se soumettre au νόμος. Cet apport de

---

<sup>199</sup> Diogène, mort par asphyxie volontaire (D.L. VI 76 et 77 = *SSR* V B 97) ; Métroclès, suicide par suffocation (D.L. VI 95 = *SSR* V L 1) ; Ménippe, suicide par strangulation (D.L. VI 100 ; cf. Luc., *D. mort.* 20 (10), 11) ; Pérégrinos, immolation par le feu (Luc., *Per.*) ; Démonax, suicide par inanition (Luc., *Demon.* 65).

<sup>200</sup> Certains voient chez les Sophistes les précurseurs des Cyniques (G.B. Donzelli, « Un'ideologia 'contestataria' del secolo IV A.C. », in *Studi italiani di Filologia classica*, 42, 1970, p. 235 sq.).



Démocrite à la pensée cynique pourrait témoigner d'une influence beaucoup plus vaste, si l'hypothèse de la transmission des fragments éthiques de Démocrite par la tradition cynique s'avère juste<sup>201</sup>.

Les tragiques ont également sans aucun doute inspiré les Cyniques dans leur traitement de la liberté intérieure. La légende de la vente de Diogène comme esclave, qui a tant frappé l'imaginaire des Anciens, est un motif tiré de la littérature grecque. Bien avant Ménippe, les tragiques avaient mis en scène des esclaves plus libres que leur maître par leur force de caractère. Héraclès, le héros tragique dont Diogène imite la liberté, aurait subi le même sort que Diogène dans la pièce *Syleus* d'Euripide. D'autres indices témoignent de l'importance accordée par les Cyniques à la tragédie : Diogène lui-même a écrit plusieurs tragédies<sup>202</sup> et Cratès se serait converti à la philosophie après avoir vu une représentation de Télèphe<sup>203</sup>. En outre, considérant la grande activité littéraire des Cyniques, la tragédie a certainement pu les influencer tant au niveau de la forme que du choix des thèmes exploités.

Finalement, la conception de la liberté des Cyniques est peut-être en partie tributaire de Socrate<sup>204</sup> et de son disciple Antisthène. Malheureusement, il est difficile de

---

<sup>201</sup> Z. Stewart, « Democritus and the Cynics », in *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, p. 179-91 et A. Brancacci, « Democrito e la tradizione cinica », in *Siculorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 411-25. D'autres thèmes sont communs à l'éthique démocritéenne et cynique : l'importance des actes (B 55 DK ; B 82 DK ; B 181 DK), la pauvreté relative (B 283 DK ; B 284 DK), la frugalité (B 191 DK ; B 284 DK ; B 285 DK), l'ascèse (B 242 DK), l'autarcie (B 210 DK ; B 246 DK), la franchise (B 226 DK). Les Épicuriens, eux aussi influencés par Démocrite (D.L. X 2), ont associé nature et liberté (Lucr., II 1090-2, *natura libera*).

<sup>202</sup> Pour une tentative récente de reconstitution de la pièce *Héraclès* de Diogène, voir J.L. Lopez Cruces, « Une tragédie perdue : l'*Héraclès* de Diogène le cynique », in *Les Études Classiques*, 78, 2010, p. 3-24.

<sup>203</sup> D.L. VI 87 (= *SSR V H 4*). D'autres références cyniques à Télèphe se trouvent en [Diog. Sin.], *Ep.* 34, 2 (= *SSR V B 564*) et M. Tyr, *Philosoph.* I 10 (= *SSR V B 166*).

<sup>204</sup> Certaines sources témoignent de l'influence de Socrate sur Diogène : [Diog. Sin.], *Ep.* 10, 2 (= *SSR V B 540*) ; 28, 6 (= *SSR V B 558*) ; [Cratès], *Ep.* 35 (= *SSR V H 2*) ; Épictète, *Dissert.* III 21, 18-19 (= *SSR V B 477*) ; D. Chr., *Orat.* LXXII 16.

reconstituer les positions philosophiques que ce dernier a pu défendre dans son ouvrage *Sur la liberté et l'esclavage*. Si l'on s'en tient au fait que Socrate a vraisemblablement marqué Antisthène sur le plan de son éthique, rien n'empêcherait de voir une influence du socratique sur les Cyniques en ce qui a trait à la liberté. En effet, le détachement par rapport aux désirs du corps et le commandement de la raison s'inscrivent de manière tout à fait cohérente dans la pensée cynique. En même temps, comme nous l'avons vu au premier chapitre, cette définition de la liberté est loin d'être exclusive au personnage de Socrate. Il demeure alors impossible de mesurer précisément l'influence qu'ont pu exercer Socrate et Antisthène, d'autant plus que le vocabulaire du νόμος et de la φύσις est complètement absent de leur réflexion philosophique sur la liberté. Cette absence pourrait expliquer pourquoi les Cyniques ont une perception beaucoup plus large des entraves à la liberté que celle de Socrate.

Les Cyniques n'altèrent donc pas la notion de liberté intérieure telle que présentée au premier chapitre, mais celle-ci s'en trouve certes radicalisée. Si les tragiques avaient introduit la figure de l'esclave libre, les Cyniques sont les premiers à la tirer de la fiction pour en faire l'objet d'une quête philosophique. Que le récit de la vente de Diogène soit historique ou non, le sage cherche tout de même à atteindre cette indépendance totale par rapport aux circonstances extérieures, indépendance qui se manifeste autant dans l'absence de crainte et de peine que dans la réduction au strict minimum des besoins corporels. Les Cyniques poussent alors l'idéal de liberté intérieure à sa limite. Sur le plan philosophique, l'originalité de leur conception de la liberté ne se situe pourtant pas seulement dans sa nature extrême, mais aussi – et peut-être davantage – dans la place qu'elle occupe au sein de leur éthique.

## CHAPITRE III :

### LA LIBERTÉ AU SEIN DE L'ÉTHIQUE CYNIQUE

Le rôle de première importance accordé à la notion de liberté dans le corpus cynique laisse pressentir que la différence entre les libertés socratique et cynique ne se réduit pas à une question de degré. Pour bien mesurer l'apport du cynisme dans l'histoire de la liberté intérieure et de la philosophie, il faut encore examiner la manière dont la liberté s'articule avec les autres concepts clés de la morale cynique, d'abord en démêlant certains termes dont la proximité en vient parfois à embrouiller les liens qui les unissent, puis en identifiant la façon dont s'acquiert et s'exerce la liberté cynique. L'entreprise n'est toutefois pas aisée : le manque de sources doctrinales avec lequel nous devons composer constitue un obstacle majeur dans l'étude de la morale cynique. Néanmoins, il est possible de tirer certaines conclusions quant aux conditions d'acquisition de la vertu qui révéleront toute son originalité et la place de choix qu'y occupe la liberté. En reconstituant le parcours qui mène à la vertu, nous pourrions apprécier la manière précise dont les Cyniques innove et les conséquences de cette nouveauté dans le domaine éthique.

#### 3.1 Liberté, autarcie et apathie cyniques

Les spécialistes du cynisme rapprochent souvent les trois concepts de liberté, d'autarcie et d'apathie<sup>205</sup>, mais les articulent de différentes manières et souvent sans

---

<sup>205</sup> J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, London, Cambridge University Press, 1969, p. 63 : « [...] it [le mot ἀπαθής] cannot be separated from the word αὐτάρκης. The wise man is as free from spiritual dependence as he is

pouvoir s'appuyer sur des sources dont, il est vrai, la rareté se fait sentir cruellement au moment de donner une consistance à la philosophie cynique. Est-ce l'autarcie et la liberté qui rendent l'individu apathique ou plutôt l'autarcie et l'apathie qui le rendent libre ? Les combinaisons possibles sont multiples. Une interprétation nous semble tout de même plus plausible et cohérente d'un point de vue philosophique.

Tout d'abord, les trois concepts doivent être distingués malgré le rapport intime qu'ils entretiennent<sup>206</sup>. Nous soutenons, comme il a été observé au deuxième chapitre, que l'autarcie et l'apathie forment deux caractéristiques distinctes de la liberté cynique. Pourtant, il n'arrive jamais qu'une condition soit remplie sans l'autre, car un lien inextricable les unit. Comment un individu qui a réduit ses besoins à néant pourrait se laisser envahir par la peine et la crainte, ou encore comment un individu qui n'éprouve aucune peine et aucune crainte pourrait dépendre de biens matériels ? L'attitude apathique participe à l'élimination des besoins tout comme l'autarcie contribue à s'affranchir de la peur et la peine. On ne peut toutefois assimiler un idéal à l'autre. Aussi

---

from physical needs above the bare minimum required for survival. » ; J.F. Kindstrand, *op. cit.*, p. 59-60 : « Therefore this freedom [...] has an aspect of self-sufficiency and indifference, which is well expressed by two other Cynic key-words – αὐτάρκεια and ἀπάθεια. » ; M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 41 : « De l'autarcie et de la liberté découle l'apathie qui fait du sage un Dieu et se présente comme le plus proche équivalent du bonheur cynique. » Elle réitère de nombreuses fois que l'autarcie, la liberté et l'apathie forment les trois conditions du bonheur cynique (Ead., « Le cynisme est-il une philosophie? », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. 1, *Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993a, p. 305 ; Ead., « Les premiers Cyniques et la religion », in Ead. et R. Goulet (éds), *op. cit.*, 1993b, p. 134 et 158 ; Ead., *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner, 2003, p. 29 ; Ead., *art. cit.*, 2010, p. 103-4 ; Ead., *op. cit.*, 2014, p. 31 et 48) ; D. Dawson, *Cities of the Gods : Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 120 : « This state of mind is called *apatheia*, freedom from passion. [...] The independence that guarantees this imperturbable peace of mind is called *autarkeia*, self-sufficiency. » ; I. Gugliermi, *op. cit.*, p. 155 : « Parmi les thèmes communs figure la liberté, notamment sous le terme αὐτάρκεια, 'l'autarcie' ou l'autosuffisance. Un des moyens de l'atteindre consiste dans 'l'impassibilité', ἀπάθεια, synonyme de domination de la raison sur les passions. » ; D.E. Aune, *art. cit.*, 2008, p. 50 : « Cynic ἐλευθερία is not only freedom from concerns about food, clothing, home, wife, family, and from the demands of the state, the law, and custom, but also freedom from the πάθη, the passions or emotions. Concepts that are clustered with ἐλευθερία, forming a semantic field, include αὐτάρκεια (*autarkeia*, 'self-sufficiency'), παρρησία (*parrhêsia*, 'freedom of speech'), ἀπάθεια (*apatheia*, 'freedom from emotion'), and ἀναίδεια (*anaideia*, 'shamelessness'). »

<sup>206</sup> A.N.M. Rich (*art. cit.*, p. 23-9), par exemple, inclut l'apathie sous le concept d'autarcie.

Cratès définit-il le profit qu'il tire de la philosophie en référant à l'autarcie et l'apathie de manière distincte : « Une chénice de lupins et l'absence de soucis<sup>207</sup>. » De même, la liberté n'est pas à strictement parler synonyme d'autarcie ou d'apathie, car elle ne peut se réduire à un seul de ses éléments constitutifs. D'un point de vue conceptuel, si la liberté se définit comme une indépendance totale par rapport au monde extérieur, elle ne peut apparaître qu'une fois l'autarcie *et* l'apathie atteintes. Il ne faudrait pas pour autant y voir des moments successifs, car une autarcie parfaite implique une apathie parfaite et inversement. La liberté se réalise toujours au même moment que ses deux conditions. Il s'agit d'un même mouvement dont il faut encore examiner les conditions de mise en action et de maintien.

### 3.2 L'ascèse de la liberté

Le modèle d'Héraclès que Diogène fait intervenir au moment d'affirmer son idéal de liberté en D.L. VI 71 s'inspire sans doute de l'esclavage auquel ce roi mythique fut réduit. Or, Héraclès est aussi le héros des πόνοι<sup>208</sup>, des travaux et des épreuves, et c'est vraisemblablement pour cette raison que les Cyniques le prenaient comme exemple<sup>209</sup>. La

---

<sup>207</sup> D.L. VI 86 (cf. Télès *apud* Stob., IV 33, 31 = SSR V H 83), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. [Diog. Sin.], *Ep.* 27 (= SSR V B 557), trad. G. Rombi et D. Deleule : « En effet, pour la frugalité de la vie (βίου λιτότητα), personne peut-être ne l'a pratiquée mieux que moi [*scil.* Diogène] ; pour ce qui est de résister aux malheurs (ύπομονήν δεινών), qui oserait se vanter en présence de Diogène ? »

<sup>208</sup> Chez Euripide, Héraclès porte l'épithète πολύπονος (*H. f.* 1192 ; cf. Soph., *Tr.* 118) ; le chœur affirme à propos d'Apollon et d'Héraclès : γενναίων δ' ἀρεταί πόνων τοῖς θανοῦσιν ἄγαλμα (*H. f.* 357-8) ; et un personnage, peut-être en référence à Héraclès, dit : πόνος γάρ, ὡς λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ (*Licymnius* fr. 474 *TrGF*).

