

Université de Montréal

**Résurgence et transformation du cynisme au  
XVIII<sup>e</sup> siècle : la réception de Diogène dans les  
Lumières françaises**

par Kathleen Hayes

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de  
*Philosophiæ doctor* (Ph. D.) en philosophie

Janvier, 2016

©, Kathleen Hayes, 2016

## Résumé

De nos jours omniprésent sur la scène politique, le cynisme fut depuis son origine l'objet de polémiques. Le mode de vie scandaleux auquel il est associé pose la question de l'appartenance ou non de Diogène et des Cyniques à la philosophie. Par ailleurs, qu'a à voir le cynisme des sociétés actuelles avec celui que pratiquait Diogène ? Si des analystes situent au siècle des Lumières l'émergence d'une nouvelle conception du cynisme propre à la modernité, peu d'études historiques ont été menées sur la question. Il importe donc de retourner aux sources et de mesurer la validité de cette hypothèse.

Par une étude de l'histoire du cynisme et de sa transmission, nous retraçons l'évolution des enjeux au cœur du mouvement cynique et de sa postérité, et présentons une synthèse des significations du cynisme ainsi que des tensions qu'elles comportent. De nombreuses références permettent de définir la place qu'occupe le cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les auteurs des Lumières se sont réappropriés l'antique sagesse de Diogène et ont voulu concilier son impudique franchise aux exigences de la sociabilité. Ainsi, l'étude de la réception du cynisme au siècle des Lumières doit tenir compte des débats moraux de l'époque. Visant l'élaboration d'une morale matérialiste sur un fondement naturel, les Philosophes ont tâché de contourner les problèmes de l'amoralisme révélés par le constat de La Mettrie selon lequel il y a inadéquation entre bonheur et vertu. Pour ce faire, Helvétius réduit la portée des déterminismes liés à l'organisation, en soulignant l'importance des facteurs externes dans la gestion des comportements ; Diderot et D'Holbach mettent l'accent sur la sociabilité afin d'assurer l'inhérence d'un fondement moral chez l'être humain, renforçant un désaccord déjà profond entre le cynisme et les idéaux des Lumières. Or, cette approche est-elle généralisée ? Ou le cynisme des Lumières est-il sujet à des variantes selon les auteurs ? Cette thèse se propose d'étudier, par l'analyse des occurrences du cynisme dans les textes de la France des Lumières, les différentes acceptions du cynisme, pour cerner les enjeux auxquels elles s'attachent. Des textes tels qu'*Aihcrappih* de Godart de Beauchamps, *Le Diogène décent* de Prémontval, le *Socrate en délire* de Wieland, *Le cynique moderne* de Cœtlogon, *Le désapprobateur* de Castilhon, *Le cosmopolite* de Fougeret de Monbron, *Le paysan perverti* de Restif de la

Bretonne et *Arlequin Diogène* de Saint-Just seront pris en considération. Ils s'ajouteront à une étude du cynisme chez Diderot, chez qui la thématique parcourt l'ensemble de l'œuvre et atteint son expression la plus achevée dans *Le neveu de Rameau*. Par ses doutes, Diderot trouve également sa place dans l'étude des critiques des Lumières qu'ont formulées Rousseau et Sade, chez qui l'on évalue la pertinence de l'enjeu cynique.

Il ressort de cette thèse que les acceptions moderne et contemporaine du cynisme comportent des distinctions conceptuelles qui nous interdisent de les amalgamer. Notre analyse du cynisme dans le contexte français des Lumières montre que l'on est, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en présence d'une conception typiquement moderne du cynisme, laquelle met l'accent sur la redécouverte de l'impudeur de Diogène. Plus précisément, le cynisme se caractérise, au XVIII<sup>e</sup> siècle, par un repli misanthrope et solitaire, lequel s'oppose à l'optimisme humaniste des Philosophes. Il est l'expression d'un rejet de la sociabilité mise de l'avant par ces derniers, en réponse au constat de corruption de la société. S'il est possible d'y situer l'émergence d'une nouvelle conception du cynisme, c'est donc seulement dans la mesure où les débats liés à l'élaboration d'une morale matérialiste, fondée en intérêt ou en sentiment, montrent que chacun de ces fondements comportent des failles, et non parce que certains auteurs des Lumières auraient entendu par cynisme ce que nous entendons aujourd'hui. Tout se passe comme si l'homme désabusé, qui tient pour acquis l'incorrigibilité de sa nature et de la société, choisissant d'en tirer profit malgré l'immoralisme que cela comporte, avait forgé le statut de cynique postmoderne. Cela rompt avec la tradition qui, jusqu'à la fin de l'époque moderne, tient le Cynique pour une figure d'un dire vrai fondamentalement désapprobateur du genre humain. Si l'impudeur poussée dans ses derniers retranchements conduit le cynique à n'éprouver aucune honte à mentir, il poursuit en cela la devise d'altération des valeurs initiée par Diogène, mais contribue désormais au maintien d'un *statu quo* sur l'état de corruption de la société qu'aucun cynique, ancien ou moderne, n'aurait accepté de taire.

Mots-clés :

Histoire de la philosophie, Philosophie moderne, Cyniques/Cynisme, Nature, Sociabilité, Morales de l'intérêt, Éducation, Désillusions, Misanthropie, Instrumentalisation d'autrui

## Abstract

Now pervasive on the political scene, cynicism has been contentious from its beginnings. The scandalous way of living to which it is linked raise the issue of whether or not Diogenes and the Cynics must be considered as part of the history of philosophy. Besides, what do today's cynical practices share with those of Diogenes? Some interprets situate the emergence of a new conception of cynicism peculiar to modernity during the Enlightenment, but few historical studies have been centered on this question. It is consequently important to return to the sources of cynicism to measure this hypothesis' validity.

Through a study of cynicism's history and its transmission we trace the evolution of the major issues at the core of cynic movement and its posterity, and present a synthesis of its significations and their internal tensions. Many references allow us to define the place that cynicism occupies within the XVIII<sup>th</sup> century. Philosophers have tried to reclaim Diogenes' antique wisdom while also accommodating his shameless frankness to the requirements of sociability. The study of the reception of cynicism in the XVIII<sup>th</sup> century french Enlightenment must therefore be seen within the scope of the moral debates of that time. Those debates aim to elaborate a materialist moral on a natural basis, trying in doing so to tackle the problem of amoralism revealed by La Mettrie's statement of the inadequacy between happiness and virtue. To do that, Helvetius reduces the scope of natural determinisms by underlining the importance of exterior factors when managing behaviors. Diderot and D'Holbach, on their part, emphasize the notion of sociability to make sure there's a moral sense within human nature itself; this belief reinforces an already profound disagreement between the ideals of Enlightenment and cynicism. But is this approach that widespread? Or is cynicism subject to vary according to authors? This thesis proposes, by studying the occurrences of cynicism in French Enlightenment's texts, to give an account of its different meanings in order to identify the issues that are put forward. Therefore, texts such as *Aihcrappih* by Godart de Beauchamps, *Le Diogène décent* by Prémontval, *Le Socrate en délire* by Wieland, *Le cynique moderne* by Cœtlogon, *Le désapprobateur* by Castilhon, *Le cosmopolite* by Fougere de Monbron, *Le*

*paysan perversi* by Restif de la Bretonne, and *Arlequin Diogène* by Saint-Just will be taken into account, as will be cynicism in Diderot's texts; this thematic is present in his whole work, *Le neveu de Rameau* being the most achieved expression of it. Exposing his doubts, Diderot also finds its place in our exposition of the Enlightenment's critics as they have been formulated by Rousseau and Sade; we'll also analyze the relevance of their cynical stakes.

The conclusion of this thesis is that the modern and contemporary meanings of cynicism entail important conceptual distinctions that forbid us to amalgamate them. Our analysis of cynicism in French Enlightenment's texts shows that up until the end of the XVIII<sup>th</sup> century, we are faced with a modern conception of cynicism that rests to a considerable extent upon the rediscovery of Diogene's immodesty. More precisely, the XVIII<sup>th</sup> century cynicism can be characterized by a solitary and misanthropic withdrawal, which opposes the Philosophers' humanist optimism. Cynicism is therefore a rejection of sociability, a value put forward by Philosophers in response to the general state of corruption of society. In other words, if one can locate the emergence of a new form of cynicism in the Enlightenment, it's not that some authors understood cynicism as we do now: it is because the debates linked with the construction of a materialist conception of morality, be it be founded on interests or sentiments, show that these fundamentals carry some weaknesses. It is as though the disillusioned man who takes for granted the incorrigibility of nature and society and chooses to take advantage of it despite the immorality of doing so has given birth to the postmodern cynic. This is he who breaks with a tradition which, up to the modern era, considered the cynic as the figure of a blunt truth teller, disapproving of mankind. If immodesty, driven into a corner, leads the postmodern cynic to shamelessness in lying, he in a sense pursues the *motto* of the alteration of values initiated by Diogenes, but now contributes to maintain the corruption of society, which no cynic, may he be ancient or modern, would have accepted to silence.

Keywords:

History of Philosophy, Modern Philosophy, Cynics/Cynicism, Human Nature, Sociability, Morals of Interest, Education, Disillusions, Misanthropy, Instrumentalization of Others

# Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract .....	iv
Liste des abréviations .....	ix
Dédicace .....	x
Remerciements .....	xi
Introduction.....	12
<b>Première partie : Quelques considérations méthodologiques, philosophiques et historiques à propos du cynisme.....</b>	<b>33</b>
<b>Chapitre 1 : Sources et transmission.....</b>	<b>34</b>
1. Un <i>corpus</i> authentiquement cynique .....	36
2. <i>Bios</i> et doxographies sur Diogène et les Cyniques .....	39
3. La transmission d'un cynisme idéalisé .....	43
3.1 Les stoïciens .....	44
3.2 Les Pères de l'Église .....	46
4. La redécouverte de l'impudeur cynique à la Renaissance .....	48
<b>Chapitre 2 : La figure de Diogène et le cynisme .....</b>	<b>51</b>
1. Diogène ou « Socrate devenu fou » .....	51
2. Thématiques cyniques : parodies et paradoxes.....	53
2.1 Falsifier la monnaie .....	55
2.2 Cosmopolitisme.....	57
2.3 Retour à la nature et modèle animal .....	64
2.4 L'ascèse cynique .....	71
3. Une philosophie cynique ? .....	75
<b>Chapitre 3 : Des multiples acceptions du cynisme dans l'histoire des idées.....</b>	<b>78</b>
1. Cynisme ancien ( <i>Kynismus</i> ) et moderne ( <i>Zynismus</i> ) : syncrétisme et émergence d'un sens nouveau .....	79
2. Du bon et du mauvais cynisme.....	82
3. Une critique postmoderne des Lumières à saveur cynique .....	83
3.1 Sloterdijk : du kynisme ( <i>Kynismus</i> ) et du cynisme ( <i>Zynismus</i> ) .....	83
3.2 Foucault : pouvoir et <i>parrhésia</i> cynique.....	87
4. Le cynisme : un enjeu politique ? .....	90

## Deuxième partie : Réception du cynisme dans la France des Lumières.....93

### Chapitre 4 : Enjeux éthiques et politiques des Lumières : un contexte de réception.....94

1. Aux sources des Lumières.....	96
1.1 L'héritage humaniste.....	96
1.2 L'héritage libertin.....	101
1.2.1 Godart de Beauchamps : <i>Aihcrappih, histoire grecque</i> .....	113
1.3 L'héritage moraliste.....	118
1.4 L'héritage anglais.....	121
2. Idéaux des Lumières et débats éthiques.....	131
2.1 Le projet encyclopédique.....	133
2.2 Morales des Lumières : intérêt bien compris et sociabilité.....	139
2.2.1 Helvétius : du gouvernement des passions.....	141
2.2.2 Diderot : un « germe » de vertu.....	145
2.2.3 D'Holbach : de la morale universelle.....	150
2.3 Les déboires d'une morale matérialiste.....	155
2.3.1 La Mettrie : l'amoralisme scandaleux.....	157
2.3.2 De l'importance de l'éducation : la genèse d'un doute.....	173

### Chapitre 5 : La figure de Diogène et le cynisme dans les textes des Lumières.181

1. État de la question : les dictionnaires d'autrefois.....	184
2. Lumières et cynisme.....	184
2.1 Diderot : dialogue avec Diogène.....	203
2.1.1 Deux acceptions du cynisme au XVIII <sup>e</sup> siècle et l'émergence d'un sens nouveau.....	204
2.1.2 Ambiguïté du cynisme : l'amalgame des acceptions chez Diderot.....	211
2.2 Le cynique moderne : un misanthrope.....	224
2.2.1 Prémontval : <i>Le Diogène de D'Alembert ou Diogène décent</i> .....	228
2.2.2 Wieland : <i>Socrate en délire</i> .....	236
2.2.3 Cœtlogon : <i>Diogène à la cour ou le cynique moderne</i> .....	246
2.2.4 Castilhon : <i>Le Diogène moderne ou le désapprobateur</i> .....	247
2.2.5 Fougeret de Monbron : <i>Le Cosmopolite ou citoyen du monde</i> .....	258
2.2.6 Restif de la Bretonne : <i>Le paysan perverti ou les dangers de la ville</i> ....	266

### Chapitre 6 : Critiques cyniques des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle : les exemples de Rousseau et Sade.....277

1. Rousseau : un « Diogène sans lanterne ».....	279
1.1 Querelle avec les Philosophes.....	279
1.2 Rousseau cynique et contre les Cyniques.....	288
1.3 Refus du cynisme et cynisme du refus.....	304
2. Sade : les « prospérités du vice » ou réévaluer les Lumières.....	314
2.1 Références à Diogène chez Sade : tempérance et impudeur.....	316
2.2 Références au cynisme en préface aux œuvres : de l'importance du cynisme dans l'écriture sadienne.....	319
2.3 Références au cynisme dans les textes : de l'importance du cynisme dans le mécanisme de la volupté sadienne.....	320

2.4 Transgresser les Lumières : des germes de cynisme postmoderne .....	329
<b>Conclusion : Vers une signification nouvelle du cynisme .....</b>	<b>358</b>
1. De la désillusion à l'instrumentalisation de la raison et des sentiments .....	347
2. Une méfiance à l'égard de l'éducation .....	350
3. Le biais du regard actuel .....	353
<b>Bibliographie .....</b>	<b>CCCLV</b>

## Liste des abréviations

*ANRW* : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*

*ARW* : *Archiv für Religionswissenschaft*

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

D.L. : Diogène Laërce

DPV : Diderot, *Œuvres complètes* (sous la direction de H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot), Paris, Hermann, 1975-

*PHerc* : *Papyrus Herculaneum*

*SSR* : *Socratis et Socraticurum Reliquiea*

*À Jane, ma fille.*

## Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à mon directeur de recherche, Daniel Dumouchel, qui m'accueillie et guidée pendant ces années ; tu as su m'offrir l'appui et la liberté nécessaires à mon accomplissement. J'espère que nos chemins se recroiseront. Un grand merci également à Louis-André Dorion qui, dans l'ombre, a toujours été présent lorsque j'en ai eu besoin ; votre érudition sera toujours pour moi une source d'inspiration. Un merci spécial à Marc André Bernier, Thierry Belleguic et Mitia Rioux-Beaulne avec qui j'ai partagé de bons moments lors d'un colloque à Trois-Rivières ; je me suis sentie des vôtres. Merci aussi à Christian Leduc pour les nombreux contrats, l'implication et les discussions ; j'ai hâte pour la suite. Merci à Colas Duflos pour l'intérêt porté à ma thèse, ainsi que pour les précieux commentaires. Merci à KaRina Roy pour les conseils, les lectures attentives, les corrections. Merci à Mathieu Grandmaison pour le soutien informatique. Merci à Patrick Roy pour l'expérience partagée et l'aide à la traduction. Merci enfin au Département de philosophie de l'Université de Montréal et à son personnel, pour le financement, les services offerts, le support.

Je tiens ensuite à offrir un merci particulier à mes parents et amis : Mark & Francine, Stéphanie, Claude & Pauline, Patrick & Pascale, Danielle & Normand, Joël & Véronique, Mélanie, Catherine & Guylaine, Bruno & Marie-Noëlle, Denise & François, Martine & Jean, Louise & Germain (qui nous a quitté), Annie, Suzanne, Roxanne & Yoann, Martine, Steve & Martin, Pierre-Marc & Geneviève, Louis-Philippe, David, Anne, Jonathan & Cristina, Julie, Carl, Marine, Jean-François & Roxanne, Marie-Andrée, Monique et Billy, ainsi qu'à vous tous que j'oublie, à qui la personne que je suis et l'achèvement de cette thèse doivent énormément ; sans votre présence, elle n'aurait jamais vu le jour. Louis-Philippe, mon ami ; tu nous as quittés, mais tu restes présent dans nos cœurs. Merci de me guider hors du chemin qui t'a enlevé à nous. Merci particulièrement à mes compagnons de vie, Mathieu et KaRina, pour leur support dans chacun des moments, dans toutes les joies, les peines, les découragements... et plus encore. Je vous dois beaucoup.

Merci à chacun et chacune d'entre vous !

## Introduction

Étudier la résurgence des philosophies antiques à l'époque moderne constitue un vaste et fertile champ de recherche pour qui s'intéresse à l'histoire de la pensée. S'il est commun d'interpréter la Renaissance comme le moment d'une restitution des philosophies antiques par les humanistes<sup>1</sup>, encore faut-il comprendre en quoi la « nouvelle » philosophie s'inspire de ces savoirs, mais également comment elle les modifie de manière considérable. Ces phénomènes de syncrétisme sont aussi nombreux que variés, comme les recherches qui s'emploient à l'analyse de l'épicurisme et du stoïcisme dans la philosophie moderne tendent à le montrer. De même, l'étude de certaines figures de l'Antiquité, tel que Socrate au siècle des Lumières, ou, plus spécifiquement du Socrate de Diderot, par exemple, est répandue.

Et pourtant, la postérité du cynisme, comme celle de Diogène, demeure méconnue. Ainsi en va-t-il de sa réception à l'époque des Lumières, bien que l'on ait, par exemple, souligné les parallèles à établir entre *Le Neveu de Rameau* et le cynisme<sup>2</sup>, ou maintes fois mentionné les rapprochements à faire entre Rousseau et les Cyniques<sup>3</sup>. Cela est sans compter l'épineuse question du passage d'un « cynisme ancien » à un « cynisme moderne » qui, selon un constat de plus en plus répandu, se situerait quelque part au siècle des Lumières. Partant, évaluer les répercussions d'une réception du cynisme sur la pensée des Lumières demeure une tâche inaccomplie, quoique certaines recherches, depuis une quarantaine d'années, proposent des éléments de réponse et de nombreuses pistes à investir. Si l'enjeu nous apparaît central aux recherches sur la philosophie des Lumières, peu de chercheurs se sont jusqu'à présent appliqués à présenter une étude

---

<sup>1</sup> La formule est de Michèle Clément, dans *Le cynisme à la Renaissance, d'Érasme à Montaigne*, Genève, Droz, 2005, p. 13. Cette thèse voudrait poursuivre dans cette lignée, c'est-à-dire celle d'une perspective historique de la réception du cynisme à l'époque moderne, en l'occurrence de la France des Lumières.

<sup>2</sup> L'on n'a qu'à penser à des articles comme ceux de Jean Starobinski, « Diogène dans *Le neveu de Rameau* » in *Stanford French Review*, Fall 1984, n° 8 (2-3), pp. 147-166 ; ou de Jacques D'Hondt, « Le cynisme de Rameau » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 36, pp. 125-137.

<sup>3</sup> De son vivant, Rousseau fut, à de nombreuses reprises, comparé à Diogène. Voir entre autres la *Correspondance* de Voltaire, ainsi que le chapitre 6 où nous abordons cette question.

exhaustive de cette question. On observe cependant un véritable pour celle-ci<sup>4</sup>, et, dans cette optique, nous avons recensé deux thèses doctorales relativement récentes spécifiquement consacrées au cynisme des Lumières, ainsi que d'autres qui s'emploient, par exemple, à l'analyse de *corpus* cyniques grecs, ou encore à l'étude du cynisme dans la tradition comique<sup>5</sup>. Parmi elles, les thèses de L. Shea, de S. A. Stanley et d'I. F. Gugliermi ont fait l'objet de publications récentes<sup>6</sup>. Mentionnons également l'ouvrage de D. Mazella, qui s'attache à comprendre l'évolution du cynisme vers sa forme actuelle<sup>7</sup>.

Il n'en demeure pas moins que la littérature pertinente concernant les problématiques que soulève la réception du cynisme au siècle des Lumières reste sommaire d'un point de vue historique, autant que philosophique. De fait, malgré l'intérêt grandissant que suscitent les Cyniques de nos jours, notamment grâce aux travaux de Marie-Odile Goulet-Cazé<sup>8</sup>, les Cyniques sont, dans la pratique, demeurés absents de la

---

<sup>4</sup> En témoigne la diffusion d'une « Semaine spéciale cynisme » à l'émission *Les Nouveaux chemins de la connaissance* sur France Culture, du 24 au 27 février 2014, animée par A. Van Reeth, en collaboration avec le *Magazine littéraire* de mars 2014, intitulé *Le cynisme. Comment une philosophie antique est devenue le fléau de notre société* (n° 541).

<sup>5</sup> Voir Sharon A. Stanley, *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Ph. D. thesis (Political Science), University of California, Berkeley, 2006 ; et Louisa I. Shea, *Diogenes in the Salon: Cynicism and the Question of Enlightenment*, Ph. D. thesis (Comparative Literature), Harvard University, Cambridge, 2003. Sur la littérature cynique grecque, voir également les thèses d'Isabelle F. Gugliermi, *Le cynisme unitaire chez Diogène Laërce : Fondements et enjeux*, Thèse de doctorat, Lille, 2002 ; et de F. Junka, *Traduction commentée des Lettres cyniques*, Thèse de doctorat, Paris IV, 2000. Sur l'inscription du cynisme dans la tradition comique, voir enfin B. Dhraïef, *Cynisme et amoralité dans la comédie de Dancourt à Marivaux*, Thèse de doctorat (Littérature et civilisation françaises), Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, École doctorale 120, 2011.

<sup>6</sup> Voir l'ouvrage de Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010 ; ainsi que les articles qui en sont extraits : « Sade and the Cynic Tradition » in *Modern Language Quarterly*, vol. 67, n° 3, 2006, pp. 313-331 ; et « Diogenes' Lost Republic: Cynic Politics in Wieland, Rousseau and Sade » in T. Coignard et al. (dir.), *Les Lumières et l'histoire*, Paris, H. Champion, 2010, pp. 77-96. Voir également Stanley, *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; ainsi que « Hermits and Cynics in the Enlightenment: Rousseau and Rameau' Nephew » in *Eighteenth-Century Thought*, vol. 4, 2009, pp. 311-345 ; et « Retreat from Politics: The Cynic Modern Times » in *Polity*, vol. 39, n° 3, July 2007, pp. 384-407. Voir enfin Gugliermi, *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

<sup>7</sup> Voir D. Mazella, *The Making of Modern Cynicism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2007.

<sup>8</sup> Voir entre autres l'ouvrage de référence *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986 [et 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2001] ; ainsi que l'article « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72 » in *Rheinisches Museum*, vol. 125, 1982, pp. 214-245.

recherche universitaire jusqu'en 1975<sup>9</sup>, et généralement en marge des écoles philosophiques dites classiques. Sans doute n'est-ce pas indifférent au constat de Hegel, qui affirmait au début du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il n'y avait, du point de vue de l'histoire de la philosophie, rien de particulier à noter à propos des Cyniques<sup>10</sup>. Or, la fin du XX<sup>e</sup> siècle a vu naître un intérêt renouvelé pour ces questions. À moins d'un an d'intervalle, deux auteurs majeurs s'intéressent au cynisme ancien en réponse aux problèmes de la modernité. Michel Foucault consacre son dernier cours au Collège de France<sup>11</sup> à l'*ethos* cynique, au moment où paraît en Allemagne la *Critique de la raison cynique* de Peter Sloterdijk<sup>12</sup>, laquelle non seulement a contribué à populariser cette division du concept de cynisme dont nous avons parlé, mais également a tâché de l'inscrire dans le sillage d'une théorie critique à l'égard des Lumières et des progrès de la raison<sup>13</sup>. À cet effet, soulignons que la langue allemande, par souci de clarté, emploie déjà, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, des termes distincts pour désigner le cynisme ancien et l'attitude contemporaine lui étant associée, soit les termes *Kynismus* pour le premier sens que l'on dit classique du terme, et *Zynismus* pour sa signification contemporaine<sup>14</sup>. Nous reviendrons dans le détail sur ces considérations terminologiques, plus particulièrement au troisième chapitre où il est question des différentes acceptions du cynisme dans l'histoire des idées.

---

<sup>9</sup> C'est-à-dire lorsqu'avec la traduction française des fragments des Cyniques par L. Paquet (*Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988 [1975] / Paris, Librairie générale française (LDP), 1992), les chercheurs ont commencé à investir l'ouvrage de D. R. Dudley (*A History of the Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.* [1937], Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967) qui, depuis 1937, constituait une référence unique concernant les Cyniques.

<sup>10</sup> Hegel, « L'École Cynique » in *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II « La philosophie grecque. Des Sophistes aux Socratiques » (traduit de l'allemand par P. Garniron), Paris, Vrin, 2007, p. 371 : « Il n'y a rien de particulier à noter à son sujet [l'École Cynique]. Il y a peu d'élaboration philosophique chez les Cyniques, ils n'ont pas constitué un système, une science ; leur pensée n'est devenue une discipline philosophique que plus tard, chez les Stoïciens. »

<sup>11</sup> Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard, 2009.

<sup>12</sup> Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (traduit de l'allemand par H. Hildenbrand), s.l., C. Bourgeois éditeur, 1987 (publié originellement sous le titre *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, 2 vol.).

<sup>13</sup> Rattachée à l'École de Francfort, la théorie critique trouve son expression la plus représentative dans l'ouvrage de M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. En langue française, voir *La dialectique de la raison* (traduit de l'allemand par É. Kaufholz), Paris, Gallimard, 1974.

<sup>14</sup> Voir à ce sujet l'explication que donne H. Niehues-Pröbsting dans « The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment » (translated from German by P. Gilgen) in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (eds), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley e.a., 1996, pp. 331-332, n. 3.

Si, donc, l'étude de la réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle ainsi que de ses impacts sur la pensée des Lumières françaises, quoique souvent évoquée comme problématique, demeure une tâche inaccomplie, les questions directement relatives aux Cyniques, quant à elles, ont fait l'objet d'une production littéraire prolifique depuis quelques décennies. La recherche se retrouve ainsi devant une quantité de références désormais classiques concernant la doctrine et le mode de vie de ces sages antiques. En tête de liste viennent les ouvrages collectifs dirigés par M.-O. Goulet-Cazé, issus de colloques sur la question : le premier, en collaboration avec R. Goulet, s'intitule *Le cynisme ancien et ses prolongements*<sup>15</sup>, le second, codirigé par R. Bracht Branham, porte le titre *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its legacy*<sup>16</sup>. En ce qui concerne les nombreuses monographies et articles sur la question, outre l'ouvrage de Dudley ci-haut mentionné, ainsi que les nombreuses contributions de Goulet-Cazé<sup>17</sup>, mentionnons à titre d'exemple les travaux plus anciens de F. Sayre<sup>18</sup> et de R. Hoïstad<sup>19</sup>, ainsi que ceux, plus récents, de W. D. Desmond<sup>20</sup> et de L. E. Navia<sup>21</sup>. Enfin, soulignons l'existence de spécialistes allemands de la question, notamment M. Billerbeck<sup>22</sup> et H. Niehues-Pröbsting<sup>23</sup>.

<sup>15</sup> Voir Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993.

<sup>16</sup> Voir Goulet-Cazé & R. Bracht Branham (eds), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996.

<sup>17</sup> Nous enjoignons le lecteur à consulter notre bibliographie pour un recensement plus exhaustif des contributions de M.-O. Goulet-Cazé à la recherche sur les Cyniques.

<sup>18</sup> Voir F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst, 1938 ; ainsi que *Greek Cynicism and Sources of Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst, 1938 ; « Greek Cynicism » in *Journal of the History of Ideas*, 6 janvier 1945, n° 1, pp. 113-118 ; et *The Greek Cynics*, Baltimore, J. H. Furst, 1948.

<sup>19</sup> Voir R. Hoïstad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Lundequvist, 1948.

<sup>20</sup> Voir W. D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty. Origins of ancient Cynicism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006 ; et *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008.

<sup>21</sup> Voir L. E. Navia, *The Philosophy of Cynicism. An Annotated Bibliography*, Westport, Greenwood Press, 1995 ; *Classical Cynicism: a Critical Study*, Greenwood Publishing Group, Westport, 1996 ; *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Westport, Greenwood Press, 1998 ; et *Diogenes the Cynic. The War Against the World*, Westport, Greenwood Press, 2005.

<sup>22</sup> Voir M. Billerbeck (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1991 ; ainsi que *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, E. J. Brill, 1978 ; et *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, E. J. Brill, 1979.

<sup>23</sup> Voir H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, W. Fink Verlag, 1979 ; ainsi que « Der „kurze Weg“: Nietzsche „Cynismus“ » in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 24, Heft 1, 1980, SS. 103-122 ; et « Wielands Diogenes und der Rameau Diderots. Zur Differenz von Kyniker in der Sicht der Aufklärung » in *Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“* [mit Beiträgen von O. Kallscheuer und al.], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, SS. 73-109.

Pour ce qui est des sources premières auxquelles le chercheur est confronté lorsqu'il désire approfondir ses connaissances sur les Cyniques, elles sont, comme telles, inexistantes, et il doit immédiatement se rabattre sur des sources indirectes. Parmi elles, on se doit de souligner l'importance d'un ouvrage comme les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce<sup>24</sup> qui, bien qu'il ne constitue pas une source de premier ordre sur les Cyniques, n'en demeure pas moins un outil essentiel à la recherche. L'on ne peut par ailleurs passer sous silence l'important apport de G. Giannantoni et des *Socratis et Socraticorum Reliquiae*<sup>25</sup>, lesquels comprennent une collection complète de témoignages sur Socrate et les socratiques, en grec ancien et en latin, rassemblant à eux seuls la totalité des fragments des Cyniques. Pour un accès à ces sources en langue française, nous renverrons essentiellement au très utile recueil de Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*<sup>26</sup> qui, bien qu'évacuant certains passages se recoupant, réunit les fragments cyniques les plus importants. Nous consulterons également l'ouvrage de D. Deleule et G. Rombi, *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*<sup>27</sup>, mettant à la disposition des chercheurs une édition française de ces *Lettres*, lesquelles constituent un *corpus* authentiquement cynique, bien qu'écrit des siècles après la mort de Diogène. Nous y reviendrons.

Dressons pour lors un bref résumé de la question. Historiquement, le cynisme désigne un mode de vie<sup>28</sup> que la tradition rattache à l'école philosophique d'Antisthène

---

<sup>24</sup> Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé ; introduction, traductions et notes de J.-F. Balaudé et al.), Paris, Librairie générale française, 1999 (voir le Livre VI sur les Cyniques). À noter que parmi les nombreuses éditions françaises disponibles de cet ouvrage, celle-ci s'avère la meilleure, puisque certains passages qui nous occupent comportent des imprécisions qui sont matière à débat et pour l'interprétation desquels l'expertise de Goulet-Cazé s'avère d'une aide précieuse. (Nous utiliserons désormais l'abréviation D.L. pour référer à cet ouvrage.)

<sup>25</sup> G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, 1990, 4 vol. (voir t. II, section V, pour les textes relatifs aux Cyniques; et t. IV, notes 21 à 55, pour les commentaires). (Désormais cité SSR.)

<sup>26</sup> L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie générale française (LDP), 1992. Pour certains fragments, nous référerons à l'édition grand format : *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988 [1975].

<sup>27</sup> D. Deleule & G. Rombi, *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, s.l., Babel, 1998.

<sup>28</sup> La question de savoir si l'on peut qualifier l'ancien cynisme de philosophie ou si l'on doit plutôt parler de mode de vie n'est pas entièrement résolue. L'idée n'est pas ici, par le choix de cette formulation, de prendre position dans ce débat. Pour plus d'informations à ce sujet, consultez notamment l'article de Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon t. I : Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, pp. 273-313. Nous reviendrons sur cette question au second chapitre.

(v. 444-365 av. J.-C.), mais dont le principal représentant est Diogène de Sinope (v. 413-327 av. J.-C.). Né en marge de l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., contemporain de l'Académie de Platon, ce mouvement philosophique connu, dans sa forme ancienne, une postérité légendaire s'étendant sur près d'une dizaine de siècles, soit jusqu'à la fin de l'époque impériale. Étymologiquement, le terme cynique renvoie au grec *kunikos*, c'est-à-dire qui concerne le chien (*kuôn*), en référence à l'attitude d'Antisthène surnommé « le vrai chien », puis à celle de Diogène dont le comportement rappelait celui du chien, et qui disait souhaiter que son cadavre fût dévoré par les bêtes<sup>29</sup>. Or, les formules abondent pour expliquer cette métaphore animale devenue célèbre, et d'aucuns affirment que le nom viendrait plutôt du gymnase dans lequel Antisthène enseignait, le *Cynosarge* ou « mausolée du chien ». Évoquons en outre la constellation du Chien qui aurait également pu donner son nom aux Cyniques, si bien qu'il s'avère aujourd'hui impossible de rendre compte de l'origine exacte de l'attribution. Qu'importe au fond, les Cyniques ont plus d'une raison d'adopter le chien comme emblème. Mentionnons brièvement qu'à son image, ils satisfont leurs besoins en public et que, philosophiquement, la référence à l'animal comme modèle est centrale à leur enseignement autant qu'à leur méthode, disons pour le moins mordante.

Si donc l'origine de la référence au chien demeure obscure, celle du fondement de ce que l'on ne peut, sans soulever des difficultés, appeler une « école » philosophique l'est également. De plus en plus d'études<sup>30</sup> tendent même à remettre en question l'hypothèse d'une filiation socratique directe avec les Cyniques, et ce, bien que la tradition présente, depuis l'Antiquité, Antisthène comme son véritable fondateur. Ceux-ci tiennent plutôt Diogène comme le tout premier Cynique, quoiqu'ils s'accordent

---

<sup>29</sup> Voir Paquet, *op. cit.* [1992], fr. 122 (D.L., VI, 79) de « Diogène », p. 102 : « Certains racontent, par ailleurs, que, sur le point de mourir, il ordonna qu'on le jette au dehors, sans sépulture, livré en proie aux bêtes sauvages, ou bien qu'on le culbute dans quelque fosse en le recouvrant d'un peu de poussière » ; ou encore : « Diogène avait coutume de dire que si les chiens déchiraient son cadavre, il aurait une sépulture à la manière des Hyrcaniens » (fr. 123 (Stobée, W.H. IV, 55, 11) de « Diogène »).

<sup>30</sup> Voir notamment Dudley, *op. cit.* ; Giannantoni, « Antistene. Fondatore della scuola cinica ? » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.* pp. 15-34 ; et Goulet-Cazé, « Who Was the First Dog ? » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 414-415. Il est à noter que L.-A. Dorion prépare également un ouvrage consacré à cette question, et, plus précisément, à l'idéal d'autarcie chez Socrate et les Cyniques. Voir, à ce sujet, l'article « Antisthène et l'autarcie » in V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Prague, Praha, 2014, pp. 282-307.

généralement pour attribuer à Antisthène<sup>31</sup> d'être sa principale référence. Ainsi est-il communément admis que l'école Cynique, qui se caractérise par une démarche fondamentalement morale, s'opposant au relativisme des sophistes tout autant qu'aux Idées platoniciennes, s'inspire de l'« univers moral d'Antisthène<sup>32</sup> ». Il est cependant à noter que l'attribution repose essentiellement sur ce que Diogène Laërce en rapporte, et que l'on s'appuie généralement sur les écrits de Xénophon pour lui attribuer une conception relativiste de la richesse, laquelle est peut-être l'œuvre de Xénophon lui-même<sup>33</sup>. Brièvement, celle-ci stipule que la véritable richesse ne consiste pas à accumuler des biens matériels, et que, par conséquent, la pauvreté ne réside aucunement dans le fait d'avoir peu de ressources, mais dans l'impossibilité de subvenir à ses besoins. Parmi les thèmes qui sont, comme celui-ci, communs au cynisme, on trouve également que la philosophie n'est qu'éthique, que la vertu suffit au bonheur du sage et qu'il faut en conséquence mener une vie aussi simple et morale que possible<sup>34</sup>. Or, contrairement à ce qu'enseigne Platon, la vertu dont parle Antisthène relève de l'acte, s'enseigne par l'exemple et se fonde sur l'effort. Acquérir la sagesse implique donc que l'homme se

---

<sup>31</sup> Pour un inventaire précis des sources concernant Antisthène, voir Goulet-Cazé, « Antisthène » in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* t. I, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 245-253. Pour plus d'informations sur ce disciple de Socrate, voir notamment D. Caizzi, « Antisthène » in Brunschwig, *Le Savoir grec*, Flammarion, 1996, pp. 582-588 ; F. Sayre, « Antisthenes the Socratic » in *Classical Journal*, vol. 43, n° 4, jan. 1948, pp. 237-244 ; et L. E. Navia, *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Westport, Greenwood Press, 2001. Consultez également les nombreuses contributions d'A. Brancacci, « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV<sup>e</sup> siècle » in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon* t. 1, *op. cit.*, pp. 31-51 ; « Dio, Socrates, and Cynicism » in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 2000, pp. 240-260 ; « Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 35-55 ; *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990 ; et « Le modèle animal chez Antisthène » in B. Cassin et al. (eds), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 207-225. Soulignons enfin que L.-A. Dorion remet en question ce constat communément admis : « Je me propose en effet de montrer que dans la mesure où la conception diogénienne de l'autarcie exprime la quintessence de l'autarcie cynique, et qu'elle est, par ailleurs, non seulement en rupture avec l'autarcie socratique, mais qu'elle ne doit rien non plus à l'enseignement d'Antisthène, Diogène peut être considéré comme le véritable fondateur du cynisme. Il me paraît donc pertinent d'amorcer l'étude de l'autarcie cynique par Antisthène, non parce que sa conception de l'autarcie serait représentative de l'autarcie cynique en général, mais au contraire parce que les témoignages relatifs à l'autarcie d'Antisthène permettent de mesurer le fossé qui le sépare de Diogène » (Dorion, *art. cit.*, p. 284). (Nous soulignons.)

<sup>32</sup> L'affirmation est de Goulet-Cazé, dans « Avant-propos » in Paquet [1992], p. 5.

<sup>33</sup> Voir à cet effet le discours d'Antisthène sur la richesse dans le *Banquet* (IV 34-45) de Xénophon.

<sup>34</sup> Paquet [1992], fr. 36 (D.L., VI, 11) d'« Antisthène », p. 48 : « D'elle-même, la vertu suffit à procurer le bonheur, sans exiger d'autre chose que la force d'âme d'un Socrate. En fait, elle réside dans l'action, et elle n'a aucunement besoin de l'abondance des paroles ou des connaissances. Le sage se suffit à lui-même, puisqu'il possède en lui tout ce qui appartient aux autres » (Cf. Xénophon, *Mémorables*, II, 6, 23 et *Banquet*, III, 8). Concernant ce passage, voir le commentaire de L.-A. Dorion, *art. cit.*, pp. 284-291.

défasse d'une conception toute intellectuelle de la morale, ainsi que des conventions d'une société qui s'applique davantage à s'enrichir et à maintenir son pouvoir qu'à rendre ses membres vertueux. Déjà chez Antisthène, on retrouve donc l'idée que la sagesse ne réside pas dans l'érudition intellectuelle, mais bien dans la force (*ischus*), apanage d'Héraclès<sup>35</sup> chez les dieux et de Socrate chez les hommes. Grâce à elle, l'homme acquiert ce qui deviendra les qualités maîtresses du cynisme, soit l'endurance, la maîtrise de soi et l'impassibilité, qui permettent à l'homme de vaincre les *ponoi*, à savoir ces souffrances que sont pour lui le chaud, le froid, la faim, la soif, les passions, la maladie, la mort, *etc.*<sup>36</sup> Pour résumer, disons que chez Antisthène les actes priment sur les discours et que l'homme doit s'entraîner à l'acquisition de la vertu qui, seule, suffit au bonheur.

Cette exigence d'authenticité dans l'agir moral avait évidemment de quoi marquer l'Antiquité d'une volonté de renverser les valeurs. Au moment où la philosophie platonicienne domine la vie intellectuelle d'Athènes, Diogène et les premiers Cyniques dérangent, comme l'on peut s'en douter, le cours normal de la vie citoyenne par leur tenue et leurs pratiques mendiantes, leurs mauvaises manières et leur défi lancé à la tradition. Aux discours intellectualistes, le Cynique sait effectivement répondre par une formule cinglante, laissant généralement l'interlocuteur pantois. À Platon, par exemple, qui avait défini l'homme comme « un animal bipède et sans plumes », Diogène amena un jour un coq plumé à l'assemblée, et déclara : « Voici l'homme de Platon<sup>37</sup> » ! Servant, si l'on peut dire, de mauvaise conscience à ses contemporains, il fut marginalisé voire ridiculisé, et Platon alla jusqu'à taxer Diogène d'être un « Socrate devenu fou<sup>38</sup> ». Notons par ailleurs que Diogène fut l'homme d'une conscience exacerbée de la faiblesse qui ravale l'humanité à un esclavage qui lui fait préférer la condition des bêtes dans la nature. D'autant que l'homme s'enchaîne à de vaines illusions. Le Cynique veut ainsi se rendre autant que possible indépendant des servitudes propres à l'homme, en brisant les chaînes qui le rattachent aux désirs, à l'orgueil et à la crainte. C'est en réduisant au minimum ses besoins, c'est-à-dire en s'abstenant de tout superflu et en se contentant de puiser dans la

---

<sup>35</sup> Sur Héraclès comme modèle cynique, voir Hoistad, *op. cit.*, pp. 33-63.

<sup>36</sup> Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 6.

<sup>37</sup> Paquet [1992], fr. 34 (D.L., VI, 40) de « Diogène », p. 81.

<sup>38</sup> *Ibid.*, fr. 56 (D.L., VI, 54) de « Diogène », p. 88.

nature les ressources qui permettent d'y subvenir, qu'il peut, selon lui, parvenir à un bonheur autarcique digne des dieux. Frugalité est donc le mot d'ordre de Diogène, lequel se fait le défenseur d'une vie affranchie des conventions sociales et qui, en quête de la « vraie » vertu, prend la nature et les animaux en exemple. Il se propose ainsi de montrer aux hommes une voie courte mais non pas facile vers le bonheur, par l'ascèse cynique<sup>39</sup>, qui consiste à développer l'apathie nécessaire afin de s'adapter aux circonstances et résister aux douleurs et plaisirs qui rendent l'homme esclave. Diogène cherchera cet homme libre à la lumière de sa lanterne<sup>40</sup>, en vain.

Si, comme chez Antisthène, la véritable richesse du Cynique dépend de sa capacité à s'affranchir des besoins qu'il ne peut satisfaire lui-même, Diogène radicalise les moyens mis en œuvre pour y parvenir, allant jusqu'à prôner la plus stricte frugalité en matière d'habillement, de logement et d'alimentation. À sa suite, le Cynique doit non seulement choisir de vivre simplement, mais dans une rigoureuse abstinence à l'égard de tout ce qui l'éloigne de la nature. On reconnaît généralement celui-ci à sa barbe et à ses cheveux longs, à sa besace et à son bâton, souvent pieds nus et paré d'un unique manteau pour l'hiver et l'été (le *tribôn*). N'a-t-il par ailleurs aucun domicile fixe (Diogène vit dans un « tonneau »)<sup>41</sup>, et on le rencontre dans les temples ou sur la place publique, où il mendie sa pitance, en méprisant richesse matérielle, réputation et bonne naissance. Il se contente la plupart du temps de ce qu'il trouve à manger (parfois des herbes et de l'eau), s'abstenant de tout ce qui ne lui semble pas nécessaire<sup>42</sup>, parfois jusqu'à la cuisson sur le feu<sup>43</sup>. Ce comportement, que l'on peut à juste titre qualifier de rejet de la civilisation,

---

<sup>39</sup> Pour une étude approfondie de cette question, voir Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...*, *op. cit.*

<sup>40</sup> Paquet [1992], fr. 34 (D.L., VI, 40) de « Diogène », p. 81.

<sup>41</sup> Malgré que l'image du tonneau comme domicile de Diogène soit commune, l'on sait qu'il s'agissait probablement d'une grande jarre, ou *pithos* en grec. Concernant l'anecdote elle-même, voir Paquet [1992], fr. 11 (D.L., VI, 23) de « Diogène », p. 73 : « Il avait écrit à quelqu'un de lui trouver une maisonnette : comme ce dernier tardait à le faire, Diogène établit sa demeure dans un tonneau près du Métroon, comme lui-même le raconte clairement dans ses lettres. » Consulter également la note 5 (p. 119), où l'auteur renvoie aux références qui attestent l'existence de cette anecdote du tonneau.

<sup>42</sup> Voir entre autres l'anecdote de l'écuelle : « Voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il [Diogène] jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : "Un gamin m'a dépassé en frugalité !" Il se débarrassa aussi de son écuelle quand il vit pareillement un enfant qui avait cassé son plat prendre ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain » (Paquet [1992], fr. 26 (D.L., VI, 37) de « Diogène », p. 79).

<sup>43</sup> Voir Plutarque, *De esu carniū*, I 6, 995C-D (= SSR V B 93) : « Diogène osa manger un poulpe cru afin de rejeter la préparation des viandes par la cuisson au feu. » Voir deux exemples de justification de cette pratique dans Paquet [1992], fr. 12 de « Julien, IX<sup>e</sup> Discours : *Contre les Cyniques ignorants* », pp. 302-

s'inscrit d'ailleurs dans une démarche cynique plus générale de retour à la nature. Car Diogène ne cesse de constater que les animaux, contrairement aux hommes, subviennent de manière autarcique à leurs besoins<sup>44</sup>. Dans sa forme ancienne, le cynisme propose donc de prendre la nature et les animaux en exemple, animaux qui s'accommodent mieux que les hommes de ce que la nature offre pour subvenir à leurs besoins.

Mais si les Cyniques prônent les vertus d'un retour à la nature, ils n'y voient pour autant aucune raison de se retirer de l'espace public. Bien au contraire, ils s'attaquent, contestataires, aux diverses emprises et illusions qui régissent la vie en société, ce qui requiert une certaine forme d'engagement social. C'est pourquoi on les rencontre volontiers dans la foule, occupés à provoquer par leurs invectives autant leurs concitoyens que les intellectuels et les puissants. Transgressant les interdits sans crainte des représailles, ils s'avèrent d'ailleurs d'irréductibles adversaires des régimes politiques et des dogmatismes en tous genres. L'anecdote à cet égard est légendaire : aux bonnes grâces d'Alexandre le Grand qui lui proposait de satisfaire ses désirs, Diogène le pria de

---

303 : « Les uns supposent la consommation de viande conforme à la nature humaine, mais d'autres pensent qu'il ne convient pas du tout à l'homme d'en user : cette question est l'objet de bien des discussions ; en fait, si tu veux faire un effort, tu verras qu'il y a des essais de livres sur le problème. Diogène croyait devoir les refuser. Voici son raisonnement : si l'on mange de la viande sans aucun apprêt – comme le font, je crois, tous les autres animaux dont c'est le partage naturel – sans en être incommodé ou malade, mais plutôt en y trouvant un bénéfice pour le corps, c'est que, d'après Diogène, la consommation de la viande convient tout à fait à la nature humaine ; si, au contraire, il en résulte quelque inconvénient, c'est que, pour lui, cette nourriture n'est vraisemblablement pas l'affaire de l'homme et qu'il doit s'en abstenir rigoureusement. En réalité, cette première explication du fait est peut-être trop forcée ; voici la seconde, plus appropriée au Cynisme, si je puis auparavant traiter, avec plus de clarté encore, de la fin qu'il se propose. Cette fin, c'est l'apathie ; ce qui équivaut à devenir Dieu. Ainsi donc Diogène se sentait vraisemblablement insensible à tout le reste, 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 – la viande, en effet, n'en est pas moins de la viande, fût-elle mille fois cuite et accommodée de mille sortes de hachis ; il trouva qu'il lui fallait s'arracher et se libérer totalement de cette faiblesse, car c'est faiblesse, sache-le bien, qu'un tel dégoût. Puisque nous touchons aux viandes cuites de préférence aux dons de la Législatrice, dis-nous pourquoi nous ne les consommons pas également au naturel. Tu n'as pas d'autre raison à alléguer que l'usage de notre coutume ; il est faux en effet de dire qu'elles sont répugnantes avant la cuisson, mais que celle-ci les rend plus pures qu'elles n'étaient. Que devrait donc faire celui que le dieu, comme l'eût fait un général, avait chargé de faire table rase de la "monnaie courante", et de juger les choses d'après la raison et la vérité ? Se laisser émouvoir par le sens commun et considérer la chaire cuite comme pure et mangeable, tandis que celle qui n'a pas subi l'action du feu est vraisemblablement impure et répugnante ? »

<sup>44</sup> Plusieurs anecdotes en témoignent, notamment celle où Diogène se convertit à la frugalité en voyant une souris vivant au gré de ses besoins. Voir Paquet [1992], fr. 7 (D.L., VI, 22) de « Diogène », pp. 72-73. (Le passage en question est cité intégralement au chapitre 2.)

bien vouloir s'enlever de son soleil<sup>45</sup>. Il devint par là le modèle par excellence de l'insubordination, et son exemple inspira à la postérité nombre de vocations cyniques.

S'éteignant vers 327 (av. J.-C.) d'avoir, selon l'anecdote<sup>46</sup>, mangé un poulpe cru ou volontairement retenu son souffle, Diogène laissa à sa suite plusieurs disciples ou simples imitateurs qui allaient à leur tour incarner le refus de toute servitude et la volonté de contestation<sup>47</sup>. S'étalant sur près d'une dizaine de siècles jusqu'à l'Empire romain, la postérité de l'homme à la lanterne est considérable, d'autant si l'on tient compte du renouveau que connut le cynisme à la Renaissance et à l'époque moderne, marquant de sa présence la modernité jusqu'à nos jours. On peut ainsi distinguer deux grandes périodes du cynisme dès l'Antiquité. La première, le cynisme grec (que l'on nomme proprement cynisme ancien), fut fondé au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et s'étend jusqu'au III<sup>e</sup> siècle de l'ère préchrétienne. Parmi ses représentants, on se demande toujours si l'on doit compter Antisthène, mais l'on connaît avec certitude l'existence d'une première génération de Cyniques, par le biais de figures connues par la tradition, tels que Diogène, Cratès, Métroclès et Hipparchia ; mais également d'une deuxième génération de Cyniques grecs, représentée par Ménédème, Ménippe, Bion, Télès et Cercidas un siècle plus tard<sup>48</sup>. L'on sait aussi que le cynisme connut une seconde période d'éclosion pendant l'Empire romain, soit du I<sup>er</sup> au V<sup>e</sup> siècle de notre ère ; c'est ce que l'on nomme communément le cynisme d'époque impériale. Aussi faut-il garder à l'esprit que, pendant près de deux siècles, le mouvement déclina jusqu'à ne plus laisser de traces, ce qui entretient sans doute un lien avec la notoriété grandissante des écoles d'Épicure et de Zénon, lui-même disciple de Cratès<sup>49</sup>. Suite à cet important déclin, le cynisme renaît donc en quelque sorte

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, fr. 31 (Cicéron, *Tusculanes*, V, 32, 92 (= Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 14)) de « Diogène », p. 80.

<sup>46</sup> *Ibid.*, fr. 122 (D.L., VI, 75) de « Diogène », p. 101 : « Âgé de près de quatre-vingt-dix ans, il parvint au terme de sa vie. Les versions de sa mort sont cependant bien différentes : d'après les uns, il fut saisi de coliques et mourut ainsi après avoir dévoré un poulpe cru ; d'autres prétendent qu'il retint volontairement sa respiration. [...] Une autre version rapporte que, voulant partager un poulpe cru avec des chiens, il fut à ce point mordu au tendon du pied qu'il en mourut. Ses amis [...] croient toujours cependant à la tradition de la respiration retenue. »

<sup>47</sup> Pour une liste complète des Cyniques, voir Goulet-Cazé, « Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce VI 95 » in *Hermès*, vol. 114, 1986, pp. 247-252.

<sup>48</sup> Pour un catalogue exhaustif des Cyniques, voir encore Goulet-Cazé, « A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers » in *The Cynics...*, *op. cit.*, Appendix A, pp. 389-413.

<sup>49</sup> Zénon de Citium (335-263 av. J.-C.) est effectivement bien connu en tant que Cynique, disciple de Cratès, mais il l'est encore davantage pour être le fondateur de l'école stoïcienne.

de ses cendres au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, grâce à des représentants comme Démétrius et Dion Chrysostome, qui, à leur façon, ont contribué à contrer la tyrannie du pouvoir romain<sup>50</sup>. Depuis, les débats ont cours afin de déterminer si cette éclipse du cynisme aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. fut totale ou partielle<sup>51</sup>, mais il reste que très peu d'informations nous sont parvenues concernant l'existence d'un mouvement cynique durant cette période.

En ce qui concerne le cynisme d'époque impériale, et les relations des Cyniques aux principales figures de l'époque que sont les empereurs, les Stoïciens et les premiers Chrétiens, nous renvoyons pour de plus amples informations aux spécialistes de ces questions<sup>52</sup>. Mentionnons brièvement que les Cyniques sont connus pour avoir contesté le pouvoir romain et, donc, pour avoir entretenu des relations négatives avec ces derniers<sup>53</sup>. Les rapports du cynisme au stoïcisme et au christianisme sont, pour leur part, plus nuancés et, partant, généralement plus complexes. Nous reviendrons sur ces questions au premier chapitre, mais soulignons qu'il s'est construit, au fil d'une série de liens conflictuels entre ces adeptes de différentes doctrines, une conception que l'on pourrait dire idéalisée du cynisme et des premiers Cyniques, parallèlement à l'expression d'une critique acerbe des aspects les plus controversés de leur philosophie.

---

<sup>50</sup> Paquet [1992], « Introduction », pp. 30-31.

<sup>51</sup> Voir Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale » in *ANRW II*, vol. 36, n° 4, 1990, p. 2723, n. 10). Dans cette note, elle précise que, pour l'hypothèse d'une disparition totale du cynisme pendant cette période, il convient de consulter E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1889 ; et J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879, alors que pour celle d'une simple éclipse, il convient plutôt de voir Dudley, *A History of Cynicism...*, *op. cit.* Enfin, pour une analyse de ces divergences, elle suggère de consulter Billerbeck, *Die Kyniker Demetrius*, *op. cit.*

Pour une prise de position récente concernant la continuité du mouvement à cette période, voir l'appendice « The Continuity of Cynicism from the fourth Century BC to the Roman Imperial Era » (pp. 120-123) dans l'article de J. L. Moles, « Honestius quam ambitiosus ? An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men » in *Journal of Hellenic Studies*, vol.103, 1983, pp. 103-123 (se référer à Dudley pour l'argumentaire). Voir également Billerbeck, « La Réception du Cynisme à Rome » in *L'Antiquité classique*, vol. 51, 1982, pp. 151-173 ; et « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 319-338.

<sup>52</sup> Pour des références précises, nous renvoyons le lecteur au chapitre premier qui aborde ces questions.

<sup>53</sup> Voir notamment ce que dit l'empereur Julien à propos des Cyniques dans ses *Discours* (on trouve ceux consacrés aux Cyniques dans le recueil de Paquet mentionné précédemment). Comme nous le verrons au chapitre premier, Julien a ainsi contribué à l'idée qu'il existe un « bon » et un « mauvais » cynisme, celui de Diogène et des premiers Cyniques et celui des Cyniques errants et mendiants de la Rome impériale.

Il convient par ailleurs de souligner l'existence, réelle ou attestée, d'une production littéraire cynique. Parmi les représentants de l'ancien cynisme, plusieurs en effet auraient laissé des traces écrites de leur passage. On compte parmi eux pas moins qu'Antisthène, Diogène, Cratès, Monime, Ménippe, Bion et Télès, lesquels auraient dans les faits été auteurs<sup>54</sup> et ce, bien que l'authenticité des écrits de Diogène soit contestée et que l'entièreté des textes de plusieurs autres ait été perdue<sup>55</sup>. Pour ce qui est du cynisme d'époque impériale, on connaît avec certitude l'existence d'écrits d'Ænomaüs de Gadara sur les oracles et les superstitions<sup>56</sup>, de même que ceux de l'auteur satiriste Lucien de Samosate<sup>57</sup>. Il convient de consulter les travaux de R. Bracht Branham et de J. C. Relihan pour des informations plus précises à ce sujet<sup>58</sup>. Mentionnons également qu'il existe, selon la classification de Dudley<sup>59</sup>, une composante littéraire à l'histoire du cynisme. Cela se confirme à l'époque moderne, où le cynisme ne se présente plus comme un mode de vie, mais comme une composante littéraire de certains textes, qui adoptent un style provocateur, subversif ou satiriste, ou encore mettent en scène des personnages que l'on peut qualifier de « cyniques ». Nous verrons dans la seconde partie de la thèse ce que tout cela implique, par l'étude minutieuse de textes abordant cette question dans la littérature des Lumières françaises.

Si, par conséquent, le cynisme moderne diffère de celui de l'Antiquité, il s'agit de comprendre en quoi, et comment, il emprunte et se distingue à la fois de la doctrine

---

<sup>54</sup> Nous détaillerons l'identité de ces Cyniques dans les chapitres qui suivent.

<sup>55</sup> Nous reviendrons dans le détail sur les sources cyniques au chapitre premier.

<sup>56</sup> Il s'agit du traité *Les Charlatans démasqués*, dont on trouve une traduction française dans l'édition originale du recueil de Paquet [1988], pp. 239-270. Notons au passage que de mettre en rapport le cynisme avec la critique des impostures à travers l'histoire constituerait un objet d'étude à part entière des plus pertinents.

<sup>57</sup> On n'a qu'à penser à la *Vie de Démonax*, à *Comment on écrit l'histoire*, à la *Mort de Pérégrinus*, aux *Sectes à l'encan*, aux *Dialogues des Morts*, aux *Esclaves fugitifs* et à *Contre un ignorant*, où il est fait mention des Cyniques. Notons que le genre satirique, tel que le pratique Lucien, s'inspire de Varron qui écrivit des *Satires ménippées*, elles-mêmes inspirées des célèbres railleries du Cynique Ménippe.

<sup>58</sup> Voir notamment R. Bracht Branham, *Unruly eloquence: Lucian and the comedy of traditions*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 ; « Utopian Laughter: Lucian and Thomas More » in *Moreana*, vol. 86, 1985, pp. 23-43 ; ainsi que J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993 ; et « Menippus in Antiquity and the Renaissance » in *The Cynics..., op. cit.*, pp. 265-293.

<sup>59</sup> Voir Dudley, *op. cit.*, pp. ix-x : « The conclusion of this study is that Cynicism was really a phenomenon which presented itself in three not inseparable aspects – a vacant ascetic life, an assault on all established values, and a body of literary genres particularly well adapted to satire and popular philosophical propaganda. »

des anciens Cyniques, et de ce que l'on signifie de nos jours par ce terme. À titre préliminaire, soulignons qu'à la Renaissance, les hommes de lettres durent redéfinir leur conception du cynisme, puisqu'avant la restitution des textes antiques, une vision idéalisée de celui-ci avait jusque-là été transmise à la postérité par les Chrétiens qui, à la suite des Stoïciens, avaient également tâché d'en expurger le contenu licencieux. Le cynisme d'époque moderne relève ainsi, à prime abord, d'une vision renouvelée de Diogène et des premiers Cyniques, elle-même influencée par la redécouverte de l'impudeur caractéristique du cynisme à la Renaissance<sup>60</sup>. Diogène redevient alors l'exemple paradoxal d'une sagesse impudique et, tout au long de l'époque moderne jusqu'aux Lumières, le concept de cynisme subit des transformations selon les sources disponibles, bien sûr, mais également en fonction des enjeux qui sont alors d'actualité.

Nous avons d'ailleurs encore aujourd'hui une conception du cynisme qui diffère, voire s'oppose sur plusieurs points, à la doctrine des anciens Cyniques. À ce sujet, force est de constater que les nombreuses désillusions qui ont marqué l'histoire des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, et qui assaillent désormais notre siècle, nous laissant avec peu d'idéaux en lesquels s'investir, ne sont pas sans lien avec l'omniprésence du cynisme dans la société actuelle. L'idée est par conséquent de rechercher dans les textes de la France des Lumières des traces, s'il y en a, de ce que l'on définit de nos jours comme du cynisme, et ce, afin de voir si cette scission du concept était déjà à l'œuvre dans les textes du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Précisons d'abord succinctement que nous entendons par la notion de cynisme principalement deux choses, soit le sens courant du terme, tel qu'on l'emploie de nos jours (*Zynismus*), c'est-à-dire lorsque par cynisme nous désignons une attitude de critique, et même de négation des valeurs en place, suspectant d'une part les intérêts en jeu, décriant de l'autre la naïveté de ceux qui y sacrifient les leurs. Mais comme nous l'avons vu, le cynisme réfère historiquement à une école philosophique antique (*Kynismus*). Il reste ainsi à faire le point sur le cynisme d'époque moderne et, plus

---

<sup>60</sup> Pour une étude approfondie du cynisme au début de l'époque moderne, nous revoyons à l'excellent ouvrage de M. Clément cité précédemment.

particulièrement, sur sa réception dans la France des Lumières, dans la mesure où culminent dans ce contexte les enjeux qui traversent cette période et inaugurent la modernité. À ce sujet, les Cyniques font l'objet d'un article de l'*Encyclopédie*<sup>61</sup> où l'on trouve, résumées par Diderot, les grandes lignes de leur « doctrine », qui, contrairement à sa version actuelle, et malgré certains facteurs de rapprochement tels que l'impudence et le rejet des valeurs sociales, demeure une position rigoureusement morale, puisqu'elle propose une discipline de vie visant la réduction des besoins et dépendances des hommes, tant sur le plan physique que moral ou politique. C'est donc dire que la figure de Diogène renvoie encore au siècle des Lumières l'image d'une sagesse à la fois respectée et contestable, mais qui ne correspond que partiellement au mode de vie de son homologue contemporain, pour qui rien n'est sacré et qui ne croit réellement qu'en la poursuite égoïste de ses intérêts. Quand est-on passé d'une conception à l'autre du cynisme ? Le moment précis de cette dérive est difficile, voire impossible à identifier. Nous verrons que le siècle des Lumières marque un moment important de cette transformation, les débats y ayant cours offrant un terrain fertile au développement de cette conception du cynisme qui est de nos jours généralisée.

Par la fermeté de son insubordination et de ses constantes remises en question des habitudes, valeurs et traditions, Diogène s'avère un excellent symbole d'insurrection, et, dans cette optique, son exemple se trouve tout indiqué pour représenter la Révolution qui se prépare<sup>62</sup>. Aussi l'homme à la lanterne est-il encore une fois une figure tout à fait propice pour illustrer la marche vers la raison<sup>63</sup>, puisque l'homme véritable tant recherché par Diogène peut très bien s'interpréter comme étant celui des Lumières, c'est-à-dire dont les actes sont en parfaite conformité avec la raison. L'on voit ainsi, dans un premier temps, que la figure de Diogène s'inscrit parfaitement dans le contexte des Lumières françaises. D'un autre côté, il convient également d'évaluer les divergences d'opinions qui éloignent considérablement Diogène des idéaux que défendent les Philosophes. On

---

<sup>61</sup> Nous référons ici à l'article « Cynique » de l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, par une Société de Gens de Lettres. Voir la notice complète en bibliographie.

<sup>62</sup> À ce sujet, voir l'article de K. Herding, « Diogène héros symbolique de la Révolution » in M. Vovelle (dir.), *L'image de la Révolution française*, vol. 3, Oxford, Pergamon Press, 1990, pp. 2259-2271.

<sup>63</sup> Faute d'espace et de temps, nous avons choisi d'exclure de cette recherche l'intéressante question des représentations de Diogène dans l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour une ébauche de réponse, consulter les travaux de Herding, notamment son article : « Diogenes als Bürgerheld » in *Boreas*, vol. 5, 1982, pp. 232-254.

n'a en effet qu'à penser à l'importance que revêtent des enjeux tels que la sociabilité, le progrès des arts et des sciences et l'amélioration de la condition d'homme de lettres pour comprendre que le cynisme entre également en contradiction avec d'importants enjeux de la philosophie des Lumières.

Il convient aussi de marquer une distinction, non seulement entre les cynismes qualifiés d'ancien (*Kynismus*) et de moderne (*Zynismus*) depuis l'ouvrage de Sloterdijk, mais également entre les conceptions du cynisme historiquement associées aux périodes moderne et contemporaine, lesquelles sont issues de la réception de Diogène et des premiers Cyniques. Ainsi, lorsque les analystes parlent des liens qui existent entre le cynisme (*Zynismus*) qui nous est actuel et la critique des idéaux des Lumières, il importe de ne pas confondre cette conception, qualifiée de postmoderne du cynisme, avec celle qui caractérise, d'un point de vue historique, la période moderne. Parions d'emblée que l'omniprésence de cette forme particulière de cynisme dans la « modernité » n'est pas totalement indépendante de cette méprise :

*We live in cynical times. This diagnosis has become commonplace, if not ubiquitous, in contemporary cultural commentary. [...] Furthermore, we are told, this cynicism has an alarming political dimension: we have lost faith in the body politic. We condemn our leaders as irredeemably corrupt and our highest ideals as mere sham, to be trotted out at convenient moments for vacuous lip service. Those who still engage in political action are dismissed either as hypocrites or, worst of all, dupes – naive young « idealists » for whom only disillusionment and despair lie at the end of their journey. And so, the story goes, we have retreated from politics and social action into the world of private pleasures and pursuits, smug in our knowledge that at least we won't get fooled again<sup>64</sup>.*

On qualifie généralement de « cynisme moderne » ce phénomène décrit par Sloterdijk en termes de *Zynismus*. Et même si cela ne suppose aucunement l'inexistence de distinctions conceptuelles entre les cynismes d'époques moderne et contemporaine, ni d'ailleurs que les auteurs qui utilisent ce vocable ignorent ces distinctions<sup>65</sup>, l'emploi de l'expression

---

<sup>64</sup> La thèse de Stanley s'ouvre effectivement sur ce constat. Voir *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, *op. cit.* p. 1.

<sup>65</sup> Stanley précise : « In using the term “modern” here, I mean to contrast the cynicism of modernity with the classical Cynicism of the ancient Greeks [...] I do *not* use “modern” and “contemporary”

« cynisme moderne » pour décrire ce phénomène est à ce point répandu que cela prête à confusion.

En ce sens, peu d'études à vocation historique ont été menées sur le cynisme des Lumières et entreprendre des recherches s'est avéré nécessaire à une meilleure compréhension de la question. D'autant que cette problématique est d'intérêt pour l'histoire des idées, puisque plusieurs éléments laissent penser que cette période a vu évoluer le cynisme vers sa signification actuelle. Cherchant ainsi à situer au XVIII<sup>e</sup> siècle l'émergence d'une forme particulière de cynisme dite « moderne », par opposition à un cynisme « ancien » et plus « authentique » généralement associé à Diogène, ce sont immédiatement imposés comme des problèmes à résoudre, d'une part, de circonscrire l'objet d'étude qu'est le cynisme dans ses diverses expressions, et d'autre part de retracer l'origine d'une scission à l'intérieur de celles-ci. Ce faisant, nous sommes venus à la conclusion qu'un tel moment de rupture, s'il en est, ne peut être clairement identifié au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'autant que nous avons affaire à un phénomène sans doute trop diffus pour être identifié de manière précise. Il faut en outre mentionner que la vision que l'on attache actuellement au cynisme (*Zynismus*) entraîne un biais de lecture important d'un point de vue historique. Tâcher de définir les concepts de « cynisme ancien » et de « cynisme moderne » a donc permis d'observer que ce que l'on désigne actuellement comme du « cynisme » réfère à une attitude, ou un certain rapport au monde, que l'on rencontre dès l'Antiquité, voire qui précède selon toute probabilité la fondation du premier mouvement cynique. Nous développerons les détails de ces considérations, mais il s'agit de voir que nous avons par conséquent résolu de nous distancer de la tendance actuelle, qui tâche d'expliquer l'émergence d'une conception « moderne » du cynisme, laquelle n'appartient ni en propre à l'époque moderne, ni probablement à un moment précis de l'histoire de la réception du cynisme. Nous nous appliquerons plutôt à examiner les particularités de cette réception au siècle des Lumières, bien que cela nous serve également à comprendre comment elle a pu contribuer à l'évolution de son concept.

---

interchangeably. In fact, I will ultimately point to several noteworthy distinctions between the modern cynicism of the enlightenment and contemporary cynicism, sometimes identified as postmodern cynicism » (*ibid.*, pp. 5-6, n. 9).

Il sera donc question d'étudier les différentes acceptions du cynisme dans les textes des Lumières françaises<sup>66</sup>, à travers leurs occurrences et manifestations thématiques, afin de mieux cerner les enjeux auxquels elles s'attachent. De ces références sera offerte une interprétation de ce que représente le cynisme pour ces auteurs. Et de là sera proposée une hypothèse d'explication de la transformation du cynisme vers sa conception contemporaine. Car si le cynisme que l'on peut dire postmoderne (*Zynismus*) n'émerge pas exclusivement au siècle des Lumières, nous n'en croyons pas moins que les rapports qu'entretiennent les auteurs de l'époque avec le cynisme se modifient, et qu'ils sont déterminants lorsqu'il s'agit de penser les Lumières. C'est pourquoi cette recherche se propose d'enquêter sur la réception moderne du cynisme et l'évolution de son concept, laquelle évolution se trouve en lien direct avec l'élaboration du projet éthique des Lumières. En effet, l'émergence et l'expansion hégémonique des valeurs bourgeoises se situent au cœur de cette problématique. Il s'agit par conséquent d'examiner les tensions inhérentes à cette entreprise de laïcisation de la morale qui résout difficilement le problème de son fondement. Cette question divise les Philosophes. Certains défendent une morale du sentiment (Rousseau), d'autres de l'intérêt (Helvétius, D'Holbach), d'autres encore intègrent ces tendances (Diderot). Ceux-ci font tous néanmoins front commun contre l'immoralisme et l'individualisme à outrance que mettent de l'avant certaines théories libertines (Sade), dont les thèses sur l'égoïsme font preuve d'une intuition réaliste de ce que deviendront les sociétés capitalistes avec l'avènement du libéralisme. Il semble donc que le cynisme actuel prend racine dans ce débat, c'est-à-dire devant la crainte qu'occasionne l'instrumentalisation des sentiments et des intérêts d'une part, et la volonté d'en maîtriser les rouages de l'autre. Nous serons ainsi conduits sur le terrain des apparences sociales, où la vertu est désormais le nom donné au masque de celui qui arrive à camoufler ses intérêts et à feindre les bons sentiments. Toutes ces questions sont d'importance, puisque ce moment de l'histoire qui prépare la Révolution constitue le berceau de préoccupations qui hanteront jusqu'à l'époque contemporaine, soulevant des enjeux toujours actuels, particulièrement depuis la Seconde guerre mondiale. Depuis l'échec des idéaux révolutionnaires, en effet, l'absence de foi en un

---

<sup>66</sup> Bien que nous nous soyons limités au contexte français des Lumières, pousser l'analyse de la réception moderne du cynisme aux contextes de l'*Aufklärung* et de l'*Enlightenment* serait particulièrement éclairant, d'autant que les analyses de Sloterdijk renvoient principalement à la tradition allemande des Lumières.

projet commun rend difficile la mobilisation vers un idéal dont nous doutons, quel qu'il soit. Le cynisme des Lumières s'avère donc particulièrement intéressant, puisqu'il offre un point de vue privilégié sur une société qui réfléchit ses réformes au nom d'idéaux, mais qui ne cesse par ailleurs de se réfléchir elle-même, de remettre en question ses certitudes. Par l'analyse des auteurs ci-haut mentionnés, ainsi que de plusieurs autres, tels que Godart de Beauchamps, La Mettrie, Pierre le Guai de Prémontval, Christoph Martin Wieland, Dennis De Cœtlogon, Jean-Louis Castilhon, Fougeret de Monbron, Restif de la Bretonne et Saint-Just, nous montrons que deux acceptions du cynisme sont concomitantes au XVIII<sup>e</sup> siècle. Une première, qui réfère aux Cyniques (principalement à Diogène) a coutume en effet d'associer sagesse à simplicité et incorruptibilité morale ; une deuxième se définit, au contraire, par son impudeur et sa misanthropie. Toutes deux témoignent cependant d'une attitude asociale et improductive, voire d'un rejet de la société qui cadre difficilement avec les valeurs que défendent les philosophes des Lumières. Une nouvelle voie s'impose alors au cynique qui désire allier sociabilité et efficacité : celui-ci doit recourir à l'hypocrisie et au masque social pour réussir. Bref, c'est un jeu entre ces tendances qui se dessine, par lequel on tente de réconcilier à la sagesse les aspects sociabilité et productivité, tentative qui reflète la volonté propre aux Lumières de réconcilier morale et matérialisme, moralité et utilité, tel que se le proposaient les Philosophes par le biais de l'éducation.

Cette thèse se propose ainsi d'offrir au public plusieurs contributions originales à la recherche. En ce qui concerne d'abord les recherches sur le cynisme en tant que tel, elle présente une étude historique approfondie de sa réception dans les textes canoniques des Lumières françaises, mais également une interprétation des enjeux contemporains de la redéfinition du cynisme vers son acception contemporaine. Si l'on considère ensuite son apport aux recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle, elle souligne l'importance de prendre en considération l'enjeu du cynisme pour saisir toute la portée de la philosophie française des Lumières, et présente, par ailleurs, des analyses d'auteurs mineurs, et donc de textes encore peu étudiés. Soulignons enfin sa contribution aux recherches sadiennes, par une lecture minutieuse de l'œuvre de Sade sous l'angle du cynisme, proposant une interprétation novatrice de la conception et des enjeux du cynisme chez cet auteur.

Divisée en deux parties, cette thèse fait d'abord le point sur d'importantes considérations méthodologiques, philosophiques et historiques en lien avec le cynisme. Dès le chapitre premier, nous abordons la question de l'état des sources qui font l'objet de cette recherche, ainsi que de leur transmission jusqu'à l'époque moderne. Nous dressons un bilan des différents types de sources auxquels la recherche est confrontée et des principales tendances d'interprétation qui influencent notre compréhension de la question. Le second chapitre traite ensuite de la figure de Diogène et des principales thématiques cyniques. Nous présentons les enjeux et anecdotes susceptibles d'éclairer notre compréhension du mouvement philosophique antique, de sorte à pouvoir évaluer sa réception à l'époque moderne. Ce qui nous mène, au troisième chapitre, à l'examen des multiples acceptions du cynisme dans l'histoire des idées, et à entrer par conséquent dans des considérations non négligeables à propos des significations typiquement ancienne (*Kynismus*) et moderne (*Zynismus*) du cynisme, et des enjeux politiques contemporains associés à cette notion. Nous rappelons l'intérêt renouvelé que suscite le cynisme depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle et abordons le postulat postmoderne stipulant que le cynisme ambiant de l'époque actuelle provient d'une perte de confiance envers les idéaux des Lumières. Nous en profitons pour résumer les grandes lignes de l'interprétation de Sloterdijk qui influence encore grandement l'idée que l'on se fait du cynisme de nos jours, ainsi que les dernières recherches de Foucault sur la *parrhêsia* cynique, en lien avec la question du biopouvoir qui sous-tend son œuvre.

Ce tableau dressé, nous nous concentrons plus spécifiquement sur la question qui nous occupe principalement, à savoir la réception du cynisme dans la France des Lumières. Cette deuxième partie de la thèse se divise elle-même en trois chapitres. Nous y traitons d'abord, dans le chapitre quatrième, des enjeux éthiques et politiques des Lumières en tant que contexte de réception. Dans un premier temps, il s'agit d'étudier les auteurs et problématiques propres aux Lumières françaises. Nous y retraçons les sources de la pensée et des idéaux des Philosophes, en orientant le choix des thématiques vers des considérations pertinentes à l'étude du cynisme. Cela nous fait voir que sa réception s'inscrit intimement dans le débat éthique des Lumières, se nouant autour d'une conception sentimentaliste de la morale qui évacue difficilement la notion d'intérêt, qui,

elle-même, gagne en importance avec l'élaboration des morales matérialistes et l'essor du libéralisme. Ces bases établies, l'on est à même, au cinquième chapitre, de faire l'étude plus particulière du cynisme et de la figure de Diogène dans les textes des Lumières. Il s'agit premièrement de rendre compte de l'état de la question par l'étude des entrées relatives au cynisme dans les dictionnaires d'autrefois, pour ensuite entreprendre une lecture des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle nommés précédemment, lesquels témoignent d'une conception du cynisme représentative de cette période. Poursuivant cette étude d'auteurs, nous déplaçons le débat, dans le sixième et dernier chapitre, vers une analyse des critiques cyniques des Lumières que sont Rousseau et Sade. Ce qui nous permet, au final, de pointer vers une explication de l'émergence d'une signification nouvelle du cynisme, qui est celle de l'époque contemporaine, issue des nombreuses désillusions des idéaux des Lumières et de l'instrumentalisation de la raison qui provoque une méfiance à l'égard de l'éducation. Nous sommes ainsi à même de souligner le biais du regard actuel, qui appose une vision du cynisme sur des considérations qui ne l'impliquaient pas au départ.

Bref, par l'étude de la réception du cynisme dans les textes de la France des Lumières, cette thèse veut mettre en relief le malaise moral que génère les tentatives d'édifier une morale matérialiste, et donc les failles que comportent non seulement la raison, souvent inefficace à convaincre et à déterminer l'action du plus grand nombre, mais également les sentiments en tant que fondements de la morale, puisque ceux-ci peuvent aisément être feints, de même que les vertus humaines, ce qui remet en question les conventions qui régissent la sociabilité. C'est ce vers quoi pointent de nombreux romans libertins, lesquels diffusent ces thèses matérialistes ainsi que leurs antithèses, et donnent corps à une conception de l'homme-machine et de la mécanique qui sous-tend les passions et rend l'être humain instrumentalisable. Nous approchons subrepticement d'une conception postmoderne du cynisme, selon laquelle autrui n'est pas un *alter ego*, mais le moyen d'une fin.

**Première partie :**

**Quelques considérations méthodologiques,  
philosophiques et historiques à propos du cynisme**

# Chapitre 1 : Sources et transmission

Du cynisme ancien, aucune source directe ne nous a été transmise. Et pourtant, Diogène, bien que la paternité des œuvres qui lui sont attribuées soit contestée depuis l'Antiquité<sup>67</sup>, aurait été l'auteur de plusieurs écrits, dont une *Politeia* qui fit scandale et dont les thèses furent largement discutées<sup>68</sup>. Bien que la prudence soit de mise dans l'utilisation de cette source, laquelle atteste des prises de positions controversées concernant la famille, la sexualité et divers aspects de la vie sociale et politique, elle est l'un des seuls témoignages à contenu théorique que nous possédions sur Diogène<sup>69</sup>. Outre cette *Politeia*, celui-ci aurait également été l'auteur de tragédies, dans lesquelles auraient été développées des thématiques proprement cyniques<sup>70</sup>. Mais encore, certains de ses écrits, notamment le *Podarlos*, qui aurait comporté des données autobiographiques<sup>71</sup>, auraient été bien connus dans l'Antiquité. Malheureusement, aucun de ces textes ne subsiste, ce qui n'empêche pas qu'à l'heure actuelle peu d'exégètes du cynisme doutent que Diogène ait bel et bien écrit<sup>72</sup>. D'ailleurs, il n'aurait pas été le seul Cynique à le

---

<sup>67</sup> Diogène Laërce (VI, 80) rapporte que Sosicrate de Rhodes (*Succession*, livre I) et Satyros (*Vies*, livre IV) niaient que Diogène ait écrit quoi que ce soit. Il cite cependant deux listes d'ouvrages écrits par le Cynique, dont quatre titres seulement sont communs aux deux listes. La première, de source anonyme, compte treize dialogues, des « lettres » et sept tragédies ; la deuxième, attribuée à Sotion (*Successions*), mentionne douze titres, ainsi que des « chries » et des « lettres », mais pas de tragédie, ni de *Politeia*. Sur ces listes et l'activité littéraire de Diogène, voir K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1926, pp. 54-60 ; Giannantoni, *SSR* t. IV, pp. 461-484 ; et Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...*, op. cit., pp. 85-90.

<sup>68</sup> Ce que nous savons de la *Politeia* de Diogène dépend essentiellement du témoignage de Philodème, dans son *Περὶ τῶν Στωικῶν* (*De Stoicis*). Voir T. Dorandi, « Filodemo. *Gli Stoici* (PHerc. 155 e 339) » in *Cronache Ercolanesi*, vol. 12, 1982, pp. 91-133. Pour une traduction française, consulter Dorandi, « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique » in *Le cynisme ancien...*, op. cit., pp. 57-68. Voir également S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de nature*, Paris, Vrin, 2011 ; et « La *Politeia* de Diogène le Cynique » in *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, pp. 411-430 ; ainsi que Paquet [1992], fr. 234 de « Diogène », pp. 116-117 ; et Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique... » in *Rheinisches Museum*, vol. 125, 1982, pp. 227-228 et Giannantoni, *SSR* t. IV, pp. 464-466.

<sup>69</sup> Nous reviendrons plus largement sur le contenu de la *Politeia* aux chapitres 2 et 6.

<sup>70</sup> Aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère, ces tragédies auraient été accessibles à Clément d'Alexandrie (*SSR* V B 135) et à l'empereur Julien (*Discours* VII 6 et IX 7). (Cf. Goulet-Cazé, « Diogène de Sinope » in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* t. II, Paris, Éditions du CNRS, 1994, p. 818.)

<sup>71</sup> D.L., VI, 20. (Cf. *Id.*)

<sup>72</sup> À l'exception peut-être de F. Sayre (cf. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, op. cit., pp. 119-126). L'hypothèse généralement admise concernant le problème de l'authenticité des œuvres attribuées à Diogène est celle de von Fritz (cf. *Op. cit.*), laquelle propose que certains textes de Diogène, comme la *Politeia* et les tragédies, auraient été volontairement omis du catalogue de Sotion afin d'éviter que les aspects les plus choquants du cynisme ne fussent associés au stoïcisme.

faire ; Cratès<sup>73</sup>, Monime<sup>74</sup> et Ménippe<sup>75</sup> comptent parmi les premiers disciples qui auraient, eux aussi, transmis une production littéraire<sup>76</sup>. C'est sans compter l'existence attestée d'ouvrages d'Antisthène<sup>77</sup> qui, sans être le fondateur du mouvement cynique, a certainement exercé une influence sur l'orientation philosophique de ses premiers représentants et de leurs successeurs, mais aussi des penseurs de la tradition en général.

On ne peut que déplorer la perte de ces sources premières, lesquelles auraient permis de lever bien des incertitudes. Nous disposons toutefois d'une variété de témoignages de compilateurs et d'auteurs anciens, qui attestent plusieurs des faits et gestes des Cyniques et rapportent des extraits de leurs écrits, ainsi que nombre de dits et anecdotes (transmis par la tradition grecque, mais aussi par des « gnomologia » arabes<sup>78</sup>) qui nous permettent de parvenir à une certaine compréhension de l'ancien cynisme. Parmi celles-ci, soulignons l'importance de deux d'entre elles : le *De Stoicis* de Philodème, évoqué ci-haut, lequel offre un exposé du contenu de la *Politeia* de Diogène, et le livre VI de Diogène Laërce consacré aux Cyniques qui, malgré les lacunes qu'il comporte<sup>79</sup>, constitue notre principale source d'informations concernant les Cyniques.

---

<sup>73</sup> Cratès de Thèbes vécut au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il fut disciple de Diogène et maître de Zénon (fondateur du stoïcisme). Après Diogène, il est sans doute le Cynique que l'on connaît le mieux. L'on sait notamment qu'il fut le mari de la Cynique Hipparchia, avec laquelle il vécut une vie conjugale publique. Nous aurons maintes occasions de revenir sur ce couple cynique légendaire. Voir Paquet [1992], pp. 134-143.

<sup>74</sup> Monime de Syracuse est un Cynique du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., disciple de Diogène et rattaché à Cratès. Nous croyons qu'il fut à l'origine du *spoudaiogeloion*, une façon d'écrire propre aux Cyniques (Cf. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *art. cit.* p. 2726). Voir Paquet [1992], pp. 132-133.

<sup>75</sup> Ménippe de Gadara est un Cynique du début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. D'un point de vue littéraire, il se démarque pour avoir été à l'origine de la satire Ménippée. Voir à ce sujet J. C. Relihan, « Menippus in Antiquity and the Renaissance » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 265-293 ; et *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993. Voir également Paquet [1992], pp. 144-145.

<sup>76</sup> Pour une liste plus exhaustive des écrits des premiers Cyniques et leurs influences, voir Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *art. cit.*, pp. 2724-2727.

<sup>77</sup> Diogène Laërce (VI, 15-18) cite un catalogue faisant mention d'une soixantaine de titres attribués à Antisthène. Pour une analyse de ce catalogue, voir A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften* [Teildruck], Diss., Heidelberg, 1970. Pour une collection des fragments d'Antisthène, consulter F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1966 ; et Giannantoni, *SSR t. II*, section V A. Voir également *SSR t. IV*, pp. 235-354 ; et A. Brancacci, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, pp. 17-41 (trad. française : Brancacci, *Antisthène : Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005).

<sup>78</sup> Les « dits » sur Diogène provenant de collections arabes ont fait l'objet d'un article dans lequel on trouve une traduction anglaise d'une importante sélection d'entre eux, voir D. Gutas, « Sayings by Diogenes preserved in Arabic » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 475-518.

<sup>79</sup> Ce livre a fait l'objet d'une analyse exhaustive de la part de Goulet-Cazé. Pour les détails, consulter « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques » in *ANRW II*, vol. 36, n° 6, 1992, pp. 3880-4048.

Il est à noter, cependant, que la recherche se heurte au problème de la partialité de ces sources indirectes, lesquelles offrent, au gré des intentions d'auteurs, un inventaire d'interprétations pouvant aller d'une idéalisation des premiers Cyniques à une critique acerbe de leur mode de vie jugé licencieux<sup>80</sup>. Enfin, il convient d'interroger la valeur de ces témoignages tardifs par rapport à l'objet que constitue le cynisme ancien (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), et ce, même lorsque l'on n'a aucune raison préalable de douter de l'impartialité d'un auteur<sup>81</sup>.

### 1. Un *corpus* authentiquement cynique

Voyons maintenant plus en détail à quels types de sources se confronte la recherche sur les Cyniques de l'Antiquité. Mentionnons d'abord l'existence de ce que l'on pourrait appeler un *corpus* authentiquement cynique ; en effet, malgré la perte des sources directes du cynisme, c'est-à-dire les écrits de Diogène et des premiers Cyniques, trois textes d'une origine cynique tardive nous sont parvenus, si l'on suit en cela l'interprétation de M. Clément<sup>82</sup>. Il s'agit de fragments des *Diatribes* de Télès<sup>83</sup>, des *Lettres de Diogène et Cratès*<sup>84</sup> et du traité *Les Charlatans (ou magiciens) démasqués*

---

<sup>80</sup> Parmi les opposants au cynisme, mentionnons les Épicuriens. Quant aux Stoïciens et Pères de l'Église, leur opinion est divisée. Certains sont du camp des opposants, alors que d'autres avaient du cynisme une conception idéalisée. Nous reviendrons sur ces questions dans les prochaines sections de ce chapitre.

<sup>81</sup> Goulet-Cazé, « Cynisme » in J. Brunschwig & G. E. R. Lloyd (éds), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 906. Les *Discours* de Dion Chrysostome en sont un exemple.

<sup>82</sup> Clément, *Le cynisme à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>83</sup> Télès est un maître de philosophie de tendance cynique du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Sept fragments de ses textes ont été conservés dans l'*Anthologium* de Stobée (cf. Goulet-Cazé, « Télès le Cynique » in *Revue des Études Grecques*, vol. 94, 1981, p. 166). Ils ont été édités par O. Hense, *Teletis Reliquiae*, Tübingen, I. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1909 ; et on en trouve une traduction française dans le recueil de Paquet [1992], pp. 172-201 ; ainsi que dans A. J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978. Signalons également l'édition anglaise de E. N. O'Neil, *Teles: The Cynic Teacher*, Missoula, Scholars Press, 1977 ; et celle de P. P. Fuentes Gonzalez, *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998.

<sup>84</sup> Ces *Lettres* sont vraisemblablement pseudépigraphes et l'on s'accorde pour situer leur rédaction entre le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle ap. Elles ont fait dernièrement l'objet d'une thèse ; voir F. Junka, *Traduction commentée des Lettres Cyniques*, Thèse de doctorat, Paris IV, 2000. Recensées par R. Hercher (*Epistolographi Graeci*, Paris, A. F. Didot, 1873), on trouve une traduction française de ces *Lettres* chez Deleule & Rombi, *op. cit.* ; et une traduction anglaise chez A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula, Scholar Press, 1977. Sur les problèmes d'auteurs et de datation, consulter W. Capelle, *De Cynicorum Epistulis*, Ph. D. diss., Göttingen, 1896 ; et V. E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes*, Ph. D. diss., Stanford University (Depart. of Classics), 1967.

d'Enomaüs de Gadara<sup>85</sup>. À ceux-ci, nous proposons d'ajouter le traité « Le Cynique », longtemps attribué à Lucien de Samosate<sup>86</sup>.

D'abord, les fragments des *Diatribes* de Télès constituent le témoignage le plus ancien que nous possédions sur les Cyniques. Ces fragments ont permis de conserver des citations autrement perdues de Diogène, Cratès et Métroclès<sup>87</sup> ; et, dans une plus large mesure, de Bion de Borysthène<sup>88</sup>. Quoique la valeur littéraire de ce texte s'avère très limitée, il n'en demeure pas moins incontournable, puisqu'il nous renseigne sur le genre de la diatribe, ainsi que sur ce qui pouvait s'enseigner à propos des Cyniques dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Il est ensuite manifeste que les *Lettres de Diogène et Cratès* revêtent une importance particulière. Bien qu'elles n'aient vraisemblablement pas été écrites de leur main, mais par plusieurs auteurs, à différentes époques, elles seraient bel et bien nées dans un contexte cynique tardif (entre le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle ap.). Elles auraient cependant été considérées authentiques à la Renaissance, la présence de « Lettres » de Diogène dans les deux listes d'ouvrages que cite Diogène Laërce venant conforter cette opinion<sup>89</sup>. S'étant cependant révélées pseudépigraphes, elles appartiennent néanmoins à un genre littéraire de l'époque hellénistique, lequel consiste à attribuer à des penseurs des propos qui servent la cause d'écoles philosophiques, et ce, à des fins

---

<sup>85</sup> Enomaüs de Gadara est un Cynique du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. D'importants fragments de sa critique des oracles et des superstitions sont conservés dans la *Préparation évangélique* (livres V-VI) d'Eusèbe de Césarée. On trouve une traduction française de ce texte dans Paquet [1988], pp. 239-270.

<sup>86</sup> Lucien de Samosate est un auteur satiriste qui vécut aux environs de 120-190 ap. J.-C. Les informations le concernant sont extraites de Paquet [1988], pp. 5-6, 16 et 295.

<sup>87</sup> Métroclès de Maronée est un Cynique du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., disciple de Cratès et frère d'Hipparchia. Voir Paquet [1992], pp. 143-144. Il est à noter que, même si Goulet-Cazé affirme (dans « Le cynisme à l'époque impériale », *art. cit.*, p. 2727) que Métroclès est un disciple de Diogène, son article (« Une liste de disciples de Cratès le Cynique... », *art. cit.*, pp. 247-252) le présente plutôt comme le premier disciple de Cratès mentionné par Diogène Laërce (VI 95). Voir également « Le livre VI de Diogène Laërce », *art. cit.*, pp. 3905 et 3910.

<sup>88</sup> Cf. Paquet [1992], p. 31. Bion de Borysthène est un philosophe cynique du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il appartient à la deuxième génération de l'ancien cynisme grec. Voir Paquet [1992], pp. 152-162. On trouve également une édition anglaise de ses fragments, chez J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, Almqvist and Wiksell International, 1976.

<sup>89</sup> Clément, *op. cit.*, p. 47, n. 1. Cet ouvrage contient un chapitre concernant les *Lettres de Diogène et de Cratès*, ainsi qu'une édition critique des *Épîtres de Diogène, philosophe cynique* [1546], traduites du grec en français par Loys du Puys.

pédagogiques et certainement propagandistes<sup>90</sup>. Elles offrent une voie d'accès privilégiée au cynisme ancien, laquelle permet d'interroger sa teneur proprement philosophique, et contribuent fort heureusement à compléter les fragments et témoignages qui nous sont par ailleurs parvenus<sup>91</sup>.

Troisièmement, malgré une datation tardive (II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), le traité d'Ænomaüs de Gadara contre les oracles et les superstitions constitue le plus ancien texte que nous possédions dont l'auteur est un Cynique reconnu. Contemporain de Démonax<sup>92</sup> et de Démétrius<sup>93</sup>, il est un témoin de la renaissance du cynisme à l'époque impériale<sup>94</sup>.

Enfin, il convient encore de considérer le dialogue fictif a entre un certain Lycinus et un fervent adepte du cynisme, lequel a longtemps été attribué à Lucien<sup>95</sup>. L'on doute cependant de la paternité de ce texte, qui aurait plutôt été écrit par un Cynique anonyme d'une époque légèrement postérieure ou contemporaine à celle de Julien. On y trouve une défense du cynisme, laquelle constitue, selon toute probabilité, une réponse aux critiques acerbes de Lucien de Samosate, dans la *Mort de Pérégrinus* par exemple<sup>96</sup>.

En dépit, donc, du fait que nous ne possédions aucun des documents qui auraient été écrits de la main de Diogène, de Cratès ou de quelque autre représentant de la première génération de Cyniques, nous disposons néanmoins d'un *corpus* que l'on peut qualifier de cynique, puisqu'il date du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour les fragments des *Diatribes* de Télès, du II<sup>e</sup> siècle de l'époque impériale pour le traité d'Ænomaüs de Gadara et d'une période qui s'échelonne sur près de trois siècles, entre la fin de la période hellénistique et

---

<sup>90</sup> Deleule & Rombi, *op. cit.*, p. 7.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>92</sup> Démonax de Chypre est un Cynique du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., contemporain d'Épictète. On le connaît grâce à Lucien, qui nous a laissé une *Vie de Démonax*. Voir Paquet [1992], pp. 272-281 et 281-282, pour des informations provenant d'autres sources.

<sup>93</sup> Démétrius est un Cynique de l'époque impériale (II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Sénèque en parle avec éloge dans *Des Bienfaits* et les *Lettres à Lucilius*, voir Paquet [1992], pp. 272-272. Pour plus de détails, consulter Billerbeck, *Die Kyniker Demetrius, op. cit.* ; et Kindstrand, « Demetrius the Cynic » in *Philologus*, n° 124, 1980, pp. 83-98.

<sup>94</sup> Cf. Paquet [1988], p. 5. Hammerstaedt présente une traduction commentée de ce traité : *Die Orakelkritik des Kynikers Ænomaos*, Frankfurt am Main, Athenaum, 1988 ; ainsi qu'un article sur Ænomaüs de Gadara : « Der Kyniker Ænomaos von Gadara » in *ANRW II*, vol. 36, n° 4, 1990, pp. 2834-2865.

<sup>95</sup> Voir Paquet [1992], pp. 317-327.

<sup>96</sup> Nous reviendrons sur l'apport de Lucien dans la prochaine section.

le début de l'Empire romain, pour ce qui est des *Lettres de Diogène et Cratès*. En ce qui concerne le traité « Le Cynique », on estime qu'il date de la fin du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, voire du V<sup>e</sup> siècle, avant la chute de Rome.

## **2. Bios et doxographies sur Diogène et les Cyniques**

S'il existe un *corpus* authentiquement cynique, la grande majorité des informations disponibles concernant l'ancien cynisme dépend cependant des sources secondaires que constituent les témoignages souvent indirects d'auteurs anciens et les travaux de compilateurs comme Diogène Laërce. Nous sommes d'ailleurs en grande partie redevables à ce type de sources, en l'occurrence à Stobée et Eusèbe de Césarée, pour la transmission de ce *corpus*, puisque c'est grâce à ces auteurs qu'ont été conservés des extraits de ces textes dans la somme de leurs écrits.

Nombreux sont effectivement les fragments et commentaires à propos des Cyniques, et tout particulièrement de Diogène, dans la tradition antique, mais également dans les « gnomologia » arabes dont nous ne traiterons point ici. Outre ceux déjà nommés ci-haut, mentionnons Aristophane, Xénophon, Aristote, Cicéron, Horace, Sénèque, Dion Chrysostome, Tacite, Juvénal, Épictète, Plutarque, Aulu-Gelle, Lucien, Sextus Empiricus, Julien, Jérôme, Augustin – pour ne nommer que ceux-là –, qui sont au nombre des auteurs de cette tradition qui ont contribué à laisser des traces de l'existence des Cyniques. Il est toutefois inutile de dresser ici une liste exhaustive de chacun d'entre eux et des ouvrages où il en est fait mention. La plupart de ces fragments et témoignages concernant les Cyniques ont déjà été réunis et traduits en français par Léonce Paquet<sup>97</sup>, dans un recueil qui, faut-il le mentionner, constitue un inestimable outil de recherches sur le cynisme ancien en langue française.

---

<sup>97</sup> *Op. cit.* Goulet-Cazé offre un commentaire critique de cet ouvrage, dans « Les cyniques grecs » in *Revue de Philologie, de littérature et d'histoires anciennes*, vol. 52, n° 3, 1978, pp. 112-120.

Contentons-nous par conséquent de décrire brièvement ces sources et de démêler les genres auxquels elles appartiennent<sup>98</sup>. Parmi ces multiples fragments et témoignages, mentionnons d’abord la tradition biographique, qui contribua à transmettre des anecdotes à propos de Diogène et des premiers Cyniques, participant ainsi à la construction d’une légende autour de la vie cynique exemplaire. Au sein de cette tradition, M.-O. Goulet-Cazé fait remarquer qu’il faut non seulement prendre en considération les ouvrages que l’on appelle communément les « vies », dont la finalité est proprement biographique, mais encore ceux qui appartiennent à une tradition littéraire qui comporte des aspects biographiques, et ce, même s’ils sont possiblement fictifs. Pensons notamment à la *Vente de Diogène* par Ménippe<sup>99</sup> ou encore à une certaine *Vie de Cratès*, mentionnée par Julien<sup>100</sup>. Il existe ensuite une littérature dite de « Successions » (Διαδοχαί) qui retrace l’évolution des écoles philosophiques et fait état de leurs fondements et filiations, par exemple celles de Sosicrate de Rhodes ou de Sotion citées précédemment, mais encore des ouvrages « Sur les écoles philosophiques » (Περὶ αἰρέσεων) qui retracent la liste des différentes écoles et leur doctrine, comme celui d’Hippobote mentionné par Diogène Laërce. À celles-ci s’ajoute la littérature des « chries », lesquelles comprennent l’ensemble des « dits » et des anecdotes rassemblées dans les collections gnomologiques, et dont les apophtegmes, composées de courtes leçons morales, sont un type particulier. Celles-ci peuvent entre autres servir de maximes populaires, ce qui les rend particulièrement appropriées à la transmission du cynisme<sup>101</sup>. On sait notamment que Cratès, Métroclès et Favorinus<sup>102</sup> en auraient composées.

Mais si l’on en revient aux nombreux auteurs et compilateurs anciens qui ont écrit à propos des Cyniques, il importe de souligner l’apport plus important de certains

---

<sup>98</sup> Nous renvoyons à Goulet-Cazé pour cette description des genres littéraires gréco-romains. Pour plus de détails ou d’exemples de ces ouvrages, voir entre autres « Le cynisme à l’époque impériale », *art. cit.*, pp. 2726-2727 ; et « Introduction » in D.L., Livre VI, *op. cit.*, pp. 668-670.

<sup>99</sup> D.L., VI, 29.

<sup>100</sup> Julien, *Discours* IX 17, 200 B (Cf. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l’époque impériale », *art. cit.*, p. 2727). On trouve des extraits des *Discours* de l’empereur Julien sur les Cyniques dans Paquet [1992], pp. 288-316.

<sup>101</sup> Pour plus d’informations sur ce type de sources, voir Kindstrand, « Diogenes Laertius and the “Chreia” Tradition » in *Elenchos*, vol. 7, 1986, pp. 214-243 ; Goulet-Cazé, « Introduction » in D.L., Livre VI, *op. cit.*, pp. 668-670 ; et « Le livre VI de Diogène Laërce », *art. cit.*, pp. 3978-3997.

<sup>102</sup> Disciple de Dion Chrysostome et contemporain du Cynique Démétrius, Favorinus d’Arles est un philosophe et professeur de rhétorique de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Quelques fragments de ses écrits ont été conservés, notamment par Stobée. Voir Paquet [1992], pp. 263-270.

d'entre eux, lesquels ne se sont pas contentés de quelques remarques. Parmi eux, il convient de mentionner de grands auteurs comme Cicéron, Sénèque, Épictète ou Plutarque, dont la contribution littéraire au cynisme est majeure<sup>103</sup>, mais nous soulignerons ici davantage la contribution de quelques autres, de moindre envergure sans doute, mais qui se démarquent tout particulièrement dans les études sur le cynisme. Nous pensons bien sûr à Diogène Laërce, mais également à Dion Chrysostome, Lucien de Samosate et l'empereur Julien par lesquels nous commencerons, réservant l'incalculable apport de Diogène Laërce en clôture. Nous aurons par la suite l'occasion de revenir sur les liens étroits qui unissent le cynisme et le stoïcisme.

Dans un premier temps, Dion Chrysostome<sup>104</sup> est considéré comme le Cynique le plus contestataire de l'époque impériale. Rhéteur professionnel à Rome, il adhère d'abord à l'école du stoïcien Musonius, mais se voit condamné à l'exil lorsqu'il s'associe au mouvement de conspiration contre l'empereur Domitien. Il adopte alors l'idéal cynique, qu'il propage à travers la Grèce, les Balkans et l'Asie mineure. Dion nous a laissé des *Discours*<sup>105</sup>, dans lesquels on décèle l'influence des écrits d'Antisthène et qui traduisent, par le biais de la figure de Diogène et d'anecdotes anciennes, son opposition aux tyrans de son époque, ainsi qu'à toute forme de servitude ou de bassesse.

Nous sommes, dans un deuxième temps, redevables au satiriste Lucien de Samosate pour une foule de détails concernant les Cyniques. Nombreux de ses ouvrages les mettent en scène : on n'a qu'à penser à la *Vie de Démonax*, à *Comment on écrit l'histoire*, à la *Mort de Pérégrinus*, aux *Sectes à l'encan*, aux *Dialogues des Morts*, aux *Esclaves fugitifs* et à *Contre un ignorant*. C'est notamment grâce à lui que nous connaissons le Cynique Démonax<sup>106</sup>, que l'on pourrait qualifier de Diogène ou de Cratès

---

<sup>103</sup> Nous renvoyons pour les trois derniers à Clément (*op. cit.*, pp. 38-41), qui a souligné leur immense apport à la littérature cynique de la Renaissance. Sur Épictète et le cynisme plus particulièrement, voir Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, *op. cit.*

<sup>104</sup> Dion Chrysostome vécut aux environs de 40-115 ap. J.-C. Pour l'ensemble des informations qui suivent le concernant, voir Paquet [1988], pp. 4-5. Pour des extraits de ses *Discours* qui mettent en scène Diogène, voir plutôt Paquet [1992], pp. 202-262. Consulter également F. Jouan, « Le Diogène de Dion Chrysostome » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 381-397.

<sup>105</sup> Voir *Sur la Royauté* (IV), *Diogène ou de la Tyrannie* (VI), *Diogène ou De la vertu* (VIII), *Diogène ou le discours isthmique* (IX), *Diogène ou Des domestiques* (X).

<sup>106</sup> Sur Démonax, voir ci-haut la note 92.

de l'époque impériale, et que l'écrivain prétend avoir connu. Celui-ci aurait en effet renoncé à l'aisance que lui procurait sa naissance et se serait fait remarquer à Rome pour ses qualités en accord avec l'ancien cynisme. Rappelons qu'on attribua à Lucien le traité « Le Cynique », lequel est considéré comme authentiquement cynique.

Soulignons ensuite le témoignage de l'empereur Julien<sup>107</sup>, qui a consacré deux *Discours*, soit le septième *Contre Héracléios le Cynique* et le neuvième *Contre les Cyniques ignorants*<sup>108</sup>, à critiquer les nombreux Cyniques de l'époque impériale qui n'auraient, selon lui, conservé du cynisme que l'habit et les mauvaises manières. Julien s'est ainsi employé à défendre les valeurs de la civilisation gréco-romaine contre la montée du christianisme, auquel il n'hésitait pas à comparer le mode de vie de la troupe mendicante des Cyniques de son époque. À l'opposé, il présente une vision idéalisée de la sagesse de Diogène, de Cratès et des premiers Cyniques, que nous aborderons dans la prochaine section.

En définitive, Diogène Laërce<sup>109</sup> se démarque entre tous, puisque ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* demeurent à ce jour notre principale source d'informations concernant Diogène et les Cyniques. Composée, en ce qui concerne le livre VI, d'un amalgame complexe de données biographiques, d'apophtegmes et de recueils doxographiques dont les interprétations sont parfois diamétralement opposées, l'ouvrage, comme son auteur, ont longtemps été jugés négativement par la recherche. Cependant, on note, depuis quelques années, un regain d'intérêt pour celui-ci, lequel se voit lentement réhabiliter. En témoignent un colloque<sup>110</sup> organisé sur Diogène Laërce,

---

<sup>107</sup> Pour l'ensemble des informations citées concernant Julien (332-363 ap. J.-C.), voir Paquet [1988], pp. 5-6. Pour plus de détails, consulter J. M. Alonso-Núñez, « L'empereur Julien et les Cyniques » in *Les Études classiques*, vol. 52, 1984, pp. 254-259.

<sup>108</sup> On trouve une version française, empruntée à G. Rochefort (Budé, 1963), d'extraits des *Discours* de l'empereur Julien sur les Cyniques dans Paquet [1992], pp. 288-312.

<sup>109</sup> Sur Diogène Laërce nous disposons de bien peu d'informations, si ce n'est qu'il vécut probablement dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.

<sup>110</sup> Les actes de ce colloque ont été édités par Giannantoni, dans *Diogene Laerzio, storico del pensiero antico*, Atti dell Convegno Internazionale tenutosi a Napoli e Amalfi dal 30 sett. al 3 ott. 1985, Napoli, Bibliopolis, 1986.

mais également nombres d'ouvrages et articles spécialisés sur la question<sup>111</sup>. Nous avons d'ailleurs la chance de disposer d'une édition du chapitre VI sur les Cyniques, traduite et commentée par M.-O. Goulet-Cazé<sup>112</sup>, ce qui est un atout non négligeable lorsqu'il s'agit de formuler une interprétation adéquate d'un mouvement philosophique aussi diffus que le cynisme et d'une stratification de sources aussi complexe que cette compilation. Par ailleurs, son article<sup>113</sup> sur la composition et la structure du livre VI s'avère extrêmement riche en renseignements. Ainsi, nous savons désormais que, loin de compiler aveuglement des données, Diogène Laërce a formulé une thèse sur l'histoire du cynisme et orienté ses sources en fonction de celle-ci. Il présente en effet le cynisme comme une philosophie à la fois issue de l'école d'Antisthène et ayant permis de fonder le stoïcisme, faisant de lui une école socratique. Ce constat est d'autant plus important que nous remettons aujourd'hui en question la validité de cette filiation, voyant en Diogène le véritable fondateur du cynisme, comme nous l'avons mentionné en introduction. Ces recherches nous permettent de mettre en perspective certaines informations que nous prenions pour acquises. Force est ainsi de constater que, si les sources secondaires abondent, tout un travail d'analyse est requis, afin de valider les données qu'on y trouve et distinguer, lorsque cela se peut, ce qui relève des faits historiques de ce qui est susceptible de dépendre de constructions postérieures.

### 3. La transmission d'un cynisme idéalisé

Nous avons vu comment la tradition a longtemps attribué à Antisthène la paternité du mouvement cynique, et que cette interprétation fut renforcée notamment par Diogène Laërce, lequel a adopté sur cette question un point de vue partisan en faveur de celle-ci. Les historiens de la philosophie sont cependant de plus en plus nombreux à remettre en question cette hypothèse, voyant en Antisthène une inspiration philosophique importante du cynisme, mais doutant de sa rencontre avec Diogène et des anecdotes qui

---

<sup>111</sup> Mentionnons notamment *l'Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, qui rassemble une série d'articles sur la question, en l'occurrence celui de Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », *art. cit.* Voir également I. Gugliermi, *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006 ; et sa thèse *Le cynisme unitaire chez Diogène Laërce : Fondements et enjeux*, Thèse de doctorat, Lille, 2002.

<sup>112</sup> Voir l'édition citée précédemment, dont sont extraites toutes nos références.

<sup>113</sup> Goulet-Cazé, *art. cit.* Voir ci-haut la note 111.

le présentent comme le fondateur du mouvement cynique<sup>114</sup>. Il importe donc d'interroger les raisons qui ont amené toute une tradition philosophique à interpréter la chose de cette façon et de relever les conséquences de cette prise de position sur la transmission du cynisme.

### 3.1 Les stoïciens

L'une des raisons probables réside dans la volonté des stoïciens de consolider les liens leur permettant de revendiquer une filiation socratique, par le biais d'Antisthène, lequel fut à la fois disciple de Socrate et traditionnellement considéré comme le fondateur du cynisme. En effet, comme nous savons par ailleurs que Zénon de Citium, fondateur de l'école stoïcienne, fut pour sa part l'élève de Cratès, lui-même disciple de Diogène, une succession Socrate – Antisthène – Diogène – Cratès – Zénon légitimait une telle revendication. Cependant, la filiation entre cynisme et stoïcisme<sup>115</sup>, qui allait de pair avec celle-ci, parut moins prestigieuse aux yeux de certains stoïciens qui, pour quelques-uns, refusèrent de la reconnaître, en essayant, par exemple, de réduire l'influence de Cratès sur leur fondateur<sup>116</sup>. D'autres tinrent à se distancer des aspects controversés associés au cynisme, en accentuant les éléments de doctrine plus en accord avec la sagesse stoïcienne, allant jusqu'à forcer les similitudes<sup>117</sup>. Renforçant notamment l'idée que le cynisme s'inscrit en continuité avec l'enseignement socratique<sup>118</sup>, ils auraient eu tendance

---

<sup>114</sup> L'incertitude demeure en effet quant à savoir si Diogène et Antisthène se sont bel et bien fréquentés. Il est probable toutefois que la rencontre n'ait jamais eu lieu. (Cf. Dudley, *op. cit.*, pp. 2-3.)

<sup>115</sup> Nous savons que des liens concrets unissent les premiers Cyniques et les stoïciens. Voir entre autres Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 2003.

<sup>116</sup> Diogène Laërce (VII, 34) mentionne que le stoïcien Athénodore, qui avait la charge de la bibliothèque de Pergame, aurait retranché les propos inconvenants des textes stoïciens (entendons ceux relevant du cynisme). Nous savons en effet que Zénon aurait écrit sa *Politeia* « sur la queue du Chien » (D.L., VII, 4), en accord sur plusieurs points avec celle de Diogène. (Cf. Dorandi, « La *Politeia*, entre cynisme et stoïcisme » in *Diotima: Review of Philosophical Research*, vol. 25, 1997, pp. 101-109.) Voir aussi Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon t. I, op. cit.*, pp. 281-282 ; à propos d'Hippobote qui nie catégoriquement la succession cynisme-stoïcisme (Philodème, *De Stoicis, PHerc.* 339), et même que Zénon aurait été disciple de Cratès (D.L., VI, 85).

<sup>117</sup> Nous avons par exemple mentionné l'hypothèse selon laquelle une partie des ouvrages de Diogène aurait été retirée de la liste des écrits du Cynique et remplacée par d'autres, plus conformes aux vues stoïciennes. Voir en début de chapitre, la note 72. On sait par ailleurs que certains points de la doctrine cynique auraient été gauchis dans une perspective stoïcienne. Voir Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi... », *art. cit.*

<sup>118</sup> Les *Discours* diogéniens de Dion Chrysostome sont un exemple de cette conception du cynisme marquée par une influence antisthénienne.

à idéaliser l'exemple des premiers Cyniques, lesquels auraient en quelque sorte mis en actes la philosophie éthique de Socrate, mais auraient en contrepartie sévèrement critiqué<sup>119</sup> ceux qui, à leurs yeux, n'auraient conservé du cynisme que les apparences.

Certes la vie cynique avait, dès son origine, suscité toute une gamme de réactions, allant de l'admiration au mépris le plus total. On ne pouvait effectivement que reconnaître la sagesse qui sous-tendait l'indépendance et le franc-parler de Diogène, dont l'impudeur et l'insociabilité répugnait cependant. Mais avec le renouveau que connut le cynisme à l'époque impériale, cette tendance à idéaliser la sagesse cynique, en l'expurgeant de son caractère offensant, s'accrut au gré de sa popularité et du nombre de ses adeptes qui, adoptant avec le bâton et la besace une vie d'oisiveté, se virent accusés de parasitisme et d'indécence<sup>120</sup>. C'est dans ce contexte que se renforça une tendance à critiquer les « faux Cyniques », soit ceux qui ne faisaient montre d'aucune des caractéristiques qui avaient jadis forcé le respect de Diogène et lui valurent le titre de sage. Cette nostalgie devant l'exemplarité d'une vie cynique, dont les actes s'accordent avec les principes, et le bonheur avec l'autarcie que procure une vie vertueuse, s'est ainsi accompagnée, à l'époque impériale, d'une volonté d'expurger le cynisme de certaines de ses caractéristiques originelles, dont l'impudeur est sans doute la plus représentative<sup>121</sup>.

Une part importante du cynisme diogénien s'est, par conséquent, vue occultée, au profit d'une vision stoïcisante et idéalisée. Il n'est pas dans notre intention de faire, ici, une analyse détaillée de ce phénomène de syncrétisme ayant déjà fait l'objet d'un excellent article de M. Billerbeck, auquel nous renvoyons<sup>122</sup>. Résumons simplement l'essentiel, à savoir que certaines thématiques cyniques, telles que la frugalité, l'impassibilité devant la fortune et l'exercice de la vertu, lesquelles s'accordent naturellement avec le stoïcisme, se sont vues réaffirmées, alors que d'autres, se heurtant aux vertus civiques romaines – comme, par exemple, l'idéal d'autarcie du sage qui se

---

<sup>119</sup> Pensons notamment à Lucien et à Julien.

<sup>120</sup> Goulet-Cazé, « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité » in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 448.

<sup>121</sup> Sur cette ambivalence de Rome envers le cynisme, voir notamment M. Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 240-264 (en version anglaise dans *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 190-204).

<sup>122</sup> Billerbeck, « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 319-338.

désengage des liens civils et sociaux et adopte à l'égard des institutions et des valeurs établies un rapport de subversion – furent quant à elles réinterprétées, de sorte à évacuer ce qui ne cadrerait pas avec le stoïcisme et les valeurs romaines. Chez Épictète, par exemple, le cynique idéal ne se dérobe plus aux obligations sociales parce qu'il les méprise, il y renonce pour se mettre au service de tous. Sa mission est en quelque sorte divine, sa tâche universelle<sup>123</sup>. Bref, l'on voit bien le genre de gauchissement que subit le cynisme au cours de son histoire, et il importe de constater que ses critiques les plus virulentes ont paradoxalement servi à la transmission d'un cynisme idéalisé.

### 3.2 Les Pères de l'Église

De la même façon qu'il ne convenait pas dans son intégralité aux stoïciens, le cynisme n'a pas non plus fait l'unanimité chez les chrétiens. En fait, l'attitude la plus commune des Pères de l'Église sur cette question rejoint la critique des Cyniques que nous avons eu l'occasion de rencontrer chez certains stoïciens et empereurs romains. De manière générale, toutefois, l'opinion des Pères concernant le cynisme s'avère dans une plus large mesure partagée par un grand nombre d'entre eux, et aux critiques se joint une attitude généralement bienveillante, qui véhicule une vision christianisée du cynisme, laquelle dissimule cependant un embarras devant certaines de ses caractéristiques fondamentales. Maintes études se sont penchées sur les liens qui unissent Cyniques et chrétiens<sup>124</sup> ; nous nous limiterons à un simple aperçu permettant de rendre compte de l'apport de ces derniers à la transmission du cynisme.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>124</sup> Voir G. Dorival, « Cyniques et chrétiens aux temps des Pères grecs » in M. Soëtard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 57-88 ; et « L'Image des cyniques chez les Pères grecs » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 419-443 ; auxquels nous empruntons les données présentées dans cette section. Voir également les nombreux travaux de F. G. Downing : *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, T. & T. Clark (eds), 1992 ; « Cynics and Early Christianity » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 281-304 ; *Cynics, Paul and the pauline churches*, Londres / New York, Routledge, 1998 ; et *Christ and the Cynics: Jesus and other radical Preachers in first century Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. Voir enfin Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014 ; et S. Matton, « Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 240-264.

En ce qui concerne l'hypothèse selon laquelle il aurait existé des liens directs entre Jésus et les Cyniques – ce qu'on appelle la « Cynic hypothesis », laquelle fut énoncée par le *Jesus Seminar* fondé par R. W. Funk et J. D. Crossan en 1985, et dont la formule la plus affirmée est sans doute celle de B. Lang (*Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München, C. H. Beck, 2010) –, il est à noter que Goulet-

Malgré les incompatibilités évidentes entre cynisme et christianisme – pensons notamment au fait que le cynisme ancien est un phénomène urbain qui ne peut se penser en retrait de la société, que la finalité n’est tout simplement pas la même et que les chrétiens ne sauraient tolérer l’impudeur cynique et le recours au suicide – il y aurait bel et bien eu contact entre les Cyniques et les premiers chrétiens. Cependant, à l’image des opinions contrastées que les Pères de l’Église se sont fait des Cyniques, ces rapports ont été marqués par la confrontation, mais aussi par une communauté d’intérêts. À titre d’exemple, mentionnons l’hostilité conflictuelle entre Justin et le Cynique Crescens<sup>125</sup>, alors que le Cynique anonyme de Julien<sup>126</sup>, ainsi que Pérégrinus<sup>127</sup> et un certain Maxime Héron<sup>128</sup> auraient été à la fois Cyniques et chrétiens sans que cela implique contradiction. Même qu’en dépit de ce qui rend ces doctrines irréconciliables, un grand nombre de caractéristiques communes sont observables. À l’origine, Cyniques et chrétiens sont en effet des prédicateurs itinérants, qui s’attaquent aux mêmes valeurs de l’hellénisme (jeux, spectacles, superstitions, luxe, *etc.*), et dont l’aspiration au dépassement de soi se vit dans la pauvreté et la pratique d’une ascèse. À ce propos, Goulet-Cazé a montré que l’ascèse cynique impliquait, contrairement aux exercices exclusivement spirituels des Stoïciens, la pratique d’exercices corporels dont la finalité est morale<sup>129</sup>, ce qui ne saurait mieux cadrer avec une doctrine qui fait du mépris du corps une condition du salut divin. Mentionnons enfin certaines ressemblances au niveau littéraire, notamment l’emploi de la diatribe, comme l’a montré H.-I. Marrou<sup>130</sup>.

---

Cazé, suite à un examen approfondi des contacts attestés entre judaïsme, christianisme et cynisme, ainsi que des éléments de preuve impliqués dans l’« hypothèse cynique », notamment l’analyse de la source Q des Évangiles, conclut que les données manquent pour appuyer l’affirmation d’un Jésus cynique : « Mais il a bien fallu se rendre à l’évidence : le cynisme n’est mentionné nulle part dans les écrits où il est question de Jésus et les fouilles archéologiques de Galilée n’apportent pas d’aide décisive pour trancher la question des relations éventuelles entre Jésus et les cyniques. [...] L’examen de la source Q nous a persuadé que l’usage du parallèle était sans doute abusive de la part des tenants de la “Cynic hypothesis” » (Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 219). Pour plus de détails concernant cette question, nous invitons à consulter cet ouvrage.

<sup>125</sup> Crescens est un Cynique du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. qui s’en est pris aux chrétiens et qui est pour cela entré en conflit avec Justin, le martyr chrétien. Il aurait été impliqué dans la mort de ce dernier.

<sup>126</sup> Voir son IX<sup>e</sup> discours *Contre les Cyniques* ignorants (Cf. Paquet [1992], pp. 298-312).

<sup>127</sup> Pérégrinus Proteus est un Cynique du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. qui fut d’abord chrétien. Lucien y fait référence dans la *Mort de Pérégrinus*.

<sup>128</sup> Maxime Héron d’Alexandrie est un Cynique chrétien du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Il fut admis à la table de Grégoire de Nazianze.

<sup>129</sup> Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique*, *op.cit.*

<sup>130</sup> H.-I. Marrou, « La Diatribe chrétienne » in *Patristique et humanisme*, Paris, Seuil, 1976, pp. 267-277. Sur la question des genres littéraires cyniques employés par les chrétiens, voir également Downing, « Quite like Q. A Genre for Q: The « Lives » of Cynic Philosopher » in *Biblica*, vol. 69, 1988, pp. 196-225.

Ainsi, certains Pères de l'Église ont ainsi entretenu une vision positive du cynisme, qu'ils ont en quelque sorte perçue comme un allié de leur combat contre le paganisme<sup>131</sup>, voire comme une sorte d'esquisse à la vie chrétienne<sup>132</sup>. D'autres ont, quant à eux, préféré marquer la nouveauté radicale du christianisme, en tenant à le distinguer d'un hellénisme paradoxalement identifié au cynisme, et qui s'est vu, par conséquent, associé à des valeurs contestables<sup>133</sup>. En ce sens, l'indifférence, l'inutilité, l'hypocrisie<sup>134</sup>, la perversion et la vaine gloire apparaissent comme des thématiques récurrentes des auteurs chrétiens à l'encontre des Cyniques leur étant contemporains, lesquelles furent bien évidemment dénoncées<sup>135</sup>.

On voit par conséquent que la tradition chrétienne a adopté, par rapport au cynisme, des points de vue contradictoires, mais qui, somme toute, ont contribué à la transmission d'un cynisme idéalisé. Ainsi, malgré ce qui sépare le christianisme des anciennes valeurs romaines et stoïciennes, il est manifeste que ces traditions ont été le véhicule d'une conception du cynisme qui s'est vu épurée de l'impudeur qui caractérisait, selon nos plus anciennes sources, le cynisme grec et d'époque impériale. Autrement dit, malgré l'impudique sagesse qui a fait l'essence du cynisme depuis Diogène, c'est une vision conforme aux valeurs traditionnelles qui a été transmise à la postérité, aux dépens de particularités inhérentes à l'ancien cynisme, lesquelles ont été sévèrement réprochées et que l'on a préféré attribuer à des charlatans revêtus de l'habit cynique.

#### **4. La redécouverte de l'impudeur cynique à la Renaissance**

Loin de se voir éclipsé de la scène médiévale, Diogène y est reconnu comme un précurseur de l'ascèse chrétienne. Si l'on dispose donc d'informations concernant les Cyniques dès l'aube de la Renaissance, celles-ci sont essentiellement issues d'une interprétation chrétienne du phénomène. Outre la présence attestée des Cyniques, de

---

<sup>131</sup> Rappelons l'existence du traité d'Enomaus de Gadara contre les oracles et les superstitions.

<sup>132</sup> Dorival, « Cyniques et chrétiens... », *art. cit.*, p. 57.

<sup>133</sup> *Id.*

<sup>134</sup> Malgré leur franc-parler caractéristique, Dorival souligne que le reproche d'hypocrisie à l'endroit des Cyniques est traditionnel dans la littérature patristique. (*Cf. Ibid.*, p. 63.)

<sup>135</sup> Dorival, « L'Image des cyniques... », *art. cit.*, pp. 420-432.

Diogène en particulier, chez les Pères de l'Église, on trouve effectivement, dès la fin du Moyen-Âge, des compilations des XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles qui font une place importante à Diogène et témoignent de cette conception du cynisme<sup>136</sup>. Michèle Clément offre une analyse de cette transmission des sources cyniques à la Renaissance<sup>137</sup>, laquelle constitue d'ailleurs, à notre avis, un prérequis à toutes études du cynisme à l'époque moderne. Car si notre connaissance de la question dépend, dans une très large mesure, des sources secondaires attribuables aux travaux de compilateurs anciens, il faut rappeler que ces textes ne furent transmis à la postérité qu'indirectement. C'est-à-dire que la plupart d'entre eux, lesquels composent la doxographie cynique telle qu'on la connaît, sont pour la plupart le fruit de la grande restitution des textes antiques à la Renaissance. C'est entre autres le cas des ouvrages de Diogène Laërce, de Lucien, de Plutarque, de Sénèque, d'Épictète et de Stobée, lesquels sont par ailleurs les plus importants.

On trouve également ce type de compilations au XVI<sup>e</sup> siècle, à la différence cependant que le contenu chrétien en a généralement été expurgé. De l'image du Cynique austère transmise par la tradition, on assiste au passage vers une vision plus ludique de Diogène, et donc à un certain retour à une conception ancienne du cynisme, rendue possible par l'accès à une plus grande variété de sources, ce qui n'exclut pas, toutefois, l'existence de phénomènes de réappropriation du cynisme à la Renaissance, comme ce fut le cas dès l'Antiquité. Ainsi, tel que le propose M. Clément, « entre 1530 et 1560, une métamorphose a eu lieu, pas seulement pour effacer les traces de christianisme superposées artificiellement à sa figure mais aussi pour lui donner une dimension de luron blagueur, à la fois originelle dans l'esprit et retouchées dans le goût du jour<sup>138</sup> ». Bien que les questions qui ont trait à la réception du cynisme à la Renaissance<sup>139</sup> débordent l'optique de cette recherche, mentionnons simplement les grandes figures du

---

<sup>136</sup> Voir Matton, « Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance », *art. cit.* ; et Clément, *op. cit.*, pp. 23-27 ; pour des précisions.

<sup>137</sup> *Op. cit.*

<sup>138</sup> Clément, *op. cit.*, p. 29.

<sup>139</sup> La réception du cynisme à la Renaissance a fait l'objet d'études récentes. Outre l'ouvrage de Clément (*op. cit.*), consulter à cet effet : H. G. A. Roberts, *Dog's Tales. Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*, Amsterdam / New York, Rodopi, 2006 ; « Cynic Shamelessness in Late Sixteenth Century French Texts » in *Modern Language Review*, vol. 99, July 2004, pp. 595-608 ; ainsi que J. L. Lievsay, « Some Renaissance Views of Diogenes the Cynic » in P. Green (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 447-455.

cynisme de la Renaissance que sont Érasme, Bonaventure des Périers, Rabelais, Montaigne et La Boétie, dont les rapports à Diogène et au cynisme en général ont fait l'objet d'études spécialisées<sup>140</sup>. Historiquement, c'est donc au XVI<sup>e</sup> siècle que l'on redécouvre l'impudeur cynique, par le biais d'anecdotes antiques, mais que l'on assiste aussi à une multiplication des références à Diogène dans les œuvres de la tradition humaniste.

De ce qui a été dit, retenons que seuls quatre textes authentiquement cyniques furent conservés, soit les *Diatribes* de Télès, les *Lettres* des pseudo Cratès et Diogène, le traité d'Énomaüs de Gadara et celui intitulé « Le Cynique » attribué à Lucien. La plupart des données dont nous disposons sur Diogène et les Cyniques relèvent ainsi de sources secondaires qui prennent la forme de « dits » et d'anecdotes compilés dans des recueils, mais également de commentaires ou témoignages d'auteurs tardifs, lesquels ont transmis du cynisme une conception idéalisée. Ce n'est donc qu'à la Renaissance que l'on eut accès à l'ensemble de ces sources et que l'on put reconstituer une vision plus large de la sagesse cynique, et ainsi joindre à l'exemplarité d'une vie d'ascèse la joyeuse impudeur qui caractérisa Diogène. Cela n'implique aucunement, par contre, que l'on soit alors revenu à une conception historique de l'ancien cynisme. Considérons l'hypothèse que cette résurgence a donné lieu, à son tour, à de nouvelles réappropriations du cynisme, lesquelles, comme nous le verrons, s'avèrent une constante de l'histoire du cynisme qui ne fera pas défaut aux siècles suivants.

---

<sup>140</sup> Pour Montaigne seulement, voir les articles d'A. Comte-Sponville, « La volonté cynique » et « Montaigne cynique ? », tous deux paru dans l'ouvrage *Valeur et vérité* (Paris, PUF, 1994, pp. 23-104) ; ainsi que R. Esclapez, « Montaigne et les philosophes cyniques » in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 5-6, 1986, pp. 59-76.

## Chapitre 2 : La figure de Diogène et le cynisme

Ces considérations méthodologiques établies, il importe de concevoir plus précisément les enjeux philosophiques du cynisme ancien, ainsi que les principales thématiques rattachées à ce phénomène à travers les faits et gestes attribués à Diogène. Soulignons d'emblée qu'il s'avère inutile, étant donné l'état des sources, de vouloir rendre compte d'une conception purement historique du cynisme et de son fondateur. Il s'est tissé, au fil des siècles, une légende autour de Diogène, ainsi que des principaux représentants du cynisme, tant et si bien qu'il s'avère aujourd'hui difficile de départager avec certitude ce qui relève des faits de ce qui fut interprété après-coup, voire de ce qui relève de la fiction. Prenons comme point de comparaison les connaissances que nous avons du Socrate de Platon ou de Xénophon, mais jamais du Socrate historique. Au même titre, nous pouvons nous faire une idée assez juste du Diogène de Dion Chrysostome, d'Épictète ou de Julien, *etc.*, alors que le Diogène historique demeure inaccessible. L'on doit par conséquent se contenter des constructions tardives que constituent les sources que nous avons abordées au chapitre précédent, prenant en considération qu'elles se recoupent sur plusieurs points. Elles témoignent au final d'un savoir philosophique ancien, qui diffère peu, d'ailleurs, de celui accessible aux auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle que nous allons étudier dans la seconde partie. Tâchons de nous faire une conception de cette figure de Diogène et des principaux enjeux du cynisme, de sorte à mieux comprendre le cynisme en tant que tel, mais aussi les aspects qui ont pu exercer une influence sur la pensée des Lumières.

### 1. Diogène ou « Socrate devenu fou »

Dans un premier temps, l'on ne peut, à proprement parler, qualifier le cynisme d'école philosophique, et ce, pour plusieurs raisons<sup>141</sup>. D'abord, il n'existe en tant que tel aucun corps de doctrines qui permet de formuler le contenu de cette philosophie. Il est ensuite extrêmement difficile d'identifier un *télos* proprement cynique, c'est-à-dire un

---

<sup>141</sup> Ces raisons sont évoquées de façon détaillée dans Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie ? », *art. cit.*, pp. 277-291.

souverain bien qui permettrait d'en définir la visée. Enfin, le cynisme implique un rejet de la *paideia* traditionnelle et, de façon générale, de toute forme de savoir.

Or Diogène, dont les actes s'accordent avec les principes, lesquels permettent de mener une vie bonne, possède pourtant les qualités du philosophe, telles qu'elles se sont en quelque sorte imposées à l'Antiquité par l'exemple de Socrate. Depuis la mort de ce dernier, en effet, la philosophie ne se doit-elle pas d'être essentiellement éthique ? Et le philosophe n'est-il pas celui qui incarne sa philosophie par l'exemplarité de son mode de vie ? À ce titre, Diogène incarne cette figure de la sagesse antique inspirée de l'exemple socratique, et à laquelle nous ne pouvons refuser le titre de philosophe.

Il est d'ailleurs ardu de donner une description du cynisme sans faire une place importante à la comparaison, inaugurée par Platon<sup>142</sup>, entre Diogène et Socrate, mais également sans aborder la question du rapport entre le cynisme et la philosophie platonicienne. Ainsi, comme le remarque Goulet-Cazé, l'absence d'une école philosophique au sens matériel du terme (pas de lieu d'enseignement fixe, pas de succession de scholarques, pas de cours, ni de conférences), s'accompagne, chez les Cyniques, d'une critique de la pratique philosophique de leurs contemporains<sup>143</sup>. Si le cynisme tirerait son nom du Cynosarge, ce gymnase où Antisthène aurait enseigné<sup>144</sup>, il est pourtant clair qu'aucun Cynique n'a, par la suite, suivi cette tradition. Ceux-ci prodiguaient plutôt leur enseignement à tous et chacun, au fil des opportunités, sur la place publique ou dans quelque lieu accueillant des événements rassembleurs. D'ailleurs, cette anecdote concernant l'origine du cynisme s'interprète elle-même en comparaison à la tradition philosophique<sup>145</sup> qui, depuis Platon, a eu tendance à donner aux différentes écoles philosophiques le nom de leur lieu d'enseignement.

---

<sup>142</sup> Paquet [1992], fr. 56 (D.L., VI, 54) de « Diogène », p. 88 : « Quelqu'un fit cette question à Platon : "Quelle sorte d'homme te semble être Diogène ?" — "Socrate devenu fou", répondit-il. » On trouve la même anecdote dans Élien, *Hist. Var.*, XIV, 33 (cf. *Ibid.*, n. 89, p. 124).

<sup>143</sup> Goulet-Cazé, « Cynisme », *art. cit.*, p. 907. Foucault souligne également, dans *Le courage de la vérité* (*op. cit.*), l'opposition radicale entre cynisme ancien et platonisme.

<sup>144</sup> Paquet [1992], fr. 42 (D.L., VI, 13) et 43 (Souda, « Antisthenes ») d'« Antisthène », p. 50. Il est probable, cependant, que cette explication de l'origine du terme ait été forgée après-coup.

<sup>145</sup> Voir notamment D. Deleule, « La besace et le bâton » in Deleule & Rombi, *op. cit.*, p. 97. Cette explication de l'origine de l'appellation sert, selon lui, à établir une analogie avec l'Académie et le Portique : « L'analogie fonctionne mal, pour deux raisons au moins : 1) les Cyniques n'ont jamais exercé

L'origine du cynisme s'explique ainsi, non seulement par le contexte dans lequel il prit racine, soit l'Athènes politique du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais également par le désaccord fondamental qu'il entretint avec l'école de Platon, de laquelle il se distingua en emboîtant le pas à l'interprétation antisthénienne de Socrate, prolongeant les divergences qui opposaient déjà les deux disciples<sup>146</sup>. Par essence, le cynisme est donc un mouvement philosophique contestataire, qui se définit en réaction à ce à quoi il s'oppose. Il possède un contenu propre, dont nous allons aborder les principales thématiques, mais il n'en demeure pas moins qu'il se comprend, en grande partie, en fonction de ses adversaires, en l'occurrence les valeurs traditionnelles de la Grèce antique, ainsi que la philosophie telle qu'elle se pratiquait à l'époque. Dans les faits, la difficulté à circonscrire les limites du cynisme comme pratique philosophique ne dépend pas uniquement de la rareté des témoignages à contenu doctrinal que nous possédions, mais de la nature même de cette philosophie, toujours empreinte de paradoxes et dont la pratique relève de la parodie.

## 2. Thématiques cyniques : parodies et paradoxes

Ainsi, faut-il garder à l'esprit que les thématiques cyniques se comprennent rarement de façon unilatérale, mais donnent lieu, la plupart du temps, à une diversité d'interprétations, parfois paradoxales, selon qu'on les comprend dans leur sens propre ou figuré, ou encore si l'on considère leur composante parodique<sup>147</sup>. Prenons, par exemple, l'anecdote du Diogène à la lanterne : « En plein jour, lampe allumée en main, [Diogène]

---

leur art dans un lieu réservé ; ce sont des nomades qui se déplacent seuls ou, à la rigueur, en couple (comme Cratès et sa compagne Hipparchie) et qui refusent tout embryon de structure organisationnelle et, *a fortiori*, institutionnelle dans la délivrance de leur message ; ils soumettent leur pratique au coup par coup, suivant les circonstances et au hasard des rencontres, sans jamais chercher à s'installer ni même à faire du prosélytisme ; la notion même d'"école" cynique est, de ce point de vue, contradictoire ; 2) le témoignage d'Aristote, qui désigne les disciples d'Antisthène comme "les antisthéniens" et non comme des "cyniques" (*Métaphysique*, 1043b, 24) alors que Diogène, quant à lui, est appelé "le chien" (*Rhétorique*, III, 10, 1411a, 24), laisse entendre que le surnom a, dans ce cas, remplacé le patronyme. On peut en conclure que l'origine locale de l'appellation n'est pas la plus probable et qu'il n'est pas certain qu'Antisthène ait été le père fondateur du mouvement, même s'il a pu fournir [...] les fondements théoriques du cynisme. »

<sup>146</sup> On n'a qu'à consulter la section sur Antisthène du recueil de fragments de Paquet (*op. cit.* [1992]), notamment les fragments 25, 26 et 27, afin de constater que le cynisme, dès ses fondements antisthéniens, s'explique en grande partie par son opposition à Platon. Sur l'antiplatonisme d'Antisthène, voir également Brancacci, « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, pp. 31-51.

<sup>147</sup> L'on ne saurait, dans cette perspective, qu'encourager le développement des recherches portant sur la composante littéraire du cynisme, notamment à travers la tradition comique.

se promenait çà et là en disant : “Je cherche un homme”<sup>148</sup> », et bien sûr n’en trouvait pas. Doit-on premièrement penser que Diogène établissait une véritable distinction entre l’homme recherché et le commun des hommes qui, pour leur part, n’en seraient pas véritablement ? On pourrait en effet le croire. Les anecdotes sur la foule au bain public<sup>149</sup>, ou celle où Diogène renvoie les gens qui se rassemblent autour de lui à son appel des hommes<sup>150</sup> supporte cette hypothèse. Cependant, il faut se demander si Diogène croit vraiment que cet homme digne de ce nom puisse exister. Certains sont d’avis qu’il convient plutôt d’interpréter l’anecdote comme une parodie de l’Homme de Platon, à la manière de J.-P. Dumont, qui affirme que « [q]uand Diogène en plein jour cherche avec sa lanterne un homme, ce qu’il récuse, c’est l’idée platonicienne<sup>151</sup> ». D’ailleurs, l’existence de boutades cyniques à l’endroit de Platon se confirme, notamment par l’anecdote du coq plumé rapportée précédemment<sup>152</sup>. Dans cette perspective, Diogène chercherait moqueusement l’homme tel que défini par Platon, mais ne le trouverait pas, simplement parce que le concept, en tant que tel, n’existe pas ; pour le Cynique, en effet, seuls les hommes particuliers, avec leurs faiblesses, existent réellement. En ce sens, Diogène rechercherait en vain un Homme qu’il ne croirait pas être en mesure de trouver<sup>153</sup>. Une chose est sûre, néanmoins, c’est que l’on ne peut trancher avec certitude lequel de ces points de vue adopter, et que des liens entre les thématiques diogéniennes et

<sup>148</sup> Paquet [1992], fr. 34 (D.L., VI, 40) de « Diogène », p. 81.

<sup>149</sup> *Id.* : « Il sortait du bain public ; quelqu’un lui demanda si beaucoup d’hommes se baignaient : il répondit que non ; un autre s’il y avait foule : il accorda que oui ! » Voir également le fr. 77 (D.L., VI, 60), p. 91 : « Retour d’Olympie, on lui demandait s’il y avait foule là-bas : “Pas mal de monde, reprit Diogène, mais bien peu d’hommes”. »

<sup>150</sup> Paquet [1992], fr. 20 (D.L., VI, 31) de « Diogène », p. 77 : « Diogène s’écria un jour : “Ohé ! des hommes !” — des gens se rassemblèrent aussitôt, mais il les toucha de son bâton en disant : “J’ai demandé des hommes, pas des déchets !” »

<sup>151</sup> J.-P. Dumont, « Des paradoxes à la philodoxie » in *l’Âne*, vol. 37, 1989, p. 44 (cf. Clément, *Le cynisme à la Renaissance...*, *op. cit.*, p. 16).

<sup>152</sup> Paquet [1992], fr. 34 (D.L., VI, 40) de « Diogène », p. 81 : « Platon avait défini l’homme “un animal bipède, et sans plumes”, et on l’applaudissait ; Diogène pluma alors un coq et l’apporta à la salle de cours en s’écriant : “voici l’homme de Platon !” On ajouta donc à la définition, “muni de larges ergots”. » Voir encore le fr. 56 (D.L., VI, 53), pp. 87-88 : « Platon discourait à propos des Idées et parlait de la “table en soi”, de la “tasse en soi” ; Diogène remarqua : “Mon cher Platon, je vois bien la table et la tasse, mais pas du tout ton idée de table ou de tasse !” — “Avec raison, répliqua Platon ; tu as en effet les yeux qu’il faut pour voir une tasse et une table, mais pas l’intelligence pour apercevoir la Table et la Tasse”. »

<sup>153</sup> Quoiqu’il en soit de cette interprétation, l’idée est de montrer la difficulté de statuer sur la portée exacte des anecdotes cyniques. L’on soulignera cependant le caractère misanthrope de ces passages où Diogène méprise ses contemporains. D’ailleurs, l’existence d’une forme de misanthropie chez les Cyniques de l’Antiquité est pleinement reconnue par Goulet-Cazé : « [...] malgré son individualisme, et sa revendication d’une autarcie absolue, [Diogène] ne fuit pas la cité, comme si la misanthropie cynique avait besoin du contact de la foule » (Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique*, *op. cit.*, 2001, p. 230).

la philosophie platonicienne méritent d'être mis en perspective si l'on désire comprendre toute la portée des anecdotes cyniques. Plusieurs d'entre elles doivent ainsi être prises en considération, notamment celle de la mort de Diogène pour avoir mangé un poulpe cru<sup>154</sup>, qui pourrait s'interpréter en ce sens, c'est-à-dire qu'en mourant des conséquences de sa philosophie, on puisse comparer sa mort à celle de Socrate par la ciguë<sup>155</sup>. D'où l'on voit que, et Diogène, et le cynisme, se définissent dans un constant rapport à l'identification socratique, mais également dans une mise à distance de la philosophie platonicienne, car, contrairement à elle, Diogène était d'avis que l'utilité de la philosophie est avant tout d'inquiéter<sup>156</sup>.

## 2.1 Falsifier la monnaie

C'est particulièrement le cas de la première thématique cynique que nous allons aborder, soit celle qui constitue ce que l'on pourrait appeler la devise du cynisme, à savoir la falsification de la monnaie. Selon ce que nous rapporte Diogène Laërce, Diogène aurait, avant de devenir le philosophe Cynique que l'on connaît, été le fils d'un banquier de Sinope nommé Hicésios (ou Hicésias), cité natale dont il aurait été exilé suite aux méfaits de son père qui, gérant la banque d'État, en aurait falsifié la monnaie<sup>157</sup>. Il s'agit, du moins, de l'une des versions de l'anecdote (celle qu'aurait présentée Dioclès), mais différentes variantes coexistent. Si l'on poursuit ce qu'affirme Diogène Laërce à ce sujet, on apprend qu'Eubulide aurait pour sa part prétendu que Diogène aurait lui-même falsifié la monnaie de Sinope, et qu'il l'aurait avoué dans le *Pordalos*. Mais encore, d'aucuns rapportent plutôt que Diogène, étant inspecteur de la monnaie, se serait fait corrompre par certains et qu'il se serait ensuite rendu à Delphes (ou au sanctuaire délien de son pays) pour demander s'il devait ou non accomplir le méfait dont on l'avait persuadé. C'est alors qu'Apollon lui aurait « cédé la monnaie » nationale et, ne comprenant pas comment interpréter l'oracle, cela l'aurait convaincu d'altérer les pièces.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, fr. 122 (D.L., VI, 75) de « Diogène », p. 101.

<sup>155</sup> Hammerstaedt, « Le cynisme littéraire à l'époque impériale » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, p. 414.

<sup>156</sup> Paquet [1992], fr. 13 (Stobée, W.H. III, 13, 68) de « Diogène », p. 74 : « Diogène avait-il raison de dire à propos de Platon : "À quoi peut bien nous servir un homme qui a déjà mis tout son temps à philosopher sans jamais inquiéter personne ?" Je laisse aux autres d'en juger. Il estimait probablement que les discours d'un philosophe devraient être pénétrés de cette douceur âcre qui peut mordre les blessures humaines. »

<sup>157</sup> *Ibid.*, fr. 1 (D.L., VI, 20-21) de « Diogène », p. 71.

Il aurait, pour cette raison, été banni de la cité, ou l'aurait quitté de plein gré, de peur des représailles. Enfin, une dernière variante de l'histoire raconte qu'il aurait plutôt abîmé la monnaie confiée à sa garde par son père, et que ce dernier mourut en détention, alors que Diogène prenait la fuite, se rendant à Delphes, où il aurait reçu de l'oracle le conseil de falsifier la monnaie (*parachattein to nomisma*)<sup>158</sup>. Ce n'est que bien plus tard, c'est-à-dire une fois arrivé à Athènes, que Diogène se serait attaché au philosophe Antisthène.

Doit-on prendre pour acquis que l'anecdote possède quelque fondement historique ? Paquet soulève l'hypothèse qu'il s'agit peut-être d'une « légende destinée à mettre en valeur un mot d'esprit de Diogène<sup>159</sup> ». Le parallèle avec Socrate est pourtant éclairant : n'est-ce pas aussi l'oracle delphique qui détermina sa quête philosophique et fonda la devise du « Connais-toi toi-même » ? Comme Paquet le fait remarquer, Socrate se réclame d'une méthode d'enquête qu'il compare à un accouchement, et la tradition se plaît, depuis, à présenter sa mère comme une sage-femme. De la même façon, Diogène aurait pu jouer sur le sens des mots « falsifier la monnaie », *nomisma* signifiant en grec aussi bien la monnaie courante que les conventions, et établir après-coup un lien entre la profession de son père et sa propre quête philosophique, qui consiste à renverser les valeurs établies.

D'un autre côté, Paquet rappelle l'étude de C. T. Seltmann, mentionnée par Dudley<sup>160</sup>, certifiant l'existence d'un certain Hicésias, grand argentier de Sinope à l'époque en question, moment où cette monnaie aurait été particulièrement sujette à la contrefaçon. Ces faits attestent donc une origine historique à l'anecdote de la falsification de la monnaie, et ce, en lien avec un homme qui porte le nom du père de Diogène. Ce qui n'exclut pas, cependant, que l'intronisation de cette histoire comme quête philosophique par l'oracle delphique fut modelée après-coup, sur l'exemple de Socrate, par Diogène lui-

---

<sup>158</sup> *Id.*

<sup>159</sup> Paquet [1992], n. 1 de « Diogène », p. 118.

<sup>160</sup> Voir C. T. Seltmann, *Diogenes of Sinope, Son of the Banker Hikesias*, Transactions of the International Numismatic Congress, 1936, London, J. A. H. Mattingly & E. S. G. Robinson (eds), 1938 (*cf.* Dudley, *op. cit.*, n. 3, p. 54). Voir également H. Bannert, « Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes » in *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, vol. 1, 1979, pp. 49-63 (*cf.* Bracht Branham, « Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism » in *The Cynics...*, *op. cit.*, n. 30, p. 90).

même, ou encore ultérieurement, par souci de forger au cynisme un fondement philosophique sérieux, ou par simple parodie<sup>161</sup>. Or, dans cette optique, il faut bien se rendre à l'évidence : si ce Hicésias, en charge de la monnaie de Sinope après l'année 362 av. J.-C., fut bien le père de Diogène le Cynique, alors les chances que celui-ci ait rencontré Antisthène sont minces. Ce dernier étant mort vers 366, tout porte à croire, en effet, que, si l'anecdote de la falsification de la monnaie possède un fondement, celles qui mettent en scène Antisthène et son disciple Diogène n'en ont, pour leur part, aucun<sup>162</sup>.

Quoi qu'il en soit, Diogène et les Cyniques ont fait de la falsification de la monnaie le trait caractéristique de leur philosophie. Comme le souligne Goulet-Cazé, « [c]'est elle qui donne son juste éclairage à toutes les attitudes cyniques. Diogène falsifie la morale, la religion, la politique, c'est-à-dire contrefait les valeurs traditionnelles pour leur en substituer de nouvelles<sup>163</sup> ». Gardons donc cette devise à l'esprit en poursuivant ce survol des principales thématiques de l'ancien cynisme.

## 2.2 Cosmopolitisme

L'anecdote décrite précédemment révèle une seconde thématique fondamentale du cynisme, à savoir que l'exil de Diogène marque le mouvement cynique depuis ses origines. Débarqué à Athènes, et prétendant au statut de philosophe, Diogène n'est citoyen d'aucune cité, mais il n'y voit aucune raison de se plaindre :

À celui qui lui reprochait sa fuite en exil, il répliquait : « Malheureux ! c'est à cause de cela que j'ai pu me mettre à la philosophie ! » Un autre lui rappelait encore : « Les gens de Sinope t'ont condamné à l'exil. » — « Eh bien moi, ajoute-t-il, je les ai condamnés à la résidence forcée<sup>164</sup> ».

---

<sup>161</sup> C'est ce qu'envisagent effectivement plusieurs commentateurs. Voir Goulet-Cazé, « Les premiers Cyniques et la religion » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, p. 148 ; Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes...*, *op. cit.*, pp. 43-63 et 77-81 ; et Bracht Branham, « Defacing the Currency... », *art. cit.*, n. 30, p. 90 : « The related story that Diogenes received an oracle at Delphi instructing him to “deface the currency” is a legendary encrustation on an historical kernel of Diogenes' exile. It is clearly modeled on the oracle Plato's Socrates claims in the *Apology* to have received at Delphi and [...] may well be a parody of it. »

<sup>162</sup> Paquet [1992], n. 2 de « Diogène », p. 118.

<sup>163</sup> Goulet-Cazé, « Les Cyniques et la falsification de la monnaie » in Paquet [1992], p. 8.

<sup>164</sup> Paquet [1992], fr. 50 (D.L., VI, 49) de « Diogène », p. 85.

On trouve d'ailleurs une « Lettre de Diogène », où le narrateur, qui s'adresse aux habitants de Sinope, dénigre les valeurs de sa cité natale et se glorifie d'en avoir été exilé, marquant une distance face à celles-ci<sup>165</sup>. Aussi, ne sommes-nous aucunement surpris de retrouver le thème de l'exil dans le récit d'Héraclès, le modèle cynique par excellence<sup>166</sup>.

Or, du statut d'exilé, Diogène revendique celui de cosmopolite. À l'habituelle question « d'où viens-tu ? », il répondait en effet : « Je suis citoyen du monde<sup>167</sup> ». Il affirmait en outre que « la seule vraie citoyenneté est celle qui s'étend au monde entier<sup>168</sup> ». Mais, bien que cette revendication semble avoir pour lui une importance particulière, nous sommes ici en présence des seules occurrences du terme *komopolitès* dans le *corpus* diogénien. Cette deuxième affirmation est d'ailleurs extraite d'un passage plus long de la doxographie de Diogène Laërce, où l'on trouve des données intéressantes concernant les vues politiques de Diogène, lesquelles posent plusieurs problèmes :

Il disait que tout appartient aux sages et il formulait des raisonnements par interrogation du genre de ceux que nous avons cités plus haut : [t]out appartient aux dieux ; or, les dieux sont amis des sages ; [p]ar ailleurs les biens des amis sont communs ; donc tout appartient aux sages<sup>169</sup>. À propos de la loi : il disait que sans elle il n'est pas possible de diriger une cité. Il dit en effet : Sans la cité ce qui est moralement beau est inutile ; aussi la cité est-elle une réalité moralement belle ; or sans la loi la cité est inutile ; donc la loi est une réalité moralement belle<sup>170</sup>. Il se gaussait de la noblesse de la naissance, de la gloire et de toutes les choses du même ordre, les traitant de « parures du vice ». La seule

---

<sup>165</sup> Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 1 de « Lettres de Diogène », pp. 35-36 : « Vous m'avez condamné à l'exil, et moi je vous ai condamnés à rester. Vous habiterez donc vous à Sinope, et moi à Athènes, c'est-à-dire vous avec les marchands, et moi avec Solon et avec ceux qui ont libéré la Grèce du joug des Médes ; vous serez en rapport avec les Hénioques et avec les Achéens, race détestée de tous les Grecs ; et moi avec les Delphiens et les Eléens, qui ont même des dieux pour concitoyens. Mais plutôt au ciel que vous eussiez pris cette décision non pas aujourd'hui, mais bien avant et du temps de mon père Hikétas. Aujourd'hui ma seule crainte, c'est qu'à cause de ma patrie on ne croie pas que je sois honnête (μέτριος). Par conséquent l'exil dont vous me frappez plaide en ma faveur et c'est lui, plus que le verdict opposé, qui me donne confiance, car il vaut bien mieux recevoir vos critiques que vos éloges. Cependant je crains que la réputation de ma patrie ne me porte tort. Mais c'est ma seule préoccupation, car j'aime mieux vivre n'importe où plutôt qu'avec vous qui me traitez de la sorte. »

<sup>166</sup> Paquet [1992], n. 3 de « Diogène », p. 118.

<sup>167</sup> *Ibid.*, fr. 90 (D.L., VI, 63) de « Diogène », p. 93.

<sup>168</sup> *Ibid.*, fr. 110 (D.L., VI, 72) de « Diogène », p. 98.

<sup>169</sup> Voir le même syllogisme en D.L., VI, 37 (Paquet [1992], fr. 28 de « Diogène », p. 79).

<sup>170</sup> Nous nous rangeons à l'interprétation de Goulet-Cazé en ce qui concerne l'origine stoïcienne du syllogisme sur la loi en D.L., VI, 72 (*cf.* Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi », *art. cit.*). Celle-ci souligne en outre certains problèmes liés à la traduction de ce passage, nous citons par conséquent sa traduction de celui-ci.

vraie citoyenneté est celle qui s'exerce dans l'univers<sup>171</sup>. Il demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite. Pour cette raison il demandait aussi la communauté des enfants<sup>172</sup>.

Ce passage a non seulement causé l'embarras des traducteurs, mais également des commentateurs<sup>173</sup>. Laissons cependant de côté le questionnement concernant l'origine du syllogisme sur la loi, lequel peut difficilement témoigner d'un point de vue authentiquement diogénien. Car si l'on prend sérieusement en compte la devise du cynisme qui invite à falsifier la monnaie, nous ne pouvons que consentir à l'idée qu'« [i]l va de soi que la loi, fondement même de la cité, entre dans le champ de tir de cette attitude contestataire<sup>174</sup> », et que, en conséquence, Diogène ne peut entériner de manière cohérente cet éloge moral de la loi dans la cité.

Notre interrogation vise davantage la portée de la revendication cosmopolitique de Diogène. À l'exception de J. L. Moles, qui tâche de montrer, sans tout à fait parvenir à nous convaincre, le caractère positif du cosmopolitisme cynique<sup>175</sup>, la plupart des spécialistes affirment sa valeur négative<sup>176</sup>, prenant au mot Diogène qui se décrit comme une être « [s]ans cité, sans maison, privé de patrie, / [m]iséreux, errant, vivant au jour le

---

<sup>171</sup> On reconnaît ici le deuxième passage, cité précédemment, affirmant le cosmopolitisme de Diogène.

<sup>172</sup> D.L., VI, 72. Voir également Paquet [1992], fr. 110 de « Diogène », p. 98.

<sup>173</sup> Voir notamment von Fritz, *op. cit.* ; Høistad, *op. cit.* ; R. Anastasi, « Varia. 1) Diog. Laert. VI 72 » in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella* t. II, Catane, Edigraf, 1972, pp. 367-370 ; M. Gigante, « Sul pensiero politico di Diogene di Sinope » in *La Parola del Passato*, vol. 81, 1961, pp. 454-455 ; et G. Basta Donzelli, « Un' ideologia "contestaria" del secolo IV A.C. » in *Studi italiani di filologia classica*, vol. 42, 1970, pp. 225-251 (cf. Goulet-Cazé, « Un syllogisme sur la loi », *art. cit.*, pp. 215-217).

<sup>174</sup> Goulet-Cazé, « Un syllogisme sur la loi... », *art. cit.*, p. 227.

<sup>175</sup> J. L. Moles, « Le cosmopolitisme cynique » in *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 259-280. On aura toutefois intérêt à consulter la version anglaise du même article : « Cynic Cosmopolitanism » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 105-120. Voir également « The Cynics and Politics » in A. Laks & M. Schofield (eds), *Justice and Generosity*, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 120-158 ; ainsi que Høistad, *op. cit.*, pp. 138-152.

<sup>176</sup> Voir notamment Giannantoni, *SSR* t. IV, pp. 537-547 ; Goulet-Cazé, « Une syllogisme sur la loi... », *art. cit.*, pp. 227-231 ; et M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1991, pp. 144-145. Voir également Husson, *La République de Diogène*, *op. cit.*, pp. 159-163 où, bien qu'elle ne partage pas la position de Moles, marque néanmoins une distance avec l'affirmation selon laquelle le cosmopolitisme de Diogène ne revêtait aucun aspect positif. Rappelant ces paroles d'Aristippe, affirmant être « partout un étranger », elle souligne que Diogène, au contraire, « est partout chez lui » (Xénophon, *Mém.* II 1, 13 [= IV A 163]) et que, si « [I]'auto-exclusion de la cité est [...], chez [Aristippe], nécessaire pour fuir les liens politiques impliqués dans le statut de citoyen [...], Diogène, en revanche, est libre par lui-même, puisqu'il est autarcique et n'a pas de liens à délier » (*Ibid.*, p. 163).

jour<sup>177</sup> ». Ainsi, lorsque Diogène affirme être cosmopolite, c’est d’abord en négation à toute appartenance politique, trouvant son habitat n’importe où, au gré de sa volonté et des revers de la fortune. Cratès ne dira d’ailleurs rien de bien différent lorsqu’il écrira : « Ma patrie n’est pas faite d’une muraille et d’un toit / [m]ais la terre entière est la cité et la maison / [m]ise à notre portée pour y habiter à demeure<sup>178</sup> ». En ce sens, bien que les premiers Cyniques revendiquent une citoyenneté envers le *cosmos*, ils proclament avant tout leur désengagement du monde politique, employant à rebours l’idée de citoyenneté.

Les liens (ou plutôt l’absence de lien) qu’entretient Diogène avec le pouvoir sont par ailleurs révélateurs de ce refus de se soumettre à une quelconque autorité. On connaît à cet égard les anecdotes autour des interactions qui auraient uni le roi de Macédoine à Diogène<sup>179</sup> ; en effet, le premier, s’il n’avait pas d’abord été Alexandre, aurait bien voulu être Cynique<sup>180</sup>. Celui-ci rivalise effectivement avec le monarque qui, bien qu’ayant conquis le monde entier, demeure l’esclave de ses ambitions, et entretient une infinité de besoins matériels et de dépendances à l’égard d’autrui<sup>181</sup>. Or, Diogène va pour sa part jusqu’à braver le danger qu’implique de dire ses quatre vérités à Alexandre, ce qui lui vaudra son admiration, mais également celle de ses contemporains et de la postérité, qui ne cesseront de faire l’éloge du franc-parler (*parrhésia*) caractéristique du Cynique. Ces aspects se retrouvent d’ailleurs dans les critiques que Diogène adresse à l’endroit de Platon et d’Aristippe qui, chacun à leur façon, ont choisi de fréquenter la cour de Denys, le tyran de Syracuse<sup>182</sup>. Le refus de Diogène de collaborer au pouvoir des

<sup>177</sup> Paquet [1992], fr. 28 (D.L., VI, 38) de « Diogène », p. 80.

<sup>178</sup> *Ibid.*, fr. 48 (D.L., VI, 93) de « Cratès », p. 142.

<sup>179</sup> Voir entre autres les passages suivants : Paquet [1992], fr. 30-31, 39, 41, 48, 80, 92, 103, 125, 126, 225 et 226 de « Diogène », pp. 80, 83-84, 92-93, 96, 102 et 114-115 ; ainsi que Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettres 23-24, 33 et 40 de « Lettres de Diogène », pp. 49, 63-65 et 81-83.

<sup>180</sup> Paquet [1992], fr. 22 (D.L., VI, 32) de « Diogène », p. 77.

<sup>181</sup> Voir notamment Paquet [1992], fr. 42 (Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 4, 3-4) de « Diogène », p. 84 : « Il était plus puissant, plus riche qu’Alexandre, alors maître du monde ; car il pouvait refuser beaucoup plus que le roi ne pouvait donner. »

<sup>182</sup> Paquet [1992], fr. 73 (D.L., VI, 58) de « Diogène », p. 90 : « Certains auteurs lui attribuent encore le trait suivant : Platon l’aperçoit en train de laver des laitues ; il s’en approche donc et lui dit en douce : “Si tu avais cultivé Denys, tu n’en serais pas à laver des laitues”, et Diogène de répondre sur un ton tout aussi serein : “Toi, si tu avais lavé des laitues, tu n’aurais pas à cultiver Denys”. » Voir encore Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 32 de « Lettres de Diogène », pp. 62-63 : (À Aristippe) « [...] je vais te rappeler une bonne fois ce que sont Denys et les heureux mortels de son entourage, qui font tes délices, lorsque mangeant et buvant dans des banquets somptueux [...], tu vois à chaque fois des hommes qu’on fouette ou qu’on empale [...] et encore davantage d’esclaves pour subir les outrages non pas d’un seul ni du tyran lui-même,

gouvernements politiques est sans compromis, ce qui ne sera pas le cas de tous les Cyniques. À titre d'exemples, mentionnons qu'Onésicrite<sup>183</sup> participa à l'expédition d'Alexandre et que certains Cyniques de l'époque impériale se sont vus dans l'obligation de composer plus étroitement avec les empereurs.

Mais n'échappant jamais l'occasion d'un paradoxe, Diogène serait néanmoins l'auteur d'une *Politeia*, laquelle aurait fait état de ses vues politiques. À ce sujet, nous avons brièvement abordé, au chapitre précédent, la question de l'authenticité de ce texte attribué à Diogène. Et quoique l'on doive faire preuve de prudence dans l'interprétation du traité de Philodème, dont les fragments conservés à la Bibliothèque de la Villa dei Papiri à Herculaneum constituent l'unique source dont nous disposons traitant du contenu de cette *Politeia*, il est intéressant en ce qu'il vient appuyer l'hypothèse d'une paternité diogénienne de ce texte sur plusieurs témoignages anciens :

(L'on a jugé que le contenu de la *République* attribuée à Zénon le Stoïcien était fort répréhensible...) Il en est même parmi nous qui, prenant leurs distances vis-à-vis du Stoïcisme, se sont mis à mettre en doute, comme ils disent, l'authenticité de la *République* [attribuée] à Diogène. Contre eux, il faut sans doute affirmer que cette œuvre, quel qu'en soit le caractère, appartient bien à Diogène, comme en font foi les catalogues des bibliothèques. Cléanthe lui-même, dans son écrit *Sur la façon de se vêtir*, y réfère comme à une œuvre de Diogène : il en fait l'éloge et un exposé du contenu, en général et sur quelques-unes des données qu'on y trouve. Chrysippe s'en souvient aussi dans son ouvrage sur *L'État et la Loi*... Dans sa *République*, le même Chrysippe parle de l'inutilité des armes, et il affirme que Diogène en avait dit autant — ce dont il ne pouvait évidemment avoir parlé quand dans une œuvre sur la République<sup>184</sup>.

Le fragment de Philodème se poursuit ainsi sur le même ton, mentionnant encore d'autres témoignages qui attestent l'authenticité d'une *République* dont l'auteur est Diogène. Et si,

---

mais de quantités d'ignobles individus, et que tu te vois enfin buvant sous la contrainte, restant là, essayant de partir et incapable de t'enfuir à cause de tes entraves dorées. » Cette intransigeance qu'affiche Diogène à l'égard des invitations à fréquenter les cours des rois et des tyrans le rapproche d'ailleurs de Socrate, qui a fait preuve de la même intransigeance.

<sup>183</sup> Onésicrite est un Cynique du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui prit part à l'expédition d'Alexandre le Grand en Asie. C'est lui qui, sur la demande d'Alexandre, fréquenta les gymnosophistes, ces sages indiens comparés aux Cyniques, et ce, afin de compiler des informations sur leurs pratiques, notamment celle de l'ascèse.

<sup>184</sup> Paquet [1992], fr. 234 (Philodème, *Sur les Stoïciens* = *Papyrus d'Herculaneum* 155 et 339, XV-XX) (chap. 6) de « Diogène », p. 116. Voir également Husson, « La *Politeia* de Diogène le Cynique », *art. cit.*, p. 412 ; et *La République de Diogène*, *op. cit.*, pp. 21-25 ; ainsi que Dorandi, « La *Politeia* de Diogène de Sinope... », *art. cit.*, p. 59.

s'employant à critiquer le stoïcisme en présentant ensemble les contenus respectifs des *Politeia* de Diogène et de Zénon, Philodème offre au lecteur une critique négative et sans doute exagérée des vues qui y sont développées, il n'en demeure pas moins que cela permet de nous former une idée du contenu de ce texte autrement inaccessible. Des politiques subversives que Diogène y aurait exposées, il rapporte ceci :

Il plaît donc à ces êtres exécrationnels [les Cyniques] d'assumer le mode de vie des chiens ; de manier tous les mots sans pudeur et sans limites ; de se masturber en public ; de revêtir la double bure ; d'abuser des mâles dont ils se seraient épris, et de contraindre ceux-là qui ne seraient pas disposés à céder de bon gré à leurs avances... Chez eux, les enfants appartiennent à tout le monde... on y fait l'amour avec ses propres sœurs, sa mère, ses parents, ses frères et ses fils. Personne ne se prive de prendre part à l'accouplement, même si l'on doit, pour ce faire, y forcer quelqu'un. Les femmes vont vers les hommes ; elles les amènent par toutes sortes d'artifices à s'unir à elles ; et si elles ne trouvent personne, il y a bien sur la place publique des gens disposés à offrir leurs services. Selon la fortune, on y a donc des rapports sexuels avec tous et toutes ; les hommes mariés ont commerce avec leurs propres servantes, et les épouses, délaissant leur maris, s'en vont avec qui elles veulent. Les femmes y revêtent les mêmes vêtements que les hommes et prennent part aux mêmes activités sans se différencier d'eux en rien du tout. [Elles fréquentent] les stades et les gymnases : nues, et devant tout le monde, elles s'y exercent en même temps que les hommes qui sont aussi complètement découverts... De plus, ils prennent leurs repas en commun... les hommes doivent tuer [immoler ?] leur père, et ils ne considèrent comme leur aucune des cités ni aucune des lois que nous connaissons<sup>185</sup>. Tous, à leur avis, ne sont que des gamins et des sots, tout autant qu'ils sont malades... Ils croient en outre que leurs amis sont perfides et infidèles, ennemis des dieux et d'eux-mêmes, de sorte qu'ils ne leur accordent aucune confiance... Ils sont endurcis en tout dans le mal, à tel point que rien de ce qu'ils croient être beau et juste ne l'est vraiment selon la nature : écervelés comme de jeunes fous, ils trouvent la justice dans les turpitudes et les injustices... des hommes et des femmes<sup>186</sup>.

Certes, l'auteur, un épicurien du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., affiche un parti pris contre le stoïcisme, lequel influence certainement la vision du cynisme qu'il présente, mais l'extrait donne accès à des thématiques absentes du *corpus* cynique défini au premier

---

<sup>185</sup> Ce passage renforce l'hypothèse d'une origine non cynique du syllogisme sur la loi. Voir la note 170.

<sup>186</sup> Paquet [1992], fr. 234 (Philodème, *Sur les Stoïciens* = *Papyrus d'Herculanum* 155 et 339, XV-XX) (chap. 7) de « Diogène », pp. 116-117. Voir également Husson, « La *Politeia* de Diogène le Cynique », *art. cit.*, pp. 412-413 ; et Dorandi, « La *Politeia* de Diogène de Sinope... », *art. cit.*, pp. 60-61.

chapitre, qu'il importe de mettre en parallèle avec ce que rapporte par ailleurs Diogène Laërce :

Il [Diogène] pensait en conséquence que les enfants doivent aussi appartenir à tous. Il ne voyait rien non plus de déplacé à s'emparer des biens d'un temple ou à manger la chair de quelque animal ; pas plus qu'il ne trouvait d'impiété particulière à dévorer de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes de certains peuples étrangers<sup>187</sup>.

Il est inutile de s'attarder ici à commenter chacune de ces positions, les vues exposées étant suffisamment éloquents par elles-mêmes. Nous aurons de toute façon l'occasion d'y revenir, notamment lorsque nous aborderons la question du cynisme chez Sade. Notons simplement qu'il s'agissait probablement d'une communauté des femmes et des enfants (et pas seulement des enfants), comme l'indique ce passage : « [i]l défendait aussi la communauté des femmes et jugeait que le mariage n'est rien d'autre que l'union d'un homme et d'une femme au gré du bon vouloir de l'un et du consentement de l'autre<sup>188</sup> ».

Encore une fois, soulignons qu'il est pertinent de considérer la possibilité que cette *Politeia* puisse parodier celle de Platon<sup>189</sup>, auquel cas cela expliquerait pourquoi Diogène Laërce ajoute à l'extrait précédent que « [l]e Cynique soutenait encore qu'il ne faut faire aucun cas de la musique, de la géométrie, de l'astronomie, et autres sciences aussi inutiles et non nécessaires<sup>190</sup> ». Ainsi, que Diogène ait tenu à écrire une *République* exposant ses vues politiques ne remet pas en question l'idée que le cosmopolitisme cynique se définisse d'abord négativement. Diogène est avant tout l'homme d'aucune cité particulière, un « citoyen de l'univers ». En accord avec le principe de la falsification de la monnaie, il rejette la loi humaine, fondement de la société, pour s'en remettre à la nature et, conséquemment, sa *Politeia* invite à laisser tomber les tabous, envisageant la

---

<sup>187</sup> Paquet [1992], fr. 112 (D.L., VI, 73) de « Diogène », p. 98.

<sup>188</sup> *Ibid.*, fr. 110 (D.L., VI, 72) de « Diogène », p. 98.

<sup>189</sup> C'est notamment le point de vue de Husson. Voir « La *Politeia* de Diogène », *art. cit.*, pp. 416-417. Notons qu'affirmer que la *République* de Diogène parodie celle de Platon n'invalide pas sa pertinence. Bien au contraire, Husson est d'avis « que l'ouvrage de Diogène ne peut se comprendre qu'à travers sa relation à celui de Platon ». Mieux, si « le sens philosophique de l'ouvrage de Diogène s'éclaire, lorsqu'on le confronte à son homonyme platonicien, [...] cette confrontation permet en retour de jeter une nouvelle lumière sur les enjeux fondamentaux de la contestation cynique » (Husson, *La République de Diogène, op. cit.*, p. 8 (n. 2) et p. 14).

<sup>190</sup> Paquet [1992], fr. 112 (D.L., VI, 73) de « Diogène », p. 98.

possibilité de pratiquer l'anthropophagie et l'inceste, bref une liberté individuelle sans entrave d'aucune sorte de la part de la société.

### 2.3 Retour à la nature et modèle animal

En ce sens, on peut dire que le Cynique revendique une appartenance aux lois naturelles, qui régissent l'univers dont il est le « citoyen ». C'est donc un retour à la nature que réclame Diogène, qui s'inspire de l'animal comme modèle. On sait, bien entendu, que les Cyniques revendiquent principalement l'exemple du chien<sup>191</sup>, dont ils adoptent le nom et les manières : « “je suis Diogène le chien.” Qu'as-tu donc fait, lui demandait-on, pour qu'on t'appelle le Chien ?” — “Je caresse (en remuant la queue) ceux qui ne donnent rien et je mords les mécréants<sup>192</sup>” ». Le Cynique est d'avis que l'espèce animale offre, dans une optique plus large, des exemples de frugalité, et donc d'adaptabilité, que les hommes auraient tout avantage à imiter :

Diogène vit un jour une souris qui courait çà et là, sans chercher de lieu de repos, sans prendre de précautions contre l'obscurité, et ne désirant rien de ce qu'on qualifie de jouissances : il y découvrit aussitôt, au dire de Théophraste [...], la façon de s'adapter aux circonstances<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Voir entre autres Paquet [1992], fr. 47 (D.L., VI, 46) de « Diogène », p. 84 : « Durant un banquet, certains convives lui lançaient des os comme à un chien : il s'en tira en allant pisser sur eux comme un chien ! » ; fr. 67 (D.L., VI, 56) de « Diogène », p. 89 : « “Quelle sorte de chien es-tu ? lui demandait-on. — “Quand j'ai faim, dit-il, je suis un maltais ; repu, je suis un molosse — deux races dont la plupart des gens font l'éloge mais qu'ils n'osent suivre à la chasse de peur de l'effort. Ainsi ne pouvez-vous non plus vivre avec moi, parce que vous avez peur de la souffrance”. » ; fr. 82 (D.L., VI, 61) de « Diogène », p. 92 : « Il était en train de déjeuner sur la place publique : “Chien !” criaient les badauds réunis autour de lui. “C'est plutôt vous les chiens, reprit-il, puisque vous m'entourez pendant que je mange”. » ; et Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 7 de « Lettres de Diogène », p. 39 : « 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, mais selon la nature, libre sous la seule autorité de Zeus, n'imputant le bien qu'à lui et non à mon semblable. »

<sup>192</sup> Paquet [1992], fr. 80 (D.L., VI, 60) de « Diogène », p. 92.