<sup>209</sup> Diogène a composé une tragédie intitulée *Héraclès* (D.L. VI 80 = SSR V B 117 ; Tert., *Apol.* 14, 9 = SSR V B 131) et le prenait comme modèle dans une de ses œuvres (D.L. VI 71 = SSR V B 291). Télès en fait une mention élogieuse dans son traité *Sur l'exil* (*apud* Stob., III 40, 8, 104-5). Il faudra ensuite attendre l'époque impériale pour voir réapparaître la figure d'Héraclès dans le corpus cynique. Diogène (Luc., *V. auct.* 8 = SSR V B 80) et Cratès (Apul., *Flor.* 22 = SSR V H 18) lui sont comparés et on le présente comme un exemple à suivre (D. Chr., *Orat.* IV 31 ; 72 = SSR V B 582 ; VIII 29-36 = SSR V B 584 ; IX 17 = SSR V B 585 ; [Luc.], *Cyn.*, 13 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 26 = SSR V B 556 ; Jul., *Orat.* IX 8 = SSR V B 8 ; Lib., *Prog.* I 2, 2 = SSR V B 388). Au sujet de la version cynique du héros Héraclès, voir R. Höistad, *op. cit.*, p. 22-73 et

référence au héros révèle alors en même temps les conditions d'acquisition de la liberté, la seule éducation valable :

Ne sais-tu pas qu'il y a deux sortes d'éducation (διττή ἐστὶν ἡ παιδεία), l'une divine, l'autre humaine ? Celle qui est divine est grande, forte et facile (μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ καὶ ῥαδία) ; celle qui est humaine est petite et faible (μικρὰ καὶ ἀσθενής), elle comporte beaucoup de dangers et une grande tromperie. Cependant, si tout se passe bien, elle s'ajoute, nécessaire, à l'autre. La plupart des gens appellent la seconde « éducation (παιδείαν) », comme si c'était, je suppose, un jeu d'enfant (παιδίαν), et ils croient que c'est celui qui connaît le plus de littérature perse, grecque, syrienne et phénicienne, celui qui a commerce avec le plus grand nombre de livres, qui est le plus sage et le plus instruit. Mais en revanche, quand parmi ces gens ils rencontrent des hommes pervers, lâches et avarés, ils disent que l'affaire est de peu d'importance. Quant à l'autre sorte, on l'appelle tantôt « éducation (παιδείαν) », tantôt « virilité (ἀνδρείαν) et grandeur d'âme (μεγαλοφροσύνην) ». C'est pour cette raison que les hommes d'autrefois appelaient « fils de Zeus » ceux qui recevaient la bonne éducation et avaient des âmes viriles, comme le grand Héraclès (ὡς Ἡρακλέα ἐκεῖνον)<sup>210</sup>.

Ce discours que Diogène tient à Alexandre le Grand sur les deux types d'instruction laisse entendre que les travaux d'Héraclès fournissent un modèle éducatif pour parvenir à la vertu. Par opposition à l'éducation traditionnelle qui repose sur l'accumulation de connaissances, l'éducation héracléenne consiste à confronter toute sorte d'épreuves avec courage.

---

G.K. Galinsky, *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 106-7.

<sup>210</sup> D. Chr., *Orat.* IV 29-31 (= *SSR* V B 582), trad. M.-O. Goulet-Cazé légèrement modifiée. R. Höistad (*op. cit.*, p. 150-79) admet l'influence du cynisme ancien sur la conception de l'éducation véhiculée par Dion Chrysostome. Un peu avant l'apparition du cynisme, on dressait déjà un portrait anti-intellectualiste d'Héraclès (Eur., *Lycymnius* fr. 473 *TrGF*, trad. F. Jouan et H. van Looy) : « Simple (φᾶνλον), sans artifices (ἄκομψον), vaillant au plus haut point (τὰ μέγιστ' ἀγαθόν) / bornant toute sa sagesse aux actes (πᾶσαν ἐν ἔργῳ περιτεμνόμενον) / (σοφίαν), un homme qui ne hante pas les portiques (λέσχης ἀτρίβωνα). » Le héros, d'abord représenté comme une victime des travaux qui l'accablent, devient avec Hérodote (fr. 14 *FGrHist* I p. 218 Jacoby) et Xénophon (*Mem.* II 1, 21-34) une figure éthique qui embrasse volontairement la vie de labeur (cf. R. Höistad, *op. cit.*, p. 30-3).

Depuis la parution de l'ouvrage *L'ascèse cynique* de Goulet-Cazé, il est généralement admis que les Cyniques prônent la pratique d'une ascèse strictement physique et à finalité morale<sup>211</sup>, tandis que l'ascèse psychique dont il est question dans la doxographie au livre VI de Diogène Laërce relèverait quant à elle d'une déformation stoïcienne de leur doctrine<sup>212</sup>. Cette ascèse se fonde sur une théorie des πόνοι : « Il faudrait, par conséquent, vivre heureux en choisissant au lieu des labeurs inutiles (τῶν ἀχρήστων πόνων) ceux qui sont conformes à la nature (τούς κατὰ φύσιν)<sup>213</sup>. » Les πόνοι se divisent donc en deux catégories : les πόνοι inutiles, ceux qui sont imposés par le νόμος, et les πόνοι naturels, ceux grâce auxquels le sage réalise sa nature et garantit la souveraineté de sa raison. En soumettant son corps à différentes épreuves, Diogène s'assure de faire triompher sa raison et de demeurer libre en toutes circonstances.

Nous avons déjà vu que les Cyniques entraînent leur corps en se contentant d'une nourriture frugale et en éliminant toute possession superflue<sup>214</sup>. Cette pauvreté extrême ne constitue qu'un aspect de l'ascèse cynique qui en recouvre plusieurs autres. On raconte, par exemple, que Cratès s'entraîne au gymnase :

De plus, il n'était pas beau à voir et, quand il faisait de la gymnastique, on se gaussait de lui. Il avait coutume de dire en levant les mains : « Aie confiance, Cratès, dans tes yeux et le reste de ton corps. Ces gens qui se moquent de toi, tu

---

<sup>211</sup> Voir en particulier les pages 53 à 76 et 150 à 158. Elle résume sa thèse en Ead., *art. cit.*, 1993a, p. 301-10.

<sup>212</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 210-17 ; suivie par I. Gugliermi, *op. cit.*, p. 55-6. Contre l'argument de M.-O. Goulet-Cazé, voir le compte-rendu de son ouvrage par A. Brancacci (« *Askesis e logos nella tradizione cinica* », in *Elenchos*, 8, 1987, p. 439-47, en particulier p. 446) : « Se si tiene conto di tutto ciò, appare chiaro come anche il commento – per tanti aspetti ricco e apprezzabile – del passaggio dossografico sull'ascesi, e il rifiuto della paternità diogeniana delle prime tre proposizioni che lo compongono, cui perviene l'A. [M.-O. Goulet-Cazé], risultino funzione di un metodo e di una ricostruzione della morale di Diogene su cui sarà lecito esprimere perplessità e riserve. »

<sup>213</sup> D.L. VI 71 (= *SSR V B 291*), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>214</sup> Cf. *supra* chap. II, p. 52-7.

les verras, d'ici peu, tout tordus par la maladie, enviant ton bonheur et se reprochant leur paresse<sup>215</sup>. »

Bien qu'ils pratiquent des exercices physiques, les Cyniques n'approuvent pas pour autant les contraintes imposées au corps qui viseraient une autre finalité que le bonheur<sup>216</sup>, ce serait là des *πόντοι* inutiles. Pour être heureux, il faut endurcir son corps afin qu'il puisse résister à tous les éventuels assauts de la fortune. C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre les anecdotes qui montrent Diogène embrassant des statues couvertes de glace et se roulant sur le sable chaud<sup>217</sup>, ou encore Cratès portant un manteau épais en été et des haillons en hiver<sup>218</sup>.

Le programme d'entraînement prévoit aussi des exercices permettant de s'affranchir de la honte. C'est pourquoi Diogène s'exerce à essayer des refus en demandant l'aumône à des statues<sup>219</sup> et Cratès à recevoir des injures en insultant des courtisanes<sup>220</sup>. L'impudeur (*ἀναίδεια*) caractéristique des Cyniques fait également partie de leur ascèse : Diogène se masturbe<sup>221</sup> et mange<sup>222</sup> sur la place publique, tandis que Cratès s'unit à son épouse Hipparchia à la vue de tous<sup>223</sup>. Cette même impudeur fait fuir Zénon alors que Cratès tente de le libérer de la honte en lui donnant « une marmite de

---

<sup>215</sup> D.L. VI 91-2 (= SSR V H 40), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 59 (= SSR V H 63).

<sup>216</sup> D.L. VI 27 (cf. Stob., III 4, 111 = SSR V B 450) ; Stob., III 7, 17 (= SSR V B 292) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 31, 4 (= SSR V B 561) ; Max., XXVII 30 p. 876 (= SSR V H 64).

<sup>217</sup> D.L. VI 23 (= SSR V B 174) ; cf. Plut., *Apophth. lacon.* 16 p. 233 A (= SSR V B 177). Diogène marche aussi pieds nus dans la neige (D.L. VI 34 = SSR V B 176).

<sup>218</sup> Philém. *apud* D.L. VI 87 (= SSR V H 4). Diogène, quant à lui, porte le même manteau été comme hiver (D. Chr., *Orat.* VI 14-15 = SSR V B 583 ; cf. M. Tyr, *Philosoph.* XXXVI 5 = SSR V B 299).

<sup>219</sup> D.L. VI 49 (= SSR V B 247).

<sup>220</sup> D.L. VI 90 (= SSR V H 27).

<sup>221</sup> D.L. VI 46 ; 69 (= SSR V B 147) ; D. Chr., *Orat.* VI 17 (= SSR V B 583) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 35, 2 (= SSR V B 565).

<sup>222</sup> D.L. VI 22 (= SSR V B 174) ; 58 (= SSR V B 186) ; 69 (= SSR V B 147).

<sup>223</sup> D.L. VI 97 (= SSR V I 1) ; Sext., *P.* I 14, 153 ; III 24, 200 (= SSR V H 21) ; Apul., *Flor.* 14 (= SSR V H 24).



purée de lentilles à porter à travers le Céramique<sup>224</sup> ». C'est avec plus de succès qu'il réussit à affranchir de la honte son élève Métroclès, cette fois-ci en lâchant des pets, tout juste après que celui-ci eut été couvert de honte pour avoir pétié lors d'un exercice oratoire<sup>225</sup>. Afin de pratiquer la philosophie à la manière des Cyniques, l'aspirant philosophe doit vaincre sa crainte du déshonneur<sup>226</sup> :

Quelqu'un désirait philosopher avec lui. Diogène lui donna un saperde et lui demanda de le suivre. L'autre, pris de honte, jeta le saperde et s'éloigna. À quelque temps de là, Diogène le rencontra et lui dit en riant : « L'amitié que nous avons l'un pour l'autre, un saperde l'a rompue. »

Ce défi lancé par Diogène caractérise sa méthode philosophique : seule l'épreuve des actes garantit l'émancipation de l'individu.

Le franc-parler (*παρρησία*) mis en pratique par Diogène et Cratès s'inscrit en continuité avec leur combat contre la pudeur, la honte et la réputation. Que ce soit les grands hommes politiques, les superstitieux, les orateurs, les philosophes, les démagogues, les riches ou les flatteurs, les deux Cyniques se moquent de tous ceux qui ne sont pas réellement libres<sup>227</sup>, peu importe leur rang social. Diogène va jusqu'à affirmer

---

<sup>224</sup> D.L. VII 3 (= *SSR* V H 38), trad. R. Goulet. Cf. *Gnomol. Vat.*, 384 (= *SSR* V H 21). Zénon a toujours rejeté l'impudeur de son maître, comme l'illustre aussi l'anecdote selon laquelle il couvrit d'un manteau Cratès et sa femme alors qu'ils faisaient l'amour en public : *Apul., Flor.* 14 (= *SSR* V H 24).

<sup>225</sup> D.L. VI 94 (= *SSR* V L 1).

<sup>226</sup> D.L. VI 36 (= *SSR* V B 367), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. D.L. VI 35 (= *SSR* V B 188).