<sup>193</sup> *Ibid.*, fr. 7 (D.L., VI, 22) de « Diogène », p. 72. Voir également le fr. 8 (Plutarque, *Moralia*, 77 E-78 A) de « Diogène », p. 73 : « À propos de Diogène de Sinope, on raconte ce qui suit. Il en était encore à ses débuts dans la philosophie. Or, à Athènes, on faisait fête : repas magnifiques, spectacles, réunions d'amis où l'on s'adonnait aux parties de plaisir et aux fêtes nocturnes. Diogène, au contraire, s'était pelotonné comme pour dormir dans un coin du marché. Il s'y laissait aller à des pensées qui le broyaient et le retournaient fortement : sans aucune contrainte, pensait-il, il était parvenu à une vie difficile, étrangère aux autres et s'y était fixé tout seul en se privant de tous les biens. Là-dessus, il vit, dit-on, une souris ramper vers lui et se tourner vers les miettes tombées de sa galette. Son esprit se redressa aussitôt et, se réprimandant, il s'adressa la semonce suivante : “Que dis-tu, Diogène ? voilà une souris qui se réjouit de tes restes et s'en nourrit : toi, au contraire, l'âme bien née, tu te plains et te lamentes de ne pouvoir t'enivrer là-bas, étendu sur de moelleux tapis brodés !” »

Il faut cependant noter que Diogène sait également s'inspirer des hommes, s'ils lui fournissent des exemples du même ordre auxquels il n'avait pas pensé :

Voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : « Un gamin m'a dépassé en frugalité ! » Il se débarrassa aussi de son écuelle quand il vit pareillement un enfant qui avait cassé son plat prendre ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain<sup>194</sup>.

Considérons par conséquent que le recours à l'animal comme modèle, typique du cynisme, n'est pas non plus exclusif<sup>195</sup>, de sorte que Diogène sait reconnaître la vertu de l'exemple lorsqu'elle se présente et donne à voir l'excellence en matière d'autarcie.

Comme chez Antisthène, la véritable richesse du Cynique dépend ainsi de sa capacité à s'affranchir des besoins qu'il ne peut satisfaire lui-même : « On lui demandait qui est riche parmi les hommes : « Celui qui se suffit à lui-même », reprit-il<sup>196</sup> ». Mais Diogène, tel que nous l'avons déjà brièvement énoncé, radicalise grandement les moyens mis en œuvre pour parvenir à l'autarcie (*autarkeia*). De fait, les Cyniques prônent la plus stricte frugalité en matière d'alimentation, d'habillement et de logement :

Ils soutiennent [...] qu'il faut vivre frugalement, en se contentant de la nourriture qu'on peut se procurer soi-même et du seul manteau élimé, en méprisant richesse, réputation et bonne naissance. [...] [I]l y en a parmi eux qui se satisfont d'herbes, d'eau toute fraîche et d'abris de fortune ou de tonneaux comme Diogène qui disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités<sup>197</sup>.

Or, la frugalité cynique consiste non seulement à faire preuve de simplicité dans l'alimentation, mais encore dans sa préparation, car il semble bien que Diogène était prêt à manger de la viande crue. On rapporte effectivement que « Diogène osa manger un poulpe cru afin de rejeter la préparation des viandes par la cuisson au feu<sup>198</sup> »,

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, fr. 26 (D.L., VI, 37) de « Diogène », p. 79.

<sup>195</sup> O. Florès-Júnior s'emploie d'ailleurs à montrer que l'exemple animal n'est pas toujours employé de manière positive. Voir son article « Cratès, la fourmi et l'escarbot : Les cyniques et l'exemple animal » in *Philosophie antique*, vol. 5, 2005, pp. 135-171.

<sup>196</sup> Paquet [1992], fr. 214 (*Gnomol. Vat.*, 180) de « Diogène », p. 113.

<sup>197</sup> D.L., VI, 105. Voir Paquet [1992], « Les premiers disciples : VIII. Autres disciples », p. 147.

<sup>198</sup> Plutarque, *De esu carniū*, I 6, 995c-d = SSR V B 93. Voir sa justification dans Paquet [1992], fr. 12 de « IX<sup>e</sup> Discours : Contre les Cyniques ignorants », p. 302 : « Les uns supposent la consommation de viande

revendiquant donc, outre une frugalité radicale, un rejet de la civilisation en général. Celui-ci aurait d'ailleurs été jusqu'à blâmer Prométhée d'avoir offert le feu aux hommes, jugeant que « [c]'est à juste titre qu'on raconte de Prométhée qu' [...] il se vit dévorer le foie par un aigle<sup>199</sup> », ayant tout l'air de dire : voici une punition bien méritée à celui qui apporta la civilisation aux hommes !

Un anti-prométhéisme va donc de pair avec le retour à la nature prôné par les Cyniques. Pour appuyer cette perspective, non seulement Diogène remarque que les animaux, contrairement aux hommes, subviennent de manière autarcique à leurs besoins<sup>200</sup>, mais que ceux-ci font parfois montre de plus d'intelligence :

Il se moquait bien des gens qui, ayant soif, passaient outre aux fontaines et fouillaient tous les recoins pour trouver un vendeur de vin de Chios ou de

---

conforme à la nature humaine, mais d'autres pensent qu'il ne convient pas du tout à l'homme d'en user : cette question est l'objet de bien des discussions [...] Diogène croyait devoir les refuser. Voici son raisonnement : si l'on mange de la viande sans aucune apprêt — comme le font, je crois, tous les autres animaux dont c'est le partage naturel — sans en être incommodé ou malade, mais plutôt en y trouvant un bénéfice pour le corps, c'est que, d'après Diogène, la consommation de la viande convient tout à fait à la nature humaine ; si, au contraire, il en résulte quelque incommodité, c'est que, pour lui, cette nourriture n'est vraisemblablement pas l'affaire de l'homme et qu'il doit s'en abstenir rigoureusement. En réalité, cette première explication du fait est peut-être trop forcée ; voici la seconde, plus appropriée au Cynisme, si je puis auparavant traiter, avec plus de clarté encore, de la fin qu'il se propose. Cette fin, c'est l'apathe ; ce qui équivaut à devenir Dieu. Ainsi donc Diogène se sentait vraisemblablement insensible à tout le reste, mais troublé et saisi de nausée seulement quand il mangeait de la viande crue, dans son asservissement à une opinion plutôt qu'à la raison — la viande, en effet, n'en est pas moins de la viande, fût-elle mille fois cuite et accompagnée de mille sortes de hachis ; il trouva qu'il lui fallait s'arracher et se libérer totalement de cette faiblesse, car c'est faiblesse, sache-le bien, qu'un tel dégoût. Puisque nous touchons aux viandes cuites de préférence aux dons de la Législatrice [Déméter], dis-nous pourquoi nous ne les consommons pas également au naturel. Tu n'as pas d'autre raison à alléguer que l'usage de notre coutume ; il est faux en effet de dire qu'elles sont répugnantes avant la cuisson, mais que celle-ci les rend plus pures qu'elles n'étaient. Que devait donc faire celui que Dieu, comme l'eût fait un général, avait chargé de faire table rase de la « monnaie courante », et de juger les choses d'après la raison et la vérité ? Se laisser émouvoir par le sens commun et considérer la chair cuite comme pure et mangeable, tandis que celle qui n'a pas subi l'action du feu est vraisemblablement impure et répugnante ? As-tu si peu de mémoire et de sérieux pour reprocher comme cela à Diogène — que tu désignes comme un homme épris de vaine gloire, mais moi, comme le plus diligent serviteur et ministre du Dieu pythien — d'avoir mangé un poulpe, quand toi, tu as dévoré des salaisons par milliers ». Selon une des variantes de l'anecdote, c'est d'ailleurs ainsi que Diogène aurait trouvé la mort.

<sup>199</sup> Paquet [1992], fr. 26 de « Le Cynisme au temps des Césars (I) », p. 231.

<sup>200</sup> Comme en témoignent les anecdotes où Diogène prend le comportement animal en exemple. Voir entre autres celles mentionnées ci-haut (p. 70, l'appel de note 193). Voir encore Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 16 de « Lettres de Diogène », p. 45 : « Je m'étais adressé à toi pour avoir un logement ; mais la vue d'un escargot m'a donné l'idée d'un logement à l'abri du vent, c'est ma jarre au Métroion. Ne songe donc plus au service que je t'avais demandé et félicite-moi de découvrir la nature. » Ce passage est à rapprocher de l'explication plus longue de cette anecdote (Lettre 37, pp. 72-73), qui diffère de la précédente dans la mesure où Diogène choisit d'élire domicile dans les temples publiques.

Lesbos : « Ces gens, disait-il, sont bien plus stupides que les bestiaux, car les bêtes, quand elles ont soif, ne passent jamais outre à une source ou un ruisseau<sup>201</sup> ».

Ainsi, c'est d'abord parce qu'il s'accommode mieux que les hommes de ce que la nature met à sa disposition pour subvenir à ses besoins que le Cynique se propose de prendre l'animal en exemple, mais également parce que les hommes, de manière générale, savent difficilement mettre à profit ce qui les en distingue.

Avec le cynisme, cité (*nomos*) et nature (*phusis*) s'opposent donc, contrairement à ce qu'enseigne traditionnellement la philosophie. Chez Platon et Aristote, par exemple, la cité est naturelle parce qu'il est dans la nature des hommes d'avoir besoin les uns des autres. Il est donc vain pour lui d'envisager de se rendre autarcique s'il ne veut déchoir de son humanité. Car il s'agit bien là du danger que court celui qui adopte le mode de vie cynique : « Toi qui imites le Chien, tu ne connais pas dieu et tu es descendu à l'imitation des êtres déraisonnables<sup>202</sup> ». À ce genre de mise en garde, le Cynique répond toutefois :

[...] si tu crois que je vis comme les bêtes parce que j'ai peu de besoins et que je me contente de peu, il est bien risqué que les dieux soient inférieurs aux bêtes elles-mêmes, si l'on tient compte de ton raisonnement. Car les dieux n'ont besoin de rien. Mais si tu veux savoir ce qu'implique le fait d'avoir beaucoup de besoins ou d'en avoir peu, considère ceci : les enfants ont plus de besoins que les gens en santé, et d'une façon générale, en quelque situation que ce soit, le faible a plus de besoin que le fort. C'est pour cette raison que les dieux n'en éprouvent aucun, et les êtres les plus apparentés aux dieux n'en connaissent que très peu<sup>203</sup>.

C'est ainsi que la hiérarchie traditionnelle, qui situe l'homme entre dieux et bêtes, se voit remise en question par les Cyniques<sup>204</sup>, poursuivant encore une fois la logique de la falsification de la monnaie. Si, effectivement, l'on suit leur raisonnement, l'homme se tiendrait tout au bas de l'échelle, en-dessous des animaux qui, eux, s'approcheraient davantage des dieux, de par leur peu de besoins. Soulignons cependant que cette hiérarchie renversée tient uniquement compte du critère d'autarcie, en négligeant celui de

<sup>201</sup> Paquet [1992], fr. 13 de « VI<sup>e</sup> Discours : *Diogène ou La tyrannie* », p. 228.

<sup>202</sup> Tatién, *Discours aux Grecs* 25, 1 (cf. Goulet-Cazé, « Les Cyniques et la religion, *art. cit.*, p. 138).

<sup>203</sup> Paquet [1992], § 12 de « [Lucien], *Le Cynique* », p. 322.

<sup>204</sup> Comme le remarque notamment Goulet-Cazé, « Les Cyniques et la religion », *art. cit.*, pp. 134-139.

la raison (*logos*). Diogène se désole en effet, comme on l'a vu, de ne pas trouver d'hommes dignes de ce nom. Ne peut-on pas penser qu'il réfère alors à des hommes raisonnables, c'est-à-dire qui ne se rendent pas esclaves de besoins aussi illimités qu'artificiels ? Tout se passe comme si l'homme de Diogène était quelque chose à advenir. Il est donc légitime de penser que le cynisme, plutôt que de proposer une inversion totale de la hiérarchie traditionnelle, abolit simplement la distinction naturelle entre les hommes et les bêtes, ce dont témoigne l'indifférence de Diogène à manger de la viande humaine ou animale, ou lorsqu'« il jugeait que l'homme est le plus intelligent des animaux » :

Il disait encore que lorsqu'il voyait à leur occupation des pilotes, des médecins ou des philosophes, il jugeait que l'homme est le plus intelligent des animaux ; quand, par ailleurs, il s'arrêtait aux interprètes de songes, aux devins et à tous leurs assistants, ou à tous les gens gonflés de gloire et de richesses, il ne trouvait rien de plus idiot qu'un homme. Il ne cessait pas de dire que pour bien vivre, il fallait disposer d'une raison droite ou d'une corde [pour se pendre]<sup>205</sup>.

Dans cette optique, l'homme esclave de ses besoins serait en effet inférieur aux animaux autarciques. Or, il est manifeste que le Cynique considère une autre distinction : celle de l'homme rationnel ou vertueux, maître de ses désirs. Il s'agirait donc d'une hiérarchie non pas tripartite, mais à quatre termes : dieux – hommes – animaux – esclaves, rétablissant ainsi la place de l'homme auprès des dieux. L'anecdote d'Antisthène, rapportant comment Prométhée aurait parlé à Héraclès, renforce cette hypothèse :

[...] tu ne saurais être un homme accompli aussi longtemps que tu n'auras pas appris ce qui dépasse l'homme, et quand tu l'auras appris, tu connaîtras du même coup ce qu'est l'humain. Quand au contraire tu ne t'instruis que du terrestre, tu t'égares comme les bêtes sauvages<sup>206</sup>.

Mais notons que cela rompt toutefois les liens entre le cynisme et Antisthène, puisque la référence à l'animal est ici négative<sup>207</sup>. D'autant que c'est Prométhée qui sermonne ainsi Héraclès. En ce sens, d'autres passages s'avèrent peut-être plus convaincants de la

---

<sup>205</sup> Paquet [1992], fr. 14 (D.L., VI, 24) de « Diogène », p. 74.

<sup>206</sup> *Ibid.*, fr. 56 (Thémistius, *De la vertu*, [éd. Bücheler-Gildemeister, « Rhein. Mus. », 27, 1872, pp. 450-sq.] d'« Antisthène », p. 53.

<sup>207</sup> Sur le modèle animal chez Antisthène, voir Brancacci, « Le modèle animal chez Antisthène » in B. Cassin & J.-L. Labarrière (éds), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 207-225.

volonté des Cyniques de s'assimiler aux dieux, comme par exemple lorsque Diogène affirme que « les hommes de bien sont à l'image des dieux<sup>208</sup> » et qu'il « convient [...] aux hommes de bien [ainsi qu']aux dieux mêmes », de revêtir l'habit cynique<sup>209</sup>.

À autarcie égale, la volonté ou la capacité rationnelle à s'autodéterminer serait donc ce qui permet à l'homme de s'élever au-dessus des bêtes et ce, afin de se rendre semblables aux dieux. Mais l'on peut se demander : n'est-ce pas également cette faculté qui détourne l'homme de la nature et le porte, par exemple, à s'habiller plutôt qu'à endurer le froid ? Généralement l'adaptation est effectivement signe de rationalité, fondement de la société. Or Diogène, bien au contraire, s'emploie à montrer que l'homme civilisé utilise sa raison à mauvais escient. Autrement dit, plutôt que de se contenter de satisfaire ses besoins naturels le plus simplement possible et de s'exercer à vaincre les tentations et désirs que sont pour lui, par exemple, les plaisirs sensoriels, le luxe et la gloire, il s'attache à rechercher ce qui le rend esclave, et qui, somme toute, fait son malheur. Il convient donc de prendre conscience de ses égarements et d'adopter le mode de vie cynique, qui permet de vivre heureux selon la nature.

Enfin, il faut mentionner ce qui pourrait avoir l'air d'un paradoxe concernant la vie *kata phusin* (en accord avec la nature) des Cyniques. En effet, ceux-ci demeurent dans la cité, font tout sur la place publique et s'engagent dans une démarche pédagogique. À cet égard, de nombreuses analogies entre le mode de vie des Cyniques et les pratiques de certaines sectes religieuses, notamment des gymnosophistes, ont été depuis longtemps remarquées et ont, plus récemment, fait l'objet d'un article de C. Muckensturm<sup>210</sup>. Elle y souligne ce qui, principalement, distingue les Cyniques de ces sages ascètes, à savoir l'habitude de faire œuvre de sagesse dans l'espace public en ne s'y refusant la satisfaction d'aucun besoin naturel, alors que la sagesse indienne amène plus directement à un retrait

---

<sup>208</sup> Paquet [1992], fr. 52 (D.L., VI, 51) de « Diogène », p. 86.

<sup>209</sup> *Ibid.*, § 20 de « [Lucien], *Le Cynique* », p. 325.

<sup>210</sup> L'assimilation entre Cyniques et gymnosophistes est affirmée dans deux textes de l'époque impériale. Dans *La mort de Pérégrinus* (25), Lucien compare le suicide par le feu du Cynique Pérégrinus Protée à celui du sage indien Calanos, tel que révélé par Onésicrite. Dans l'*Hamartigenia* (v. 402 et 403), Prudence assimile aussi, mais de façon plus générale, le cynisme aux gymnosophistes (cf. C. Muckensturm, « Les gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles ? » in *Le cynisme ancien...*, op. cit., p. 225).

de la cité<sup>211</sup>. Ce qui n'est cependant pas une contradiction en soi, puisqu'en s'investissant dans une démarche pédagogique, les Cyniques peuvent à la fois tâcher de vivre en accord avec la nature, tout en demeurant au sein de la cité, sans laquelle ils n'auraient plus aucun contact à la vie publique. D'autant que le Cynique sait reconnaître les exemples de vertu que lui procure la proximité des hommes. Diogène suggère d'ailleurs à Cratès :

[...] tâche de faire des incursions sur la place publique, là où il y a foule, car il nous sera possible ainsi de découvrir, au hasard des rencontres, encore d'autres pratiques ingénieuses : vaste en effet est la nature, que l'opinion évacue de la vie, mais que, nous, nous restaurons pour le salut des hommes<sup>212</sup>.

Mais ne peut-on voir en cela un présupposé paradoxalement très grec, si l'on peut ainsi s'exprimer, d'une priorité accordée au *nomos* sur la *phusis*, alors que les Cyniques se distinguent de leurs contemporains en accordant justement une part plus importante à la *phusis* qu'au *nomos* ? En effet, bien qu'ils rejettent la *padeia* traditionnelle, ainsi que toute forme d'institution au profit de la nature, les Cyniques accordent une grande valeur à l'enseignement de la vertu. Et bien qu'ils proposent une voie qui se dit permettre aux hommes de vivre autarciques et heureux à l'exemple des dieux, ils ne revendiquent aucunement de mener une vie religieuse ou monastique, laquelle impliquerait un retrait de la cité, à la façon des gymnosophistes. Au contraire, les Cyniques se font critiques de la religion et des superstitions<sup>213</sup>, et revendiquent, comme le souligne Goulet-Cazé, « un agnosticisme de bon aloi », qui s'apparente à la démarche critique des Lumières à l'égard de la religion<sup>214</sup>. Sans doute que la pratique d'une ascèse rigoureuse justifie cette comparaison au religieux. Or, l'ascèse cynique est ancrée dans une vie autarcique et naturelle, mais elle vise, en dernière instance, à surpasser cette nature qui nous rend dépendants de la fortune et enclins à céder aux plaisirs et à la crainte.

---

<sup>211</sup> Muckensturm, *art. cit.*, p. 235.

<sup>212</sup> Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 6 de « Lettres de Diogène », p. 38.

<sup>213</sup> Rappelons l'existence du traité contre les oracles du Cynique Énomais de Gadara.

<sup>214</sup> Goulet-Cazé, « Les Cyniques et la religion », *art. cit.*, pp. 157-158.

## 2.4 L'ascèse cynique

Pour bien comprendre la méthode d'acquisition de la vertu chez les Cyniques, il faut d'abord savoir que celle-ci n'est pas une science. Elle peut s'enseigner, mais s'acquiert par les actes. D'où le refus cynique des discours et de l'apprentissage technique : « Je vois, déclarait [Diogène], beaucoup de coureurs et de lutteurs, mais je ne vois personne s'efforcer de devenir honnête homme<sup>215</sup> ». Certes, les paroles servent chez les Cyniques à invectiver, ou encore à « mordre », pour éveiller ceux qui s'égarèrent loin de la vertu et, donc, du bonheur, mais la méthode d'acquisition de la vertu reste essentiellement une question d'entraînement ou d'ascèse (*askèsis*). On note en ce sens un rapprochement entre l'athlétisme et l'ascèse cynique. Plus précisément, il s'agit d'« une ascèse physique à finalité morale [...] : le Cynique entraîne son corps pour entraîner sa volonté et en dernière instance assurer la santé de son âme<sup>216</sup> ». Il arrive, de cette façon, à surmonter la crainte des maux à venir et à trouver la force d'affronter ceux présents.

Les principaux éléments constitutifs de cette ascèse se trouvent dans un important passage de Diogène Laërce (VI 70-71), lequel a fait l'objet d'une étude complète et détaillée de la part de Goulet-Cazé, à laquelle nous renvoyons<sup>217</sup>. Cet extrait revêt effectivement une importance particulière, puisque, avec celui de Philodème concernant la *Politeia*, il constitue le « texte théorique le plus important [que nous ayons] concernant Diogène<sup>218</sup> ». Prenons par conséquent le temps de le citer en entier :

L'ascèse, disait Diogène, est double, l'ascèse psychique d'une part, et d'autre part cette ascèse corporelle, au cours de laquelle des représentations, qui se produisent dans un exercice constant, donnent de la facilité pour les œuvres de la vertu. Mais l'une est incomplète sans l'autre, car vigueur et force sont au nombre des qualités qu'il convient de rechercher tout autant pour le corps que pour l'âme. Et il avançait des preuves de ce qu'il est facile à partir de l'exercice de s'établir dans la vertu : il voyait en effet que, dans les arts manuels et les autres, les artisans possèdent, grâce à la pratique, une habileté manuelle hors du commun, combien aussi les joueurs de flûte et les athlètes, grâce au labeur approprié et constant, excellent dans leur domaine respectif, et comment, s'ils

<sup>215</sup> Paquet [1992], fr. 17 (Stobée, W.H. III, 4, 111) de « Diogène », p. 75.

<sup>216</sup> Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et sa postérité », *art. cit.*, p. 445.

<sup>217</sup> Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...*, *op. cit.*

<sup>218</sup> Voir Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie ? », *art. cit.*, p. 306.

avaient reporté leur ascèse aussi sur leur âme, la peine qu'ils prennent ne serait ni inutile ni incomplète.

Rien, absolument rien, disait-il, ne réussit dans la vie sans ascèse ; celle-ci est capable, en revanche, de triompher de tout. Par conséquent, alors qu'ils devraient vivre heureux en ayant choisi, au lieu des labeurs inutiles ceux qui sont conformes à la nature, les gens, à cause de leur folie, sont malheureux. Et de fait, du plaisir lui-même le mépris est des plus doux, à condition de s'y être exercé au préalable. Tout comme les gens qui se sont accoutumés à une vie de plaisir trouvent déplaisant de passer au style de vie opposé, de même ceux qui se sont exercés au style de vie opposé, éprouvent à mépriser les plaisirs un plaisir plus grand que ces plaisirs eux-mêmes. 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 qu'à celles de la nature, disant qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout<sup>219</sup>.

Essentiellement, il s'agit donc de vaincre les douleurs (*ponoi*), en s'habituant à les affronter volontairement. Mais il importe de prendre aussi en considération la différence entre les douleurs utiles et inutiles<sup>220</sup>, autrement dit entre celles qui s'accordent avec la nature et celles issues des faux besoins que génère la vie civilisée. Dans cette optique, Goulet-Cazé souligne qu'« il convient de rechercher quotidiennement les *ponoi kata phusin*, c'est-à-dire les efforts qu'implique la vie selon la nature, comme boire de l'eau, manger frugalement, coucher sur la dure, supporter le froid et le chaud des saisons, se vêtir de façon simple<sup>221</sup> », afin de développer l'habitude de vivre frugalement. À l'inverse, les efforts qu'endurent les athlètes, par exemple, font partie de ces *ponoi* que les Cyniques jugent inutiles. De surcroît, il est question de pousser plus loin la pratique de l'ascèse, en s'exerçant non seulement à vivre selon la nature, mais également en prévenant les éventuelles souffrances susceptibles d'être rencontrées, et ce, de manière à augmenter sa capacité à les supporter : « [l]'été, il s[e] roulait dans le sable brûlant, tandis que l'hiver, il embrassait les statues couvertes de neige, tirant ainsi parti de tout pour

---

<sup>219</sup> D.L., VI, 70-71. Nous citons la traduction de Goulet-Cazé, car nous acceptons son analyse et ses conclusions concernant l'origine stoïcienne de cette double ascèse, l'ascèse cynique étant pour sa part essentiellement une ascèse physique, dont la finalité est pourtant morale, puisque, selon le point de vue cynique, exercer son corps agit directement sur la volonté. Voir également Paquet [1992], fr. 108 et 110 de « Diogène », pp. 97-98.

<sup>220</sup> Pour plus de détails à ce sujet, consulter Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...*, *op. cit.*, pp. 53-71.

<sup>221</sup> Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et sa postérité », *art. cit.*, p. 445.

s'endurcir<sup>222</sup> ». C'est donc ainsi que le Cynique parvient à transformer la douleur et le mépris du plaisir en satisfaction plus grande, ce qui constitue une véritable falsification de la notion de plaisir<sup>223</sup>.

En ce sens, les anecdotes à propos de l'habitude de Diogène à pratiquer la masturbation en public<sup>224</sup> sont à comprendre davantage en termes de frugalité que de recherche de plaisir : il s'agit de satisfaire les besoins naturels le plus simplement et « autarciquement » possible<sup>225</sup>, tout en faisant fi des conventions qui relèguent la satisfaction de certains besoins à la sphère privée. Pour Diogène une telle convention n'est pas fondée en nature : si un besoin est naturel, alors il n'y a aucune raison de ressentir de la honte à le satisfaire<sup>226</sup>. Autrement dit, les conventions qui régissent les sphères publique et privée n'ont pas lieu d'être. Il en va d'ailleurs d'une logique semblable pour justifier la pratique de la mendicité : il ne faut pas concevoir le fait de mendier son dû comme une dépendance à l'égard d'autrui, mais bien comme une habitude à se contenter de ce que la vie offre pour subvenir aux besoins. Ainsi, lorsqu'« [o]n s'interrogea sur la portée de son geste quand il en vint à demander l'aumône à une statue », et qu'il s'expliqua, répondant : « Je m'habitue au refus ! »<sup>227</sup>, Diogène illustre parfaitement qu'un des objectifs ultimes du cynisme consiste à se détacher de tout besoin, de sorte à se rendre, autant que possible, insensible au manque.

Parvenir à l'autarcie par l'apathie équivaut donc à s'assimiler aux dieux, qui n'ont besoin de rien ni de personne, et permet d'atteindre le bonheur. Cela constitue un

---

<sup>222</sup> Paquet [1992], fr. 11 (D.L., VI, 23) de « Diogène », p. 73. Diogène avait par ailleurs « l'habitude de marcher pieds nus sur la neige » (fr. 24 (D.L., VI, 34) de « Diogène », p. 78).

<sup>223</sup> Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et sa postérité », *art. cit.*, p. 446.

<sup>224</sup> Paquet [1992], fr. 43 (D.L., VI, 46) de « Diogène », p. 84 : « Un jour, au marché, il se masturbait en disant : “Ah ! si seulement on pouvait apaiser sa faim en se frottant ainsi l'estomac !” » (À mettre en parallèle avec les fragments 44 et 105 (pp. 84 et 96).)

<sup>225</sup> Comme le souligne Goulet-Cazé : « Les comportements concrets adoptés par les Cyniques [...] s'inscrivent dans un cadre plus vaste, celui de la morale cynique, et ne peuvent s'interpréter que réinsérés dans ce cadre » (Goulet-Cazé « Le cynisme ancien et la sexualité » in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 22, 2005 [en ligne :] <http://clio.revues.org/index1725.html> [page consultée le 30 août 2011], p. 7.

<sup>226</sup> Voir aussi Paquet [1992], fr. 71 (D.L., VI, 58) de « Diogène », p. 90 : « On lui reprochait un jour de manger sur la place publique : “Eh quoi ? reprit-il, c'est sur la place publique que j'ai senti la faim”. »

<sup>227</sup> *Ibid.*, fr. 50 (D.L., VI, 49) de « Diogène », p. 86. À rapprocher de Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 11 de « Lettres de Diogène », pp. 42-43 : (À Cratès) « Adresse-toi même aux statues de la place publique pour mendier ta nourriture. En effet une pareille pratique n'est pas dépourvue d'intérêt, car il t'arrivera de tomber sur des hommes encore plus insensibles que des statues. »

« raccourci vers la vertu<sup>228</sup> », ou ce qu'on appelle la « voie courte » propre au cynisme<sup>229</sup>. La formule est d'Apollodore de Séleucie, un stoïcien du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui l'emploie pour décrire la morale cynique consistant à expurger la volonté de ce qui la corrompt<sup>230</sup>. Elle s'oppose à la voie longue, traditionnelle<sup>231</sup>, qui consiste à fournir de nombreux, mais inutiles efforts intellectuels et sociaux, afin d'acquérir les biens et valeurs de la civilisation que sont, par exemple, les richesses, les savoirs et bonne la réputation. On trouve à ce sujet, dans la « Lettre 12 » de Diogène à Cratès, un excellent résumé :

La plupart des hommes, quand ils apprennent qu'il existe une voie courte qui mène au bonheur, s'élancent vers la félicité aussi ardemment que nous vers la philosophie ; mais quand ils parviennent sur cette voie et qu'ils en considèrent la difficulté, ils font marche arrière à l'idée qu'ils n'ont pas la force voulue, puis ils accusent non pas leur propre mollesse, mais notre impassibilité. Laisse-les donc dormir dans les plaisirs qui étaient l'objet de leurs vœux, car ils seront en proie, durant toute leur vie, non point à cette épreuve pour laquelle ils nous critiquent, mais aux autres, plus graves, qui les asservissent ignominieusement à toutes les circonstances extérieures. Quant à toi, persévère dans l'exercice, poursuis comme tu as commencé, et efforce-toi de résister aussi bien au plaisir qu'à l'épreuve, puisque l'un et l'autre, par nature, sont des ennemis pour nous et constituent des obstacles au premier chef, l'un parce qu'il nous entraîne vers le mal, l'autre parce qu'il nous détourne du bien, par la peur<sup>232</sup>.

Ainsi le cynisme, bien qu'il s'explique pour une large part en fonction de ses opposants – pensons notamment aux valeurs politiques et militaires de la Grèce antique, au paganisme et ses superstitions, à la philosophie de tradition intellectualiste, aux problèmes que pose la civilisation en général, *etc.* – et qu'il se présente non comme un corps de doctrines,

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, « Les premiers disciples : VIII. Autres disciples » (D.L., VI, 104), p. 147.

<sup>229</sup> Sur cette question, consulter V. Emeljanow, « A Note on the Cynic Short Cut to Happiness » in *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 18, 1965, pp. 182-184.

<sup>230</sup> Voir D.L., VII, 121 (*cf.* Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et sa postérité », *art. cit.*, p. 445).

<sup>231</sup> La « Lettre 30 » de Diogène explique de manière métaphorique la différence entre ces deux voies. Voir Deleule & Rombi, *op. cit.*, pp. 58-59 : « Arrivé à Athènes [...] et apprenant que le disciple de Socrate enseignait le bonheur, je me rendis chez lui. Il était alors en train de s'expliquer sur les voies qui y mènent, et il disait qu'il y en avait deux et pas davantage, l'une courte et l'autre longue : il était donc loisible à chacun d'emprunter celle qu'il voulait. [...] je lui demandai de nous donner des éclaircissements sur ces deux voies, et lui, [...] nous mena [...] tout droit à l'acropole. Quand nous en fûmes proches, il nous montre deux chemins qui y mènent, l'un court, escarpé et difficile, l'autre long, peu incliné et facile. "Voici, dit-il [...], les chemins qui mènent à l'acropole, et ceux du bonheur leur ressemblent ; choisissez chacun celui que vous voulez, et c'est moi qui vous servirai de guide." [...] Comme j'avais choisi cette voie [la courte], il m'enlève manteau et tunique, jette sur moi un *tribôn* double et me suspend à l'épaule une besace où il avait mis du pain, des rognures, une écuelle et un plat, et à laquelle il avait fixé, à l'extérieur, une burette et une étrille, puis il me donna aussi un bâton. »

<sup>232</sup> Deleule & Rombi, *op. cit.*, pp. 42-43.

mais par l'intermédiaire d'anecdotes et d'exemples de vie, possède néanmoins un contenu propre et cohérent, riche d'interprétations. Qu'importe l'origine exacte de la devise cynique, si l'on suit sa logique de falsification de la monnaie, l'on arrive très bien à rendre compte des principales thématiques cyniques, ainsi que des parodies et paradoxes qu'elles recèlent en leur sein. Au-delà d'elles ressort une démarche foncièrement morale, qui vise à rendre les hommes libres et heureux en exerçant leur volonté à se contenter de vivre frugalement, de sorte à se rendre aussi apathiques et autarciques que possible.

### 3. Une philosophie cynique ?

Peut-on finalement dire que le cynisme est une philosophie ? Nous avons exposé, en début de chapitre, les arguments anciens qui forcent à répondre par la négative à cette question. Si l'on prend effectivement comme critère d'appartenance à une école philosophique le fait de définir un *télos* soutenu par un corps de doctrines qu'on s'emploie à transmettre à des disciples dans le cadre d'une institution d'enseignement, alors il est clair que le cynisme ne répond pas aux critères qui permettraient d'affirmer son caractère philosophique. Or, nous avons également fait part d'autres critères qui permettraient de conclure le contraire, à savoir la cohérence des principes et des actes en vue de mener une vie heureuse. À ceux-ci nous avons montré que Diogène et les premiers Cyniques répondent parfaitement, et même avec excellence.

L'insistance de Diogène sur l'importance de la conformité des discours et des actes est d'ailleurs probante<sup>233</sup> :

---

<sup>233</sup> En plus du passage en D.L., VI, 71 et de la « Lettre 12 » cités ci-haut, voir également Paquet [1992], fr. 18 (D.L., VI, 27-28) de « Diogène », pp. 75-76 : « Il trouvait étrange que les grammairiens fassent tant de recherches sur les défauts d'Ulysse tout en ignorant leur propre malice. Ou que les musiciens s'emploient à harmoniser les cordes de leur lyre sans se soucier d'accorder les dispositions de leur âme ; que les mathématiciens n'aient d'yeux que pour le soleil et la lune sans remarquer ce qu'ils ont sous les pieds ; que les orateurs mettent un tel sérieux à parler de la justice sans la pratiquer en aucune façon. Il trouvait étrange enfin que les avars fassent profession de mépriser quand ils en sont souverainement épris. Il condamnait encore ceux qui envient les millionnaires tout en faisant l'éloge des gens honnêtes. Ce qui excitait sa colère, c'était de voir les gens offrir des sacrifices aux dieux pour demander la santé, et au beau milieu du sacrifice, ces gens festoyaient au détriment de leur santé ! » ; et fr. 97 (D.L., VI, 64) de « Diogène », p. 94 : « À son avis, les gens qui parlent de choses sérieuses sans les mettre en pratique ne

J'apprends qu'à t'entendre je ne fais rien d'extraordinaire en portant un double *tribôn* et en m'accrochant une besace à l'épaule ; et moi j'affirme que rien de cela n'est admirable, mais que l'un et l'autre sont bien quand on les adopte par conviction : en effet ce n'est pas seulement le corps qui doit s'accommoder de cette simplicité, mais aussi l'âme avec lui<sup>234</sup>, et il ne faut pas multiplier les promesses tandis que les actes sont tout à fait insuffisants, mais mettre en accord sa vie et sa pensée<sup>235</sup>.

Ce n'est donc pas l'habit qui fait le Cynique, mais le sérieux avec lequel celui-ci choisit de mener ce genre de vie, quoique le cynisme rejette par ailleurs l'esprit de sérieux propre à la tradition philosophique. Ainsi, lorsqu'on refuse le titre de philosophe aux Cyniques en vertu des premiers critères énoncés ci-haut, on oublie souvent que c'est là le propre de cette « doctrine » de refuser de s'y conformer : « Avec Diogène la philosophie descend de son piédestal : tout un chacun peut la pratiquer sur la place publique, sans avoir besoin d'être un esprit éminent formé aux meilleures écoles<sup>236</sup> ». Celui-ci qualifiait même « l'enseignement de Platon de perte de temps<sup>237</sup> », mais il s'en prenait vraisemblablement à l'intellectualisme et à la démarche syllogistique de manière plus générale<sup>238</sup>. On raconte qu'« [à] celui qui lui avait démontré par syllogisme qu'il avait des cornes, il rétorqua en se touchant le front : “Eh bien moi, je n'en vois pas !” ; et qu'à « [u]n autre [qui] affirmait pareillement que le mouvement n'existe pas[,] [il] se leva et se mit [...] à marcher<sup>239</sup> ».

Bref, le Cynique fait sienne la priorité morale de Socrate, mais contrairement à la « voie longue » que propose Platon pour y parvenir, la véritable vertu réside, selon lui, en « [c]eux qui méprisent la richesse, la gloire, le plaisir et la vie, et qui dominent par ailleurs leurs contraintes, la pauvreté, l'obscurité, la peine et la mort<sup>240</sup> ». Pour parcourir cette « voie courte », il suffit d'avoir peu de besoins ; « Diogène soutenait que la pauvreté

---

différent en rien de la cithare : la cithare, en effet, n'a pas d'oreille ni de sensation. » (*cf.* Goulet-Cazé, *in* D.L., n. 5, p. 737).

<sup>234</sup> Noter ici l'influence stoïcienne d'une conception de l'ascèse, à la fois corporelle et spirituelle.

<sup>235</sup> Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 15 de « Lettres de Diogène », pp. 44-45.

<sup>236</sup> Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et sa postérité », *art. cit.*, p. 444.

<sup>237</sup> Paquet [1992], fr. 11 (D.L., VI, 24) de « Diogène », p. 74.

<sup>238</sup> Voir à ce sujet l'article de J. M. Meilland, « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique » *in* *Revue de Théologie et de philosophie*, vol. 115, 1983, pp. 233-246.

<sup>239</sup> Paquet [1992], fr. 32 (D.L., VI, 38-39) de « Diogène », p. 80.

<sup>240</sup> *Ibid.*, fr. 205 (Stobée, W.H. IV, 29a, 19) de « Diogène », p. 112.

est une vertu naturelle<sup>241</sup> » et que celle-ci est le prix à payer pour être libre. Le cynisme est donc foncièrement une philosophie du renoncement, un des traits fondamentaux de l'idéal cynique étant d'« être assez fort et maître de soi-même pour renoncer délibérément à suivre la ligne de conduite ordinaire des gens soi-disant raisonnables<sup>242</sup> ». Il s'agit de savoir s'adapter aux circonstances<sup>243</sup> et de développer une heureuse sagesse de l'indifférence, qui n'est pas sans rappeler l'idéal stoïcien<sup>244</sup>.

À la défense du cynisme, laissons en dernière instance la parole à Diogène qui, à celui lui reprochant de se prétendre philosophe sans véritablement l'être, répondit : « Je l'emporte donc sur toi en ce que précisément je veux l'être<sup>245</sup> », évoquant la définition de Socrate selon laquelle le philosophe est celui qui aspire à la sagesse sans toutefois la posséder. Et si, enfin, « [j]ouer au sage, c'est aussi de la philosophie<sup>246</sup> », on peut, sans crainte de se tromper, affirmer qu'une véritable vocation cynique va bien au-delà du jeu.

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, fr. 213 (Stobée, W.H. IV, 31c, 88) de « Diogène », p. 113. Voir également le fr. 211 (Stobée, W.H. IV, 32a, 11) de « Diogène », p. 113 : « La pauvreté, selon Diogène, est, pour la philosophie, une aide qu'on n'apprend pas dans les livres : ce que la philosophie tente d'inculquer par des discours, la pauvreté, par les faits, contraint l'esprit à le saisir. »

<sup>242</sup> *Ibid.*, n. 17 de « Diogène », p. 120.

<sup>243</sup> *Ibid.*, fr. 88 (D.L., VI, 62) de « Diogène », p. 93 : « “Qu'as-tu gagné à faire de la philosophie ?” lui demandait-on. — “Au moins ceci, sinon rien d'autre : je suis prêt à toute éventualité.” » Voir également ci-haut la note 193, à propos de la souris qui sait s'adapter aux circonstances.

<sup>244</sup> *Ibid.*, fr. 141 (Stobée, W.H. IV, 39, 20) de « Diogène », p. 105 : « Le bonheur n'implique en effet que ceci : joie incessante et absence totale de chagrin, quels que soient la situation ou le temps dans lequel on se trouve placé. » Voir également le fr. 142 (Stobée, W.H. IV, 39, 21) de « Diogène », p. 105 : « Car nous qualifions de vrai bonheur le fait pour l'âme et l'esprit de passer leur existence dans une joie et une paix perpétuelle » ; et le fr. 143 (*Florileg. Monadense*, 179 = Mein., IV, 281) de « Diogène », p. 105 : « Le plaisir véritable, affirmait Diogène, réside dans l'état d'une âme paisible et joyeuse, sans lequel les richesses de Midas ou de Crésus ne sont d'aucune utilité. »

<sup>245</sup> *Ibid.*, fr. 96 (*Gnomol. Vat.*, 174) de « Diogène », p. 94.

<sup>246</sup> *Ibid.*, fr. 95 (D.L., VI, 64) de « Diogène », p. 94.

## Chapitre 3 : Des multiples acceptions du cynisme dans l'histoire des idées

Nous avons vu, jusqu'à présent, comment s'est transmise à la postérité cette philosophie que l'on nomme cynisme, et en avons analysé les principaux éléments de contenu, ainsi que leurs tenants et aboutissants. Il importe maintenant de prendre en considération certains aspects contemporains des questions que soulève encore cette notion depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Autrement dit, il convient de mesurer l'impact de la perspective qu'offre la *Critique de la raison cynique* de P. Sloterdijk, car nous ne pouvons que constater qu'elle influence encore grandement la manière dont nous percevons le cynisme. Elle a d'ailleurs contribué à forger les distinctions qui existent entre deux conceptions du cynisme que l'on nomme communément ancienne (*Kynismus*) et moderne (*Zynismus*). C'est que la langue allemande a adopté, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, deux termes distincts pour désigner ces dimensions du cynisme qui s'excluent réciproquement. On parle effectivement de cynisme en termes de « *Zynismus* » pour décrire sa notion actuelle, par opposition au terme « *Kynismus* » qui sert principalement à désigner l'ancien cynisme de Diogène et des Cyniques d'époques hellénistique et impériale. Les travaux de H. Niehues-Pröbsting ont d'ailleurs montré l'enjeu important du cynisme dans la pensée de Nietzsche<sup>247</sup>, lequel est présenté comme le tout premier cynique moderne (au sens du *Zynismus*), bien que cette distinction langagière n'apparaisse pas encore formellement chez lui. L'on tâche depuis de rendre compte de cette division du concept, et l'on situe au siècle des Lumières l'émergence d'un tel sens, puisqu'il s'inscrit dans une critique postmoderne de l'idéal rationnel des Lumières. Suivant cette façon de faire, on parle ainsi de « cynisme » et de « kunisme » en langue française et de « *lowercase* » et d'« *uppercase cynicism* » en anglais, contribuant à

---

<sup>247</sup> Voir Niehues-Pröbsting, « Der "kurze Weg" : Nietzsche "Cynismus" » in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 24, Heft 1, 1980, pp. 103-122 ; *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1979 ; et « The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 329-365. Concernant la question du cynisme chez Nietzsche, voir également Bracht Branham, « Nietzsche's Cynicism: Uppercase or Lowercase? » in P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 170-81 ; et A. K. Jensen, « Nietzsche's Unpublished Fragments on Ancient Cynicism: The First night of Diogenes » in P. Bishop (ed.), *op. cit.*, pp. 182-191.

généraliser cette distinction entre des conceptions que l'on qualifie d'ancienne et de moderne du cynisme, mais qui ne tiennent cependant pas compte de la redécouverte de l'impudeur cynique à la Renaissance dont nous avons parlé au premier chapitre, laquelle a donné lieu à une conception historiquement moderne du cynisme qui se distingue du cynisme ancien, mais qui ne correspond pas encore parfaitement à sa conception actuelle.

Mais ce n'est là qu'un aperçu des récentes analyses qui abordent ces questions, tout en offrant des perspectives concurrentes. Tant et si bien qu'il s'avère aujourd'hui difficile de faire abstraction de l'idée qu'il existe une opposition radicale entre deux conceptions du cynisme (*Kynismus* et *Zynismus*), lesquelles occupent une part importante de la réflexion sur la question. D'ailleurs, le cynisme est sans conteste devenu une notion plurielle, pour ne pas dire fourre-tout ; d'autant que son emploi ne sert pas toujours à désigner le même objet. C'est pourquoi il nécessite que l'on s'interroge sur ce dont il est précisément question lorsqu'il est utilisé, car force est d'admettre que le terme sert de manière générale à qualifier tout autant le politicien retors que le citoyen désinvesti, l'entrepreneur qui ne songe qu'à ses profits que le consommateur à ses plaisirs. Le caractère péjoratif de l'attribution est cependant devenu une constante, puisque l'on qualifie désormais de cynique l'attitude d'une personne qui, pour arriver à ses fins, méprise les valeurs morales et les conventions sociales. Bref, un pont reste à construire entre cette conception actuelle du cynisme (*Zynismus*) et celle qui caractérise Diogène et l'ancien cynisme (*Kynismus*). Je m'attacherai, dans ce chapitre, à lever certaines ambiguïtés, mais également à définir les concepts, ainsi que les grandes lignes de leur évolution, et je présenterai quelques aspects de son acception actuelle (*Zynismus*) qui, nous le verrons, entretient une certaine confusion.

### **1. Cynisme ancien (*Kynismus*) et moderne (*Zynismus*) : syncrétisme et émergence d'un sens nouveau**

Nous avons vu que l'histoire du cynisme s'échelonne sur plusieurs siècles et qu'il fut, à l'origine, un mouvement philosophique dont le fondateur est Diogène de Sinope (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), et dont les fondements philosophiques proviennent de l'école

d'Antisthène, lequel est lui-même un disciple de Socrate. Nous avons également eu l'occasion de constater que la transmission du cynisme s'est faite par étapes successives, au gré des intentions d'auteurs et des traditions auxquelles ceux-ci ont appartenu. Parmi ces influences diverses, une constante est néanmoins ressortie : les sources qui composent l'histoire du cynisme ont eu tendance à transmettre une vision idéalisée des premiers Cyniques, tout en formulant une critique acerbe du mode de vie qui leur est associé, répandu à l'époque impériale, mais généralement accusé d'être un faux cynisme.

On parle ainsi de cynisme ancien pour référer au cynisme grec ou d'époque hellénistique, mais l'on pourrait, sans introduire de problème conceptuel, étendre la notion au cynisme d'époque impériale. Une caractéristique essentielle de l'ancien cynisme commune à ces périodes réside effectivement dans l'application concrète des préceptes de la philosophie de Diogène à l'existence du Cynique, et implique donc, en quelque sorte, que celui-ci revête manteau, besace et bâton. Si l'on peut ensuite établir une distinction entre celui qui adopte ce mode de vie par conviction et celui qui revêt l'habit du Cynique dans l'unique but de profiter des avantages que cela comporte sans pour autant adopter la visée morale du cynisme, il demeure que, dans l'Antiquité, être qualifié de Cynique implique d'en faire personnellement profession.

Avec la chute de l'Empire romain disparaît toutefois la pratique du cynisme comme mode de vie. Une mémoire de l'ancien cynisme sera conservée par le biais des textes de la tradition chrétienne qui, suite aux stoïciens, ont transmis une vision idéalisée des premiers Cyniques, tout en critiquant sévèrement sa pratique populaire. Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que sera redécouvert l'ensemble des écrits permettant d'associer au cynisme, dès ses origines diogéniennes, des aspects qui avaient été occultés par la tradition, tels que l'impudeur et l'insolence. Dans l'optique d'une histoire du cynisme à la Renaissance, M. Clément s'est d'ailleurs employée à identifier les spécificités et les enjeux propres d'un cynisme moderne, dont l'émergence se situe vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>248</sup>. Le cynisme chez Érasme, Rabelais, Montaigne, La Boétie et Bonaventure des

---

<sup>248</sup> Clément, *op. cit.*, p. 29.

Périers y est étudié, mais des auteurs que l'on qualifierait de nos jours de cyniques<sup>249</sup>, n'y sont pas considérés comme des marqueurs importants de l'histoire du cynisme moderne.

C'est pourquoi l'on ne saurait d'emblée qualifier le siècle des Lumières de socle d'une émergence d'une conception « moderne » du cynisme, laquelle a historiquement fait son apparition deux siècles auparavant ! Si l'on peut, à notre avis, parler de l'émergence d'une nouvelle forme de cynisme (*Zynismus*) au siècle des Lumières, il est de mise de ne pas employer le terme *moderne* pour la définir, sous peine de confondre des conceptions différentes du cynisme qui, bien qu'elles puissent se recouper sur certains points, ne peuvent cependant être assimilées l'une à l'autre.

Pourtant, lorsque l'on se penche sur la question, force est d'admettre que c'est bien souvent ce qui est fait<sup>250</sup>. Il s'agit donc de faire une mise au point importante : nous parlerons du cynisme émergeant aux Lumières (*Zynismus*) comme d'un « cynisme postmoderne », par opposition à celui qui caractérise l'époque moderne et qui, pour cette raison, sera désigné sous le vocable de « cynisme moderne ». Soulignons qu'il n'est aucunement dans nos intentions d'ouvrir ici le débat sur ce qui pourrait distinguer les deux époques, ou même à savoir s'il y a véritablement rupture. Nous croyons simplement de mise d'employer le terme *postmoderne* pour décrire le cynisme tel qu'il se développe à partir des Lumières ; premièrement en vertu du fait qu'il peut proprement revendiquer cette appellation, dans la mesure où, littéralement, il émerge suite à l'époque moderne, deuxièmement parce que les théoriciens du concept s'inscrivent dans un courant de pensée qui se veut et se dit lui-même postmoderne<sup>251</sup>. Ainsi, bien que nous ne remettons pas en question l'idée que la période des Lumières soit le berceau d'une conception nouvelle du cynisme, laquelle est de nos jours généralisée, nous ne souscrivons pas à la tendance actuelle de nommer celle-ci un « cynisme moderne ». Nous lui préférons le

---

<sup>249</sup> Machiavel est un excellent exemple sur lequel nous reviendrons.

<sup>250</sup> Voir entre autres M. Kail, « Du kynisme au cynisme : aller-retour » in *Les Temps modernes*, vol. 44, n° 511, 1989, pp. 150-165 ; et S. A. Stanley, *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, *op. cit.* Comme nous l'avons toutefois mentionné en introduction (voir la note 65), cette dernière n'assimile pas les concepts de cynismes moderne et contemporain l'un à l'autre, malgré son usage de l'expression « cynisme moderne » pour décrire le cynisme émergeant aux Lumières.

<sup>251</sup> Sur le cynisme et la question postmoderne, voir notamment l'étude de T. Bewes, *Cynicism and Postmodernity*, London / New York, Verso, 1997.

vocabulaire de « cynisme actuel » ou « postmoderne » qui, *grosso modo*, correspond à la notion de « *Zynismus* ». Nous reviendrons sur les raisons qui rendent l'emploi des vocables « cynisme ancien » et « cynisme moderne », pour traduire les concepts de « *Kynismus* » et de « *Zynismus* », inapproprié d'un point de vue historique.

## 2. Du bon et du mauvais cynisme

Ayons par ailleurs à l'esprit qu'il s'avère difficile, quelle que soit la conception du cynisme à laquelle on fait référence, d'éliminer tout à fait l'idée qu'il existe une opposition, observable depuis l'origine du mouvement, entre un bon et un mauvais cynisme et, par conséquent, de bons et de mauvais Cyniques. De tous temps, les Cyniques furent effectivement taxés d'être plus ou moins en accord avec les valeurs, la morale, les principes de la société, tout en étant loués pour leur exemple de sagesse et de modération. Si l'idéalisation des visions stoïciennes et chrétiennes du cynisme, laquelle s'accompagne d'une dévalorisation de certains aspects plus controversés, est l'exemple le plus probant de cette tendance, il ne faut pas oublier que le modèle cynique par excellence qu'est Diogène fut à la fois admiré et critiqué. D'où l'idée que le cynisme en général, et Diogène en particulier, font figures paradoxales d'une sagesse impudique.

Comment en effet éviter un tel traitement lorsque l'on se dit philosophe et sage, en menant une vie qui a pour objectif de se rendre indépendant des besoins extérieurs, mais que, d'autre part, on insulte les gens, leur donne en exemple des comportements réprouvés, tels que la masturbation en public, le vol dans les temples et le mépris devant toute forme d'autorité ? Le cynisme est ainsi particulièrement propice à ce type de clivage, puisque, si sa visée est morale, le Cynique fait la promotion de comportements généralement désapprouvés par cette dernière. Nous verrons, dans la seconde partie de la thèse, que le siècle des Lumières ne fera pas exception à cette règle ; le cynisme y sert à la fois de modèle et de repoussoir, puisque les Philosophes feront subir au cynisme un sort semblable à celui que lui ont réservé ses prédécesseurs. Encore de nos jours, on note une forte tendance à évaluer inégalement les différentes formes que prend le cynisme dans nos sociétés. Par exemple, les comportements ou attitudes cyniques des individus en

position de pouvoir ou d'autorité seront généralement perçus par l'opinion publique comme étant moins acceptables que celui du simple citoyen qui se désintéresse d'un système politique en lequel il n'a plus confiance, le second ayant, d'une certaine façon, des motifs excusables. Il faut donc être des plus prudents lorsque l'on tâche de définir les multiples acceptions du cynisme, car, au final, nombre de critères d'évaluation se réduisent à n'être que des jugements moraux approuvant ou non certains comportements associés au cynisme, alors qu'en évaluant celui-ci uniquement en fonction de ces critères, on risque d'échouer à saisir la véritable nature du concept.

### **3. Une critique postmoderne des Lumières à saveur cynique**

Si la spécificité de cette recherche consiste à cibler les résonances et enjeux propres du cynisme des Lumières, cela nécessite que l'on s'attache d'abord à comprendre les principaux éléments qui alimentent le débat sur le cynisme depuis déjà quelques décennies. Car dire que nous vivons dans des « temps cyniques » est devenu un constat répandu, lequel n'est pas sans lien avec le siècle des Lumières, puisque les débats sur la postmodernité tendent à remettre en question le principe de raison qui en est hérité. Cependant, si dans sa forme ancienne le cynisme (*Kynismus*) est synonyme de liberté et d'indépendance à l'égard du pouvoir, le cynisme auquel nous faisons ici référence (*Zynismus*) s'est muté en un cynisme des maîtres, suspect et oppressant, privé de signification morale là où, justement, il tirait anciennement sa légitimité.

#### **3.1 Sloterdijk : du kynisme (*Kynismus*) et du cynisme (*Zynismus*)**

C'est du moins ainsi que le présente P. Sloterdijk, puisque cette rupture du concept s'inscrit, chez lui, essentiellement dans les rapports que le cynisme entretient avec le pouvoir. D'entrée de jeu, il affirme que la *Critique de la raison cynique* est « une méditation sur la proposition : “Savoir c'est pouvoir” » :

Elle résume toute la philosophie et elle est en même temps son premier aveu, par lequel commence son agonie séculaire. Avec elle prend fin la tradition d'un savoir qui, comme l'indique son nom, était une théorie érotique – amour de la

vérité et vérité de l'amour. [...] « Savoir c'est pouvoir. » Voilà ce qui a entraîné inévitablement la politisation de la pensée. Émettre cette proposition, c'est bien trahir la vérité, mais celui qui la prononce veut plus qu'obtenir la vérité : [il désire] intervenir dans le jeu du pouvoir.<sup>252</sup>

En d'autres termes, le cynisme tel que l'entend Sloterdijk (*Zynismus*) est une réaction à l'échec des idéaux des Lumières : « notre époque est cynique, elle sait que les Nouvelles Valeurs ne mènent pas loin. [...] toute pensée est devenue stratégie<sup>253</sup> ». Non sans faire preuve d'une certaine dose de « cynisme » à l'endroit de Kant et du projet des Lumières, l'ouvrage, écrit à l'occasion du bicentenaire de la parution de la *Critique de la raison pure* du philosophe allemand, s'emploie à établir le constat de la faillite du projet critique de la raison : « Parce que tout est devenu problématique, tout est aussi quelque part indifférent. Il s'agit de suivre cette piste. Elle conduit à l'endroit où il peut être question de cynisme et de “raison cynique”<sup>254</sup> ».

Or, l'on peut à juste titre se demander à quelle conception du cynisme l'auteur fait ici référence. Car le cynisme (*Zynismus*) est, dans un premier temps, défini comme une « fausse conscience éclairée », c'est-à-dire une conscience qui « a appris la leçon de l'*Aufklärung*, mais ne l'a pas mise en pratique<sup>255</sup> ». Dans un deuxième temps, par contre, il acquiert une nouvelle dimension, dans la mesure où une tension se manifeste entre le désir légitime des individus de vivre en tant qu'êtres raisonnables et le malaise provoqué par les aberrations que produit le monde civilisé, lesquelles occasionnent de multiples déceptions. Il importe donc de comprendre que, pour Sloterdijk, le cynisme (*Zynismus*) se constitue en réponse à ce qu'il nomme, d'autre part, le « kunisme » (*Kynismus*), c'est-à-dire dans « la réplique des dominants et de la civilisation dominante à la provocation kunique<sup>256</sup> ». Le *Zynismus* trouverait en ce sens sa première expression dans l'opposition rencontrée par les Cyniques (ou Kuniques, pour employer la terminologie de l'auteur), au moment où Diogène et les premiers Cyniques tentèrent de résister aux emprises de cette domination. Fondamentalement, le cynisme (*Zynismus*) de Sloterdijk réside donc dans

---

<sup>252</sup> Sloterdijk, *op. cit.*, p. 8.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 278.

l'attitude de celui qui, malgré sa conscience du caractère légitime des revendications kuniques, persiste à les opprimer.

Bref, c'est là, principalement, qu'intervient dans sa théorie la rupture entre kunisme et cynisme. L'enjeu de cette division donnera toutefois lieu à une troisième variante du concept, qui s'étendra cette fois aux notions plus générales de résistance au pouvoir et de répression. Il convient cependant de souligner qu'en opposant ainsi ce que la plupart des analystes appellent cynismes ancien (*Kynismus*) et moderne (*Zynismus*), Sloterdijk rompt la continuité historique soulignée par Niehues-Pröbsting<sup>257</sup>, entre la réception du cynisme (*Kynismus*) et sa conception actuelle (*Zynismus*). Selon lui, l'histoire du cynisme et de sa réception rendrait déjà compte de cette distinction entre kunisme et cynisme (*Kynismus vs Zynismus*), laquelle perpétue une tendance ancienne à vouloir distinguer un cynisme authentique de ses formes dégénérées. Cette volonté serait inhérente à l'histoire du concept et, dans sa forme originelle, le cynisme ne fournirait en lui-même aucune mesure pour établir une telle distinction, qui relèverait d'une évaluation morale du concept, plutôt que d'une rupture à l'intérieur de celui-ci. Mais ce clivage, tel que le décrit Sloterdijk, a ceci de particulier qu'il ouvre la voie d'une identification kunique, alors que le cynisme (*Zynismus*) devient, pour sa part, l'objet d'une critique unilatéralement négative. D'autant qu'il faut bien remarquer que le kunisme (*Kynismus*) dont parle Sloterdijk ne concerne plus exclusivement le mode de vie de Diogène et des Cyniques, mais bien un phénomène type de résistance au pouvoir, lequel réapparaît dans l'histoire lorsque surviennent des crises dans la civilisation. À notre avis, Niehues-Pröbsting a donc raison de référer aux notions théorisées par Sloterdijk comme à des « constantes de notre histoire, des formes typiques d'une conscience polémique « d'en bas » ou « d'en haut ». En eux vient se déployer l'opposition entre la civilisation très développée et la civilisation populaire<sup>258</sup> ». La vision que présente Sloterdijk rejoint donc celle qui marque l'histoire du concept depuis Diogène, puisqu'elle cherche à distinguer un cynisme authentique de ses formes dégénérées. Elle se démarque cependant en ce qu'elle s'emploie à rendre compte de l'interaction entre des mécanismes d'oppression et

---

<sup>257</sup> Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, op. cit. Voir également, du même auteur, « The Modern Reception of Cynicism », art. cit., pp. 364-365.

<sup>258</sup> *Ibid.*, « The Modern Reception of Cynicism », art. cit., pp. 364-365.

de résistance au pouvoir, lesquels ne vont pas l'un sans l'autre, et régissent la vie des hommes en société.

Or, il importe de souligner que cette vision pose de sérieux problèmes d'un point de vue historique<sup>259</sup>. Car si le cynisme (*Zynismus*) naît en réaction à la provocation kunique, dans le but de l'opprimer, le kunisme (*Kynismus*), qui est une réplique aux problèmes du monde civilisé, nous apparaît lui-même en lien avec un tel cynisme. En effet, une telle entreprise de mystification utile au pouvoir n'a nul besoin, nous semble-t-il, du kunisme pour s'établir. Même que l'on pourrait paradoxalement penser que le cynisme (*Zynismus*) est une sorte de préalable au kunisme, à moins d'imaginer une forme de pouvoir qui n'utiliserait aucune rhétorique pour se maintenir. Sinon, comment rendre compte de ce qui a tout l'air d'être une occurrence de cynisme postmoderne (*Zynismus*) avant l'heure, c'est-à-dire ce que M. Canto nomme le « cynisme politique » des sophistes, dont la rhétorique fait l'objet du *Gorgias* de Platon<sup>260</sup> ? C'est d'ailleurs en quelque sorte ce que laisse entendre Sloterdijk lui-même, lorsqu'il définit, au départ, le cynisme (*Zynismus*) comme une « fausse conscience éclairée », laquelle donne lieu à la fois au kunisme (*Kynismus*) et à son mode d'oppression cynique (*Zynismus*, 2<sup>e</sup> sens). Si, donc, le propre de sa théorie est d'expliquer la mécanique des rapports au pouvoir, elle contribue néanmoins à entretenir cette ambiguïté, inhérente à l'histoire du cynisme, puisqu'elle renforce l'idée d'une polarité du concept, laquelle est déjà l'œuvre d'une réception du cynisme qui amalgame conceptions authentique et dérivée.

---

<sup>259</sup> Plusieurs commentateurs ont en effet souligné la lacune historique de l'analyse de Sloterdijk. Voir notamment Niehues-Pröbsting, « The Modern Reception of Cynicism », *art. cit.*, pp. 364-365 ; A. Huysen, « Postenlightened Cynicism: Diogenes as Postmodern Intellectual » in *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York / London, Routledge, 1995, p. 159 ; N. Wilson, « Punching Out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's "Kritik der zynischen Vernunft" » in *New German Critique*, n° 41, Spring / Summer 1987, p. 59 ; et L. Adelson, « Against the Enlightenment: A Theory with Teeth for the 1980s » in *German Quaterly*, vol. 57, n° 4, Fall 1984, p. 625.

<sup>260</sup> Voir à cet effet le discours de Calliclès [482c-486d] dans le *Gorgias* de Platon, ainsi que l'introduction de M. Canto : « Enfin, parmi les héritiers de Gorgias, devait exister aussi un groupe d'hommes politiques professionnels, formés à l'art rhétorique, qui, tel Calliclès, disposaient d'un art de convaincre les foules et étaient prêts à recourir à tous les moyens possibles pour réaliser leur politique. Leur souci n'était pas tant de sauver les apparences que d'être dans une situation de pouvoir telle qu'ils n'eussent plus à se soucier de leur propre immunité. Leur attitude fondamentale était le cynisme, d'autant plus justifié que la rhétorique se trouvait de plus en plus requise par le fonctionnement du pouvoir politique » (Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, 1993, p. 60 (trad. M. Canto)). (Nos italiques.) Notez que l'attribution d'un « cynisme politique » aux œuvres de Machiavel va également en ce sens, c'est-à-dire que l'on a tendance à appliquer notre conception actuelle du cynisme à des phénomènes qui ne s'identifiaient pas au cynisme à leur époque.

Il ne faut effectivement pas oublier que cette ambiguïté, tout comme le cynisme (*Zynismus*) dont parle Sloterdijk, est en partie l'œuvre d'une entreprise d'oppression qui consiste à condamner la pratique du kynisme (*Kynismus*), même dans sa forme ancienne, parce qu'elle est une résistance au pouvoir, en la dépeignant dans ce qu'elle comporte d'immoral. Or, en produisant une version parodiée du cynisme qui a fini par se confondre avec sa forme véritable, cette critique a contribué à polariser et à diviser son concept, comme nous avons eu l'occasion de le constater avec les interprétations stoïciennes et chrétiennes du cynisme. D'où l'opposition que l'on connaît, entre une signification authentique du cynisme dont le propre est la résistance (*Kynismus*), et un sens dérivé (*Zynismus*), qui a tendance à se confondre avec une position, plus ancienne encore (celle de Calliclès), laquelle valorise l'égoïsme naturel afin de légitimer l'injustice. Mais cet aspect, qui est devenu le propre du cynisme (*Zynismus*) tel qu'on le conçoit de nos jours, n'est pas inhérent à son concept, ni tout à fait le produit de son évolution. Il est davantage l'œuvre de ses opposants, lesquels ont eu intérêt à confondre cynisme (*Kynismus*) et immoralité. Si cette entreprise de falsification du cynisme a alimenté la dérive du concept vers sa signification actuelle (*Zynismus*), il ne faut pas confondre celle-ci avec l'emploi de cette « fiction », par des individus, des cyniques tels qu'on les désigne aujourd'hui, qui n'ont gardé du cynisme que les aspects négatifs. Ceux-ci, en faisant servir le cynisme (*Kynismus*) à des fins strictement utilitaires, ont en quelque sorte contribué à renforcer la caricature, en incarnant, si l'on peut dire, sa version parodiée. Somme toute, il importe de constater que l'émergence de cette double signification du concept de cynisme (*Kynismus vs Zynismus*) a peu à voir avec la réception moderne du cynisme ancien. Elle est le résultat de l'adoption commune de son sens dérivé (*Zynismus*), lui aussi ancien (sans toutefois porter ce nom), lequel sert à perpétuer l'application du principe de force naturelle dans la société.

### **3.2 Foucault : pouvoir et *parrhésia* cynique**

Au moment où Sloterdijk publie la *Critique de la raison cynique* en 1983, les recherches de M. Foucault prennent un tournant qui témoigne d'un intérêt marqué pour le cynisme. Si l'on cherche chez lui des résonances de cette émergence d'une forme

nouvelle de cynisme (*Zynismus*), en réaction à ce que le premier interprète comme une faillite de la raison des Lumières, on constate qu'il n'existe, à proprement parler, aucune théorisation de ce phénomène dans son œuvre. L'intérêt de Foucault pour le cynisme, lequel s'inscrit à la suite du projet d'une archéologie du savoir, et plus précisément d'une problématisation du phénomène de la sexualité, soit des discours s'articulant autour d'une volonté de tout savoir à propos de celle-ci, concerne non pas sa forme actuelle (*Zynismus*), mais sa forme ancienne (*Kynismus*), et marque une volonté de comprendre la genèse d'un « dire-vrai » sur soi. Dans son dernier cours au Collège de France<sup>261</sup>, il se penche ainsi sur le concept de franc-parler (*parrhêsia*), donnant suite à des recherches entamées l'année précédente, où il s'agissait de réfléchir aux fonctions du dire-vrai politique dans la démocratie athénienne. Ce faisant, Foucault retrace l'évolution du concept de *parrhêsia*, lequel subit un glissement de sens, d'une dimension politique vers une dimension éthique.

Il étudie d'abord la figure du parrhêsiate à travers la représentation du Socrate de Platon, et ce, afin de montrer comment le dire-vrai n'emprunte plus, chez lui, une voie politique, mais constitue plutôt la base d'une éthique, c'est-à-dire une façon de se comporter à l'égard de soi-même et, donc, de sa raison (*phronêsis*), de la vérité (*alêtheia*) et de son âme (*psukhê*)<sup>262</sup>. Mais poursuivant cette réflexion du côté des Cyniques, Foucault souligne que leur *parrhêsia*, plus fondamentalement encore que chez Socrate, se manifeste dans l'existence même du corps du Cynique. À la fois dialogue de provocation, comportement scandaleux et enseignement critique, la *parrhêsia* se retrouve au cœur de la pratique d'une vie moralement bonne, telle que l'envisageaient les Cyniques<sup>263</sup>. Elle s'avère effectivement une caractéristique importante, voire essentielle, de l'ancien cynisme<sup>264</sup>. Or, la *parrhêsia* cynique a ceci de particulier qui la distingue de celle du

<sup>261</sup> Voir Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit. Voir également *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, Six lectures given by M. Foucault at the University of California at Berkeley, Oct.-Nov. 1983 [en ligne :] <http://www.foucault.info/documents/parrhesia/> [page consultée le 2 septembre 2008].

<sup>262</sup> Foucault, *Le courage de la vérité...*, op. cit., pp. 79-80.

<sup>263</sup> *Ibid.*, pp. 153-159.

<sup>264</sup> « “Quelle est, demandait-on, la plus belle chose au monde ?” — “La liberté de langage [*parrhêsia*], répondit [Diogène]” » (Paquet, op. cit. [1992], fr. 103 (D.L., VI, 69) de « Diogène », p. 96). À cet égard, les exemples les plus typiques du franc-parler du Cynique relèvent sans doute de ses altercations avec le roi Alexandre, mais on pourrait relater aussi l'anecdote suivante : « Le Stoïcien Denys raconte qu'après

Socrate de Platon que, si elle implique un perfectionnement moral, la volonté de l'adopter s'acquiert par l'exemple concret qui entraîne, et non grâce à une démonstration dialectique qui convainc. Ainsi, Foucault inscrit la démarche cynique en opposition à la tradition philosophique inaugurée par le platonisme. Mais, comme le remarque Shea, cette opposition devrait plutôt se comprendre en termes de radicalisation : « In Foucault's reading, Cynic practice does not break with tradition; it transforms tradition from within by pressing it to its limits, by making its principles manifest in the Cynic's body<sup>265</sup> ». Bref, il est encore une fois question de falsifier la monnaie.

Foucault n'a malheureusement pu mener à terme les recherches qui l'ont amené à revisiter les textes de l'Antiquité, et notamment ceux du cynisme, afin de résoudre les questions que posait au départ le projet d'élaborer une archéologie du savoir et de penser la manière dont s'érige un pouvoir autour des régimes de véridictions que constituent les sciences humaines. Ainsi, l'unité de la pensée foucauldienne reste à faire. Mais si l'on tient compte que, pour lui, la relation triadique qui existe entre pouvoir, savoir et constitution du sujet est centrale à toute analyse philosophique, alors, comme le souligne T. Flynn, « his [...] discussion of the ethical parrhesiast must be integrated into a larger issue of the production of "truth" [...] as a form of self governance and social control<sup>266</sup> ». Foucault avait d'ailleurs mis en lumière, dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, la façon dont la production d'un discours « libre » sur la sexualité faisait partie intégrante de stratégies de normalisation et, par conséquent, d'un contrôle d'autant insidieux qu'il s'effectue par une autolimitation interne du sujet. Autrement dit, l'analyse foucauldienne de la *parrhésia* cynique gagne, selon nous, à se comprendre dans le cadre plus vaste d'une réflexion sur le biopouvoir, lequel concept ne fut que succinctement énoncé par Foucault.

---

Chéronée, Diogène fut fait prisonnier et traîné devant Philippe qui s'informa de son identité ; Diogène lui répondit : "J'espionne ton insatiabilité". Le roi, ravi de cette réponse, le relâcha » (*ibid.*, fr. 39 (D.L., VI, 43) de « Diogène », p. 83).

<sup>265</sup> Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>266</sup> T. Flynn, « Foucault as Parrhesiast: his Last Course at the Collège de France (1984) » in *Philosophy Social Criticism*, vol. 12, 1987, p. 225.

Il demeure toutefois possible d'établir un lien entre le développement de ces nouvelles techniques de pouvoir, lesquelles s'insinuent au sein des sphères les plus intimes des expériences individuelles, et le malaise dans la civilisation décrit par Sloterdijk comme une source de la généralisation du cynisme (*Zynismus*) dans la modernité<sup>267</sup>. Si, effectivement, « savoir c'est pouvoir », comme le soulignent Sloterdijk et Foucault, alors on peut voir entre la conception ancienne (*Kynismus*) et postmoderne (*Zynismus*) du cynisme un passage entre connaître et dire la vérité de façon risquée (*parrhésia*) et connaître et utiliser cette vérité afin de dominer sans risque. En ce sens, le dire-vrai apparaît comme un critère essentiel du cynisme, par opposition au *Zynismus* qui l'aurait évacué. L'on comprend dès lors d'autant mieux la manière dont l'interaction du Cynique avec le pouvoir serait le lieu d'une rupture à l'intérieur du concept de cynisme ; si la raison laisse entrevoir la possibilité d'une émancipation, les vérités mises à jour pourront également servir le biopouvoir qui se met en place. Dans cette éventualité, le constat communément admis selon lequel le cynisme (*Zynismus*) de l'époque actuelle est issu d'une désillusion face aux idéaux des Lumières se trouve effectivement fondé.

#### 4. Le cynisme : un enjeu politique ?

Tous ne sont cependant pas d'avis que les idéaux des Lumières doivent pour autant être remis en question. Comme le souligne R. Rorty, il convient, afin de juger convenablement de la postérité des Lumières, de bien distinguer les projets politique et philosophique qui en sont issus. Rorty fait valoir qu'il n'est pas de mise, non seulement de s'en tenir à un constat d'échec à leur égard, mais que l'on se doit de poursuivre, contre

---

<sup>267</sup> À cet égard, soulignons comment les réflexions de Foucault peuvent encore être rapprochées de celles de Sloterdijk : « En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certain ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *ethos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la "période moderne" des époques "pré" ou "postmoderne", je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de "contre-modernité". » (Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1387). Dans cette optique, nous pouvons en effet voir un parallèle entre Foucault et Sloterdijk, au sens où l'on trouve chez tous les deux une tendance à rendre « transhistorique » les concepts d'*Aufklärung* et de cynisme, afin d'y voir des phénomènes de la civilisation qui décrivent certains mouvements de l'histoire.

les idéaux de raison et de nature qui en sont hérités, la démarche critique entreprise contre l'idée de dieu au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il affirme également que les idéaux politiques de liberté, d'égalité et de justice, bien qu'ils ne soient pas concrètement achevés (ce que l'histoire des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles nous a bien montré) demeurent valables et d'autant d'actualité<sup>268</sup>.

Il reste cependant que, selon une opinion populaire particulièrement tenace, « [l']action politique est par définition cynique<sup>269</sup> ». Du moins, c'est le constat auquel arrive M. Onfray, dans un ouvrage où il donne cette définition du cynisme ambiant contemporain (*Zynismus*), qu'il nomme pour sa part un « cynisme vulgaire ». Par cette formule, il entend une « rhétorique spécieuse [qui] réside dans la subordination exclusive de l'action à l'efficacité, à la réussite, sans qu'aucune autre considération soit admise à jouer un rôle<sup>270</sup> ». Pour une large part défini en fonction de son rapport au pouvoir, le cynisme actuel (*Zynismus*) se trouve ainsi contaminé par une conception du politique qui relève des vues de Machiavel. De sorte qu'il apparaît manifeste que la notion postmoderne de cynisme (*Zynismus*), quoique tous, en l'employant, s'entendent sur le sens à lui attribuer, entretient une confusion, puisqu'elle amalgame cynismes (*Kynismus* et *Zynismus*), machiavélisme et autres doctrines moralement contestées, que nous aurons l'occasion d'aborder dans la suite de cette recherche.

C'est pourquoi nous avons trouvé opportun d'examiner l'histoire du cynisme et de ses diverses acceptions, avant de nous plonger plus avant dans l'analyse de sa réception au siècle des Lumières. Cela nous a permis de mesurer l'ampleur d'un fait généralement reconnu, c'est-à-dire que le concept de cynisme recouvre des significations différentes, voire diamétralement opposées, mais encore que sa notion actuelle (*Zynismus*) pose nombre de difficultés lorsqu'il est question de la comprendre en fonction d'une histoire de sa réception. Force est en effet de constater que le cynisme, tel qu'on le rencontre chez Diogène et ses disciples, ne correspond pas, si ce n'est que très partiellement, à ce que l'on entend de nos jours par ce terme, et ce, notamment parce que

---

<sup>268</sup> R. Rorty, « The Continuity Between the Enlightenment and "Postmodernism" » in K. M. Baker & P. H. Reill (eds), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 19-21.

<sup>269</sup> M. Onfray, *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1990, p. 174.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 169.

le cynisme (*Zynismus*) que nous avons appelé postmoderne ne se présente plus comme une résistance au pouvoir, mais participe désormais à son maintien. Ce qui se voulait donc, au départ, l'exercice d'un mode de vie permettant aux hommes de se rendre indépendants de ce qui ne leur est pas strictement nécessaire s'est transformé en une attitude dont le propre est la duplicité. Ainsi, l'on ne doit pas se surprendre qu'un tel cynisme (*Zynismus*) ne nourrisse aucun scrupule à profiter des besoins et faiblesses d'autrui pour légitimer ses entreprises. L'efficacité étant sa visée première, sa devise pourrait se résumer à l'idée que la fin justifie les moyens. Et plutôt que de chercher à faire éclater la vérité, un tel cynisme se confond avec le masque de la duperie, correspond à l'attitude de celui qui use du discours pour la camoufler.

Si une telle définition du cynisme (*Zynismus*) arrive aujourd'hui à faire plus ou moins consensus, les analystes du concept sont loin de s'entendre sur l'explication à donner à cette dérive suffisamment marquée pour que la langue allemande emploie des termes distincts pour les désigner. Plusieurs interprétations existent à cet effet, mais la plus connue est sans contredit celle de Sloterdijk, qui conçoit le cynisme comme une réaction d'oppression aux provocations kuniques, lesquelles se manifestent lorsque la civilisation devient à ce point corruptrice que l'individu raisonnable ne s'y trouve plus libre d'agir conformément à sa raison, mais est inévitablement soumis à l'emprise de multiples formes de servitude, créées et entretenues par la société. Or, cette division du concept de cynisme (*Kynismus vs Zynismus*) ne peut se réduire à celle qui existe entre le cynisme ancien et sa réception moderne. Elle marque plutôt un écart entre une forme de cynisme, qui est entre autres celle de Diogène, et que l'on juge authentique parce qu'elle est une résistance au pouvoir qui se manifeste dans la pratique d'un dire-vrai, malgré les risques que cela comporte, et une forme dérivée, voire dégénérée, laquelle se présente comme un masquage de la vérité, ou encore comme une duperie permettant de maintenir les mécanismes de pouvoir tels que Foucault les théorise. Il n'est pas exclu, par conséquent, de chercher à rendre compte d'une réception historique du cynisme à l'époque moderne, notamment chez les auteurs de la France des Lumières. Nous pourrions ainsi prendre la juste mesure de l'émergence de cette acception postmoderne du cynisme, omniprésente sur la scène politique actuelle.

## **Deuxième partie :**

### **La réception du cynisme dans la France des Lumières**

## Chapitre 4 : Enjeux éthiques et politiques des Lumières : un contexte de réception

Le trajet parcouru, qui nous a mené des premiers Cyniques à l'émergence d'une conception contemporaine du cynisme, laquelle est issue, notamment, d'une remise en question des idéaux des Lumières et dont la sphère d'influence est principalement politique, a permis d'observer l'ampleur des enjeux que pose l'étude de la réception du cynisme à l'époque moderne. Cela nous a également permis de constater qu'un tel clivage tend à éclipser l'histoire de la réception moderne du cynisme, c'est-à-dire de la Renaissance au siècle des Lumières. À cet égard, nous renvoyons à l'excellent ouvrage de M. Clément ainsi qu'aux travaux de H. Roberts sur le cynisme à la Renaissance, pour des données plus précises concernant la réception du cynisme au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>271</sup>. Pour ce qui est de sa réception au XVII<sup>e</sup> siècle, force est cependant de constater que, malgré l'intérêt généralement porté au cynisme d'époque moderne, aucune recherche ne s'est jusqu'à présent employée à faire une étude systématique du cynisme à cette période<sup>272</sup>. Le XVIII<sup>e</sup> siècle fait quant à lui l'objet d'un nouveau d'investigation en ce qui a trait à l'idée que s'y trouve l'origine d'une conception contemporaine du cynisme. Dans cette optique, nous emboîtons le pas à cette tendance de la recherche, tout en désirant éviter les raccourcis qui ont mené certains analystes à identifier l'émergence d'une nouvelle conception du cynisme au siècle des Lumières à celle d'une acception moderne du concept. C'est qu'à prime abord il n'y a aucune raison de supposer que le cynisme des Lumières se distingue conceptuellement de son acception moderne, elle-même issue de la

---

<sup>271</sup> Clément, *Le cynisme à la Renaissance...*, *op. cit.* Voir également, de la même auteure : « «Abrutis, vous pouvez cesser de l'être» : Le *Discours de la servitude volontaire* et la pédagogie cynique » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : La résurgence des philosophies antiques (7)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, pp. 105-120 ; ainsi que Roberts, *Dog's Tales...*, *op. cit.* ; « Cynic Shamelessness... », *art. cit.* ; et « «Leur bouche est en paroles aussi honnêtes que le trou de mon cul» : Cynic Freedom of Speech in French Texts, 1581-1615 » in B. Facques, H. A. Roberts & H. G. A. Roberts (eds), *Reading and Writing the Forbidden: Essays in French Studies*, Reading (2001 Group), University of Reading, 2003, pp. 59-70.

<sup>272</sup> Il existe bien certaines études du cynisme concernant des œuvres précises du XVII<sup>e</sup> siècle, par exemple un article sur le cynisme dans *La vraie histoire comique de Francion* de Charles Sorel. Voir E. Keller, « *Francion* ou la tentation du cynisme » in *Cahiers Textuels*, vol. 22, 2000, pp. 105-120. Mentionnons également la thèse de B. Dhraïef (*op. cit.*) qui porte sur le cynisme dans la comédie, de Dancourt à Marivaux, et couvre ainsi une période allant de la toute fin du XVII<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

restitution des textes antiques à la Renaissance, et plus ou moins commune aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Mais encore, il convient à notre avis de souligner, au-delà des points de rupture importants, certains éléments de continuité entre le cynisme des Lumières et celui postmoderne ou actuel, lequel sonnerait l'alarme quant à la désillusion des sociétés démocratiques contemporaines face aux idéaux des Lumières<sup>273</sup>.

Par l'étude du cynisme et du recours à la figure de Diogène au XVIII<sup>e</sup> siècle, nous retracerons, dans les prochains chapitres, les éléments qui caractérisent la conception du cynisme chez les Philosophes et écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous tâcherons de définir cette conception, mais également de décrire le mouvement de dérive ainsi que le travail de syncrétisme qui s'exercent sur le concept de cynisme et permettent de l'arrimer aux idéaux de l'époque. Il convient donc de s'attarder aux enjeux que posent les débats des Lumières, notamment ceux ayant trait aux fondements et à l'élaboration d'une conception empiriste de la morale, d'abord, puis radicalement matérialiste ensuite, dans la mesure où la réception du cynisme à cette période s'inscrit intimement dans ces débats. Avant d'entrer dans le cœur des considérations relatives au cynisme des Lumières qui font l'objet de la seconde partie de ce chapitre, il importe ainsi de se pencher sur les éléments d'héritage ayant pavé la voie à ce moment charnière de l'histoire du cynisme. Cela

---

<sup>273</sup> Nous sommes en partie redevables à Stanley pour cette liste. (Voir *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, *op. cit.*, pp. 1-3). Outre l'ouvrage de Sloterdijk, elle y mentionne ceux de T. Bewes (*Cynicism and Postmodernity*, *op. cit.*) et de W. Chaloupka (*Everybody Knows: Cynicism in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999), qui abordent directement cette question. Elle cite également des commentaires qui vont en ce sens, notamment ceux de F. Jameson (« Postmodernism and the Market » in S. Zizek (ed.), *Mapping Ideology*, London / New York, Verso, 1994, pp. 278-295), de S. Zizek (*The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London / New York, Verso, 1996) et de T. Eagleton (*Ideology: An Introduction*, London / New York, Verso, 1991). Il convient en outre de mentionner les ouvrages suivants : J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984 ; É. Dupin, *Une société de chien : petit voyage dans le cynisme ambiant*, Paris, Seuil, 2006 ; J.-P. Jouary & A. Spire, *Servitudes et grandeurs du cynisme*, Paris / Montréal, Desclée De Brouwer / Fides, 1997 ; M. Onfray, *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, *op. cit.* ; P. Virno, *Opportunisme, cynisme et peur*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991 ; J. N. Cappella & K. H. Jamieson, *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ; W. W. Caldwell, *Cynicism and the Evolution of the American Dream*, Washington, Potomac Books, 2006 ; J. C. Goldfarb, *The Cynical Society: the Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 ; D. L. Kanter & P. H. Mirvis, *The Cynical Americans: Living and Working in an Age of Discontent and Disillusion*, San Francisco, Jossey-Bass, 1989 ; D. Mazella, *The Making of Modern Cynicism*, *op. cit.* ; et R. Stivers, *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1994, lesquels partagent, chacun à leur manière, ce constat postmoderne du cynisme.

permettra de mieux appréhender l'influence du cynisme sur l'esprit du siècle, mais également d'évaluer l'impact de la philosophie des Lumières sur l'évolution du concept.