<sup>227</sup> Diogène contre Alexandre (D.L. VI 38 = *SSR* V B 33 ; D.L. VI 68 = *SSR* V B 40) ; contre Philippe (D.L. VI 43 = *SSR* V B 27) ; contre Perdicas (D.L. VI 44 = *SSR* V B 50) ; contre les superstitieux (D.L. VI 37 = *SSR* V B 344 ; D.L. VI 48 = *SSR* V B 346) ; contre les orateurs (D.L. VI 38 = *SSR* V B 391 ; D.L. VI 47 = *SSR* V B 501 ; D.L. VI 57 = *SSR* V B 506) ; contre les philosophes (D.L. VI 24 = *SSR* V B 487 ; D.L. VI 25-6 = *SSR* V B 55 ; D.L. VI 38-9 = *SSR* V B 479 ; D.L. VI 40 = *SSR* V B 63 ; D.L. VI 53 = *SSR* V B 62) ; contre les démagogues (D.L. VI 41 = *SSR* V B 501) ; contre les riches (D.L. VI 44 = *SSR* V B 322) ; et contre les flatteurs (D.L. VI 51 = *SSR* V B 423 ; D.L. VI 58 = *SSR* V B 56). Cratès contre les philosophes (D.L. II 131 ; VI 91 = *SSR* III F 11) ; contre les flatteurs (D.L. VI 92 = *SSR* V H 54 ; *Stob.*, III 14, 16 = *SSR* V H 76 ; *Stob.*, III 14, 20 = *SSR* V H 52) ; contre Démétrios de Phalère (D.L. VI 90 ; *Ath.*, X 422 C-D = *SSR* V H 33) ; contre Alexandre le Grand (D.L. VI 93 ; *Él.*, *V. H.* III 6 ; *Philstr.*, *V. Ap.* VII 2, 3 ; VII 3, 3 ; *Gnomol. Vat.*, 385 = *SSR* V H 31).

que la *παρρησία* est « la plus belle chose au monde<sup>228</sup> ». Ce franc-parler fait partie de la démarche des Cyniques en vue d'acquérir une liberté totale<sup>229</sup>, car il implique de faire abstraction de toute considération à l'égard du statut social de leur interlocuteur et de s'exposer aux plus graves conséquences, ou du moins aux calomnies, dans le cas où la victime de leur franchise s'en prendrait à eux.

La frugalité, l'endurance du corps, l'impudeur et le franc-parler forment une série de *πόννοι* qui engagent le Cynique sur la voie de l'autarcie et de l'apathie. La liberté cynique qui en résulte est donc le fruit d'une expérience concrète visant à surmonter les besoins, les peines et les peurs relevant du *νόμος* :

L'homme de bien ne craint aucune des épreuves (*ἀντῶν [scil. τοὺς πόνους]*) et il ne prie pas pour obtenir du sort un autre adversaire. Au contraire, il les provoque toutes sans exception, l'une après l'autre, aimant à rivaliser avec la faim et le froid, supportant la soif et ne manifestant aucune mollesse, dût-il endurer le fouet, le fer et le feu. Pauvreté, exil, mauvaise réputation et autres maux du même ordre ne représentent rien de terrible à ses yeux, mais lui paraissent au contraire tout à fait légers à supporter. Souvent l'homme accompli s'amuse au milieu de ces épreuves, comme les enfants avec les osselets et les balles colorées<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> D.L. VI 69 (= *SSR* V B 473), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>229</sup> Franc-parler et liberté sont associés à plusieurs reprises lorsqu'il est question des Cyniques chez Lucien : *D. mort.* 20, 9 ; 21, 3 ; *Per.* 18 ; *Demon.* 3 ; *V. auct.* 8 (= *SSR* V B 80).

<sup>230</sup> D. Chr., *Orat.* VIII 15-16, trad. M.-O. Goulet-Cazé. Les *πόννοι* jouent un rôle essentiel dans l'éducation cynique. Cf. *Stob.*, II 31, 87 (= *SSR* V B 382), trad. M.-O. Goulet-Cazé : « Diogène disait que l'éducation des enfants (*τὴν τῶν παιδῶν ἀγωγήν*) ressemble aux ouvrages des potiers. En effet, tout comme ceux-ci façonnent et disposent à leur gré l'argile tendre, mais ne peuvent plus la modeler une fois qu'elle a été cuite, de même ceux qui, dans leur jeunesse, n'ont pas été formés par les labeurs (*μὴ διὰ πόνων παιδαγωγηθέντας*), ne peuvent plus, à l'âge mûr, se prêter à des transformations. » ; Jul., *Orat.* IX 14 (= *SSR* V B 263), trad. L. Paquet : « Considère maintenant si telle ne fut pas par excellence la règle de vie suivie par Diogène, lui qui assujettit son corps à tous les travaux (*τοῖς πόνοις*), indistinctement, afin d'augmenter ses forces naturelles, et qui réclamait le droit de ne faire que ce qui paraissait correspondre aux exigences de la raison (*τῷ λόγῳ*). [...] Cet entraînement contribua à donner à notre philosophe un corps d'une virilité (*ἀνδρεῖον τὸ σῶμα*) telle que je n'en vois à aucun de ceux qui ont lutté pour gagner des couronnes, et à organiser son âme en sorte qu'il connaissait le bonheur (*εὐδαιμονεῖν*), et une royauté (*βασιλεύειν*) égale, sinon même supérieure, à celle du Grand-Roi [...] » ; Luc., *V. auct.* 9 (= *SSR* V B 80), trad. J. Bompaigne : « D'abord, après t'avoir pris en charge, débarrassé de la mollesse et réduit à la pauvreté, je te passerai le pauvre manteau. Puis je t'obligerai à peiner et à souffrir (*πονεῖν καὶ κάμνειν*), en dormant à

Cet extrait de Dion Chrysostome résume bien le rôle des πόντοι au sein du cynisme. Le sage recherche volontairement les épreuves afin que plus aucun mal ne l'affecte : il faut « souffrir pour ne pas souffrir (πονεῖς, ἵνα μὴ πονῆς)<sup>231</sup> ». C'est seulement par une mise à l'épreuve directe que le philosophe parvient à mener une vie κατὰ φύσιν, une vie libre. Rien n'indique que le sage puisse se délivrer une fois pour toutes des entraves du νόμος. L'ascèse cynique n'est jamais temporaire dans la vie d'un philosophe, mais fait toujours partie intégrante de son mode de vie. Dès lors, le Cynique, en se soumettant à un entraînement physique rigoureux, réactualise sa liberté et en repousse toujours les limites.

Tout comme Héraclès a dû triompher des épreuves de nature physique en vue d'acquiescer sa liberté, le Cynique doit de même affronter les πόντοι naturels avec son corps afin de s'émanciper : « Pour aller au bonheur (Εὐδαιμονίαν), disait Diogène, il faut savoir marcher même à travers les flammes<sup>232</sup>. » Certes poussé à l'extrême chez les Cyniques, l'entraînement physique constituait déjà pour Socrate une condition d'acquisition de la liberté, et ce particulièrement chez Xénophon. Ces exercices corporels s'opposent toutefois à une démarche de type intellectualiste que Socrate, tel que représenté par Xénophon et Platon, défendait. Il semble bien que la rigueur de leur ascèse ait rendu superflue aux yeux des Cyniques toute activité intellectuelle.

---

même le sol, en buvant de l'eau, en te nourrissant de n'importe quoi. Quant à l'argent, si tu en as, crois-moi, tu le jetteras volontairement à la mer. Du mariage tu ne te soucieras point, ni d'enfants ni de patrie : tout cela sera pour toi des balivernes. Tu quitteras la maison paternelle pour habiter un tombeau, une petite tour abandonnée ou encore une jarre. Ta besace devra être pleine de lupins et de livres écrits recto-verso. Si telle est ta conduite, tu pourras dire que tu es plus heureux que le Grand Roi. Et si on te donne le fouet ou si l'on t'inflige le supplice de la roue, tu considéreras que cela n'a rien de pénible. »

<sup>231</sup> Stob., IV 36, 10 (= SSR V B 486). Cf. [Cratès], *Ep.* 4 (= SSR V H 91) ; 33, 1 (= SSR V H 120) ; Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 27 (= SSR V B 520).

<sup>232</sup> [Cratès], *Ep.* 6 (= SSR V H 93), trad. G. Rombi et D. Deleule. Cf. [Diog. Sin.], *Ep.* 30, 2 (= SSR V B 560).

### 3.3 La rupture socratique

Pour atteindre l'autarcie et l'apathie, conditions de sa liberté, le sage cynique doit livrer son corps à un entraînement de nature physique. Cette ascèse n'était pas étrangère à Socrate. La maîtrise de soi, chez Xénophon, s'acquerrait grâce à des exercices corporels. La rupture avec la liberté socratique advient à un autre moment de son éthique, celui sur lequel débouche la liberté. La séquence illustrant l'accession à la vertu situait le savoir comme intermédiaire entre la liberté et la vertu. Être libre, faire ce que la raison veut, revenait à rechercher la connaissance du bien. Chez les Cyniques, plusieurs sources portent à croire que cette médiation a disparu et que le savoir ne joue aucun rôle significatif dans leur éthique.

#### 3.3.1 Le rejet de l'intellectualisme

C'est avec raison qu'on a qualifié Diogène d'« anti-intellectualiste<sup>233</sup> ». La doctrine cynique inclut l'activité théorique sous la catégorie des *πόνοι* inutiles. Diogène critique tous les individus qui se consacrent à l'apprentissage d'un art ou d'une science sans se soucier de leur âme :

Il s'étonnait de voir les grammairiens faire des recherches sur les malheurs d'Ulysse, tout en ignorant les leurs propres. Et il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre, mais laisser désaccordées les dispositions de leur âme ; les mathématiciens fixer leur regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout

---

<sup>233</sup> Cf. J.-M. Meilland, « L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 115, 1983, p. 233-46 ; M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 158 : « Les Cyniques sont des intellectuels, mais pas des intellectualistes. »

leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout<sup>234</sup>.

Les sciences telles la logique, la géométrie, l'astronomie et la musique, sont autant de connaissances inutiles<sup>235</sup>, car elles n'ont aucun effet sur l'âme. De plus, l'activité spéculative à laquelle se livrent les intellectualistes entre en conflit direct avec l'épistémologie cynique que l'on peut qualifier de radicalement empiriste. Les Cyniques rejettent comme invalide tout ce qui n'est pas immédiatement perceptible. Seuls les actes peuvent faire surgir la vérité. C'est pourquoi Diogène n'a qu'à se lever et marcher pour réfuter un homme qui tente de prouver que le mouvement n'existe pas<sup>236</sup>.

Diogène s'en prend aussi aux écoles philosophiques : « L'école d'Euclide (σχολήν), il l'appelait 'bile (χολήν)' ; le cours de Platon (διατριβήν), 'perte de temps (κατατριβήν)' [...]»<sup>237</sup>. Ces jeux de mots irrévérencieux témoignent du mépris que le Cynique éprouve envers ses confrères philosophes, et plus particulièrement Platon, qu'il traite d'« intarissable bavard (ἀπεραντολόγον)<sup>238</sup> ». Pour Diogène, la philosophie n'a pas besoin de connaissances : « À qui lui disait : 'Tu ne sais rien et tu philosophes (οὐδὲν εἰδὼς φιλοσοφεῖς)', il dit : 'Même si je simule (προσποιοῦμαι) la sagesse (σοφίαν), cela aussi c'est philosopher (φιλοσοφεῖν)<sup>239</sup>.' » Par ce clin d'œil à la profession d'ignorance

---

<sup>234</sup> D.L. VI 27-8 (= SSR V B 374). Cf. D.L. VI 43 (= SSR V B 327) ; 65 (= SSR V B 319) ; Stob., II 1, 23 (= SSR V B 372).

<sup>235</sup> D.L. VI 73 (= SSR V B 370) ; 103-4 (= SSR V B 369) ; Stob., II 31, 118 (= SSR V B 373).

<sup>236</sup> D.L. VI 39 (= SSR V B 479). Cf. D.L. VI 38 (= SSR V B 479) ; 39 (= SSR V B 371) ; 40 (= SSR V B 63) ; 53 (= SSR V B 62) ; M. Tyr, *Philosoph.* XXXVI 5 (= SSR V B 299).

<sup>237</sup> D.L. VI 24 (= SSR V B 487), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>238</sup> D.L. VI 26 (= SSR V B 55), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Il s'agit d'un reproche commun adressé aux philosophes (cf. C. Natali, « Ἀδολεσχία, Λεπτολογία and the Philosophers in Athens », in *Phronesis*, 32, 1987, p. 232-41).

<sup>239</sup> D.L. VI 64 (= SSR V B 364), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Jul., *Orat.* IX 8 (= SSR V B 8).

du Socrate de Platon<sup>240</sup>, Diogène critique la fausse prétention au savoir des philosophes de son temps en utilisant le même grief que celui-là avait adressé à ses accusateurs<sup>241</sup>. Dans le même esprit, il s'en prend à Hégésias pour avoir préféré un livre à l'expérience concrète de l'ascèse dans sa recherche de la vertu<sup>242</sup>.