## 1. Aux sources des Lumières

Interrogeons par conséquent les éléments de doctrines et les diverses traditions philosophiques qui ont eu une influence sur la pensée des Lumières françaises et au sein desquelles les enjeux relatifs à une réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle prennent nécessairement place. Nous concentrerons cette analyse sur quatre courants de pensée incontournables à la compréhension des enjeux du siècle et, plus particulièrement, à la problématique du cynisme à l'intérieur de ceux-ci. Il s'agit d'une tâche essentielle, car, comme le souligne J. L. Lievsay dans un article sur la figure de Diogène à la Renaissance : « Anyone who reads at all widely in the writers of the sixteenth and seventeenth centuries will presently become aware of the frequency with which he encounters the name or the *dicta* of Diogenes the Cynic<sup>274</sup> », ce qui montre bien l'importance des références au cynisme dans les textes et débats de cette période.

### 1.1 L'héritage humaniste

Il s'avère tout d'abord impossible de passer outre la tradition humaniste lorsque l'on veut penser le mouvement d'idées qui sous-tend celui des Lumières et, de fait, le cynisme moderne propre à celles-ci. Pour succinctement identifier les éléments à considérer, notons premièrement que le débat sur le libre-arbitre, qui restaure la responsabilité humaine et place l'homme au centre du questionnement philosophique,

---

<sup>274</sup> Lievsay, « Some Renaissance views of Diogenes the Cynic », *art. cit.*, p. 447. On trouve, dans cet article, une liste de plusieurs écrits des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles concernant Diogène, et provenant des traditions classique et continentale, mais plus particulièrement anglaise, tels que : *A Dialogue betweene Lucian and Diogenes of the life harde and shape, and the lyfe tendre and delicate*, non daté et attribué à Sir Thomas Elyot ; *A Treatise of Moral Philosophy* [1547, 1555] de William Baldwin ; *The first parte, of the Eyghth liberall Science: entituled, Ars Adulandi, The Arte of Flatterie with the confutation therof, both very pleasaunt and profitable* [1579 ?] de Vlpian Fulwell ; *A moste excellent Comedie of Alexander, Compaspe, and Diogenes* [1584] de John Lyly ; *Catharos: Diogenes in his Singularitie* [1591] de Thomas Lodge ; *Diogenis Lanthorne* [1607] de Samuel Rowlands ; *Staffords Heauenly Dogge* [1615] d'Anthony Stafford ; et *A Satiryall Dialogue or a sharplye-invectiue conference, betweene Allexander the great, and that truelye woman-hater Diogynes* [1616 ?] de William Goddard (voir *art. cit.*, p. 449).

constitue le fondement de nombreux idéaux de l'époque moderne. Marqué par la redécouverte des écrits et des savoirs anciens, l'humanisme se caractérise par une conception de l'homme qui met en avant ses capacités intellectuelles, ainsi que son désir de connaissance. Parallèlement, l'humanisme est marqué par une volonté de diffuser le savoir et par un désir de se défaire de l'emprise du religieux sur les sphères morale et politique. Faisant la promotion de la tolérance, on y réaffirme la dignité de l'homme, ainsi qu'une volonté de développer ses facultés rationnelles. De fait, on y encourage le développement des arts et des sciences, la primauté des lois naturelles et l'auto-détermination de la personne, tous des enjeux qui servent de base au fondement d'une éthique proprement humaniste.

Dans le cadre d'une réflexion sur la réception moderne du cynisme, il importe premièrement de s'arrêter sur le développement de genres littéraires qui inaugurent une nouvelle manière pour le cynisme de s'exprimer. Notons d'abord, et c'est là une spécificité du concept après la Renaissance, que faire preuve de cynisme n'implique plus d'adopter le mode de vie du Cynique, en arborant besace et bâton<sup>275</sup>. Au contraire, le cynisme se manifeste de plus en plus par le biais des textes, et particulièrement par une posture littéraire qui reprend l'essentiel de la fonction « mordante » du cynisme, que l'on peut décrire comme une dénonciation virulente des faux-semblants, alliée à une volonté de renverser les valeurs grâce à des traits d'esprit humoristiques. À ce titre, il serait intéressant de faire une étude plus poussée de l'histoire de la satire, ainsi que du *spoudogeloion*, un genre littéraire remontant à l'Antiquité et qui consiste en un mélange de sérieux et de comique très pratiqué à la Renaissance<sup>276</sup>. Par le biais des *Satires*

---

<sup>275</sup> Considérons l'hypothèse que ces êtres marginaux furent, à la Renaissance, considérés comme de simples fous, et non comme des Cyniques, voire qu'ils furent à partir d'un moment internés, ce qui expliquerait leur absence des métropoles. Nous n'avons pas, cependant, poussé l'investigation plus loin. Il est à noter que le point de départ de notre conception du cynisme à la Renaissance s'inspire des recherches érudites sur la question, notamment celles de M. Clément et de H. Roberts mentionnées ci-haut. Il serait cependant intéressant d'investiguer davantage, notamment du point de vue de l'histoire des institutions psychiatriques.

<sup>276</sup> L'histoire de la satire est cependant des plus complexes. Rappelons brièvement que la critique humaniste de la Renaissance a longtemps attribué son origine aux drames satyriques grecs (un genre littéraire et théâtral lié à la tragédie et mettant en scène des Satyres). Il aurait alors été question de conserver, dans le théâtre grec, une place en l'honneur de Dionysos, qui aurait été évincé de l'art tragique dès l'âge classique. Le genre reste cependant peu connu. On y associe des pièces telles que le *Cyclope* et l'*Alceste* d'Euripide, les *Tireurs de filet* et les *Spectateurs à l'Isthme* d'Eschyle, ainsi que les *Limiers* de Sophocle. Tenant le milieu entre la tragédie et la comédie, on dit du drame satyrique qu'il est une « tragédie

*Ménippées* de l'auteur romain Varron (116-27 av. J.-C.), l'on peut en effet remonter jusqu'au Cynique Ménippe de Gadara (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) pour rendre compte du genre satirique.

Dans son ouvrage précurseur sur l'histoire du cynisme, Dudley établissait d'ailleurs une classification du cynisme ancien selon trois catégories, dont l'une soulignait son caractère littéraire : « Cynicism was really a phenomenon which presented itself in three not inseparable aspects – a vagrant ascetic life, an assault on all established values, and a body of literary genres particularly well adapted to satire and popular philosophical propaganda<sup>277</sup> ». Plus récemment, de nombreux chercheurs ont entrepris de faire l'étude de la composante littéraire du cynisme. Bracht Branham s'est par exemple employé à étudier celle-ci dans l'Antiquité<sup>278</sup>, analysant l'origine du mouvement sous l'angle de la performance rhétorique, par la pratique de la *parrhésia*. Plus qu'une simple composante du cynisme, cet aspect s'avère un élément essentiel à considérer :

But any account of Cynicism that ignores or discounts its literary or rhetorical dimension – its link to the arts of philosophical jesting as suggested by the term *spoudogeloios* – is leaving out what made Cynicism different from any other ancient philosophical tradition. Cynicism is the only philosophical movement in antiquity to make freedom a central value, and freedom of speech in particular. This fact is directly linked to the Cynic invention of satiric and parodic forms of literature without classical precedent. It is equally a mistake, however, to think of a body of Cynic doctrines first formulated and then embodied in literary

---

qui s'amuse » (Pseudo-Démétrios de Phalère, *Du style*, 169), rappelant le *spoudogeloion* et ajoutant probablement à la controverse concernant l'origine de la satire (voir [http://fr.wikipedia.org/wiki/Drame\\_satirique](http://fr.wikipedia.org/wiki/Drame_satirique) [page consultée le 18 janvier 2013]). Cette interprétation s'avère cependant erronée. D'origine latine, la paternité de la satire et du genre littéraire (*satura* ou pot-pourri) lui étant associé, est maintenant attribuée au poète latin Lucilius. On reconnaît également en Varron, Horace, Perse, Sénèque et Juvénal des auteurs satiriques. Or, cette origine latine de la satire laisse de côté le fait que certains textes grecs possédaient déjà les caractéristiques de la satire latine. Pensons notamment au *Margitès* d'Homère et au portrait de Socrate dans *Les Nuées* d'Aristophane. Plus tardivement, l'on peut considérer des auteurs tels Boccace, Érasme, Rabelais, Cervantès, Swift, La Bruyère, La Fontaine, Molière et Voltaire comme des représentants de ce genre satirique, qui tend graduellement à s'effacer au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle (voir <http://fr.wikipedia.org/wiki/Satire> [page consultée le 18 janvier 2013]).

<sup>277</sup> Dudley, *A History of Cynicism...*, *op. cit.*, pp. xi-xii. L'auteur ajoute que ce troisième aspect fût l'objet d'une attention particulière de la part des chercheurs. Il cite notamment G. A. Gerhard (« Zur Legende vom Kyniker Diogenes » in *ARW*, vol. 15, 1912, pp. 388-408), J. Geffcken (*Kynika und Verwandtes*, 1909) et P. Wendland (*Philo und die Kynische-Stoische diatribe*, 1895), qui ont montré l'importance et la fertilité de l'influence du cynisme sur la littérature hellénistique et romaine.

<sup>278</sup> Bracht Branham, « Defacing the Currency... » in *The Cynics...*, *op. cit.*, pp. 81-104. (Il est à noter qu'on trouve des versions antérieures de cet article dans *Le cynisme ancien...*, *op. cit.*, pp. 445-473, ainsi que dans *Arethusa*, vol 27, n° 3, 1994, pp. 329-359.)

works. Cynicism originates in no small part in rhetorical and literary activity, as the exercise of *parrhésia*<sup>279</sup>.

Bracht Branham s'était auparavant consacré à l'étude du rire et de la parodie des traditions chez le rhéteur et satiriste Lucien de Samosate (II<sup>e</sup> siècle), qui, nous l'avons vu, constitue une source considérable d'informations sur les Cyniques. L'auteur a entre autres étudié son influence sur l'écriture de l'*Utopie* chez Thomas More<sup>280</sup>, mais l'on sait que l'ascendant des écrits de Lucien sur les humanistes dépasse largement celui-ci<sup>281</sup>. En soi, le cynisme littéraire de l'époque impériale fut l'objet de recherches érudites, notamment de la part de Goulet-Cazé et de J. Hammerstaedt<sup>282</sup>, et exerça une influence considérable sur le cynisme de la Renaissance et de l'époque moderne. Mentionnons, en outre, les travaux de J. C. Relihan sur l'importance de la critique subversive d'inspiration cynique dans l'histoire de la satire ménippée, ainsi que sur l'influence plus particulière de Ménippe dans l'Antiquité et la Renaissance<sup>283</sup>. Enfin, il n'est pas inutile de rappeler les travaux menés sur le cynisme et la figure de Diogène dans les écrits du XVI<sup>e</sup> siècle, notamment par M. Clément et H. Roberts. En accord avec l'interprétation littéraire du cynisme, celui-ci s'est en effet employé à faire l'analyse de thématiques cyniques telles que l'impudeur et le paradoxe à la Renaissance. Il a ainsi contribué à mettre en lumière la réception de Diogène chez de nombreux auteurs de l'époque<sup>284</sup>, lesquels peuvent être considérés dans une perspective cynique. En langue française, les plus connus sont certainement Érasme, Rabelais, La Boétie et Montaigne.

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>280</sup> Voir Bracht Branham, *Unruly eloquence...*, *op. cit.* ; ainsi que « Utopian Laughter: Lucian and Thomas More », *art. cit.* (Dans l'optique d'une étude du cynisme chez Lucien, rappelons également les travaux plus anciens de J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879.)

<sup>281</sup> Pour des ouvrages généraux sur le rire et la satire à la Renaissance, voir D. Ménager, *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995 ; G. Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard ; C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1979 ; M. A. Seidel, *Satiric Inheritance: Rabelais to Sterne*, Princeton University Press, 1979 ; et A. Tomarken, *The Smile of Truth, The French Satirical Eulogy and its Antecedents*, Princeton University Press, 1990.

<sup>282</sup> Voir Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *art. cit.*, pp. 2773-2781 ; et J. Hammerstaedt, « Le cynisme littéraire à l'époque impériale », *art. cit.*, pp. 399-418. (Ce dernier article interroge tout particulièrement l'influence d'Énomaüs de Gadara sur cette filiation Ménippe – Lucien – humanistes de la Renaissance.)

<sup>283</sup> Voir Relihan, *Ancient Menippean Satire*, *op. cit.* ; et « Menippus in Antiquity and the Renaissance », *art. cit.*, pp. 265-293.

<sup>284</sup> Voir Roberts, « Cynic Shamelessness... », *art. cit.* ; *Dog's Tales*, *op. cit.* ; « 'Leur bouche est en paroles aussi honnêtes...' », *art. cit.* ; et « Too Paradoxical for Paradoxes: The Role of the Cynics in Two Mid-Sixteenth-Century French Texts, Charles Estiennes's *Paradoxes* and Philibert de Viennes's *Le Philosophe de Court* » in *French Studies*, vol. 58, n° 4, pp. 459-470.

Il importe également d'interroger la figure de Machiavel, et plus spécifiquement la notion de raison d'État, afin de démêler les liens qu'elles tissent avec le cynisme, et ce, malgré le fait que Machiavel ne fait pas partie des auteurs considérés comme cyniques au XVI<sup>e</sup> siècle, du moins pas au même titre que les auteurs précédemment évoqués. C'est qu'il n'est pas rare de voir aujourd'hui ses vues politiques qualifiées de cyniques<sup>285</sup>. L'idée que « l'intérêt suffit à gouverner le monde<sup>286</sup> », qui ressort de sa pensée politique, nourrit effectivement l'évolution du concept vers sa signification actuelle. Comme l'évoque à juste titre C. Larrère dans *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, « [u]ne analyse comme celle que Machiavel fait dans *Le prince* [...] répand le soupçon que, derrière la moralité, on trouve toujours l'intérêt individuel<sup>287</sup> », ce qui apparaît comme un élément incontournable du cynisme tel qu'on le conçoit de nos jours. Si le qualificatif de cynique est ainsi rétrospectivement attribué à Machiavel, nous ne pouvons cependant le considérer tel d'un point de vue historique. Ses écrits ne témoignent d'aucune véritable réception du cynisme et la figure de Diogène y est absente. D'ailleurs, les principaux spécialistes de la question ne considèrent pas Machiavel comme un auteur cynique<sup>288</sup>, et

<sup>285</sup> On n'a qu'à consulter l'ouvrage de N. Ben Saad, *Machiavel en France. Des Lumières à la Révolution* (Paris, L'Harmattan, 2007), pour s'en convaincre. De fait, le nombre de références au « cynisme de Machiavel » dans la littérature est considérable. Voir par exemple R. Trousson qui, parlant de Machiavel dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Laffont, 1993, p. 857 (note in Chevrier, *Le Colporteur*)), affirme qu'il est « considéré au XVIII<sup>e</sup> siècle comme un modèle de cynisme politique », et A. Cugno qui, dans « Machiavel et le Masque » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle* (5), Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, p. 19, pose la question : « Le masque machiavélien serait-il alors à la fois révélateur et cynique ? Révélerait-il la nature intrinsèquement immorale de la politique ? »

(Il est à noter que ce passage illustre parfaitement une rupture que l'on pourrait dire typique de la conception contemporaine du cynisme, entre dire vrai et hypocrisie cynique, alors que *parrhêsia* et cynisme vont généralement de pair jusqu'à l'époque moderne.)

<sup>286</sup> A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, Paris PUF, 1980, pp. 33-55 (cité dans C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 144).

<sup>287</sup> C. Larrère, *op. cit.*, p. 34. Il est à noter que le sophiste Thrasymaque (env. 459 av. J.-C.) soutenait déjà, devant Socrate dans la *République* de Platon, essentiellement cette idée, à savoir que le juste correspond à l'intérêt du plus fort [338c].

<sup>288</sup> En ce sens, Clément (*op. cit.*, p. 212) ne souscrit aucunement à l'interprétation de Comte-Sponville (*Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, PUF, pp. 32-34), qui défend l'idée selon laquelle les cyniques ont le souci « d'établir la non-concordance du savoir et de la vertu, mais la nécessité de pratiquer la vertu, [et] la non-concordance de la valeur et de la vérité, mais la nécessité de chercher la vérité ». Car celui-ci établit une opposition entre un « cynisme moral » (au sens originel du terme) et un « cynisme politique » (qu'il attribue à Machiavel) : « De là le cynisme, au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire au fond le machiavélisme : la morale est certes une valeur (on ne trouve chez Machiavel aucune remise en question de la morale en tant que telle, aucun « immoralisme » : Machiavel n'est ni Sade ni Nietzsche), mais elle n'est qu'une valeur, dont l'inefficacité en politique – en tous cas, dirait Machiavel, dans ces temps qui sont les nôtres – est une vérité d'expérience. C'est en quoi Machiavel est un cynique » (Voir aussi, du même auteur, « Le bon, la brute et le militant » in *Une éducation philosophique et autres articles*, Paris, PUF, 1989, pp. 121-141).

nous partageons cet avis. Nous croyons néanmoins que la réception de ses écrits dans la modernité contribue de manière décisive à la transformation du cynisme. Pour le dire autrement, dans la tension qui règne entre l'interprétation anti-machiavélienne, qui voit chez Machiavel une défense des principes selon lesquels la seule raison d'état suffit à justifier toute action moralement condamnable au profit de la survivance de l'État, et celle de Rousseau qui propose qu'« [e]n feignant de donner des leçons aux Rois [Machiavel] en a donné de grandes aux peuples<sup>289</sup> », réside quelque chose comme le paradoxe même du cynisme, lequel témoigne du vice, mais en éclaire du même coup les ressorts.

## 1.2 L'héritage libertin

Dans un deuxième temps, on ne peut, si l'on parle des traditions qui ont exercé une influence majeure sur le développement de la pensée des Lumières françaises, passer outre le courant libertin, qui permet d'étudier les paramètres des jeux sociaux et de la rhétorique qui mènent à certaines formes codifiées de manipulation d'autrui. D'ailleurs, le lien entre pensée libertine et réception de Machiavel en France est connu. Larrère nous rappelle notamment que Grotius appelait les libertins érudits des « machiavélistes »<sup>290</sup>. Et comme c'est le cas chez lui, le libertinage s'est vu qualifié de « cynique » par certains commentateurs, entre autres par H. Coulet<sup>291</sup>, qui utilise le terme pour désigner une classe particulière d'écrits libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Rejetant d'emblée les romans qu'il juge trop pornographiques, tels que *Le Portier des Chartreux* (1745) de Gervaise de la Touche et *Thérèse philosophe* (1748) de Boyer d'Argens, les considérant comme « une forme abusive et frelatée de la littérature libertine<sup>292</sup> », il établit une distinction entre les écrits libertins qu'il nomme galants et ceux qu'il qualifie de cyniques. Dans la première catégorie, il classe la plupart des

---

<sup>289</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, Livre III, Chap. 6, Paris, Gallimard, 1964, p. 231.

<sup>290</sup> Larrère, *op. cit.*, p. 22. (Sur le concept de « libertins érudits », voir R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943.)

<sup>291</sup> H. Coulet, Chap. « Le roman et le conte libertins » in *Le roman jusqu'à la Révolution*, Paris, A. Colin, 1967, pp. 386-389.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 387, note 1.

romans libertins dont l'influence principale est Crébillon fils, « dont ils imitent l'orientalisme fantaisiste, les féeries extravagantes, et [...] partagent le scepticisme moral », mais également Montesquieu, « dont les *Lettres Persanes* ont inspiré toutes les descriptions satiriques de la société parues au XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>293</sup>. L'on compte de nombreux romans et contes dans cette première catégorie. Mentionnons *Thémidore* (1745) de Godar d'Aucour, *Angola, Histoire indienne* (1746) de la Morlière, plusieurs contes de Voisenon (dont *Le Sultan Misapouf* (1746) et *Histoire de la Félicité* (1751)), *Les Confessions du conte de \*\*\** (1741) et *Acajou et Zirphile* (1744) de Pinot Duclos, et, finalement, *Les Bijoux indiscrets* (1748) de Diderot, « le seul chef-d'œuvre du genre<sup>294</sup> » d'après Coulet. La seconde catégorie, qualifiée de « cynique », comprend pour sa part l'*Antipaméla* (1742) et *La Belle Allemande* (1745)<sup>295</sup> de Villaret, *La Fanfiche* (1748) de Bonneval, *Les égarements de Julie* (1756)<sup>296</sup> de Dorat, *Mademoiselle Javotte* (1758) de Baret et, enfin, *Margot la ravaudeuse* (1750) de Fougere de Monbron, le plus cynique de tous les auteurs cités, selon lui<sup>297</sup>.

En premier lieu, nous avons tâché de voir ce qui justifie une telle distinction. Autrement dit, nous avons cherché à déterminer si elle est permise par un usage de références à un vocabulaire ou des thématiques cyniques précis. À la lecture de ces ouvrages classés dans la catégorie de « libertinage cynique », nous n'avons cependant recensé aucune référence directe à Diogène ou au cynisme. Certes Margot vit dans un tonneau, à la manière de Diogène, c'est-à-dire dans « une condition si basse, exposée toute l'année à l'air, souffrant le chaud, le froid, accroupie dans un demi-tonneau<sup>298</sup> »,

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 387. Notons ici la notion de scepticisme moral, dont les parallèles avec le cynisme moderne mériteraient d'être étudiés.

<sup>294</sup> *Id.*

<sup>295</sup> Ce titre, aussi connu sous celui de *La belle Alsacienne, ou Telle mère telle fille*, fut également attribué à Antoine Bret (1717-1792), écrivain et auteur dramatique français (voir : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Antoine\\_Bret](http://fr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Bret) [page consultée le 11 janvier 2013]).

<sup>296</sup> Ce texte, en trois parties lorsque complet, et originellement intitulé *Les égarements de Julie, conte moral*, fut également attribué à Jacques-Antoine-René Perrin (voir : [http://www.bibliocuriosa.com/index.php/Les\\_%C3%89garements\\_de\\_Julie](http://www.bibliocuriosa.com/index.php/Les_%C3%89garements_de_Julie) [page consultée le 11 janvier 2013]).

<sup>297</sup> C'est ce que Coulet affirme en incluant *Le Cosmopolite*, qui comporte effectivement des références à Diogène et des indices permettant d'extraire une conception typiquement moderne du cynisme. Nous avons cependant préféré l'exclure de la catégorie des romans libertins pour le traiter au chapitre suivant. Par ses références, ce texte à lui seul n'aurait de toute façon pas permis de conclure quoique ce soit sur le cynisme de cette catégorie d'écrits libertins.

<sup>298</sup> L.-C. Fougere de Monbron, *Margot la ravaudeuse* [1750], Paris, Zulma, 1992, p. 31.

cependant la référence au cynisme n'est pas claire, puisqu'il s'agit ici des conditions de vie attachées à un métier particulier de l'époque, soit celui de ravaudeuse<sup>299</sup>. Pourtant, dans le cas particulier de Fougeret de Monbron, il n'aurait pas été surprenant de constater à l'œuvre, dans *Margot la ravaudeuse* notamment, une thématique cynique, d'abord parce que l'auteur est reconnu comme tel<sup>300</sup> (nous aurons l'occasion d'étudier le cynisme de Fougeret de Monbron dans le chapitre suivant), mais également parce qu'en préface d'une édition de l'ouvrage en question, M. Delon souligne le caractère cynique du personnage, affirmant que « [l]e cynisme d'une fille d'Opéra [Margot] devient la vérité d'une société de spectacle<sup>301</sup> ». D'ailleurs, Coulet mentionne lui-même que l'auteur de *Margot* et du *Cosmopolite* (1753) est celui, parmi les auteurs cités, dont les œuvres « méritent le mieux l'épithète de cyniques<sup>302</sup> ». Il précise que ce qui caractérise l'emploi du qualificatif *cynique* pour les décrire réside essentiellement dans le fait qu'ils « ont pour héros des aventuriers, des prostituées ou des filles entretenues », bref que les ouvrages cyniques « ne se distinguent des romans de mœurs réalistes que par l'intention plus agressive »<sup>303</sup>. Fait surprenant par ailleurs, la seule véritable référence au cynisme que nous avons identifiée se trouve dans un passage des *Bijoux indiscrets*, dans lequel Diderot qualifie de cynique un personnage indécent qui use de persiflage<sup>304</sup>. Or, cette

<sup>299</sup> Concernant le tonneau de la ravaudeuse et les références à Diogène, voir L.-S. Mercier, *Tableau de Paris* [t. X, Amsterdam, 1788], chap. DCCXCI : « De Diogène », Genève, Slatkine, 1979, p. 112 : « Diogène ne serait pas toléré aujourd'hui [...] Il n'y a plus que les ravaudeuses qui aient le privilège d'habiter un tonneau ; encore est-il coupé. » Voir encore G. Sand, *Le Diable à Paris*, Paris, J. Hetzel, 1846, vol. 2, p. 15 : « La ravaudeuse, logée comme Diogène, dans un tonneau surmonté d'une niche à statue faite avec des cerceaux et de la toile cirée, est encore une curiosité disparue. » Voir enfin A. Jal, *Salon de 1833. Les Causeries du Louvre*, C. Gosselin (éd.), 1833, p. 87 : « Diogène serait sérieusement ridicule avec son manteau troué et son tonneau, qui conviendrait tout au plus aujourd'hui à une ravaudeuse de la halle ».

<sup>300</sup> Voir entre autres les commentaires de R. Trousson, « Introduction » in Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde* suivi de *La Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 15 : « Son œuvre est secondaire, mais elle est forte, sans être d'un génie – ou alors d'un génie corrompu par la haine, noyé d'amertume, cynique, pittoresque à forme d'amoralisme » ; et p. 20 : « Avec son habituel cynisme ». Voir également J. H. Broome, « 'L'Homme au cœur velu' : the turbulent career of Fougeret de Monbron » in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 23, 1963, p. 185 : « It appears that the principal fruits of this experience were a taste for dissolute living, a cynical contempt for court society, a certain salty humour [...], and much boredom » ; et p. 186 : « as he observes cynically ».

<sup>301</sup> M. Delon, « Préface » in *Margot la ravaudeuse*, op. cit., p. 18.

<sup>302</sup> Coulet, op. cit., p. 389.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>304</sup> Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (DPV, t. III, p. 49) : « Alcine, sans se déconcerter, simula quelques temps un assoupissement ; cependant les femmes chuchotaient qu'elle avait des vapeurs. "Et oui, dit un petit-maître, des vapeurs ! Cicogne les nomme hystériques ; c'est comme qui dirait des choses qui viennent de la

seule référence est par trop isolée pour conclure quoi que ce soit du cynisme dans les écrits libertins, celui-ci appartenant d'ailleurs à la catégorie des écrits galants et non cyniques !

M. A. Bernier souligne le caractère peu convaincant de cette classification, qui exclut d'emblée des textes comme *Thérèse philosophe* « pour obscénité outrée », ainsi que l'entièreté de l'œuvre de Crébillon fils « pour cause de génie »<sup>305</sup>. À son avis :

Ce corpus [c'est-à-dire les principaux titres de la bibliothèque libertine du XVIII<sup>e</sup> siècle] est formé de ce que le siècle offre de plus « infâme » : ni « galantes », ni « cyniques », ni « mondaines », mais adoptant tour à tour ces formes les plus diverses, ces « brochures » que l'on prend « sous son chevet » invitent toutes à une lecture furtive et cette attitude dérobée répond bien à la clandestinité et à l'impudence qui réunissent tous ces « écrits libertins » par delà les distinctions de genre et les galeries de petits-maîtres<sup>306</sup>.

Tout en soulignant la nature impudique des principaux écrits libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle, Bernier récuse leur cynisme, du moins comme facteur de classification. Pourtant, cette tendance des commentateurs à lier libertinage et cynisme n'est pas isolée. Coulet n'est pas le seul à avoir constaté le parallèle : l'attribution du cynisme aux écrits libertins est en effet commune dans la littérature. Prenons, à titre d'exemple, le personnage du Vicomte de Valmont dans *Les liaisons dangereuses* de Laclos. Il n'est pas rare de voir son libertinage qualifié de cynique<sup>307</sup>. Et il ne s'agit là que d'un seul cas, exemplaire sans doute, mais parmi bien d'autres, de représentations libertines auxquelles on attribue ce qualificatif. Dans *De Descartes au libertinage*, A. Staquet souligne enfin la portée cynique des écrits libertins en termes de subversion des valeurs ou, pour emprunter le

---

région inférieure. Il a pour cela un élixir divin ; c'est un principe, principiant, principié, qui ravive... qui... je le proposerai à madame." On sourit de ce persiflage, et notre cynique reprit : "rien n'est plus vrai, mesdames ; j'en ai usé, moi qui vous parle, pour une déperdition de substance." » (Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur la question du cynisme chez Diderot au chapitre suivant.)

<sup>305</sup> M. A. Bernier, *Libertinage et figures du savoir : Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières, 1734-1751*, Saint-Nicolas / Paris, Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 2001, p. 41.

<sup>306</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>307</sup> L'on n'a qu'à consulter Internet pour s'en convaincre. On y retrouve maints exemples d'affirmation selon lesquelles Valmont est cynique : « Valmont est un libertin cynique qui a élevé la séduction au rang d'art » (<http://lepointdesuspension.over-blog.com/article-23187493.html>) ; « Son talent d'écriture se manifeste par un cynisme qui fait écho à celui de la marquise de Merteuil » ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Vicomte\\_de\\_Valmont](http://fr.wikipedia.org/wiki/Vicomte_de_Valmont)) ; « Mais Valmont est également et avant tout un personnage cynique qui fait fi de toute la morale de son époque et de toutes les valeurs de la société chrétienne » (<http://www.devoir-de-philosophie.com/dissertation-valmont-libertin-52965.html>) [pages consultées le 13 février 2012].

vocabulaire cynique, de falsification de la monnaie<sup>308</sup>. Pour toutes ces raisons – autrement dit, considérant ces recoupements entre libertinage et cynisme, que l’accent soit mis sur l’intention d’auteur, les comportements des protagonistes, la volonté de classer les ouvrages ou quelques autres raisons permettant de faire ce lien – il est de mise d’interroger les fondements de ces attributions.

Comprendre l’histoire du libertinage pose cependant des difficultés qui imposent la prudence quant aux conclusions qu’il est possible de tirer d’une étude des philosophies antiques chez les libertins, mais encore lorsqu’il s’agit de spécifier à quel libertinage l’on fait référence. Définir le concept est déjà, en soi, problématique. En effet, comment d’abord cerner ce qui constitue le point commun entre ces nombreux auteurs libertins du XVII<sup>e</sup> siècle que sont, par exemple, Gassendi, Naudé, Théophile de Viau, La Mothe Le Vayer, Cyrano de Bergerac, *etc.* ? Comment par ailleurs définir les liens qui existent entre libertinage et philosophie chez des auteurs qui sont souvent l’un et l’autre, et parfois à l’intérieur d’un même ouvrage ? Qu’est-ce qui permet d’ailleurs de distinguer les libertins des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ? Les spécialistes se heurtent, depuis nombre d’années, aux problèmes de définition et de classification des différentes formes de libertinage<sup>309</sup>. Dans un article intitulé « De l’affranchi au libertin, les avatars d’un mot », R. Pinhas-Delpuech propose une synthèse de l’histoire du libertinage au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>310</sup>. Elle résume l’évolution du terme *libertin* qui, d’affranchi à impie, puis débauché, comporte toujours une signification péjorative. Mais l’on demeure dans l’ignorance en ce qui concerne le XVIII<sup>e</sup> siècle. Et même si l’on suit R. Pintard, qui a instauré l’importante distinction entre libertinage « d’esprit » et « de mœurs », cela ne nous donne aucun critère qui permettrait de cerner en quoi le libertinage du XVIII<sup>e</sup> siècle se distingue de celui du siècle précédent.

---

<sup>308</sup> A. Staquet, *De Descartes au libertinage*, Paris, Hermann, 2009, pp. 104-105 : « Cela signifie que le libertinage se caractérise sans doute moins par ses critiques que par sa subversion ou, pour reprendre l’expression que Jean-Michel Gros emprunte à Diogène, par leurs falsifications. [...] Les libertins seraient donc, en fin de compte, plus encore que des adversaires des pouvoirs politiques, scholastiques ou religieux – ce qu’ils sont également –, des faux-monnayeurs, rendant d’autant plus volontiers la monnaie de la pièce qu’ils la rendent en fausse monnaie. »

<sup>309</sup> Voir notamment R. Pintard, *op. cit.* ; A. Adam (dir.), *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Buchet / Chastel, 1964 ; et J. S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éditions sociales, 1966.

<sup>310</sup> R. Pinhas-Delpuech, « De l’affranchi au libertin, les avatars d’un mot » in F. Moureau & A.-M. Rieu (dir.), *Éros Philosophe : discours libertins des Lumières*, Paris, H. Champion, 1984, pp. 11-20.

Car il semble que le XVIII<sup>e</sup> siècle n'a retenu que le second sens, bien qu'il demeure le plus souvent soutenu par le premier ! Ainsi, par-delà cette classification faisant autorité, mais qui tend, depuis quelques années, à être remise en question, il importe d'identifier des éléments qui permettraient d'établir cette distinction, notamment en ce qui a trait au caractère « masqué » du premier, qui dissimulerait, par exemple, un contenu athéiste sous couvert de fidéisme en s'adressant à une élite d'« initiés », et une volonté de diffusion du savoir qui caractériserait le second et ferait évoluer la notion de masque vers une nouvelle dimension. Nous serions alors mieux en mesure de cerner la réception du cynisme dans les écrits libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que les transformations qui s'exercent sur le concept à travers ce *corpus*.

Bien que la réception du cynisme au XVII<sup>e</sup> siècle déborde notre propos, nous pouvons affirmer qu'il existe plus de références classiques à Diogène et au cynisme dans les écrits libertins du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'il est plus fréquent d'y trouver des références directes aux représentants et à la terminologie du cynisme, ou bien à des thématiques cyniques reconnues. Dans un article sur la place du cynisme dans la philosophie libertine, J.-M. Gros met toutefois en garde contre les fausses attributions et filiations que l'on pourrait tirer de ces références :

Il s'avère délicat de s'interroger sur une source antique du mouvement libertin, et cela pour au moins deux raisons : la première est que, quelle que soit l'apparente adhésion qu'un philosophe libertin apporte à une doctrine philosophique, celle-ci sera toujours soupçonnée d'être mise à distance par sa posture sceptique et elle se verra de ce fait invalidée d'emblée dans sa prétention à déterminer la position propre de ce penseur. La seconde raison, qui me semble plus décisive, est que le libertinage se présente, dans sa dimension érudite, sous la forme d'un éclectisme<sup>311</sup>.

C'est pourquoi précise-t-il qu'« [i]l est impératif [...] de trouver des « indices » attestant d'une connivence particulière d'un libertin avec une doctrine, donnant à celle-ci une place privilégiée parmi la multitude des références offertes<sup>312</sup> ». Cette réserve est effectivement très pertinente, puisqu'elle permet d'éviter les conclusions hâtives

---

<sup>311</sup> J.-M. Gros, « La place du cynisme dans la philosophie libertine » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle (7)*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 122.

concernant l'allégeance d'un auteur à la philosophie cynique – dans ce cas particulier chez les libertins du XVII<sup>e</sup> siècle – mais également chez des commentateurs qui pourraient, pour différentes raisons, voir du cynisme là où un auteur n'y fait aucune référence explicite.

Dans un article antérieur traitant de la pratique de la dissimulation dans les écrits libertins, Gros avait par ailleurs souligné le dépassement de la position sceptique du libertinage chez La Mothe le Vayer, par le biais de références à la figure antique de Diogène :

Il me semble en effet qu'il y a beaucoup de cynisme – au sens propre – dans ces « orgies philosophiques », ascétiques et libertines, où l'on ne boit que de l'eau, dans ce goût de la provocation et de la perpétuelle raillerie. Sans doute cette dimension cynique prendra tout son essor avec Cyrano de Bergerac, mais elle est déjà présente chez La Mothe le Vayer. Philosophe – Protée, animal amphibie, le libertin n'en finit jamais de tronquer une identité pour une autre, de changer de terrain, d'échapper à nos prises en inventant de nouveaux leurres, de nouveaux masques. Et de ces masques « appariés », Diogène n'est sans doute pas encore l'ultime figure. Car derrière tout cela, il y a, pour le libertin, la présence vivante d'une tradition antique, celle d'un « ris discouru et philosophique ». Rire mélancolique dont la paternité revient à Démocrite. Rire de la solitude lucide<sup>313</sup>.

Gros mettait ainsi l'accent sur le fait que La Mothe le Vayer avait une tendance à « “apparie[r]” Démocrite à Diogène dans *De la Vertu des païens* en faisant allusion au “rire de Démocrite”<sup>314</sup> ». Il montrait également que l'auteur accordait une place singulière à Diogène, et, par le fait même, que « dans le combat anti-chrétien, le cynisme se trouvait désigné comme occupant une position stratégique essentielle<sup>315</sup> ».

Dans son article sur la place du cynisme dans la philosophie libertine, Gros poursuit donc ce travail de recensement d'indices permettant de documenter « cette prédilection libertine pour le cynisme<sup>316</sup> ». Il débusque les thématiques du cynisme s'accordant avec la démarche libertine, principalement chez La Mothe le Vayer et Cyrano

---

<sup>313</sup> J.-M. Gros, « Le masque du “scepticisme chrétien” chez La Mothe le Vayer » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle* (5), *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 98, note 43.

<sup>315</sup> Gros, « La place du cynisme... », *art. cit.*, p. 122.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 123.

de Bergerac, et présente une série de passages où ceux-ci se trouvent en accord avec les préceptes du cynisme, notamment en ce qui concerne « la philosophie comme art de vivre, la raillerie, la provocation, le plaisir souverain de l'invective, la transgression exemplaire des normes religieuses comme de la bienséance des mœurs<sup>317</sup> », et, ultimement, la place de choix accordée à la liberté dans ces philosophies. Il souligne par le fait même l'existence d'un lien privilégié entre libertinage et cynisme :

[...] il y a dans cette attitude quelque chose qui déborde largement le simple scepticisme. En effet, celui-ci n'exige qu'une suspension du jugement et non une attitude active de provocation. [...] Or le libertin mène un combat [...] où il rencontre de nouveau le cynisme : combat contre le conformisme, et en particulier le conformisme religieux. Autrement dit, il ne suffit pas, dans l'abstrait, d'opposer une coutume à une autre, une opinion à l'opinion inverse, en concluant que tout est relatif. Il faut aussi, pour un réel « déniement », le témoignage de transgressions effectives, d'attitudes sacrilèges, de comportements intempestifs. Il faut choquer les certitudes établies<sup>318</sup>.

Ces données confirment donc la présence de multiples références à Diogène et aux thèmes cyniques dans le *corpus* libertin du XVII<sup>e</sup> siècle, contrairement à celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, non seulement dans un désir érudit d'en faire étalage, pour en invalider ensuite sceptiquement les principes, mais également dans une démarche philosophique qui s'en inspire.

S'il y a encore peu d'études sur le sujet, Gros n'est pas le seul à avoir constaté l'influence du cynisme sur la littérature libertine du XVII<sup>e</sup> siècle. E. Keller a, pour sa part, consacré un article détaillé à l'étude du cynisme dans l'*Histoire comique de Francion* de Charles Sorel<sup>319</sup> qui, par le genre littéraire du *spoudogeloion* auquel on peut le rattacher, appartient déjà en quelque sorte à une tradition cynique<sup>320</sup>. Mais plus spécifiquement, celle-ci s'intéresse à l'évolution du personnage principal et à ce qu'elle appelle sa « tentation cynique ». Elle identifie une première référence à l'anecdote de la vente aux enchères de Diogène, puis à Hercule, modèle par excellence du cynisme, ce qui l'amène à affirmer que l'entrée de Francion au service de Cléante, son maître, « est résolument

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>318</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>319</sup> Keller, *op. cit.*

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 121.

placée sous le signe du Cynisme<sup>321</sup> ». Sous plusieurs aspects, elle établit des parallèles entre des comportements de Francion en sa jeunesse et différentes thématiques cyniques. Elle rappelle par ailleurs l'objectif pédagogique du cynisme, qui ne sert pas uniquement à pourfendre les vices des hommes, mais à les corriger. Or, à ce premier moment « cynique » qui caractérise la jeunesse de Francion, succède la désillusion :

Le héros arrive progressivement à l'idée que l'on ne peut pas corriger les hommes, ce qui est lourd de conséquences, la formulation de ce constat ébranlant l'édifice cynique et le rendant caduc. C'est pourquoi Francion introduit dans son agir des modifications qui tiennent compte de l'évolution de sa pensée : loin de se renier – il entend conserver son franc-parler –, il désire s'exprimer de manière plus discrète, ménager ses intérêts en société et cultiver un égotisme introverti. Le Cynisme n'apparaît plus tout à fait comme « un court chemin vers la vertu » et la nécessité s'impose de trouver une autre philosophie pouvant y conduire : Francion est de moins en moins cynique et de plus en plus libertin<sup>322</sup>.

La distance avec sa position initiale se manifeste notamment par une recherche de plaisirs raisonnés, et l'auteur souligne que « le passage de la révolte ouverte à la lutte à couvert est un indice supplémentaire de la ligne de partage entre Cynisme et Libertinage<sup>323</sup> ». Ainsi, le cynisme de Francion n'aurait été qu'une tentation, voire une erreur de jeunesse, étape intermédiaire avant que celui-ci ne devienne libertin. La fin de l'ouvrage laisse effectivement penser que la position cynique n'est pas le fin mot de l'histoire. Dans une deuxième référence au cynisme, Francion se fait accuser d'avoir fabriqué de la fausse monnaie, en référence à l'anecdote antique rapportée précédemment. Mais contrairement à Diogène, qui assume les conséquences de cet acte par son exil, voire en fait le geste fondateur du cynisme<sup>324</sup>, notre libertin se défend bien d'avoir eu part à ce crime qui mérite condamnation. L'article de Keller est donc particulièrement éclairant, en ce qu'il invite à interroger la figure du libertin comme dépassement de la position cynique. Keller admet toutefois ne pas épuiser l'étude du cynisme dans ce seul ouvrage, évoquant la pertinence de pousser plus loin l'analyse des différentes figures du cynisme, proposant

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>324</sup> Bien entendu, je prends ici un raccourci, en attribuant à Diogène le récit de l'origine de l'école Cynique, lequel fut sans doute le fruit d'une tradition ultérieure à lui.

même que le personnage du maître annonce un cynisme au sens actuel du terme<sup>325</sup>. Notons à cet effet que Sorel ne qualifie toutefois pas de cynique cette position libertine, comme nous serions tentés de le faire d'un point de vue contemporain. Bien au contraire, cela l'amène à nier la pertinence de la geste cynique, dans un dépassement libertin qui profite davantage à l'individu. Il faut donc se demander si l'évolution du concept de cynisme ne naîtrait pas d'une désillusion devant le constat moderne de l'impossibilité de corriger les hommes, possibilité sur laquelle reposait l'objectif premier du cynisme. Cela dépasse le cadre que l'on s'est donné, mais il serait, dans cette optique, intéressant de faire une étude plus poussée de cette question, autant chez les auteurs du Grand siècle que dans une perspective plus large d'une étude de la réception du cynisme chez les libertins, que nous avons limitée, ici, à ceux du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En ce qui concerne les distinctions entre les libertinages des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, il semble entendu que le premier s'est vu contraint de dissimuler ses thèses les plus hardies aux yeux de la censure et de les réserver, sous couvert de masques, à un public d'initiés, alors que le siècle suivant se serait attaqué plus librement aux mœurs, par une diffusion large de ses critiques contestataires, mettant en scène – et dévoilant par conséquent – les jeux sociaux à l'œuvre dans les sociétés de l'époque. Bien sûr, la thèse de la dissimulation au sein des écrits libertins fait l'objet de débats<sup>326</sup>, mais elle permet de supposer une cohérence dans l'interprétation du courant libertin, et possède ses défenseurs, dont J.-P. Cavaillé qui cible certains indices permettant de repérer les endroits où un tel procédé serait à l'œuvre<sup>327</sup>. Si l'on accepte cette thèse, l'on arrive mieux, non seulement à fonder le concept de libertinage du XVII<sup>e</sup> siècle dans une démarche de contestation des autorités malgré son apparent conservatisme, mais également à trouver une continuité

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 118, note 67. Elle utilise pour sa part la notion de « cynisme moderne » (qu'elle identifie au concept de *Zynismus*) pour le décrire. Il faudrait cependant pousser plus loin l'analyse pour être en mesure de se prononcer sur la question de savoir si l'attribution est justifiée.

<sup>326</sup> Plusieurs s'y opposent (J.-P. Cavaillé laisse entendre que ses opposants sont nombreux (voir *Dis/simulations : Jules-César Vanini, François La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Acceto : Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, H. Champion, 2002, p. 372)) ; d'autres soulignent qu'elle n'épuise pas l'ensemble des interprétations possibles (voir, par exemple, H. Ostrowiecki, « Le libertinisme et le masque » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle (5)*, *op. cit.*, pp. 47-56).

<sup>327</sup> Voir Cavaillé, « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle (5)*, *op. cit.*, pp. 57-82, ainsi que *Dis/simulations...*, *op. cit.*

entre les libertins des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, alors qu'ils apparaissent si différents. Comme le remarque Gros, une lecture cynique des écrits libertins fait voir qu'

[...] il y a une continuité peut-être plus profonde qu'on a tendance à l'admettre entre le libertinage du XVII<sup>e</sup> siècle, érudit et dissimulé, et celui du siècle suivant, s'attaquant aux mœurs et provocateur. Car la figure de Diogène, « qui permettait [au] sage d'être larron, adultère, et sacrilège si bon lui semblait » [La Mothe le Vayer, *Dialogues à l'imitation des Anciens*] vient combler la distance ainsi établie. Elle permet au libertin de continuer de revendiquer sourdement son impertinence active, malgré la nécessaire dissimulation qui a suivi les attaques de Garasse et le procès de Théophile<sup>328</sup>.

Il est dès lors envisageable de considérer qu'une même « philosophie » se manifeste dans un courant de pensée que l'on nomme libertinage, ce qui permet par ailleurs d'expliquer les liens qui existent entre libertinage et philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Parallèlement à cette diffusion élargie<sup>329</sup>, soulignons que la notion de masque évolue dans le libertinage du XVIII<sup>e</sup> siècle vers une composante sociale de dissimulation des vices et de manipulation d'autrui, et ce *via* un jeu social dont les règles, connues des initiés, créent, si l'on peut dire, un « intertexte » qui se révèle au lecteur. Celui-ci devient le récepteur d'un savoir dont les protagonistes, eux, savent ou ne savent pas user, les plaçant automatiquement dans la position du libertin manipulateur ou des victimes dupées. Quelque chose en lien avec la manipulation est à donc l'œuvre au sein de cette pensée libertine qui évolue et trouve son apogée au siècle des Lumières.

Dans cette section, nous avons par conséquent voulu extraire ces aspects du libertinage qui se diffuse et du masque qui se métamorphose, notamment à travers la notion de persiflage étudiée par É. Bourguinat. Ils permettent de mieux comprendre la portée de l'attribution cynique du libertinage, par une étude des principaux écrits libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle susceptibles d'être en lien avec cette question. En incluant ceux mentionnés en début de section, lesquels appartiennent à la classification de Coulet, notre

---

<sup>328</sup> Gros, « La place du cynisme... », *art. cit.*, p. 126.

<sup>329</sup> Voir notamment R. Darnton, *Éditions et séditions. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

*corpus* libertin compte plus d'une trentaine d'ouvrages<sup>330</sup>. Mais parmi tous ces écrits libertins, deux seulement font mention explicite de Diogène ou du cynisme, soit un ouvrage anonyme attribué à un certain M. de S\*\*\*, *Les amours de Laïs, histoire grecque*, et un second ouvrage, de Godart de Beauchamps, intitulé *Aihcrappih, histoire grecque*<sup>331</sup>. Notons d'abord que les deux ne figurent pas parmi les romans libertins « cyniques » pointés par H. Coulet<sup>332</sup>. Précisons ensuite que nous n'aborderons pas, dans cette section, le cas singulier de Sade, puisqu'il n'est bien souvent pas considéré comme un auteur libertin, d'une part, et que, de l'autre, il fera l'objet d'une attention particulière au dernier chapitre de la thèse. Évidemment, il existe des mentions du cynisme dans d'autres œuvres de l'époque, lesquelles pourraient, pour différentes raisons, être considérées dans une perspective libertine. C'est notamment le cas des *Bijoux indiscrets* de Diderot, des *Mémoires* de Casanova, du *Paysan pervers* de Restif de la Bretonne, des *Lettres juives* de Boyer d'Argens et du *Cosmopolite* de Fougere de Monbron. Pour des raisons d'ordre méthodologique, nous avons choisi de les aborder aux chapitres suivants, dans le cadre desquels nous ferons l'étude des ouvrages du XVIII<sup>e</sup> siècle qui abordent la question du cynisme.

Concernant les deux textes ci-haut mentionnés (soit *Les amours de Laïs* et *Aihcrappih*), soulignons qu'ils sont d'emblée cyniques en vertu des références directes au cynisme antique qui y sont contenues. Dans cette mesure, ils ne nous permettent pas de formuler une conception qui serait proprement moderne du cynisme, c'est-à-dire qui se

---

<sup>330</sup> Dressons-en la liste : Anonyme, *La belle libertine* ; Bastide, *La petite maison* [1763] ; Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe* [1748] ; Baret, *Mademoiselle Javotte* [1758] ; Caylus, *Ma vie de garçon* [1748] ; Chevrier, *Le Colporteur* [1762] ; Crébillon fils, *Les égarements du cœur et de l'esprit* [1736], *Le Sopha* [1742] ; Dorat, *Les Égarements de Julie* [1756], *Les Malheurs de l'inconstance* [1772] ; Duclos, *Acajou et Zirphile* [1761], *Les Confessions du comte de \*\*\** [1741] ; Fougere de Monbron, *Margot la ravaudeuse* [1750] ; Gervaise de Latouche, *Histoire de Dom Bougre, portier des Chartreux* [1741] ; Gimat de Bonneval, *La Fanfiche* [1748] ; Godard d'Aucour, *Thémidor* [1745] ; Godart de Beauchamps, *Aihcrappih, histoire grecque* [1748] ; Laclos, *Les liaisons dangereuses* [1782] ; M. de S\*\*\*, *Les amours de Laïs, histoire grecque* ; Mirabeau, *Le Rideau levé* [1786] ; Nerciat, *Félicia ou Mes fredaines* [1775] ; Prévost, *Histoire de Manon Lescaut* [1753] ; Querlon, *Psaphion* [1748] ; La Morlière, *Angola, Histoire indienne* [1746] ; Villaret, *Antipaméla* [1742], *La belle Allemande* [1745] ; Vivant Denon, *Point de lendemain* [1777 & 1812] ; Voisenon, *Les exercices de dévotions, Histoire de la Félicité* [1751], *Le Sultan Misapouf* [1746].

<sup>331</sup> L'ouvrage est aussi connu sous les titres *Hipparchia, Histoire galante* et *Les Amours d'Hypparchie et Cratès, philosophes cyniques : histoire grecque*.

<sup>332</sup> L'observation s'applique d'ailleurs à bien d'autres ouvrages, lesquels ont également suscité des commentaires sur leur cynisme, malgré l'absence de mention de l'auteur à ce sujet. Pensons notamment aux *Liaisons dangereuses* de Laclos citées précédemment.

distinguerait des anecdotes antiques ou simplement de ce qui fut retenu d'elles à l'époque moderne, à l'exception peut-être de Godart de Beauchamps qui, comme nous le verrons, permet de porter la réflexion plus avant. Plus tôt, nous avons observé qu'il n'est pas rare de rencontrer de telles références cyniques chez les libertins du XVII<sup>e</sup> siècle. Ces quelques exemples montrent qu'il en existe aussi au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, le premier ouvrage, celui attribué à M. de S\*\*\*, s'est avéré inintéressant pour notre propos, puisque l'unique référence au cynisme que nous y avons trouvée n'a pour objectif que d'établir la notoriété de l'héroïne principale, qui n'est autre que Laïs, la célèbre courtisane grecque. Ainsi, l'auteur se contente de mentionner, en avant-propos, qu'elle entretenait jadis des relations avec Diogène, comme avec bien d'autres philosophes de l'époque d'ailleurs<sup>333</sup>. Pour la suite, le récit ne se distingue plus, en termes de cynisme, de n'importe quel autre écrit libertin.

### 1.2.1 Godart de Beauchamps : *Aihcrappih, histoire grecque*

Pour ce qui est du second texte<sup>334</sup>, celui de Godart de Beauchamps, il s'agit d'un récit à la première personne, racontant l'histoire de la Cynique Hipparchia – alias Aihcrappih. L'on ne sait pour quelle raison l'auteur a choisi de faire une inversion dans le nom du personnage. Devrait-on s'attendre à ce qu'elle renverse notre conception du cynisme ? L'hypothèse est plausible, mais nous ne saurions la confirmer avec certitude. Bien que les références au cynisme relèvent de l'anecdote antique, elles sont beaucoup plus centrales au récit, ce qui rend l'ouvrage très intéressant pour nous, d'autant qu'elles en isolent un aspect singulier, soit l'impudeur, fondamental à une conception moderne du

---

<sup>333</sup> M. de S\*\*\*, *Les amours de Laïs, histoire grecque*, Londres [Paris ?], 1765, pp. ii-iii [en ligne :] <http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=mont8873&tabID=T001&docId=CW3314085834&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE> [page consultée le 23 août 2012] : « Laïs fut la plus célèbre de toutes les Courtisanes ; adorée des hommes, enviée des femmes, que pouvait-elle ajouter à sa gloire ? Ses appas furent l'écueil de tous les Sages de la Grèce. Un de ses regards renversait l'ouvrage de plusieurs années de réflexions & d'austérités, & les Philosophes ne semblaient s'endurcir avec tant de soin contre les traits de la volupté, que pour rendre le triomphe de Laïs plus éclatant. En effet, tous déridèrent leurs fronts sauvages à la vue de ses appas ; tous lui rendirent les armes & tombèrent à ses pieds. / Démosthènes vint d'Athènes à Corinthe lui apporter son hommage. Diogène le Cynique sortit de son tonneau pour se jeter à ses genoux, & fut assez heureux pour verser dans son cœur l'amour qui le brûlait. Aristipe la vit, & cessa d'être sage. »

<sup>334</sup> Nous revoyons à l'édition de *Hipparchia, histoire galante* proposée par M. Cortey, É. Leborgne et F. Lotterie (*Courtisanes et philosophes*, Paris, Société française d'étude du dix-huitième siècle, 2013), que nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de consulter avant le dépôt de cette thèse.

cynisme, mais qui établit par ailleurs, nous le verrons sous peu, une distinction importante entre cynisme et libertinage. En préface à l'ouvrage, Godart de Beauchamps affirme que, comme « [l]a Galanterie a régné de tout tems, Aihcrappih n'a rien qui la distingue de la plûpart des Femmes de ce Siècle, que l'action remarquable qui se passa sous le Portique d'Athenes<sup>335</sup> ». Autrement dit, il affirme que, libertine comme la plupart des femmes, son impudeur cynique la rend néanmoins unique, puisque lorsque son partenaire qui n'est autre que Cratès n'arrive plus à remplir auprès d'elle son rôle d'amant impudique, elle se met à la recherche d'un homme qui osera faire preuve d'autant de fermeté, de liberté et de franchise qu'elle à l'égard de ses désirs. Elle n'en trouvera pourtant aucun, pas même chez les Cyniques de vocation :

Victorieuse de Crates, je crus pouvoir jouir de la liberté permise par la Secte que j'avois embrassée [...] Mais ô foiblesse humaine ! J'y vis des Philosophes de toutes Sectes, j'y vis des Hommes de tout âge : Le dirai-je ? J'y vis des Cyniques, qui le feu dans les yeux ne respiroient que le combat, & je n'en vis pas un assez hardi, pour venir éteindre [...] une flamme, dont il aimoit mieux dévorer en lui toute l'ardeur, que de rendre le Public témoin d'une si belle lutte<sup>336</sup>.

Cela fait en quelque sorte d'Aihcrappih une cynique plus « cynique » dans ses principes que les Cyniques. L'on constate un enjeu semblable lorsqu'elle et Cratès se voient contraints de cesser leurs pratiques ou de quitter Athènes pour avoir troublé l'ordre public. Alors que celui-ci souhaiterait se soumettre, elle le convainc plutôt de ne pas céder à la bassesse de renoncer à leur liberté, préférant s'exiler plutôt que de brimer leurs principes :

Cet Arrêt, quelque dur qu'il pût paroître, n'eut rien d'affligeant pour moi. Mais Crates, cet homme que je croyois si ferme, parut déconcerté. Il faut, dit-il, céder à la force ; nos préceptes joints à l'autorité, pouroient triompher des fausses préventions, & nous venger des Jugemens iniques des hommes : Mais par quel malheur, nous avons l'autorité contre nous, nos préceptes, quelques justes qu'ils soient, sont une foible ressource, sur tout avec des hommes qui les désapprouvent : Ainsi que faire ? Mon parti est pris ; je cède à la force, nos plaisirs pour être secrets, n'en seront pas moins exquis.

---

<sup>335</sup> Godart de Beauchamps, *Aihcrappih, histoire grecque*, s.l., 1748, « Préface » [en ligne :] [http://books.google.ca/books/about/Aihcrappih.html?id=ouRNAAAACAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.ca/books/about/Aihcrappih.html?id=ouRNAAAACAAJ&redir_esc=y) [page consultée le 30 mai 2012].

<sup>336</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

Lâcheté honteuse ! déguisement détestable ! m'écriai-je, à qui se fier désormais ; si celui que je croyais le plus intrépide de tous les hommes, a le cœur si bas ? Écoutes-moi, lui dis-je, & suis mes conseils, sinon je t'abandonne pour jamais : Cédons à la force, j'y consens : Mais cédon-y sans bassesse ; fuyons cette Ville ingrate, fuyons ces Juges iniques : D'autres moins prévenus qu'eux, nous recevrons favorablement, que ces hommes aveugles condamnent nos actions, nos peres leur en ont donné le droit ; mais qu'ils triomphent de notre liberté, c'est à quoi je ne consentirai jamais<sup>337</sup> .

Bref, l'auteur fait d'Aihcrappih une cynique exemplaire et souligne ce qui la distingue des libertines, soit justement la mise en pratique de l'impudeur cynique, précepte qu'elle refuse d'abandonner. L'on voit ainsi que le cynisme présent dans ce texte diffère grandement du « libertinage cynique » qui fonde les attributions que nous avons vues auparavant. Ici, c'est justement parce qu'elle radicalise son libertinage en refusant de le voiler qu'Aihcrappih se distingue des libertins, lesquels se permettent en privé une conduite qu'ils masquent en société.

En conséquence de quoi, malgré la fréquence des attributions contemporaines de cynisme dans les écrits, ainsi que chez les auteurs et personnages libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle, nul ne fait mention d'un cynisme au sens où nous attribuons ce qualificatif de nos jours. Demeure donc entière la question de savoir comment, d'une réception moderne du cynisme qui en retient son caractère impudique, nous en sommes venus à cette signification contemporaine qui nous fait trouver abondamment de cynisme dans la littérature libertine du XVIII<sup>e</sup> siècle, et ce, indépendamment des conceptions réelles du cynisme qu'ont les auteurs de l'époque.

On trouve une piste de solution à ce problème dans *Le siècle du persiflage* d'É. Bourguinat, qui, en donnant du libertinage cette définition empruntée à R. Laufer : « Le libertinage vrai [...] est la volonté de dominer sur autrui<sup>338</sup> », offre une lecture du libertinage axée sur une dimension bien singulière, soit celle du persiflage, qui concerne spécifiquement le XVIII<sup>e</sup> siècle et se distingue par conséquent de ce qui caractérisait les

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, pp. 76-78.

<sup>338</sup> R. Laufer, *Style rococo, style des Lumières*, Paris, J. Corti, 1963, p. 139 (cité dans Bourguinat, *Le siècle du persiflage 1734-1789*, Paris, PUF, 1998, p. 104).

libertins du siècle précédent. En mettant l'accent sur le jeu de domination sociale à l'œuvre dans le libertinage du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette notion éclaire du même coup l'histoire du cynisme :

On pourrait, en résumé, reconstituer le raisonnement des roués de la façon suivante : si l'homme est vraiment une machine, non seulement son corps, mais son âme, ou ce qui lui en tient lieu, peuvent faire l'objet d'une étude précise, scientifique ; celui qui mènera cette étude à bien pourra, avec plus d'ambition qu'un philosophe [...], parvenir à maîtriser, non seulement sa propre machine, mais aussi celle d'autrui<sup>339</sup>.

Nous verrons graduellement ce qui rend cette interprétation pertinente à l'histoire du cynisme, mais il est clair qu'au cœur de cette logique libertine se trouve une conception matérialiste de l'homme, qui sert de justification à une volonté d'instrumentaliser autrui. Dans ce contexte, l'autre n'est, pour le libertin ou le roué qui sont ici synonymes, qu'un moyen de parvenir à des fins moralement questionnables. L'image du marionnettiste utilisée par Bourguinat pour décrire l'entreprise libertine se trouve en ce sens tout à fait appropriée : le rêve du libertin serait de tenir les ficelles des « marionnettes » qui l'entourent, afin d'échapper à sa condition humaine « machinale ». Plus celui-ci tient-il du machiniste, moins risque-t-il en effet d'être tenu pour une simple machine<sup>340</sup>.

Ainsi, l'entreprise libertine procéderait en deux temps<sup>341</sup>. Il s'agirait d'abord pour le libertin de maîtriser, dans une optique mécaniste, sa propre « machine » afin d'éviter la manipulation. Cette connaissance des mécanismes propres à la « machine humaine » lui permettrait ensuite de savoir quels ressorts faire jouer chez autrui pour vaincre l'opposition à ses projets. Processus de domination de l'autre par le démasquage de ses passions, le libertinage impliquerait donc le persiflage ; il ferait du moins de celui-ci un procédé central à sa compréhension :

On voit de quelle ressource est le persiflage pour l'entreprise libertine, dont il accompagne chacune des étapes : il permet au roué de dissimuler ses intentions tout en dévoilant les ressorts cachés de son interlocuteur ; de faire jouer ces

---

<sup>339</sup> Bourguinat, *op. cit.*, p. 108.

<sup>340</sup> *Id.*

<sup>341</sup> Bourguinat, *op. cit.*, pp. 109-112.

ressorts et devenir ainsi le « machiniste » d'autrui ; enfin, d'obtenir de sa victime sa soumission complète<sup>342</sup>.

Cette conception du libertinage, qui consiste en l'art de manipuler autrui, se trouve par conséquent en lien direct avec la notion de méchanceté. D'ailleurs, il existe à ce sujet un article de M. Pellisson, lequel traite de la « mode de la méchanceté » comme d'une « maladie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle » et montre que celle-ci, avec la pratique du persiflage, était à ce point courante dans la société de l'époque qu'on en est venu à ne plus faire de distinction entre le méchant homme et l'homme du monde<sup>343</sup>. Nous reviendrons sur cet aspect de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que sur ses liens avec le cynisme au chapitre suivant.

Mentionnons enfin, pour clore cette section sur l'héritage libertin, que la notion de persiflage permet de faire le pont avec le discours philosophique, qu'on ne peut d'ailleurs, comme plusieurs l'on souligné, entièrement départager de l'écriture libertine :

[...] on ne saurait vraiment recevoir une thèse se proposant d'étendre à tous le XVIII<sup>e</sup> siècle une telle opposition entre « philosophie » et « libertinage » sans nier du même coup le souci constant, chez plusieurs auteurs et parmi les plus considérables, d'allier la réhabilitation des passions à la critique des préjugés, l'exercice de la raison à la pratique des plaisirs<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>343</sup> M. Pellisson, « La mode de la méchanceté. Une maladie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle » in *Nouvelle Revue*, vol. 26, 1905, p. 472. Il est à noter que Duclos faisait le même constat : « La méchanceté n'est aujourd'hui qu'une mode. Les plus éminentes qualités n'auraient pû jadis la faire pardonner, parce qu'elles ne peuvent jamais rendre autant à la société que la méchanceté lui fait perdre, puisqu'elle en sape les fondements, & qu'elle est par-là, sinon l'assemblage, du moins le résultat des vices. Aujourd'hui la méchanceté est réduite en art, elle tient lieu de mérite à ceux qui n'en ont point d'autre, & souvent leur done de la considération » (*Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751], p. 195 [en ligne :] [https://play.google.com/store/books/details/Charles\\_Pinot\\_Duclos\\_Consid%C3%A9rations\\_sur\\_les\\_m%C5%93urs\\_?id=AEsGAAAQAAJ&feature=order\\_history](https://play.google.com/store/books/details/Charles_Pinot_Duclos_Consid%C3%A9rations_sur_les_m%C5%93urs_?id=AEsGAAAQAAJ&feature=order_history) [page consultée le 7 août 2012]).

<sup>344</sup> Bernier, *op. cit.*, p. 26. Il précise (pp. 29-30) : « À la suite de Palissot, il y a sans doute tout lieu de reconnaître le caractère pluriel des Lumières en maintenant la tension qui existe entre l'*Aufklärer* vertueux et celui qui « mésuse » des Lumières. Toutefois, à l'honneur des philosophes les plus radicaux cette fois, il faudrait ajouter que le « mauvais usage » des Lumières entretint toujours un rapport de conformité avec une libre pensée s'ouvrant sans cesse à l'audace libertine : autrement dit, à une hardiesse explorant toutes les ressources critiques du discours philosophique. » À titre d'exemple, il ajoute (p. 31) : « cette œuvre [celle de Diderot] n'a pas dédaigné de paraître quelquefois sous un travesti libertin et, en pareil cas, le libertinage devient un motif destiné à relever le savoir philosophique d'un contrepoint insolent. »

Bref, Bernier résume ici parfaitement ce que plusieurs spécialistes ont tâché de montrer, à savoir que la philosophie des Lumières, et notamment son matérialisme, ne peuvent se penser indépendamment des répercussions qu'entraîne à sa suite le libertinage<sup>345</sup>, et nous partageons cet avis.

### 1.3 L'héritage moraliste

Par l'étude du cynisme chez les libertins, ainsi que par la présentation de l'ouvrage de Godart de Beauchamps, nous avons quelque peu devancé le cours annoncé de notre analyse, en présentant un exemple de la réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. N'anticipons donc pas davantage sur ce qui suivra et poursuivons cet examen des traditions qui ont influencé la pensée française des Lumières et, partant, la réception moderne du cynisme. Un troisième héritage, d'un impact notoire, est celui des moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment grâce à des ouvrages comme les *Maximes* de La Rochefoucauld<sup>346</sup> et *Les caractères* de La Bruyère. En effet, non seulement ceux qu'on appelle les moralistes ont, par leurs écrits, contribué à faire de la réhabilitation des passions un enjeu fondamental des philosophes des Lumières, mais la genèse et les répercussions de ce courant illustrent les tensions qui existent entre jansénisme et libre pensée au XVIII<sup>e</sup> siècle.

D'abord La Rochefoucauld, dans ses *Maximes*, s'applique à dévoiler ce qui se cache derrière les masques de la vertu et du désintéressement. Par l'examen de plusieurs vertus, il ramène toutes les conduites humaines à l'amour-propre, qui serait toujours, en dernière analyse, leur premier ressort. L'idée que l'essence de nos actions se réduit à cet amour que l'on se porte à soi-même viendrait par conséquent infirmer le caractère

---

<sup>345</sup> L'on n'a qu'à penser aux travaux d'O. Bloch, « À propos du matérialisme d'Ancien Régime » in *Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie : Societas Hegeliana*, vol. 6, 1989, pp. 138-144 ; et « L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 73-82 ; ou encore de R. Mortier, « Les voies obliques de la propagande philosophique » in *Le Cœur et la Raison : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, pp. 381-392. Pensons également à l'ouvrage d'A. Torero-Ibad, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, H. Champion, 2009.

<sup>346</sup> Sur l'impact de La Rochefoucauld au siècle des Lumières, voir notamment l'article de J. Deprun, « La réception des *Maximes* dans la France des Lumières » in *De Descartes au romantisme : études historiques et thématiques*, Paris, Vrin, 1987, pp. 89-96.

désintéressé des sentiments, même les plus altruistes. En révélant la nature réelle des vertus humaines, c'est donc la notion même de vertu qui se voit dévalorisée. Ces fondements, comme le remarque Bourguinat à propos de La Bruyère, donneront l'idée aux libertins de systématiser ces attaques faisant de toute vertu le masque des passions les plus viles :

On reconnaît clairement, dans ces calculs et dans ces stratégies de pouvoir, l'ébauche de l'art du persiflage qui se développera au siècle suivant : observer autrui en masquant ses propres sentiments et ses propres objets, le manœuvrer pour le conduire où l'on veut, c'est le programme même du libertin persifleur.

Quant à la représentation de l'homme comme homme-machine, sans doute a-t-elle fait son chemin chez les philosophes à partir de la notion d'animal-machine inventée par Descartes ; mais pour ce qui est des mondains, c'est également dans le cadre de la société de cour qu'elle a commencé à se diffuser : longtemps avant que La Mettrie, Helvétius ou d'Holbach n'écrivent leurs ouvrages, les mondains ont appris dans les *Maximes* de La Rochefoucauld que l'homme n'était qu'une machine composée de ressorts aussi vulgaires que l'amour-propre ou l'intérêt<sup>347</sup>.

Bourguinat montre ainsi que la vision de l'homme que nous propose La Rochefoucauld eut des échos chez les libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle qui, selon elle, ont substitué l'art de manipuler autrui à ce que La Bruyère appelait le mérite personnel<sup>348</sup>. Plus utile que de pratiquer la vertu, la maîtrise de cet art permet d'éviter d'être dupe des apparences ; d'où l'idée que les masquages libertins n'ont d'autre objet que de démystifier les valeurs traditionnelles<sup>349</sup>.

Or, cette réception des moralistes par les libertins, laquelle influença celle des Philosophes, contraste avec l'ancrage janséniste des *Maximes*<sup>350</sup>, qui initialement aurait fait l'objet d'une collaboration avec Mme de Sablé et Jacques Esprit (lequel en tira son traité *De la fausseté des vertus humaines*), dont le projet consistait à montrer la fausseté des vertus des païens et des humains en général, ainsi que la nécessité de la foi

---

<sup>347</sup> Bourguinat, *op. cit.*, p. 130.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>350</sup> Voir notamment Deprun, « La réception des *Maximes*... », *art. cit.*, Paris, Vrin, 1987, pp. 89-96.

chrétienne<sup>351</sup>. C'est donc dire qu'il s'agissait, à la base, d'y présenter une conception pessimiste de l'homme issue de la tradition augustinienne, ce qui, à prime abord, peut sembler paradoxal, étant donné les répercussions que l'on connaît sur le clan adverse. Comme le montre cependant M. Raymond, il existe des parallèles importants à considérer, malgré leur opposition, entre le jansénisme d'auteurs comme Pascal et Nicole, et les morales de l'intérêt élaborées par les penseurs des Lumières<sup>352</sup>. À titre d'exemple, voyons comment P. Knee explique, dans *Penser l'appartenance*, la manière dont un représentant des Lumières tel que Voltaire construit sa pensée en opposition à celle d'un auteur comme Pascal, tout en reprenant à son compte nombre de ses arguments :

Pascal n'a pas seulement condamné l'amour de soi ou la concupiscence, il a aussi montré le mécanisme selon lequel les hommes recouvrent leur égoïsme par des apparences de vertu et par des règles de vie sociale. Tout ordre politique repose en fait sur cet égoïsme et sur l'ingénieuse capacité des hommes de le tourner à leur avantage par une constante dissimulation [Pascal, *Pensées*, n° 210-211]. Or, [...] c'est précisément cette voie que vont développer les Philosophes des Lumières en détachant le diagnostic pascalien de son intention religieuse. Celle-ci consiste évidemment à se détourner de la dissimulation, c'est-à-dire de la vie sociale et du politique en général. Mais, à l'inverse, on peut opter pour une interprétation positive de cette dissimulation des égoïsmes, en imaginant qu'elle puisse devenir le moyen d'une organisation rationnelle de la vie sociale. La poursuite des passions individuelles, censée mener inévitablement à la guerre de tous contre tous, comme l'affirme la morale chrétienne, n'a plus à être niée, mais elle peut être reconnue en toute lucidité comme le ressort de la vie en société et comme le terrain propre d'une morale réaliste. Dans cette optique, la dissimulation, c'est-à-dire par exemple la politesse, est l'huile qui réduit la friction naissant des égoïsmes opposés mais, partant, complémentaires ; elle est l'huile qui permet à la mécanique sociale de fonctionner sans surchauffer<sup>353</sup>.

L'on voit bien que cette conception pessimiste de l'homme, plutôt que de mener à une austérité morale ou encore à un retrait de la vie sociale sous prétexte d'une origine viciée de celle-ci, génère au contraire une volonté de fonder la morale sur de nouvelles bases, en partant de l'homme tel qu'il est et non tel qu'il devrait être, ce dernier chemin étant

---

<sup>351</sup> S. Read Baker, « La Rochefoucauld et Jacques Esprit » in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 2, 1978, p. 181.

<sup>352</sup> M. Raymond, « Du jansénisme à la morale de l'intérêt » in *Mercure de France*, n° 1126, 1957, pp. 238-255. L'auteur y met en valeur l'apport considérable de Nicole à ce débat.

<sup>353</sup> P. Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1995, pp. 18-19.

nécessairement voué à l'échec. Voilà pourquoi, tout amoral que cela puisse paraître à un auteur qui s'appliquerait à formuler une théorie morale, Knee tient à rappeler que :

Helvétius inscri[t] d'emblée sa démarche dans la foulée de celle de La Rochefoucauld : celui-ci a décrit l'homme tel qu'il est, et il n'y a aucun sens à se scandaliser de son prétendu cynisme<sup>354</sup>. « L'intérêt est l'âme de l'amour-propre [La Rochefoucauld, « Maximes posthumes » n° 26, *Maximes et réflexions diverses*] », en effet, et Helvétius donne à cet intérêt, comme unique et universel appréciateur du mérite des hommes, un sens précis : c'est ce qui peut procurer des plaisirs et amoindrir des peines. D'où le constant calcul qui anime les hommes, et en conséquence le caractère vain de tous les moralistes prétendant statuer sur leur bonté ou leur méchanceté. Le monde moral est soumis aux lois de cet intérêt, comme l'univers physique l'est aux lois du mouvement, car l'amour-propre des hommes, comme bien sûr leur amour des autres, est l'effet de leur faculté de sentir<sup>355</sup>.

Bref, ce passage qui souligne le lien entre morale et sensations nous mène directement à l'influence décisive qu'a eu, sur le développement de la pensée morale des Lumières, non seulement l'empirisme de tradition anglaise, mais également le développement du droit civil outre-manche.

#### 1.4 L'héritage anglais

Il importe ainsi, en dernier lieu, de s'arrêter sur l'héritage anglais des Lumières, non parce qu'il n'existe aucune autre tradition dont l'impact mériterait d'être abordé (pensons seulement à l'influence décisive du spinozisme<sup>356</sup> ou encore de la philosophie leibnizienne sur la question du vivant au XVIII<sup>e</sup> siècle), mais bien car ses implications touchent directement l'espace à l'intérieur duquel se déploie la réception du cynisme. En effet, les réflexions sur la morale et les liens civils des auteurs français des Lumières sont, en grande partie, redevables au développement des théories empiristes et contractualistes du droit civil anglais. Pour faire le lien avec ce qui précède, citons un passage de P. Knee, dans *Penser l'appartenance*, qui explique que « [l]e problème psychologique de l'amour-

---

<sup>354</sup> Voici un autre exemple d'attribution contemporaine de « cynisme » à un texte qui ne se présente pas comme tel. Par leurs dévoilements, les moralistes sont effectivement sujets à être qualifiés de cyniques.

<sup>355</sup> Knee, *op. cit.*, p. 39.

<sup>356</sup> Voir à ce sujet l'impressionnant ouvrage de J. I. Israël, *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

propre, c'est-à-dire l'orgueil ou la tendance de l'homme à tout rapporter à soi, est ramené à un intérêt conçu seulement en fonction des sensations, comme la recherche par l'individu de ce qui lui est profitable ou comme sa fuite devant la douleur<sup>357</sup> ». Comment, donc, un tel revirement fut-il rendu possible ? Il importe de retracer les sources de ce constat.

Au sein de la tradition philosophique française moderne, l'on peut bien sûr, comme le souligne Knee, remonter à Descartes pour rendre compte d'une conception mécaniste des passions :

Comme pour la mise en question de la tradition métaphysique [...], on peut dire que c'est encore Descartes qui amorce cette nouvelle approche des passions, aussi différente que soit sa position, au bout du compte, de celles des sensualistes. Dans son traité des *Passions de l'âme*, il n'aborde pas les passions comme des mouvements du corps qui manifesteraient la corruption de la nature humaine, mais il les décrit en physicien, son problème étant de comprendre leur origine et leur force afin de régler leur usage<sup>358</sup>.

L'on doit par ailleurs souligner l'influence majeure des écrits de John Locke pour rendre compte de l'intérêt porté, chez plusieurs penseurs des Lumières, aux théories empiristes de la connaissance qui, également, orientent les débats concernant l'élaboration d'une conception de l'homme affranchie de la métaphysique et de la morale religieuse. Dans son *Essai sur l'entendement humain*, Locke montre en effet qu'il est possible d'expliquer, à partir de l'expérience sensible, et grâce au travail de réflexion de l'entendement, la genèse d'idées complexes jusque-là jugées *a priori*. Ainsi, l'apport de sa pensée, ainsi que celle d'empiristes écossais comme David Hume, qui niera jusqu'à la réalité objective de l'inférence causale<sup>359</sup>, est majeure, notamment chez un sensualiste tel que Condillac, qui développera une théorie de la connaissance stipulant que non seulement les idées proviennent des sens, mais que les facultés de l'entendement elles-mêmes se construisent

---

<sup>357</sup> Knee, *op. cit.*, p. 39. Il poursuit par une affirmation qui trouvera son importance dans notre chapitre consacré au cynisme chez Rousseau : « Or, on verra que c'est précisément cette réduction matérialiste, voire biologiste, de l'enjeu de l'amour-propre que combattrait Rousseau, lui faisant retrouver par là, mais dans une perspective tout autre, le terrain où Pascal avait jadis situé le débat, c'est-à-dire le cœur » (p. 40).

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 43, note 83.

<sup>359</sup> Voir Hume, *An Enquiry Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1902, Section VII : « Of the idea of necessary connexion », pp. 60-79.

à travers l'expérience sensible<sup>360</sup>. L'empirisme moderne a donc eu, non seulement un impact notoire sur des déistes comme Voltaire et D'Alembert, mais également sur un athée comme Diderot, qui développe une conception matérialiste de la nature qu'il partage notamment avec D'Holbach. Pensons enfin à Helvétius et à Rousseau qui, tout opposés qu'ils sont, élaborent leur pensée respective sur des bases empiristes.

Afin de mieux saisir les répercussions de la philosophie moderne sur les enjeux politiques de la France des Lumières, il importe aussi de ne pas négliger les questions ayant trait à la réforme du droit naturel sur le développement du libéralisme, ainsi que sur la constitution de l'économie en tant que discipline autonome prenant son essor au XVIII<sup>e</sup> siècle, enjeux qui modifièrent considérablement les rapports des hommes en société. Sans remonter trop loin dans l'histoire de cette question, débutons avec Locke qui hérite déjà d'une conception moderne de la société civile à travers Hobbes, Grotius et Pufendorf<sup>361</sup>. Pour ce fondateur du libéralisme, la société civile se comprend comme l'opposée d'un état de nature, quoique cet état diffère grandement de l'idée d'une « guerre de tous contre tous » que peut avoir Hobbes par exemple. Mais elle implique un passage des devoirs naturels (issus de la loi naturelle que découvre la raison) dans la sphère du droit, établissant par conséquent une distinction entre État et société civile, la seconde étant liée à l'ordre économique<sup>362</sup>. Or, il importe de voir qu'avec cette inflexion, la notion de société civile prend rapidement, chez les interprètes, le sens d'une société gouvernée par les intérêts et les passions, infléchissement rendu explicite notamment par Mandeville, qui, dans *La fable des abeilles*, défend la thèse de l'utilité sociale de l'égoïsme<sup>363</sup>.

Ce texte, qui met de l'avant l'idée que « les vices privés font le bien public », est effectivement considéré comme un ouvrage fondateur de l'idéologie politique libérale. Mandeville y montre que si, malgré l'égoïsme et la vanité des hommes, la société trouve en tout temps un point d'équilibre, il faut en déduire que la somme des comportements

---

<sup>360</sup> Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>361</sup> Pour le détail de cette filiation, nous renvoyons à l'ouvrage de Larrère (*L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*), où elle défend la thèse d'une continuité du droit naturel et de l'économie.

<sup>362</sup> Voir Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992 (consulter notamment l'introduction de S. Goyard-Fabre, « Les traités politiques de Locke », pp. 66-67).

<sup>363</sup> Mandeville, *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits* [1714], Indianapolis, Liberty Fund, 1992, 2 vol.

privés, moraux ou non, permettent au final l'harmonie commune<sup>364</sup>. Et si certaines des thèses défendues par Mandeville peuvent paraître cyniques au sens où nous entendons ce terme aujourd'hui<sup>365</sup>, il importe de considérer que celui-ci conçoit tout le respect que peut susciter la position de Diogène<sup>366</sup>, quoiqu'une frugalité cynique généralisée mène sans doute à la ruine des sociétés commerciales décrites par Mandeville<sup>367</sup>. Ainsi, l'on voit que le cynisme se comprend encore chez lui en comparaison à la doctrine ancienne, et non en vertu des comportements sociaux défendus dans *La Fable* ; même que ceux-ci entrent directement en conflit avec les vertus cyniques traditionnelles. En fait, Mandeville met en doute le fondement vertueux de la conduite de Diogène, l'orgueil pouvant à lui seul justifié un tel sacrifice des passions. Selon lui, « les vertus morales [étant] la progéniture politique que la flatterie et l'orgueil ont engendré à eux deux<sup>368</sup>», le politique doit agir sur les passions individuelles de manière à maximiser leur utilité sociale et économique. Il s'applique à montrer « que ce sont précisément ces vices des individus [inséparables de l'opulence] qu'un gouvernement adroit a fait servir à la grandeur et au bonheur terrestre du tout<sup>369</sup> ». Il souligne de fait que le développement des sociétés commerciales repose sur des comportements jugés immoraux, et que, dans la mesure où les valeurs morales ne correspondent plus aux aspirations de l'homme en société, il faut convenir que ce ne sont pas les individus qui sont fautifs, mais bien la conception morale de cette société qui est

<sup>364</sup> Pour un commentaire de *La Fable*, voir P. Carrive, *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*, Paris, Vrin, 1980. Consulter également le travail encore inégalé de F. B. Kaye (dans *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis, Liberty Fund, 1992, 2 vol.), qui retrace toutes les influences directes de *La Fable*, ainsi que tous les emprunts et auteurs influencés par elle jusqu'en 1924.

<sup>365</sup> Par exemple l'impossibilité d'une vertu sincère et d'une religion authentique, la nécessité des perversions privées pour la prospérité nationale, l'apologie du vice, du luxe et des maisons de joie, etc.

<sup>366</sup> Mandeville, *op. cit.*, Remarque O, vol. 1, p. 157 : « But when a Man from the greatness of his Soul (or an obstinate Vanity, which will do as well) resolving to subdue his Appetites in good earnest, refuses all the Offers of Ease and Luxury that can be made to him, and embracing a voluntary Poverty with Cheerfulness, rejects whatever may gratify the Senses, and actually sacrifices all his Passions to his Pride in acting this Part, the Vulgar, far from contemning, will be ready to deify and adore him. How famous have the *Cynick* Philosophers made themselves, only by refusing to dissimulate and make use of Superfluities? Did not the most Ambitious Monarch the World ever bore, condescend to visit *Diogenes* in his Tub, and return to a study'd Incivility, the highest Compliment a Man of his Pride was able to make? »

<sup>367</sup> Voir la Remarque Q, mais aussi l'épilogue de la *Fable*, où l'on voit que, lorsque tout devient moral (parce que l'« immoralisme » de la ruche est décrié par nombre de ses membres), la société s'écroule et retourne au creux de l'arbre.

<sup>368</sup> Mandeville, *La fable des abeilles ; ou les vices privés font le bien public*, Paris. Vrin, 1974, p. 49. Voir Mandeville, « An ENQUIRY into the Origin of MORAL VIRTUE » in *The Fable...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51 : « The Moral Virtues are the Political Offspring which Flattery begot upon Pride. »

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 25. Voir Mandeville, *The Fable...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 7 : « [...] those very Vices of every particular Person by skilful Management, were made subservient to the Grandeur and worldly Happiness of the whole. »

défaillante<sup>370</sup>. Mandeville s'emploie en quelque sorte à dissocier les ordres moral et économique, tout en montrant que les intérêts particuliers concourent au bien du plus grand nombre. C'est donc essentiellement cette vision mandevilienne plus amoral que qu'immorale<sup>371</sup> qui sera retenue comme fondement du libéralisme économique, quoiqu'elle soit souvent attribuée, à tort, à Adam Smith.

Dans ce contexte de bouleversements politiques et économiques qui orientent les débats moraux, c'est effectivement à ce dernier, davantage connu pour *De la richesse des nations* que pour ses écrits esthétiques ou moraux, que l'on doit la réflexion aboutie du lien unissant intérêts et passions<sup>372</sup>. Si l'on peut le rapprocher de Mandeville, ce n'est donc que dans l'optique où la société civile se comprend comme un lieu d'échanges commerciaux à l'intérieur duquel, comme le souligne Smith :

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages<sup>373</sup>.