Quelques passages chez Diogène Laërce semblent toutefois contredire cet anti-intellectualisme, mais une critique des sources permet d'écarter l'apparente inconsistance<sup>243</sup>. Parmi ces passages figure le témoignage d'Eubule au sujet de l'éducation des enfants de Xéniade par Diogène :

Eubule, dans son ouvrage intitulé *Vente de Diogène*, dit qu'il apprit aux enfants de Xéniade, après les autres disciplines (τὰ λοιπὰ μαθήματα), à monter à cheval, tirer à l'arc, lancer la fronde et le javelot. Puis, à la palestres, il ne permit pas au pédotribe de leur donner une formation d'athlètes, il le laissa seulement leur apprendre les exercices qui donnent des bonnes couleurs et une bonne santé. Ces enfants retenaient par cœur maints passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même (κατεῖχον δ' οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους) ; il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien (πᾶσάν τε ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ

---

<sup>240</sup> Plat., *Ap.* 21d5-6 ; *Men.* 80d1-3.

<sup>241</sup> Plat., *Ap.* 23d8-9 : κατάδηλοι γίνονται προσποιοῦμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν.

<sup>242</sup> D.L. VI 48 (= *SSR* V B 118), trad. M.-O. Goulet-Cazé : « À Hégésias qui le pria de lui prêter un de ses ouvrages, Diogène répondit : 'Pauvre sot que tu es, Hégésias ! Les figues sèches, tu n'en prends pas des peintes, mais des vraies, alors que pour l'ascèse (ἄσκησιν), tu négliges la vraie (τὴν ἀληθινήν) et tu te précipites sur celle qu'on trouve dans les livres (τὴν γεγραμμένην)'. » L'importance des actes par rapport aux discours est un thème récurrent chez les Cyniques : D.L. VI 64 (= *SSR* V B 320) ; Stob., II 15, 43 (= *SSR* V B 283) ; IV 32, 11 (= *SSR* V B 223) ; 32, 19 (= *SSR* V B 223) ; Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 27 (= *SSR* V B 520) ; Jul., *Orat.* VII, 9.

<sup>243</sup> En D.L. VI 72 (= *SSR* V B 353), lorsque Diogène emploie un syllogisme pour parler de la loi, il s'agit vraisemblablement d'un ajout stoïcien (cf. M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, 1982). En D.L. VI 37 et 72 (cf. Plut., *Non posse suav. viv. sec. Epicur.* 22 p. 1102 E-F = *SSR* V B 353), il utilise un autre syllogisme pour justifier la pratique de la mendicité. Certains commentateurs croient qu'il s'agit en fait d'une blague du type *spoudaiogeloion* (cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy*, vol. 2, livre 4, *Socrates and the Socratics*, trad. G.G. Berry, London, J. Murray, 1913, p. 164-5 ; D. Dawson, *op. cit.*, p. 131-2). Nous pouvons tout aussi bien voir une intention comique en D.L. VI 73 (= *SSR* V B 132), lorsque Diogène réfère aux sciences naturelles, plus précisément aux théories d'Anaxagore, pour justifier la consommation de chair humaine. Si ces deux derniers passages devaient être pris au sérieux, il n'en resterait pas moins que l'usage moral de raisonnements intellectuels se limiterait à ces deux exemples et qu'il demeurerait rarissime chez les Cyniques.

εὐμνημόνευτον ἐπήσκει). À la maison, il leur apprenait à se servir eux-mêmes, à prendre une nourriture frugale et à boire de l'eau ; à son instigation, ils avaient les cheveux tondus au ras de la tête, ils allaient sans coquetterie, sans tunique, pieds nus et gardant le silence, marchant les yeux baissés dans la rue. Il les emmenait également à la chasse<sup>244</sup>.

L'extrait représente bien l'ascèse physique à finalité morale prêchée par Diogène. Cependant, le fait de retenir par cœur des extraits de littérature s'inscrit difficilement dans l'entraînement cynique normalement prescrit. Différentes solutions ont été proposées pour résoudre cette incohérence<sup>245</sup>. Nous y voyons pour notre part un exercice permettant aux enfants de Xéniade de parodier ou détourner le sens de passages connus de la littérature afin de décocher des traits incisifs à leurs interlocuteurs, tout comme leur maître se plaît à le faire<sup>246</sup>. Cette activité intellectuelle s'harmonise assez bien avec la production littéraire des Cyniques. Même si elles ne sont pas essentielles à l'acquisition de la vertu, la maîtrise de l'écriture et la connaissance de la littérature permettent au sage d'invectiver ses concitoyens avec mordant.

L'anti-intellectualisme des Cyniques n'implique pas pour autant le refus de toute forme d'éducation, ils la situent seulement ailleurs que dans les connaissances théoriques. En effet, les Cyniques accordent une grande importance à l'instruction. Diogène méprise

---

<sup>244</sup> D.L. VI 30-1 (= SSR V B 70), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>245</sup> J.-M. Meilland (*art. cit.*, p. 242) y voit une brèche dans l'anti-intellectualisme de Diogène : « [...] un survol encyclopédique, à condition d'éviter les pièges de la curiosité, peut en effet donner quelques points d'appui, quelques assurances, quelques satisfactions qui réconforteront et raffermiront parfois dans l'action. » ; M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 84), quant à elle, rejette l'extrait : « Ce passage par conséquent n'est pas vraiment représentatif, comme le prétend Höistad, de la conception diogénienne de l'*askêsis* et on ne peut de ce fait en tirer parti pour définir les modalités de cette même *askêsis*. » ; R. Höistad (*op. cit.*, p. 134) voyait effectivement chez Eubule « a typical example of this eudaemonistic asceticism », mais précisait aussi (p. 125) : « Here τὰ μαθήματα have no theoretical interest. It is merely a question of learning by heart sentences from gnomological literature and from Diogenes' own writings. »

<sup>246</sup> D.L. VI 52 (= SSR V B 492) ; 53 (= SSR V B 493 et 499) ; 55 (= SSR V B 494) ; 57 (= SSR V B 495) ; 63 (= SSR V B 496) ; 66 (= SSR V B 52) ; 67 (= SSR V B 58) ; 104 (= SSR V B 497) ; Gnomol. Vat., 193 (= SSR V B 498).

les individus qui ne s’y sont pas consacrés : « Alors qu’on demandait à Diogène quel est le plus lourd fardeau que supporte la terre, il répondit : ‘Un homme sans instruction (ἄνθρωπον ἀπαίδευτον)<sup>247</sup>.’ » Cratès, quant à lui, se vante des fruits de son éducation :

Mes biens, les voici : ce que j’ai appris (ἔμαθον), ce sur quoi j’ai réfléchi  
[(ἐφρόντισα),  
et les nobles leçons que j’ai apprises (σέμν’ ἐδάην) en compagnie des Muses ;  
En revanche l’abondance des richesses est la proie des fumées de l’orgueil<sup>248</sup>.

Impossible ici de déterminer le type de savoir que Cratès se targue d’avoir acquis. Peut-être s’agit-il du même savoir revendiqué par Diogène chez Élien :

Ceux qui savent ce qu’il faut faire et dire dans la vie (τοὺς εἰδότας ἃ δεῖ πράττειν ἐν τῷ βίῳ καὶ ἃ δεῖ λέγειν), il est bon qu’ils vivent ceux-là (et il [*scil.* Diogène] se comptait comme l’un d’eux). Quant à toi, qui ne sais pas ce qu’il faut dire ni faire (οὐκ εἰδότης τὰ τε λεκτέα καὶ τὰ πρακτέα), ta mort serait un bien. Pour moi, je connais tout cela (ἐμὲ δὲ τὸν ἐπιστήμονα ἐκείνων) : il convient donc que je vive<sup>249</sup>.

Si les Cyniques aspirent au savoir, il s’agit probablement d’une sagesse essentiellement pratique qui apparaîtrait spontanément par l’expérience des épreuves. Cette connaissance serait alors toujours déjà présente chez l’individu, mais seul le sage, grâce à son mode de vie ascétique, parviendrait à la recouvrer en même temps que sa raison. L’insuffisance

---

<sup>247</sup> Stob., II 31, 75 (= *SSR* V B 377), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. D.L. VI 47 (= *SSR* V B 232) ; 68 (= *SSR* V B 380) ; Stob., II 31, 92 (= *SSR* V B 381) ; Max., XLIV 15 (= *SSR* V B 378) ; Gal., *Protr.* 6 (= *SSR* V B 379) ; Théon, *Prog.* 5 ; Hermog., *Prog.* 3, 19 (= *SSR* V B 388).

<sup>248</sup> D.L. VI 86 (= *SSR* V H 74), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>249</sup> Éli., *V. H.* X 11 (= *SSR* V B 81), trad. L. Paquet. Les Cyniques auraient aussi connaissance qu’entre le vice et la vertu, il n’y a que des indifférents (D.L. VI 105 = *SSR* V A 135). Or, l’auteur de ce passage tente clairement de rattacher stoïcisme et cynisme et aussi pouvons-nous douter de son authenticité (cf. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 2003, p. 125-9).



des sources nous force cependant à admettre que le rôle des connaissances au sein de la philosophie cynique demeure obscur<sup>250</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les connaissances théoriques n'occupent aucune place dans la morale cynique. Les *πόννοι κατὰ φύσιν* assurent à eux seuls la formation du Cynique. Par leur pratique, le sage libère sa raison, laquelle, contrairement à ce qu'en pensait le personnage de Socrate chez Platon et Xénophon, n'a pas pour tendance naturelle la recherche de la connaissance du bien à travers des raisonnements. En effet, rien n'indique dans le corpus cynique que le savoir soit nécessaire pour parvenir à la vertu et, si le Cynique détient certaines connaissances, elles ne sont vraisemblablement pas le résultat d'une activité intellectuelle.

### 3.3.2 Le rapport à la vertu

Une fois la connaissance évacuée de la quête philosophique, l'absence de ce maillon mène-t-elle à une identification de la liberté et de la vertu ? Cela dépend avant tout de la place qu'occupe la vertu dans l'éthique cynique, dont certains commentateurs contestent l'importance chez les premiers Cyniques<sup>251</sup>. Un fragment d'une tragédie qui,

---

<sup>250</sup> La question du savoir cynique a donné lieu à des interprétations dont la divergence dénote la difficulté que pose ce problème. Cf. J.-M. Meilland, *art. cit.*, p. 241 : « Pour Diogène, la vérité est toujours connue directement, intuitivement, par un sentiment intime et une sorte d'instinct spirituel, avant tout raisonnement [...] » ; M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 151 : « Autant qu'on peut en juger en effet, le savoir cynique est une sorte de donnée objective dont seul le sage est appelé à bénéficier, mais dont l'acquisition apparemment ne résulte pas d'un entraînement. » ; I. Gugliermi, *op. cit.*, p. 124 : « [...] il [Diogène] ne conçoit pas la raison comme un travail intellectuel fondé sur des raisonnements plus ou moins théoriques, mais comme le bon sens résultant de la simple observation de l'extérieur ou comme l'intelligence s'exprimant spontanément [...] » ; S. Husson, *op. cit.*, p. 63 : « Il suffit de connaître la vertu pour devenir vertueux, mais à condition que cette connaissance provienne d'une expérimentation personnelle engageant l'existence de l'homme tout entier. »

<sup>251</sup> F. Kalouche, « The Cynic Way of Living », in *Ancient Philosophy*, 23, 2003, p. 183 : « This philosophical way of living [des Cyniques] no longer aimed at reaching 'virtue' positively, but called for certain 'values' that characterize the process of adapting to the circumstances and confronting *tyche*, realizing a 'freedom from' that put the Cynics closer to gods and dogs. » ; I. Gugliermi, *op. cit.*, p. 42 (cf.

chez Dion Cassius, est cité par Brutus avant de s'enlever la vie, provient peut-être de l'*Héraclès* de Diogène :

Ô vertu malheureuse (ὦ τλῆμον ἀρετή), tu n'étais donc qu'un mot (λόγος). Moi, cependant, je te pratiquais comme quelque chose de bien réel (σε ὡς ἔργον ἦσκουν) ; mais toi, tu n'étais que l'esclave de la Fortune (ἐδούλευες τύχη)<sup>252</sup>.

Si l'auteur de ces vers est effectivement Diogène<sup>253</sup>, il serait alors possible de remettre en cause la vertu cynique. La question de l'authenticité de ce fragment n'épuise pourtant pas la discussion entourant ce problème.

Il existe en effet plusieurs autres sources traitant de la vertu dans le corpus cynique, et certaines la présentent comme rien de moins que la fin de la philosophie cynique<sup>254</sup> :

Ils [*scil.* les Cyniques] soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu (τέλος εἶναι κατ' ἀρετὴν ζῆν), comme le dit Antisthène dans son *Héraclès* ; c'est aussi l'avis des Stoïciens. Une certaine parenté unit en effet ces deux écoles de pensée. Aussi ont-ils dit que le cynisme est un raccourci vers la vertu (σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν). C'est à la façon des Cyniques que vécut également Zénon de Kition.