Il ne faut cependant pas commettre l'erreur d'assimiler, chez Smith, les liens économiques et moraux qui unissent les hommes<sup>374</sup>. Pour comprendre les seconds, il faut

---

<sup>370</sup> Ce qui est rendu explicite dans ce passage : « THUS every Part was full of Vice, / Yet the whole Mass a Paradise; [...] / And Virtue, who from Politicks / Had learn'd a Thousand Cunning Tricks, / Was, by their happy Influence, / Made Friends with Vice: And ever since, / The worst of all the Multitude / Did something for the Common Good » (Mandeville, *The Fable...*, *op. cit.*, p. 24). Voir également la Remarque F qui y fait suite : « Thus the Merchant, that sends Corn or Cloth into Foreign Parts to purchase Wines and Brandies, encourages the Growth or Manufactory of his own Country; [...] The same may be said not only of Card and Dice-makers, that are the immediate Ministers to a Legion of Vices; but of Mercers, Upholsterers, Tailors, and many others, that would be starv'd in half a Year's time, if *Pride* and *Luxury* were at once to be banished the Nation » (*ibid.*, p. 85).

<sup>371</sup> Il s'en défend en préface, dans un passage qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler La Mettrie : « When I assert, that Vices are inseparable from great and potent Societies, and that it is impossible their Wealth and Grandeur should subsist without, I do not say that the particular Members of them who are guilty of any should not be continually reprov'd, or not be punish'd for them when they grow into Crimes » (*ibid.* p. 10).

<sup>372</sup> Nous ne pouvons nous permettre de développer ici l'apport considérable de Hume à ce débat, qui, par la notion de sympathie, élabore une théorie morale qui s'inscrit aussi dans cette tradition des morales dites du sentiment. Voir tout particulièrement le livre II du *Traité de la nature humaine*.

<sup>373</sup> Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Fund, 1904, vol. 1, pp. 26-27.

<sup>374</sup> Une incompréhension subsiste en effet quant à l'interprétation de la pensée de Smith en ce qui a trait à sa vision de la morale et de l'économie. Une lecture adéquate exige que l'on distingue les liens unissant les agents économiques de ceux qui unissent les agents moraux, ce qui fait souvent l'objet de confusion.

retourner à la *Théorie des sentiments moraux*, où l'on voit que l'idée exprimée dans cet extrait, souvent cité, d'ailleurs, pour disqualifier la possibilité d'un ordre moral à l'intérieur des sociétés commerciales soumises aux lois de l'intérêt, ne reflète aucunement la vision qu'entretient Smith des rapports moraux. Bien au contraire, les tenants des morales dites du sentiment, auxquelles appartiennent Hume et Smith, cherchent à réfuter une deuxième catégorie de morales, dites égoïstes ou de l'intérêt, en réfutant le fondement sur lequel elles reposent, à savoir que les jugements moraux relèvent d'un calcul d'intérêts. Ils montrent, grâce à la notion de sympathie, que l'approbation morale repose plutôt sur un jugement désintéressé qui, s'il tient compte de l'influence des passions et des intérêts en jeu, ne le fait pas en fonction des intérêts de celui qui émet le jugement, mais bien selon ce que celui-ci juge utile à la société ou à autrui. L'on peut, en ce sens, parler d'une conciliation de la morale au couple intérêts-passions, quoiqu'il faille par ailleurs convenir que les défenseurs des morales de l'intérêt, tel que Helvétius par exemple, vont aussi tâcher, à leur manière, de concilier ces aspects.

En fait, c'est là un enjeu moral important du XVIII<sup>e</sup> siècle que de concilier passions et intérêts dans une théorie morale qui, suite aux révélations des moralistes, se fondera, par souci de méthode, sur la notion d'homme « tel qu'il est », autrement dit soumis à ses diverses passions. L'idée, en effet, que l'on ne peut se fier, pour contenir les passions, à la religion ou aux morales traditionnelles, ni par ailleurs à la raison, qui, pour reprendre la formule de Hume, n'est que « la servante des passions », tient en quelque sorte de l'évidence pour les penseurs du siècle. Nous renvoyons, pour une synthèse de cette question, à l'ouvrage de Hirschman, qui montre qu'il ne convient, ni de les réprimer, ni de les exploiter sans borne. C'est plutôt l'idée de passion compensatrice, c'est-à-dire qui consiste à « se servir d'un groupe de passions relativement inoffensives pour en contrebalancer d'autres, plus dangereuses<sup>375</sup> », qui sera retenue. Il s'agit par conséquent de « dompter » les passions, et donc de savoir lesquelles seront aptes à interagir efficacement. Autrement dit, il convient de rendre la découverte opérationnelle, en identifiant les passions « dompteuses » et celles « à dompter »<sup>376</sup>, ce qui, pour

---

<sup>375</sup> Hirschman, *Les passions et les intérêts...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 33.

plusieurs philosophes, sera une tâche à adapter continuellement aux besoins sociaux selon l'intérêt.

Issue du machiavélisme, cette notion d'intérêt<sup>377</sup>, par son mélange de rationalité et d'égoïsme, deviendra effectivement en morale particulièrement utile. Option scandaleuse que certains contesteront cependant, objectant que l'homme ne sait souvent pas en quoi consiste son intérêt, mais encore en mettant en doute l'idée que l'intérêt, en tant qu'amour de soi modéré et réfléchi, puisse résister aux passions. On assiste ainsi, à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, à un processus de réhabilitation des passions, en même temps que se renforce l'association de plus en plus claire entre intérêt et profit. En ce sens, si l'on croyait d'abord que les gens seraient mieux gouvernés par leurs intérêts que par leurs passions, cette association porte à croire, à l'inverse, que tout irait mieux en société si les gens suivaient un peu moins leurs intérêts et davantage leur cœur, d'où émanent les passions. Or, dans tous les cas, avec la notion d'intérêt qui semble de plus en plus incontournable, quoique celle de composer avec les passions le soit tout autant, l'on croit avoir trouvé à l'ordre social un fondement naturel, réaliste et viable. Car si concevoir l'homme comme un être purement intéressé est certes pessimiste, au moins peut-on prévoir ses comportements<sup>378</sup>. D'ailleurs, sur le plan des activités économiques, l'intérêt apparaît d'autant plus avantageux qu'il donne lieu à un réseau de rapports interdépendants et solides, contribuant à la cohésion sociale. Ainsi la notion d'intérêt, qui devient en quelque sorte synonyme de passion paisible de l'enrichissement, se voit elle-même lentement réhabilitée, car s'occuper de ses intérêts matériels tend de plus en plus à se comprendre comme une activité inoffensive, comparée à la fougue des passions aristocratiques. C'est d'ailleurs Montesquieu qui contribuera à accréditer la doctrine du « doux commerce » dans *De l'Esprit des lois*, le terme *doux* s'expliquant, selon Hirschman, par son origine non commerciale. Effectivement, le commerce désigne, avant les échanges de nature économique, les conversations entre gens, les relations de politesse et autres rapports interpersonnels. Assorti aux échanges économiques, il en

---

<sup>377</sup> À ce sujet, voir notamment C. Lazzeri, *Politiques de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, 1998 ; ainsi que « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » in *Revue de MAUSS*, vol. 1, n° 31, pp. 33-66.

<sup>378</sup> Hirschman, *op. cit.*, p. 48.

viendra par extension à désigner « une conduite policée et plus généralement une participation utile à la vie en société<sup>379</sup> ». Cette attitude positive envers le commerce se renforcera tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, et quoique les deux dichotomies se chevauchent longtemps, au couple traditionnel intérêts et passions, on opposera de plus en plus celui de bonnes et de mauvaises passions<sup>380</sup>. Hume montrera par exemple que la passion calme du désir d'enrichissement arrive à triompher des passions les plus violentes<sup>381</sup>. Bref, l'on voit très bien que, de Shaftesbury à Hutcheson (qui ont grandement contribué au développement de ces questions, bien que nous n'ayons point eu, ici, l'espace requis pour en parler), jusqu'à Hume et Smith qui en présentent les formes les plus évoluées, les philosophes anglais et écossais de la morale dite du sentiment, malgré le fait qu'ils mettent de l'avant la notion fondamentale de désintéressement comme critère de distinction du sentiment moral, devront de plus en plus composer avec celle, incontournable, d'intérêt, et inspireront profondément la France des Lumières.

Reste à voir la forme que ces inspirations prendront et la place qu'occupera le cynisme parmi elles. Car la résolution du conflit entre vertu et commerce souligne l'importance de la notion de sociabilité, étant donné que les liens qui les unissent donnent lieu à une science morale (ou des mœurs) fonctionnant en continuité avec le droit naturel, lequel vise également les rapports entre les hommes. Comme le souligne Larrère, l'enjeu sera fondamental au projet encyclopédique, puisque « [l]a sociabilité des Lumières, cette version philosophique de la théorie de la sociabilité élaborée par le droit naturel [...] peut être considérée comme la conception dominante parmi les philosophes<sup>382</sup> », et permet même sa justification<sup>383</sup>. Dans ce contexte, l'on voit parfaitement la difficulté, pour le cynisme, de s'inscrire dans un schème de pensée qui donne de plus en plus à la morale

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>381</sup> Hume, « On interest » in *Essays Moral, Political, Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 301: « It is an infallible consequence of all industries professions, to beget frugality, and make the love of gain prevail over the love of pleasure. »

<sup>382</sup> Larrère, *L'invention de l'économie, op. cit.*, p. 74.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 12.

une tangente « épicurienne<sup>384</sup> », laquelle s'oppose au « stoïcisme » d'une conduite morale et sociale comme celle de Diogène. Hume affirme par exemple :

The CYNICS are an extraordinary instance of philosophers, who from reasonings purely philosophical ran into as great extravagancies of conduct as any *Monk* or *Dervise* that ever was in the world. Generally speaking, the errors in religion are dangerous; those in philosophy only ridiculous<sup>385</sup>.

Établissant dans un passage des *Essais moraux* que nous rapportons ci-bas<sup>386</sup> un parallèle entre les morales de Diogène et d'Épictète, Hume montre en effet que les conceptions morales issues de ce qu'il appelle l'enthousiasme religieux ou philosophique, auquel appartient le cynisme selon lui, ne se fondent sur aucun principe universellement commun aux hommes<sup>387</sup> :

---

<sup>384</sup> Nous employons ici la notion d'épicurisme dans sa signification que l'on peut dire « moderne », et non en vertu de la doctrine d'Épicure, qui ne saurait bien sûr souscrire à cette quête individuelle et sociale des plaisirs.

<sup>385</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I (Part IV, Sect. VII), Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 272.

<sup>386</sup> « When your Friend is in Affliction, says *Epictetus*, you may counterfeit a Sympathy with him, if it give him Relief; but take Care not to allow any Compassion to sink into your Heart, or disturb that Tranquillity, which is the Perfection of Wisdom. *Diogenes* being askt by his Friends in his Sickness, What should be done with him after his Death? *Why*, says he, *throw me out into the Fields*. "What! reply'd they, to the Birds or Beasts." *No: Place a Cudgel by me, to defend myself withal*. "To what Purpose, say they, you will not have any Sense, nor any Power of making Use of it." *Then if the Beasts shou'd devour me*, cries he, *shall I be any more sensible of it?* I know none of the Sayings of that Philosopher, which shews more evidently both the Liveliness and Ferocity of his Temper » (Hume, « Of moral prejudices » in *Essays...*, *op. cit.*, p. 540).

<sup>387</sup> « Diogenes is the most celebrated model of extravagant philosophy. Let us seek a parallel to him in modern times. We shall not disgrace any philosophic name by a comparison with the Dominics or Loyolas, or any canonized monk or friar. Let us compare him to Pascal, a man of parts and genius as well as Diogenes himself; and perhaps too, a man of virtue, had he allowed his virtuous inclinations to have exerted and displayed themselves. / The foundation of Diogenes's conduct was an endeavour to render himself an independent being as much as possible, and to confine all his wants and desires and pleasures within himself and his own mind: The aim of Pascal was to keep a perpetual sense of his dependence before his eyes, and never to forget his numberless wants and infirmities. The ancient supported himself by magnanimity, ostentation, pride, and the idea of his own superiority above his fellow-creatures. The modern made constant profession of humility and abasement, of the contempt and hatred of himself; and endeavoured to attain these supposed virtues, as far as they are attainable. The austerities of the Greek were in order to inure himself to hardships, and prevent his ever suffering: Those of the Frenchman were embraced merely for their own sake, and in order to suffer as much as possible. The philosopher indulged himself in the most beastly pleasures, even in public: The saint refused himself the most innocent, even in private. The former thought it his duty to love his friends, and to rail at them, and reprove them, and scold them: The latter endeavoured to be absolutely indifferent towards his nearest relations, and to love and speak well of his enemies. The great object of Diogenes's wit was every kind of superstition, that is every kind of religion known in his time. The mortality of the soul was his standard principle; and even his sentiments of a divine providence seem to have been licentious. The most ridiculous superstitions directed Pascal's faith and practice; and an extreme contempt of this life, in comparison of the future, was the chief foundation of his conduct » (Hume, « A DIALOGUE » in *An Enquiry...*, *op. cit.*, pp. 342-343).

In such a remarkable contrast do these two men [Diogenes and Pascal] stand: Yet both of them have met with general admiration in their different ages, and have been proposed as models of imitation. Where then is the universal standard of morals, which you talk of? And what rule shall we establish for the many different, nay contrary sentiments of mankind?

An experiment, said I, which succeeds in the air, will not always succeed in a vacuum. When men depart from the maxims of common reason, and affect these *artificial* lives, has you call them, no one can answer for what will please or displease them. They are in a different element from the rest of mankind; and the natural principles of their mind play not with the same regularity, as if left to themselves, free from the illusions of religious superstition or philosophical enthousiasm<sup>388</sup>.

Encore une fois, cela montre toute la difficulté qu'ont les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle de composer avec le cynisme. Déjà Mandeville soulignait que la sociabilité repose sur un affect qui entre directement en opposition avec un comportement cynique :

It is incredible how necessary an Ingredient Shame is to make us sociable; it is a Frailty in our Nature; all the World, whenever it affects them, submit to it with Regret, and would prevent it if they could; yet the Happiness of Conversation depends upon it, and no Society could be polish'd, if the Generality of Mankind were not subject to it<sup>389</sup>.

Accordant une importance fondamentale à l'impudeur comme règle de la conduite, le cynisme ne pourra ainsi qu'inévitablement entrer en conflit avec cette exigence morale de sociabilité. Et comme l'unité des positions philosophiques des Lumières, quoique les moyens divergent, se trouve au final dans le maintien de cette exigence, nous verrons qu'aussi bien Helvétius et D'Holbach, qui trouvent dans l'intérêt, *via* un travail sur les passions, un principe propre à unir les hommes, que Rousseau, qui reste le défenseur d'une morale du sentiment, considéreront l'impudeur cynique comme un comportement répréhensible selon leur conception respective de la morale.

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>389</sup> Mandeville, *op. cit.*, Remarque C, vol. 1, p. 68.

## 2. Idéaux des Lumières et débats éthiques

L'on voit donc tout le bagage conceptuel que portent avec eux les enjeux propres aux Lumières. S'il convient maintenant d'approfondir les débats qu'ils suscitent, celui sur le luxe ou, pour reprendre le vocabulaire de P. Knee, « du rôle positif qu'il joue dans la vie économique et des justifications éthiques qu'il y a à en jouir<sup>390</sup> », mérite tout particulièrement notre attention. Citons à cet effet un passage de *Penser l'appartenance*, qui résume efficacement les grandes lignes de cette question, qui à la fois unit plusieurs éléments des traditions que l'on a brièvement retracées et oriente de façon importante les réflexions morales du siècle :

Ce débat est encore amorcé par Bayle, qui souligne l'utilité sociale d'un « luxe modéré » et les effets bénéfiques de l'avarice et de l'ambition (mais pas du vol et de la fraude). Longuement expliquée par Mandeville, la justification économique du luxe est ensuite évoquée par Montesquieu dans ses *Lettres persanes*, puis défendue par Voltaire, en 1736, dans *Le mondain* et la *Défense du mondain*, où s'opère la liaison de l'argument économique mandevillien avec la tradition libertine française ; et enfin le problème est l'objet d'une discussion serrée par Helvétius dans *De l'Esprit*. Or, par-delà leurs différences, ces textes font voir l'émergence d'une norme nouvelle : celle de la prospérité publique et, plus généralement, de l'utilité sociale, une norme distincte de celle du salut individuel défendue jusqu'alors par des arguments théologiques<sup>391</sup>.

Dans *L'apologie du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle*, où il présente un commentaire du *Mondain* de Voltaire, A. Morize rapporte d'ailleurs essentiellement la même chose concernant la synthèse des traditions libertine et économique, lorsqu'il affirme qu'on ne peut trop souligner l'importance de la contribution de Mandeville à la question du luxe, puisque « dans cette féconde période de préparation, il représente le moment décisif où le courant épicurien et sceptique français vient se fondre avec les conceptions économiques anglaises<sup>392</sup> ». On sait par ailleurs que Voltaire s'est rendu en Angleterre et qu'il a pu y constater la prospérité d'une nation commerçante et riche, où les individus peuvent y être à la fois opulents et utiles à l'État. C'est d'ailleurs par lui, comme on le sait, que furent

---

<sup>390</sup> Knee, *op. cit.*, p. 36.

<sup>391</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>392</sup> A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle et Le mondain de Voltaire*, Genève, Slatkine reprints, 1970, p. 69.

introduites en France plusieurs des thèses qui marqueront les débats fondamentaux de la philosophie des Lumières, notamment en ce qui a trait à la *Fable des abeilles*, mais également à l'empirisme et aux lois universelles de la physique de Newton, ainsi qu'aux théories contractualistes.

Dans le *Mondain* et sa *Défense*, qui constituent une critique de la frugalité menant à une apologie du luxe, on retrouve à la fois un idéal de vie pratique et une doctrine économique. C'est donc dans le cadre d'une célébration de la vie épicurienne et des plaisirs mondains que peut, notamment, offrir une ville comme Paris que s'affirme, chez Voltaire, l'utilité du luxe pour la prospérité des nations. Or cela, en plus de la difficulté de concilier le cynisme avec l'exigence de sociabilité, tel que nous l'avons précédemment évoqué, exclut d'emblée la modération cynique des critères moraux qui s'imposent à l'époque<sup>393</sup>. Comme le souligne Morize, selon cette nouvelle vision qui remet de plus en plus en question l'austérité de la vertu, « il pourrait bien y avoir place pour un péché d'abstinence<sup>394</sup> », duquel l'individu cynique se rendrait certainement coupable. Mais revenons à cet extrait de *Knee* mentionné ci-haut, lequel résume ces transformations :

On doit donc parler, pendant cette période, d'une transformation des termes du problème moral au nom d'un souci de réalisme. Du renoncement aux passions et à la vie terrestre au nom d'un au-delà, on passe à leur réhabilitation ; d'abord par la révélation de leur constante dissimulation par les hommes, ensuite par l'étude de leurs effets positifs si ces hommes savent les régler. Petit à petit le problème n'est plus de condamner la concupiscence, mais d'étudier ses effets pour en tirer le meilleur parti, d'autant plus qu'en inscrivant l'amour-propre dans un calcul d'utilité, on évite de bâtir en vain une morale imaginaire et de justifier hypocritement l'immoralisme qui existe de fait parmi les chrétiens. Plutôt que de définir la vertu par l'opposition aux passions, il s'agit de consentir à celles-ci et de redéfinir la vertu dans ce cadre, c'est-à-dire à travers la passion fondamentale qu'est l'intérêt. La ruche de Mandeville présuppose et prolonge la démystification de la vertu telle que l'a menée La Rochefoucauld, puisque

---

<sup>393</sup> Dans notre perspective, qui est celle d'une réception du cynisme, il est intéressant de constater qu'un auteur comme Voltaire, que l'on peut aisément associer à une forme de cynisme actuel (il n'est pas rare en effet de trouver des commentateurs qui qualifient sa position de cynique, voir par exemple Morize, *op. cit.*, p. 34 : « Vaniteux, jouisseur, pétillant d'esprit, hardi, cynique un peu, il a su s'y faire une place brillante »), s'inscrit, dans les faits, dans une critique virulente du cynisme de son époque. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre dernier chapitre, lorsqu'il sera question de Rousseau.

<sup>394</sup> Morize, *op. cit.*, p. 28.

l'action désintéressée est une idée vide et même, du point de vue de l'utilité sociale, une idée dangereuse. Mais cela n'empêche pas Mandeville – à la manière de Machiavel dans *Le Prince* – de présenter encore son propos dans les termes de l'opposition traditionnelle du vice et de la vertu, même s'il ne s'agit plus d'absolus moraux mais de catégories changeantes. C'est pourquoi, comme pour Bayle, sa pensée est perçue à cette époque comme *paradoxe* : en vantant les bons effets de l'amour-propre elle semble miner secrètement, et comme malgré elle, les fondements nécessaires de toute morale. Or, c'est précisément ce cadre traditionnel qui saute, chez les successeurs matérialistes de Bayle et de Mandeville, au XVIII<sup>e</sup> siècle, car c'est maintenant explicitement qu'ils vont chercher à fonder une morale *sur* l'intérêt<sup>395</sup>.

Devant un tel renversement des fondements moraux, où l'intérêt devient central, les passions devront être mises au service de ce dernier, qui s'avère, au final, relatif au bien commun de l'État. L'utilité du luxe, en ce sens, ne fait aucun doute, puisqu'en développant le commerce, il adoucit les mœurs et permet en quelque sorte de rassembler les intérêts individuels sous l'égide d'une passion commune, soit le désir d'enrichissement. De surcroît, le doux commerce, qui concerne non seulement les échanges de nature commerciale, mais également ce que l'on peut appeler les échanges polis entre les individus, renvoie à l'importance de la sociabilité dans le développement des conceptions morales et législatrices modernes, ce qui rend, pour ainsi dire, indissociables les notions de sociabilité et de luxe dans leur élaboration.

## 2.1 Le projet encyclopédique

Afin d'approfondir les idéaux mis de l'avant dans la première partie de ce chapitre<sup>396</sup> et sur lesquels se fondent les nouvelles conceptions morales et politiques qui se mettent en place dans la France des Lumières, portons d'abord notre regard vers le projet encyclopédique, qui donne lieu à l'œuvre majeure du siècle, s'il en est une, et offre une synthèse de ces différents enjeux et auteurs. Sous la direction de Diderot, mais également de D'Alembert dans les premières années de sa parution, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) rassemble et

---

<sup>395</sup> Knee, *op. cit.*, p. 38. (L'auteur y souligne d'ailleurs les parallèles à faire entre « ce qui est en jeu ici sur la morale et le basculement de perspective opéré par Machiavel, en matière politique » (note 70).)

<sup>396</sup> Soit l'intérêt, la sociabilité, la réhabilitation du luxe et des passions.

présente l'état des connaissances de l'époque et fait le point sur les fondements sur lesquels se construit l'ensemble des sciences et des arts modernes, et, partant, du contexte théorique dans lequel s'inscrit la réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Pour poursuivre la réflexion entamée en introduction, consultons dans un premier temps l'article « Luxe » de l'*Encyclopédie*. Défini comme « l'usage qu'on fait des richesses & de l'industrie pour se procurer une existence agréable<sup>397</sup> », le luxe y est bel et bien présenté comme étant central aux passions humaines et à leur gestion par l'État :

Le *luxe* a pour cause première ce mécontentement de notre état ; ce désir d'être mieux, qui est & doit être dans tous les hommes. Il est en eux la cause de leurs passions, de leurs vertus & de leurs vices. Ce désir doit nécessairement leur faire aimer & rechercher les richesses ; le désir de s'enrichir entre donc & doit entrer dans le nombre des ressorts de tout gouvernement qui n'est pas fondé sur l'égalité & la communauté des biens<sup>398</sup>.

Il importe que le gouvernement apprenne à user de ce désir légitime des hommes de s'enrichir et d'en tirer plaisir, car, comme le souligne Saint-Lambert, auteur de l'article, si, « dans nos grands états où il faut des richesses [...], il semble que quiconque travaille à s'enrichir soit un homme utile à l'état, & que quiconque étant riche veut jouir soit un homme raisonnable<sup>399</sup> », il est cependant certain que les moyens particuliers encourus pour combler ce désir ne seront pas tous utiles à l'État ou contribueront, de fait, à l'enrichir. Il importe d'« y entretenir, y exciter l'esprit de communauté, [...] [d']avoir attention à la manière dont les citoyens veulent s'enrichir & à celle dont ils peuvent jouir<sup>400</sup> ». En effet, sans une certaine gouvernance des passions issues du désir d'enrichissement, les conséquences de celles-ci pourraient ne pas être conformes à l'intérêt de tous. Mais comme les passions qui participent du luxe ne sont pas les seules qui agissent sur l'homme, qu'il en existe d'autres qui l'agitent, tels que l'honneur ou l'amour de la gloire, par exemple, « [i]l faut qu'aucune de ces passions ne détruise les

---

<sup>397</sup> Saint-Lambert, Art. « Luxe » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres*, vol 9, p. 763 [en ligne :] <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:2115.encyclopedie0313> [page consultée le 3 avril 2013].

<sup>398</sup> *Id.*

<sup>399</sup> Saint-Lambert, « Luxe », *art. cit.*, p. 766.

<sup>400</sup> *Id.*

autres, & que toutes se balancent<sup>401</sup> », ce qui exige une importante participation de l'État. C'est en effet seulement « si le *luxé* [...] éteint [l]es passions, [qu']il devien[t] vicieux & funeste<sup>402</sup> » ; il en va donc de la responsabilité du gouvernement que les choses soient ainsi ou non :

[...] par - tout où je verrai le *luxé* vicieux, partout où je verrai le désir des richesses & leur usage contraire aux mœurs & au bien de l'état, je dirai que l'esprit de communauté, cette base nécessaire sur laquelle doivent agir tous les ressorts de la société s'est anéanti par les fautes du gouvernement, je dirai que le *luxé* utile sous une bonne administration, ne devient dangereux que par l'ignorance ou la mauvaise volonté des administrateurs<sup>403</sup>.

Pour le dire autrement, il en va, pour l'encyclopédiste, du devoir du souverain ou du législateur de corriger les abus du luxe, en réformant dans son administration ce qui a pu y mener.

Il s'agit principalement, comme le souligne Saint-Lambert, d'entretenir ce qu'il appelle « l'esprit de communauté », de sorte que cette passion, si l'on peut dire sociale, lorsque bien dirigée, contribue à orienter les multiples passions et intérêts individuels vers ce qui concourt à l'intérêt général. Il s'agit donc, en d'autres termes, de développer la sociabilité ou encore, ce qui est synonyme, le sentiment de bienveillance à l'égard des autres hommes. En effet, tel que le rapporte Jaucourt dans l'article « Sociabilité » de l'*Encyclopédie*, elle est « cette disposition qui nous porte à faire aux hommes tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, & à subordonner toujours notre avantage particulier, à l'avantage commun & général<sup>404</sup> ». La sociabilité ne saurait ainsi être particulièrement difficile à renforcer, puisque dans la perspective encyclopédique, cette disposition se trouve « conforme à la volonté de Dieu » – mais l'on pourrait également dire de la nature<sup>405</sup>, si l'on désire s'éloigner de la position,

---

<sup>401</sup> *Id.*

<sup>402</sup> *Id.*

<sup>403</sup> *Id.*

<sup>404</sup> Jaucourt, Art. « Sociabilité » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, par une Société de Gens de Lettres, vol. 15, p. 251 [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.114:53.encyclopedie1108> [page consultée le 29 juin 2009].

<sup>405</sup> On trouve effectivement une définition semblable de la sociabilité chez un matérialiste comme D'Holbach, à la différence toutefois que la notion de nature se substitue à celle Dieu. Voir notamment *La*

disons officiellement chrétienne (ou à tout le moins déiste) de l'*Encyclopédie*. Ce sentiment de bienveillance envers nos semblables, au-delà de sa nécessité pour bien vivre en société, est donc « gravé dans nos cœurs » et, pour reprendre le vocabulaire rousseauiste, cohabite avec ce premier penchant en nous qu'est l'amour de soi, et ce, de sorte à ce que « les cœurs généreux trouvent [...] la satisfaction la plus pure à faire du bien aux autres hommes, parce qu'ils ne font en cela que suivre un penchant naturel<sup>406</sup> ». C'est d'ailleurs en vertu de cet ancrage de la sociabilité dans la nature que se justifie l'idée d'en extraire les lois de la société : en effet, puisque la sociabilité est naturelle, alors celles-ci doivent idéalement s'y conformer. En ce sens, autant l'exigence d'une primauté de l'intérêt général sur les intérêts particuliers, que l'universalisme et l'égalité des droits, que l'exigence de réciprocité qui en découle trouvent leur principe dans la sociabilité.

Si l'on consulte l'article « Philosophe » de Dumarsais, on voit également très bien l'importance de cette notion dans le déploiement du nouvel ordre moral et législatif élaboré par les philosophes des Lumières. Car, outre leur tâche fondamentale, qui consiste à remonter aux causes premières des phénomènes, ils devront également faire figure d'honnêtes hommes en société. En ce qui concerne cette première tâche, rappelons que D'Alembert avait exposé, dès le *Discours préliminaire*, les fondements sur lesquels reposent la conception encyclopédiste de l'homme, à savoir une théorie empiriste de la connaissance qui consiste à faire remonter toute idée aux sensations et au travail de réflexion de l'entendement<sup>407</sup>. Ainsi, comme le formule Dumarsais, « [l]e philosophe [...] demêle les causes autant qu'il est en lui, & souvent même les prévient, & se livre à elles avec connoissance : c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, quelquefois elle-

---

*politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* [1773], vol. 1, Discours premier, §I. De la Sociabilité [en ligne :] [http://books.google.ca/books?id=nA5MAAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs\\_s\\_lider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](http://books.google.ca/books?id=nA5MAAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs_s_lider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 12 avril 2013] : « [...] ils n'ont pu nous rendre raison du sentiment que l'on a nommé *Sociabilité*, ou du penchant qui porte l'homme à vivre avec les être de son espèce. La Sociabilité est dans l'homme un sentiment naturel, fortifié par l'habitude & cultivé par la raison. La Nature en faisant l'homme sensible, lui inspira l'amour du plaisir & la crainte de la douleur. La Société est l'ouvrage de la Nature, puisque c'est la Nature qui place l'homme dans la Société. L'amour de la Société ou la Sociabilité est un sentiment secondaire qui est le fruit de l'expérience ou de la raison. »

<sup>406</sup> Jaucourt, *art. cit.*, p. 251.

<sup>407</sup> Voir D'Alembert, « Discours préliminaire » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de...*, vol. 1, pp. i et sq. [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.0:4.encyclopedie1108> [page consultée le 19 juin 2009].

même<sup>408</sup> ». En d'autres termes, sachant distinguer les causes qui l'affectent, le philosophe recherchera ce qui produit en lui du bonheur et évitera ce qui l'affecte négativement :

Les autres hommes sont emportés par leurs passions, sans que les actions qu'ils font soient précédées de la réflexion : ce sont des hommes qui marchent dans les ténèbres ; au lieu que le *philosophe* dans ses passions mêmes, n'agit qu'après la réflexion ; il marche la nuit, mais il est précédé d'un flambeau<sup>409</sup>.

Pour les Encyclopédistes, le philosophe est donc celui qui agit selon sa raison, sans pour autant nier le caractère fondamental des passions qui l'animent. Il doit par conséquent demeurer indéterminé dans ses jugements lorsqu'il n'a pas de motifs raisonnables pour juger ou, pour reprendre le vocabulaire cartésien, suspendre son jugement toutes les fois où il doute, à la différence toutefois que c'est dans l'expérience sensible, autrement dit dans l'observation des phénomènes, que le philosophe, au sens des Lumières, arrivera à porter des jugements éclairés : « L'esprit philosophique est [...] un esprit d'observation & de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes<sup>410</sup> ».

Or, ce n'est pas l'unique tâche que celui-ci doit remplir ; il lui faut encore porter plus loin « son attention & ses soins ». Cette seconde charge qui incombe au philosophe sera celle de son insertion utile et plaisante dans la société. Au sens de l'*Encyclopédie*, le philosophe n'est donc pas celui qui réfléchit des idées abstraites, de façon à tirer avantage à se retirer de la société des hommes, soumis à leurs passions. Au contraire, comme le précise Dumarsais :

Notre philosophe ne se croit pas en exil dans ce monde ; [...] il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre ; il veut trouver du plaisir avec les autres : & pour en trouver, il en faut faire : ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre ; & il trouve en même tems ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile<sup>411</sup>.

---

<sup>408</sup> Dumarsais, Art. « Philosophe » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres*, vol. 12, p. 509 [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.92:110.encyclopedie1108> [page consultée le 29 juin 2009].

<sup>409</sup> *Id.* Sans doute est-ce là une des images qui contribua à faire de Diogène, le porteur de lanterne, une figure représentant la marche du philosophe des Lumières, lequel agit selon la raison.

<sup>410</sup> Dumarsais, *art. cit.*, p. 510.

<sup>411</sup> *Id.*

Il doit donc être « plein d'humanité », et le statut civil des hommes revêt pour lui un caractère sacré : « La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre ; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, & par un desir sincere de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant<sup>412</sup> ». C'est d'ailleurs pour cette raison, comme le souligne Dumarsais, que « [l]es sentiments de probité entrent autant dans la constitution mécanique du *philosophe*, que les lumières de l'esprit<sup>413</sup> ». Agir sagement, ou selon la raison, revient à « disposer tous ses ressorts à ne produire que des effets conformes à l'idée d'honnête homme<sup>414</sup> », ce qui, encore une fois, souligne le caractère essentiel de la sociabilité pour les Philosophes, notion fondamentale pour qui veut identifier les idéaux des Lumières à partir desquels sera érigé ce nouvel ordre moral, indissociable à l'établissement d'un ordre social cohésif. À celle-ci se joint la réhabilitation du luxe et des passions, qui s'inscrit dans le cadre du développement de la nouvelle science économique, ainsi que d'une redéfinition empirique de l'homme, auxquelles s'ajoutent la poursuite de l'intérêt et le pouvoir législatif de la raison.

Tout compte fait, hormis l'idéal de raison qui obtiendrait l'assentiment des Philosophes et des Cyniques, plusieurs idéaux à partir desquels s'érige la philosophie des Lumières, et non des moindres, comme la sociabilité, entrent en contradiction flagrante avec les principes qui orientent une conduite fondée sur un idéal cynique. Deux passages de l'article « Philosophe » confirment d'ailleurs ce que nous avons pressenti concernant la difficulté de concilier les principes du cynisme avec ceux des Lumières. S'y confirme le rejet des morales qui s'inscrivent en continuité avec la sagesse stoïcienne. En effet,

[...] le sage insensible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre *philosophe* : un tel *philosophe* est homme, & leur sage n'étoit qu'un phantôme. Ils rougissoient de l'humanité, & il en fait gloire ; ils vouloient follement anéantir les passions, & nous élever au-dessus de notre nature par une insensibilité chimérique : pour lui, il ne prétend pas au chimérique honneur de détruire les passions, parce que cela est impossible ; mais il travaille à n'en être pas tyrannisé, à les mettre à profit, & à en faire un usage raisonnable, parce que cela est possible, & que la raison le lui ordonne<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> *Id.*

<sup>413</sup> *Id.*

<sup>414</sup> *Id.*

<sup>415</sup> *Id.*

Aussi, le parti-pris des Philosophes à l'endroit des plaisirs sensibles et des facilités matérielles qui découlent du choix de mener une existence luxueuse l'en éloigne encore :

Le vrai *philosophe* n'est point tourmenté par l'ambition, mais il veut avoir les commodités de la vie ; il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu nécessaire à un honnête homme, & par lequel seul on est heureux : c'est le fond des bienséances & des agréments. Ce sont de faux *philosophes* qui ont fait naître ce préjugé, que le plus exact nécessaire lui suffit, par leur indolence & par des maximes éblouissantes<sup>416</sup>.

Bref, convaincu que l'aisance matérielle aide davantage l'honnêteté du philosophe qu'elle ne lui nuit, celui-ci, plutôt que de chercher à s'éloigner du sensible, préfère apprendre à le maîtriser pour en jouir de façon adéquate, c'est-à-dire de manière à ce que son plaisir s'accorde avec ce qui profite à la société et en promeut le bon fonctionnement.

## 2.2 Morales des Lumières : intérêt bien compris et sociabilité

Bien que la morale qui se met en place dans la France des Lumières ne se présente pas sous la forme d'une pensée unifiée (c'est-à-dire qu'elle se compose des conceptions morales de plusieurs auteurs qui ne partagent pas, sur la question des fondements de la morale<sup>417</sup>, le même point de vue), il importe de préciser que son élaboration s'est faite, de manière générale, dans l'objectif commun d'invalider, pour ultimement remplacer, les bases religieuses sur lesquelles elle reposait traditionnellement. On avait effectivement, depuis une certaine période déjà, remis en question la pertinence de l'autorité de l'Église en matière de morale, le constat de son inefficacité reposant essentiellement (mais non exclusivement<sup>418</sup>) sur l'idée que ses préceptes ne s'accordent pas avec la nature humaine, laquelle suit ses propres lois. Mais encore, historiquement,

---

<sup>416</sup> Dumarsais, *art. cit.*, pp. 510-511.

<sup>417</sup> Sur cette question, nous invitons à consulter l'ouvrage de J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Vrin, 1989), où celui-ci établit une distinction entre les fondements-principes, qui ancrent, autrement dit, la morale sur des principes régissant l'action « *a priori* » (ils sont au nombre de deux, soit l'intérêt bien compris et le sentiment) et les fondements-garanties, qui influencent les actions des hommes dans l'expectative (*a posteriori*) de récompenses ou de punitions. On en compte également deux, c'est-à-dire la force dissuasive des lois et la croyance en un Dieu rémunérateur et vengeur, qui, malgré les fondements laïques d'un système moral comme celui de Voltaire, par exemple, demeure efficace, voire nécessaire à contraindre les passions de la majorité des hommes.

<sup>418</sup> L'on pourrait entre autres évoquer l'idée que la religion n'est qu'un outil politique, fondé sur l'illusion.

plusieurs exemples malheureux de vices particuliers des hommes et femmes de foi ont servi cette dévalorisation. Les auteurs de Lumières sont ainsi nombreux à avoir mis en scène les problèmes moraux du christianisme : qu'on pense seulement aux invectives de Voltaire, aux romans sadiens ou encore à *La Religieuse* de Diderot pour se convaincre que l'idée que la religion est inapte à fonder une morale permettant aux hommes de vivre heureux en société est tout à fait représentative de l'esprit philosophique du siècle.

Si les morales du sentiment de traditions anglaises, comme celles de Hume et de Smith, participent de cette recherche d'un fondement laïque à la morale et influencent, non seulement les développements moraux que connaît la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais y possèdent, comme nous l'avons mentionné, leurs représentants<sup>419</sup>, nous nous attarderons, dans cette section et la suivante, au déploiement des morales dites de l'intérêt, qui sont davantage représentatives du courant philosophique français des Lumières. Leurs représentants, principalement Helvétius et D'Holbach, s'accordent ainsi pour nier qu'il existe une faculté, en l'homme, qui soit totalement désintéressée<sup>420</sup>, à la manière dont l'exigent les théories du sentiment moral, quoiqu'elles contiennent, la plupart du temps, une démonstration mettant en relation les divers intérêts et passions en jeu dans l'expression des sentiments moraux. Cependant, ceux-ci reposent au final, non pas sur un jugement qui porte sur les intérêts des hommes en société, mais sur un affect désintéressé rendu possible par la notion de sympathie, cette faculté à ressentir les passions d'autrui, qui prend différentes variantes selon les auteurs<sup>421</sup>. Pourtant, la notion d'intérêt sur

---

<sup>419</sup> En la personne de Rousseau, notamment, que nous aborderons au chapitre 6.

<sup>420</sup> D'Holbach l'affirme d'ailleurs explicitement : « Nos jugements ou sentiments moraux ne peuvent jamais être désintéressés. » Parlant des défenseurs du sens moral (en l'occurrence, ici, Shaftesbury, Hutcheson et Hume), il affirmait au préalable : « Ils donnent pour base à la science des mœurs un prétendu *sens moral*, un *instinct* inexplicable, *une bienveillance innée*, un amour parfaitement *désintéressé* de la vertu qui fait que sans retour sur nous-mêmes nous l'approuvons dans les autres. » Or, il est manifeste que D'Holbach rend compte d'une compréhension erronée de ces morales, qu'il oppose à l'empirisme : « Si nous examinons ces idées nous les trouverons absolument chimériques. Nous n'apportons en naissant pas plus les idées de vice et de vertu que celles de cercle ou de triangle. Nos sentiments pour le bien et le mal ne peuvent être innés ou antérieurs à l'expérience ; ils ne sont fondés que sur la manière dont nous sommes affectés par les effets, ce qui nous met à portée de juger des causes et d'éprouver pour elles les sentiments de l'amour et de la haine », ce que Hume, en partie, ne saurait nier (voir D'Holbach, « Système social » in *Œuvres philosophiques 1773-1790*, Paris, Coda, 2004, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. V, p. 34).

<sup>421</sup> Chez Smith, par exemple, la sympathie n'est pas une notion suffisante pour expliquer la genèse des jugements moraux, raison pour laquelle il introduit celle de spectateur impartial. Voir à ce sujet l'introduction de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau à la *Théorie des sentiments moraux* de Smith (Paris, PUF, 2007, p. 6) : « Partant des thèses qui donnent au terme de "sens moral" une signification proche de

laquelle reposent les morales que l'on pourrait également appeler morales de « l'intérêt bien compris », puisqu'elles tâchent de concilier les intérêts particuliers à ceux de tous, ne correspond pas, comme cette appellation l'indique, à la notion que critiquent les jansénistes, et même certains théoriciens des morales du sentiment, en l'identifiant à l'amour-propre ou à l'égoïsme. L'article « Intérêt » de l'*Encyclopédie* est d'ailleurs explicite à ce sujet : Saint-Lambert rappelle que « le mot d'*intérêt* est souvent employé quoiqu'improprement pour celui d'*amour-propre* ; [que] de grands moralistes sont tombés dans ce défaut, qui n'est pas une petite source d'erreurs, de disputes & d'injures<sup>422</sup> ». Bien au contraire, la notion a connu, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, l'évolution que nous avons décrite dans la première partie de ce chapitre, et il convient d'y voir plutôt l'expression d'un amour de soi naturel et en lui-même moralement neutre, quoique toujours intéressé à rechercher ce qui plaît et à éviter ce qui cause une peine. Cet amour de soi fondamental a le potentiel de se développer en vertus ou en vices, selon que les comportements générés sont utiles ou nuisibles en société. Et comme ces morales se fondent sur une conception empiriste ou sensualiste de l'homme, qui prend parfois la forme d'un matérialisme, nous verrons que ce calcul tient aussi compte des passions et implique un travail d'émulation et d'orientation de celles-ci, ce qui exige, de la part du gouvernement, une importante tâche législative qui, grâce à l'instauration de bonnes lois et d'une éducation publique, doit parvenir à rendre ces passions socialement utiles.

### 2.2.1 Helvétius : du gouvernement des passions

Le premier représentant de ce type de morale est Helvétius qui, dans ses ouvrages *De l'Esprit* et *De l'Homme*, développe une conception sensualiste de l'être humain qui fit controverse, notamment parce qu'il y réduit l'ensemble des idées et des

---

celle du "jugement" (chez Shaftesbury et Butler), passant ensuite par la version empiriste, mais encore dogmatique, d'un Hutcheson qui fait de ce sens une faculté de l'esprit (et du sentiment d'approbation ce qu'il nomme une "qualité occulte"), ce terme va désigner chez Hume et Smith l'effet d'un mécanisme de contagion des passions d'un individu à l'autre. Mais [...] la conception smithienne de la sympathie est différente de celle de Hume ; surtout, elle débouche sur un concept inédit, celui de "spectateur impartial". »

<sup>422</sup> Saint-Lambert, Art. « Intérêt » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres*, vol. 8, p. 818 [en ligne :] <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:2600.encyclopedie0313> [page consultée le 15 avril 2012].

jugements de l'esprit à la faculté de sentir<sup>423</sup>. Il identifie également les passions comme cause principale de nos erreurs, et soutient qu'elles relèvent de cette même faculté, et non d'une autre faculté qui serait propre à l'esprit<sup>424</sup>. Or, il précise que les passions, si elles mènent parfois à l'erreur, sont à ce point fondamentales qu'elles servent de moteur aux actions : « Si elles nous égarent, [...] elles seules peuvent nous arracher à cette inertie [...] toujours prête à saisir toutes les facultés de notre ame<sup>425</sup> ». Reprenant à son compte la notion d'amour-propre, il souligne l'erreur de ceux qui l'ont condamnée :

Lorsque le célèbre M. de la Rochefoucault dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot *amour-propre* ne souleva-t-elle pas de gens contre cet illustre auteur ? On prit l'amour-propre pour orgueil & vanité ; l'on s'imagina, en conséquence, que M. de la Rochefoucault plaçoit dans le vice la source de toutes les vertus. Il étoit cependant facile d'appercevoir que l'amour-propre, ou l'amour de soi, n'étoit autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature ; que ce sentiment se transformoit dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts & les passions qui l'animaient ; & que l'amour-propre, différemment modifié, produisoit également l'orgueil & la modestie<sup>426</sup>.

De ce constat, Helvétius rappelle l'importance de prendre l'homme tel qu'il est<sup>427</sup> si l'on désire fonder une morale efficace et conforme à l'expérience. Il convient en effet d'être indulgents, et de ne pas attendre des hommes ce qui est improbable à leur nature.

Partant, si « l'intérêt préside à tous nos jugements<sup>428</sup> », il faut que cet intérêt préside également les jugements de toutes sciences, y compris de la morale. Helvétius remarque que « [c]haque particulier juge des choses & des personnes par l'impression agréable ou désagréable qu'il en reçoit », et que par conséquent, comme « le public n'est

---

<sup>423</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, Disc. I, Chap. I [en ligne :] [http://books.google.ca/books/reader?id=Es\\_HiYLnozEC&hl=fr&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PR4](http://books.google.ca/books/reader?id=Es_HiYLnozEC&hl=fr&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PR4) [page consultée le 15 avril 2013].

<sup>424</sup> *Ibid.*, Disc. I, Chap. II. (La seconde source de l'erreur étant l'ignorance, soit de certains faits ou de la signification de certains mots, elle relève également de la faculté de sentir (voir Disc. I, Chap. III et IV).)

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>426</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, Disc. I, Chap. IV, p. 34.

<sup>427</sup> *Ibid.*, pp. 34-35 : « La connaissance de ces idées auroit préservé M. de la Rochefoucault du reproche tant répété qu'il voyait l'humanité trop en noir ; il l'a connue telle qu'elle est. Je conviens que la vue de l'indifférence de presque tous les hommes à notre égard est un spectacle affligeant pour notre vanité ; mais enfin il faut prendre les hommes comme ils sont : s'irriter contre les effets de leur amour-propre, c'est se plaindre des giboulées du printemps, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne, & des glaces de l'hiver. »

<sup>428</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, Disc. II, Chap. I, p. 46.

que l'assemblage de tous les particuliers ; il ne peut [...] jamais prendre que son utilité pour règle de ses jugements »<sup>429</sup>. Il importe ainsi de voir que la diversité des esprits est la somme des différentes passions, idées, préjugés et sentiments qui les animent, et qu'

Il seroit [...] bien singulier que l'intérêt général eût mis le prix aux différentes actions des hommes ; qu'il leur eût donné les noms de vertueuses, de vicieuses ou de permises, selon qu'elles étoient utiles, nuisibles ou indifférentes au public ; & que ce même intérêt n'eût pas été l'unique dispensateur de l'estime ou du mépris attachés aux idées des hommes<sup>430</sup>.

Autrement dit, Helvétius s'emploie à montrer qu'en toutes circonstances, « c'est l'intérêt personnel qui dicte le jugement des particuliers, & l'intérêt général qui dicte celui des nations : qu'ainsi c'est toujours, de la part du public comme des particuliers, l'amour ou la reconnaissance qui loue, la haine ou la vengeance qui méprise<sup>431</sup> », et qu'il ne saurait exister d'autres causes à la différence d'esprit observée entre les hommes.

Chez un particulier, la probité<sup>432</sup> ne serait ainsi « que l'habitude des actions qui [...] sont utiles<sup>433</sup> » à ce particulier. Helvétius souligne bien l'existence d'individus qui, par « un heureux naturel », satisfont leurs intérêts personnels en accord avec ce qui est utile à la société, mais ce sont là des cas rares, qui ne peuvent d'aucune façon être pris comme point de référence, car la majorité des hommes, « uniquement attentifs à leurs intérêts, n'ont jamais portés leurs regards sur l'intérêt général<sup>434</sup> ». S'il ne saurait être une erreur de partir de l'observation des faits pour fonder une science<sup>435</sup>, ce qu'Helvétius, considérant les hommes tels qu'ils sont, a bien compris, d'un point de vue éthique, le constat soulève la difficulté à composer avec un tel relativisme : « Qu'on examine les

---

<sup>429</sup> *Id.*

<sup>430</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, Disc. II, Chap. I, pp. 46-47.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>432</sup> Il est à noter que la probité d'un particulier, à laquelle on réfère ici, n'est pas la véritable probité, puisque celle-ci doit toujours, selon Helvétius, être considérée par rapport au public.

<sup>433</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, Disc. II, Chap. II, p. 49.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>435</sup> Dès la préface de l'ouvrage, Helvétius affirme en effet : « J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale » (pp. i-ii). (Concernant ce passage, P. Rosanvallon remarque la proximité de l'affirmation avec certains passages de Hume, « ou même de Hutcheson qui réclamait déjà dans son *System of Moral Philosophy* l'introduction en moral de la méthode newtonienne ». (Voir l'article : « L'utilitarisme français et les ambiguïtés de la culture politique prérévolutionnaire » in K. M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, vol. 1, p. 439, note 10.

hommes, on verra qu'il n'est point de crime qui ne soit mis au rang des actions honnêtes par les sociétés auxquelles ce crime est utile, ni d'action utile au public qui ne soit blâmée de quelque société particulière à qui cette même action est nuisible<sup>436</sup> ». Pour autant, Helvétius ne saurait nier les lois qui régissent les actions humaines et, donc, déroger à l'idée que, « [s]i l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt<sup>437</sup> ». Autrement dit, il faut reconnaître que « l'intérêt personnel est l'unique & universel appréciateur du mérite des actions des hommes<sup>438</sup> » et accepter que, d'un point de vue public, la probité sera jugée, suivant cette logique, en fonction de l'intérêt général<sup>439</sup>. Comme Helvétius croit par ailleurs que « la vertu n'est que le désir du bonheur des hommes », celle-ci, c'est-à-dire la probité, s'avère toute désignée à remplir le rôle de ce qu'Helvétius qualifie de « vertu mise en action », laquelle n'est autre que l'« habitude des actions utiles à sa nation »<sup>440</sup>. Il importe donc de mettre en place un dispositif permettant de favoriser l'adoption de comportements utiles et, inversement, de décourager les actions nuisibles. Car « c'est uniquement de la conformité ou de l'opposition de l'intérêt des particuliers avec l'intérêt général, que dépend le bonheur ou le malheur public<sup>441</sup> », raison pour laquelle une instance doit être chargée de concilier ces divers intérêts en jeu.

Bref, Helvétius fait le constat que « [l]a morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation<sup>442</sup> ». Ainsi convient-il de ne pas considérer les vices et les vertus d'un peuple comme des défauts d'organisation provenant des individus qui le composent, mais bien comme « un effet nécessaire de sa législation<sup>443</sup> ». D'où l'idée d'attacher les récompenses et les punitions aux actions, en fonction de l'intérêt général. En conséquence, Helvétius propose que « [t]oute l'étude des

<sup>436</sup> Helvétius, *De l'Esprit, op. cit.*, Disc. II, Chap. II, p. 52.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>439</sup> Helvétius, *De l'Esprit, op. cit.*, Disc. II, Chap. XII, p. 127 : « [...] perd-on cet intérêt de vue ? nulle idée nette de la probité, ni de l'esprit. »

<sup>440</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XIII, pp. 140-141. (Notez ici la formule très laroche-foucauldienne, par l'emploi répété du « n'est que », comme c'est d'ailleurs le cas de plusieurs autres passages.)

<sup>441</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XIV, p. 153. Il affirmera même que la morale et la législation sont « une seule & même science » (Disc. II, Chap. XXIV, p. 239).

<sup>442</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XV, p. 161.

<sup>443</sup> *Ibid.*, Disc. III, Chap. XXII, p. 411.

moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire de ces récompenses & de ces punitions, & les secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel à l'intérêt général<sup>444</sup> ». Et comme, « [c]'est [...] uniquement par de bonnes loix qu'on peut former des hommes vertueux », il ressort que « [t]out l'art du législateur consiste [...] à forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres »<sup>445</sup>. Les connaître permet ainsi de les éduquer, en tenant compte de leurs passions, qui participent, en tant que moteurs de leurs actions, du mécanisme de production des vices et des vertus. Autrement dit, c'est de cette façon qu'« un législateur découvre le moyen de nécessiter les hommes à la probité, en forçant les passions à ne porter que des fruits de vertu & de sagesse<sup>446</sup> ». Cela explique l'importance que revêt l'éducation dans l'élaboration de la science morale développée par Helvétius, lequel traitera en détail, dans l'ouvrage posthume *De l'Homme*, de la nécessité, mais également de la difficulté de dispenser une bonne éducation publique, laquelle consiste « à placer les jeunes gens dans un concours de circonstances propres à développer en eux le germe de l'esprit et de la vertu<sup>447</sup> ». Inévitablement, cela exigera une réforme en profondeur de la législation, l'éducation étant liée à la forme de gouvernement et à la justice de ses lois<sup>448</sup>.

### 2.2.2 Diderot : un « germe » de vertu

Diderot montrera, pour sa part, un désaccord fondamental avec ce système moral fondé dans l'intérêt. Il consacre d'ailleurs un ouvrage entier (la *Réfutation d'Helvétius*) à invalider les conclusions de *De l'Homme* et à démontrer, point par point, qu'Helvétius accorde trop d'importance à l'éducation dans l'élaboration de son système moral, niant, du coup, l'important rôle de l'organisation physique dans la disposition des hommes à la vertu, ce dont Diderot ne peut, quant à lui, faire l'économie. Dans les *Réflexion sur le*

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XXII, p. 220.

<sup>445</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XXIV, pp. 236-238.

<sup>446</sup> *Ibid.*, Disc. II, Chap. XXIV, p. 238.

<sup>447</sup> *Ibid.*, Disc. III, Chap. XXX, p. 474.

<sup>448</sup> *Ibid.*, Disc. IV, Chap. XVII, p. 632 : « L'art de former des hommes est, en tout pays, si étroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peut-être pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique, sans en faire dans la constitution même des états. » (Notez ici le rapprochement avec *De l'esprit des lois* de Montesquieu (voir *Œuvres complètes* t. II, Paris, Gallimard, 1951, Livre XX, Chap. IV : « Du commerce dans les divers gouvernements », pp. 587-588).

livre *De l'Esprit*, qui précèdent l'ouvrage, il souligne l'erreur principale d'Helvétius, qui consiste à ne considérer aucun fondement naturel aux notions de juste et d'injuste :

Dans tous ces rapports [ceux de la probité] l'intérêt est toujours la mesure du cas qu'on en fait. C'est même cet intérêt qui la constitue : en sorte que l'auteur n'admet point de justice, ni d'injustice absolue. C'est son second paradoxe...

Ce paradoxe est faux en lui-même, et dangereux à établir. Faux ; parce qu'il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et notre sensibilité qui nous exposent à la douleur, une base éternelle du juste et de l'injuste dont l'intérêt général et particulier font ensuite varier la notion en cent mille manières différentes. C'est, à la vérité, l'intérêt général et particulier qui métamorphose l'idée de juste et d'injuste ; mais son essence en est indépendante<sup>449</sup>.

De même, Diderot affirme, dans ses *Contributions à l'Histoire des Deux Indes*, que l'homme ne naît pas vertueux, mais avec un germe de vertu<sup>450</sup>. Doit-on penser qu'il faut alors intervenir, comme fondement de la morale, le principe de sociabilité dont nous avons parlé, pourtant absent des ouvrages d'Helvétius ? Il semble bien que ce soit le cas, car Diderot mentionne également l'existence d'« un germe de sociabilité qui [tend] sans cesse à se développer<sup>451</sup> » et souligne que, par nature, « [l']homme [...] est fait pour la société<sup>452</sup> ». Si la notion est tout à fait absente du système d'Helvétius, celui-ci s'en explique dans *De l'Homme*, montrant qu'il n'existe aucune disposition naturelle à la bienveillance envers les autres hommes, et que de supposer une telle chose reviendrait à poser l'existence d'un sens moral, ce à quoi il se refuse, ramenant tout à l'utilité et, donc, fondamentalement, à l'intérêt : « Ce qu'on appelle dans l'homme la bonté ou le sens moral est sa bienveillance pour les autres ; & cette bienveillance est toujours en lui

---

<sup>449</sup> Diderot, « Réflexions sur le livre *De l'Esprit* par M. Helvétius » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Hermann [désormais : DPV], 1982, t. IX, pp. 306-307.

<sup>450</sup> Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des Deux Indes*, Siena, éd. G. Goggi, 1976, t. I, Chap. II « Sur la morale », p. 43 (23 : X, XIX, 14 / 43) : « L'homme naît avec un germe de vertu, quoiqu'il ne naisse pas vertueux. Il ne parvient à cet état sublime qu'après s'être étudié lui-même, qu'après avoir connu ses devoirs, qu'après avoir contracté l'habitude de les remplir. La science qui conduit à ce haut degré de perfection s'appelle morale. C'est la règle des actions, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'art de la vertu. »

<sup>451</sup> *Ibid.*, Chap. III « Sur les nations civilisées », p. 53 (25 : X, XIX, 2 / 54).

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 55 (27 : V, IX, 5 / 56).

proportionnée à l'utilité dont ils lui sont<sup>453</sup> ». Helvétius demeure en ce sens intraitable : la source des vertus humaines n'est pas à rechercher dans une disposition naturelle, puisque,

[...] sans la sensibilité à la douleur & au plaisir physique, les hommes, sans désirs, sans passions, également indifférents à tout, n'eussent point connu d'intérêt personnel ; [...] sans intérêt personnel, ils ne se fussent point rassemblés en société, n'eussent point fait entr'eux de conventions, qu'il n'y eût point eu d'intérêt général, par conséquent point d'actions justes ou injustes ; & qu'ainsi la sensibilité physique & l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice<sup>454</sup>.

C'est pour sa part dans les *Pensées détachées* que Diderot expose, en partie, ses conceptions morales. Si, pour lui aussi, « la morale est une science, dont l'objet est la conservation et le bonheur commun de l'espèce humaine<sup>455</sup> », il ne saurait toutefois s'accorder avec l'idée que l'organisation n'y est pour rien dans la différence observée entre les esprits et, de fait, dans la disposition des individus à la morale. Diderot affirme explicitement, dans sa *Réfutation d'Helvétius*, que « la morale est fondée sur l'identité d'organisation, source des mêmes besoins, des mêmes peines, des mêmes plaisirs, des mêmes aversions, des mêmes désirs, des mêmes passions<sup>456</sup> ». Cela confirme ce qu'il proposait dans *l'Histoire des Deux Indes* où, rejetant la religion comme fondement universel de la morale, il fondait celle-ci dans la similitude d'organisation :

Vous dites qu'il y a une morale universelle, et je veux bien en convenir ; mais cette morale universelle ne peut être l'effet d'une cause locale et particulière. Elle a été la même dans tous les temps passés, elle sera la même dans tous les siècles à venir ; elle ne peut donc avoir pour base les opinions religieuses qui, depuis l'origine du monde et d'un pôle à l'autre, ont toujours varié. [...] cependant ils [les différents peuples] ont tous eu les mêmes idées de la justice, de la bonté, de la commisération, de l'amitié, de la fidélité, de la reconnaissance, de l'ingratitude, de tous les vices, de toutes les vertus. Où chercherons-[nous] l'origine de cette unanimité de jugement si constante et si générale au milieu

---

<sup>453</sup> Helvétius, *De l'Homme*, vol. II, Sect. V, Chap. III, p. 14 [en ligne :] [http://books.google.ca/books?id=o7o6AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.ca/books?id=o7o6AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) [page consultée le 29 mai 2013].

<sup>454</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, op. cit., Disc. III, Chap. IV, p. 276. Helvétius précise que de nier cette proposition revient à admettre les idées innées, ce que Diderot, comme D'Holbach, ne peuvent accepter, leur morale trouvant leur fondement dans un empirisme matérialiste. En fait, il s'agit bien, ici, d'un enjeu majeur de la morale des Lumières que d'arriver à fonder en nature ce « germe » de vertu ou de sociabilité.

<sup>455</sup> Diderot, *Pensées détachées*, op. cit., Chap. II, p. 46 (23/47).

<sup>456</sup> Diderot, *Réfutations d'Helvétius*, DPV, t. XXIV, p. 607.

d'opinions contradictoires et passagères ? Où nous la chercherons ? Dans une cause physique constante et éternelle. Et où est cette cause ? Elle est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre, similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse ; source de la nécessité de la société ou d'une lutte commune et concertée contre des dangers communs et naissant du sein de la nature même qui menace l'homme de cent côtés différents. Voilà l'origine des liens particuliers et des vertus domestiques ; voilà l'origine des liens généraux et des vertus publiques ; voilà la source de la notion d'une utilité personnelle et publique ; voilà la source de tous les pactes individuels et de toutes les lois ; voilà la cause de la force de ces lois dans une nation pauvre et menacée ; voilà la cause de leur faiblesse dans une nation tranquille et opulente ; voilà la cause de leur presque nullité d'une nation à une autre<sup>457</sup>.

En d'autres termes, Diderot montre qu'« [i]l n'y a proprement qu'une vertu, c'est la justice, et qu'un devoir, c'est de se rendre heureux<sup>458</sup> », et que, par conséquent, l'homme vertueux doit certainement être celui qui détient « les notions les plus exactes de la justice et du devoir<sup>459</sup> » et, partant, s'avérer le plus susceptible d'y conformer sa conduite<sup>460</sup>.

Cette règle se trouve selon lui renforcée par les mécanismes de régulation, naturels et politiques, reposant sur la nature et les lois civiles. Il y aurait en effet deux tribunaux qui viendraient offrir, pour reprendre le vocabulaire de J. Domenech, un fondement-garantie à la sociabilité : celui de la nature et celui des lois : « L'un connaît des délits de l'homme contre ses semblables, l'autre des délits de l'homme contre lui-

---

<sup>457</sup> Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, textes établis et présentés par G. Goggi, Paris, Hermann, 2011, pp. 111-112 (FPI). On retrouve essentiellement le même argument au début du chapitre II « Sur la morale » des *Pensées détachées* (*op. cit.*) : « En effet, au tribunal de la philosophie et de la raison, la morale est une science, dont l'objet est la conservation et le bonheur commun de l'espèce humaine. C'est à ce double but que ses règles doivent se rapporter. Leur principe physique, constant et éternel, est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre : similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse ; source de la nécessité de la société, ou d'une lutte commune contre les dangers communs et naissants du sein de la nature même, qui menace l'homme de cent côtés différents. Voilà l'origine des liens particuliers et des vertus domestiques ; voilà l'origine des liens généraux et des vertus publiques ; voilà la source de la notion d'une utilité personnelle et générale ; voilà la source de tous les pactes individuels et de toutes les lois. »

<sup>458</sup> Diderot, *Pensées détachées*, *op. cit.*, Chap. II, p. 47 (23/47).

<sup>459</sup> *Id.* (23/47-48).

<sup>460</sup> Paradoxalement, Diderot formule ici ce qui ressemble à la notion d'intérêt bien compris, c'est-à-dire que, pour lui, la disposition naturelle de l'homme à la sociabilité le rend enclin, pour son propre bonheur, à conformer sa conduite à l'intérêt général, autrement dit à concilier ses intérêts particuliers à ceux de la société.

même. La loi châtie les crimes, la nature châtie les vices. La loi montre le gibet à l'assassin, la nature montre ou l'hydropisie ou la phtisie à l'intempérant<sup>461</sup> ». Ainsi, lorsque ces codes n'entrent pas en conflit l'un avec l'autre, ils favorisent l'adoption de comportements vertueux, utiles en société. Or, Diderot s'emploie justement à montrer, dans le dialogue entre A et B du *Supplément au Voyage de Bougainville*, que l'homme est soumis à trois ordres qui régissent traditionnellement la vie en société, soit la nature, les lois civiles et la religion, et souligne les problèmes qui surviennent lorsque ceux-ci se contredisent, de même que les raisons qui poussent à rejeter les conventions de la religion et à façonner le code civil en fonction des lois naturelles qui régulent déjà les comportements humains :

B. [...] Parcourez l'histoire des siècles et des nations tant anciennes que modernes, et vous trouverez les hommes assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civil, et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord ; d'où il est arrivé qu'il n'y a eu dans aucune contrée [...] ni homme, ni citoyens, ni religieux.

A. D'où vous conclurez [...] qu'en fondant la morale sur les rapports éternels qui subsistent entre les hommes, la loi religieuse devient peut-être superflue, et que la loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de nature<sup>462</sup>.

Le code religieux étant donc à rejeter, il s'agit de faire concorder les ordres qui, légitimement, régissent les êtres humains *via* les lois de la nature et de la société, et ce, afin de rendre compatibles la recherche de bonheur qui leur est naturelle et l'adoption de comportements vertueux utiles à la société. Car c'est effectivement dans un contexte social que commencent véritablement les devoirs de l'homme, lesquels sont définis par Diderot comme « l'obligation rigoureuse de faire ce qui convient à la société », ceux-ci « renferm[ant] la pratique de toutes les vertus, puisqu'il n'en est aucune qui ne soit utile

---

<sup>461</sup> Diderot, « Pensées détachées » in *Histoire des Deux Indes* (PD43-51) [en ligne :] <http://ottaviani.chez.com/diderot/dhdi.htm> [page consultée le 23 mai 2013]. (Nous n'avons pas retrouvé ce passage dans l'édition de Goggi citée précédemment.)

<sup>462</sup> Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, DPV, t. XII, p. 629. Notez la similitude avec les *Pensées détachées*, éd. G. Goggi, *op. cit.*, Chap. II, pp. 49-50 (24 : X, XIX, 14 / 50) : « Nous vivons sous trois codes, le code naturel, le code civil, le code religieux. Il est évident que tant que ces trois sortes de législations seront contradictoires entre elles, il est impossible qu'on soit vertueux. Il faudra tantôt fouler aux pieds la nature pour obéir aux institutions sociales, et les institutions sociales, pour se conformer aux préceptes de la religion. Qu'en arrivera-t-il ? C'est qu'alternativement infracteurs de ces différentes autorités, nous n'en respecterons aucune ; et que nous ne serons ni hommes, ni citoyens, ni pieux. »

au corps politique ; [...] exclu[an]t tous les vices, puisqu'il n'en est aucun qui ne lui soit nuisible »<sup>463</sup>. Autrement dit, « [v]oilà cette morale universelle qui tenant à la nature de l'homme, tient à la nature des sociétés ; cette morale qui peut bien varier dans ses applications, mais jamais dans son essence ; cette morale enfin à laquelle toutes les lois doivent se rapporter, se subordonner<sup>464</sup> ». Bref, son véritable fondement est à rechercher dans ce « germe de sociabilité », lequel s'accorde avec l'existence d'une disposition naturelle de l'homme à la bienveillance, puisque celui-ci étant naturellement sociable ou, du moins, enclin à l'être, il se trouve aussi naturellement disposé à la bienveillance envers ses semblables. Partant, si l'homme n'est pas un loup pour l'homme, comme certains l'affirment<sup>465</sup>, c'est précisément parce qu'il est homme et non loup<sup>466</sup>, et que, par nature, il renferme ce qu'on peut appeler un « germe d'humanité », la morale étant à la fois en accord avec sa nature et celle des sociétés.

### 2.2.3 D'Holbach : de la morale universelle

Cette sociabilité naturelle du genre humain n'implique cependant pas de rejeter la notion d'intérêt général comme fondement d'une vie sociale juste<sup>467</sup>. L'on voit très bien, chez un auteur comme D'Holbach, la possibilité, ou du moins une tentative, de concilier ces points de vue, c'est-à-dire le constat selon lequel les passions servent de moteurs aux actions (qui vient avec que l'idée que, pour stimuler les hommes à la vertu, il

---

<sup>463</sup> Diderot, « Pensées détachées » in *Histoire des Deux Indes*, *op. cit.*, (PD43-51). (Même remarque qu'à la note 461.)

<sup>464</sup> *Id.*

<sup>465</sup> L'on peut notamment penser à Hobbes, ou même à Sade.

<sup>466</sup> L'observation est de Domenech, *op. cit.*, p. 110.

<sup>467</sup> Même Diderot identifie la justice à l'intérêt général : « Beaucoup d'écrivains ont cherché les premiers principes de la morale dans les sentiments d'amitié, de tendresse, de compassion, d'honneur, de bienfaisance, parce qu'ils les trouvaient gravés dans le cœur humain. Mais n'y trouvaient-ils pas aussi la haine, la jalousie, la vengeance, l'orgueil, l'amour de la domination ? Pourquoi donc ont-ils plutôt fondé la morale sur les premiers sentiments que sur les derniers ? C'est qu'ils ont compris que les uns tournaient au profit commun de la société, et que les autres lui seraient funestes. Ces philosophes ont senti la nécessité de la morale, ils ont entrevu ce qu'elle devait être, mais ils n'en ont pas saisi le premier principe, le principe fondamental. En effet, les mêmes sentiments qu'ils adoptent pour fondements de la morale, parce qu'ils leur paraissent utiles au bien général, abandonnés à eux-mêmes, pourraient être très nuisibles. Comment se déterminer à punir le coupable, si l'on n'écoutait que la compassion ? [...] Toutes ces vertus ont un terme, au-delà duquel elles dégénèrent en vices ; et ce terme est marqué par les règles invariables de la justice par essence, ou, ce qui revient au même, par l'intérêt commun des hommes réunis en société, et par l'objet constant de cette réunion » (Diderot, *Pensées détachées*, éd. G. Goggi, *op. cit.*, pp. 47-49 (23/48-49)).

convient d'agir sur elles, et donc fondamentalement sur les intérêts particuliers des individus) et l'importance de fonder la morale dans une disposition naturelle de l'homme à la sociabilité, servant en quelque sorte à contrebalancer la crainte d'un relativisme moral absolu, qui fait entièrement reposer sur l'éducation et la législation la tâche de concilier intérêts général et particuliers. Or, cela ne veut pas pour autant dire que D'Holbach nie l'importance de l'éducation et de l'élaboration de lois justes par le gouvernement dans l'édification d'une science morale efficace. Au contraire, sa position est essentiellement la même qu'Helvétius en ce qui concerne à la fois la primauté de ces instances<sup>468</sup> et le fondement de la morale dans l'intérêt, à la différence cependant qu'il ne croit pas au pouvoir absolu de l'éducation d'agir pareillement sur tous les hommes. Il est certes d'avis, comme Helvétius et Diderot, que l'éducation joue un rôle essentiel dans le développement moral des individus, mais il s'accorde avec ce dernier pour souligner également l'importance de l'organisation particulière dans ce processus<sup>469</sup>. Par ailleurs, son point de vue diffère largement de celui d'Helvétius, notamment parce qu'il suppose l'existence d'une morale universelle, en s'appuyant sur l'hypothèse que l'homme est naturellement sociable et doté d'une « disposition habituelle<sup>470</sup> » à la bienveillance, mais également parce qu'il fonde son système sur un matérialisme et un athéisme absents des ouvrages d'Helvétius. En cela, il suit plutôt l'évolution de la pensée de Diderot qui, déiste

---

<sup>468</sup> D'Holbach, « La Morale universelle » in *Œuvres philosophiques 1773-1791, op. cit.*, Sect. IV, Chap. III, p. 554 : « La morale ne peut rien sans le secours des lois, et les lois ne peuvent rien sans les mœurs. »

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 680 : « Un moraliste célèbre [Helvétius] a cru que l'éducation pouvait tout faire sur les hommes et qu'ils étaient tous également susceptibles d'être modifiés de la façon qu'on désire, pourvu que l'on sût mettre leur intérêt en jeu. Mais l'expérience nous prouve qu'il est des enfants dans l'âme desquels on ne peut allumer aucun intérêt puissant : il en est qui n'aiment rien fortement ; il en est de timides et d'audacieux ; il en est qu'il faut pousser et d'autres que l'on peut à peine retenir ; il en est qu'un naturel stupide, une organisation fâcheuse, un tempérament rebelle rendent très peu susceptibles d'être modifié. »

<sup>470</sup> Soucieux de demeurer cohérent avec son matérialisme et de ne céder aucune place à un fondement inné à la morale (ce que l'affirmation d'une disposition naturelle reviendrait selon lui à faire), D'Holbach définit la bienveillance comme « une disposition [non pas naturelle, mais] habituelle à contribuer au bien-être de ceux avec qui notre destin nous lie, en vue de mériter leur bienveillance et leur reconnaissance ». Il tâche ainsi de fonder cette disposition dans l'expérience, mais surtout de réfuter l'idée selon laquelle elle serait totalement désintéressée : « la bienfaisance ne peut pas être désintéressée ou dépourvue de motif » (D'Holbach, « Système social », *op. cit.*, Sect. II, Chap. X, p. 395). Par ailleurs, D'Holbach ne cesse pourtant de chercher à fonder la sociabilité ou le caractère sociable de l'homme en nature. Il l'affirme d'abord au chapitre IX de la 1<sup>ère</sup> partie du *Système de la nature*, intitulé « [...] Principes naturels de la Sociabilité, de la Morale et de la Politique », où il montre que l'inégalité naturelle entre les hommes, et donc leur besoin les uns des autres, a rendu l'homme sociable. Mais encore, cette caractéristique est inhérente à sa définition de l'homme : « un être sensible, intelligent, raisonnable, sociable, qui dans tous les instants de sa durée cherche sans interruption à se conserver et à rendre son existence agréable » (D'Holbach, *La morale universelle, op. cit.*, Sect. I, Chap. II, p. 332).

au moment de la rédaction des *Pensées philosophiques*, défend ensuite un matérialisme fondé sur l'hypothèse d'une sensibilité « générale et essentielle de la matière », permettant d'expliquer le passage de la matière inerte à la matière vivante et pensante<sup>471</sup>.

Bref, en dépit de ces nombreux rapprochements avec la pensée de Diderot, D'Holbach s'accorde avec Helvétius pour fonder la morale dans l'intérêt : « c'est sur l'intérêt, que la morale doit fonder solidement tous ses préceptes pour les rendre efficaces<sup>472</sup> ». Et comme la plupart des penseurs des Lumières, Helvétius et Diderot compris, son système moral tire entièrement sa source de la nature humaine<sup>473</sup>. D'Holbach ne saurait effectivement chercher hors d'elle un fondement idéal ou spirituel à la morale :

La morale est la science des rapports qui subsistent entre les hommes ou des devoirs qui découlent de ces rapports. [...] [Elle] est la connaissance de ce que doivent nécessairement faire et éviter des êtres intelligents et raisonnables qui veulent se conserver et vivre heureux en société<sup>474</sup>.

C'est d'ailleurs essentiellement la raison pour laquelle l'intérêt, qui n'est autre que l'amour de soi diversifié selon ce qui plaît ou non à l'individu, ou, pour le dire autrement, selon ce qui lui est plus ou moins utile, s'avère l'unique fondement sur lequel elle peut, selon D'Holbach, empiriquement reposer : « Nos désirs, excités par des besoins réels ou imaginaires, constituent l'intérêt ; par où l'on désigne en général ce que chaque homme souhaite, parce qu'il le croit utile ou nécessaire à son propre bien-être ; en un mot, l'objet dans la jouissance duquel chacun fait consister son plaisir ou son bonheur<sup>475</sup> ». En ce sens, « [a]gir sans intérêt, ce serait agir sans motif<sup>476</sup> », et la morale ne saurait être efficace si elle devait s'opposer à cet amour fondamental que l'homme a pour lui-même :

---

<sup>471</sup> Voir les deux premiers dialogues du *Rêve de D'Alembert*, soit *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot* et *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, t. XVII, pp. 89-113 et 115-194.

<sup>472</sup> D'Holbach, *La Morale universelle*, op. cit., Sect. I, Chap. VI, p. 344.

<sup>473</sup> *Ibid.*, Préface, p. 321 : « Les motifs que cette morale expose sont purement humains, c'est-à-dire, uniquement fondés sur la nature de l'homme telle qu'elle se montre à nos yeux [...] »

<sup>474</sup> *Ibid.*, Sect. I, Chap. I, p. 330.

<sup>475</sup> *Ibid.*, Sect. I, Chap. VI, p. 343.

<sup>476</sup> *Ibid.*, Sect. I, Chap. VI, p. 344.

[...] loin de former le projet insensé d'éteindre dans le cœur de l'homme l'amour essentiel et naturel qu'il a pour lui-même, la morale doit s'en servir pour lui montrer l'intérêt qu'il a d'être bon, humain, sociable, fidèle à ses engagements. Loin de vouloir anéantir les passions inhérentes à sa nature, elle les dirigera vers la vertu, sans laquelle nul homme sur la terre ne peut jamais jouir d'un bonheur véritable. [...] ses passions et ses intérêts, d'accord avec ceux de la société, le rendront lui-même heureux du bonheur des autres<sup>477</sup>.

D'Holbach s'emploie par conséquent à faire la démonstration « que sans vertu, nulle société ne peut se maintenir ; [et] que sans mettre un frein à ses désirs, nul homme ne peut se conserver<sup>478</sup> ». Ainsi, son système moral repose à la fois sur la capacité du gouvernement à faire coïncider bonheur et vertu au sein de la société et sur l'acuité des hommes, avec l'aide non négligeable de l'éducation, à percevoir ce lien afin d'y conformer leurs actions. Or, il faut bien voir que cette adéquation se fait en toute conformité avec la nature humaine, car « [l]es hommes sont contraints par leur nature d'aimer la vertu et de redouter le crime par la même nécessité qui les oblige à chercher le bien-être et à fuir la douleur ; cette nature les force à mettre de la différence entre les objets qui leur plaisent et ceux qui leur nuisent<sup>479</sup> ». D'où le caractère fondamental de cette disposition naturelle, qui s'accorde parfaitement avec les fins morales et sociales que se propose D'Holbach et sans laquelle, faut-il le préciser, aucune garantie ne tient devant la multitude des intérêts particuliers, qui ne sauraient tous être sacrifiés au profit de l'intérêt général, aussi avantageux soit-il pour les individus. Il s'agit bien là, en effet, d'un enjeu central des auteurs qui se font les défenseurs des morales de l'intérêt que d'arriver à justifier ce qui peut paraître paradoxal, à savoir le sacrifice des intérêts particuliers dans l'optique d'un plus grand bien. Sur ce point, D'Holbach partage l'avis de Diderot lorsqu'il s'agit de comprendre la justice comme une vertu fondamentale :

La première des vertus, celle qui sert de fondement à toutes les autres, c'est la justice [...] [qui] est une disposition habituelle à faire jouir ou à laisser jouir tout homme des facultés, des droits et des choses nécessaires à sa conservation et à son bonheur. Elle consiste non seulement à ne pas troubler mais encore à maintenir, autant qu'il est en nous, chaque être de notre espèce dans la jouissance de sa personne, de sa liberté, de ses biens ou de sa propriété. En un

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, Sect. I, Chap. VI, p. 347.

<sup>478</sup> D'Holbach, *Système de la Nature*, Paris, Fayard, 1990, 2<sup>e</sup> partie, Chap. XII, p. 340.

<sup>479</sup> *Id.*

mot, la justice nous prescrit de ne faire aux autres que ce que nous voudrions que les autres nous fissent à nous-mêmes, et par conséquent de nous abstenir de tout ce qui peut leur nuire ou leur déplaire<sup>480</sup>.

De cette première vertu fondamentale découlent « [l]a bienveillance et la bienfaisance [qui] sont des dispositions dérivées de la justice qui nous prescrivent d'aimer les êtres de notre espèce et de leur faire du bien, en vue de l'affection que nous désirons de rencontrer en eux et du bien que nous voudrions qu'ils nous fissent à nous-mêmes<sup>481</sup> », ce qui amène d'ailleurs D'Holbach à affirmer que « [l]a vertu n'est réellement que la sociabilité<sup>482</sup> ». D'où l'on voit que, malgré son souci constant d'inscrire la disposition des hommes à la justice et à la bienveillance dans l'expérience, en soulignant que son contenu relève de l'habitude et non d'une disposition innée<sup>483</sup>, l'affirmation du naturel de leur caractère sociable nous montre bien, par ailleurs, que la sociabilité s'avère d'ores et déjà inscrite en eux, les rendant en quelque sorte disposés à développer ces habitudes qui fondent les vertus morales. Un dernier indice de cela réside dans la quasi-équivalence des vertus que sont, pour lui, la justice, la bienveillance, la sociabilité et l'humanité, cette dernière étant définie comme « l'affection que nous devons aux êtres de notre espèce comme membres de la société universelle, à qui, par conséquent, la justice veut que nous montrions de la bienveillance et que nous donnions les secours que nous exigeons pour nous-mêmes<sup>484</sup> ».

Certes, Diderot et D'Holbach poussent la démarche plus loin qu'Helvétius en se faisant les défenseurs d'une conception matérialiste de la morale, mais il reste que la doctrine de ce dernier repose sur un empirisme que l'on pourrait qualifier de plus strict. Si les premiers cèdent en effet à la tentation, voire à la nécessité, de fonder la morale en nature pour s'assurer de son efficacité, et sans doute ainsi porter moins flanc à la critique,

---

<sup>480</sup> D'Holbach, *Système social*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. X, p. 65. (Notez la récupération du précepte chrétien de ne point faire aux autres ce que l'on ne veut pas pour nous-mêmes.) Voir également *La Morale universelle*, *op. cit.*, Sect. II, Chap. IV, p. 380 : « La morale [...] n'a qu'une seule vertu à proposer aux hommes. L'unique devoir de l'être sociable, c'est d'être juste. La justice est la vertu par excellence, elle sert de base à toutes les autres. »

<sup>481</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. X, p. 68.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. XI, p. 72.

<sup>483</sup> D'Holbach, *La Morale universelle*, *op. cit.*, Sect. I, Chap. XII, pp. 360-361 : « L'habitude, en général, est une disposition dans nos organes causée par la fréquence des mêmes mouvements ; d'où résulte la facilité de les produire. [...] Nos idées en morale ne sont donc que des effets de l'habitude. »

<sup>484</sup> *Ibid.*, Sect. II, Chap. VII, p. 388.

l'empirisme radical d'Helvétius ne laisse, quant à lui, aucune place au compromis en matière de disposition naturelle et universelle. Comme tout repose chez lui sur les pouvoirs de l'instance législative en matière d'éducation, le système philosophique d'Helvétius débouche sur un relativisme qui ne laisse que très peu de garanties, sa science morale reposant sur l'éducation dispensée par un gouvernement à qui incombe la tâche de concilier intérêts individuels et général. Or, cet intérêt général, Helvétius l'affirme, ne s'accorde par nature qu'avec les intérêts particuliers que de quelques gens d'exception. C'est donc dire que, pour une très grande majorité d'individus, il n'est pas véritablement question de « bien comprendre » ses intérêts en fonction de celui de la société. À proprement parler, ceux-ci ne choisissent pas raisonnablement de conformer leur conduite au profit de l'intérêt général, mais sont amenés, par une judicieuse manipulation de leurs passions, à orienter leurs intérêts particuliers de manière à ce que les actions qui en découlent soient utiles à la société, et ce, grâce à différents moyens d'influence qui appartiennent à l'instance gouvernementale, laquelle possède cette conception éclairée de l'intérêt et est amenée à jouer un rôle de plus en plus important dans la sphère privée. Si l'on tenait à ancrer plus solidement la morale dans la nature humaine et à penser la notion d'intérêt bien compris d'un point de vue particulier, il convenait donc, à la manière de Diderot et D'Holbach, de fonder l'adéquation entre bonheur et vertu dans une disposition naturelle des hommes à vivre en société, et ce, afin d'assurer qu'il se trouve effectivement dans l'intérêt de tous de bien comprendre ses intérêts particuliers et, donc, de faire preuve de sociabilité pour être heureux.

### 2.3 Les déboires d'une morale matérialiste

L'élaboration de ces morales nouvelles comporte cependant des failles, que leurs détracteurs n'hésiteront pas à exploiter pour les discréditer, ainsi que leurs auteurs. Peut-on, dans un premier temps, véritablement parler d'intérêt bien compris de la part d'individus entièrement déterminés par leur nature à agir comme ils le font ? Car c'est bien là un enjeu majeur d'une conception empiriste radicale comme celle d'Helvétius, ou

du matérialisme en général<sup>485</sup>, que d'arriver à concilier déterminisme et morale. Si nous avons déjà mentionné la difficulté, chez Helvétius, de concevoir l'intérêt bien compris de la part d'une majorité d'individus, dont les passions sont déterminées de l'extérieur à contribuer à l'utilité publique, il faut admettre que la notion de morale universelle mise de l'avant par D'Holbach ne se distingue pas particulièrement de ce que nous propose Helvétius sur ce point. Certes, en fondant la sociabilité en nature, D'Holbach arrive à ancrer plus solidement la morale en l'être humain – ce qui permet d'alléger le fardeau du gouvernement, puisque la conciliation des intérêts se fait en toute conformité avec les dispositions humaines – mais cela ne fait pas pour autant des hommes des êtres moraux par choix. En effet, il peut bien être dans l'intérêt bien compris de l'individu de faire preuve de sociabilité pour être heureux, mais s'il ne fait en cela que suivre les déterminants naturels et habituels qui régissent ses comportements, il n'y a aucune raison de penser qu'il sera plus apte à composer cette minorité d'individus raisonnables dont nous parle Helvétius. Ainsi, au-delà de l'organisation naturelle qui fait en sorte que certains individus sont davantage susceptibles, selon D'Holbach, de développer leurs facultés réflexives, cette possibilité de mieux éclairer les hommes sur leurs intérêts repose essentiellement sur l'excellence de l'éducation et des lois régissant la société dans laquelle ils vivent. En conséquence de cela, si, chez D'Holbach, nature et expérience concourent harmonieusement à rendre les hommes vertueux dès lors qu'ils désirent être heureux (ce qui n'est pas dans leur nature de pouvoir éviter), c'est donc fondamentalement par déterminisme que l'homme est moral ou vertueux et, partant, utile aux autres et à la société. Le constat s'applique également à Helvétius, à la différence cependant qu'en niant l'existence du rempart moral que constitue la disposition naturelle des hommes à la sociabilité, il réduit la part de déterminisme due à l'organisation et rend par conséquent le défi éducatif et législatif plus ambitieux, puisqu'il doit alors composer avec des individus fondamentalement amoraux, dont les intérêts particuliers ont toutes les chances d'entrer en contradiction avec ceux de la société. C'est notamment l'une des

---

<sup>485</sup> Sur la question du matérialisme dans la France des Lumières, voir notamment les ouvrages d'O. Bloch, « Le matérialisme au siècle des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 5-10 ; de F. Salaün, « Anti-matérialisme et matérialisme en France vers 1760 » in J.-C. Bourdin (dir.), *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Kimé 1997, pp. 113-132 ; et *L'ordre des mœurs : Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle, 1734-1784*, Paris, Kimé, 1998 ; de B. Fink & G. Stender (éds), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999 ; ainsi que de S. Audidière et al. (dir.), *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006.

raisons pour lesquelles Helvétius accorde davantage de pouvoir à ses instances d'agir sur les hommes, qu'il juge entièrement déterminés par l'expérience et pour qui l'organisation particulière ne compte pour rien. Il contourne ainsi les problèmes de l'amoralisme et de ses dérives relativistes, en accordant un pouvoir absolu à l'éducation de modeler les individus indépendamment de leur constitution physique, ce qui n'est pas le cas chez D'Holbach et Diderot, lesquels admettent un important déterminisme lié à l'organisation.