Il s'agit ici d'un passage doxographique controversé. La problématique du τέλος étant postérieure à Antisthène<sup>255</sup>, il n'a probablement jamais formulé la fin de la philosophie

---

p. 124) : « [...] on ne le [Diogène] voit pas faire de la vertu un thème clé de sa philosophie, qu'il s'agisse de la prendre comme souverain bien ou de se prononcer sur son caractère transmissible. »

<sup>252</sup> D.C., XLVII 49, 1-2 (= 88 F 3 *dubium TrGF*), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

<sup>253</sup> D'abord suggérée par U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Kleine Schriften*, vol. 1, *Klassische griechische Poesie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, p. 192-3), l'identification est rejetée par M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 33 note 51) parce que « le contenu de ces vers s'harmonise assez mal avec les idées diogéniennes », mais acceptée par F. Kalouche (*art. cit.*, p. 191 note 11).

<sup>254</sup> D.L. VI 104 (= *SSR V A 98* et 135), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Aug., *Civ.* VIII 3 (= *SSR I H 13*), trad. L. Paquet : « Les Socratiques ont bien divergé d'opinion entre eux concernant la fin ultime. Il est à peine concevable que les disciples d'un même maître aient pu en arriver à ceci : les uns, comme Aristippe, disent que le souverain bien (*summum bonum*) est le plaisir tandis que les autres, Antisthène par exemple, l'identifient à la vertu (*virtutem*). »

cynique en ces termes, d'autant plus qu'il n'est même pas certain qu'il ait fondé l'école cynique. Il semblerait donc que ce passage ait été élaboré par un Stoïcien<sup>256</sup> dont le but était d'associer le stoïcisme au socratismes par l'entremise du cynisme. En effet, les Stoïciens définissent souvent leur τέλος dans les mêmes termes<sup>257</sup> :

C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité *Sur la nature de l'homme*, a dit que la fin était de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon la vertu (κατ' ἀρετὴν ζῆν).

La *Souda* rapporte la fin de la philosophie cynique établie par Diogène et Zénon de Kition à l'aide d'une formule identique : τέλος δὲ τοῦ κυνισμοῦ τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν, ὡς Διογένης καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς<sup>258</sup>. Ce recoupement entre les doctrines cynique et stoïcienne laisse envisager deux possibilités : soit la recherche de la vertu attribuée aux Cyniques est un ajout stoïcien tardif, soit elle est un élément authentiquement cynique repris par les Stoïciens.

Or, dans le corpus cynique, la quête de la vertu apparaît plusieurs fois sans qu'il soit explicitement question d'une parenté avec les Stoïciens<sup>259</sup>. Un fragment de Cratès,

---

<sup>255</sup> Elle apparaît avec Aristote, qui consacre le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* à la définition du τέλος. C'est seulement à partir de ce moment que les écoles ont commencé à se distinguer ainsi. Au sujet du τέλος cynique, voir M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 28-38 ; Ead., *art. cit.*, 1993a, p. 284-7 ; Ead., *op. cit.*, 2003, p. 113-14 ; Ead., *op. cit.*, 2014, p. 66-9.

<sup>256</sup> M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 33) en vient à la conclusion suivante : « Par conséquent, tout ce que nous pouvons dire, c'est que le doxographe stoïcien ou protoïcien, en attribuant à Antisthène une telle définition, a dégagé de l'*Héraclès* une leçon morale qui s'harmonisait parfaitement avec les vues stoïciennes sur le τέλος. » Dans un article postérieur (*art. cit.*, 1993a, p. 284), elle identifie Apollodore de Séleucie comme étant ce Stoïcien.

<sup>257</sup> D.L. VII 87 (= *SVF* I 179), trad. R. Goulet. Cf. Clém., *Str.* II 21, 129, 1 (= *SVF* I 180) ; Stob., II 7, 6e (= *SVF* III 16).

<sup>258</sup> Suid., s.v. κυνισμός (= *SSR* V A 135).

<sup>259</sup> D.L. VI 45 (= *SSR* V B 465) ; 54 (= *SSR* V B 399) ; 70 (= *SSR* V B 291) ; 82 (= *SSR* V G 1) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 25 (= *SSR* V B 555), trad. G. Rombi et D. Deleule : « il est suffisant de vivre selon la vertu et la nature (κατ' ἀρετὴν καὶ φύσιν ζῆσαι). » ; 21 (= *SSR* V B 551) ; 41 (= *SSR* V B 571), trad. G. Rombi et D. Deleule : « Le chien ne sera donc capable que d'agir en accord avec la vertu (κατ' ἀρετὴν). » ; 50 (= *SSR* V B 580) ; [Cratès], *Ep.* 3 (= *SSR* V H 90) ; Muson., 9 p. 43, 15-44, 1 (= *SSR* V B 13) : ἀσκήσει τῆ πρὸς

parodie d'une élégie de Solon, fait partie de ces sources dont l'authenticité n'est pas remise en cause<sup>260</sup> :

Filles illustres de Mnémosyne et de Zeus Olympien,  
Muses de Piérie, écoutez ma prière :  
Chaque jour donnez à mon ventre sa pâture, à ce ventre qui toujours  
bien loin de l'esclavage m'assure une vie frugale.  
<.....>  
Rendez-moi utile à mes amis, non pas débonnaire.  
Des biens somptueux, je ne veux point en accumuler, en cherchant avidement  
ces biens qui font le bonheur de l'escarbot et l'aisance de la fourmi !  
Non ! je veux participer à la justice et recueillir la richesse  
facile à porter et à se procurer, honorable pour atteindre la vertu (τίμιον εἰς  
[ἀρετήν].  
C'est lorsque j'aurai obtenu ces biens que je me concilierai Hermès et les chastes  
[Muses  
non grâce à des dépenses luxueuses, mais grâce aux saintes vertus (ἀλλ' ἀρεταῖς  
[όσείαις).

Ces vers fournissent un accès privilégié à la pensée de Cratès. Il accorde une réelle importance à la vertu qu'il juge accessible grâce à un régime frugal. Ses propos concordent tout à fait avec la doxographie diogénienne<sup>261</sup> : « Et il [*scil.* Diogène] avançait des preuves de ce qu'il est facile à partir de l'exercice de s'établir dans la vertu (ἀπὸ τῆς γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι) [...] ». Ainsi, force est d'admettre que les Cyniques ne rejettent pas la vertu comme le laisse entendre le fragment de tragédie attribué à Diogène. Si les vers proviennent effectivement de son *Héraclès*, la vertu mentionnée réfère peut-être seulement aux vertus traditionnelles que les Cyniques méprisaient et non à la vertu véritable qu'ils chérissaient par ailleurs.

---

ἀρετήν ; Stob., IV 32, 19 (= SSR V B 223) ; D. Chr., *Orat.* VIII, 15 (= SSR V B 584) ; Gal., *De cuiusl. anim. pecc. dign.* 3 (= SSR V A 136) ; Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 27 (= SSR V B 520).

<sup>260</sup> Jul., *Orat.* VII 9 et IX 17 (= SSR V H 84), trad. O. Flores-Júnior.

<sup>261</sup> D.L. VI 70 (= SSR V B 291), trad. M.-O. Goulet-Cazé.

Il faut alors comprendre que la libération de la raison procurée par l'ascèse physique conduit effectivement à la vertu, et cela sans détour. Plutôt que de se consacrer à une activité intellectuelle en vue de connaître le bien, la raison n'a pas besoin de raisonnements pour parvenir à la vertu puisqu'elle la contient déjà en elle-même. Être libre, faire ce que la raison veut, c'est déjà être vertueux. Les sources ne font toutefois pas explicitement état de cette correspondance et aussi devons-nous aborder la conception du bonheur des Cyniques pour appuyer la thèse selon laquelle la liberté suffit à assurer au sage cynique un comportement vertueux.

### 3.3.3 Liberté, vertu et bonheur cyniques

Outre la quête de la vertu, la recherche du bonheur apparaît le plus souvent dans le corpus cynique comme alternative au τέλος<sup>262</sup> :

Le but et la fin (σκοπὸς καὶ τέλος) que se propose la philosophie cynique, comme d'ailleurs toute philosophie, est le bonheur (τὸ εὐδαιμονεῖν). Or ce bonheur consiste à vivre conformément à la nature (τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν), et non selon les opinions de la foule.

Bien que l'abondance des témoignages à ce sujet prouve que le cynisme est un eudémonisme, le rapport entre la vertu et le bonheur semble avoir posé problème au sein même de l'école cynique<sup>263</sup> :

Les Cyniques affirment que le mode de vie qui leur est propre est un raccourci vers la vertu (σύντομον ἐπ' ἀρετῆν). Mais certains d'entre eux, récusant cette définition, disent que la philosophie cynique est une voie qui conduit non point à

---

<sup>262</sup> Jul., *Orat.* IX 13, trad. L. Paquet. Cf. Stob., IV 39, 20 (= *SSR* V B 301) ; 21 ; Gnomol. Vat., 181 (= *SSR* V B 300) ; 201 (= *SSR* V B 263) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 12 (= *SSR* V B 542) ; 30, 1 (= *SSR* V B 560) ; 37, 4-7 (= *SSR* V B 567) ; [Cratès], *Ep.* 6 (= *SSR* V H 93) ; 13 (= *SSR* V H 100) ; 21 (= *SSR* V H 108) ; 31 (= *SSR* V H 118) ; D. Chr., *Orat.* VI 34 (= *SSR* V B 583) ; Épictète, *Dissert.* III 22, 60-1 ; Plut., *An. vitios. ad infel. suff.* 3 p. 499 A-B (= *SSR* V L 3) ; Jul., *Orat.* IX 14 (= *SSR* V B 263) ; 18 (= *SSR* V B 264).

<sup>263</sup> Ce fut également le cas chez les Stoïciens (cf. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 36 note 65).

la vertu (οὐκ ἐπ' ἀρετήν), mais au bonheur en passant par la vertu (ἀλλὰ δι' ἀρετῆς ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸν)<sup>264</sup>.

Voilà qui résume bien notre embarras lorsqu'il s'agit d'examiner l'articulation de ces notions au sein de la philosophie cynique. Mais plutôt que de choisir entre vertu et bonheur, il existe une solution plus satisfaisante qui admet leur concomitance :

Quant à l'homme bien né, il voit dans les difficultés de la vie (τοὺς πόνους) ses plus grands adversaires, il jouit de se battre avec elles jour et nuit, non pour gagner du persil – c'est là l'affaire des chèvres – ni pour décrocher des branches d'olivier ou de pin, mais afin d'obtenir le bonheur et la vertu pour toute la durée de sa vie (ἀλλὰ ὑπὲρ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς παρὰ πάντα τὸν βίον) [...] <sup>265</sup>.

Vertu et bonheur apparaîtraient donc au même moment : l'individu vertueux jouit d'un bonheur immédiat et ce bonheur consiste justement à être vertueux.

Or, le bonheur se trouve explicitement lié à la liberté du sage, notamment chez Dion Chrysostome :

Diogène voyait, au contraire, les autres hommes se faire du souci durant toute leur vie, comploter sans cesse les uns contre les autres, se jeter sans répit en mille maux, incapables de jamais goûter un peu de repos, même pas en période de festivals ou quand on proclame une trêve ; il se rendait compte que les hommes agissaient ainsi et enduraient de telles souffrances sans aucun autre motif que d'assurer leur survie ; en fait, ils craignent au plus haut point de perdre ce qu'ils appellent leurs biens essentiels, et ils se creusent la tête à chercher les moyens de léguer à leurs enfants des fortunes énormes. Tout bien considéré, Diogène s'étonnait alors d'être le seul à ne pas agir ainsi, le seul homme vraiment libre parmi tous les autres (μόνος δὴ τῶν ἀπάντων ἐλεύθερός), et il était surpris que

---

<sup>264</sup> Gal., *De cuiusl. anim. pecc. dign.* 3 (= SSR V A 136), trad. M.-O. Goulet-Cazé. Cf. Thém., *Περὶ ἀρετῆς* p. 27 (= SSR V B 520) : *Si quis autem et animo et corpore perpeti paratus est, ille Cratetem et Diogenem audiat, qui nec vocabula componebant nec verbis fallebant, sed nihil nisi virtutem ad felicitatem efficiendam valere clara voce dicebant.*

<sup>265</sup> D. Chr., *Orat.* VIII 15 (= SSR V B 584), trad. L. Paquet. Cf. [Cratès], *Ep.* 3 (= SSR V H 90), trad. G. Rombi et D. Deleule : « car le bonheur (εὐδαιμονία) n'est pas le plaisir, qui produit le besoin des choses extérieures, mais la vertu (ἀρετή), qui n'exige aucun bien extérieur pour être parfaite. »

personne d'autre n'ait encore compris son bonheur souverain (τῆς αὐτοῦ μάλιστα εὐδαιμονίας)<sup>266</sup>.

Lorsque le bonheur cynique n'est pas défini d'emblée comme liberté, il se rapporte néanmoins toujours à des concepts voisins<sup>267</sup>. Liberté, vertu et bonheur forment alors un complexe indissociable dont les composantes se réalisent au même moment, de sorte que les termes en viennent à se confondre et s'identifier<sup>268</sup>.

### 3.4 Les conséquences de la rupture socratique

La rupture qu'a introduite le cynisme par rapport à l'éthique socratique repose sur le rejet du savoir comme fondement de la vertu. La méthode d'accession à la vertu chez les Cyniques peut alors se résumer ainsi : ἄσκησις – αὐτάρκεια/ἀπάθεια – ἐλευθερία – ἀρετή/εὐδαιμονία. L'autarcie et l'apathie se réalisent en même temps que la liberté, de même que la liberté, la vertu et le bonheur, d'où la difficulté d'articuler ces concepts que

---

<sup>266</sup> D. Chr., *Orat.* VI 34 (= *SSR* V B 583), trad. L. Paquet. Bonheur et liberté sont associés aussi en Plut., *An vitios. ad infel. suff.* 3 p. 499 C-D (= *SSR* V B 153 ; H 15) et chez Démonax (Luc., *Demon.* 20), pour qui seul l'homme libre est heureux.

<sup>267</sup> Apathie : Stob., IV 39, 20 (= *SSR* V B 301) ; 21 ; Gnomol. Vat., 181 (= *SSR* V B 300) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 12 (= *SSR* V B 542) ; [Cratès], *Ep.* 6 (= *SSR* V H 93) ; D. Chr., *Orat.* VI 34 (= *SSR* V B 583) ; Épictète, *Dissert.* III 22, 60-1. Autarcie : [Diog. Sin.], *Ep.* 30, 1 (= *SSR* V B 560) ; 37, 4-7 (= *SSR* V B 567) ; Juv., *Sat.* XIV 308-312 (= *SSR* V B 42) ; Plut., *An. vitios. ad infel. suff.* 3 p. 499 A-B (= *SSR* V L 3) ; Jul., *Orat.* IX 14 (= *SSR* V B 263). Nature : Jul., *Orat.* IX 13. Raison : [Cratès], *Ep.* 31 (= *SSR* V H 118).

<sup>268</sup> Cf. E. Zeller, « Les Cyniques », in *op. cit.*, partie II, section 1, t. 3, *Socrate et les Socratiques*, p. 275 : « Mais tandis que d'ordinaire on sépare le bonheur de la vertu, ou que, tout au moins, on ne le borne pas à la vertu, ils [les Cyniques] affirment que les deux choses coïncident entièrement [...] » ; J.-M. Meilland, *art. cit.*, p. 243 : « Cette vie [de Diogène] est vraie parce qu'elle est naturelle, et la vie naturelle est identique à la vertu, qui est le souverain bien et qui s'accompagne automatiquement du bonheur. » ; M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 151 (cf. p. 38) : « Nous avons vu dans la première partie de cette étude que la vertu diogénienne se définissait comme une sagesse pratique fondée sur l'autarcie, la liberté et l'apathie et que le bonheur qui était concomitant à la réalisation de cette vertu consistait en un état d'indépendance totale. » ; S. Husson, *op. cit.*, p. 66 : « Effectivement c'est le sentiment associé à la connaissance de sa liberté qui rend le cynique heureux, et c'est la réalisation chaque fois plus éprouvée de cette liberté qui le rend vertueux. [...] Voilà pourquoi le *ponos* libérateur est déjà liberté, vertu et bonheur [...]. » ; E. Helmer, *Diogène et les cyniques : ou la liberté dans la vie simple*, Le Passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014, p. 31 : « Seul le retour à la nature peut nous faire retourner à notre nature et nous rendre heureux, c'est-à-dire libres parce que vertueux, individuellement autosuffisants ou autarciques, et rendus à un état d'absolue égalité. »

nous avons schématisés uniquement pour des fins explicatives. Il ne s'agit donc pas d'étapes successives, mais d'un seul mouvement menant à la vertu. L'unique moment représentant une activité située dans le temps est celui de l'ascèse, sur laquelle repose, en dernière instance, toute l'éthique cynique. Dans certains dialogues de Platon et surtout dans l'œuvre de Xénophon, le philosophe devait pour atteindre la vertu se livrer non seulement à des exercices physiques, mais aussi, suivant la libération de sa raison, à une activité intellectuelle qui lui permettait ensuite de manifester sa vertu en actes.

Voilà exactement en quoi consiste « la voie courte » qu'offre la philosophie cynique : elle réduit à une seule activité l'accession à la vertu. La formule du « raccourci vers la vertu (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός) » ou « raccourci vers le bonheur (σύντομος ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδός) » souvent utilisée pour caractériser le cynisme en représente bien l'esprit<sup>269</sup>. Certes escarpée et difficile à emprunter, la voie courte ne nécessite rien d'autre qu'une bonne disposition physique. Elle s'oppose à la voie longue, plus aisée à gravir et requérant une activité intellectuelle prolongée. Les Cyniques modifient ainsi les termes qui apparaissaient dans l'extrait d'Hésiode et la fable d'Héraclès rapportés chez Xénophon<sup>270</sup>. Au lieu d'une voie longue et difficile vers la vertu, ils proposent un chemin ardu, mais écourté.

---

<sup>269</sup> Raccourci vers la vertu : D.L. VI 104 (= SSR V A 135) ; VII 121 (= SSR V A 136 = SVF Apollod. 17) ; Plut., *Amat.* 16 p. 759 D ; Gal., *De cuiusl. anim. pecc. dign.* 3 (= SSR V A 136) ; Jul., *Orat.* VII 19. Raccourci vers le bonheur : [Diog. Sin.], *Ep.* 12 (= SSR V B 542) ; 30, 1 (= SSR V B 560) ; 37, 4-7 (= SSR V B 567) ; [Cratès], *Ep.* 6 (= SSR V H 93) ; 13 (= SSR V H 100) ; 21 (= SSR V H 108). La philosophie cynique est également décrite comme une voie courte en [Cratès], *Ep.* 16 (= SSR V H 103) et, avec dérision, comme un raccourci vers la renommée (Luc., *V. auct.* 11) ou la forfanterie (Gal., *De cuiusl. anim. pecc. dign.* 3, 12-13). Selon M.-O. Goulet-Cazé (*op. cit.*, 1986, p. 24), « même si la formule elle-même n'est pas nécessairement le fait des premiers Cyniques, l'idée d'une méthode rapide d'accession à la vertu devait déjà être présente chez Antisthène et Diogène. »

<sup>270</sup> Xén., *Mem.* II 1, 20 (cf. Hés., *O.* 287-92) et 21-34.



Tout comme la « force socratique » et l'importance des actes évoqués chez Antisthène avait fait surgir une thèse « volontariste » pour le moins audacieuse, l'éthique cynique, que l'on rattache la plupart du temps à celle du socratique, n'a pas non plus échappé à cette interprétation<sup>271</sup>. Le concept de « volonté » que l'on cherche parfois à faire remonter aux Cyniques obscurcit notre compréhension de la morale diogénienne. Cette volonté émergerait en même temps que la possibilité d'un décalage entre les résolutions de la raison et les actes.

Il est vrai que la réduction de l'activité philosophique à des exercices physiques engendre des conséquences inédites dans l'histoire de la philosophie. Puisqu'aucune autre activité ne les sépare, l'ascèse cynique est à la fois entraînement en vue de la vertu et réalisation de cette même vertu. Cette particularité n'admet pas pour autant une discordance entre la vertu et les actes. S'il en était ainsi, il faudrait qu'un individu vertueux puisse être empêché d'agir conformément à ce qu'il considère le bien. Or, il est impossible pour les Cyniques d'acquérir la vertu sans la mettre en pratique et il est donc tout aussi inconcevable d'être vertueux sans le traduire en actes. Contrairement à ce qu'on a voulu croire, la volonté n'a donc pas « relégué au second rang la raison<sup>272</sup> ». La raison demeure la faculté à libérer des entraves du νόμος pour assurer la vertu du philosophe. De surcroît, aucun terme du corpus cynique ne renvoie à la volonté comme instance indépendante de la raison. Contre la tentation de voir chez les Cyniques une

---

<sup>271</sup> En particulier A. Comte-Sponville (« La volonté cynique : vertu et démocratie », in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 18, 1990, p. 191-215 ; repris in Id., *Valeur et vérité : études cyniques*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 25-53) et M.-O. Goulet-Cazé (*art. cit.*, 2010, p. 110 ; cf. Ead., *op. cit.*, 1986, p. 152 ; Ead., *op. cit.*, 2003, p. 78) : « Autre nouveauté, et de taille : c'est avec les cyniques que la volonté fait son entrée dans la morale. Diogène propose en effet une méthode spécifique et originale, l'ascèse, directement fondée sur ce que nous appelons la volonté. »

<sup>272</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, 1986, p. 151.

originalité intempestive, il faut donc se garder de conférer à leur pensée une nouveauté anachronique et indémontrable.

On s'explique alors mieux pourquoi Diogène « mettait la liberté au-dessus de tout ». Ayant rejeté l'activité intellectuelle, sa liberté coïncide à la fois avec sa vertu et son bonheur. Elle se réalise à travers les πόντοι, de sorte que, paradoxalement, elle n'émerge que dans un contexte de contraintes extrêmes imposées à son βίος. Le sage qui se soumettra aux pires épreuves sera le plus libre, et cela dans une dynamique où les limites sont toujours repoussées. La liberté doit constamment se réactualiser dans l'épreuve pour demeurer effective, car seuls les actes témoignent de l'émancipation de la raison du sage. Les Cyniques se différencient donc de leurs prédécesseurs socratiques en ne prolongeant pas leur quête philosophique au-delà du moment de liberté et, par le fait même, font de cette liberté la véritable marque distinctive de leur philosophie.

## CONCLUSION

La genèse de l'idée de liberté révèle à quel point les premiers Cyniques empruntent beaucoup sur ce plan à la pensée grecque. Dès le VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., un passage de Théognis atteste qu'un sens moral et individuel est attribué à cette idée, démentant le préjugé selon lequel elle aurait glissé du domaine politique pour se rétracter dans l'intériorité de l'individu. De nombreux auteurs ont précédé les Cyniques dans l'emploi du terme sous son acception morale et ce, bien avant la perte d'indépendance des cités grecques. Dans la littérature grecque, la liberté intérieure se définit en général comme une disposition de l'âme assurant la pleine réalisation de l'individu et empêchant toute entrave à son jugement. Qu'il soit tenaillé par les désirs du corps, la peur ou la peine, l'être libre ne fléchit jamais les résolutions de sa raison.

L'arbitraire de la correspondance entre ce comportement noble et la catégorie sociale homonyme des « hommes libres » est dénoncé pour la première fois chez les tragiques avec la mise en scène de l'« esclave libre », figure dont Diogène se fait lui-même l'incarnation dans le récit de sa vente comme esclave. La falsification de la liberté ainsi opérée par le Cynique se fonde sur l'opposition entre le νόμος et la φύσις telle que développée par les Sophistes. Diogène n'accorde aucune importance à la liberté κατὰ νόμον, celle qui relève d'un statut social. À ses yeux, la seule véritable liberté est la liberté κατὰ φύσιν, non soumise aux contingences extrinsèques. Parmi les différentes manières de concevoir le lien entre la nature et la liberté, celle de Démocrite a le plus de chance d'avoir exercé une influence sur la pensée cynique. Selon lui, la nature, en tant qu'elle préserve les individus des besoins superflus et de l'envie qui en découle, s'oppose

à la vie civilisée. Les Cyniques, idéalisant eux aussi le monde pré-prométhéen, empêchent les désirs artificiels de traverser leur âme grâce à un mode de vie frugal. La recherche de la nature comme état non civilisé est en même temps épanouissement de la raison en tant que propriété distinctive de l'être humain accompli. Être libre, c'est mener une vie conforme à la nature, débarrasser la raison de toute entrave.

En cela, les Cyniques s'inscrivent directement dans la lignée de Socrate qui mène autant chez Xénophon que Platon un combat contre l'asservissement de la raison aux plaisirs du corps. Qu'elle repose sur l'ἐγκράτεια ou le commandement du νοῦς, la liberté relève chez les deux socratiques d'une maîtrise du corps et de ses désirs. Plus spécialement chez Xénophon, mais aussi dans certains dialogues de Platon, ce contrôle à l'endroit des plaisirs corporels s'acquiert grâce à des exercices physiques. L'ascèse diogénienne prend sans doute racine dans cet entraînement du corps pratiqué par Socrate. Mais si Platon traite Diogène de « Socrate devenu fou (Σωκράτης μαινόμενος)<sup>273</sup> », c'est qu'il porte cette ascèse à un degré extrême dont l'intensité repose sur une conception plus large de la liberté et sur la place de première importance qu'elle occupe dans l'éthique cynique.