### 2.3.1 La Mettrie : l'amoralisme scandaleux

La question de l'importance accordée ou non à l'organisation et aux facteurs externes, comme l'habitude et l'éducation, mais également de ce qu'il convient de considérer comme des déterminants du comportement humain, et, donc, de la morale, est centrale aux enjeux éthiques des Lumières. D'ailleurs, la conscience grandissante de l'influence de ces agents externes sur l'homme met de l'avant un parallèle qui mérite notre attention, concernant la remise en question du naturel des remords chez La Mettrie, ce précurseur désavoué du matérialisme des Lumières. La controverse qui l'entoure témoigne effectivement de l'importance accordée, chez ses successeurs, aux enjeux soulevés par ses écrits, malgré toute la distance qu'ils ont tenu à prendre devant ses conclusions jugées immorales<sup>486</sup>. Car le développement de la pensée de La Mettrie illustre parfaitement l'idée que de renoncer à fonder la morale dans une disposition naturelle de l'homme revient à reconnaître l'amoralisme fondamental de celui-ci. C'est en effet dans un total renversement de perspective, passant d'une conception qui fait intervenir la notion de loi naturelle supportée par le caractère universel des remords<sup>487</sup>, à

---

<sup>486</sup> D'Holbach affirme par exemple que « [l']auteur qui vient tout récemment de publier *l'homme machine* a raisonné sur les mœurs comme un vrai frénétique » (D'Holbach, *Système de la Nature*, op. cit., 2<sup>e</sup> partie, Chap. XII, p. 339, n. 82), alors que Diderot condamne pour sa part « un écrivain [...] dont le chaos de raison et d'extravagance ne peut être regardé sans dégoût » (Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Livre second « Des Lettres de Sénèque ») (Sur les *Lettres* 26 et sq., §6 (Sur La Mettrie), DPV, t. XXV, p. 247). Quant à Helvétius, qui n'affirme jamais explicitement son matérialisme, il ne fait aucune mention de La Mettrie.

<sup>487</sup> Dans *L'Homme-machine*, La Mettrie affirme bel et bien l'existence d'une loi naturelle et d'une disposition toute aussi naturelle à ressentir des valeurs morales inhérentes à la nature, disposition que l'on retrouverait d'ailleurs autant chez les animaux que chez les hommes, puisque les remords, dont on trouve des traces chez les deux espèces, témoigneraient de cette capacité à ressentir de manière innée cette « connaissance » du bien et du mal. En fait, La Mettrie reprend l'idée que les remords sont universels afin d'appuyer l'hypothèse d'une disposition innée à la morale, et donc d'une loi naturelle, qu'il étend aux

une conception qui comprend les remords comme de purs produits de l'éducation<sup>488</sup>, que l'on trouve chez lui un point d'achoppement important du matérialisme, soit l'annihilation de toute possibilité à fonder la morale, lorsqu'on retire son ancrage naturel.

C'est dans *L'Homme-machine* (1747), principalement, que La Mettrie développe le monisme matérialiste qui l'a fait connaître et où il reprend à de nouveaux frais le mécanisme de Descartes, puisqu'aux animaux-machines tels que celui-ci les avait conçus, c'est-à-dire privés de sentiments et de pensées parce que dépourvus d'âme, il propose de réinterpréter notre conception de l'être humain, en montrant qu'il est lui aussi une machine. Notons toutefois que, par esprit polémiste, La Mettrie précisera sa pensée en poursuivant sa croisade contre Descartes, proposant au public des textes tels que *L'Homme plus que machine* (1748), *L'Homme-plante* (1748) et *Les animaux plus que machine* (1750), montrant bien que, pour lui, l'homme est une machine beaucoup plus complexe que ne le laissait entendre Descartes, la notion d'homme-machine signifiant essentiellement que, comme l'animal, l'homme est un être matériel dont l'esprit est déterminé par le corps, ainsi que par l'état du cerveau qui produit la pensée.

C'est en 1745 que La Mettrie expose pour la première fois sa conception matérialiste, dans un texte intitulé *Histoire naturelle de l'âme*, qui prendra par la suite le nom de *Traité de l'âme* (1750), et où il affirme déjà, mais de manière plus modérée que dans ses ouvrages tardifs, que « le bonheur dépend de causes corporelles, telles que certaines dispositions du corps, naturelles, ou acquises », bref que ceux qui possèdent une « heureuse conformation de leurs organes [...], sont heureux à peu de frais », alors qu'à

---

animaux. Voir La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Londres, Jean Nourse, 1751, pp. 44 et 47 [en ligne :] <http://www.google.ca/books?id=YHBYAAAAMAAJ&hl=fr> [page consultée le 8 octobre 2010] : « il n'est point d'Âme, ou de substance sensitive, sans remords. [...] On ne peut détruire la Loi Naturelle. [...] C'est un sentiment, qui nous apprend [*sic*] ce que nous ne devons pas faire, par ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit. »

<sup>488</sup> Dans l'*Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, il parle effectivement des remords comme d'inutiles et fâcheuses réminiscences, entièrement issus de l'expérience, et dont il convient de se débarrasser pour être heureux. Voir La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, tome second, Nouvelle édition corrigée & augmentée, Berlin, 1764, p. 154 [en ligne :] <http://www.google.ca/books?id=5bUFAAAAQAAJ&hl=fr> [page consultée le 10 octobre 2010] : « Le remord [*sic*] n'est donc qu'une fâcheuse réminiscence, qu'une ancienne habitude de sentir, qui reprend le dessus. C'est, si l'on veut, une trace qui se renouvelle, & par conséquent un vieux préjugé que la volupté et les passions n'endorment point si bien, qu'il ne se réveille presque toujours tôt ou tard. L'homme porte ainsi en soi-même le plus grand de ses ennemis. »

d'autres « il faut sans cesse des plaisirs nouveaux »<sup>489</sup>. C'est cependant dans *L'Homme-machine* que ces conceptions seront développées avec plus de preuves à l'appui, c'est-à-dire grâce à une série d'observations médicales confirmant les effets du corps sur l'âme<sup>490</sup>, mais surtout dans le *Discours sur le Bonheur*<sup>491</sup>, où La Mettrie défend sans détour que le bonheur est la conséquence directe d'un matérialisme et d'un déterminisme que l'on pourrait qualifier de sans concession, ceux-ci découlant directement de la déclaration finale de *L'Homme-machine* : « Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine ; & qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée<sup>492</sup> ». Selon La Mettrie, l'être humain est donc, comme les animaux, les plantes et tout ce qui compose l'univers, uniquement composé de matière, et cette matière suffit à expliquer l'ensemble de ses mouvements, même si nous ignorons par ailleurs comment cette matière devient vivante, sensible, puis intelligente<sup>493</sup>. Ainsi, il n'existerait ni Dieu, ni âme immortelle, ni vie après la mort, ce qui amène La Mettrie à nier l'existence des valeurs morales absolues, ainsi que la capacité, pour l'être humain soumis aux impulsions de son corps, d'agir librement et de choisir la façon dont il peut être heureux.

Puisque l'homme est une machine réglée selon l'organisation qui lui est propre, il en résulte que celui-ci n'est pas libre de ses actes, ou du moins pas indépendamment des impulsions ou passions qui relèvent de son organisation physique. Cependant, ce déterminisme auquel l'homme est soumis ne donne pas lieu à une conception fataliste, telle que la décrit, par exemple, Diderot dans *Jacques le fataliste*, présupposant l'image d'un « grand rouleau » sur lequel tout serait inscrit à l'avance, ne laissant plus à l'homme

---

<sup>489</sup> La Mettrie, « Traité de l'Âme » in *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, Chap. XII, § I, p. 151.

<sup>490</sup> En fait, une bonne part de l'argumentaire de *L'Homme-machine* consiste à faire la démonstration, par une multitude d'exemples issus de la pratique médicale, que l'âme est totalement dépendante du corps et, partant, tout aussi matérielle que lui. Ainsi l'influence de la maladie, du sommeil, du rêve et des drogues sur l'âme sont autant de preuves qui permettent à La Mettrie d'affirmer que « [l]'Âme & le Corps s'endorment ensemble » (*op. cit.*, p. 16), autrement dit que la première varie au gré du second (et vice-versa), et même que « [l]e corps humain est une Machine qui monte elle-même ses ressorts ; vivante image du mouvement perpétuel » (p. 18). Suivant cette logique, il montre également que la variation des conditions auxquelles le corps est soumis influence l'état de notre esprit, et donc que la faim, la différence des aliments, la jeunesse ou la vieillesse et le climat déterminent « la manière dont notre Machine est montée » (p. 19), ainsi que notre caractère triste ou gai, brave ou lâche, honnête ou vicieux.

<sup>491</sup> Ce texte, aussi connu sous le titre d'*Anti-Sénèque ou Le Souverain Bien*, fut l'objet de plusieurs versions différentes (soit 1748, 1750 et 1751), ce qui explique parfois la nécessité d'en citer plusieurs.

<sup>492</sup> La Mettrie, *L'Homme-machine*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>493</sup> Ce que Diderot, comme nous l'avons mentionné, tâche de résoudre dans *Le Rêve de d'Alembert*.

aucun choix. Le déterminisme de La Mettrie a ceci de particulier qu'il s'éloigne d'un questionnement sur la prévisibilité, autrement dit basé sur une conviction que les lois scientifiques qui régissent l'univers sont telles qu'un seul effet peut résulter d'une cause. La Mettrie vise effectivement moins à désigner cette régularité, qu'à mettre en doute la liberté de l'être humain de choisir quoi que ce soit sans être assujéti à son corps, et, par conséquent, à ses passions. Bien au contraire, il souligne l'aspect incontrôlable de ces influences passionnelles, qu'il qualifie de « torrent » ou encore de « tourbillon » auquel l'homme est soumis. D'un point de vue individuel, ce n'est donc pas un calcul d'intérêts qui détermine le comportement des hommes, mais bien le sang qui coule dans leurs veines et ce, au gré du hasard des déterminations. Ceci dit, ce déterminisme « organique » entraîne des conséquences morales importantes, du moins suffisamment pour que les philosophes des Lumières aient tenu à se distancer de l'auteur de *L'Homme-machine*, et même à nier son influence, pourtant majeure.

Malgré les parallèles flagrants entre son matérialisme et la pensée de ses successeurs, que sont notamment Helvétius, Diderot et D'Holbach, c'est celui-ci qu'ils accusent d'immoralisme afin de se défendre contre les attaques similaires de la part de leurs détracteurs, en l'occurrence les apologistes qui s'acharnent à assimiler la nouvelle philosophie à la corruption des mœurs. C'est principalement dans *l'Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* que La Mettrie présente les implications morales de sa théorie de l'homme-machine, c'est-à-dire qu'il en expose ce que l'on peut, selon lui, attendre du comportement de l'homme étant donné le matérialisme à la base de son organisation, déterminant par conséquent la manière dans ils peuvent se rendre heureux. Bien entendu, La Mettrie ne se prive pas d'évoquer sa position par des formules choc, qui alimentent la controverse : par exemple lorsqu'il conclut avec désinvolture que « si les joyes puisées dans la Nature & la Raison, sont des crimes, le Bonheur des hommes, est d'être criminels<sup>494</sup> », ou lorsqu'il affirme que « parricide, incestueux, voleurs, scélérat infâme, & juste objet de l'exécration des honnêtes Gens, tu seras Heureux cependant<sup>495</sup> », il donne en effet raison à ceux qui lui reprochent d'être un apologiste du vice. Ce sont

---

<sup>494</sup> La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, op. cit., p. 158.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 207.

d'ailleurs ces passages à scandale que ses opposant se plairont, comme nous le verrons, à citer hors de leur contexte pour montrer que toute philosophie matérialiste est immorale, voire dangereuse. Et bien sûr, cette interprétation trouvera un appui inattendu dans l'application qu'en fait un auteur comme Sade, qui se réclame haut et fort de l'« aimable La Mettrie<sup>496</sup> ».

Mais revenons à cette conception du bonheur formulée par ce dernier, ainsi qu'aux conséquences morales qui en découlent<sup>497</sup>. D'abord, soulignons que l'*Anti-Sénèque* s'ouvre sur un rejet sans équivoque de l'idée stoïcienne d'un bonheur essentiellement rationnel et fondé sur la vertu, fait d'impassibilité devant les revers de fortune et d'absence de désir<sup>498</sup>. Tout à l'opposé, la conception lamettrienne est avant tout une question de sensation physique :

Nos organes sont susceptibles d'un sentiment ou d'une modification qui nous plaît, & nous fait aimer la vie. Si l'impression de ce sentiment est courte, c'est le plaisir ; plus longue, c'est la volupté : permanente, on a le Bonheur ; c'est toujours la même sensation, qui ne diffère que par sa durée & sa vivacité<sup>499</sup>.

Plaisir et bonheur appartiennent à un même *continuum*, dont l'intensité et la durée seules varient, mais encore dont l'inquiétude empêche le libre-cours. C'est un bonheur que l'on pourrait qualifier d'organique, c'est-à-dire qui dépend entièrement du matérialisme exposé précédemment. Il importe par ailleurs de voir que La Mettrie accompagne cette priorité accordée à la sensation d'un refus de tout discours qui porterait sur la vertu

---

<sup>496</sup> Sade se plaît en effet à revendiquer une communauté de pensée avec les Philosophes, se targuant d'avoir osé dire toute la vérité à propos de leurs systèmes : « Aimable La Mettrie, profond Helvétius, sage et savant Montesquieu, pourquoi donc, si pénétrés de cette vérité, n'avez-vous fait que l'indiquer dans vos livres divins ? O siècle de l'ignorance et de la tyrannie, quel tort avez-vous fait aux connaissances humaines, et dans quel esclavage vous reteniez les plus grands génies de l'univers ! Osons donc parler aujourd'hui, puisque nous le pouvons ; et, puisque nous devons la vérité aux hommes, osons la leur dévoiler tout entière » (Sade, « Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice » in *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966, t. VIII, p. 171 (note)).

<sup>497</sup> Sur ces questions, voir les articles d'A. Thomson, « Le bonheur matérialiste selon La Mettrie » in *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999, pp. 299-314 ; et « L'art de jouir de La Mettrie à Sade » in P. Viallaneix & J. Ehrard (dir.), *Aimer en France, 1760-1860* t. II, Acte du colloque de Clermont-Ferrand, Aubière, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, 1980, pp. 315-322.

<sup>498</sup> Il affirme d'emblée : « Que nous serons Anti Stoïciens ! » (La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, op. cit., p. 117).

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 118.

comme source du bonheur. Il n'existe, selon lui, aucune valeur morale dans la nature. En soi, la justice et l'injustice ne sont rien ; elles sont des notions créées dans l'intérêt seul des sociétés<sup>500</sup>. La Mettrie rejette donc l'idée d'une loi naturelle, et les remords, invoquées dans *L'Homme-machine* comme preuve d'une conscience innée de cette loi naturelle, sont compris, dans le *Discours sur le bonheur*, comme de purs produits de l'éducation<sup>501</sup>, tout comme la vertu d'ailleurs, qui ne saurait exister hors de la société. Ceux-ci constituent de « fâcheuses réminiscences », trouvant leur source dans l'enfance et la religion – les hommes ayant appris que certaines actions sont bonnes et d'autres mauvaises et qu'il importe d'être vertueux – et dont il convient de se débarrasser pour leur bonheur, puisqu'ils ne servent qu'à les rendre malheureux, sans pour autant empêcher les crimes de se commettre :

Connaissons mieux l'empire de l'organisation. Sans la crainte des Loix, nul méchant ne serait retenu. Les remords sont inutiles [...] avant le crime ; ils ne servent pas plus après, que pendant le crime. Le crime est fait quand ils paroissent : & il n'y a que ceux qui n'en ont pas besoin, qui puissent en profiter. Le tourment des autres empêche rarement (si jamais) leur rechute<sup>502</sup>.

Pour La Mettrie, les remords sont donc, la plupart du temps, inutiles. Ils suivent l'action et n'empêchent pas le crime de se commettre, d'autant que l'homme est fondamentalement déterminé par son organisation. Ainsi, non seulement remet-il en question leur fondement naturel, ce qui les rend tout à fait inefficace pour empêcher un premier crime de se commettre, mais il nie également leur force dissuasive de prévenir

---

<sup>500</sup> « En général les hommes sont nés Méchants ; sans l'éducation, il y en auroit peu de Bons ; & encore avec ce secours, y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine. L'éducation seule a donc amélioré l'organisation ; c'est elle qui a tourné les hommes au profit & à l'avantage des hommes ; elle les a montés, comme un[e] horloge, au ton qui pût servir, au degré le plus utile. Telle est l'origine de la vertu ; le Bien Public en est la source » (*ibid.*, pp. 142-143).

<sup>501</sup> C'est en ce sens que l'on peut le rapprocher du plaidoyer de D'Holbach contre l'instinct moral, qu'il juge n'être qu'un effet de l'éducation : « La promptitude avec laquelle cet *instinct* ou ce *tact* moral, s'exerce par les personnes éclairées et vertueuses, a fait croire à plusieurs moralistes que cette faculté était inhérente à l'homme, qui l'apportait en naissant. / Cependant, il est le fruit de la réflexion, de l'habitude, de la culture, qui met à profit nos dispositions naturelles ou qui nous inspire les sentiments que nous devons avoir. Dans la morale comme dans les arts, le goût ou l'aptitude à bien juger des actions des hommes est une faculté acquise par l'exercice ; elle est nulle dans la plupart des hommes » (D'Holbach, *La Morale universelle*, *op. cit.*, Sect. I, Chap. XII, p. 361). Rappelons cependant que l'analyse que fait D'Holbach des morales du sentiment, qu'il associe à cette notion d'instinct moral, en posant qu'elles reposent sur le constat des idées innées, fait preuve d'une mauvaise compréhension, voire de mauvaise foi (consulter ci-haut, la note 420).

<sup>502</sup> La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, *op. cit.*, p. 157.

d'éventuels crimes, puisque les gens sont souvent incapables d'agir contre les pulsions qui les déterminent.

Or, La Mettrie constate pourtant que la plupart des hommes sont, pour ainsi dire, surchargés de remords, et que cela leur occasionne des souffrances. En bon médecin, il va vouloir les soulager de ce mal inutile, soulignant leur absence de liberté et montrant que les actions qui génèrent des remords ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi. C'est donc une analyse « scientifique » du remords que La Mettrie propose, ancrée dans l'idée que les valeurs sont relatives aux sociétés qui érigent les lois, s'employant par conséquent à en retracer l'origine dans l'éducation et la religion et tâchant de l'éliminer lorsqu'il est cause de souffrance sans pour autant avoir de potentiel dissuasif. Car, comme nous l'avons évoqué, les remords n'assument pas le rôle moral qu'on leur attribue habituellement. Non seulement ils ne préviennent pas l'action coupable, mais encore, ils nuisent à l'épanouissement de l'individu. Bref, il vaudrait mieux supprimer ce qui paraît « surcharge[r] des Machines aussi à plaindre que mal réglées, entraînées vers le mal comme les Bons vers le Bien, & ayant trop par conséquent de la frayeur des Loix<sup>503</sup> ». La Mettrie rend en quelque sorte service à l'humanité, en libérant les hommes d'une emprise qui ne sert qu'à redoubler leur malaise.

Il va par ailleurs distinguer deux types de causes au bonheur : celles externes, comme les richesses, la reconnaissance d'autrui, la gloire, *etc.*, et celles internes, qui relèvent à la fois de l'organisation du corps et de l'éducation<sup>504</sup>. Le remords tient ainsi un statut intermédiaire, c'est-à-dire que, tout comme ce qui relève de l'organisation, ce qui provient de l'éducation (en l'occurrence les remords) va relever des causes internes, dans la mesure où elles agissent sur l'homme sans qu'il ne s'en rende compte, par l'effet de l'habitude. D'un autre côté, venant si l'on peut dire encombrer le naturel, les remords mériteront néanmoins d'être écartés, puisqu'ils entravent le libre-cours des plaisirs primitifs liés à l'organisation. En fait, c'est principalement ces causes internes liées à

---

<sup>503</sup> *Id.* La Mettrie considère d'ailleurs qu'il est possible de s'en décharger : « Heureusement ce cruel ennemi n'est pas toujours vainqueur. Toute habitude, ou plus longue, ou plus forte, doit le vaincre nécessairement » (La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, *op. cit.*, p. 154). Notons que l'on croirait, ici, entendre ce que Sade propose comme mode d'emploi pour taire le remords.

<sup>504</sup> La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, *op. cit.*, pp. 120-123.

l'organisation qui vont intéresser La Mettrie : il va s'attarder à ce qui, dans l'organisation physique, détermine le bonheur, car cela constitue, selon lui, la véritable constante du bonheur, tout ce qui arriverait à le produire de l'extérieur étant sujet à variation et susceptible d'entrer en contradiction avec le naturel. En basant, par exemple, le bonheur sur la réputation ou les richesses, il sera en effet toujours sujet aux revers de fortune. Ce n'est donc pas que les causes externes n'exercent pas, chez La Mettrie, d'influence sur le fait d'être heureux, c'est simplement qu'elles sont secondaires par rapport aux causes internes qui, elles, agissent plus directement et de manière plus constante. Le bonheur qu'évoque La Mettrie est donc essentiellement un bonheur physique ou organique, lequel relève de la jouissance individuelle, et plus les sensations durent, plus on est heureux. En fait, c'est justement là, soit dans cette possibilité de faire durer le plaisir, que l'esprit ou la faculté de réflexion joue un rôle important. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question de comprendre l'importance de l'imagination dans ce processus. Car, de manière générale, La Mettrie tend à réduire à peu de chose la part de réflexion ou d'intelligence liée au fait d'être heureux. Même que bien souvent, il va voir dans la réflexion un obstacle au bonheur, presque identique au remords, c'est-à-dire que pour un individu qui serait sujet à trop réfléchir, la réflexion viendrait, au même titre qu'eux, faire entrave au libre-cours des passions ou encore des impulsions corporelles qui produisent le plaisir. En ce sens, La Mettrie souligne l'existence d'imbéciles heureux et de gens d'esprit malheureux, et plus généralement, que chacun, indépendamment de son niveau intellectuel, peut atteindre la part de bonheur dictée par son organisation :

[...] le Bonheur est, comme la Volupté, à la portée de tout le monde ; [...] chacun a sa portion de Félicité, les gueux comme les riches, les ignorants comme les Savants, les Animaux comme les Hommes, [...] chaque individu parvient conséquemment à son degré de Bonheur, comme à la santé, à la gaieté, à l'esprit, à la force, au courage & à l'humanité possibles<sup>505</sup>.

Tout individu peut donc aspirer au bonheur, peu importe son intelligence ou son rang dans la société, mais dans les limites dictées par son corps. Ainsi, de la même façon que tous peuvent être courageux, mais que certains le sont naturellement plus que d'autres, tous peuvent aussi être heureux, sans avoir la même aptitude à le devenir. Ce qui montre

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

bien, d'une part, que le bonheur de La Mettrie découle directement du matérialisme et du déterminisme qui s'ensuit, mais qu'il diffère d'un individu à l'autre : « [l]es causes Internes du Bonheur sont propres & individuelles à l'homme<sup>506</sup> », et d'autre part, qu'il existe une diversité de sources possibles de bonheur et, par conséquent, de moyens d'être heureux : « il y en aura pour tous les États, & qui plus est, ce qui va révolter les Esprits prévenus, pour les Méchants comme pour les Bons<sup>507</sup> ». Autrement dit, comme l'on ne peut rationnellement s'attendre à ce que tous soient également courageux ou heureux, l'on doit convenir que tous ne seront pas non plus également moraux ou vertueux, sans pour autant que cela ait une influence sur leur capacité d'atteindre le bonheur.

En fait, La Mettrie semble tout à fait conscient que ses propos risquent d'en choquer plus d'un. Le passage cité à l'instant le confirme, et rejoint les nombreux exemples d'affirmations scandaleuses, qui le feront accuser de prêcher l'immoralisme. Pourtant, une lecture plus approfondie, ou simplement une meilleure mise en contexte, permet de voir que La Mettrie n'incite, ni à la débauche, ni au crime. Même qu'il valorise au premier chef les plaisirs plus raffinés qui font intervenir l'imagination. D'ailleurs, cette faculté s'avère pour lui une notion importante, dont il souligne dans plusieurs ouvrages le rôle fondamental. Dans *L'Homme-machine*, l'imagination est, par exemple, essentielle à l'intelligence et à la créativité humaine : « La plus belle, la plus grande, ou la plus forte imagination, est donc la plus propre aux Sciences, comme aux Arts<sup>508</sup> ». Son rôle s'accroît dans le *Discours sur le Bonheur*, où La Mettrie explique que les sensations issues des sens internes (en l'occurrence l'imagination) peuvent être aussi vives et réelles que celles produites par les sens externes, et génèrent même, souvent, un bonheur plus grand. Au fond, peu importe, selon lui, que ces sensations correspondent ou non à une réalité extérieure. Qu'elles trouvent leur origine dans les effets de l'opium ou du vin, proviennent de l'imagination ou d'un rêve, elles pourront être d'aussi grandes sources de bonheur tout dépendant des individus. C'est en ce sens que la Mettrie affirme que « [s]aine, ou malade, éveillée, ou endormie, l'imagination peut [...] rendre content<sup>509</sup> », et

---

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>507</sup> *Id.*

<sup>508</sup> La Mettrie, *L'Homme-machine*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>509</sup> La Mettrie, *Discours sur le Bonheur*, *op. cit.*, p. 131.

que « l'illusion même, qu'elle soit produite par des médicaments, ou par des rêves, est la cause réelle de notre Bonheur ou Malheur machinal<sup>510</sup> ». L'on pourrait ainsi être amené à penser qu'il s'agit d'un bonheur purement physique, qui ne nécessiterait aucune intervention de la faculté de l'esprit, mais on aurait tort de le croire. Déjà certains passages du *Discours sur le Bonheur* abondent en ce sens, même si l'accent est mis sur les plaisirs essentiellement physiques, qui n'ont rien du raffinement. Mais dans *La Volupté*, La Mettrie distingue clairement ce qui constitue, pour lui, la véritable volupté, laquelle fait intervenir l'imagination. Il la distingue de la simple débauche, qu'il décrit en termes peu reluisants, voire méprisants, puisqu'« il faut [bien] que l'imagination supplée à ce qui manque [au sens]<sup>511</sup> ». Il décrit par ailleurs comment faire durer le bonheur, qu'on avait au départ défini comme étant la permanence des sensations qui le créent :

Mais quelques vifs que soient ces plaisirs, qui remplissent parfaitement notre ame, ce ne sont jamais que des plaisirs ; l'état seul qui leur succède, est la vraie Volupté. L'ame, alors, moins enivrée, est à elle-même précisément autant qu'il faut, pour contempler toute la douceur de son état & jouir de sa situation. Plus on a parfaitement servi l'amour, plus on goûte le prix de ses services ; tel est le bonheur de l'ame en ces momens délicieux, qu'elle ne désire rien, si ce n'est de les faire durer long-tems<sup>512</sup>.

Un tel passage montre en effet, contrairement à ce que l'on pourrait penser, que le véritable bonheur selon La Mettrie n'est pas fait uniquement de plaisirs instantanés, bien qu'il admette que plusieurs personnes s'en contenteront, et même que certains pousseront leur recherche de plaisir jusque dans les crimes les plus crapuleux. Son objectif n'est pas de valoriser cette alternative, comme ce serait notamment le cas des personnages sadiens, mais simplement de faire le point sur cette réalité, qui n'en est pas moins considérée comme une forme de bonheur viable, pour les individus qui sont conformés de manière telle à éprouver cette sorte de plaisir :

Prends donc le bon tems, quand, & par tout où il vient ; jouis du présent ; oublies le passé [...] & ne crains point l'avenir. Songes que le blé qui est semé hors du

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>511</sup> La Mettrie, « La Volupté » in *Œuvres philosophiques* t. II, Nouvelle édition corrigée & augmentée, Berlin, 1764, p. 314 [en ligne :] <http://www.google.ca/books?id=5bUFAAAAQAAJ&hl=fr> [page consultée le 10 octobre 2010].

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 308.

Champ, est toujours du blé ; qu'un grain perdu, n'est pas plus pour la Nature, qu'une goutte d'eau pour la Mer ; que tout ce qui la delecte, est plaisir, & que rien n'est contr'elle que la douleur. Que la Pollution & la Jouissance, [...] se succédant tour à tour, & te faisant nuit & jour fondre de Volupté, rendent ton Ame, s'il se peut, aussi gluante & lascive que ton Corps. Enfin puisque tu n'as point d'autres ressources, tires en parti : Bois, manges, dors, ronfles, rêves ; & si tu penses quelquefois, que ce soit entre deux vins & toujours, ou au plaisir du moment présent, ou au désir ménagé pour l'heure suivante. Ou, si non content d'exceller dans le grand Art des Voluptés, la crapule & la débauche n'ont rien de trop fort pour toi, l'ordure & l'infamie sont ton partage ; vautres toi, comme font les porcs, & tu seras heureux à leur manière<sup>513</sup>.

Bien que ce genre de formules donne, à première vue, raison à ceux qui désirent voir en La Mettrie un précurseur de Sade, on ne peut cependant de bonne foi conclure que son matérialisme conduit à l'immoralisme ou encore incite à commettre des actes immoraux. La Mettrie se défend contre de telles interprétations, affirmant par exemple : « Qu'on ne dise point que j'invite au crime, car je n'invite qu'au repos dans le crime<sup>514</sup> ». Évidemment, l'on aurait raison d'y trouver une bien molle défense contre des implications si graves, puisqu'on lui reproche carrément d'exhorter au crime et à la débauche, et même de contribuer à rendre ces états plaisants. Mais si l'on s'en tient à la logique de notre auteur, on voit bien qu'il a raison d'affirmer qu'il n'encourage pas le criminel. Il souligne, à l'inverse, l'aspect peu attirant de la débauche et utilise, pour en parler, des termes péjoratifs, décrivant entre autres « l'ordure et « l'infamie » de ceux qui prennent leur plaisir « comme des porcs ».

En somme, La Mettrie tient surtout à souligner une conséquence importante du matérialisme, à savoir que la nature n'est pas, par essence, vertueuse, et qu'en l'absence de tout plan ou cause finale dans l'univers, rien ne garantit que le bonheur coïncide avec la vertu. Il constate bien au contraire que le bonheur, pour certains, provient d'actions désapprouvées par la morale, et qu'il existe des êtres humains constitués de manière telle

---

<sup>513</sup> La Mettrie, *Discours sur le Bonheur*, op. cit., pp. 209-210. L'on a ici un parfait exemple du gauchissement que peut subir la pensée de La Mettrie, grâce à ce célèbre passage paraphrasé et travesti par Sade, qui fait dire à son héroïne : « Le célèbre La Mettrie avait raison, quand il disait qu'il fallait se vautrer dans l'ordure comme les porcs, et qu'on devait trouver, comme eux, du plaisir dans les derniers degrés de la corruption » (Sade, *Histoire de Juliette*, op. cit., t. IX, p. 115). Sur cette question, voir l'article de J. Deprun, « La Mettrie et l'immoralisme sadien » in *La Grande Bretagne littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle, Annales de Bretagne et des pays de l'ouest*, vol. 83, n° 4, 1970, pp. 745-750.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 211.

à être heureux de cette façon. Loin d'approuver cette basse alternative, La Mettrie cherche avant tout à observer et à comprendre. Il déclare : « Je ne soutiens point [...] la méchanceté, trop opposée à mon caractère ; j'y compatis seulement, parce que j'en trouve l'excuse dans l'organisation même, quelquefois difficile & même impossible à dompter<sup>515</sup> ». Pour sa défense, il précise encore : « Je ne moralise, ni ne prêche, ni de déclame, j'explique<sup>516</sup> ». Or, il ampute ainsi le philosophe de l'engagement social qui le caractérise, tout particulièrement en ce siècle des Lumières où, comme nous l'avons vu, celui-ci se fait le défenseur de la sociabilité et de la vertu. C'est d'ailleurs par ce refus, principalement, que La Mettrie se qualifie de penseur amoraliste, soit un philosophe qui exclut toute dimension morale à sa philosophie, plutôt qu'un immoraliste, qui inciterait les hommes à commettre des actions contraires à cette morale.

S'il s'attriste de constater que la majorité des hommes ne sont pas naturellement disposés à la vertu, il tient à faire valoir que ces individus ne sont pas libres d'être ainsi poussés vers le crime, qu'ils méritent en fait notre compassion, et même d'être délivrés des remords qui les font souffrir :

Je n'enhardis point les méchants ; je les plains par humanité, & je les tranquillise par raison. Si je les soulage d'un pesant fardeau, je ne reconnais pas moins qu'ils en sont eux-mêmes un bien plus onéreux pour la Société. Elle a ses coutumes & ses lois, & ses armes quand on les a blessées ; je ne suis point ici son Vengeur, ni son appui<sup>517</sup>.

Seulement, la question mérite d'être posée : comment alors protéger la société contre de tels criminels ? En fait, la réponse de La Mettrie est quelque peu paradoxale. On ne peut, selon lui, ni reprocher à l'homme ses crimes, ni encore le condamner, hormis d'un point de vue législatif, lorsqu'il est question de protéger la société. Car c'est effectivement le problème qui se pose immédiatement : si les passions de certains individus les poussent à commettre des actions inadmissibles en société ; si, par ailleurs, en détruisant leurs remords, on les encourage, comme le dit La Mettrie, non pas au crime, mais « au repos dans le crime », il devient dès lors nécessaire de défendre la société contre ces individus,

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 213.

qui pousseront sans scrupule leurs plaisirs immoraux jusqu'à commettre des crimes. Même si les notions de vices et de vertus ne possèdent aucun fondement moral absolu chez La Mettrie, elles s'avèrent néanmoins fondamentales à la vie en société. Autrement dit, l'on peut bien se montrer compréhensif devant le constat que les hommes ne sont pas libres de ne pas commettre des crimes pour lesquels ils sont déterminés, voire l'on peut compatir avec eux en tâchant de les soulager de leurs remords inutiles, mais il faudra ultimement les empêcher de porter atteinte à la société. En ce sens, La Mettrie admet qu'« il faut bien tuer les chiens enragés, & écraser les serpents<sup>518</sup> ». Il ne laisse pas la voie libre aux criminels ; il leur oppose la force des lois comme réalité immuable : « [...] si tu veux vivre, prens y garde, la Politique n'est pas si commode que ma Philosophie. La *Justice* est sa Fille ; les Bourreaux & les Gibets sont à ses Ordres : crains les plus que ta Conscience & les Dieux<sup>519</sup> ». Il admet donc la nécessité, pour le bien de la société, de contrecarrer l'élan de ces « machines déréglées » qui compromettent la sécurité d'autrui, et se dit d'ailleurs soulagé que les lois humaines servent cette fin. Paradoxalement, il se fait le défenseur d'une philosophie, et même, pourrait-on dire, d'une thérapeutique permissive, mais il accorde à l'appareil judiciaire le plein pouvoir en ce qui concerne l'application des lois et des peines. Autrement dit, malgré le parti pris de La Mettrie pour l'individu, il ne nie pas que celui-ci participe d'une vie en société, et que celle-ci doit être régie par des principes qui en assurent le maintien.

Cela ne l'empêche pas de poursuivre ce que l'on pourrait qualifier d'idéal philosophique, dans la mesure où les individus qui possèdent un « bon » naturel se distingueront, selon lui, de la moyenne, et seront heureux sans que cela nuise à quiconque, voire leur bonheur grandira en fonction de ce qui est utile aux autres et à la société. Ceux-ci rechercheront, en total accord avec leur organisation et l'intérêt général, leur bonheur dans la volupté, et non dans la débauche ou le crime, ou encore simplement dans l'indifférence du bien commun, comme la plupart des hommes. C'est donc dire que les passions de certains hommes les inclinent vers le bien de la société, mais que cela ne s'accorde qu'avec la conformation naturelle d'une minorité d'individus. D'où l'élitisme

---

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 208.

qui caractérise la pensée de La Mettrie, lequel croit en l'inégalité fondamentale du genre humain, inégalité d'organisation qui ne peut être modifiée. Il accorde néanmoins du crédit à l'éducation, car, comme nous l'avons, à l'exception de ces quelques individus constitués de manière telle à rechercher naturellement la vertu, celle-ci n'existerait pas sans elle :

En général les hommes sont nés Méchants ; sans l'éducation, il y en auroit peu de Bons ; & encore avec ce secours, y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine. L'éducation seule a donc amélioré l'organisation ; c'est elle qui a tourné les hommes au profit & à l'avantage des hommes ; elle les a montés, comme un [*sic*] horloge, au ton qui pût servir, au degré le plus utile. Telle est l'origine de la vertu ; le Bien Public en est la source<sup>520</sup>.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le bonheur individuel peut s'accroître, chez La Mettrie, en conformité avec celui d'autrui. Il admet effectivement que « [l]e Bonheur de l'homme augmente aux yeux des personnes bien nées, par le partage & la communication », et qu'« [o]n s'enrichit en quelque sorte du bien qu'on fait, [qu']on participe à la joye qu'on procure [et qu']il était digne de l'homme que cela fût ainsi »<sup>521</sup>. Il affirme d'ailleurs que « nous nous croirons d'autant plus heureux, que nous serons plus Hommes, ou plus dignes de l'être, que nous sentirons la Nature, l'Humanité, & toutes les vertus sociales<sup>522</sup> ». En se débarrassant des fausses croyances inculquées par la religion, notamment celles qui encouragent les hommes à se préoccuper d'une vie meilleure après la mort, La Mettrie est d'avis qu'ils s'occuperont davantage de leur bonheur individuel, mais aussi de celui de la société :

Uniquement occupé à bien remplir le cercle étroit de la vie, on se trouve d'autant plus heureux, qu'on vit non seulement pour soi, mais pour sa Patrie, pour son Roi, & en général pour l'humanité qu'on se fait gloire de servir. On fait le Bonheur de la Société avec le sien propre<sup>523</sup>.

La Mettrie préfigure ainsi les morales de l'intérêt que nous avons étudiées précédemment, mais seulement dans l'optique d'une minorité d'individus, alors qu'il est

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, pp. 142-143. (Nous avons déjà mentionné ce passage. Voir la note 500.)

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>522</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 141.

difficile d'agir sur les autres. Il souligne également la fragilité des habitudes acquises par l'éducation, c'est-à-dire leur caractère variable ou temporaire, qui cède à la moindre habitude contraire. Pour le dire autrement, il souscrit – et c'est sans doute un aspect qui le distingue de ses successeurs (lesquels accordent beaucoup de crédit à l'éducation) – au retour en force du naturel contre le travail de celle-ci : « Un exemple pervers [...] détruit souvent [...] les plus beaux regards de l'Éducation : & la Nature vicieuse s'applaudit de le redevenir<sup>524</sup> ». Il présente en ce sens un point de vue lui apparaît plus réaliste, en reconnaissant que le bonheur de la plupart des hommes ne correspond pas à celui de la société et que l'éducation n'arrivera pas, ou très peu, à changer quoi que ce soit à ce constat. En fait, ce sera le cas de la majorité des êtres humains qui, entraînés par les déterminismes liés à leur organisation, commettront des actions condamnables, voire dangereuses pour les autres et la société.

Si donc La Mettrie reconnaît la nécessité des lois, et même, dans une certaine mesure, leur force dissuasive ; si, par ailleurs, il ne prône ni l'immoralisme, ni les plaisirs criminels, il demeure cependant que l'énonciation et la défense de sa philosophie, à la fois matérialiste, athée et amoral, arrive difficilement, en ce milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, à convaincre qui que ce soit (ou presque) de la possibilité d'ériger une morale efficace sur un tel fondement. Non seulement les critiques de la philosophie des Lumières que sont Rousseau et Palissot<sup>525</sup>, mais également les apologistes (tels que les abbés Bergier, Barruel et Gérard, ou encore le pasteur Vernes<sup>526</sup>) utiliseront les écrits de La Mettrie pour illustrer les conséquences dangereuses de la philosophie matérialiste, mais encore les Philosophes eux-mêmes, bien que la plupart défendent un matérialisme qui n'est pas si éloigné des thèses de La Mettrie, se détourneront de ce dernier et nieront toute filiation

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>525</sup> L'on sait en effet que Rousseau se ligua contre le parti philosophique – ou, ce qu'il appelle avec sarcasme, la « coterie holbachique » – et ce, après une longue collaboration à l'*Encyclopédie*. Quant à Palissot, il est connu pour sa pièce de théâtre satyrique contre les Philosophes (voir Palissot de Montenois, *Les Philosophes : comédie, en trois actes, en vers* [1760] [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.770:1.newfrantext1108> [page consultée le 13 juillet 2009]).

<sup>526</sup> Voir notamment Bergier, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen, en forme de Lettres, des Principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau* [1765] ; *Apologie de la religion chrétienne, contre l'Auteur du Christianisme dévoilé, & contre quelques autres critiques* [1769] ; *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature* [1771] ; et *Dictionnaire de théologie* ; ainsi que Barruel, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* [1781] ; Gérard, *Le Comte de Valmont ou Les égarements de la raison* [1774-1776 ?] ; et Vernes, *Confidence philosophique* [1779].

avec celui qu'on appelait à l'époque « Monsieur machine ». C'est dire que ses conclusions étaient pour le moins choquantes : il existe des hommes qui ne sauraient atteindre le bonheur hors du crime, et ces hommes seront heureux en abolissant leurs remords, desquels on tâchera de les délivrer, en leur proposant une méthode pour y arriver :

Ils peuvent être Heureux, s'ils peuvent être méchants sans remords. J'ose dire plus ; celui qui n'aura point de remords, dans une telle familiarité avec le crime, que les vices soient pour lui des Vertus, sera plus Heureux, que tel autre, qui, après une belle action, se repentira de l'avoir faite, & par là en perdra le prix. Tel est le merveilleux empire d'une tranquillité que rien ne peut troubler.

Ô Toi, qu'on appelle communément malheureux, & qui l'est en effet, vis-à-vis de la Société ; devant toi-même, tu peux donc être tranquille. Tu n'as qu'à étouffer les remords par la réflexion, (si elle en a la force,) ou par des habitudes contraires, beaucoup plus puissantes. Si tu eusses été élevé sans les idées qui en sont la base, tu n'aurais point eu ces ennemis à combattre. Ce n'est pas tout, il faut que tu méprises la vie, autant que l'estime, ou la haine publique. Alors en effet, je le soutiens, parricide, incestueux, voleur, scélérat infâme, & juste objet de l'exécration des honnêtes Gens, tu seras Heureux cependant<sup>527</sup>.

Il n'est donc pas surprenant que seul Sade, parmi les matérialistes, se soit explicitement réclamé de ces propos. Le problème mis de l'avant était effectivement de taille : comment, ou sur quelle base, fonder une morale matérialiste, dès lors que l'on ne peut garantir une réforme efficace des comportements, ceux-ci étant, pour une large part, déterminés par l'organisation physique ? L'hypothèse d'une inadéquation entre bonheur et vertu entraînait des difficultés que l'on aurait pu croire insurmontables en dehors d'une conception religieuse de la morale, laquelle est soutenue, entre autres, par la crainte que les hommes ont de subir un châtement éternel dans une vie autre après la mort. Ainsi, bien qu'une conception matérialiste de la morale trouve un fondement naturel dans la similitude d'organisation du corps humain, ainsi que dans le besoin que les hommes ont les uns les autres de s'associer pour vivre en société, si l'on admet par ailleurs que rien ne garantit, dans les faits, que les membres de cette société seront enclins à agir au profit de l'intérêt général, il peut effectivement sembler illusoire de croire en la possibilité de concilier l'intérêt général, qui vise l'accroissement du bien commun, avec ceux, aussi

---

<sup>527</sup> La Mettrie, *Discours sur le Bonheur*, op. cit., pp. 206-207.

nombreux que variés, des individus fondamentalement amoraux que nous décrit La Mettrie. C'est bien en effet le problème auquel sont confrontés les philosophes des Lumières, lesquels tâchent de résoudre, dans la seconde moitié du siècle, les difficultés que posent l'élaboration d'une morale matérialiste, c'est-à-dire que leur matérialisme, contrairement à celui de La Mettrie, s'accompagnera toujours, comme nous l'avons vu, d'une dimension éthique, ainsi que d'une foi inébranlable en l'éducation.

### 2.3.2 De l'importance de l'éducation : la genèse d'un doute

Cela explique notamment qu'un auteur comme Helvétius, qui est également d'avis que l'amoralisme est fondamental à la nature humaine, ait tâché de réduire au minimum l'impact des déterminismes liés à l'organisation, et ce, afin de souligner la plus grande influence des facteurs externes sur la genèse de l'esprit, tout comme la possibilité d'éduquer les hommes à la morale, en stimulant leur intérêt pour les vertus sociales, c'est-à-dire en favorisant chez eux le développement de passions utiles à la société. Or, pour un auteur comme Diderot, qui sans nier l'influence majeure de ces facteurs externes sur le comportement humain, en ce qui concerne notamment l'éducation, ne pouvait pour autant nier celle, tout aussi importante, qui relève de l'organisation individuelle, il importait de réduire également la priorité accordée à l'intérêt comme fondement de la morale, et de postuler plutôt, à même la nature humaine, un germe de vertu ou de sociabilité. Quant à D'Holbach, il s'emploie à concilier ces points de vue, en refusant, d'une part, de céder au caractère naturel de la morale, parlant plutôt de développer une disposition habituelle à la bienfaisance, mais reconnaissant, d'autre part, la nécessité de fonder la sociabilité de l'homme en nature, afin de rendre possible la difficile mais nécessaire conciliation de l'intérêt général avec celui des particuliers, ce qui pouvait effectivement être perçu comme une tâche insurmontable.

Ainsi, bien que les philosophes des Lumières aient tâché habilement de résoudre les difficultés que posait l'élaboration d'une morale matérialiste, leurs opposants se sont

avérés nombreux<sup>528</sup>. En chef de file, Rousseau, malgré l'empirisme initial de sa démarche, a soutenu l'hypothèse d'un fondement inné à la morale, qui n'est pas sans rappeler la notion de « germe » du juste et de l'injuste proposé par Diderot, mais encore davantage des théories du sentiment moral :

Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature ; et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments, quant à l'individu, sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être. Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce ; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher<sup>529</sup>. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais si tôt que la raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné<sup>530</sup>.

Plus catégorique que Diderot sur cette question, Rousseau rejette sans appel l'intérêt comme fondement de la morale, fondant celle-ci dans un sentiment inné à l'être humain, admettant par ailleurs que l'homme est naturellement disposé à développer un caractère sociable. De fait, ne peut-on voir, dans cette position, une forme d'équivalence avec la notion de sociabilité que tâchent de mettre de l'avant les Philosophes et qui se définit comme un sentiment de bienveillance à l'égard des autres, venant si l'on peut dire équilibrer l'amour que l'on se porte à soi-même ? Autrement dit, n'est-ce pas, malgré leurs désaccords, l'équivalent de ce que Rousseau nomme l'amour de soi et la pitié, ces deux sentiments inhérents à la nature humaine ? Mais pourtant, malgré ces similitudes, et le fait qu'il est tout à fait envisageable de penser une morale du sentiment dans un cadre strictement empiriste<sup>531</sup>, autrement dit hors du domaine religieux, Rousseau tiendra pour

---

<sup>528</sup> Pour une étude approfondie de l'antiphilosophie au siècle des Lumières, voir D. Masseau, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

<sup>529</sup> Sur ce point, il se montre pourtant en désaccord complet avec Diderot, qui fonde la possibilité d'élaborer une conception universelle de la morale sur la similitude d'organisation commune aux hommes, de laquelle découle la nécessité de satisfaire les mêmes besoins naturels.

<sup>530</sup> Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre quatrième, pp. 377-378.

<sup>531</sup> Pensons notamment, ici, aux thèses de Hume et de Smith.

sa part, et ce, contre toute attente, à faire ce saut dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*<sup>532</sup>.

En fait, cette question qui consiste à trouver un fondement laïque à la morale, ou encore à se refuser résolument d'y croire, puisque celle-ci est facilement condamnée au relativisme, est bien l'enjeu fondamental qui hante tout le XVIII<sup>e</sup> siècle. Autrement dit, la possibilité de fonder, hors de la religion, une morale offrant les mêmes garanties, est un problème qui ne cesse d'occuper les penseurs du siècle. Démontrer que cette possibilité mène aux pires conséquences morales imaginables constitue de fait, comme le résume parfaitement l'abbé Bergier, ce que certains d'entre eux tâcheront de rendre irréfutable :

La grande question entre les philosophes incroyants et les théologiens, est de savoir s'il peut y avoir une *morale* solide et capable de diriger l'homme, indépendamment de la religion ou de la croyance d'un Dieu législateur, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu. Nous soutenons qu'il n'y en a point, et qu'il ne peut pas y en avoir<sup>533</sup>.

Ainsi l'on voit qu'un apologiste comme Bergier s'emploie à réfuter les arguments des Philosophes, et même de Rousseau, afin de montrer que « si l'on ne fonde pas la *morale* sur la volonté de Dieu, législateur, rémunérateur et vengeur, elle ne porte plus sur rien<sup>534</sup> ». Or, soulignons que cela n'a pas empêché lui et ses confrères de puiser abondamment chez Rousseau, dont les écrits ont largement inspiré leur argumentaire, notamment grâce à *La Nouvelle Héloïse*. Le genre épistolaire du roman ainsi que son héroïne, qui dénonce « les discours [des] philosophes, dignes apologistes du crime<sup>535</sup> », ont effectivement influencé ceux qu'on appelle les romanciers antiphilosophiques<sup>536</sup>. Jacques Domenech explique certains de leurs procédés :

---

<sup>532</sup> Voir cet extrait du livre quatrième de l'*Émile* : *op. cit.*, pp. 345-409.

<sup>533</sup> Bergier, art. « Morale » in *Dictionnaire de théologie* t. 4, Paris, Besançon, O. Chalandre fils (éd.), 1848, p. 444 [en ligne :] [books.google.ca/books?id=8BsPAQAIAAJ](https://books.google.ca/books?id=8BsPAQAIAAJ) [page consultée le 22 juillet 2013].

<sup>534</sup> *Ibid.*, sect. « Morale des Philosophes », p. 452.

<sup>535</sup> Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, troisième partie, Lettre XVIII, p. 264.

<sup>536</sup> Domenech, *L'éthique des Lumières*, *op. cit.*, p. 192. Voir également Masseau, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit.*, notamment le passage suivant, qui résume l'évolution du discours apologétique : « Soulignons d'emblée le dilemme auquel se heurte alors la littérature apologétique, surtout dans la deuxième partie du siècle, et qui constitue sa principale et fondamentale faiblesse : user de ce ton de légèreté qui a fait le succès de ses adversaires, recourir aux formes et aux genres à la mode que sont les dictionnaires, les dialogues, les romans, au risque de perdre son âme, ou demeurer fidèle au sérieux

Afin de perdre à coup sûr l'adversaire aux yeux des lecteurs, les romanciers antiphilosophiques reproduisent ou plutôt déforment la pensée de leurs adversaires. Accusateurs, ils citent des extraits de leurs œuvres comme s'ils brandissaient des pièces à conviction pour mieux les accabler. Mais le procédé qu'ils préfèrent, c'est de mettre en scène des personnages qui essaient de vivre en fondant leur morale sur les principes de la philosophie des Lumières. Inéluctablement ces personnages font naufrage<sup>537</sup>.

À titre d'exemple, dans le roman épistolaire *Les Helviennes*, l'abbé Barruel fait le récit d'un chevalier qui, initié au savoir philosophique, entretient une correspondance avec une baronne de province désirant s'en instruire. L'auteur en profite pour faire un long exposé des différentes théories physiques, morales, *etc.*, dont les absurdités et l'enthousiasme de leurs zéloteurs sont poussées à l'extrême. Dans cette perspective, plusieurs ouvrages que l'on classe parmi les romans libertins – notamment ceux de Dorat – servent à montrer que la nouvelle philosophie prône, par un recours à la notion d'intérêt, ainsi que par le dévoilement des fausses vertus<sup>538</sup>, l'absence totale de perspective morale en dehors d'une quête individuelle des plaisirs. Par exemple, un personnage des *Sacrifices de l'amour* lance avec assurance : « Jetez, un moment, les yeux sur le tableau de la société : vous verrez que l'intérêt personnel est tout, et vos principes gigantesques, rien », ajoutant narquoisement : « Vous ne savez donc pas, que, dans ce siècle de lumières, on a renouvelé la morale ? »<sup>539</sup>. De même, dans *Les Malheurs de l'inconstance*, un autre affirme d'un ton railleur : « Il y a des vertus, me direz-vous ? Des vertus ! dites [plutôt] des préjugés bourgeois qui tiennent à la rouille de la province et au défaut d'éducation<sup>540</sup> ». Bref, l'on voit qu'à la notion d'intérêt bien compris développée par les Philosophes, laquelle tient toujours compte de l'intérêt général, leurs détracteurs substituent une conception strictement individualiste (autrement dit « mal comprise » de l'intérêt), qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'ancienne conception pessimiste de l'amour-propre que nous avons eu l'occasion d'étudier chez les moralistes. Domenech note que « [l]eur dessein commun [celui des romanciers antiphilosophes] s'affiche

---

philosophique et à un mode de démonstration léguée par la tradition universitaire et apologétique, au risque de rétrécir considérablement son audience » (pp. 209-210).

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>538</sup> Pensons à celles décrites par Duclos dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (*op. cit.*).

<sup>539</sup> Dorat, *Les Sacrifices de l'amour* (cité dans Bourguinat, *op. cit.*, p. 131).

<sup>540</sup> Dorat, *Les Malheurs de l'inconstance* (cité dans Bourguinat, *op. cit.*, p. 132).

ostensiblement d'une œuvre à l'autre : prouver l'immoralisme fondamental des écrivains et philosophes qui se sont écartés de la religion révélée<sup>541</sup> ». D'où l'importance, pour les auteurs plus tardifs des Lumières, de contourner le problème du relativisme associé aux conceptions amORALES, en tâchant de fonder la morale sur une base naturelle stable, laquelle ne contredit point leur matérialisme. À cet effet, Knee souligne la difficulté que pose le système d'Helvétius :

[...] ici apparaît la faiblesse du projet d'Helvétius, sur laquelle vont porter certaines des critiques qu'il suscite, y compris dans le camp des Philosophes : peut-on fonder le lien social sur le seul calcul d'intérêt et fonder l'appartenance sur le seul effet des lois<sup>542</sup> ?

L'inquiétude est effectivement bien réelle : malgré l'importance accordée à l'éducation, dont l'efficacité morale est généralement reconnue, « cette pensée n'est-elle pas obligée de se rabattre sur le conditionnement ou le dressage comme seul moyen de réaliser son optimisme implicite<sup>543</sup> ? » Tout le problème réside donc, comme le formule Knee, dans la difficulté, voire l'impossibilité « de faire apercevoir à l'amour-propre qu'il est dans son intérêt d'agir vertueusement et de lui permettre d'effectuer ce calcul éclairé<sup>544</sup> ».

C'est d'ailleurs ce qu'un auteur comme Sade, avec l'appui de ses lectures antiphilosophiques, notamment celles Rousseau et des apologistes<sup>545</sup>, s'acharnera à démontrer, à savoir qu'il est non seulement impossible de réussir cette conciliation, mais également que ceux qui y parviennent et croient y gagner quelque chose sont dans l'erreur. Il varie en effet à l'infini les exemples qui montrent qu'effectuer ce calcul est rarement, sinon jamais, dans l'intérêt des individus. Dans les faits, ceux-ci vivent dans une société de mœurs corrompues et non dans un monde où la législation est idéale, comme l'exige, par exemple, le système moral d'Helvétius pour être efficace. Sade rejoint en ce sens la conception rousseauiste de l'intérêt, à savoir qu'une vertu intéressée ne mérite pas, selon lui, le titre de vertu, puisque celle-ci doit toujours être désintéressée

---

<sup>541</sup> Domenech, *L'éthique des Lumières...*, op. cit., p. 16.

<sup>542</sup> Knee, *Penser l'appartenance...*, op. cit., p. 45.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>545</sup> Sur la filiation de Sade aux apologistes, voir Deprun, « Sade et l'abbé Bergier » in *Raison présente*, n° 67 « Lumières et Anti-Lumières », 1983, pp. 5-11.

pour être authentique. Il rejette également toute tentative de fonder la vertu dans une disposition naturelle des hommes à la justice ou à la bienveillance, l'homme étant pour lui fondamentalement despotique et cruel. Non seulement la vertu est, chez Sade, incompatible avec la nature humaine, mais elle est également hautement nuisible en société. Pour le prouver, il fait à maintes reprises la démonstration que la vertu est malheureuse et le vice prospère. Aussi convient-il, dans une perspective sadienne, de se méfier de nos sentiments lorsque vient le temps de départager les intentions morales de ceux qui nous entourent, car les affects sont facilement dupés et faussement reproduits, tout comme il importe de se méfier de nos instituteurs, lesquels sont susceptibles d'avoir un agenda caché en fonction des intérêts qu'ils desservent individuellement. Bref, Sade tâche d'invalider, l'une après l'autre, les tentatives des Philosophes de fonder une morale matérialiste et athée<sup>546</sup>, ce qui, malgré le contraste, le rapproche substantiellement, comme le souligne Knee, des thèses d'un auteur comme Rousseau :

Ce qui rapproche Sade et Rousseau, c'est donc qu'ils n'arrivent ni l'un ni l'autre à concevoir l'intérêt dans un sens social et positif. L'intérêt est d'emblée immoral, car la conduite qui est dite vertueuse, dans ce cadre, procède d'un calcul et se ramène donc à la dissimulation d'un vice<sup>547</sup>.

Sade et Rousseau ont donc ceci en commun que leur exigence de pureté morale rend toute initiative de fonder une morale laïque impossible. Et quoiqu'ils intègrent, chacun à leur manière, les différentes théories modernes en vigueur à leur époque, ils s'inscrivent tous deux en faux contre la démarche générale de Lumières défendue par les Philosophes :

Sade et Rousseau se rejoignent en ce qu'ils mettent en évidence les zones d'ombre de la morale des Lumières, ses problèmes non résolus et qui nous hantent sans doute encore aujourd'hui. La difficulté est avant tout celle du

---

<sup>546</sup> Cette question a fait l'objet de notre mémoire de maîtrise. Voir K. Hayes, *Rapport de l'immoralisme sadien au matérialisme des Lumières*, Mémoire de maîtrise (Philosophie), Université de Montréal, 2007.

<sup>547</sup> Knee, *op. cit.*, p. 74. Il précise : « Si on définit l'homme par l'intérêt, comme Sade, le refus de l'intérêt bien compris a pour conséquence de rendre impossible toute morale sociale ; et si l'exigence morale reste entière, comme le veut Rousseau, le résultat est qu'il faut s'en tenir à concevoir l'intérêt comme immoral et donc à chercher ailleurs le fondement d'une vie sociale heureuse. On a donc affaire à deux anthropologies, ou peut-être à deux sensibilités, dont l'exigence de pureté les détourne d'une composante fondamentale de la démarche générale des Lumières, en matière morale, en l'occurrence la recherche d'une morale laïque de l'intérêt fondée en raison » (pp. 74-75).

passage d'un égoïsme redécouvert et admis comme naturel, à une morale renouvelée, qui est requise pour justifier cette démystification ; ou encore, comme on l'a vu [...] avec Helvétius, c'est le problème du passage de l'intérêt réhabilité à l'harmonie sociale projetée. [...] En récusant l'un, la réhabilitation de l'égoïsme, l'autre, sa transformation factice en altruisme, ils soulignent tous deux la fragilité de l'optimisme des Lumières quant au fondement neuf qu'elles cherchent à donner au lien social et ils lui opposent une irrésolution, un sens *tragique* qui prend une forme soit romantique, soit nihiliste<sup>548</sup>.

C'est entre autres pourquoi nous avons tenu, dans le cadre de cette recherche sur le cynisme, à aborder le projet éthique des Lumières, ainsi que les difficultés d'élaboration rencontrées. La conception postmoderne du cynisme se développant dans une perspective de désillusion face à ces idéaux, il convenait d'en aborder les différents enjeux et failles.

En somme, c'est en s'attaquant à la tradition et, tout particulièrement, aux préjugés de la morale religieuse, que les philosophes des Lumières ont entrepris de fonder la morale sur de nouvelles bases rationnelles, ayant, diront certains, l'avantage de s'accorder avec la nature, contrairement à celles de la foi. Or, les problèmes de ce vaste projet moderne naîtront en grande partie des difficultés à fonder cette morale sur une conception empiriste, et plus encore matérialiste, de la raison, dès lors que l'on ne peut, dans les faits, garantir que celle-ci s'accorde effectivement avec la nature humaine et le désir des hommes d'accroître leur bonheur individuel. De cette ambition émergent des tensions, voire un grand scepticisme, et plusieurs obstacles se dressent contre les tenants de cette position. L'on n'a qu'à penser aux embûches dressées par les apologistes aux matérialistes, qu'à consulter les constats d'un La Mettrie, les systèmes d'un Sade, pour se convaincre en effet que le projet n'allait pas sans poser problème.

Ce qui nous amène à penser, en accord avec l'hypothèse de Stanley, que l'importance donnée au relativisme des mœurs et à l'hédonisme dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle a grandement contribué au développement du cynisme dans sa forme actuelle<sup>549</sup>, encourageant pour ainsi dire l'homme à suivre des intérêts solidement dépendants de son organisation physique, et ce, bien souvent aux dépens de la moralité, si l'on en croit La

---

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>549</sup> Voir *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism, op. cit.*, p. 63.

Mettrie. Difficile par conséquent de détourner les hommes de leurs intérêts personnels pour le bien de la société, dès lors que la morale devient affaire locale et le plaisir un bien à rechercher. De fait, accomplir ce renversement des intérêts particuliers vers le général et l'utile à la société sera le rôle, primordial aux Lumières, accordé à l'éducation. Très optimiste à ce sujet, Helvétius voulut montrer la possibilité d'éduquer l'homme à la morale, en soulignant l'importance des circonstances dans le développement du caractère, réduisant ainsi significativement la portée des déterminismes liés à l'organisation. Diderot, comme D'Holbach, se montreront cependant plus sceptiques, et concéderont à l'organisation ce qu'Helvétius tâchait de lui retirer. Ils se verront toutefois contraints de fonder la morale dans une disposition naturelle des hommes, et ce, afin de compenser ce moindre pouvoir d'agir sur leur organisation. Bref, tout un débat se construit à l'époque autour de cette problématique, et hormis des vues différentes sur la question, l'on peut dire que la plupart des penseurs des Lumières, pour ne pas dire tous, s'y sont penchés, montrant l'importance de l'enjeu.

## Chapitre 5 : La figure de Diogène et le cynisme dans les textes des Lumières

Comme nous avons pu le constater au chapitre précédent, la pensée des Lumières françaises est à la fois riche en innovations et héritière de grandes traditions philosophiques. Pour rendre compte adéquatement de la réception d'un concept aussi complexe que le cynisme, l'on se devait donc de ne pas négliger la compréhension des enjeux internes qui influencent autant les débats des Lumières que l'histoire de la réception du cynisme. Puisque nous avons défini l'essentiel des significations que la notion peut recouvrir et parmi lesquelles s'inscrit l'objet de cette recherche, mais également esquissé un tableau du contexte et des enjeux théoriques parmi lesquels prend part la réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons nous concentrer sur ses particularités au siècle des Lumières.

Nous désirons montrer que les enjeux que pose la philosophie française des Lumières, et notamment son matérialisme, constituent un point tournant dans l'histoire des transformations inhérentes à la réception du cynisme. Si nous ne pouvons toutefois proprement parler de l'émergence d'une conception moderne du cynisme à cette époque, rappelons que c'est principalement parce que cette conception moderne du cynisme peut être retracée aussi tôt que la redécouverte des textes antiques à la Renaissance, donc vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>550</sup>. D'ailleurs, force est d'admettre qu'au moins deux acceptions du terme étaient passées dans le langage courant. Quiconque s'attarde en effet à lire ou relire les auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle en regard de cette problématique sera en mesure de constater qu'une scission du concept est à l'œuvre dans plusieurs des écrits du siècle. Ainsi, précisons d'emblée qu'au moins deux types de références au cynisme se présentent au lecteur : une première se rapporte directement au Cynique Diogène comme à un exemple de sagesse auquel il convient de se référer comme modèle ; mais encore, et bien souvent, on qualifie de cynique un discours incisif et impudent, ou encore l'individu qui use de ce mode d'expression. Devant cette ambiguïté, un fait est néanmoins certain : les

---

<sup>550</sup> Voir Clément, *op. cit.*, p. 29.

références au cynisme sont nombreuses et la figure de Diogène continue d'influencer les préoccupations du siècle, ainsi que la façon dont on envisage celles-ci. Nous tâcherons de présenter un portrait aussi global et précis que possible, dans la mesure où, bien sûr, cette période est traversée par des courants de pensée qui sont irréductibles l'un à l'autre, et qu'il s'avère par conséquent inutile de chercher à rendre compte d'une vision totalement uniforme de la question. Cela étant, nous nous attacherons à explorer les textes de différents auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, afin de rendre compte, non seulement de conceptions ponctuelles du cynisme, mais également d'une tendance générale qui permet de présenter un modèle d'explication des transformations du cynisme vers sa signification actuelle.

Dans l'*Essai sur la société des gens de lettres*, D'Alembert exprime le bénéfice qu'aurait tiré son siècle, et même le besoin qu'il en avait, de la présence d'incorruptible tel Diogène, à qui il manquait toutefois la décence pour faire œuvre de sagesse. Le passage en question est connu : « Chaque siècle et le nôtre surtout auraient besoin d'un Diogène ; mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir<sup>551</sup> ». L'extrait, dans son entièreté, est cependant plus long, et cible certaines caractéristiques du Cynique. D'Alembert y mentionne que :

Ce Diogène qui bravait dans son indigence le conquérant de l'Asie, et à qui il n'a manqué que de la décence pour être le modèle des sages, a été le philosophe de l'Antiquité le plus décrié, parce que sa véracité intrépide le rendait le fléau des philosophes même ; il est en effet un de ceux qui ont montré le plus de connaissance des hommes, et de la vraie valeur des choses<sup>552</sup>.

Par où l'on voit clairement que l'homme à la lanterne demeure un modèle pour les gens des Lumières, que celui-ci sert entre autres à définir le rôle du philosophe en société, mais également que ce ne sont pas tous les aspects du cynisme qui sont valorisés. On peut en effet s'imaginer que le Cynique, typiquement impudent et irrespectueux, ferait drôle

---

<sup>551</sup> D'Alembert, « Essai sur la société des gens de lettres et des grands [1753] » in *Œuvres de D'Alembert* tome quatrième, 2<sup>e</sup> partie, 1822, pp. 359-360 [en ligne :] [http://books.google.ca/books?id=CDkHAAAAQAAJ&pg=RA1-PA359&lpg=RA1-PA359&dq=%C2%AB+Chaque+si%C3%A8cle,+et+le+n%C3%B4tre+surtout,+auraient+besoin+d%E2%80%99un+Diog%C3%A8ne%3B&source=bl&ots=Xrb95h0meW&sig=XoJ53Mjk5XUuHrLNuSGB7m\\_oXZI&hl=fr&ei=VqlfSr7mIYP8tgeUwpngAw&sa=X&oi=book\\_result&ct=r](http://books.google.ca/books?id=CDkHAAAAQAAJ&pg=RA1-PA359&lpg=RA1-PA359&dq=%C2%AB+Chaque+si%C3%A8cle,+et+le+n%C3%B4tre+surtout,+auraient+besoin+d%E2%80%99un+Diog%C3%A8ne%3B&source=bl&ots=Xrb95h0meW&sig=XoJ53Mjk5XUuHrLNuSGB7m_oXZI&hl=fr&ei=VqlfSr7mIYP8tgeUwpngAw&sa=X&oi=book_result&ct=r) [page consultée le 16 juillet 2009].

<sup>552</sup> *Id.*

de figure dans les salons du XVIII<sup>e</sup> siècle, où la politesse et les bonnes manières sont les premières règles de la sociabilité. Non seulement peut-on déduire de ce passage que le « poste de Cynique » demeure inoccupé parmi les grands hommes du siècle, mais également que les normes qui régissent la conversation et posent les bases d'une République des Lettres serviront à lui fixer des limites. L'article « Cynique » de l'*Encyclopédie*<sup>553</sup> permet, dans cette optique, de faire la part de ce qui est valorisé et rejeté par les philosophes des Lumières. Pourtant, nous le verrons, leur projet philosophique, dans ses variantes, constitue un terreau fertile au développement et à la généralisation du cynisme dans sa forme contemporaine.

Pour arpenter ce chemin, nous débuterons par l'étude des occurrences au cynisme et à Diogène dans les dictionnaires français d'autrefois, et poursuivrons par une étude d'auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tout d'abord Diderot, pour qui le cynisme est central à la réflexion sur le bien-fondé de la morale et des idéaux des Lumières, constituera notre premier point de rencontre. Nous élargirons ensuite l'étude du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle en portant notre regard vers des auteurs qui, quoique mineurs et dont les préoccupations s'éloignent des débats philosophiques du siècle, abordent directement la question du cynisme et de la figure moderne de Diogène. À ce titre, des textes de Pierre Le Guay de Prémontval, Christoph Martin Wieland, Dennis De Cœtlogon, Jean-Louis Castilhon, Louis-Charles Fougeret de Monbron et Restifs de la Bretonne, lesquels circulaient abondamment dans la France des Lumières, seront mis à contribution. Enfin, nous reviendrons sur les écrits libertins mentionnés précédemment, à l'exception de quelques extraits de Casanova, dont l'analyse conviendra davantage au chapitre suivant, dans le cadre duquel nous poursuivrons notre analyse de la réception et des transformations du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, par une analyse de deux auteurs, qui à la fois critiquent la philosophie des Lumières et peuvent être qualifiés de cyniques, soit Rousseau et Sade.

---

<sup>553</sup> Diderot, art. « CYNIQUE, secte des philosophes anciens, (*Hist. de la Philosophie*) » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres*, t. 4, 1754 [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?p.28:27.encyclopedie0308> [page consultée le 29 juin 2009].

## 1. État de la question : les dictionnaires d'autrefois

Commençons par interroger les dictionnaires de l'époque pour nous faire une idée des informations qui circulaient à propos des Cyniques parmi les érudits et hommes de Lettres du siècle. D'abord, puisque Pierre Bayle est perçu comme un précurseur du siècle des Lumières<sup>554</sup> et que son scepticisme s'est vu qualifié de cynique par la tradition<sup>555</sup>, il n'est pas inapproprié de chercher chez lui des données concernant cette question. L'article « Diogène » du *Dictionnaire historique et critique* (5<sup>e</sup> édition, 1740) s'avère ainsi un excellent point qui nous permet de statuer sur l'état des connaissances que possédait le XVIII<sup>e</sup> siècle sur ce personnage historique et sur le cynisme en tant que mouvement philosophique. L'article s'ouvre sur l'affirmation suivante : « Diogène le Cynique a été un de ces hommes extraordinaires qui outrent tout, sans en excepter la Raison, & qui vérifient la Maxime, *Qu'il n'y a point de grand Esprit dans le caractere duquel il n'entre un peu de folie*<sup>556</sup> ». D'entrée de jeu, Bayle souligne donc le caractère exceptionnel de Diogène, tout en marquant la difficulté d'admettre la rationalité d'une démarche philosophique qui remet en question le principe de raison. Il relate ensuite la plupart des anecdotes associées au Cynique, anecdotes dont nous avons traité au second chapitre et qu'il est inutile de rappeler ici. Bayle fait mention, par ailleurs, de l'orgueil et de la vanité associés au cynisme comme position philosophique :

On se tromperoit si l'on croioit qu'avec son bâton & sa besace, & le tonneau qui lui servait de logis, il fût plus humble que ceux qui se traitent délicatement ; il regardoit toute la terre de haut en bas, & il exerçoit sur le genre humain une censure magistrale, & se croioit sans doute fort supérieur au reste des Philosophes<sup>557</sup>.

---

<sup>554</sup> Il s'agit en effet d'un constat reconnu. L'introduction de l'ouvrage de P. Rétat s'ouvre d'ailleurs sur cette affirmation : « Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est une vérité reçue que Bayle est le grand précurseur du siècle des Lumières : il contenait déjà en lui-même toutes les virtualités de la philosophie, il avait suffi à Montesquieu, à Voltaire, aux encyclopédistes de les développer » (Rétat, *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Lyon, Imprimerie Audin, 1971, p. 7).

<sup>555</sup> Entre autres dans le *Journal de Trévoux*. Voir l'article « Analyse raisonnée de Bayle », 11<sup>e</sup> occurrence [en ligne :] (<http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3t?dbname=trevoux0711&word=cynique&dgdivhead=&pubdate=&OUTPUT=conc&POLESPAN=5&KWSS=1&KWSSPRLIM=500> [page consultée le 18 mai 2011]) : « Bayle, tout cynique qu'il est [...] »

<sup>556</sup> Bayle, Art. « Diogène » in *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, 1740, p. 291 [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:214.bayle3> [page consultée le 19 juin 2009].

<sup>557</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

Bayle souligne néanmoins la force des traits d'esprit de Diogène, mentionnant qu'« [i]l avoit beaucoup de présence d'esprit : cela paroît par ses bons-mots, & par ses promptes reparties, qui pour la plûpart contiennent un sel fort piquant<sup>558</sup> », tout autant que le bien-fondé de sa morale : « On ne sauroit dire bien certainement s'il étoit Athée ; mais il est sûr qu'en certaines choses ses Préceptes de Morale étoient fort bons, & qu'ils l'ont paru à plusieurs [*sic*] Peres de l'Eglise<sup>559</sup> ». Il s'attache également à réfuter quelques points de contradictions soulignés par la tradition<sup>560</sup>, ainsi que certains éléments de critiques envers les Cyniques, notamment celles émises par des auteurs modernes comme Guez de Balzac en ce qui concerne la pertinence des bons mots d'Alexandre à l'égard de Diogène<sup>561</sup>, et François Garasse pour ce qui est des mauvaises manières de Diogène à l'égard du Monarque<sup>562</sup>.

Mentionnons enfin que le *Dictionnaire historique et critique* comporte un article « Hipparchia », confirmant que les gens de l'époque connaissaient bien le personnage et les anecdotes impudiques lui étant associées<sup>563</sup>. D'ailleurs, il est à noter que d'autres entrées du *Dictionnaire* de Bayle, comme c'est le cas de celles sur Martin Akakia et Pierre Charron, permettent de vérifier l'usage que faisait le XVIII<sup>e</sup> siècle des termes *cynique(s)* et *cynisme*<sup>564</sup>, comme certaines entrées du *Journal de Trévoux*, qui confirment

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>559</sup> *Ibid.*, pp. 294-295, ainsi que les remarques N et O.

<sup>560</sup> *Ibid.*, remarque G. (Bayle ne croit pas qu'il faut voir une contradiction dans le fait que Diogène aurait habité dans un tonneau et qu'il soit par ailleurs rapporté qu'il possédait un valet en la personne de Manès. Il est en effet tout à fait possible que ces anecdotes réfèrent à des moments différents de la vie de Diogène.)

<sup>561</sup> *Ibid.*, remarque E. (Bayle réfère ici au *Socrate chrestien* de Guez de Balzac.)

<sup>562</sup> *Ibid.*, remarque F. (Bayle réfère ici à *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* de F. Garasse. Il suit en cela La Mothe Le Vayer, qui avait déjà répondu aux invectives de Garasse à l'endroit de Diogène (voir le traité *De la vertu des paiens*.)

<sup>563</sup> *Ibid.*, Art. « Hipparchia » in *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, 1740 [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:556.bayle3> [page consultée le 29 juin 2009].

<sup>564</sup> Art. « Akakia (Martin) » -- (remarque E) Ceux qui ont mis sa mort à l'année 1605 (p. 121) : « sa liberté Cynique ». Art. « Charron (Pierre) » -- (remarque H) Garasse a mis Charron dans le catalogue des Athées des plus dangereux & les plus méchants (p. 148) : « parlant de Marcus Varro, qu'on estimoit la Sagesse des Romains, il fait voir, qu'en ses Ecrits, lesquels de bonne fortune & graces à Dieu se sont perdus, il estoit plus Athéiste & plus Cynique que Menippus & Diogene, d'autant qu'il avoit escrit des Athéismes avec quelque espece d'honneur, de retenue, de vraysemblance ; au-lieu que les autres ayant escrit des impiétez, les ont rendues suspectes par la seule façon d'escrire » (<http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3t?dbname=bayle3&word=Cynique&dgdivhead=&dgdivtype=&CONJUNCT=PHRASE&DISTANCE=2&OUTPUT=conc&POLESPAN=5&KWSS=1&KWSSPRLIM=500> [page consultée le 26 juin 2009]). D'autres occurrences, au terme *cynisme* notamment, renvoient aux anecdotes classiques, et ne révèlent en ce sens aucune information supplémentaire.

différentes utilisations de ces termes et de la figure de Diogène entre 1751 et 1757. En fait, précisons que le *Trévoux* ne compte aucun article sur Diogène ou les Cyniques, mais emploie le vocabulaire leur étant associé à diverses reprises dans le cadre d'articles consacrés, notamment, à la vie de Socrate, de Pierre Arétin, d'anciens orateurs grecs, et de bien d'autres encore<sup>565</sup>. Aucune mention du terme *cynisme* n'y est cependant répertoriée.

Si l'on consulte ensuite le *Grand dictionnaire historique* de Moréri<sup>566</sup> (20<sup>e</sup> édition, 1759), l'on y trouve les entrées « Diogène » et « Cyniques », lesquelles rapportent la plupart des faits et anecdotes connus sur la question du cynisme. Le dictionnaire comporte également quelques mentions intéressantes en dehors des articles dûment consacrés aux représentants de l'école cynique, notamment dans celui « Béroalde », où Moréri qualifie « [s]es derniers ouvrages [sur] le moyen de parvenir, [de] livre des plus licencieux, dans lequel plusieurs auteurs cyniques ont puisé<sup>567</sup> ». Par ailleurs, il cite, dans l'article « Régnier (Jacques) », un passage de l'*Art poétique* (1674) de Boileau, que l'on s'entend communément pour désigner comme étant le lieu d'émergence, en langue française, de la signification impudique du cynisme<sup>568</sup>. Parlant de

---

<sup>565</sup> Art. « Pierre Arétin » : « [...] son mauvais esprit, sa hardiesse cynique, sa conduite libertine, ont déterminé fur [sic] son compte le Jugement des Sages & de la Postérité. » Art. « Del Museo Capitolino » : « Lucien n'a point, au Capitole, de monument qui le représente ; ainsi sa figure cynique ne peut déparer les Têtes illustres que contient cette belle collection. » Art. « Lettres critiques » : « [...] ce *Poème cynique* [...] » Art. « Histoire de la ville de la Rochelle » : « L'impudence des discours de Rabelais est outrée & plus que cynique. » Art. « L'esprit de l'Abbé Des-Fontaines » : « [...] ce ton cynique qui étoit pire que la sentence même » (<http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3t?dbname=trevoux0711&word=cynique&gddivhead=&pubdate=&OUTPUT=conc&POLESPAN=5&KWSS=1&KWSSPRLIM=500> [page consultée le 18 mai 2011]). Art. « Analyse raisonnée de Bayle » : « Etant aussi intéressé à confondre l'Histoire avec la Satyre, & à faire l'Apologie des sources où il puisoit sans cesse, c'est-à-dire des Auteurs les plus médisans & les plus cyniques, Bayle ne pouvoit manquer d'applaudir à un Ecrivain qui en violant la foi qu'il devoit à ses maîtres, a diffamé leur réputation » (<http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3t?dbname=trevoux0711&word=cyniques&gddivhead=&pubdate=&OUTPUT=conc&POLESPAN=5&KWSS=1&KWSSPRLIM=500> [page consultée le 18 mai 2011]).

<sup>566</sup> L. Moréri, *Grand dictionnaire historique, ou le Mélange d'Histoire sacrée et profane*, etc., Paris, Les libraires associés, 20<sup>e</sup> édition, 1759 [en ligne :] <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-moréri/> [page consultée le 16 novembre 2012].

<sup>567</sup> On trouve le même type de formule dans l'article « Regnauld (Gilbert) » : « Cet ouvrage licencieux & des plus cyniques » ([http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/showrest\\_?conc.6.1.18635.0.98.moreri/](http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/showrest_?conc.6.1.18635.0.98.moreri/) [83<sup>e</sup> occurrence, page consultée le 16 novembre 2012]). (Nous avons modernisé l'orthographe.)

<sup>568</sup> Voir A. Rey (dir.), Art. « Cynique » in *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992, p. 547 : « Le mot a été introduit en histoire de la philosophie comme adjectif (*philosophes cyniques*) et comme nom. Il a développé spontanément son sens courant d'« effronté, sans principe » (1674, Boileau dans un emploi archaïque en poésie : *rimes cyniques*), par analogie avec les

Régnier, Boileau affirmait en effet que « du son hardi de ses rimes cyniques, il alarmait souvent les oreilles pudiques<sup>569</sup> ». Notons finalement que le *Grand dictionnaire historique* de Moréri comprend un article « Cratès », qui lui-même réfère à une entrée « Hipparchie » cependant absente de l'édition de 1759 consultée. D'autres Cyniques y sont pourtant représentés, soit les plus connus d'entre eux, tels que Monime, Démétrius, Maxime le Cynique, etc.

La consultation des dictionnaires français d'autrefois nous a aussi permis de constater, premièrement, que le *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606) ne comprend aucune occurrence des termes *cynique* et *cynisme* et, deuxièmement, que ce n'est que dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* que l'on trouve, en 1762, la définition suivante du terme *cynique* :

CYNIQUE. adj. Épithète de certaine Secte de Philosophes, à qui on reprochoit d'être mordans & sans pudeur, comme les chiens. *Diogène Philosophe cynique*. Cynique signifie aussi, Impudent, obscène. *Discours cynique. Vers cyniques*. Il est aussi substantif. *C'est un Cynique*<sup>570</sup>.

On trouve également dans le *Dictionnaire critique de la langue française* de Jean-François Féraud (1787-1788) une définition semblable du terme :

CYNIQUE, adj. Épithète d'une Secte Philosophique chez les Anciens ; la plus Philosophique de toutes, si la Philosophie consiste à braver tous les préjugés et toutes les bienséances. "Diogène, Philosophe *Cynique*. — En parlant des chômes : impudent, obscène. "Discours *Cynique*, vers *cyniques*. — S. m. *C'est un Cynique*<sup>571</sup>.

---

caractéristiques du comportement des philosophes cyniques. » Il est à noter que la nouvelle édition de 2010 du *Dictionnaire historique de la langue française* donne du terme *cynique* la même définition. Notons cependant que M. Clément identifie plus tôt, soit dans les *Dissertations critiques* [1654] de Guez de Balzac, certaines des premières attestations d'une signification moderne du cynique (voir *op. cit.*, p. 13).

<sup>569</sup> N. Boileau, « Art poétique » [1674] in *Œuvres complètes* t. 2, Paris, Garnier frères Libraires éditeurs, 1872, Chant II, p. 331. (Nous avons modernisé l'orthographe.)

<sup>570</sup> Pour les définitions de « Cynique » et « Cynisme », nous avons consulté la banque de données des *Dictionnaires d'autrefois* dans « The ARTFL Projet – Department of Romance Languages and Literatures, University of Chicago ». Pour « Cynique », voir : <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos//pubdico1look.pl?strippedhw=cynique> [page consultée le 26 juin 2009].

<sup>571</sup> *Id.*

Or, Fréraud intègre un nouveau terme : « CYNISME, s. m. Mot nouveau et heureusement inventé. Impudence cynique. « Y eut-il un Cynisme plus impudent, dit M. l'Abé de Fontenai, parlant des *Confessions* de J. J. Rousseau<sup>572</sup> ? » Notons d'ailleurs que la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1798), dont nous parlions plus tôt, ne fera pas autrement, proposant désormais deux définitions :

CYNIQUE. adj. des 2 g. Épithète donnée à une Secte de Philosophes, à qui on reprochoit d'être mordans et sans pudeur, comme les chiens. *Diogène Philosophe cynique*. Cynique, signifie aussi, Impudent, obscène. *Discours cynique*. *Vers cyniques*. Il est aussi substantif. *C'est un Cynique*<sup>573</sup>.

CYNISME. s. m. Nom de la doctrine des Philosophes cyniques. *Le Cynisme fit de grands progrès dans la Grèce*. C'est aussi Le caractère du Cynique, l'impudence. *Le Cynisme de sa conduite est révoltant*<sup>574</sup>.

On trouve sensiblement, une quarantaine d'année plus tard, soit dans la sixième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1835), les mêmes définitions de ces termes, les seuls ajouts ayant trait au caractère impudique d'un auteur ou de sa manière d'exprimer ses idées : « Être cynique dans son langage. Auteur, écrivain cynique<sup>575</sup> », « [l]e cynisme de son langage<sup>576</sup> ». Quant à la huitième édition du *Dictionnaire* (1932-1935), elle intègre le sens médical, peu usité, mais proposé auparavant par le Littré (1872-1877) : « Terme de médecine. Spasme cynique, mouvement convulsif des joues, par lequel les lèvres s'écartent de manière à laisser voir les dents comme un chien irrité<sup>577</sup> ». Littré joignait de surcroît des citations du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment de Voltaire, Rousseau, D'Holbach et Condillac, chez qui l'on trouve un emploi de ces termes. Nous verrons cependant plus loin le détail de ces références.

---

<sup>572</sup> Pour « Cynisme », voir : <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynisme> [page consultée le 26 juin 2009]. Notons que le *Dictionnaire historique de la langue française* (art. cit., 1992 & 2010) situe vers 1750 le premier emploi de ce terme : « CYNISME n. m. est emprunté (v. 1750) au bas latin *cynismus* "doctrine de l'école cynique", emprunt au grec *kunismos*. Le mot est introduit à la fois dans son acception psychologique courante (v. 1750, *traits de cynisme*) et comme terme d'histoire de la philosophie (1775, Condillac). » Précisons cependant que nous avons répertorié son emploi dans la 5<sup>e</sup> édition du *Dictionnaire historique* de Bayle, soit en 1740.

<sup>573</sup> <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynique>

<sup>574</sup> <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynisme>

<sup>575</sup> <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynique>

<sup>576</sup> <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynisme>

<sup>577</sup> <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=cynique>

Le *Dictionnaire historique de la langue française* (art. cit., 1992 & 2010) situe toutefois l'expression *spasme cynique* en 1752. Le quatrième tome de l'*Encyclopédie* (1754) en fait d'ailleurs mention.

L'on constate ainsi que c'est vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît dans les dictionnaires français le terme *cynique*<sup>578</sup> et que sa définition évolue peu par la suite. Elle comprend déjà un sens premier, associé à l'école Cynique et à ses représentants, ainsi qu'un sens dérivé, lequel se rapproche de la définition courante du terme, sans toutefois rendre compte de l'aspect désillusion politique désormais associé au concept. En ce qui concerne le terme *cynisme*, il fait également son apparition dans la seconde moitié du siècle, bien que tardivement en comparaison au premier.

Pour compléter l'étude des dictionnaires d'époque, il convient encore de consulter l'article « Cynique » de l'*Encyclopédie* rédigé par Diderot<sup>579</sup>. Il offre en effet un point de vue privilégié sur la position des Philosophes concernant les Cyniques. D'abord, l'auteur y fait mention des principales anecdotes associées à Antisthène et à Diogène, mais aussi des préceptes moraux sur lesquelles repose leur philosophie. Notons à ce sujet que Diderot prend pour acquise l'origine du mouvement dans l'école d'Antisthène. Il considère d'ailleurs que cette époque correspond à ses meilleurs jours : « La secte *cynique* ne fut jamais si peu nombreuse & si respectable que sous Antisthène<sup>580</sup> ». Plus intéressant cependant est de mentionner ce qui permet de mesurer le jugement porté par Diderot sur les Cyniques, ainsi que la distance qui sépare l'idéal cynique de celui des Encyclopédistes. Voyons premièrement l'extrait suivant :

---

<sup>578</sup> Le *Dictionnaire historique de la langue française* (art. cit., 1992 & 2010) situe cependant la première occurrence du terme vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : « CYNIQUE adj. et n. est emprunté (1373, écrit *cinique*) au latin *cynicus*, lequel est la transcription du grec *kunikos*, proprement “qui concerne le chien”, appliqué par figure aux philosophes de l'École d'Antisthène et de Diogène parce qu'ils affichaient une attitude d'indépendance intellectuelle et morale. » Il est à noter qu'il comporte alors une seule signification, soit ancienne du terme, ce qui concorde avec la thèse d'une nouvelle signification moderne à la Renaissance.

<sup>579</sup> Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie*, op. cit. Il est à noter que Diderot, pour la rédaction des articles qui composent la section « Histoire de la philosophie » de l'*Encyclopédie*, s'est largement inspiré, voire s'est contenté de traduire et de réécrire, des extraits de l'*Historia critica philosophiæ* de Brucker, agrémentés, sans doute, de ses lectures du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle et de l'*Histoire de la philosophie* de Bourreau-Deslandes. Nous renvoyons, pour cette question, aux travaux de Mitia Rioux-Beaulne, notamment dans : « Qu'est-ce qu'une *Secte épicurienne* ? Remarques sur l'histoire diderotienne de la philosophie », Communication présentée dans le cadre du Congrès 2016 de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, Kingston (Ontario), 2016 [en ligne :] [https://www.academia.edu/29663909/Quest\\_ce\\_quune\\_secte\\_epicurienne\\_Mitia\\_Rioux\\_Beaulne\\_](https://www.academia.edu/29663909/Quest_ce_quune_secte_epicurienne_Mitia_Rioux_Beaulne_) [page consultée le 4 novembre 2016] ; ainsi que dans l'article : « Allez-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'*Encyclopédie* » in *Lumen*, vol. 24, 2005, pp. 79-92.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 595.

Quand on examine de près la bisarrerie des *Cyniques*, on trouve qu'elle consistoit principalement à transporter au milieu de la société les mœurs de l'état de nature. Ou ils ne s'aperçurent point, ou ils se soucierent peu du ridicule qu'il y avoit à affecter parmi des hommes corrompus & délicats, la conduite & les discours de l'innocence des premiers tems, & la rusticité des siècles de l'Animalité<sup>581</sup>.

D'entrée de jeu, on note que Diderot ne valorise pas l'état de nature au point d'en transposer le mode de vie en société, tel que le prênaient de façon exemplaire les Cyniques. Bien au contraire, les vertus sociales jouent un rôle de premier plan dans l'idéal philosophique des Lumières, pour Diderot tout particulièrement, si bien que les manières rustiques sont perçues, bien souvent, comme un ridicule, voire une impolitesse.

De même, Diderot ne valorise aucunement la rigueur morale qui porte Diogène, mais également Antisthène, à pratiquer une exigeante ascèse de vie le menant à renoncer à la plupart des plaisirs et bienfaits de l'existence, au prix d'efforts constants et pénibles. Pour Diderot, de tels sacrifices sont inutiles et reviennent à se parer, en vain, d'un artifice qui ne convient pas à notre nature, tout en entraînant son lot d'inconvénients, notamment dans nos relations aux autres :

[...] la vertu d'Antisthene étoit chagrine. Ce qui arrivera toujours, lorsqu'on s'opiniâtrera à se former un caractere artificiel & des mœurs factices. Je voudrois bien être Caton ; mais je crois qu'il m'en coûteroit beaucoup à moi & aux autres, avant que je le fusse devenu. Les fréquens sacrifices que je serois obligé de faire au personnage sublime que j'aurois pris pour modele, me rempliroient d'une bile âcre & caustique qui s'épancheroit à chaque instant au-dehors. Et c'est-là peut-être la raison pour laquelle quelques sages & certains dévots austeres sont si sujets à la mauvaise humeur. Ils ressentent sans cesse la contrainte d'un rôle qu'ils se sont imposé, & pour lequel la nature ne les a point faits ; & ils s'en prennent aux autres du tourment qu'ils se donnent à eux-mêmes. Cependant il n'appartient pas à tout le monde de se proposer Caton pour modele<sup>582</sup>.

Ce constat d'une « vertu chagrine » des Cyniques, Diderot le fait après avoir considéré leur position en défaveur des sciences et des arts. Sur ce point, le cynisme s'éloigne

---

<sup>581</sup> *Id.*

<sup>582</sup> Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie, op. cit.*, p. 596. (Notons, ici, l'utilisation de l'expression « d'une bile âcre & caustique » pour décrire ce processus d'acquisition de la vertu que Diderot attribue aux Cyniques. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect « bilieux » du cynisme à l'époque moderne.)

considérablement des principes sur lesquels s'érige la philosophie des Lumières, laquelle place le progrès au centre des préoccupations du siècle. Voici un passage où Diderot juge sévèrement les Cyniques sur cette question :

Les *Cyniques* avoient pris en aversion la culture des Beaux-Arts. Ils comptoient tous les momens qu'on y employoit comme un tems dérobé à la pratique de la vertu & à l'étude de la Morale. Ils rejettoient en conséquence des mêmes principes, & la connoissance des Mathématiques & celle de la Physique, & l'histoire de la Nature ; ils affectoient surtout un mépris souverain pour cette élégance particuliere aux Athéniens, qui se faisoit remarquer & sentir dans leurs mœurs, leurs écrits, leurs discours, leurs ajustemens, la décoration de leurs maisons ; en un mot dans tout ce qui appartenoit à la vie civile. D'où l'on voit que s'il étoit très-difficile d'être aussi vertueux qu'un *cynique*, rien n'étoit plus facile que d'être aussi ignorant & aussi grossier<sup>583</sup>.

La fin de cet extrait est pour le moins explicite de l'opinion de Diderot : il interprète le discrédit dans lequel tomba le cynisme, à partir de l'époque romaine, à cette position qu'adoptèrent les Cyniques à l'égard des sciences et des arts, couplée à l'indécence qui les caractérise :

L'ignorance des Beaux-Arts & le mépris des décences furent l'origine du discrédit où la secte tomba dans les siècles suivans. Tout ce qu'il y avoit dans les villes de la Grece & de l'Italie de bouffons, d'impudens, de mendiens, de parasites, de gloutons, & de fainéans (& il y avoit beaucoup de ces gens-là sous les empereurs) prit effrontément le nom de *cyniques*. Lès magistrats, les prêtres, les sophistes, les poètes, les orateurs, tous ceux qui avoient été auparavant les victimes de cette espece de philosophie, crurent qu'il étoit tems de prendre leur revanche ; tous sentirent le moment ; tous éleverent leurs cris à la fois ; on ne fit aucune distinction dans les invectives, & le nom de *cynique* fut universellement abhorré<sup>584</sup>.

Cet aspect de la doctrine cynique constitue en effet un point de rupture important entre le cynisme et la philosophie des Lumières, point de rupture auquel se heurte également Rousseau<sup>585</sup> qui, nous aurons l'occasion d'y revenir, s'est vu attribuer le titre de Cynique

---

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>584</sup> *Id.*

<sup>585</sup> L'on peut d'ailleurs penser que Diderot, en écrivant l'article « Cynique » de l'*Encyclopédie* en 1754, pouvait avoir en tête le Rousseau du 1<sup>er</sup> *Discours* lorsqu'il rédigea les passages ci-haut mentionnés concernant les arts et les sciences. C'est du moins ce que pense J. Fabre, qui mentionne que Rousseau serait visé par Diderot dans les articles « Cyrénaïques » et « Cyniques » de l'*Encyclopédie* (voir Fabre, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques » in *Diderot Studies*, vol. 3, 1961, p. 213, note 2).

par les Encyclopédistes, mais aussi par Voltaire, notamment pour avoir défendu une position semblable à l'égard des arts et des sciences, et ce, contre les Philosophes.

Suite à ce constat de rejet universel du cynisme, Diderot s'emploie à faire la part des choses et à le réhabiliter dans ce qu'il comporte d'estimable. Il mentionne différents aspects louables de cette philosophie, tels que sa vocation pour la vertu, sa modération, son indépendance à l'égard du pouvoir, la sublimité de ses traits d'esprits et son courage de dire la vérité. Diderot présente par ailleurs une interprétation que l'on pourrait qualifier de pudique<sup>586</sup> de la réputation d'impudeur de certains Cyniques en matière de sexualité, et ce, contre la tradition, qui rapporte plusieurs anecdotes à ce sujet. Selon Diderot en effet, Diogène n'aurait commis aucun acte sexuel honteux (on peut penser ici à la masturbation en public), ou encore, en lien avec la prostitution : « [...] l'histoire scandaleuse de Laïs est démentie par mille circonstances ; & Diogene mena une vie si frugale & si laborieuse, qu'il put aisément se passer de femmes, sans user d'aucune ressource honteuse<sup>587</sup> ». De même, Diderot émet un doute concernant la vie conjugale publique de Cratès et Hipparchia :

Hipparchia épousa son *cynique* bossu, prit la robe de philosophe, & devint aussi indécente que son mari, s'il est vrai que Cratès lui ait proposé de consommer le mariage sous le portique, & qu'elle y ait consenti. Mais ce fait, n'en déplaît à Sextus Empiricus, à Apulée, à Théodoret, à Lactance, à S. Clément d'Alexandrie, & à Diogene Laërce, n'a pas l'ombre de la vraisemblance ; ne s'accorde ni avec le caractère d'Hipparchia, ni avec les principes de Cratès, & ressemble tout-à-fait à ces mauvais contes dont la méchanceté se plaît à flétrir les grands noms, & que la crédulité sotte adopte avec avidité, & accrédite avec joie<sup>588</sup>.

L'idée que les Cyniques ont souffert de nombreuses critiques à travers l'histoire, lesquelles n'ont pas toujours été faites de bonne foi, est certes, comme Diderot l'affirme, incontestable. Cependant, il faut admettre que la vision que présente celui-ci s'accorde difficilement, sur cette question, avec ce que nous savons par ailleurs des Cyniques, même en considérant des sources qui se sont, elles aussi, employées à faire le tri entre

---

<sup>586</sup> C'est-à-dire pour un défenseur de la liberté des mœurs sexuelles hors mariage.

<sup>587</sup> Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie, op. cit.*, p. 597.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 598.

anecdotes et médisances. Que connaît-on, d'ailleurs, du caractère d'Hipparchia ? Bien peu de choses, nous semble-t-il, rien du moins qui puisse nous permettre de trancher la question. Il nous apparaît évident que l'opinion de Diderot, pour des raisons que l'on ignore<sup>589</sup>, se trouve ici entachée d'une interprétation chrétienne du phénomène, plus sujette à nier ces anecdotes à caractère sexuel. D'ailleurs, le parallèle qu'il établit ensuite entre Cyniques et monastique chrétienne tend à confirmer cette hypothèse :

Les faux *cyniques* furent une populace de brigands travestis en philosophes ; & les *cyniques* anciens, de très-honnêtes gens qui ne méritèrent qu'un reproche qu'on n'encourt pas communément : c'est d'avoir été des *Enthousiastes de vertu*. Mettez un bâton à la main de certains cénobites du mont Athos, qui ont déjà l'ignorance, l'indécence, la pauvreté, la barbe, l'habit grossier, la besace, & la sandale d'Antisthène ; supposez-leur ensuite de l'élévation dans l'âme, une passion violente pour la vertu, & une haine vigoureuse pour le vice, & vous en fetez [*sic*] une secte de *Cyniques*<sup>590</sup>.

Si Diderot souligne à juste titre certaines ressemblances entre les modes de vie cynique et monastique, il omet cependant un aspect important de l'ancien cynisme, lequel le distingue du retrait monastique (tout en le rapprochant des idéaux des Lumières), à savoir qu'un contact direct avec les hommes et la cité demeure essentiel à la visée éducative du cynisme. Le constat final de l'article « CYNIQUE » de l'*Encyclopédie* est toutefois clair : l'on peut émettre des désaccords avec les Cyniques concernant certains points de doctrine, comme de transposer la rusticité de la nature en société, d'exiger des hommes une trop grande rigidité morale ou de dénigrer les arts et les sciences, mais il n'est aucunement de mise d'écouter les ragots ou de reprocher aux Cyniques une quelconque atteinte à la vertu.

En somme, nous avons vu comment, dans les dictionnaires français de l'époque, le cynisme fut défini pendant la période moderne. Mais avant de passer à l'étude proprement dite du cynisme et de la figure de Diogène dans les textes philosophiques et littéraires de la France des Lumières, mentionnons en dernière analyse que, dans son *Cours d'étude* sur les Cyniques [1775], Condillac offre une explication de la dérive du

---

<sup>589</sup> Suggérons que cela reflète sans doute davantage le fait que Diderot devait, par diverses tactiques, se dérober à la censure, qu'une réelle prise de position de celui-ci concernant la validité de ces anecdotes.

<sup>590</sup> Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 599.

concept de cynisme, c'est-à-dire du passage de sa conception ancienne à son acception moderne :

Tout dégénère, & sur-tout les vertus portées à l'excès. D'ailleurs comme il est plus aisé de les contrefaire, cette secte parut appeler à elle tous ceux qui, sans mérite, furent ambitieux de se faire un nom. Les Cyniques passèrent donc du mépris des vices au mépris des mœurs & des bienséances. Ils devinrent impudents : ils mirent la sagesse à ne rougir de rien : ils furent vicieux sans honte. Il ne faut pas néanmoins confondre ces Cyniques avec ceux dont je vais parler<sup>591</sup>.

Condillac établit donc une distinction entre les Cyniques de première génération que sont, par exemple, Antisthène, Diogène et Cratès ; et ceux, plus tardifs, qui ont donné lieu à une nouvelle conception du cynisme. Il confirme par conséquent que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait une certaine conscience de la dérive du cynisme vers une signification impudique qui engage un rapport aux mœurs, sans toutefois que ce sens nouveau ne recoupe celui que l'on qualifie d'omniprésent sur la scène politique actuelle, puisqu'il implique davantage qu'une impudence dans les rapports sociaux, en l'occurrence une hypocrisie généralisée et reconnue comme telle<sup>592</sup>.

## 2. Lumières et cynisme

Voyons maintenant en détail les occurrences du cynisme et de Diogène dans les textes de l'époque. Nous pourrions alors nous faire une idée précise de ce qu'elles représentent pour leurs auteurs, tout en cernant l'opinion que ceux-ci attachent aux différents aspects que comporte le cynisme. Pour ce faire, nous verrons, en guise de préambule, l'opinion de certains auteurs analysés précédemment, notamment ceux dont nous avons étudié les conceptions morales. Nous pourrions ensuite nous pencher plus spécifiquement sur le rapport ambigu qu'entretient Diderot à Diogène et au cynisme, ainsi que sur la figure du cynique moderne au siècle des Lumières.

---

<sup>591</sup> Condillac, Sect. « Les Cyniques » in *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, Tome sixième : « Introduction à l'étude de l'Histoire Ancienne », À Parme, De l'Imprimerie Royale, 1775, Livre troisième, chap. XVIII « De quelques sectes formées par des disciples de Socrate », p. 149.

<sup>592</sup> Nous verrons dans ce qui suit, ainsi que dans la section consacrée au cynisme chez Sade, toute la distance qui sépare la position cynique de la posture hypocrite caractéristique du libertinage sadien.

Rappelons d'abord que, dans le *Tableau de Paris*, Mercier affirmait sans détour que « Diogène ne serait pas toléré aujourd'hui<sup>593</sup> ». Il déclarait par ailleurs :

J'abhorre les cyniques encore plus que les pédans : mais je voudrais voir au milieu de Paris, un Diogene dans son tonneau (l'indécence toutefois supprimée). Je voudrais qu'il fût permis à un homme de cette trempe d'apostropher ses concitoyens, et de leur reprocher leurs vices. Paris en auroit bien autrement besoin qu'Athènes. Du moins des censeurs du scandale public, de mœurs, tels qu'ils étoient établis chez les romains, seroient très-nécessaires parmi nous<sup>594</sup>.

On le voit, quoiqu'il déteste ouvertement les cyniques, dont il voudrait évacuer l'indécence, Mercier souhaiterait néanmoins que quelqu'un tienne ce rôle dans Paris, afin de corriger ses concitoyens, et ce, malgré les raisons pour lesquelles il croit que ceux-ci ne seraient pas tolérés au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>595</sup>. Ce rapport ambivalent au cynisme se trouve également chez D'Alembert, dans l'*Avertissement des éditions* (1753), lorsque celui-ci décrit ce à quoi devrait s'attendre le public en matière d'esprit philosophique en consultant l'*Encyclopédie* :

Enfin nous nous attacherons autant qu'il sera possible, à inspirer aux gens de lettres cet esprit de liberté et d'union, qui sans les rendre dangereux, les rend estimables ; qui en se montrant dans leurs ouvrages, peut mettre notre siècle à couvert du reproche que faisoit Brutus à l'éloquence de Cicéron, d'être *sans*

---

<sup>593</sup> Mercier, *Tableau de Paris*, Chap. DCCXCI : « De Diogène », *op. cit.*, p. 112.

<sup>594</sup> Mercier, *Tableau de Paris* t. 1, Chap. 315 « De l'ancienne compagnie des œuvres fortes », pp. 87-88 [en ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0513.1211> [page consultée le 16 août 2013].

<sup>595</sup> « En 1742, on vit à Paris un hardi mendiant qui, dit-on, avoit du génie, de la force dans les idées et dans l'expression. Il demandoit publiquement l'aumône, en apostrophant ceux qui passaient, et faisant de vives sorties sur les différens états, dont il révéloit les ruses et les friponneries. Ce nouveau Diogene n'avoit ni tonneau ni lanterne : il en vouloit sur-tout aux prêtres, aux catins et aux hommes de robe. On appella son audace *effronterie*, et ses reproches des *insolences*. Il s'avisa un jour d'entrer chez un fermier-général avec son habillement déchiré et crasseux, et de s'asseoir à sa table, disant qu'il venoit lui faire la leçon, et reprendre une portion de ce qui lui avoit été enlevé. On ne goûta point ses incartades ; et comme il avoit le malheur de n'être pas né il y a deux mille ans, il fut arrêté et mis en prison. / Ce mendiant auroit dû savoir, puisqu'il avoit de l'esprit, qu'on taxeroit infailliblement de folie à Paris, ce qu'on eût admiré dans Athènes. On souffre parmi nous le plus vil, le plus bas, le plus lâche coquin ; mais tout frémit et se souleve à la moindre approche de ce qu'on nomme un *cynique*, ou de ce qui lui ressemble : ce caractère-là n'existe pas même à Paris, parce qu'il est le plus diamétralement opposé à la forme de notre gouvernement et de notre esprit de société. Nous avons des discours moraux et politiques à foison, des sermons par milliers : peut-être, pour nous corriger, nous faudroit-il des plaisanteries sanglantes, des satyres vives, des bourades à bout touchant. Mais qui se chargera de froncer tout ce qui est vicieux, de mépriser tout ce qui est vil, de faire tonner la vérité, et d'épouvanter ses ennemis ? Que quelqu'un ait le courage de braver l'inimitié des méchants, on le nommera un *fanatique*, une *bête féroce*, un *chien enragé* ; tandis que les flatteurs, les adulateurs, les menteurs seront les hommes polis, les hommes *comme il faut* » (*ibid.*, pp. 91-93).

*reins* et sans vigueur ; qui semble, nous le disons avec joie, faire de jour en jour de nouveaux progrès parmi nous ; que néanmoins certains Mecenes voudroient faire passer pour cynique, et qui le sera si l'on veut, pourvû qu'on n'attache à ce terme aucune idée de révolte ou de licence. Cette maniere de penser, il est vrai, n'est le chemin ni de l'ambition, ni de la fortune. Mais la médiocrité des desirs est la fortune du philosophe ; et l'indépendance de tout, excepté des devoirs, est son ambition<sup>596</sup>.

Dans ce passage, il apparaît clairement que le projet encyclopédique se réclame du cynisme dans sa démarche philosophique, mais qu'il s'agit d'un cynisme restreint aux aspects de modération et d'indépendance, bref dépourvu de son caractère rebelle et licencieux. Or le cynisme n'est pas, dans ce contexte, à entendre au sens d'écrit satirique :

En effet qu'il nous soit permis de le remarquer ici, sans déguisement, sans fiel, et sans application : aujourd'hui dans la république des lettres, le droit de louer et de médire est au premier qui s'en empare ; et rien n'y est plus méprisable que l'ineptie des satyres, si ce n'est celle des éloges<sup>597</sup>.

Ainsi faut-il noter que, malgré la filiation reconnue au XVIII<sup>e</sup> siècle entre cynisme et satire, les auteurs des Lumières – et tout particulièrement les Philosophes – envisagent négativement cet aspect du cynisme.

Cette ambivalence s'explique notamment par le rapport étroit qu'entretient, depuis plusieurs siècles, l'histoire du concept avec la monastique chrétienne et la religion qui, nous l'avons évoqué, entrent au XVIII<sup>e</sup> siècle en conflit avec les principes que défendent les Philosophes, et tout particulièrement leur conception de la morale. En ce qui concerne cette opposition fondamentale entre philosophie moderne et tradition religieuse, il est à noter que le cynisme se trouve tout désigné, au siècle des Lumières, pour souligner les travers que comporte le dogme chrétien ainsi que ses défenseurs.

---

<sup>596</sup> D'Alembert, « Encyclopédie avertissement des éditions » in *Encyclopédie, op. cit.*, t. 3, p. xiiij [en ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.687:1.newfrantext1> [page consultée le 30 juillet 2009].

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. i. Mercier s'accorde ici, encore une fois, avec le point de vue de D'Alembert : « Il est des saisies qui deviennent légitimes, quand elles tombent sur des libelles ou sur des écrits contre la morale. Mais faudroit-il envelopper dans la même proscription la sagesse et le cynisme, l'écrit instructif et la satire impudente ? Les livres qui ont cet odieux caractere, on fait bien de les mettre au *pilon*, c'est-à-dire, de les broyer sous une machine faite exprès, et qui métamorphose ces pages scandaleuses en cartons utiles » (Mercier, *Tableau de Paris* t. 5, chap. 576 « Saisies », p. 187 [en ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/Philologic/navigate.pl?frantext0513.1223> [page consultée le 16 août 2013]).

Helvétius emploie par exemple une anecdote connue de l'ancien cynisme afin de critiquer l'Église catholique, affirmant que « [l]e Clergé qui se dit humble, ressemble à Diogène dont on voyoit l'orgueil à travers les trous de son manteau<sup>598</sup> ». De même, le baron D'Holbach reproche que l'« [o]n peut appliquer aux Pénitents & aux Cyniques de toutes les Religions ce que Quintilien disait aux Cyniques de son temps. *Vos vero, novo genere ambitus, adorationem miseria captatis*<sup>599</sup> », autrement dit qu'ils adorent la misère. En fait, toutes les opportunités sont saisies pour discréditer les adversaires de la nouvelle philosophie. Par le fait même, les aspects du cynisme qui leur sont associés se voient également dévalorisés.

D'ailleurs, D'Holbach se montre plus loquace qu'Helvétius sur ce point, ses ouvrages étant parsemés de références, parfois positives, parfois négatives au cynisme et à Diogène. Pour lui, le conflit entre la philosophie des Lumières et le cynisme tient principalement aux critères moraux mis de l'avant par les Philosophes, notamment l'exigence de sociabilité qui fait voir dans l'idéal moral d'austérité et de renoncement aux plaisirs les vestiges d'une tradition ayant perdu toute crédibilité pour gouverner la dimension morale de la société, comme en témoigne ce long passage du *Système social* :

Comment des hommes, sages d'ailleurs, ont-ils pu se flatter de pouvoir faire croire que les biens de la vie sont des choses indifférentes, que le mal et la douleur ne sont pas des maux réels, que pour vivre heureux il faut ne rien aimer, que le vrai bonheur et la vraie sagesse consistent dans une apathie totale qui, si elle pouvait s'emparer de tous les cœurs, briserait tous les liens faits pour unir entre eux les membres de la société ?

La vie austère et souvent indécente des cyniques, leur mépris affecté pour les richesses, leur renoncement aux douceurs et aux commodités, leur indifférence pour la société, peuvent-ils être imités par des hommes raisonnables ?

Cependant ces vertus sont encore pratiquées parmi nous ; nous les voyons imitées par quelques dévots cyniques, qu'un genre de vie aussi extravagant qu'inutile distingue aux yeux du vulgaire imbécile. Quelle différence réelle y-a-

---

<sup>598</sup> Helvétius, *De l'Homme*, op. cit., Vol I, Sect. II, chap. XVI, note 7, p. 383.

<sup>599</sup> D'Holbach, *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Tome second, Chap. XII, p. 63, note 29 [en ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0513.1075> [page consultée le 17 août 2013]. Trad. libre : « Il est pour vous, un nouveau style de l'adoration de la misère. »

t-il entre les vertus d'un Diogène et celles d'un Capucin ou d'un moine de la Trappe ? Nos Chartreux sont-ils autre chose que des pythagoriciens réformés ?

Jamais la vraie sagesse ne doit parler un langage différent de celui de la Nature. Cependant un préjugé très universel et très absurde a fait croire que la vertu ne pouvait être qu'un sacrifice pénible et qu'elle devait incessamment contredire la Nature. Par quelle bizarrerie les amis de la sagesse ont-ils été si souvent les dupes d'une opinion si ridicule ? Comment ont-ils pu croire qu'il y avait du mérite à combattre tous les désirs les plus légitimes de son cœur, et que pour se rendre vraiment heureux il fallait faire des efforts continuels pour s'affliger ? C'est dans des singularités, dans des tours de force, dans le mépris de la douleur, dans le renoncement aux plaisirs les plus honnêtes, qu'une foule d'enthousiastes anciens et modernes a fait consister la morale. Il n'y a sans doute que l'enthousiasme soutenu par la vanité qui puisse faire croire à l'homme qu'il doit s'élever au-dessus de sa propre nature, se priver des objets qu'il est fait pour désirer et dont tous les hommes sont communément épris<sup>600</sup>.

Cela souligne effectivement l'écart qui existe entre l'exigence morale de sociabilité et les préceptes généraux du cynisme, lesquels prônent, dans l'optique d'un retour à la nature, une vie de modération impliquant de renoncer à tous les besoins et désirs superflus, c'est-à-dire dont l'origine émane de la société. D'Holbach, comme la plupart des Philosophes, ne peut donc que difficilement faire sienne cette morale cynique qui, sur plusieurs points, entre en conflit direct avec les idéaux des Lumières et rappelle la position chrétienne dont les Philosophes tiennent tant à s'éloigner. Pour D'Holbach, si « la vertu ne consiste pas dans le mépris des richesses, des grandeurs, de la puissance, dans la fuite des plaisirs, dans l'abnégation de soi-même, dans le renoncement à la société<sup>601</sup> », il va de soi qu'il ne trouve aucun fondement à sa conception de la morale dans une telle vision du monde. De toute façon, « [q]uelle morale, demande-t-il, pouvait-on fonder sur les principes outrés et bizarres des cyniques, qui semblaient ne s'être proposé que de s'attirer les regards du vulgaire par leur impudence choquante et leur singularité<sup>602</sup> ? » Manifestement,

---

<sup>600</sup> D'Holbach, *Système social*, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. IV, pp. 30-31.

<sup>601</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. XIV, p. 102. De même, il précise : « [...] n'en croyons pas les maximes outrées d'une philosophie sauvage qui défendrait à l'homme de lettres de songer à sa fortune. N'écoutons pas les déclamations des cyniques qui font un devoir au sage de renoncer aux richesses sous prétexte que ce sont des biens trompeurs et périssables. L'aisance acquise par la science et les talents ne peut être blâmée. L'homme sensé doit éviter l'indigence qui, le mettant dans une trop grande dépendance, l'exposerait souvent à se déshonorer par des bassesses » (D'Holbach, *La Morale universelle*, *op. cit.*, Sect. IV, Chap. X, p. 630).

<sup>602</sup> D'Holbach, *La Morale universelle*, « Préface », p. 318.

l'impudeur cynique rencontre, encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, une réticence considérable, et ce, malgré un regain d'intérêt certain pour elle à la Renaissance. D'Holbach affirme même :

La raison condamne [...] la conduite impudente et révoltante du cynisme antique qui se faisait un mérite de braver toute décence dans les mœurs. Elle blâme cette philosophie qui ne se plait qu'à contrarier avec chagrin les usages les plus innocents, et qui se fait remarquer par sa singularité<sup>603</sup>.

Il n'est donc pas surprenant qu'au siècle des Lumières, et ce, en accord avec la signification moderne du concept, le terme *cynique* s'emploie pour désigner l'impudent qui, sans égard à l'opinion de ses concitoyens, les méprise ainsi que leur sociabilité, tout en se reconnaissant à sa mauvaise humeur caractéristique<sup>604</sup>. Pris en ce sens, le cynisme peut en effet difficilement être perçu comme une attitude philosophique souhaitable :

Distinguons [...] la philosophie du prestige, voyons sans préjugé celui qui la professe, ne prostituons point le nom de la sagesse à l'humeur chagrine, à l'orgueil ; souvent sous le manteau du Cynique et du Stoïcien, sous les apparences du désintéressement, du mépris des grandeurs, de la louange, des plaisirs, nous ne trouverons que des âmes bilieuses, rongées par l'envie, dévorées d'ambition, embrasées du vain désir d'une gloire usurpée toutes les fois qu'on ne la doit point aux avantages réels qu'on procure à la société<sup>605</sup>.

Faisons ici une brève incartade à notre exposé, en présentant le point de vue de Boyer d'Argens, qui consacre l'une des *Lettres juives* (1738) à souligner la vanité et l'amour-propre qui sous-tendent les extravagances de Diogène. Il fait appel, pour ce faire, à l'anecdote du mendiant incarcéré décrite par Mercier dans son *Tableau de Paris*<sup>606</sup> :

On arrêta hier ici un homme, qu'on conduisit dans les prisons publiques, mais à qui l'ancienne Grece eut élevé des statues. C'étoit un hardi mendiant, auprès de qui Diogene eut paru un écolier. Il demandoit l'aumone avec une effronterie qui tenoit de l'insolence. Il injurioit ceux qui ne lui plaisoient pas. On a souffert pendant quelque tems ses incartades ; mais, aiant eu la hardiesse d'entrer chés un

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, Sect. V, Chap. 7, p. 750.

<sup>604</sup> Nous reviendrons sur cette question plus loin dans ce chapitre.

<sup>605</sup> D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres, Éditeur anonyme, 1770, Chap. 7, p. 87 [en ligne :] [http://classiques.uqac.ca/classiques/holbach\\_baron\\_d/esaai\\_sur\\_les\\_prejuges/esaai\\_sur\\_les\\_prejuges.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/holbach_baron_d/esaai_sur_les_prejuges/esaai_sur_les_prejuges.html) [page consultée le 17 août 2013].

<sup>606</sup> Voir à cet effet le passage de Mercier, à la note 595 du présent chapitre. Il est à noter que Mercier situe l'anecdote en 1742, alors que Boyer d'Argens rapporte ces mêmes faits dans un ouvrage publié en 1738.

fermier-général, et de s'asseoir à table avec son habillement crasseux et déchiré, le maître de la maison, surpris de la liberté de cet homme, a voulu le faire chasser par ses gens. Le cynique moderne s'est répandu en invectives contre l'homme d'affaires ; et le résultat de ce différent s'est terminé par l'emprisonnement du philosophe. On dit, qu'il a véritablement du génie, et qu'il a embrassé ce genre de vie par un goût déterminé. C'est un malheur pour lui de n'être pas né il y a deux mille ans. Les mêmes impertinences, qui l'ont conduit au cachot, l'auroient mené à l'immortalité. Si les sept sages de la Grèce vivoient aujourd'hui, quelques-uns d'eux seroient regardés comme des gens d'esprit, à qui l'on accorderoit, pour pouvoir vivre, la permission de dédier des livres à Mrs les gens de finances : et les autres courroient risque de mourir de faim, ou peut-être d'être enfermés à l'hôpital des insensés<sup>607</sup>. Je suis du moins bien assuré, que le mendiant, qu'on a enfermé à Paris, n'y a pas fait le quart des folies, que Diogène faisoit dans Athènes. Comment des peuples, aussi sages que les grecs, pouvoient-ils consacrer, sous le nom de sagesse, les infamies de ce cynique ? Je lui permets de chercher par les rues un homme en plein jour avec une lanterne ; mais, je ne puis souffrir qu'il fasse honte à l'humanité par ses excès vicieux, et qu'il s'en glorifie. La plupart des philosophes ont été des gens remplis de vanité, et dont les plus éclatantes actions n'ont été occasionnées, que par le desir qu'ils avoient de s'acquérir la réputation d'hommes extraordinaires. Quand je considère Diogène passant sa vie dans un tonneau, je le regarde comme un martyr perpétuel de sa vanité. Sa prétendue mortification, et son austérité, étoient les suites de son orgueil<sup>608</sup>.

L'auteur en profite d'ailleurs pour souligner la vanité des philosophes anciens, dont il exclut Socrate, Platon et Épicure, tout en condamnant plus particulièrement Épicète et les stoïciens<sup>609</sup>.

---

<sup>607</sup> Notez ici la possibilité évoquée que les cyniques de l'époque moderne furent perçus comme des fous, bref des individus qu'il devenait nécessaire d'incarcérer.

<sup>608</sup> Boyer d'Argens, *Lettres juives* [1738], La Haye, P. Paupie, 1738, Lettre 40, pp. 354-356 [en ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.761:41.frantext0513> [page consultée le 2 octobre 2013].

<sup>609</sup> « Si les actions, que quelques-uns d'entre eux ont faites, ne sont pas aussi nuisibles à la société, elles sont bien aussi extravagantes. [...] Socrate, Platon, Épicure, ont été, selon moi, les philosophes les plus sages de l'antiquité. Je laisse à part la vérité de leurs opinions ; mais, il regne dans leurs écrits une sagesse, une retenue, et une candeur, qui furent accompagnées de la régularité de leurs mœurs. La raison fut la règle de ces grands-hommes. En quittant le monde, ils en évitèrent les embarras, sans haïr les humains. Ils conservèrent, dans la solitude où ils se retirèrent souvent pour méditer plus à leur aise, les plaisirs que les honnêtes-gens goûtent dans le monde ; et ne firent que leur ôter le moyen de nuire en devenant trop violents. Je serois tenté de mettre Épicète auprès de ces grands-hommes ; mais, sa sévérité outrée me paroit mal placée : je la trouve une suite de sa vanité. J'entrevois sans cesse dans ses préceptes moraux un chagrin qui y regne ; et le philosophe chés lui se ressent toujours de la mauvaise humeur de l'esclave d'Epaphrodite. / Je trouve la fermeté dans les malheurs une vertu digne d'admiration. Mais, je ne veux point qu'on pousse la constance jusqu'à la barbarie et à la férocité. Je regarde les stoïciens comme des frénétiques mélancoliques, chés qui la sagesse étoit une vertu barbare, plus à charge qu'utile aux hommes. Je veux une philosophie humaine, qui s'accommode au bien de la société, et qui, donnant de l'horreur pour le vice, ne représente point le chemin qui conduit à la sagesse comme un sentier impraticable. Je demande une morale, qui

Bref, si l'on en revient à nos Philosophes, notons que malgré les nombreuses critiques qu'adresse D'Holbach aux Cyniques, principalement en raison de leur morale « stoïcisante », il lui arrive aussi, à maintes reprises, de référer positivement à Diogène, afin d'appuyer, lorsque cela lui convient, ses préceptes moraux sur les célèbres paroles du sage Cynique<sup>610</sup>. Or, soulignons qu'il ne cite alors jamais ses sources et que certains des propos qu'il rapporte nous apparaissent douteux, notamment en ce qui concerne la propension de Diogène à considérer la pudeur comme une vertu<sup>611</sup>.

---

n'impose point un joug insupportable, et qui, mettant un frein à nos passions, nous serve de barrière contre les excès où le tempéramment et la violence de nos mouvemens peuvent nous entraîner. J'estime un philosophe, à qui le vice est odieux ; mais, je veux qu'il ait de la compassion pour les vicieux, qu'il guérisse leurs défauts par des discours, d'où la douceur, le bon-sens, et la vérité, exilent les déclamations pédantesques. Les véritables épicuriens (j'entens ceux qui n'avoient pas corrompu la morale de leur maître,) étoient infiniment plus raisonnables que les stoïciens. Ces derniers me paroissent des fous, dont l'imagination échauffée avoit fait de l'idée du souverain-bien une chimère extravagante, qui ne se trouvoit jamais. Quelle ridiculité, ou quelle vanité, y avoit-il dans un homme, qui, pour être attaché à une secte, se regardoit comme Dieu ? Il s'approprioit l'auguste nom de sage : et le sage, selon lui, jouissoit toujours de tous les biens et de toutes les vertus. Libre dans l'esclavage, beau malgré sa laideur, riche dans la pauvreté, ne souffrant aucun mal dans les tourmens, il étoit moins un homme qu'une divinité. L'égarement et le fanatisme de l'esprit humain peut-il s'étendre jusqu'à ce point, et faire assez d'impression sur l'imagination, pour persuader à une personne qui souffre des douleurs aiguës, qu'elle est véritablement heureuse ? La vanité seule peut occasionner un sentiment aussi peu raisonnable ; quelque sang-froid qu'affecte Épicéte, lorsque son maître lui casse la jambe par malice, sa retenue est une suite de son orgueil, et non pas de sa modération. Il n'est qu'une seule idée, qui soit capable de faire supporter les tourmens avec plaisir ; encor n'y rend-elle pas insensible : c'est l'espérance d'un plus grand bien que le mal qu'on souffre. Ainsi, dans les différentes religions, ceux, qu'on a appliqués à des gênes et à des supplices rigoureux, ont benî des peines qu'ils croioient devoir leur procurer des plaisirs éternels. Ils n'ont point voulu, en abjurant leur croïance, mettre fin à des tourmens passagers, qu'ils espéroient devoir être païés par des récompenses perpétuelles. Mais, les stoïciens, en souffrant, n'avoient d'autre consolation dans leurs maux, que la vanité de les supporter sans s'en plaindre » (*ibid.*, pp. 359-363).

<sup>610</sup> Voir notamment les passages suivants : « Parmi les moyens de tromper les hommes, il n'en est point qui ait produit dans tous les temps de plus grands malheurs que la flatterie. Diogène disoit que "le plus dangereux des animaux sauvages c'est le médisant, et des animaux privés, c'est le flatteur" » (D'Holbach, *La Morale universelle, op. cit.*, Sect. III, Chap. VII, p. 461) ; « Rien ne montre plus de vraie grandeur dans l'âme, que d'oublier les injures et de faire du bien à ceux qui nous ont fait du mal. C'est, comme on l'a dit ailleurs, le moyen le plus sûr de désarmer la colère, l'envie, l'inimitié. Diogène disoit "que l'on pouvoit se venger de ses ennemis en se rendant soi-même homme de bien et vertueux". "Nous devons, dit-il encore, tâcher d'avoir de bons amis pour nous apprendre à faire le bien, et de méchants ennemis pour nous empêcher de mal faire" » (*ibid.*, Sect. V, Chap. V, pp. 725-726) ; « Le commerce qui s'établit assez souvent entre la noblesse indigente et la bourgeoisie opulente n'est ordinairement qu'un combat de deux vanités également ridicules. Le financier, ainsi que l'homme de lettres, ont quelques fois la vanité de fréquenter les grands qui les méprisent. Ils pensent s'illustrer par une liaison qui les dégrade, et ces grands dont ils ont la folie de se croire les amis ne les regardent que comme des protégés, des inférieurs qu'ils daignent honorer par leur condescendance. "Les grands, disoit Diogène, sont comme le feu, dont il ne faut ni trop s'éloigner, ni s'approcher de trop près" » (*ibid.*, Sect. V, Chap. VII, p. 745) ; « Diogène disoit que "pour l'homme de bien, tous les jours doivent être des jours de fêtes". Procurer à l'homme une félicité durable que rien ne puisse altérer, et lier cette félicité à celle des êtres avec lesquels il vit, voilà le problème dont la morale doit s'occuper et qu'on a tenté de résoudre dans cet ouvrage » (*ibid.*, Sect. V, Chap. VIII, p. 762).

<sup>611</sup> Voir ce passage : « Quelques penseurs ont cru que le sentiment de la pudeur n'avait pour base que le préjugé, les conventions des hommes, les usages des peuples policés. Mais en regardant la chose de près,

Pour finir, La Mettrie témoigne d'une conception que l'on peut dire typiquement moderne du cynisme, lorsqu'il affirme, par exemple, que « [L]es philosophes s'accordent sur le bonheur, comme sur tout le reste. Les uns le mettent en ce qu'il y a de plus sale et de plus impudent ; on les reconnaît à ce front cynique qui ne rougit jamais<sup>612</sup> ». Cela ne l'empêche pas, toutefois, d'être au fait des qualités qui font de Diogène un excellent modèle de sagesse. Mais il s'accorde avec la plupart des auteurs des Lumières, voire désapprouve davantage qu'eux<sup>613</sup>, ce qui tend à rapprocher la morale cynique du stoïcisme ; il dévalorise effectivement au plus haut point le mépris de l'amour-propre et l'indolence qui découle de cette position :

Adieu toutes les vertus, si l'on en vient à ce point d'indolence ! La source en sera nécessairement tarie. L'amour-propre seul peut entretenir le goût qu'il a fait naître. Son défaut est beaucoup plus à plaindre que son excès. La belle société qui ne serait composée que de Diogènes, de Crisippes et d'autres fous semblables, que l'Antiquité ne nous fait point tant révéler que nous les trouvions dignes des petites maisons<sup>614</sup> !

Plutôt que de voir dans ces traits cyniques des vertus qui mènent à l'indépendance, La Mettrie considère qu'ils conduisent à un esclavage des passions, typique du libertinage. Ainsi, malgré cette référence à Diogène, la conception du cynisme de La Mettrie est influencée par la signification moderne qu'on lui prête. D'où l'ambivalence mentionnée plus tôt concernant les rapports qu'entretiennent les auteurs des Lumières avec le cynisme, lesquels oscillent entre revendication d'une sagesse antique et rejet de

---

on sera forcé de reconnaître que la pudeur est fondée sur la raison naturelle, qui nous montre que si la volupté et la débauche sont capables de produire des ravages dans la société, il est évidemment démontré que l'intérêt de la société demande que l'on voile avec soin les objets faits pour éveiller des désirs criminels. Si l'on nous cite l'exemple des sauvages qui vont tout nus et qui n'ont aucune idée de la pudeur, nous dirons que les sauvages sont des hommes que leur raison peu cultivée ne doit aucunement faire prendre pour modèles. L'impudent Diogène lui-même disait que *la pudeur est la couleur de la vertu* » (*ibid.*, Sect. II, Chap. XI, p. 405).

<sup>612</sup> La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, *op. cit.*, p. 295. Voir encore ce passage : « À quatorze, ou quinze ans, il [l'homme] entrevoit à peine les grands plaisirs qui l'attendent dans la reproduction de son espèce ; déjà adolescent, il ne sait pas trop comment s'y prendre dans un jeu, que la Nature apprend si vite aux Animaux : il se cache, comme s'il étoit honteux d'avoir du plaisir & d'être fait pour être heureux, tandis que les Animaux se font gloire d'être *Cyniques*. Sans éducation, ils sont sans préjugés. Mais voions encore ce Chien & cet Enfant qui ont tous deux perdu leur Maître dans un grand chemin : l'Enfant pleure, il ne sait à quel Saint se vouer ; le Chien mieux servi par son odorat, que l'autre par sa raison, l'aura bien-tôt trouvé » (*ibid.*, p. 39-40).

<sup>613</sup> Les Philosophes ont en effet tenu à se dégager d'une conception lamettrienne de l'amour-propre. Ils se réclament de la modération cynique et de l'indépendance qui en résulte.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 312.

certaines de ses composantes immorales, hésitation que nous allons étudier plus en détail chez Diderot.

## 2.1 Diderot : dialogue avec Diogène

Diderot offre effectivement une excellente perspective, non seulement sur les principaux enjeux des Lumières françaises, mais également sur la question du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, des textes aussi variés que *Le Neveu de Rameau*, le *Supplément au Voyage de Bougainville*, les *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* et les *Réfutations d'Helvétius* seront mis à contribution. La position de Diderot témoigne de manière exemplaire des tensions inhérentes au projet des Lumières, mais encore du cynisme propre à celui-ci. Les paradoxes et hésitations de sa pensée témoignent en effet du dynamisme qui règne sur ce moment de l'histoire des idées. Qui plus est, il lui arrive, à maintes reprises au cours de son œuvre, de convoquer Diogène, voire de s'entretenir avec lui, et de réfléchir, si l'on peut dire, « à la lumière de sa lanterne » sur sa propre pensée, son mode de vie, ses aspirations. De fait, le recours aux figures historiques joue un rôle argumentatif important chez lui. Si étudier le cynisme dans l'œuvre de Diderot nous est, dans cette mesure, apparu comme un excellent point de départ à une plus vaste enquête sur le cynisme des Lumières, il s'est finalement avéré un tout aussi bon point d'arrivée en ce qui concerne la synthèse de ces enjeux. Pour cette raison, nous effectuerons un retour sur Diderot au dernier chapitre, lorsqu'il sera question de faire contrepoids au cynisme de Rousseau.

Il est à noter que le cynisme du *Neveu de Rameau*, aussi connu sous le titre de *Satire seconde*, est reconnu par la tradition<sup>615</sup>, cependant la réflexion de son auteur sur

---

<sup>615</sup> Reconnaissance qui ne tient pas uniquement à son statut de satire : voir notamment J. d'Hondt, « Le cynisme de Rameau » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 36, pp. 125-137 [en ligne :] <http://rde.revues.org/document287.html> [page consultée le 7 août 2008] ; J. Starobinski, « Diogène dans le neveu de Rameau » in *Stanford French Review*, Fall 1984, n° 8 (2-3), pp. 147-166 ; ainsi que R. Groh, « Diderot – ein Menipper der Aufklärung » in D. Harth & M. Raether (Hgg.), *Denis Diderot, oder, Die Ambivalenz der Aufklärung*, Heidelberger Vortragsreihe zum Internationalen Diderot-Jahr 1984, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 1987, pp. 45-62 ; et H. Harth, « Der Aufklärer und sein Schatten : Zynismus im *Neveu de Rameau* » in T. Heydenrich (Hrsg.), *Denis Diderot, 1713-1784 : Zeit, Werk, Wirkung, zehn Beiträge*, Erlangen, Universitätsbund Erlangen-Nürnberg e. V., 1984, pp. 95-106.

Diogène et le cynisme s'étend bien au-delà. S'il s'avère inutile de présenter une liste exhaustive de toutes les références de Diderot au cynisme, nous mentionnerons des extraits significatifs de ses œuvres et tâcherons de présenter un portrait aussi global que possible de son cynisme. L'analyse du *Neveu de Rameau* viendra en quelque sorte clore la section, illustrant en quoi le cynisme comporte un potentiel de subversion pour les idéaux des Lumières. Nous présenterons une lecture axée sur ce que l'on peut lui attribuer de cynique et mettrons de l'avant que, par ce dialogue, se manifeste un cynisme des Lumières qui demeure un intermédiaire entre les significations que l'on peut dire ancienne et postmoderne du cynisme. Ce faisant, nous soulignerons la part d'autoréflexion et de mise à l'épreuve de l'idéal philosophique des Lumières dans cet ouvrage, tout en montrant en quoi cette période constitue un tournant décisif dans l'évolution du concept de cynisme.

### 2.1.1 Deux acceptions du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle et l'émergence d'un sens nouveau

L'on a d'emblée observé, à la lecture des textes de l'époque, qu'une scission du concept est déjà présente chez la plupart des auteurs. On peut même, d'une manière générale, affirmer que deux types de références au cynisme se présentent au lecteur, soit, d'abord, les références directes à Diogène et au cynisme dans sa forme antique, mais également les occurrences d'une forme moderne de cynisme, faisant essentiellement montre de l'impudence qui est généralement associée à ce terme. Toutefois, cette division du concept ne correspond pas à la conception contemporaine ou postmoderne du terme (laquelle engage un rapport d'instrumentalisation de l'autre et le maintien de cette forme de domination), et ce, bien que l'on puisse identifier, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des manifestations d'un tel procédé (qui ne porte encore le nom de cynisme), notamment dans les écrits libertins, ainsi que des indices éclairant la manière dont cette scission a pu s'opérer. Nous verrons que l'œuvre de Diderot, jouant de cette ambivalence entre deux conceptions du cynisme qui s'opposent au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>616</sup>, permet de mieux comprendre les enjeux qui ont donné lieu à cette nouvelle façon de concevoir le cynisme.

---

<sup>616</sup> Voir *Le neveu de Rameau*.

Constatons d'abord l'emploi que fait Diderot de la terminologie cynique dans son acception moderne. Il affirme par exemple, dès 1748 :

Je n'opposerai point à vos reproches l'exemple de Rabelais, de Montaigne, de La Motte le Vayer, de Swift, et de quelques autres que je pourrais nommer, qui ont attaqué de la manière la plus cynique les ridicules de leur temps, et conservé le titre de sages. Je veux que le scandale cesse, et sans perdre le temps en apologie, j'abandonne la marotte et les grelots, pour ne les reprendre jamais, et je reviens à Socrate<sup>617</sup>.

Ainsi l'on voit, dans un premier temps, que Diderot utilise le terme *cynique* dans un sens typiquement moderne, à savoir qu'il désigne la qualité d'un discours qui s'attaque sans pudeur à son objet en le raillant avec éclat. De même, il nomme « cynique » un personnage des *Bijoux indiscrets* (1748) qui s'emploie à faire rire la cour par ses persiflages<sup>618</sup>. L'on comprend cependant que, si Diderot est lui-même l'auteur de tels procédés (ce roman satirique en est un exemple), pour lui, ce type de discours ne sied pas à la sagesse. Il s'emploie donc, en cette période de sa vie, à critiquer le cynisme<sup>619</sup> après y avoir renoncé, lui préférant la sagesse véritable et somme toute supérieure de Socrate. Il écorchera d'ailleurs les Cyniques dans la *Promenade du sceptique*, affirmant :

---

<sup>617</sup> DPV, t. II (*Mémoires sur différents sujets de mathématiques*, Dédicace à Madame de P\*\*\*), p. 233.

<sup>618</sup> DPV, t. III (*Les bijoux indiscrets*), pp. 48-49 : « Alcine, sans se déconcerter, simula quelques temps un assoupissement ; cependant les femmes chuchetaient qu'elle avait des vapeurs. "Et oui ! dit un petit-maître, des vapeurs ; Cicogne les nomme hystériques ; c'est comme qui dirait, des choses qui viennent de la région inférieure. Il a pour cela un élixir divin ; c'est un principe, principiant, principié, qui ravive... qui... Je le proposerai à madame." On sourit de ce persiflage, et notre cynique reprit : "Rien n'est plus vrai, mesdames. J'en ai usé, moi qui vous parle, pour une déperdition de substance." »

<sup>619</sup> Il le fera aussi plus tard, notamment lorsqu'il écrira les *Réfutations d'Helvétius* (1774), soulignant le cynisme de ce dernier, qui se rapproche de celui de Montaigne : « Quel livre que celui d'Helvétius s'il eût été écrit au temps et dans la langue de Montagne ! Il serait autant au-dessus des *Essais* que les *Essais* sont au-dessus de tous les moralistes qui ont paru depuis. / Je ne sais quel cas Helvétius faisait de Montagne et si la lecture lui en était bien familière ; mais il y a beaucoup de rapport entre leur manière de voir et de dire. Montagne est cynique ; Helvétius l'est aussi. Ils ont l'un et l'autre les pédants en horreur ; la science des mœurs est pour tous deux la science par excellence ; ils accordent beaucoup aux circonstances et aux hasards ; ils ont de l'imagination ; beaucoup de familiarité dans le style ; de la hardiesse et de la singularité dans l'expression ; des métaphores qui leur sont propres. Helvétius au temps de Montagne en aurait eu à peu près le style ; et Montagne au temps d'Helvétius aurait à peu près écrit comme lui ; c'est-à-dire qu'il eût eu moins d'énergie et plus de correction, moins d'originalité et plus de méthode » (DPV, t. XXIV, pp. 505-506). Il précisera d'ailleurs que cette forme de cynisme ne laisse que très peu de place à l'illusion : « Je sens que cet ouvrage m'attriste, et qu'il m'enlève mes illusions les plus douces. Avec la lanterne de ce Diogène j'ai peine à trouver un homme de bien, et je chercherais inutilement un peuple heureux » (*ibid.*, p. 657).

Pendant que j'examinais ces faux braves, mon visionnaire avait disparu, et je m'amusai à en considérer d'autres [des Cyniques] qui se rient de tous les voyageurs, n'étant eux-mêmes d'aucun sentiment, et ne pensant pas qu'on en puisse prendre de raisonnable. Ils ne savent d'où ils viennent, pourquoi ils sont venus, où ils vont, et se soucient fort peu de le savoir ; leur cri de guerre est : *Tout est vanité*<sup>620</sup>.

Bien au-delà de l'impudeur et de l'irrespect cyniques souvent décriés, l'on voit parfaitement, ici, que Diderot n'apprécie guère la prétention des Cyniques au cosmopolitisme<sup>621</sup>, ni par ailleurs leur froideur sceptique à l'égard des sentiments.

D'un autre côté, une conception plus classique consiste à prendre la sagesse cynique en exemple, et tout particulièrement celle Diogène, et de s'y référer comme à un modèle. En recherchant chez Diderot des occurrences de cette acception, l'on observe par exemple que Diogène est considéré comme un modèle de vertu, notamment en ce qui concerne la simplicité de son mode de vie. C'est particulièrement le cas dans *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, où Diderot s'en remet explicitement à Diogène pour se repentir de ce qu'il nomme les « ravages du luxe » :

O Diogène, si tu voyais ton disciple sous le fastueux manteau d'Aristippe, comme tu rirais ! O Aristippe, ce manteau fastueux fut payé par bien des bassesses ! Quelle comparaison de la vie molle, rampante, efféminée, et de la vie libre et ferme du cynique déguenillé ? J'ai quitté le tonneau où tu régnaï pour servir sous un tyran<sup>622</sup>,

montrant clairement que Diogène constitue une référence exemplaire pour Diderot, lorsqu'il s'agit, entre autres, de faire l'éloge d'une authentique simplicité contre un usage fastueux des richesses, et ainsi dénoncer les contraintes et les bassesses auxquelles elles obligent.

---

<sup>620</sup> DPV, t. II (*La promenade du sceptique* [1747]), p. 120. Il est à noter que l'édition R. Laffont des *Œuvres* de Diderot indique que ce passage (« L'Allée des Marronniers », n° 11) renvoie directement aux Cyniques (voir Diderot, *Œuvres* t. I, Paris, R. Laffont, 1994, p. 106, n. 3).

<sup>621</sup> Le cosmopolitisme cynique, qui consiste, comme nous l'avons vu au second chapitre, à ne reconnaître l'autorité d'aucune patrie, ne correspond donc pas à la conception qu'en ont les Encyclopédistes, qui s'en revendiquent ouvertement : « Mais nous devons faire observer que ce dictionnaire [*l'Encyclopédie*] est une espèce d'ouvrage cosmopolite » (D'Alembert, *Encycl. avertissement des éditions*, *op. cit.*, t. 3, p. vj).

<sup>622</sup> DPV, t. XVIII (*Regrets sur ma vieille robe de chambre*), p. 52. Notons ici le parallèle à Diogène, qui refusait les invitations à fréquenter la cour des rois et des tyrans, contrairement à Platon et Aristippe, qui n'ont quant à eux pas hésité à accepter ses invitations.

Mais il importe également de constater que Diderot est loin de s'en tenir de manière stricte à cette revendication, puisqu'il lui arrive par ailleurs d'affirmer, écorchant Rousseau au passage, ce que jamais Diogène n'aurait approuvé :

Oui, monsieur Rousseau, j'aime mieux le vice raffiné sous un habit de soie, que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère pâle, sale et hideuse, étendue sur la terre humide et malsaine, et recelée avec la frayeur dans le fond d'un antre sauvage<sup>623</sup>.

On constate donc que, si Diderot aime à puiser chez Diogène un exemple de sagesse, il se permet d'en redéfinir les critères pour mieux les accorder aux vues de l'époque. Car c'est un fait reconnu par la tradition : pauvreté et modération constituent les critères d'une vie sage et vertueuse, par opposition au raffinement et à la volupté, ce avec quoi la plupart des auteurs des Lumières ne sauraient être en accord. En fait, cet exemple confirme ce que laissait déjà entendre Diderot à la suite du premier passage, c'est-à-dire, lorsque tout juste après avoir décrié les misères du luxe, il s'exclame : « O Dieu [...] je t'abandonne tout ; reprends tout ; oui, tout excepté le Vernet ; ah laisse-moi le Vernet !<sup>624</sup> ». Il souligne par là que, s'il convoque Diogène à titre d'exemple de pauvreté et de modération, il n'est pas prêt à le suivre jusque dans son dépouillement. Certes, le luxe fait des ravages et la simplicité lui est préférable, mais il ne convient aucunement, selon Diderot, de se dépouiller entièrement, ni de renoncer aux progrès de la société. Il suffit, à son avis, d'en éviter les pièges, autrement dit de demeurer honnête et libre en son sein :

Avec le temps les dettes s'acquitteront ; le remords s'apaisera ; et j'aurai une jouissance pure. Ne craignez pas que la fureur d'entasser de belles choses me prenne. Les amis que j'avais, je les ai et le nombre n'en est point augmenté. J'ai Laïs, mais Laïs ne m'a pas. Heureux entre ses bras, je suis prêt à la céder à celui

---

<sup>623</sup> DPV, t. XXIV (*Réfutation d'Helvétius*), p. 688. Cette référence à Rousseau n'est pas anodine. La relation conflictuelle entre Rousseau et Diderot se trouve au cœur des enjeux que pose le cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui concerne la fréquentation des cours des rois et des empereurs, que plusieurs Philosophes, dont Diderot, ont accepté de fréquenter. C'est d'ailleurs dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, où Diderot interroge la pertinence morale pour un philosophe tel que Sénèque d'avoir été le conseiller de l'empereur Néron, qu'il en profite pour régler ses comptes avec Rousseau. Nous reviendrons sur cette fameuse querelle au chapitre suivant.

<sup>624</sup> DPV, t. XVIII (*Regrets sur ma vieille robe de chambre*), p. 58.

que j'aimerais et qu'elle rendrait plus heureux. Et pour vous dire mon secret à l'oreille, cette Laïs qui se vend si cher aux autres, ne m'a rien coûtée<sup>625</sup>.

Il est à noter que ce passage réfère directement à Diogène puisque, selon l'anecdote, celui-ci se glorifiait de bénéficier gratuitement des charmes d'une prostituée nommée Laïs<sup>626</sup>, laquelle se vendait cher aux autres hommes. L'on peut ainsi penser que Diderot tient, en quelque sorte, à prouver qu'il est encore digne, malgré son refus de délaissier les bienfaits du luxe, de se réclamer de Diogène, sans pour autant avoir à renoncer au titre de sage, ni à l'indépendance du Cynique. Car il ne suffit pas, pour être sage, de revêtir le froc de Diogène à l'image des « faux cyniques » de l'*Encyclopédie*<sup>627</sup>, il convient de repenser la sagesse aux lumières modernes de la raison. Diderot fait valoir que :

Diogene parmi nous habiterait sous un toit, mais non dans un tonneau ; il ne ferait dans aucune contrée de l'Europe le rôle qu'il fit dans Athenes. L'âme indépendante et ferme qu'il avait reçue, peut-être l'eût-il conservée, mais il n'aurait point dit à un de nos petits souverains comme à Alexandre le Grand : *Retire-toi de mon soleil*<sup>628</sup>,

mettant de l'avant que les choses avaient changé depuis Diogène, et parmi celles-ci le cynisme. Alors que le statut de philosophe se définit, au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans son rapport aux autres et par son importante implication sociale, la sagesse cynique se doit elle aussi d'être adaptée à ces nouvelles exigences, d'où l'idée qu'il convient de fixer des limites au cynisme, que celui-ci doit être soumis aux normes de sociabilité.

Ces limites s'établissent, comme nous l'avons vu, à l'intérieur du projet moral et social des philosophes des Lumières, lesquels, pour le dire simplement, se sont donnés comme mandat de fonder la morale sur la raison, laquelle s'accorde avec la nature, contrairement à la religion. Nous avons cependant noté une division, entre les tenants d'une morale dite du sentiment et les défenseurs d'une morale de l'intérêt. Mais ce qu'il importe surtout de mettre en perspective, c'est que toutes deux sont sujettes à une forme

---

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>626</sup> Ou encore Phrynè, si l'on consulte *Le Neveu de Rameau*. Voir DPV, t. XII, p. 75.

<sup>627</sup> Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 599 : « Les faux cyniques furent une populace de brigands travestis en philosophes ; & les cyniques anciens, de très-honnêtes gens qui ne méritèrent qu'un reproche qu'on n'encourt pas communément : c'est d'avoir été des *Enthousiastes de vertu*. »

<sup>628</sup> DPV, t. XXV (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* [1782], Livre premier, §12), p. 53.

de dérive ou de manipulation intéressée. Si, pour les premiers, les jugements moraux reposent sur un sens moral rendu possible par la sympathie, il convient de voir que cette aptitude à ressentir les sentiments d'autrui peut également rendre les gens dupes de leurs sentiments. Ces derniers peuvent effectivement être simulés<sup>629</sup>, et les réactions qui en résultent instrumentalisées par ceux qui les auront produites<sup>630</sup>. Donc, si les théories du sentiment moral ont servi à contrer certaines théories de l'intérêt, notamment celles qui précèdent la notion d'intérêt bien compris que nous avons étudiée, force est d'admettre que l'individu qui se fie uniquement à ce sens moral le fera également parfois aux dépens de ses intérêts.

À l'inverse, les tenants d'une morale que l'on dit de l'intérêt prennent pour acquis que le véritable moteur de l'action des hommes est justement cet intérêt. Or, la difficulté de ce type de morales réside, comme nous l'avons vu, dans la possibilité de concilier les intérêts particuliers avec le bien général. Autrement dit, l'enjeu consiste à développer l'aptitude à « bien comprendre » son intérêt. Or, malgré le fait que tous ne s'accordent pas sur la manière de concilier ces intérêts, on constate, de manière générale, qu'une importance accrue est accordée à l'idée qu'il revient au gouvernement d'utiliser à son profit les intérêts individuels, c'est-à-dire d'orienter ces intérêts vers ce qui sera utile à la société. Toutefois, cette vision utilitariste peut être détournée de ses objectifs. L'on entrevoit d'ailleurs déjà la possibilité de cette dérive, dont nous traiterons ultérieurement. Retenons pour lors que ces conceptions morales comportent des failles, lesquelles sont susceptibles d'être exploitées par ceux que nous appelons, selon la signification actuelle

---

<sup>629</sup> Diderot explique d'ailleurs, dans *Le paradoxe sur le comédien*, comment les acteurs qui arrivent le mieux à contrefaire les sentiments sont ceux qui sont en mesure de recréer les signes physiologiques de ces sentiments avec justesse, mais en l'absence d'affects ressentis, et donc dans une indifférence qui s'avère efficace à leur simulation. Voir notamment le passage suivant : « Moi, je lui [le comédien] veux [comme qualités premières] beaucoup de jugement ; il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille, j'en exige par conséquent de la pénétration et nulle sensibilité ; l'art de tout imiter, ou ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles » (DPV, t. XX, p. 48).

<sup>630</sup> On peut par exemple voir la mise en œuvre d'un tel procédé dans *Les Liaisons dangereuses* de Laclos, notamment lorsque la marquise de Merteuil se fait la confidente de Cécile de Volanges afin d'aider le vicomte de Valmont à la perdre. Voir entre autres la Lettre XXVII (Laclos, *Les liaisons dangereuses*, Paris, Librairie générale française (LDP), 1958, pp. 78-80), où Cécile se confie à celle qu'elle croit être son amie.

du terme<sup>631</sup>, des cyniques, et dont nous rechercherons des manifestations dans les textes de l'époque.

Bien que l'on persiste, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à associer Diogène et sagesse, on trouve aussi plusieurs passages où l'on qualifie de cynique un discours incisif ou encore l'individu usant de ce mode de discours, l'appliquant parfois à son mode de vie qui est perçu comme indécent. On remarque, de surcroît, maints exemples de situations où il est question, à l'image du cynisme actuel, de duperie et de manipulation d'autrui par des individus qui, à la manière des personnages des romans libertins, se font maîtres des rouages de la société afin de les instrumentaliser. Nous devons donc également tenir compte de cette acception émergente du cynisme, qui intègre ses composantes contemporaines, ce qui amène à prendre en considération l'immoralisme lui étant associé. Car si nous avons parlé de l'opposition entre deux types de morales, c'est l'intérêt qui prédomine nécessairement dans ce troisième cas de figure. Ce n'est toutefois pas au sens de la notion d'intérêt bien compris dont nous avons parlé : cette logique, que l'on peut dire cynique, de l'intérêt souligne bien au contraire l'impossibilité de parvenir à l'accord du particulier et du général, lequel accord est indispensable au fondement de toute morale de l'intérêt. Cette option prend appui sur le constat de l'inexistence de valeurs morales transcendantes, c'est-à-dire sur un amoralisme radical et inhérent à la condition naturelle. À cela se greffe une poursuite de l'intérêt personnel, généralement fondée sur un égoïsme qui sert de principe fondamental à la conservation de l'être. C'est ce qui, en quelque sorte, justifie toutes les formes que peut prendre cette poursuite, ainsi que les moyens pour y parvenir, comme par exemple, les masques à revêtir pour l'assouvir. En fait, c'est cette position égoïste qui, à notre avis, conduit vers ce que l'on a nommé du cynisme postmoderne, et ce, afin de le distinguer de la conception moderne du cynisme rencontrée dans les textes de cette période, laquelle ne possède pas toutes les composantes du cynisme actuel.

Par ailleurs, si l'on quitte le domaine de l'intérêt public pour se rapporter à la sphère privée, on constate que cette forme de « cynisme instrumental » caractéristique du

---

<sup>631</sup> Autrement dit celle théorisée par Sloterdijk. Voir ce que nous en avons dit au troisième chapitre.

cynisme postmoderne est omniprésente dans la plupart des écrits libertins, sans pour autant que les auteurs de l'époque nomment cynisme cette composante du libertinage. Ainsi, la poursuite de l'intérêt devient, dans ce contexte, le lieu d'un jeu de masques et de manipulations qui, non seulement montre la difficulté de subsumer le particulier sous le général, mais encore la possibilité de feindre les sentiments et de déjouer les codes sociaux. C'est donc dire que le libertinage lève le voile sur un aspect important des rapports en société, à savoir que, lorsque l'intérêt personnel devient l'unique critère des liens sociaux, l'autre peut rapidement cesser d'être considéré comme un *alter ego*, pour devenir le moyen d'une fin. Et pour parvenir à cette fin, dans ce contexte, tous les moyens sont bons. Si l'on peut feindre les sentiments, on peut également abuser de l'innocence (les libertins se faisant passer pour des prêtres, ou encore des prêtres feignant l'intromission du « cordon de Saint-François » pour purifier les péchés sont des exemples classiques de cette dynamique dans la littérature libertine du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>632</sup>). On constate ainsi que, lorsque le code moral qui gouverne une société cesse d'être observé avec sincérité, il devient possible de le manœuvrer tout en ayant l'air de le respecter.

Retenons par conséquent que certaines failles inhérentes aux tentatives des Philosophes des Lumières d'élaborer une morale naturaliste, fondée en sentiments ou sur un calcul d'intérêts, laissent prise au développement d'un égoïsme radical qui n'hésite pas à instrumentaliser autrui. Ce qui nous mène à postuler l'existence d'une composante immorale au cynisme postmoderne, puisque, si le critère de sociabilité est généralement perçu comme un fondement moral suffisant à bâtir une conception éthique de la société hors de la sphère religieuse, il demeure que l'absence de conviction morale des individus membres de cette société peut donner lieu à une forme d'hypocrisie cultivée pour camoufler des intérêts bien calculés. C'est ce que l'on nomme le cynisme postmoderne.

### 2.1.2 Ambiguïté du cynisme : l'amalgame des acceptions chez Diderot

En résumé, deux conceptions du cynisme sont communément à l'œuvre dans les textes des Lumières. L'on peut voir cependant que des manifestations d'une signification

---

<sup>632</sup> Voir notamment Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, Paris, Actes sud, 1992, pp. 27-37.

plus tardive du cynisme sont également présentes, lesquelles nous sommes à même de constater d'un point de vue actuel, mais dont on peine cependant à trouver des occurrences directes au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi donc, les choses ne se présentent pas au lecteur de manière tranchée. Pour en revenir à Diderot, on remarque par exemple que, dans plusieurs textes, des éléments de cynisme ancien ayant trait à la sagesse de Diogène recourent des formes de cynisme beaucoup plus modernes, qui se rapprochent parfois même de l'instrumentalisation que nous avons associée au cynisme postmoderne. Nous donnerons deux exemples de cette ambivalence.

Dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, l'on peut dire que Diderot demeure cynique au sens ancien du terme, dans la mesure où l'ouvrage s'interprète comme une critique de la civilisation qui rejoint, dans une certaine mesure, celle de Rousseau, et par laquelle Diderot dénonce l'importation, à Tahiti, de maux et de besoins factices en provenance de l'Europe. La manière dont le vieillard de l'île décrit la simplicité de ses habitants, ainsi que leur bonheur de se contenter de ce que la nature leur offre sert effectivement à montrer en quoi l'arrivée des Européens risquait d'en détruire l'équilibre<sup>633</sup>. Mais encore, on peut le dire cynique au sens ancien de terme, en vertu de la liberté des mœurs sexuelles décrites<sup>634</sup>. L'on constate ainsi que, de la même manière que Tahiti n'a pas encore été corrompue par de faux besoins, elle ne l'a pas non plus été par un système moral qui condamne des comportements aussi naturels que la sexualité. À ce propos, un habitant de l'île nommé Orou remarque que l'adoption de règles qui vont à l'encontre des lois naturelles, comme c'est le cas, par exemple, des sociétés européennes,

---

<sup>633</sup> « Nous sommes innocents, nous sommes heureux, et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère. [...] Laisse-nous nos mœurs, elles sont plus sages et plus honnêtes que les tiennes. Nous ne voulons point troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes lumières. Tout ce qui nous est nécessaire et bon nous le possédons. Sommes-nous dignes de mépris parce que nous n'avons pas su nous faire des besoins superflus ? Lorsque nous avons faim, nous avons de quoi manger ; lorsque nous avons froid, nous avons de quoi nous vêtir. Tu es entré dans nos cabanes, qu'y manque-t-il à ton avis ? Poursuis jusqu'où tu voudras ce que tu appelles commodités de la vie, mais permets à des êtres sensés de s'arrêter, lorsqu'ils n'auraient à obtenir de la continuité de leurs pénibles efforts que des biens imaginaires » (DPV, t. XII (*Supplément au Voyage de Bougainville*), pp. 590-592). Notons ici les similitudes avec l'existence cynique que propose Diogène.

<sup>634</sup> « Il n'y a qu'un moment la jeune Otaïtienne s'abandonnait avec transport aux embrassements du jeune Otaïtien ; elle attendait avec impatience que sa mère, autorisée par l'âge nubile, relevât son voile, et mit sa gorge à nu ; elle était fière d'exciter les désirs et d'irriter les regards amoureux de l'inconnu, de ses parents, de son frère ; elle acceptait sans frayeur et sans honte, en notre présence, au milieu d'un cercle d'innocents Otaïtiens, au son des flûtes, entre les danses, les caresses de celui que son jeune cœur et la voie secrète de ses sens lui désignaient » (*ibid.*, p. 593).

contribue à rendre « la condition de l'homme pire que celle de l'animal<sup>635</sup> ». C'est dire qu'alors que l'Europe est perçue comme une société décadente, à Tahiti, au contraire, l'honnêteté et les bons sentiments constituent la norme, les crimes de la première provenant autrement dit de la répression des pulsions naturelles, qui peuvent, chez les seconds, s'exprimer librement, d'où leur plus grand respect des lois. Or, contrairement à ce que l'on rencontre chez les Cyniques, ou même chez un auteur comme Rousseau, l'opposition qui se manifeste ici entre société et nature n'est pas celle sur laquelle s'appuie généralement le cynisme. Chez Diderot, la société n'est pas en soi ce qui s'oppose à la nature, du moins pas au même titre qu'une morale de censure des instincts. Comme nous le verrons, le modèle naturel ne saurait de toute façon offrir de solution aux problèmes de la civilisation chez lui.

Ceci dit, une seconde lecture<sup>636</sup> permet d'interpréter le modèle politique présenté dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* comme l'ouvrage d'une société utilitariste, qui derrière sa prétention à vouloir s'accorder avec la nature, promeut dans les faits une politique d'accroissement de la population, et plus fondamentalement d'enrichissement. S'il est possible de voir dans l'éloge de la liberté sexuelle de Tahiti une critique des mœurs européennes, les mesures qui valorisent des pratiques sexuelles libérées servent cependant d'autres fins que le plaisir et la satisfaction des besoins naturels. En fait, on incite à la sexualité dans l'unique but de procréer, « un enfant étant par lui-même un objet d'intérêt et de richesse<sup>637</sup> ». En témoigne un système mis en place pour prévenir les relations sexuelles à but non procréatif, dont l'interdiction d'avoir des rapports sexuels avant la maturité et le voilage des femmes enceintes, ménopausées et périodiquement infertiles<sup>638</sup>. Sous les apparences d'une société primitive libre et naturelle

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 605.

<sup>636</sup> Stanley étudie cette possibilité en lien avec le cynisme des Lumières, notamment dans sa thèse (*op. cit.*), ainsi que dans l'ouvrage *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; et l'article « Unraveling Natural Utopia: Diderot's *Supplément to the Voyage of Bougainville* » in *Political Theory*, vol. 37, n° 2, April 2009, pp. 266-289.

<sup>637</sup> DPV t. XII (*Supplément...*), p. 618.

<sup>638</sup> *Ibid.*, pp. 618-619 : « L'AUMÔNIER. [...] Qu'est-ce que ces voiles noirs que j'ai rencontrés quelquefois ? / OROU. Le signe de la stérilité, vice de naissance ou suite de l'âge avancé. Celle qui quitte ce voile et se mêle avec les hommes est une libertine. Celui qui relève ce voile et s'approche de la femme stérile est un libertin. / L'AUMÔNIER. Et ces voiles gris ? / OROU. Le signe de la maladie périodique.

se cache en réalité un système économique basé sur une politique de population, où tout contribue à sa croissance. On verra donc ce qui a l'habitude de reposer sur le sentiment du devoir être remplacé pour en assurer l'efficacité, par l'intérêt qu'un individu prendra à cette chose. Ce sera par exemple le cas de l'amour filial, puisqu'à Tahiti, prendre soin de ses enfants assure l'accroissement des richesses personnelles<sup>639</sup>. De même, il devient évident que l'hospitalité sert d'autres objectifs, les habitants désirant profiter des possibilités procréatives que lui permettent l'accueil des étrangers :

Nous avons des terres immenses en friche, nous manquons de bras, et nous t'en avons demandé : nous avons des calamités épidémiques à réparer, et nous t'avons employé à réparer le vide qu'elles laisseront ; nous avons des ennemis voisins à combattre, un besoin de soldats, et nous t'avons prié de nous en faire<sup>640</sup>.

Cette société se révèle en ce sens répressive et fautive, car elle camoufle ses intérêts en en faisant souterrainement et sous différents masques la promotion. L'on comprend dès lors que celle-ci ne saurait servir de modèle de vertu pour Diderot, ce qui rend pour le moins ambiguë son allégeance au cynisme ancien. Car ce dialogue, qui avait au départ l'air de partager plusieurs points communs avec le cynisme dans sa forme ancienne, se voit d'un même élan prendre les traits d'un cynisme qui s'accorde avec ce que l'on conçoit de nos jours comme du cynisme, au sens postmoderne du terme, à travers l'idée que seul l'intérêt peut arriver à lier les hommes en société. Seulement, Diderot n'appelle pas cela du cynisme. Il s'applique à offrir une alternative aux mœurs européennes qui ne tient pas la route, puisque Tahiti produit les passions décriées au départ<sup>641</sup>. C'est ce qui rend

---

Celle qui quitte ce voile et se mêle avec les hommes est une libertine. Celui qui relève et s'approche de la femme malade est un libertin. »

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 623 : « [...] on y sentira le prix de l'enfant qui naît et l'importance de la population. Veux-tu que je te révèle un secret ? mais prends garde qu'il ne t'échappe. Vous arrivez, nous vous abandonnons nos femmes et nos filles, vous vous en étonnez, vous nous en témoignez une gratitude qui nous fait rire. Vous nous remerciez, lorsque nous asseyons sur toi et sur tes compagnons la plus forte de toutes les impositions. Nous ne t'avons point demandé d'argent, nous ne nous sommes point jetés sur tes marchandises, nous avons méprisé tes denrées ; mais nos femmes et nos filles sont venues exprimer le sang de tes veines. Quand tu t'éloigneras, tu nous auras laissé des enfants ; ce tribut levé sur ta personne, sur ta propre substance, à ton avis n'en vaut-il pas bien un autre ? »

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>641</sup> Voir par exemple le poids de la honte et du remords d'une jeune femme de l'île qui n'arrive pas à avoir d'enfants : « Aussi autant nous sommes attentifs à préserver les unes de l'approche de l'homme, les autres du commerce de la femme avant l'âge de la fécondité, autant nous les exhortons à produire lorsque les garçons sont pubères et les filles nubiles. Tu ne saurais croire l'importance du service que tu auras rendu à

d'ailleurs explicite le fait que la politique d'éthique sexuelle de Tahiti n'est pas véritablement en accord avec la nature ; son code de conduite sert une morale utilitariste, et l'éloge des pulsions naturelles cache les intérêts réels de cette politique. Bref, c'est dire en fin de compte que la nature n'est pas une référence, puisqu'elle nécessite d'être réformée. C'est également invalider le fondement moral du cynisme qui repose sur le modèle naturel.

On remarque semblable ambivalence dans le *Neveu de Rameau*, où l'incertitude à propos du cynisme est rendue explicite par l'usage de références directes à Diogène. À mesure que se déploie le dialogue entre Moi et Lui, l'on est effectivement de moins en moins en mesure de déterminer lequel des deux protagonistes est véritablement cynique, ni quelle est précisément la conception du cynisme à laquelle Diderot renvoie. Car les références à Diogène sont nombreuses, mais équivoques, oscillant entre une conception ancienne et une conception moderne du cynisme, tout en mettant en doute l'idéal philosophique des Lumières. Ainsi, bien qu'au départ le neveu de Rameau semble le meilleur candidat au cynisme et désire revendiquer la caution de Diogène et de Phryné, affirmant être « effronté comme l'un, et [...] fréquent[er] volontiers chez les autres<sup>642</sup> », la fin du dialogue ramène Diogène à l'avant-scène, mais cette fois pour réfuter Rameau. C'est alors le philosophe qui revendique l'exemple du Cynique et le dépeint à l'image de la sagesse, affirmant qu'« il y a pourtant un être dispensé de la pantomime. C'est le philosophe qui n'a rien et qui ne demande rien. [...] Diogène se moquait des besoins<sup>643</sup> ». Inutile par conséquent de détailler en quoi l'immoralisme du neveu de Rameau, comme sa logique de l'appétit et son appât du gain, l'éloignent de l'idéal cynique ; on lui reproche de n'avoir ni le « courage d'être gueux<sup>644</sup> », ni la volonté de réduire ses besoins. Le verdict à son égard est sans appel : « Vous dansez, vous avez dansé et vous

---

ma fille Thia, si tu lui as fait un enfant. Sa mère ne lui dira plus à chaque lune : Mais, Thia, à quoi penses-tu donc ? tu ne deviens point grosse. Tu as dix-neuf ans, tu devrais avoir déjà deux enfants, et tu n'en as point. Quel est celui qui se chargera de toi ? Si tu perds ainsi tes jeunes ans, que feras-tu dans ta vieillesse ? Thia, il faut que tu aies quelques défauts qui éloignent de toi les hommes ; corrige-toi, mon enfant. À ton âge j'avais été trois fois mère » (*ibid.*, pp. 610-611).

<sup>642</sup> DPV, t. XII (*Le Neveu de Rameau*), p. 75.

<sup>643</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 92.

continueriez de danser la vile pantomime<sup>645</sup> », lui rappelle le philosophe du dialogue, lequel n'est pourtant pas épargné non plus de la danser.

En effet, contrairement au Neveu qui sait se montrer à visage découvert, le philosophe adopte les présupposés de sa profession, ainsi que les masques sociaux appropriés. Et s'il apparaît, par son amour de la sagesse et de la vertu, s'approcher davantage de l'idéal cynique que Rameau, il s'en distingue par des aspects qui font honneur à ce dernier. Nous donnerons en exemple son irréductibilité et son franc-parler, qui le rapprochent du cynisme de Diogène à bien des égards : si, en effet, le neveu de Rameau se reconnaît comme « un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison [...] [il] montre [aussi] ce que la nature lui a donné de bonnes qualités, sans ostentation, et ce qu'il en a reçu de mauvaises, sans pudeur<sup>646</sup> ». Cela étant, force est de reconnaître que son impudeur cynique n'est pas totalement inutile à la société. Elle contribue entre autres à rompre « cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite<sup>647</sup> ». Diderot accorde donc une certaine valeur d'utilité au cynisme moderne d'un neveu de Rameau, mais il lui retire les statuts de sage et de modèle de vertu anciennement attribués aux Cyniques. Par sa dénonciation des faux-semblants à l'œuvre dans la société, il représente effectivement bien la figure moderne du cynique impudique. Mais par la logique égoïste de l'intérêt qu'il lui fait également adopter, Diderot laisse entrevoir la dérive possible de cette forme de cynisme, lorsqu'elle ne repose sur aucune conviction morale.

Plus qu'un amalgame des conceptions du cynisme, c'est donc bel et bien d'une ambiguïté dont il est question dans ce dialogue, puisque Diderot montre une contamination des positions cyniques, qui perdent le caractère tranché des acceptions que nous décrivions plus tôt. Ces exemples montrent que l'on trouve chez lui un point de vue que l'on pourrait dire intermédiaire par rapport aux acceptions initialement décrites, c'est-à-dire que Diderot tâche de concilier la nécessité de redéfinir la sagesse du cynisme en fonction des critères de politesse et de sociabilité de son époque, sans toutefois verser

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 72.

dans l'immoralisme que l'absence d'orientation morale fait généralement encourir à cette position, lorsqu'elle est couplée à une quête égoïste des intérêts.

Dans le *Supplément*, il conserve donc du cynisme ancien sa critique sociale, mais avec ceci de particulier qu'elle n'offre en échange aucun modèle à suivre. Comme plusieurs penseurs des Lumières qui réfléchissent à la question après Hobbes, Diderot est en effet conscient de ne pouvoir identifier nature à vertu sans du même coup justifier plusieurs vices et perversions. L'attention portée à l'île *des Lanciers*, en début de dialogue, paraît effectivement servir de contre-exemple à Tahiti, dans la mesure où des pratiques comme le cannibalisme et l'infanticide peuvent se comprendre comme des comportements naturels à une société primitive<sup>648</sup>. Ainsi l'on voit, non seulement que la nature sert d'écran aux véritables objectifs politiques des dirigeants de Tahiti, mais qu'elle s'avère un modèle de société pour le moins aussi insatisfaisant d'un point de vue moral que l'alternative utilitariste proposée dans le texte. S'il n'est donc pas cynique à la façon de Diogène, Diderot l'est davantage à celle des modernes, car s'il n'y a plus d'alternative à proposer aux vices sociaux, on peut penser en effet que le cynisme se réduit, chez lui, à ses dévoilements moqueurs. Il faut cependant souligner qu'en l'absence de garantie morale, Diderot ne sacrifie pas la vertu aux intérêts à la manière du cynisme postmoderne. Bien au contraire, il persiste à défendre celle-ci, en dénonçant les abus et les illusions auxquels peut conduire l'idée de nature en société, ce qui distingue sa position de l'instrumentalisme typique de l'acception postmoderne du cynisme. Seulement, il sème le doute quant à savoir s'il est encore possible de distinguer la vertu de ses apparences, ce qui porte atteinte, quoique indirectement, à l'entreprise philosophique des Lumières. L'on peut penser que le scepticisme moral découlant de cette position requiert le détour par la fiction pour s'exprimer ; l'usage de figures de pensée, comme celle de Diogène, revêt pour cette raison une importance argumentative particulière chez Diderot.