D'une part, la liberté cynique, comprise en opposition au νόμος, n'implique pas seulement de réduire au strict minimum les besoins corporels, mais aussi de renoncer aux lois, aux coutumes et aux conventions comme autant de sources de servitude. Cet aspect du cynisme en a fait une philosophie irrévérencieuse et subversive : Diogène triomphe des contraintes du νόμος, seule limite à la liberté des Grecs selon Hérodote<sup>274</sup>. Socrate

---

<sup>273</sup> D.L. VI 54 (= SSR V B 59).

<sup>274</sup> VII, 104.

n'aurait jamais souscrit à une telle définition, lui qui vouait un respect sans bornes aux lois de la cité.

D'autre part, l'indépendance constitue l'aboutissement de l'activité philosophique du sage. Ayant rejeté l'activité intellectuelle comme moyen de parvenir à la vertu, Diogène se satisfait de la liberté, elle-même vertu et bonheur. Socrate, au contraire, se libère dans le but bien précis d'acquérir la connaissance de la vertu, conférant par le fait même une limite à sa quête. Or, pour Diogène, cette frontière n'existe pas et aussi cherche-t-il toujours à approfondir son indépendance. Lorsque Maxime de Tyr affirme que Diogène est plus libre que Socrate (ἐλευθερώτερος αὐτοῦ τοῦ Σωκράτους)<sup>275</sup>, c'est sans doute en raison de cette forme extrême et toujours inachevée que prend la liberté chez les Cyniques.

Plusieurs commentateurs du cynisme ancien<sup>276</sup>, à commencer par Hegel, ont souligné le caractère essentiellement négatif de la liberté prônée par ses adeptes et soulevé les problèmes que cette indétermination peut entraîner :

---

<sup>275</sup> M. Tyr, *Philosoph.* XXXVI 6 (= SSR V B 299).

<sup>276</sup> En particulier H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 105-6 : « It is typical of the negative character of Cynicism that we can say what claims to wisdom they rejected, but can give no positive definition of the quality as they saw it. [...] The question 'What is nature?' receives an equally negative answer. The wise man's following of nature appears to consist in the rejection of convention. » ; J.F. Kindstrand, *op. cit.*, p. 59-60 : « This freedom means a complete independence from everything-external circumstances, state, family, friends and even the gods. Therefore this freedom proves to be of a mainly negative character ; it is essentially freedom *from* different things. » ; M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, [texte grec, traduction et commentaire], Leiden, Brill, 1978, p. 9 : « Dort war die Freiheit grundsätzlich negativ bestimmt ; Diogenes befreite sich von der Last sozialer Pflichten, weil nur die absolute Autarkie zur vollkommenen Apathie führt. » ; O. Patterson, *op. cit.*, p. 191 : « Diogenes had held to an extreme form of negative freedom. » ; R. Muller, *art. cit.*, 2001, p. 323 : « Avec Diogène, le côté négatif et abstrait [de la liberté] est plus marqué que jamais » ; F. Kalouche, *art. cit.*, p. 191 : « This *physis* [des Cyniques] is not something sacred, as some original state that could be reached [...], but rather an impossibility, an infinite deferral that sets the course of the *askesis*, this interminable process of liberation from various chains, various beliefs, various hopes, various fears, which will constantly be leading towards a 'freedom from' that will take the Cynics towards the chaotic and destructive world of *tyche*. » ; D.E. Aune, *art. cit.*, p. 50 : « The Cynic emphasis on ἐλευθερία, however, is

Ces Cyniques se donnaient pour destination la liberté et l'indépendance, celles-ci devant être de forme négative, c'est-à-dire essentiellement privation. Mais amoindrir à l'extrême cet assujettissement par les besoins n'est qu'une liberté abstraite<sup>277</sup>.

Pourtant, une liberté négative ne suppose-t-elle pas toujours une contrepartie positive ? Si un individu se *débarrasse de* toute contrainte, n'est-ce pas toujours *pour* ouvrir le champ d'activité de ce qui lui est propre ? Certes, les Cyniques procèdent par retranchements pour se libérer des chaînes de la civilisation, mais ils le font toujours au nom de la réalisation de leur propre nature en laquelle ils trouvent la raison, seule instance digne d'être protégée des assauts extérieurs.

Malgré tout, il est vrai que cet idéal naturel se définit essentiellement par la négative, en opposition au νόμος, de sorte que la seule prescription cynique est en même temps multiplicité de proscriptions. Mais ne doit-on pas s'attendre à une telle indétermination de la part de philosophes aiguillonnés par un goût de l'indépendance toujours plus fort ? Toute définition positive de la liberté en tracerait les contours comme autant de dogmes incompatibles avec leur rejet absolu de la théorie. Si la liberté cynique ne se laisse pas aisément appréhender, c'est aussi parce qu'elle doit être vécue et apparaît dans la seule confrontation aux πόνοι. Voilà toute l'originalité des Cyniques dans l'histoire de la liberté grecque : leur émancipation est un procès infini qui doit pour demeurer effectif se confronter sans cesse à l'épreuve du réel. Certes, Socrate concevait

---

largely negative, as it is construed as freedom *from* various types of entanglements that are generically described with the umbrella metaphor of 'slavery.' »

<sup>277</sup> G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, *La philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, trad. P. Garniron, Vrin, Paris, 2007, p. 374. Cf. p. 378 : « Cette indépendance dont se glorifiaient les Cyniques est en réalité dépendance. Toutes les autres sphères de la vie active contiennent le moment de la liberté affirmative, de la spiritualité. Cette attitude des Cyniques signifie donc qu'on s'interdit la sphère où l'on peut jouir de l'élément de la liberté. » Au sujet d'Hegel et les Cyniques, voir W.D. Desmond, « Antisthenes and Hegel », in V. Suvák (éd.), *op. cit.*, 2014, p. 377-90.

aussi la liberté comme une disposition interne acquise au prix d'un entraînement, mais la place privilégiée qui lui est réversée au sein de l'éthique cynique demeure inédite dans l'histoire de la philosophie ancienne. Si l'on se souvient de Diogène comme un philosophe dont la liberté est sans pareil, c'est qu'il a toujours mené sa vie en fonction de cet idéal, cherchant avec la plus grande ardeur la réalisation d'une parfaite indépendance.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Éditions, traductions et commentaires de textes anciens

\* Toutes les éditions utilisées pour les corpus cynique et stoïcien sont celles employées et citées dans les *SSR* de G. Giannantoni et les *SVF* de H. von Arnim, à l'exception du texte de Diogène Laërce, dont toutes les citations en grec sont basées sur l'édition de T. Dorandi.

ARNIM, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, [textes grecs et latins], Stutgardiae, Teubner, 1964, 4 vol.

BILLERBECK, M., *Epiktet. Vom Kynismus*, [texte grec, traduction et commentaire], Leiden, Brill, 1978, xvi-188 p.

BRISSON, L., « Apologie de Socrate », [traduction et notes], in Id. (dir.), *Platon : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 65-91.

ID., « Phèdre », [traduction et notes], in Id. (dir.), *Platon : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1241-98.

ID. et J.-F. PRADEAU, « Les Lois », [traduction et notes], in L. Brisson (dir.), *Platon : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 679-1008.

CANTO-SPERBER, M., « Gorgias », [traduction et notes], in L. Brisson (dir.), *Platon : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 415-510.

CARRIÈRE, J., *Théognis : Poèmes élégiaques*, [texte grec, traduction et commentaire], Paris, Belles Lettres, 1975, 205 p.

DELCOURT-CURVERS, M., *Euripide : tragédies complètes*, [introduction, traduction et notes], Paris, Gallimard, 1962, 2 vol.

DELEULE, D. et G. ROMBI, *Les Cyniques grecs : lettres de Diogène et Cratès*, [traduction et lecture], Arles-Montréal, Actes Sud-Leméac, 1998, 127 p.

DESCLOS, M.-L., « Antiphon de Rhamnonte », [présentation, traduction et notes], in J.-F. Pradeau (dir.), *Les Sophistes*, vol. 1, *De Protagoras à Critias*, Paris, Flammarion, 2009, p. 161-325.

DIELS, H. et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, [textes grecs, édition et traduction], Berlin, Weidmann, 1967-9, 3 vol.



- DORANDI, T., *Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers*, [introduction et texte grec], New York, Cambridge University Press, 2013, 943 p.
- DORION, L.-A. et M. BANDINI, *Xénophon : Mémorables*, [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, Belles Lettres, 2000-11, 2 t.
- DUMONT, J.-P., *Les écoles présocratiques*, [introduction et traduction], Paris, Gallimard, 1991, lxvii-951 p.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P., *Les diatribes de Télès*, [introduction, texte grec, traduction et commentaire], Paris, Vrin, 1998, xvi-620 p.
- GIANNANTONI, G., *Socratis et socraticorum reliquiae*, [textes grecs et latins, apparat et notes], Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.
- GOULET, R., « Livre VII », [introduction, traduction et notes], in M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 773-917.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., « Livre VI », [introduction, traduction et notes], in Ead. (dir.), *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 655-772.
- GUTAS, D., « Sayings by Diogenes Preserved in Arabic », [introduction et traduction], in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 475-518.
- HENSE, O., *Teletis reliquiae*, [introduction et texte grec], Hildesheim, G. Olms, 1969, cxxiv-107 p.
- JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, [textes grecs et commentaire], Leiden, Brill, 1950-63, 3 vol.
- JOUAN, F. et H. VAN LOOY, *Euripide : tragédies, fragments*, [textes grecs et traduction], Paris, Belles Lettres, 2002-3, t. 8, 4 parties.
- KINDSTRAND, J.F., *Bion of Borysthenes*, [introduction, textes grecs et commentaire], Uppsala, Almqvist & Wiksell international Stockholm, 1976, xxii-310 p.
- LEROUX, G., « La République », [traduction et notes], in L. Brisson (dir.), *Platon : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1481-792.
- LOBEL, E. ET D. PAGE, *Poetarum Lesbiorum*, [textes grecs], Oxford, Clarendon Press, 1955, xxxviii-337 p.

- MARTIN, V. et G. de BUDÉ, *Eschine : discours*, [texte grec et traduction], Paris, Belles Lettres, 1991, 2 vol.
- MATHIEU, G. et E. BRÉMOND, *Isocrate : discours*, [texte grec et traduction], Paris, Belles Lettres, 1959-62, 4 vol.
- MAZON, P., *Eschyle : tragédies*, [texte grec et traduction], Paris, Belles Lettres, 1953-55, 2 vol.
- NOBLOT, H. et F. PRÉCHAC, *Sénèque : lettres à Lucilius*, [texte latin et traduction], Paris, Belles Lettres, 1945, 4 vol.
- OLLIER, F., *Xénophon : Banquet, Apologie de Socrate*, [texte grec et traduction], Paris, Belles Lettres, 1961, 119 p.
- OZANAM, A.-M. et J. BOMPAIRE, *Lucien : portraits de philosophes*, [introduction, texte grec, traduction et notes], Paris, Belles Lettres, 2008, xxii-529 p.
- PAQUET, L., *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, [introduction, traduction et notes], Paris, Le Livre de Poche, 1992, 443 p.
- PELLEGRIN, P., « Les Politiques », [traduction et notes], in Id. (dir.), *Aristote : œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, p. 2321-536.
- PETIT, M., *Philon d'Alexandrie : Quod omnis probus liber sit*, [introduction, texte grec, traduction et notes], Paris, Éditions du Cerf, 1974, vol. 28, 268 p.
- RABE, H., *Anonymi et Stephani in Artem rhetoricam commentaria*, [texte grec], Berlin, Reimer, 1896, xvi-439 p.
- SEARBY, D.M., « Non-Lucian Sources for Demonax with a new collection of 'fragments' », [introduction, textes grecs et traduction], in *Symbolae Osloenses : Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 83, 2008, p. 120-47.
- SNELL, B., R. KANNICHT et S.L. RADT, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, [textes grecs], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 5 vol.
- SOUILHÉ, J. et A. JAGU, *Épictète : Entretiens*, [texte grec et traduction], Paris, Belles Lettres, 1943-65, 4 vol.
- TRAPP, M.B., *Maximus of Tyre : The Philosophical Orations*, [introduction, traduction et notes], Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1997, xcvi-359 p.

## 2. Études sur la liberté

- BARAGWANATH, E., « The Wonder of Freedom : Xenophon on Slavery », in F. Hobden et C. Tuplin (éds), *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 631-63.
- BENVENISTE, E., « *Liber et liberi* », in *Revue des études latines*, 14, 1936, p. 51-8.
- BERLIN, I., *Éloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, 282 p.
- BINAYEMOTLAGH, S., *Être et liberté selon Platon*, Paris, L'Harmattan, 2002, 291 p.
- FESTUGIÈRE, A.J., s.v. Grèce antique & liberté, in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis-A. Michel, 2000, p. 580-5.
- ID., *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, Revue des jeunes, 1947, 126 p.
- GARLAN, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, 1982, 223 p.
- GOMPERZ, H., *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena, Eugen Diederichs, 1915, xii-310 p.
- GRIMAL, P., *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, Paris, Belles Lettres, 1990, 199 p.
- JACQUINOD, B., « Aux racines de la liberté », in R. Sauter (éd.), *Visages de la liberté : recherches lexicales et littéraires*, Saint-Étienne, Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'expression contemporaine, 1992, p. 11-15.
- ID., « La liberté dans les poèmes homériques », in R. Sauter (éd.), *Visages de la liberté : recherches lexicales et littéraires*, Saint-Étienne, Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'expression contemporaine, 1992, p. 17-27.
- JAGU, A., « La conception platonicienne de la liberté », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès par ses élèves, ses collègues et amis*, Paris, Vrin, 1956, p. 129-39.
- KRÄMER, H.J., « Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike », in J. Simon (éd.), *Freiheit : theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg-München, Alber, 1977, p. 239-70.
- LATTRE, A. de, « La liberté socratique et le dialogue platonicien », in *Kant-Studien*, 61, 1970, p. 467-95.

- LAUPIES, F., *La liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 127 p.
- MULLER, R., « La liberté socratique », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 309-29.
- ID., *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, 357 p.
- ID., « Remarques sur *La liberté grecque* », in *Dialogue*, 25, 1986, p. 421-47.
- NESTLE, D., *Eleutheria : Studien zum Wesen Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, vol. 1, *Die Griechen*, Tübingen, Mohr, 1967, 164 p.
- PATTERSON, O., *Freedom*, vol. 1, *Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Books, 1991, xviii-487 p.
- POHLENZ, M., *La liberté grecque : nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J. Goffinet, Paris, Payot, 1956, 220 p.
- ROMILLY, J. de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, de Fallois, 1989, 206 p.
- STRAATEN, M. van, « What did the Greeks mean by Liberty ? », II. *Plato and Aristotle*, in *Theta-Pi*, 3, 1974, p. 123-44.
- SYNODINOU, K., *On the Concept of Slavery in Euripides*, Ioannina, University of Ioannina, 1977, 135 p.
- TAMIOLAKI, M., *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010, 503 p.
- TOMÈS, A., s.v. Libre, in J.-P. Zarader (dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses, 2014, p. 441.
- WARNACH, W., s.v. Freiheit, I, in J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1972, col. 1064-74.

### **3. Études sur le cynisme ancien**

- AUNE, D.E., « The Problem of the Passions in Cynicism », in J.T. Fitzgerald (éd.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London-New York, Routledge, 2008, p. 48-66.

- BILLERBECK, M., « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 319-38.
- BRANCACCI, A., « Sull'etica di Antistene », in L. Rossetti et A. Stravu (éds), *Socratica 2008 : Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010, p. 89-117.
- ID., *Antisthène : le discours propre*, trad. S. Aubert, Paris, Vrin, 2005, 286 p.
- ID., « I κοινῆ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI delle *Vite* di Diogene Laerzio », in W. Haase et H. Temporini (éds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.6, Berlin-New York, de Gruyter, 1992, p. 4049-75.
- ID., « *Askesis* e *logos* nella tradizione cinica », in *Elenchos*, 8, 1987, p. 439-47.
- ID., « Democrito e la tradizione cinica », in *Siculorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 411-25.
- BRANHAM, R.B., « Exile on Main Street, Citizen Diogenes », in J.F. Gaertner (éd.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 71-85.
- ID., « Defacing the Currency : Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism », in Id. et M.-O. Goulet-Cazé (éds), *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 81-104.
- ID., « Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 445-73.
- BRENK, F.E., « Sheer Doggedness or Love of Neighbor ? Motives for Self-sufficiency in the Cynics and Others », in *Illinois Classical Studies*, 27-8, 2002-3, p. 77-96.
- CHEVARIE-COSSETTE, S.-P., « Tonneau percé, tonneau habité. Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature », in *Philosophie Antique*, 15, 2015, p. 149-78.
- CLÉMENT, M., *Le cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne : suivi de, Les epistres de Diogenes (1546)*, Genève, Droz, 2005, 284 p.
- COMTE-SPONVILLE, A., « La volonté cynique : vertu et démocratie », in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 18, 1990, p. 191-215 ; repris in Id., *Valeur et vérité : études cyniques*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 25-53.

- DESMOND, W.D., « Antisthenes and Hegel », in V. Suvák (éd.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, OIKOYMENH, 2014, p. 377-90.
- ID., *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008, vi-290 p.
- DONZELLI, G.B., « Un'ideologia 'contestataria' del secolo IV A.C. », in *Studi italiani di Filologia classica*, 42, 1970, p. 225-51.
- ID., « Una versione menippea della Αἰσώπου πρᾶσις ? », in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 88, 1960, p. 225-76.
- DÖRING, K., « Diogenes und Antisthenes », in G. Giannantoni (éd.), *La tradizione socratica : seminario di studi*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 125-50.
- DORION, L.-A., « Antisthène et l'autarcie », in V. Suvák (éd.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, OIKOYMENH, 2014, p. 282-307.
- DUDLEY, D.R., *A History of Cynicism from Diogenes to the 6<sup>th</sup> century A.D.*, London, Methuen, 1937, xii-224 p.
- FLORES-JÚNIOR, O., « Cratès, la fourmi et l'escarbot : les cyniques et l'exemple animal », in *Philosophie antique*, 5, 2005, p. 135-71.
- FRITZ, K. von, « Antistene e Diogene : le loro relazioni reciproche e la loro importanza per la setta cinica », in *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 5, 1927, p. 133-49 ; repris in M. Billerbeck (éd.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1991, p. 59-72.
- ID., *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig, 1926, 97 p.
- FUENTES GONZALEZ, P.P., « En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes : historia de una tensa amistad », in *Cuadernos de Filología Clásica : Estudios griegos e indoeuropeos*, 23, 2013, p. 225-67 ; repris in V. Suvák (éd.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, OIKOYMENH, 2014, p. 11-71.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.-M., « Diogenes y el esclavo : una propuesta de interpretacion », in *Sodalitas*, 2, 1989, p. 49-68.
- GIANNANTONI, G., « Antistene fondatore della scuola cinica ? », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 15-34.

- GOULET-CAZÉ, M.-O., *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014, 250 p.
- EAD., « Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », in *Museum Helveticum*, 67, 2010, p. 100-13.
- EAD., « Le cynisme ancien et la sexualité », in *Clio*, 22, 2005, p. 17-35.
- EAD., *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner, 2003, 198 p.
- EAD., « Appendix A : A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers », in R.B. Branham et Ead. (éds), *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 389-413.
- EAD., « Le cynisme est-il une philosophie ? », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. 1, *Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993a, p. 273-313.
- EAD., « Les premiers Cyniques et la religion », in Ead. et R. Goulet (éds), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993b, p. 117-58.
- EAD., « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », in W. Haase et H. Temporini (éds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.6, Berlin-New York, de Gruyter, 1992, p. 3880-4048.
- EAD., « Le cynisme à l'époque impériale », in W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, partie 2, *Principat*, vol. 36.4, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, p. 2720-833.
- EAD., *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, 292 p.
- EAD., « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : à propos de Diogène Laërce VI 72 », in *Rheinisches Museum für Philologie*, 125, 1982, p. 214-40.
- GUGLIERMINA, I., *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006, 271 p.
- HELMER, E., *Diogène et les cyniques : ou la liberté dans la vie simple*, Le Passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014, 103 p.

- HÖISTAD, R., *Cynic Hero and Cynic King : Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Lundequvist, 1948, 233 p.
- HUSSON, S., *La République de Diogène : une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, 235 p.
- KALOUCHE, F., « The Cynic Way of Living », in *Ancient Philosophy*, 23, 2003, p. 181-94.
- LONG, A.A., « The Socratic Tradition : Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics », in R.B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (éds), *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 28-46.
- LOPEZ CRUCES, J.L., « Une tragédie perdue : l'*Héraclès* de Diogène le cynique », in *Les Études Classiques*, 78, 2010, p. 3-24.
- MCKIRAHAN, V.T., « The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics », in P.A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1994, p. 367-91.
- MEILLAND, J.-M., « L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 115, 1983, p. 233-46.
- NIEHUES-PRÖBSTIG, H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, Wilhelm Fink, 1979, 320 p.
- PRINCE, S., « Socrates, Antisthenes, and the Cynics », in S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar (éds), *A Companion to Socrates*, Chichester-Malden, Wiley-Blackwell, 2009, xxiv-533 p.
- RANKIN, H.D., *Anthisthenes [sic] Sokratikos*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1986, 215 p.
- RICH, A.N.M., « The Cynic Conception of *Αὐτάρκεια* », in *Mnemosyne*, 9, 1956, p. 23-9 ; repris in M. Billerbeck (éd.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1991, p. 233-40.
- RODIER, G., « Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène », in *L'Année philosophique*, 17, 1906, p. 33-8 ; repris in Id., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957, p. 25-30.



SAYRE, F., « Antisthenes the Socratic », in *The Classical Journal*, 43, 1948, p. 237-44 ; repris in M. Billerbeck (éd.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1991, p. 73-85.

ID., *Diogenes of Sinope : A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J.H. Furst, 1938, 139 p.

STEWART, Z., « Democritus and the Cynics », in *Havard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, p. 179-91.

#### 4. Autres études citées

ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2009, 406 p.

EAD., *La crise de la culture*, trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, 380 p.

AUBENQUE, P., s.v. Philosophie, in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis-A. Michel, 2000, p. 1013-29.

ID., « Les philosophies hellénistiques : stoïcisme, épicurisme, scepticisme », in Id., J. Bernhardt et F. Châtelet, *La philosophie païenne (du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Paris, Hachette, 1972, p. 190-227.

BALDRY, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, vii-223 p.

BENVENISTE, E., *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1993, 174 p.

ID., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 384 p.

BLANK, D.L., « Socratics Versus Sophists on Payment for Teaching », in *Classical Antiquity*, 4, 1985, p. 1-49.

BRAGUE, R., *Introduction au monde grec : études d'histoire de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2008, 292 p.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-80, 4 vol.

CONSTANT, B., *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, Paris, Charpentier, 1874, xxviii-432 p.

- CURTIUS, G., *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, Teubner, 1879, xvi-858 p.
- DAWSON, D., *Cities of the Gods : Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford University Press, 1992, viii-305 p.
- DÖRING, K., « The students of Socrates », in D.R. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 24-47.
- DORION, L.-A., *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Belles Lettres, 2013, p. xxxii-520 p.
- ID., « *Akrasia et enkrateia dans les Mémorables* », in *Dialogue*, 42, 2003, p. 645-72.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, 598 p.
- FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1960-72, 3 vol.
- GALINSKY, G.K., *The Herakles Theme : The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell, 1972, xvi-317 p.
- GOMPERZ, T., *Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy*, vol. 2, livre 4, *Socrates and the Socratics*, trad. G.G. Berry, London, J. Murray, 1913, p. 1-245.
- GUIZOT, F., *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1870, xvi-415 p.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002, 404 p.
- ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, *La philosophie grecque des sophistes aux socratiques*, trad. P. Garniron, Vrin, Paris, 2007, p. 240-378.
- ID., *Leçons sur Platon*, introduction, notes et trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, 167 p.
- LIDDELL, H.G. et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, avec supplément révisé, Oxford, Clarendon Press, 1996, xiv-2042 p., xxxi-320 p.
- LOVEJOY, A.O. et G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Books, 1965, xv-482 p.

- NATALI, C., « Ἀδολεσχία, Λεπτολογία and the Philosophers in Athens », in *Phronesis*, 32, 1987, p. 232-41.
- POPPER, K.R., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1950, xii-732 p.
- RENAN, E., *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, 11 vol.
- RIST, J.M., *Human Value : A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, Brill, 1982, 172 p.
- ID., *Stoic Philosophy*, London, Cambridge University Press, 1969, x-300 p.
- ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, A. Michel, 1973, 529 p.
- SCHRADER, O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde : Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas*, Strassburg, K.J. Trübner, 1901, xl-1048 p.
- SKINNER, Q., « Meaning and Understanding in the History of Ideas », in *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Kleine Schriften*, vol. 1, *Klassische griechische Poesie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, xii-549 p.
- ZELLER, E., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, partie II, section 1, t. 3, *Socrate et les Socratiques*, trad. M. Belot, Paris, Hachette, 1884, 363 p.