---

<sup>648</sup> DPV, t. XII (*Supplément...*), p. 583 : « A. Ils s'exterminent et se mangent ; et de là peut-être une première époque très ancienne et très naturelle de l'anthropophagie, insulaire d'origine. / B. Ou la multiplication y est limitée par quelque loi superstitieuse : l'enfant y est écrasé dans le sein de sa mère foulée sous les pieds d'une prêtresse. / A. Ou l'homme égorgé expire sous le couteau d'un prêtre. Ou l'on a recours à la castration des mâles... / B. À l'infibulation des femelles ; et de là tant d'usages d'une cruauté nécessaire et bizarre, dont la cause s'est perdue dans la nuit des temps, et met les philosophes à la torture. »

Ce doute présent dans le *Supplément* prendra donc de l'ampleur dans *Le neveu de Rameau*, puisque ce dialogue remet explicitement en question, non seulement la conception du cynisme, mais aussi les idéaux des Philosophes, et notamment le caractère moral de la sociabilité. En fait, Rameau dénonce que l'on exige communément l'apparence de vertu et non la vertu réelle, soulignant l'hypocrisie de la société, évoquant plus précisément les « principes généraux d[']une] morale qu'ils ont tous à la bouche, et qu'aucun d'eux ne pratique<sup>649</sup> ». Il réussit ainsi à mettre de l'avant les aspects négatifs de la sociabilité, mais également, comme nous le verrons, les travers des Philosophes. Ce qui n'empêche pas ce dernier d'admettre que les propos de son interlocuteur comportent leur part de justesse :

Il y avait dans tout cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit ; mais qu'on ne dit pas. Voilà en vérité la différence la plus marquée entre mon homme, et la plupart de nos entours. Il avouait les vices qu'il avait, que les autres ont ; mais il n'était pas hypocrite. Il n'était ni plus ni moins abominable qu'eux ; il était seulement plus franc, et plus conséquent ; et quelquefois profond dans sa dépravation<sup>650</sup>.

Bref, si le neveu de Rameau se présente au philosophe tel qu'il est, c'est-à-dire grossier, opportuniste et foncièrement immoral, il demeure fondamentalement vrai et authentique, dans la mesure où il renonce au masque social que la majorité des gens adopte, soit pour acquérir, maintenir ou améliorer leur réputation, ou encore celle de leurs amis. Soulignons cependant que si le Neveu se montre d'une franchise exemplaire avec le philosophe dans le contexte du dialogue, cela ne veut pas dire qu'il l'est nécessairement en société, où il est en quelque sorte doublement hypocrite, puisqu'il sait bien la loi du jeu qu'il joue et de la pantomime à laquelle il se soumet. Faut-il néanmoins préciser qu'il ne la joue pas suffisamment, cette pantomime, pour acquérir un statut social intéressant, voire il risque continuellement celui qu'il possède<sup>651</sup>. D'où l'incertitude, la difficulté à

---

<sup>649</sup> DPV, t. XII (*Le Neveu...*), p. 109.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>651</sup> Voir l'anecdote du souper chez Bertin : « C'est ce chien de petit prêtre avare, puant et usurier qui est la cause de mon désastre. Il parut sur notre horizon, hier, pour la première fois. Il arriva à l'heure qui nous chasse tous de nos repaires, l'heure du dîner. [...] On sert ; on fait les honneurs de la table à l'abbé, on le place au haut bout. J'entre, je l'aperçois. Comment, l'abbé, lui dis-je, vous présidez ? voilà qui est fort bien pour aujourd'hui ; mais demain, vous descendrez, s'il vous plaît, d'une assiette, après-demain, d'une autre assiette ; et ainsi d'assiette en assiette, soit à droite, soit à gauche, jusqu'à ce que de la place que j'ai occupée une fois avant vous, Freron une fois après moi, Dorat une fois après Freron ; Palissot une fois après Dorat, vous deveniez stationnaire à côté de

reconnaître une vertu véritable, ce qui invalide l'hypothèse faisant de lui une figure du cynisme postmoderne avant l'heure.

D'ailleurs, Rameau attribue la plupart de ses malheurs à cette franchise. Par exemple, il se reproche de devoir aller nu alors qu'une multitude de gens sans talent ou aptitude d'esprit particulière vont bien vêtus, et se demande : « tu serais imbécile à ce point ? [...] tu ne saurais pas mentir, jurer, parjurer, promettre, tenir ou manquer comme un autre ? [...] te mettre à quatre pattes, comme un autre ?<sup>652</sup> » Il accorde très peu de mérite à la réussite de ces gens et s'obstine à renoncer à de tels procédés pour réussir, et ce, malgré l'envie qui le ronge de partager leur félicité. Pour le philosophe, la franchise du neveu de Rameau n'est toutefois pas ce qui mine véritablement sa qualité de vie, « [c]'est [selon lui] pour n'avoir pas senti de bonne heure qu'il fallait d'abord se faire une ressource indépendante de la servitude<sup>653</sup> ». Mais à cela Rameau objecte l'aisance de celle qu'il s'est faite, mais surtout le fait non négligeable qu'elle est « la plus conforme à [s]on caractère de fainéant, de sot, de vaurien<sup>654</sup> ».

Le Neveu soulève d'ailleurs, par cette remarque, un point d'importance au XVIII<sup>e</sup> siècle, à savoir que les actions des hommes sont réputées conformes à la nature de leur caractère, à leur organisation particulière. Nous avons vu, en ce sens, que pour Diderot les vertus comme les vices sont dans la nature, et que cette dernière ne saurait par conséquent servir d'exemple exclusif de vertu, le véritable moteur de l'action étant l'intérêt<sup>655</sup>. Or, si pour Diderot la nature n'est pas, en soi, morale, comme la sociabilité

---

moi, pauvre plat bougre comme vous, *qui siedo, sempre come un maestoso cazzo fra due coglioni* (qui siège toujours comme un vit majestueux entre deux couilles). L'abbé, qui est bon diable et qui prend tout bien, se mit à rire. Mademoiselle, pénétrée de la vérité de mon observation et de la justesse de ma comparaison, se mit à rire ; tous ceux qui siégeaient à droite et à gauche de l'abbé et qu'il avait reculés d'un cran, se mirent à rire ; tout le monde rit, excepté monsieur qui se fâche et me tient des propos qui n'auraient rien signifié, si nous avions été seuls : Rameau vous êtes un impertinent... Je le sais bien ; et c'est à cette condition que vous m'avez reçu... Un faquin... Comme un autre... Un gueux... Est-ce que je serais ici, sans cela... Je vous ferai chasser... Après dîner, je m'en irai de moi-même... Je vous le conseille... » (*ibid.*, pp. 140-142). Au sujet de cette anecdote, voir Starobinski, « Le dîner chez Bertin » in *Magazine Littéraire*, n° 391, oct. 2000, pp. 56-57.

<sup>652</sup> DPV, t. XII (*Le Neveu...*), p. 93.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>654</sup> *Id.*

<sup>655</sup> Bien que le point de vue de Diderot sur cette question soit ambivalent, puisque, comme nous l'avons vu, il admet d'une part un « germe du juste et de l'injuste » et, donc, un certain fondement naturel à la morale, mais qu'il parle d'autre part d'un « germe de sociabilité » servant à baliser l'accord des intérêts particuliers

est dans sa nature, cela permet de préserver l'idéal de vertu, en restant fondamentalement optimiste quant à la disposition des hommes aux bons sentiments. Autrement dit, la tendance naturelle des hommes à rechercher la compagnie d'autrui les rend, si l'on peut dire, naturellement aptes à vivre en société, sans avoir à contraindre leur nature, ni à sacrifier leur bonheur. D'Holbach, en ce sens, affirmera que l'être humain ne peut vivre heureux sans le secours des autres, et que son bonheur doit être pensé en fonction d'autrui<sup>656</sup>. Bien qu'il soit dans sa nature d'agir par intérêt, l'homme sera donc néanmoins soucieux du bonheur de ses semblables, et, dans l'éventualité d'une bonne législation, de l'intérêt public.

Or, Rameau ne partage que partiellement cette conception de la nature et de la société, car, pour lui, si « [d]ans la nature, toutes les espèces se dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société<sup>657</sup> », et agir selon ses intérêts revient essentiellement à suivre son égoïsme. Ce qui, comme on peut s'en douter, se traduit difficilement par un accord des intérêts particuliers, puisqu'on ne saurait ainsi sortir d'une lutte pour le pouvoir et les moyens de l'acquérir. Ainsi, les philosophes qui affirment ne pas estimer l'argent et les richesses comme des biens précieux à la vie sont pour lui des êtres contrefaits : « On ne naît pas avec cette tournure-là. On se la donne ; car elle n'est pas dans la nature<sup>658</sup> ». De même, il n'hésite pas à accuser ceux-ci d'uniformiser la société selon l'idée particulière qu'ils se font du bonheur, alors qu'elle ne convient, dans les faits, qu'à une minorité d'individus, et non à la majorité des gens qui constituent cette société :

Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. Quelle étrange vision ! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas ; une

---

avec l'intérêt général. Si l'on suit toutefois la logique de Rameau, cela est bien clair : « [...] souvenez-vous que dans un sujet aussi variable que les mœurs, il n'y a d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux, sinon qu'il faut être ce que l'intérêt veut qu'on soit ; bon ou mauvais ; sage ou fou ; décent ou ridicule ; honnête ou vicieux » (DPV, t. XII (*Le Neveu...*), p. 139).

<sup>656</sup> D'Holbach démontre cela à maintes reprises dans son œuvre. À titre d'exemple, voir ce passage de *La Morale universelle* : « Quand on dit que l'homme est un être *sociable*, on indique par là que sa nature, ses besoins, ses désirs, ses habitudes, l'obligent de vivre en société avec des êtres semblables à lui, afin de se garantir par leurs secours des maux qu'il craint et de se procurer les biens nécessaires à sa propres félicité » (D'Holbach, *La Morale universelle*, *op. cit.*, p. 373).

<sup>657</sup> DPV, t. XII (*Le Neveu...*), p. 111.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 178.

âme singulière, un goût particulier. Vous décorez cette bizarrerie du nom de vertu ; vous l'appellez philosophie<sup>659</sup>.

C'est dire par conséquent le problème que soulève l'idée que la morale puisse n'être qu'une lubie des philosophes, et que d'accorder, grâce à l'éducation, les intérêts particuliers à l'utilité publique dissimule un nouveau leurre, une manière de réformer la nature au profit d'une minorité<sup>660</sup>. Dans cet ouvrage, Diderot lève ainsi le voile sur ce qu'il peut y avoir de contestable ou même de dogmatique dans l'idéal de vertu sociale des philosophes. Tout se passe comme s'il faisait subir à cet idéal l'épreuve du doute, comme si le vice révélé au grand jour pouvait servir de contrepoids moral à une vertu hypocrite, pointant du doigt ce qu'il peut y avoir de faux en philosophie et d'authentique dans l'immoralisme.

En mettant à jour les revers de la sociabilité, Diderot souligne donc ce qui favorise, voire nécessite, dans un tel contexte, de développer une certaine forme de « cynisme social ». C'est en cela, notamment, que l'on peut le rapprocher d'une conception postmoderne du cynisme. Par ailleurs, en promouvant la politesse et les bonnes manières, les normes sociales contribuent à taire les aspects sombres de l'intériorité, et rendent si l'on peut dire nécessaire l'adoption de masques hypocrites et de postures, autrement dit contribuent à cette « grande pantomime sociale » dont parle le Neveu. Si la sociabilité se comprend donc, la plupart du temps, comme une ouverture aux autres et aux sentiments, elle peut, dans d'autres contextes, prendre la forme d'une hypocrisie cultivée pour camoufler des intérêts bien calculés. Un espace est ainsi créé entre les motivations intérieures et les performances sociales, ouvrant d'un même élan la voie à une manipulation cynique, au sens où nous entendons ce terme de nos jours. Tout le jeu des libertins, si l'on pense, par exemple, à Laclos<sup>661</sup> ou à Boyer d'Argens<sup>662</sup>, repose sur cet espace clos que génèrent les apparences sociales. En mettant ainsi en scène des

---

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>660</sup> On n'a qu'à consulter les romans sadiens pour voir comment les libertins occupent des postes qui leur confèrent une autorité morale. De cette façon, ils s'assurent richesse et impunité pour leurs crimes, tout en rendant dupes et victimes ceux qui se conforment à ces préceptes moraux auxquels eux-mêmes ne se conforment qu'en apparence.

<sup>661</sup> Laclos, *Les liaisons dangereuses*, *op. cit.*

<sup>662</sup> Boyer D'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*

personnages qui voilent une éthique libertine sous le couvert d'une honnêteté polie, cet outil de diffusion du savoir que sont les écrits libertins au XVIII<sup>e</sup> siècle offrent si l'on peut dire un miroir à cette face cachée de la sociabilité. Car il faut bien voir que l'individu en société s'instruit à l'école du vice comme à celle de la vertu. Et lorsque le code moral qui gouverne une société cesse d'être observé avec sincérité, il devient dès lors possible de le manœuvrer tout en ayant l'air de le respecter. Voilà le cynisme dont parle Sloterdijk, lorsque l'inauthenticité devient la norme sociale. Il ne devient tel que lorsque l'individu, pour assurer sa réussite, choisit de ne pas réformer cette société hypocrite, contribuant ainsi à maintenir le voile, tout en se rendant maître de ses rouages pour en tirer profit. Dans cette optique, l'on a toutes les raisons de supposer que le cynisme postmoderne plonge ses racines dans ce malaise que génère la nécessité de formuler une nouvelle articulation pour la morale, laquelle perd aux Lumières son caractère absolu.

Il semble donc que l'espace imaginaire ouvert par le dialogue avec le neveu de Rameau constitue, pour Diderot, une sorte de laboratoire expérimental, lequel ne lui sert pas, cependant, à trouver une solution au problème mis à l'épreuve, mais bien de lieu où il est permis de douter des idées admises en matière de morale<sup>663</sup>, et où les enjeux moraux sont mis à l'épreuve du cynisme. Cet espace fictionnel devient en ce sens l'épreuve même du présupposé humaniste des Lumières, par le réinvestissement d'une figure philosophique antique dont on tente de limiter les répercussions néfastes.

Il ressort ainsi qu'une particularité de l'enjeu cynique des Lumières, dont Diderot nous sert ici de représentant, réside dans la volonté de redéfinir le cynisme sans le trahir. Du moins, c'est la conclusion partielle que notre analyse du cynisme des Lumières nous permet de tirer. Plus spécifiquement, l'étude du cynisme chez Diderot,

---

<sup>663</sup> Masseur est également de cet avis : « [...] chez Diderot, [...] la forme dialoguée devient un élément constitutif de sa pensée, la traduction d'une démarche reposant sur la nécessaire confrontation avec l'autre, que celui-ci soit un double de moi, son envers social ou moral, un nécessaire contradicteur ou même un adversaire philosophique. Dans tous les cas de figure, une voix différente du sujet devient l'élément d'une dialectique permettant à la réflexion de se poser en se heurtant à un obstacle fécond, et de progresser en voulant l'emporter sur l'autre. Dans *Le Neveu de Rameau*, le fou, le bohème, le musicien raté, secoue la torpeur bien pensante de Monsieur le Philosophe, l'oblige à jeter un regard neuf sur son statut et à reconsidérer ses convictions philosophiques et morales » (Masseur, *Les ennemis des philosophes...*, op. cit., p. 294).

couplée aux affirmations d'auteurs tels que D'Alembert, Mercier, Boyer D'Argens, D'Holbach et La Mettrie, a fait voir qu'en souscrivant à un modèle de vertu qui n'est plus celui de Diogène, Diderot repense le cynisme selon les idéaux des Lumières, sans toutefois renoncer à la vocation morale fondamentale de cette doctrine, comme c'est le cas notamment dans son acception postmoderne. Car le cynisme moderne de Diderot a ceci en propre qui le distingue du cynisme ancien, qu'il ne peut adhérer à une conception de la nature vertueuse comme celle que propose, par exemple, Rousseau, et l'offrir en modèle aux hommes, tel que le proposaient les premiers Cyniques. Mais les ouvrages que nous avons abordés persistent à offrir une résistance aux vices et à la corruption de la société, en conservant du cynisme ce qui lui est essentiel, c'est-à-dire le démasquage et la mise à nu de la vérité. D'ailleurs, cela explique pourquoi le cynisme moderne est généralement perçu de manière négative : on lui reproche de s'attarder davantage à déconstruire qu'à bâtir ou proposer des solutions. Or, c'est justement à partir du moment où la critique cynique pousse ses démarches au-delà des démasquages qu'elle risque de rompre avec un cynisme authentique, puisqu'elle doit alors tendre vers un idéal, quel qu'il soit, afin d'orienter son projet, mais encore trouver des moyens de convaincre et d'amener ceux qui n'y adhèrent pas à le faire. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sera au nom de l'utilité sociale telle que définie par les Philosophes que l'on tâchera d'éduquer les gens à repenser leur intérêt en fonction de la société. Le paradoxe est intéressant, puisqu'il donne lieu à une nouvelle forme de résistance cynique, laquelle aura de plus en plus tendance à se confondre avec sa forme actuelle ou postmoderne. En effet, l'immoralisme que nous fait entrevoir Diderot par son personnage du neveu de Rameau peut s'interpréter comme une forme de résistance envers ce qu'il y a de contestable, voire de dogmatique dans l'idéal de vertu sociale des Philosophes. Encore une fois, tout se passe comme si Diderot faisait subir à cet idéal l'épreuve du doute, comme si le vice révélé au grand jour pouvait servir de contrepoids moral à une vertu hypocrite<sup>664</sup>. Diffuser le savoir

---

<sup>664</sup> Grimsley émet à ce propos une remarque pertinente : « Si le philosophe vertueux est tenté de céder le pas à un autre, c'est surtout à ceux qui se distinguent dans la mêlée humaine par une résolution inébranlable de satisfaire leurs désirs coûte que coûte. Ces gens-là acceptent toute la vérité de la vile pantomime sans vouloir en être les dupes. Sans doute sont-ils hypocrites à leur façon, mais ils n'ont rien à voir avec cette piètre hypocrisie des médiocres et des imbéciles qui ne trompe que les plus naïfs. Peut-être devrait-on les considérer comme des gens intelligents, qui présentent au monde le masque trompeur d'une parfaite respectabilité tout en poursuivant dans leur vie privée un but implacablement égoïste : ils n'hésitent pas à mettre toutes les ressources de leur esprit et de leur âme au service de leurs désirs personnels » (Grimsley,

rendrait par conséquent les gens non seulement mieux éclairés sur la nature de leurs intérêts, mais également très méfiants à l'endroit de l'éducation, ou du moins des fins et personnes qu'elle peut servir. Voilà ce qui, à notre avis, fait communément situer l'émergence du cynisme postmoderne au siècle des Lumières. Mais il ne devient tel que lorsque ceux qui résistent à la duperie passent du côté des manipulateurs ou demeurent inactifs devant elle, préférant y poursuivre leur intérêt personnel, souvent au détriment du bien commun.

## 2.2 Le cynique moderne : un misanthrope

Poursuivons dans un deuxième temps l'étude du cynisme des Lumières, en portant une attention particulière à des textes qui abordent explicitement la question de la figure moderne du cynique. Nous pourrions ainsi déterminer précisément les composantes de cette conception, qui caractérise l'individu cynique dans la France des Lumières.

Rappelons d'abord que le contexte moral de l'époque se caractérise par une dissolution des mœurs, et ce, particulièrement dans la capitale qu'est Paris. Plusieurs auteurs font mention de cette particularité de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont Pinot Duclos, qui, dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, dresse le portrait de l'état de corruption généralisée de la société française. Il souligne entre autres qu'en dépit du fait que la politesse n'est pas garante de la vertu des gens polis<sup>665</sup>, on recommande « pour toute instruction les moyens de faire fortune, & pour morale la politesse<sup>666</sup> ». Ainsi, connaître les rouages qui permettent de feindre la vertu sociale s'avère, selon lui, un art particulièrement utile à maîtriser<sup>667</sup>, lequel implique de développer savamment son jugement concernant ce qu'il convient de faire et de dire, ou non, en société<sup>668</sup>. Duclos a

---

« L'ambiguïté dans l'œuvre romanesque de Diderot », *art. cit.*, p. 231). Voilà, à notre avis, une excellente formulation du choix cynique inauguré par la modernité.

<sup>665</sup> Pinot Duclos, *Considération sur les mœurs...*, *op. cit.*, p. 12 : « Les peuples les plus polis ne sont pas aussi les plus vertueux. »

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 48 : Duclos explique cela, ajoutant que la politesse est encore « moins une leçon d'humanité, qu'un moyen nécessaire à la fortune ».

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 52 : « On ne les exige pas même toujours [les sentiments qu'on imite], & l'art de les feindre est ce qui constitue la politesse de nos jours. »

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 54 : « Je suis bien éloigné de conseiller aux homes de se témoigner durement ce qu'ils pensent [...] »

par ailleurs conscience que, par son caractère de fausseté, cette politesse d'usage peut s'avérer offensante pour certains. D'où le choix de quelques-uns de contester cette pratique, soit par l'adoption d'une grossière franchise rappelant incontestablement la posture cynique, ou bien encore par la feinte de cette cynique franchise, servant à masquer les véritables intentions<sup>669</sup>. Or, il précise que cette dureté à l'égard d'autrui ne se pardonne que si elle s'accompagne d'un comportement irréprochable<sup>670</sup>, et qu'un inconvénient majeur de la politesse d'usage réside justement dans le fait que celle-ci peut aisément se passer de posséder les vertus qu'elle imite<sup>671</sup>. Par conséquent, la question se pose de savoir si l'on ne devrait pas, en accord avec les exigences de la vie en société, arrêter de considérer la vertu comme un critère moral, au profit d'une plus grande valeur accordée aux comportements sociables conformes à l'usage. Duclos rappelle en ce sens l'adage cynique selon lequel « une monnaie qui n'a plus de valeur devrait cesser d'avoir cours<sup>672</sup> » et souligne que le respect des lois et des procédés d'usage est un critère insuffisant pour prétendre à l'honnêteté, bien qu'il suffise amplement en société<sup>673</sup>. De plus, comme « la vertu commande, mais que l'obéissance est libre<sup>674</sup>, qu'il existe par ailleurs un attrait, parfois irrésistible, de rechercher son bonheur dans le crime<sup>675</sup>, l'ordre social peut en quelque sorte se compter chanceux que la honte retienne encore les passages à l'acte<sup>676</sup>, et que bien des gens restent attachés à l'opinion d'autrui à leur égard<sup>677</sup>. Bref, l'homme social est, dans ce contexte, le citoyen par excellence<sup>678</sup>, et la

---

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 58 : « Elle [la politesse] produit aujourd'hui si peu d'effet, la fausseté en est si reconue, qu'elle en est quelquefois dégoûtante pour ceux à qui elle s'adresse, & qu'elle a fait naître à certaines gens l'idée de jouer la grossiereté & la brusquerie pour imiter la franchise, & couvrir leurs desseins. »

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 59 : « Il devrait être défendu d'être brusque à quiconque ne feroit pas excuser cet inconvénient de caractère par une conduite irréprochable. »

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 61 : « Le plus malheureux effet de la politesse d'usage, est d'enseigner l'art de se passer des vertus qu'elle imite. »

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 81 : « [...] il s'agit de savoir si l'obéissance aux loix, & la pratique des procédés d'usage suffisent pour constituer l'honête home. » Duclos répondra que non, évoquant la conscience comme critère supérieur. Mais il demeure que, bien souvent, l'apparence suffit.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 92 : « Je n'ignore pas les objections qu'on peut tirer des crimes heureux [...] »

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 104 : « On se cachoit autrefois de certains procédés, & l'on en rougissoit, s'ils venoient à se découvrir. Il me semble qu'on les a aujourd'hui trop ouvertement, & dès-là il doit s'en trouver davantage, parce que la contrainte & la honte retenoient bien des homes. »

<sup>677</sup> *Ibid.*, pp. 115-116 : « Il y a peu d'hommes assez sûrs & assez satisfaits de l'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes, pour être indifférens sur celle des autres [...] » De même D'Holbach mentionne-t-il que « [p]erdre sa réputation, c'est perdre une partie de son bien-être. Mépriser la réputation, c'est mépriser ce qui nous rend chers et aux autres et à nous-mêmes » (D'Holbach, *Système social*, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. XIV, p. 102).

soumission à des règles de subordination se trouve garantie en l'absence de vertu, même s'il y aura toujours des individus d'une « humeur cynique<sup>679</sup> », qui prendront plaisir à contester ces conventions.

Notons par ailleurs que ce rapprochement entre individu cynique et humeur bilieuse est courante chez les écrivains du siècle. Nombre d'entre eux établissent même un lien direct entre cynisme et misanthropie, qui est l'état de détester le genre humain, généralement lié au fait de s'isoler de la société<sup>680</sup>. C'est au XVI<sup>e</sup> siècle que le terme « misanthrope » fait son apparition pour désigner celui ou celle qui éprouve de l'hostilité, voire de la haine envers les hommes, ou encore qui se caractérise par son humeur maussade et fuit autant que possible les relations avec les autres<sup>681</sup>. Le XVII<sup>e</sup> siècle français popularisa par la suite la figure du misanthrope grâce à la célèbre mise en scène de Molière, lequel s'attarda à en grossir les traits de caractère afin de faire apparaître le ridicule de celui qui désapprouve tout et n'aime personne<sup>682</sup>. L'on peut d'ailleurs rapprocher le terme *misanthrope* et celui d'*atrabilaire* qui, aussi apparu au XVI<sup>e</sup> siècle, est un dérivé d'« atrabile », ou de « bile noire », et désigne l'individu inquiet, mélancolique, maussade ou irascible et qui, par extension, peut également s'appliquer à la personne souffrant d'hypocondrie<sup>683</sup>.

Sur la misanthropie au XVIII<sup>e</sup> siècle, rapportons brièvement les propos tenus par D'Holbach dans le *Système social*, où il souligne que ce trait de caractère était peu valorisé dans un contexte moral où la sociabilité incarne la vertu par excellence, ce qui n'est pas sans rappeler les difficultés rencontrées par le cynisme à faire bonne figure dans le contexte des Lumières :

---

<sup>678</sup> Pinot Duclos, *op. cit.*, p. 184 : « [...] l'homme sociable est le citoyen par excellence. »

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 398 : « Il n'est pas rare qu'un supérieur se laisse subjugué & avilir par son inférieur ; mais il l'est beaucoup plus qu'il se prête à l'égalité, même privée ; je dis l'égalité privée, car je suis très-éloigné de chercher à proscrire par une humeur cynique les égards que la subordination exige. »

<sup>680</sup> Art. « Misanthropie » [en ligne :] <http://fr.wikipedia.org/wiki/Misanthropie> [page consultée le 26 août 2012].

<sup>681</sup> Art. « Misanthrope » [en ligne :] <http://fr.wiktionary.org/wiki/misanthrope> [page consultée le 26 août 2012].

<sup>682</sup> Molière, *Le Misanthrope ou l'atrabilaire amoureux* [1667] [en ligne :] <http://www.bacdefrancais.net/misanthrope.htm> [page consultée le 26 août 2012].

<sup>683</sup> Art. « Atrabilaire » [en ligne :] <http://fr.wiktionary.org/wiki/atrabilaire> [page consultée le 26 août 2012].

Quelques misanthropes à la vue des désordres, des inconvénients sans nombre et des passions discordantes, qui souvent rendent la vie sociale incommode, ont cru que, pour être heureux, l'homme devait fuir la société, et ont même prétendu que, pour son plus grand bonheur, il serait bien de rentrer dans les forêts et de redevenir sauvage. Effrayés des vices, des crimes, des perfidies, de l'ingratitude et des injustices des hommes, ils ont cru qu'il fallait rompre totalement avec eux et les abandonner à leur mauvais destin.

Mais la société est nécessaire au bien-être de l'homme. Une vie solitaire et farouche le priverait d'une infinité de plaisirs et de ressources auxquels il ne pourrait renoncer sans se rendre complètement malheureux. La misanthropie, fruit d'un tempérament fâcheux, n'est rien moins qu'une disposition désirable : la raison veut que nous prenions les hommes tels qu'ils sont. Leurs passions sont nécessaires, elles ont toutes le bonheur pour objet<sup>684</sup>.

Ce passage met effectivement en relief deux points de rupture importants si l'on accepte le parallèle entre cynisme et misanthropie, soit, d'une part, entre la position des Philosophes et celle du cynique désapprouvateur<sup>685</sup>, et, d'autre part, entre la continuelle insatisfaction de ce dernier, laquelle est soulignée par D'Holbach, et l'indifférence qu'exige la nouvelle forme de cynisme qui semble poindre à l'horizon, que nous appelons postmoderne, et qui rend ses adeptes enclins à tirer profit de tout ce qui se présente. D'Holbach condamne ainsi les morales qui prennent cette tangente, à savoir qui conduisent à ce qu'il nomme, sans établir de distinction, « une apathie insociable, [...] [une] misanthropie dangereuse, [une] sombre mélancolie<sup>686</sup> ». Il met d'ailleurs en garde contre l'insensibilité :

[...] cette disposition inhumaine, soit naturelle soit acquise, qui nous endurecit, qui rend notre cœur inaccessible aux cris de l'infortune, qui nous laisse indifférents sur les malheurs que nous causons nous-mêmes, cette insensibilité, di[t]-[D'Holbach], annonce un être très dangereux, très cruel, très peu fait pour la société. La vie sociale exige de la sensibilité, de l'affection, de la pitié, de l'indulgence, des bienfaits, de l'assistance, des consolations. Comment attendre ces choses d'un être dont l'âme ne s'échauffe jamais du feu sacré de la tendresse ou de l'amitié ? L'apathie des stoïciens, la misanthropie religieuse,

---

<sup>684</sup> D'Holbach, *Système social*, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. XV, pp. 112-113. Voir également, du même auteur, le chapitre « De la Colère, de la Vengeance, de l'Humeur, de la Misanthropie » de *La morale universelle* consacré à cette question (D'Holbach, *La morale universelle*, *op. cit.*, Sect. III, Chap. III, pp. 441-447).

<sup>685</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur cette figure du cynique au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>686</sup> D'Holbach, *La Morale universelle*, *op. cit.*, « Préface », p. 329.

l'esprit persécuteur, le renoncement au monde sont des vices aux yeux de la raison, puisqu'ils brisent les nœuds de la sociabilité<sup>687</sup>.

Bref, il convient encore une fois de prendre les hommes tels qu'ils sont, autrement dit en évitant de leur reprocher les faiblesses qui ressortissent à leur nature, mais en portant une attention particulière à ne pas devenir insensibles à leur corruption. Bien sûr, « [le philosophe] déplore avec [ses amis] les opinions insensées auxquelles tant de gens attachent follement leur bien-être mais il sait que le cynisme, la misanthropie, l'humeur, la singularité, ne sont aucunement propres à détromper les hommes<sup>688</sup> ». Afin d'éveiller les consciences et de favoriser le progrès des Lumières, D'Holbach propose une voie médiane, celle de la philosophie.

### 2.2.1 Prémontval : *Le Diogène de D'Alembert ou Diogène décent*

Dans un recueil de pensées intitulé *Le Diogène de D'Alembert ou Diogène décent* (1755)<sup>689</sup>, Pierre le Guai de Prémontval illustre parfaitement la volonté des philosophes des Lumières de modifier le comportement social de Diogène, afin qu'il corresponde aux critères de vertu de la société française de l'époque. Il existe à ce sujet un commentaire portant le titre de *Lettres sur le Diogène décent et la cause bizarre de M. de Prémontval* (1756), lequel nous n'avons malheureusement pas pu consulter, mais dont nous rapportons, en bas de page, une description de la *Bibliothèque impartiale* de Formey<sup>690</sup>. Concernant l'ouvrage de Prémontval lui-même, il s'ouvre sur le célèbre

---

<sup>687</sup> D'Holbach, *Système social, op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. XI, p. 76.

<sup>688</sup> D'Holbach, *La Morale universelle, op. cit.*, Sect. V, Chap. 7, p. 748.

<sup>689</sup> Pierre le Guai de Prémontval, *Le Diogène de D'Alembert ou Diogène décent : Pensées libres Sur l'Home & sur les principaux objets des connoissances de l'Home* [1755], Berlin, Au dépens de J. H. Schneider, 1755 [en ligne :] [http://bvbm1.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.5.jsp?folder\\_id=0&dvs=1380902746068~346&pid=2741016&usePid1=true&usePid2=true#](http://bvbm1.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.5.jsp?folder_id=0&dvs=1380902746068~346&pid=2741016&usePid1=true&usePid2=true#) [page consultée le 17 juillet 2012]. Dans l'« Avertissement », l'auteur mentionne que « [c]es pensées sont prises, presque au hasard, entre un très grand nombre d'autres, qui composent en partie *les Protestations & Déclarations philosophiques* ».

<sup>690</sup> Formey, *Bibliothèque impartiale*, pour les mois de janvier et février 1756, Göttingue & Leide, Chez Elie Luzac, Fils. Imp.-Libr., 1756, t. XIII, Première partie, Article XIII : « Nouvelles Littéraires », p. 299 [en ligne :] (voir le lien complet en bibliographie) : « Berlin. On a imprimé ici, quoiqu'il y ait *Amsterdam* au titre, une Brochure de 72. pages, intitulée : *Lettres sur le Diogène décent & la Cause bizarre de M. de Prémontval*. Il n'y a que deux Lettres. Dans la première on cherche à rendre raison des choses hasardées qui se trouvent dans les *Écrits de M. de Prémontval* par des principes tirés du fonds de son caractère personnel. La seconde est un exposé badin d'un Procès que *M. de Prémontval* a eu avec la Maison des Orphelins de Berlin. On attribue ces Lettres à deux jeunes Auteurs, qui font leur coup d'essai, & qui ont

passage de l'*Essai sur la société des gens de lettres* cité en début de chapitre<sup>691</sup>, dans lequel D'Alembert désapprouve l'indécence de Diogène, mais reconnaît l'utile qu'il serait à son siècle. Celui-ci doute cependant que quelqu'un puisse souffrir de tenir ce rôle dans Paris ; de même doute-t-il que les gens acceptent de le tolérer<sup>692</sup>. Prémontval précise pourtant qu'il « croit tenir le premier point ; [et qu']il faut essayer le second<sup>693</sup> », autrement dit il croit avoir trouvé quelqu'un qui possède le courage d'être Diogène, et il faut maintenant tâcher de rendre celui-ci acceptable aux yeux de la société. Il y a ainsi fort à parier que ce nouveau Diogène ne brillera pas par son indécence :

Le caractère de cet ouvrage est la *liberté* & la *décence* ; un amour de la vérité supérieur à tout, joint à une retenue qui s'interdit les moindres personnalités.

Le nouveau Diogène ne heurte point les puissances, & ne dit point fièrement au conquérant de l'Asie ; *retire-toi de mon soleil*. Il demande noblement à plus digne qu'Alexandre *l'azile sacré de son ombre*, & de le punir s'il en abuse.

Il n'eût point foulé aux pieds le faste de Platon, ni insulté Aristipe, ni tourné Zénon en ridicule au lieu de le réfuter. Éloigné de porter envie à leur réputation ou à leur faveur, il ne se fût souvenu que des devoirs du *Philosophe*.

Enfin il est religieux, & il en fait gloire, & il espere bien que les idées aimables qu'il done de la Divinité soient la meilleure recommandation de son ouvrage.

Pour tout dire, *Son cœur est le flambeau dont son esprit s'éclaire*<sup>694</sup>.

On voit en effet la distance qui sépare ce Diogène moderne de son homologue grec, mais encore de l'impudeur qui caractérise encore davantage le cynique depuis l'époque moderne. D'ailleurs, la dédicace du livre est probante : elle s'adresse « [à] l'Home qui

---

déjà l'un & l'autre la réputation d'être de bons esprits, propres à se distinguer un jour, chacun dans le genre de vocation qu'il a suivi. »

<sup>691</sup> Voir à la page 182.

<sup>692</sup> « Ce Diogène qui bravoit dans son indigence le conquérant de l'Asie, & à qui *il n'a manqué que de la décence* pour être le modèle des sages, a été le philosophe de l'antiquité le plus décrié, parceque *sa véracité intrépide* le rendoit le fléau des philosophes même ; il est en effet un de ceux qui ont montré le plus de conoissance des homes, & de la vraie valeur des choses. Chaque siècle & *le nôtre surtout* auroient besoin d'un Diogène, mais la difficulté est de trouver des gens qui ayent *le courage de l'être*, & des gens qui ayent *le courage de le souffrir* » (D'Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres* [1753], *op. cit.*, pp. 359-360 (cité dans Prémontval, *Le Diogène de D'Alembert...*, *op. cit.*, « Idée de l'ouvrage »).

<sup>693</sup> Prémontval, *op. cit.*, « Idée de l'ouvrage ».

<sup>694</sup> *Id.*

n'a jamais été & ne sera jamais<sup>695</sup> », l'auteur n'ayant pu trouver, à l'image du Diogène à la lanterne, l'homme digne de ce nom, qui ne commettra, autrement dit, aucun excès et ne cumulera jamais les défauts de ses qualités. Prémontval clôt néanmoins sur ces bons mots adressés à un ami :

L'home, ou l'un des homes que j'aie connus le plus aprochans de ma brillante chimere ; home plus grand dans son obscurité que bien des grands, & digne de plus de respects ; le Sage dont je parle cy-dessous dans la xv<sup>e</sup> pensée, & que je n'avois osé nomer entièrement de peur de lui déplaire : Il n'est plus. La nouvelle de sa mort ne laisse à l'amertume de ma douleur d'autre consolation, que celle de ce triste hommage à la mémoire de mon cher Boissi<sup>696</sup>.

Il laisse entendre que c'est non seulement à la mémoire de celui-ci qu'est dédié l'ouvrage, mais que c'est d'après son exemple que sera recherché l'homme qui saura incarner la sagesse de Diogène, et surtout, la dépasser. Il n'est donc pas inutile de se demander si ce nouveau Diogène ne serait pas l'homme dont on rapporte que cherchait, en vain, Diogène de Sinope, expliquant la distance entre les deux hommes. Mais cet homme tant recherché, ce Diogène moderne qui possède un tempérament philosophe, peut-être ne le trouverons-nous jamais, nous non plus ! Sans doute n'existe-t-il que dans l'esprit, ce que Prémontval admet d'ailleurs d'emblée. Or, cela ne l'empêche pas d'affirmer connaître un homme grâce à l'exemple et à l'avis duquel cette recherche mérite d'être néanmoins entreprise.

Son point de vue concernant l'espèce humaine demeure pourtant extrêmement pessimiste. Dès les premières lignes de l'ouvrage, il réfère, pour illustrer son mépris des hommes, aux *Maximes* de La Rochefoucauld en ces termes :

---

<sup>695</sup> Prémontval, *op. cit.*, « Dédicace » : « Si vous étiez de nature à être & que vous fussiez, mon livre seroit très indigne de vous être présenté. Entre les homes qui sont, il en est très peu qui soyent dignes que je le leur présente ; & ce seroit encore l'avilir que de le présenter à ceux qui en sont dignes. Je puis louer, & je sais louer come il convient ce qui mérite de l'être. Mais le caractère que j'ai revêtu, demande que ce soit toujours de la manière la moins suspecte de flatterie. Quelle épître dédicatoire le fut jamais moins que celle que je vous adresse ? Quelle autre eut jamais un plus vaste champ ? O vertueuse Chimere ! Brillant composé de tout ce qui manque à l'home réel ! Désintéressement parfait ! Amour-propre subordonné à l'amour du tout ! Mérite universel & sans orgueil ! Élévation constante sans nule enflure ! Égalité d'ame dans les biens & dans les maux ! Égalité d'humeur dans le commerce de la vie ! Douceur acompagnée de fermeté ! Bonté sans foiblesse ! Dignité sans faste ! Gravité sans pédanterie ! Religion sans fanatisme ! Philosophie sans témérité ! Prudence sans dissimulation ! Promptitude de jugement sans précipitation ! Méfiance, juste des homes, sans aucune sorte de prévention particulière ! &c !... &c !... &c ! »

<sup>696</sup> *Id.*

Dans ma première jeunesse, lorsque je ne jugeois encore des hommes que par mon propre cœur, & par mon propre cœur dont les replis ne m'étoient pas même assez connus, je ne pouvois lire le Livre des Maximes sans une vive indignation. Je regardois son illustre Auteur, comme un calomniateur & un ennemi déclaré du genre humain. « Quand il a pris le nom d'une vertu, disois-je ; qu'il y ajoute un *n'est que*, (*La justice n'est que, La modération n'est que,*) puis une petite phrase en style d'oracle qui exprime le faux-semblant, ou quelque misérable motif du faux-semblant de cette vertu, il croit avoir fait une maxime. » Il est vrai que souvent le livre n'est que cela : mais il est encore plus vrai que l'auteur a bien raison. Je ne tardai point à le reconnoître. Que je suis différent de moi-même à l'heure qu'il est ! M. de la Rochefoucault [*sic*] trouveroit peut-être outré le jugement que je fais des hommes<sup>697</sup>.

Si Prémontval se défend de haïr les hommes, sa piètre opinion de ceux-ci s'étend au-delà de ce que donnait à voir La Rochefoucauld dans les *Maximes* : « [...] on peut aimer qui l'on n'estime gueres [...] Je ne suis point misanthrope<sup>698</sup> ! » Prémontval considère pourtant que l'être humain est, de toutes les espèces, la pire que l'on puisse rencontrer : « Dans un chemin soit à la ville soit à la campagne, dans un désert ou dans un bois, en terre ferme ou dans une île, quelle meilleure & quelle plus mauvaise rencontre un homme peut-il faire ? ... Il n'y a personne qui ne réponde : "Celle d'un autre homme."<sup>699</sup> » Il est donc conscient, comme la plupart des individus, selon lui, « de la méchanceté de ceux de leur espèce<sup>700</sup> », et n'entretient à cet égard aucun espoir. Il s'interroge même sur la pertinence de poursuivre cette recherche d'un homme qui en mérite le titre, dès lors que l'on connaît mieux que par le passé les vices de sa constitution naturelle<sup>701</sup>. Il précise cependant qu'il est « revenu de cette excessive prévention contre l'espèce humaine » : « Boileau connoissoit dans Paris *jusqu'à trois* femmes vertueuses. Je conois en quatre grandes contrées de l'Europe une demi [*sic*] douzaine environ, sinon d'hommes véritablement hommes, au moins qui peuvent excuser que l'on en cherche »<sup>702</sup>. Bref, une certaine ambivalence habite Prémontval quant à savoir s'il convient ou non de leur accorder du mérite.

<sup>697</sup> Prémontval, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>699</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>701</sup> *Ibid.*, pp. 6-7 : « Diogene cherchoit un homme ; il y a de cela deux mille ans passés. Croit-on qu'il se mît en quête, à présent que l'espèce est mieux connue ? »

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 7.

Cela se mesure notamment par le scepticisme qu'il nourrit à l'égard de l'éducation et de la possibilité d'améliorer les comportements des hommes : « Qu'on entreprenne de dompter un cheval, de dresser un chien, d'appivoiser un loup ; il est rare qu'on ne réussisse, pourvû que ce soit dans leur jeunesse. De mille éducations en est-il trois ou quatre qui ayent leur effet parmi les homes<sup>703</sup> ? » Il témoigne ainsi, sur cette question, d'une meilleure opinion des animaux, et particulièrement du chien<sup>704</sup>. Ce qui ne l'empêche pas de vanter les mérites et la sagesse de son ami Boissi, modèle de l'homme par excellence, selon lui :

Je lisois la pensée précédente<sup>705</sup>, il y a trois ans, à un excellent ami que j'ai, un de ces homes rares, qui me feroient croire tout de bon qu'il est des vertus solides sur la terre, home sur le compte duquel il n'y a qu'une voix de tous ceux qui l'ont connu en France, en Suisse & en Holande ; home à procédés héroïques presque incroyables ; généreux sans la moindre ostentation ; simple & modeste avec les lumieres les moins comunes ; home qui dès le premier abord vous paroît plein de mérite, & vous étonne au bout de plusieurs anées, par la découverte de conoissances, ou de talens, qu'il n'a songé ni à produire ni à cacher : c'est le tems, c'est le hazard qui vous le développe en son entier ; & pour moi, je ne me flate point encore de savoir tout ce qu'il vaut. Frappé de quelque énergie qu'il trouva dans l'expression de cette pensée [la précédente], il me la fit relire une seconde & une troisième fois. « Cela est vrai, me dit-il : mais si votre passant prend un bâton ou des pierres, dans la fole espérance de se délivrer de ces animaux importuns ; qu'il écrase, ici un crapaud, là une couleuvre ; il n'aura jamais fait. Le mieux est qu'il se tire de là le plus doucement, ou le plus vîte qu'il sera possible<sup>706</sup>. »

Le sage Boissi incite donc les hommes à se retirer d'une société qui ne saurait que les corrompre, point de vue qu'il partage avec Prémontval, qui suggère de « [fuir] les homes : fuyez surtout les grands, insiste-t-il ; ils sont plus homes que les autres<sup>707</sup> ». Il

---

<sup>703</sup> *Id.*

<sup>704</sup> Prémontval, *op. cit.*, p. 9 : « O aimable animal ! Que nous serions vertueux, si nous avions pour nos amis, pour notre roi, pour notre Dieu, cette fidélité invariable, cette reconaissance tendre, que tu as pour ton maître & pour les personnes qui te font du bien ! / C'est le sentiment dont il ne m'est pas possible de n'être point pénétré, à la vue de ces animaux si méprisés, dont le cœur fait honte à celui des homes. »

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 12 : Pensée précédente (XIV) : « Accueil. N'avez-vous jamais marché sur de certains terrains marécageux, repaires d'une infinité d'animaux vils ou nuisibles. À chaque pas des nuées d'insectes s'élèvent de toutes parts ; des grenouilles croassent ; des crapauds s'efforcent de vous couvrir de leur venin ; de siflantes couleuvres vous menacent de mille blessures mortelles. Vive image, surtout des premieres [*sic*] pas que fait la vertu sur cette terre fangeuse, où rampent les chétifs humains. »

<sup>706</sup> *Ibid.*, pp. 12-14 : « Remarque d'un sage. »

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 41.

souligne de fait l'importance de tenir compte d'un second critère d'identification de l'homme décent ou digne de ce nom, c'est-à-dire qu'en plus de posséder des vertus qui ne génèrent aucun vice relié, le Diogène moderne digne de ce nom devra, selon lui, se tenir aussi loin que possible des hommes, et surtout des rapports hiérarchiques qu'ils entretiennent en société.

Tout au long de l'ouvrage, une ambivalence entre l'homme de Diogène et le Diogène décent est palpable. Aussi, des contradictions concernant les vertus cyniques apparaissent. Par exemple, l'exigence de franchise devrait, selon Prémontval, être contrebalancée par une dissimulation utile de la vérité : « La vérité doit toujours être dite. Je parle des vérités de spéculations, & non des vérités de fait. S'il étoit vrai qu'il n'y eût point de Dieu, cette vérité *il n'y a point de Dieu*, seroit le Dieu-même auquel il faudrait sacrifier<sup>708</sup> ». Non seulement cela entre donc en parfaite contradiction avec les préceptes cyniques étudiés précédemment, lesquels accordent la préséance aux vérités de fait sur les vérités de spéculation, mais encore défendre l'utilité de la dissimulation place la figure du cynique moderne en conflit flagrant avec l'exemple de Diogène. L'auteur évoque, pour justifier sa position, un inconvénient majeur de la franchise, qu'il convient d'éviter :

Il y a des gens qui à force de franchise se sont vus dans la nécessité d'être fourbes, pour se tirer des situations facheuses où leur franchise les avoit mis. Ne valoit-il pas mieux comencer par la dissimulation, qui du moins est de quelques nuances au dessous de la fourberie ? ... O home vrai, profite de leur exemple, si tu peux<sup>709</sup> !

Fondamentalement, cela vise encore à rendre décent Diogène, lequel choquait les conventions par sa grossière franchise, contrevenant ainsi à l'idéal de sociabilité des Philosophes. Nous avons vu, en effet, la priorité accordée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à la sensibilité sur l'indifférence dans les rapports moraux. Cela se reflète donc dans le caractère que prête Prémontval à son Diogène moderne : le penchant de ce dernier à s'attendrir des bons sentiments contraste avec ce que nous savons de son homologue ancien, lequel

---

<sup>708</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 45.

s'exerçait à devenir insensible à ce qui pouvait nuire à son autarcie, et donc à son bonheur. Dans une perspective moderne, au contraire, est considéré « plus heureux [...] celui qui porte un cœur dont l'aimable sensibilité le rend sujet à tant de maux<sup>710</sup> ».

Il convient ensuite de s'attarder à la pensée CLXXIV, laquelle donne le titre à l'ensemble de l'ouvrage. Prémontval y souligne que « ce n'est que par *intérim* » qu'il s'est saisi du poste de Diogène décent, « prêt à le laisser à plus digne que [lui] qui voudra le revendiquer » :

O illustre D'Alembert, gloire de ma nation, philosophe aimable sans être courtisan, ami de la vérité sans humeur & sans chagrin, vous avez souhaité qu'il s'élevât un Diogène, qui eût autant de liberté dans l'esprit qu'en avoit l'ancien, & autant de décence dans les manières qu'il avoit d'effronterie & d'impudence. Notre jeune La Beaumelle<sup>711</sup> ne seroit-il pas l'homme que vous cherchez ? ou ne le sera-t-il pas, lorsque quelques années auront mûri cette sagesse bouillante, dont les sucs ne sont point encore dans leur juste tempérament ? Que dis-je ? Emparez-vous du poste vous-même. Vous avez toute la supériorité qu'il demande. À qui appartient-il mieux d'être Diogène, & Diogène décent, qu'à qui refuse d'être Aristipe ?

Au reste je sais qui en aura bien *le courage* sans les avantages dont vous jouissez. Je sais qui peut *savoir être dupe*, comme vous dites, *quand il faut l'être* ; & qui s'emparera du poste, si ce poste-là-même ne sauroit piquer votre ambition<sup>712</sup>.

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>711</sup> Laurent Angliviel de La Beaumelle (1726-1773) est un homme de Lettres françaises, ennemi de Voltaire. D'Alembert ne l'estime guère, comme en témoigne ce passage de sa *Correspondance* avec ce dernier : « Quant à La Beaumelle, il n'en est pas de même ; c'est un homme décrié et déshonoré, ainsi que Fréron et Palissot ; il ne serait pas juste de mettre Jean-Jacques Rousseau dans la même classe : cependant, si vous insistez, je verrai avec nos amis communs le parti qu'il faudra prendre. » (*Œuvres complètes de D'Alembert*, Belin, 1822, t. V, pp. 200-201 [en ligne :] [http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance\\_%28d\\_%E2%80%99Alembert%29/Correspondance\\_avec\\_Voltaire/113](http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_%28d_%E2%80%99Alembert%29/Correspondance_avec_Voltaire/113) [page consultée le 19 novembre 2013]. Pour plus de détails, voir C. Lauriol, *La Beaumelle. Un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, Droz, 1978 ; et, du même auteur, *Études sur La Beaumelle*, Paris, H. Champion, 2008.

<sup>712</sup> Prémontval, *op. cit.*, pp. 131-132. La fin de l'extrait fait référence au *Mélange de littérature* de D'Alembert. Également, il est à noter que Prémontval n'est pas le seul à considérer D'Alembert comme un bon candidat au cynisme. Frédéric II, le Roi de Prusse, affirmait dans une des lettres lui étant adressée : « Je suis fâché de voir approcher le moment de votre départ, et je n'oublierai point le plaisir que j'ai eu de voir un vrai philosophe. J'ai été plus heureux que Diogène, car j'ai trouvé l'homme qu'il a cherché si longtemps » (Frédéric II, « À D'Alembert (Sans-Souci, 15 ou 16 août 1763) » in *Correspondance* t. IX, Berlin, Imprimerie Royale, 1854 (in *Œuvres de Frédéric Le Grand* t. XXIV, Berlin, Imprimerie Royale (B. Decker), 1854, p. 419). De même, D'Alembert fut considéré comme un Diogène par Grimm, lorsqu'il refusa de se rendre à la cour de ce même Frédéric : « Is this man made to live side by side with kings ? – He is a Diogenes, whom one must leave in a tub » (Starobinski, « Diderot's Satire "Rameau's Neffe" » in *Das Rettende in der Gefahr: Kunstgriffe der Aufklärung* (translated by H. Günther), Frankfurt, S. Fischer, 1990, p. 308 (cité dans Niehues-Pröbsting, « The Modern Reception of Cynicism... », *art. cit.*, p. 346).

Prémontval trouve ainsi un autre candidat potentiel en un certain La Beaumelle, mais non sans quelques hésitations<sup>713</sup>, ce qui nous ramène encore une fois au tempérament idéal que devrait posséder ce Diogène moderne. En ce qui a trait à la morale, il demande :

[...] quel est l'essentiel ? Ce qui doit être vrai en dépit des difficultés [...]  
*Primò*, & avant toutes choses, la réalité des devoirs moraux qui sont le lien de la société.  
*Secundò*, l'existence d'un Dieu très bon, qui vient à l'apui de la morale, come inspecteur & come motif.  
*Tertiò*, nouvel apui ; l'attente d'une vie à venir où se dissiperont les ténèbres de la présente<sup>714</sup>.

Il est particulièrement intéressant de souligner l'importance accordée à la religion dans cette recherche de l'homme qui possède une sagesse idéale et, de fait, du rôle primordial qu'elle devrait entretenir avec la morale et les comportements humains en société. Prémontval n'hésite pas, en effet, à prendre la défense de la morale chrétienne : « Il resteroit, que nous en tenant à la morale simple de Jesus-christ, supérieure sans contredit à celles des philosophes & des législateurs de quelque nation que ce puisse être, nous vissions un peu quel seroit l'effet<sup>715</sup> ». Or, il ne cesse, malgré cette confiance accordée à la morale religieuse d'être en mesure d'améliorer les relations humaines, de souligner, de un, la stabilité des traits d'esprits : « Tel eût été fat s'il n'eût de sa vie regardé un livre, qui l'est encore plus pour s'être rendu un puits de science & d'érudition<sup>716</sup> », et, de deux, des choses dans la nature : « Seroit-ce que la nature auroit un cours, qui se peut bien ralentir, ou précipiter, dans quelques occasions particulieres ; mais qui pris dans la totalité se maintient le même, fort-à-peu-près, par voie de compensation<sup>717</sup> ? » De même Prémontval croit-il que la stabilité des choses humaines ne diffère pas vraiment de celles de la nature :

Le train de la société est en gros à-peu-près le même [que celui de la nature] ; ou s'il a quelque légère différence, il est visible qu'elle dépend d'un règlement de

---

<sup>713</sup> « Peu s'en est falu que je n'aie supprimé cet éloge depuis la lecture de certains libelles. Diogene pour rester dans la décence ne doit point trop donner à la passion, même sous le couteau de l'iniquité » (Prémontval, *op. cit.*, p. 132, note \*).

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 197.

police de plus ou de moins. Donc nous devons négliger la religion & la morale. Qu'à Dieu ne plaise. Mais nous devons chercher la vraie cause de notre indigence au sein de toutes nos richesses, & tâcher d'y porter remède<sup>718</sup>.

Un fait intéressant émerge ici : la religion et la morale devraient être négligées, puisque la stabilité des choses s'oppose à leur perfectibilité et, qu'au final, tout ne relève que de la grâce divine. Voilà une vision pessimiste de l'homme qui rappelle celle des jansénistes ou des partisans de la réforme. Pourtant, Prémontval préconise les devoirs moraux qui maintiennent, selon lui, la cohésion sociale, ainsi que la croyance en l'existence d'un Dieu bon garantissant une vie meilleure après la mort. Cela nous place donc devant une contradiction importante, laquelle rend l'interprétation de ce texte pour le moins conflictuelle : l'auteur persiste, malgré ce constat, à chercher la cause de l'indigence des hommes dans leur richesse et à vouloir y remédier. En ce sens, rendre décent un Diogène moderne, lequel serait à l'image de l'Homme que cherchait Diogène à la lumière de sa lanterne, représenterait une tâche irréalisable, mais néanmoins constitutive d'une lueur d'espoir nécessaire devant un constat aussi pessimiste concernant l'espèce humaine. Bref, cette recherche préserverait Prémontval de la misanthropie ; ce serait à cette lueur d'espoir qu'il s'accrocherait.

### 2.2.2 Wieland : *Socrate en délire*

Deuxièmement, il convient de considérer un ouvrage majeur de la littérature cynique du XVIII<sup>e</sup> siècle, le *Sokratos Mainomenos* de l'auteur allemand Christoph Martin Wieland, dont la traduction française circulait largement dans le milieu des Lettres françaises de l'époque<sup>719</sup>. La préface est d'abord une mise en scène : Wieland imagine la

---

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>719</sup> Wieland, *La vie, les amours et les aventures de Diogène le Cynique, surnommé Le Socrate-fou, Écrites par lui-même* [1772] (*Sokratos Mainomenos, Oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* [1770]) ; Traduites du Grec par Wieland, et de l'Allemand par le Baron de H\*\*\*, Paris, Chez Pigoreau, Libraire, Place S<sup>t</sup>-Germain-l'Auxerrois, 1819 [en ligne :] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103988k> [page consultée le 17 juillet 2012], suivi de *La République de Diogène*. (On trouve une autre version française de ce texte, plus ancienne, sous le titre de *Socrate en délire, ou Dialogues de Diogène de Sinope (Sokratos Mainomenos, Oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* [1770]) ; Traduits de l'Allemand de M. Wieland, à Dresde, & se trouve à Paris, chez la Veuve Desaint, Libraire, Rue S. Jean de Beauvais, 1772 [en ligne :] [ftp://ftp.bnf.fr/013/N0131159\\_PDF\\_1\\_-1DM.pdf](ftp://ftp.bnf.fr/013/N0131159_PDF_1_-1DM.pdf) [page consultée le 9 octobre 2013].)

découverte d'un manuscrit appartenant à une bibliothèque du Moyen-Âge, lequel aurait été écrit de la main de Diogène, et dont Wieland se proposerait de faire la traduction<sup>720</sup>. Il est donc particulièrement intéressant d'avoir sous les yeux l'ouvrage d'un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui s'approprie des *Dialogues* dont l'auteur serait Diogène, ainsi que la fameuse *République* de ce dernier, laquelle n'a jamais été retrouvée. Comme il le souligne en préface, la vision du cynisme présentée dans ce texte diffère grandement de celle que nous ont transmise les anciens, telle une satire de son objet de raillerie :

L'idée que, d'après les écrits de Laërce et d'Athénée, l'on s'est généralement faite du philosophe de Sinope, celle que nous nous en formons en lisant ces dialogues, diffère de peu de celle qu'on prend de la comédie sur une farce ; de l'ironique Socrate d'après Aristophane, de l'Arlequin de Marivaux, en voyant celui de l'ancien théâtre de Vienne, et d'un fin railleur des sottises humaines sur un sale et grossier misanthrope<sup>721</sup>.

L'hypothèse fictive proposée par Wieland consiste à dire que ces auteurs auraient transmis à la postérité une vision satirique de Diogène, laquelle aurait contribué à sa mauvaise réputation. Il conviendrait par conséquent de réviser cette conception afin de s'en faire une idée plus juste :

S'il fallait en croire le sec et froid compilateur de la biographie des philosophes, et le grammairien bavard qui, dans ses *Deipnosophistes*, met tant d'histoires absurdes sur le compte des anciens sages, Diogène, le cynique, passerait pour le coquin le plus méprisable, le plus fou, le plus obscène, le plus odieux qui ait jamais deshonoré figure humaine. Il serait également inconcevable que ce même homme eût pu faire et dire les choses et les paroles sages transmises jusqu'à nous par les anciens, et qui lui ont valu l'estime des philosophes les plus respectables.

Heureusement pour sa mémoire, les écrivains qui nous ont laissé un si hideux portrait de ce disciple et successeur du socratique Antisthène ne méritent pas assez de confiance pour détruire les fondements sur lesquels est appuyée

---

Sur le cynisme chez Wieland, voir aussi Niehues-Pröbsting, « The Modern Reception of Cynicism... », *art. cit.* ; « Wielands Diogenes und der Rameau... », *art. cit.* ; et Shea, *The Cynic Enlightenment...*, *op. cit.*, chap. 4, pp. 74-105 (particulièrement pp. 84-94).

<sup>720</sup> Wieland, *La vie, les amours et les aventures de Diogène le Cynique...*, *op. cit.*, pp. 13-14. L'auteur décrit le document comme une traduction latine d'un manuscrit arabe (datant de l'époque des traductions des manuscrits d'Aristote). Il émet l'hypothèse qu'il s'agit d'un dialogue écrit de la main de Diogène.

<sup>721</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

l'opinion plus favorable que quelques savants plus modernes et du premier ordre ont cru devoir prendre de lui<sup>722</sup>.

Wieland réfère ici, de manière spécifique, à Arrien et Lucien, lesquels nous avons montré qu'ils transpirent une vision que nous avons qualifiée d'idéalisée du cynisme, mais que notre auteur considère comme des sources de connaissance fiables sur Diogène<sup>723</sup>. Il reconnaît cependant qu'il serait bien étonnant que le Cynique ait suscité ainsi la controverse sans raison :

Malgré d'aussi puissants témoignages, les mêmes objections subsisteront peut-être toujours : en effet, l'on ne saurait nier, sans avoir contre soi toute l'antiquité, que Diogène ne fut pas favorablement regardé par ses contemporains ; qu'il passa plutôt pour un homme bizard [*sic*] que pour un sage : nous en conviendrons, sans que cet aveu lui fasse rien perdre de l'estime que nous inspire pour sa personne le jugement avantageux du plus petit nombre<sup>724</sup>.

De même Wieland mentionne-t-il que Jean-Jacques Rousseau n'est peut-être pas un être aussi singulier que sa réputation ne le laisse entendre<sup>725</sup>, que celle-ci souffre en fait, comme celle de Diogène, d'être comparée à une vision satirique que ses opposants se sont plu à donner de sa personne<sup>726</sup>. Cette mise au point faite, il « avouera [...] cependant que le Diogène de ces dialogues [lui] paraît être un Diogène passablement idéal<sup>727</sup> », mais il se dit néanmoins convaincu de son mérite<sup>728</sup>. Rappelons enfin que cet ouvrage n'est pas le seul où Wieland emploie son talent à repenser l'opinion que l'on s'était faite de certaines figures antiques, comme en témoigne l'« Avertissement » qui fait office de préface à l'ouvrage *Cratès et Hipparchie* :

---

<sup>722</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 15 et 17.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 22 : « Il faudrait bien peu connaître le monde pour ne pas savoir que quelques traits de singularité et l'abnégation des formes en usage suffisent pour présenter sous un faux jour le meilleur des hommes. / Dans le célèbre J. J. Rousseau qui, dans le fond, n'est peut-être pas à moitié aussi singulier qu'il le paraît, nous avons un exemple frappant qui vient à l'appui de ce que nous avançons ; et dans les dialogues suivans nous entendrons Diogène raisonner plus d'une fois sur ce sujet d'une manière si satisfaisante, que celui qui ne se sera pas fait une loi de n'attacher de valeur qu'à sa propre opinion [*sic*], sera bientôt entièrement désabusé. »

<sup>726</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur la figure du Rousseau cynique au chapitre suivant.

<sup>727</sup> Wieland, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 25 : « Convaincu du mérite de ce Diogène, j'ai donc pris le parti de le refondre en entier, et de lui faire parler ma langue [...] »

Ce talent consistait à choisir dans ses fastes quelque caractère bien étrange ou bien décrié, quelque fait bien bizarre ou bien ridicule, et à montrer, par le développement de ce fait ou de ce caractère, que l'un n'étoit pas réellement aussi incroyable, ni l'autre aussi déraisonnable qu'ils les paroissoient, faute d'être convenablement expliqués. C'est là le but que Wieland s'étoit proposé dans quelque-uns de ses romans, tels que *Diogène ou Socrate en délire*, *Pérégrinus Proteus*<sup>729</sup>.

D'après ce passage, Wieland se serait donc consacré à la réhabilitation de plusieurs Cyniques, parmi lesquels on peut compter Diogène, Cratès, Hipparchia et Pérégrinus Proteus. Nous limiterons cependant notre recherche à la seule figure de Diogène, laquelle suffit à montrer l'influence de la pensée des Lumières sur la conception du cynisme que peut avoir un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle comme Wieland.

D'abord, le texte des *Dialogues* souligne un aspect fondamental de la doctrine cynique, laquelle fut rarement, si ce n'est jamais, mise en doute, à savoir que Diogène mettait en pratique ses préceptes moraux, et particulièrement la réduction des besoins :

J'avoue [...], que pendant bien des années j'ai médité comment je parviendrais à me rendre aussi indépendant qu'on peut l'être : j'ai trouvé la chose possible sous certaines conditions, et que ces conditions dépendaient de moi. Je ne balançai pas long-tems, et mon système ne fut pas plutôt arrangé que je fis ce que font peu de vos moralistes ; je le mis en pratique<sup>730</sup>.

Wieland doute cependant que Diogène méprisait la beauté et se disait véritablement l'ennemi des plaisirs<sup>731</sup>. Celui-ci se serait d'ailleurs plu, contre toute attente étant donné sa propension à l'indifférence, voire à la dureté de son âme, à la beauté esthétique du spectacle de la douleur :

Je fis un geste de compassion ; elle pleura, et ses deux jolis enfans, en lui voyant répandre des larmes, se mirent aussi à pleurer ; ils jetèrent leurs petits bras

---

<sup>729</sup> Wieland, *Cratès et Hipparchie*, suivi *Des Pythagoriciennes*, Traduit par M. De Vanderbourg, Paris, À la Librairie Grecque-Latine-Allemande, rue des Fossés-Montmartre, n° 14, 1818, t. 1, « Avertissement », pp. i-ii [en ligne :] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k683797.r=Wieland%2C+Christoph+Martin+crates.langFR> [page consultée le 28 novembre 2013].

<sup>730</sup> Wieland, *La vie, les amours et les aventures de Diogène le Cynique...*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 48 : « Un sophiste pourrait vous chercher chicane sur tous ces avantages. Je n'en ferai rien ; je ne méprise pas la beauté ; je ne suis pas l'ennemi des plaisirs comme m'en accuse les bouquetières du *Crance*. »

autour de son cou et s'écrièrent en gémissant : ce bon monsieur nous rendra-t-il notre père ? La scène était touchante, je t'assure, et j'aurais donné cinquante mines pour qu'un bon peintre m'en eût fait le tableau sur le lieu même<sup>732</sup>.

Aussi Diogène se montrerait-il compatissant devant les injustices que génèrent les richesses :

Quand je fus seul, et que mon sang se fut calmé, ma colère contre les richesses se changea en compassion : je les plaignis [les gens riches] d'être insensibles à la seule chose qui devrait les rendre heureux, au plaisir divin de faire du bien. Les pauvres gens ! ils ont tant de besoins ! leurs sens, leur imagination, leurs caprices, leur vanité ont tant de fantaisies à satisfaire, qu'il ne leur reste rien pour les secours que réclame l'humanité<sup>733</sup>.

L'on voit ainsi que l'éloge des bons sentiments s'étend, pour le Diogène de Wieland, jusqu'à considérer que l'essence de l'humanité réside dans le plaisir que les hommes ressentent à faire du bien à leurs semblables, leur félicité trouvant une ultime satisfaction dans les sentiments sympathiques et la présence d'un ami<sup>734</sup>. Cela cadre toutefois difficilement avec l'idée que l'on se fait généralement du Cynique, alors qu'au contraire, elle s'inscrit parfaitement dans le contexte des Lumières. Et contre ceux qui arguent que la vertu ne saurait se penser en dehors de la prospérité commerciale d'une société, l'auteur répond, dans un passage qui s'oppose à Mandeville :

Je te prie [...] de ne pas me dire que, par l'emploi que vous faites de vos richesses, vous entretenez l'industrie, le commerce, les arts ; que vous favorisez la circulation des espèces, en quoi, suivant vous, consiste la vie de l'état.

Votre goût pour les palais, les jardins, l'entretien d'une grande maison, une foule de besoins indispensables font vivre, dites-vous, des milliers d'individus ! Je suis entièrement de votre avis : mais, si vous prétendez vous en faire un mérite, l'insecte qui nous donne la soie et l'animal auquel nous devons la pourpre pourraient, avec raison, se regarder comme les créatures les plus parfaites et les plus bienfaites ; car, assurément, plusieurs milliers d'hommes vivent du travail qu'ils leur procurent<sup>735</sup>,

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>733</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 140 : « Sain de corps et d'esprit, la tête saine, à quelques folies près, dont, au demeurant, je ne me trouve pas plus mal, libre de soins, de passions, de liens pesans, comment ne serais-je pas heureux ? la terre entière ne m'appartient-elle pas, puisque j'en jouis ? quelle source de félicité ne trouve-t-on pas seulement dans les sentimens sympathiques ! [...] à tous ces biens je joins un ami. »

<sup>735</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

ce qui montre encore une fois très bien l'ancrage dix-huitiémiste des considérations de ce Diogène.

En ce qui concerne proprement la *parrhésia* cynique, Wieland se montre plus ambivalent, puisqu'il hésite entre valoriser la franchise, laquelle ne saurait être considérée autrement que comme une vertu, et l'importance, dans une société policée, de jouer la dissimulation pour préserver la paix sociale ou simplement la bonne entente. D'un côté, il prône donc comme vertu fondamentale le fait de dire la vérité<sup>736</sup>, mais de l'autre, il convient du fait qu'il vaut parfois mieux garder le silence sur ce qui est jugé licencieux<sup>737</sup>. S'il revendique pour sa part la bienveillance de ses concitoyens à l'égard des frasques qui pourraient se révéler au grand jour en raison de cette franchise qu'il pratique et valorise, il condamne sévèrement l'hypocrisie généralisée de ces derniers à l'égard de leurs propres vices :

[...] je ne puis souffrir une espèce d'hypocrisie [...] Parle-t-on, en général, des défauts de l'espèce humaine, chacun convient qu'il a les siens et qu'il en a beaucoup ; mais donnez à ces défauts leur vrai nom ; lisez en, mot à mot la longue liste, puis allez aux voies : personne ne voudra s'avouer coupable. Quelle inconséquence ! je les hais du fonds du cœur. Dans bien des choses qui me paraissent indifférentes, je me dispense des règles en usage, et par cette raison, je suis désigné sous le nom d'homme singulier et sous celui de fou par ceux qui sont moins polis. Fort bien : je m'y reconnais... c'est ainsi que je suis bâti ; cela fait-il du mal à quelqu'un ? je vois Corinthe livrée à des extravagances et à des vices, nuisibles à ceux qui les ont, à beaucoup d'honnêtes gens, en général, au peuple. On le voit aussi bien que moi ; on ne dit rien : et l'on ne veut point me passer deux ou trois caprices qui ne font de mal à personne<sup>738</sup>.

Un Diogène décent admettrait donc que son caractère le rend sujet à quelques défauts, lesquels, selon lui, sont sans conséquence pour la vertu. Il considérerait, de toute façon, que la sagesse parfaite est impossible à atteindre et serait, selon toute probabilité, intolérable pour la plupart des individus :

---

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 160 : « [...] ce qui vaut le mieux : *dire la vérité* [...] »

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 85 : « Je l'invite [...] à garder pour elle seule la philosophie que j'y ai parsemée, et à ne rien faire connaître à leurs mères, et, sur-tout, à leurs amans. »

<sup>738</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

En supposant la chose possible [...] il faudrait savoir si une telle perfection ne serait pas un moyen infaillible de s'attirer la haine universelle. Malheur à l'homme qui serait assez sage pour ne ressembler par aucune faiblesse, au reste des mortels ! le moyen de trouver un tel homme supportable ? comment lui pardonner ses avantages ? il faut qu'il obtienne le droit d'en jouir, par une certaine dose de folie [...] qui le réconcilie avec le génie insensé de ce monde sublunaire, et donne à tous les autres fous le droit de s'égayer à ses dépens<sup>739</sup>.

Un premier reproche adressé au Cynique consiste ainsi à l'accuser d'agir principalement par orgueil : « Diogène, disent-ils [...] affecte, par orgueil, de se distinguer des autres hommes, par les vêtements, par son genre de vie et par ses manières ». Celui-ci s'en défend pourtant, affirmant que :

Sous tous ces rapports, il agit d'après ses principes : où est donc l'affectation ? et d'où vient que les honnêtes corinthiens décident avec un ton si tranchant sur les motifs secrets de sa conduite ? gardons nous cependant de disputer sur un point sur lequel il est peu vraisemblable que nous demeurions jamais d'accord ; supposons qu'ils aient raison ; cela ne veut dire autre chose sinon que leur orgueil trouve mauvais que le mien porte un autre masque que le leur<sup>740</sup>.

Si ce Diogène admet être orgueilleux, c'est donc seulement dans la mesure où il ne diffère, en cette matière, d'aucun être humain qu'il côtoie, la plupart des hommes agissant par orgueil, en l'ignorant totalement dans le meilleur des cas. Un deuxième reproche couramment adressé au mode de vie cynique consiste ensuite à s'interroger sur la viabilité d'une société qui serait composée uniquement de Cyniques. Pour le dire autrement, il convient de se demander s'il n'est pas naturel de vouloir jouir sans mesure de ce que la vie offre, contrairement à ce que prônait Diogène, en se refusant des plaisirs qui contribuent, selon plusieurs, si ce n'est au bonheur, du moins à la félicité des hommes<sup>741</sup>. Or, Diogène croyait pour sa part que ceux qui agissent ainsi, c'est-à-dire en assouvissant leurs désirs, mésusent en fait de ce que la vie met à leur disposition, en s'accaparant ce qui peut servir à les satisfaire sans égard pour autrui :

Que chacun ne prenne que ce qu'il a sous la main, ne mange que ce qu'il faut pour apaiser sa faim, et nous sortirons tous rassasiés et bien portans de la table

---

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 102.

de la nature ; personne ne se plaindra d'une digestion pénible et souvent à charge au reste des convives. Voilà ce qui arriverait, si chacun voulait vivre d'après mes principes ; mais sois tranquille, [...] je ne ferai jamais assez de prosélytes pour que l'état présent du monde coure aucun danger<sup>742</sup>.

En effet, le Cynique sait bien que les aléas de la vie en société incitent les hommes à développer des pratiques plus ou moins immorales, mais utiles, tels que l'art de calomnier avec adresse, de présenter les événements sous un faux jour, de donner un vernis de scandale à une chose indifférente en elle-même, ou encore d'étayer un mensonge individuel par des vérités générales, tous des « arts importants qui, selon lui, ont une influence très-étendue dans la société, et sont d'une telle nature que ceux qui les possèdent à fond en font sourdement le même usage que certains médecins de leurs secrets : ils cherchent à attirer à eux seuls le profit qu'on en peut faire<sup>743</sup> ». Bref, la réalité étant ce qu'elle est, le risque de voir émerger une société constituée uniquement de Cyniques, au sens où nous entendons par là des individus qui seraient prêts à mettre en pratique les préceptes de modération de Diogène, s'avère très faible, voire quasi nul.

Une solution proposée par les Cyniques pour parer à l'inconvénient des profits énormes résultant de la poursuite des intérêts personnels aux dépens du bien commun est celle du cosmopolitisme. Par cosmopolite, précisons d'emblée que Diogène réfère à :

[...] un homme qui, sans former de liens avec une seule société, regarde le monde comme sa patrie et toutes les créatures de son espèce, malgré la différence de mœurs, de langage, d'intérêts, comme ses concitoyens ou, qui plus est, comme des frères qui ont un droit naturel à ses secours, quand ils souffrent, à sa compassion quand il ne peut les secourir, à ses avis quand ils s'égarer, à sa joie quand ils se félicitent de leur existence<sup>744</sup>.

Ces qualités, que le cosmopolite développe lorsqu'il est libre des contraintes particulières qu'une société exige de ses citoyens, permettent, selon le Diogène de Wieland, de s'élever au-dessus de l'attrait des intérêts particuliers, afin de se consacrer à ceux de l'humanité :

---

<sup>742</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

<sup>743</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>744</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

Les préjugés, les penchans exclusifs, les vues personnelles, toutes les passions intéressées sont les mobiles habituels de nos actions tant que nous ne nous regardons que comme membres d'une seule société et que nous faisons dépendre notre bonheur de l'opinion qu'elle a de nous. Ce que l'on nomme *vertu* dans cette société n'est souvent regardé, au tribunal de la nature, que comme un vice éclatant ; et l'homme à qui Athènes ou Sparte élève des statues serait peut-être, dans les annales d'Argos et de Mégare, livrés à l'exécration de la postérité comme un homme injuste et violent.

Le cosmopolite seul est capable envers tous les individus d'une impartialité pure et sans mélange d'aucune fausse considération. Inaccessible à tous les intérêts particuliers, son cœur brûlant s'élançait au devant de toutes les occasions qui peuvent contribuer au bonheur de l'humanité, son affection, sa sensibilité s'étendent sur toute la nature<sup>745</sup>.

Ainsi, le cosmopolitisme est présenté dans ce texte comme un outil servant à contrer le relativisme moral, car il contribue à faire du bonheur de l'humanité l'unique intérêt du Cynique : « [...] je suis citoyen du monde ; le bonheur du genre humain, examiné sous tous ses rapports, est le seul intérêt qui, suivant moi, mérite d'être pris en considération<sup>746</sup> ». Cela renforce donc l'hypothèse d'une ingérence des idéaux des Lumières dans ce portrait du cynique.

On peut faire un constat semblable à la lecture de *La République de Diogène*, laquelle fait suite aux *Dialogues* que nous venons d'étudier, et où il s'agit de concevoir une société idéale, qui serait constituée uniquement de Cyniques<sup>747</sup>. Une telle république, gouvernée selon les principes d'une seule philosophie, soit celle de Diogène<sup>748</sup>, aurait comme tâche fondamentale d'empêcher que les hommes ne se rendent malheureux :

[...] ce n'est pas une petite affaire, d'avoir à rendre heureux cent trente mille individus. Si, pour y parvenir, il ne s'agissait que de les laisser faire, il ne faudrait pour cela que de l'instinct [...]; mais maintenant qu'ils sont créés, s'occuper de leur félicité, ou, ce qui est bien plus (vû que la nature y a

---

<sup>745</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>747</sup> Wieland, *La République de Diogène, op. cit.*, pp. 210-211 : « [...] ne puis-je, d'un coup de baguette, les avoir tels que je les désire ? ce n'est pas un petit avantage ; mais il est indispensable, en pareille circonstance : fasse une république qui voudra, s'il faut prendre les hommes tels qu'ils sont. »

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 220 : « Quant à la philosophie ; ils n'en ont pas besoin d'autre que celle de Diogène, et c'est de leurs mères et de leurs nourrices qu'ils l'apprendront. Adieu donc, messieurs. »

passablement pourvu), empêcher que, par ignorance ou par inexpérience, ils ne se rendent eux-mêmes malheureux, voilà le point important<sup>749</sup>.

S'il est vrai que, sur cet aspect, le Diogène de Wieland s'accorde avec le cynisme antique, il convient néanmoins de souligner l'inspiration Rousseauiste de cette *République*, laquelle exerce une influence majeure sur la pensée de Wieland, notamment en ce qui concerne l'importance d'entretenir la sociabilité, ainsi qu'une bienveillance générale<sup>750</sup>. Cela est d'autant évident que cette république n'encourage ni la perfectibilité, puisqu'il s'agit d'en rester à la simplicité de la nature : « Intimement convaincu que chaque pas qui les éloignerait de la simplicité de la nature les éloignerait de la félicité, j'ai tout employé pour leur rendre impossible la perte de cette bienfaisante simplicité<sup>751</sup> », ni le développement des arts et des sciences, qui favoriserait ce fléau :

[...] son présent a été pour nous la boîte de Pandore. Nous lui avons donné notre liberté, notre repos, notre franche gaité, notre heureuse oisiveté ; et, en échange, il nous a rendu des besoins, des passions, des folies, des vices, des maladies, des soucis, des chagrins, des yeux ereux et des joues pendantes<sup>752</sup>.

Un Diogène décent prônerait ainsi la vertu d'ignorance, déclarant : cette république « durera jusqu'au moment où mes insulaires connaîtront les avantages dont vous jouissez [...] L'ignorance qui, chez vous autres est le plus grand des maux, sert de base à la félicité de mon peuple<sup>753</sup> », ce qui encore supporte l'hypothèse d'une influence des écrits de Rousseau sur cet ouvrage. Enfin, le manuscrit se termine sur des considérations peu flatteuses à l'endroit des Philosophes, lesquels devraient, selon notre auteur, convenir

---

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 242 : « Les fêtes sont un moyen infaillible pour entretenir chez mon peuple l'union, la sociabilité et une bienveillance générale. »

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 248. Notons que plus tôt, le Diogène de Wieland se montrait sensible à la beauté esthétique. Voir pourtant cet autre passage : « Je ne suis rien moins que l'ennemi de vos arts et de vos sciences : sitôt qu'un peuple en est venu au point de ne pouvoir s'en passer, il n'a rien de mieux à faire que de les pousser aussi loin qu'il le peut. Plus vous vous êtes éloignés de la simplicité primitive de la nature, et plus la machine dont est composée votre police doit être compliquée, plus vos intérêts le deviennent, plus vos mœurs se corrompent. C'est alors que vous avez besoin de philosophie pour plâtrer vos vices, pour ajuster vos intérêts et pour étayer de votre mieux le bâtiment qui menace sans cesse de crouler » (*ibid.*, pp. 255-256).

<sup>753</sup> *Ibid.*, pp. 253-254. Ces deux passages vont également en ce sens : « En général, un peuple gouverné par les mœurs n'a pas besoin de lois tant qu'il conserve ses mœurs ; et si mes insulaires perdent les leurs, que le ciel ait pitié d'eux ! la nécessité alors fera des lois aussi bien que Platon et Aristote ; mais qu'est-ce que des lois sans les mœurs ? » ; « aucun peuple ne peut avoir de mœurs sans religion » (*ibid.*, p. 251).

qu'ils se sont éloignés des fins véritables que doit se proposer la philosophie : « Convenez [...] que cette philosophie même, si son activité bienfaisante n'était arrêtée dans sa marche par une foule de causes et d'intérêts opposés vous ramènerait insensiblement à cette simplicité primitive dont vous vous êtes écartés<sup>754</sup> », d'où l'on voit encore une fois très bien l'influence moderne qui s'exerce sur la conception du cynisme chez Wieland.

### 2.2.3 Cœtlogon : *Diogène à la cour ou le cynique moderne*

Un troisième texte qui aborde la question du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle est celui de Dennis de Cœtlogon, intitulé *Diogenes at court: or, the modern cynic* (1748)<sup>755</sup>, dont l'analyse sera très brève. Le narrateur, un Diogène moderne, explique être parti, avec sa lanterne, à la recherche des caractères des hommes de cour de différents statuts et nations, et ce, afin de voir s'ils remplissent ou non les critères qui les rendraient dignes de correspondre à l'homme qu'a vainement cherché Diogène en son siècle. Chaque chapitre, qui fait la description des individus rencontrés, se solde cependant par un échec, lequel appelle l'itération de la célèbre devise cynique : *Hominem quaero* : je cherche un homme. Cœtlogon dresse ainsi le portrait de plusieurs individus, mais un seul correspond à ce qu'il recherche. Il s'agit de son ami, un homme de la campagne décrit au dernier chapitre :

---

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 256. Il ajoute en effet : « [...] ou bien le retour de la santé ne serait pas le but du médecin. / Dans votre situation présente vos philosophes font-ils autre chose que de vous démontrer sans cesse que vous vous trompez à-peu-près sur tout, que vous errez presque toujours, et que dans votre administration, dans votre police, dans votre genre de vie, tout devrait être autrement qu'il n'est ? cela s'appelle persuader à un malade qu'il est malade. Lui rendre la santé, serait le point important ; mais je gagerais qu'ils n'ont pas plus envie de vous la rendre cette santé que vous n'avez envie de la recouvrer. Je pourrais vous en donner une très-bonne raison ; mais il ne faut pas dire tout ce qu'on sait » (*ibid.*, pp. 256-257).

<sup>755</sup> Dennis de Cœtlogon, *Diogenes at court: or, the modern cynic, Discovering, With the Assistance of his Lantern, The Character of several Nations, and of most of the Princes, Heroes, and other Great Men of the Age: Viz. Of an African of the Kingdom of Morocco; of a Mahometan Philosopher and Theologian; of the Emperor of Morocco; of an Old Spaniard; of a Spanish Bravo; of a Modern Spaniard; of a Sanish Woman; of a Grandee of Spain; of a Spanish Bishop; of the Duke of Ripperda; of Cardinal Alberoni; of the Queen Dowager of Spain; of the present King of Spain; of a French-Man; of a French Nobleman; of the Cardinal Tencin; of the Marshal De Saxe; of the Dauphin; of the Dauphiness; of the Queen of France; and the King of France; of the Queen of Hungary; of the King of Prussia; of the King of Sardina; of the King of Portugal, of the Genoese, &c. &c.*, London, Printed by J. Jefferies, Winbush and Cook, 1748 [en ligne :] <http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?type=search&tabID=T001&queryId=Locale%28en%2C%2C%29%3AFQE%3D%28BN%2CNone%2C7%29T059591%24&sort=Author&searchType=AdvancedSearchForm&version=1.0&userGroupName=mont88738&prodId=ECCO> [page consultée le 19 juillet 2012].

Let's quit the Tumult, Embarrass, and Confusion of Courts and Cities, where seldom any thing else is to be found, but Self-interest, Self-Conceit, Ambition, Pride, Luxury, Perfidy, Deceit, Avarice, Prodigality, Extravagance, and Hypocrisy ; and search in a Village the Man I want. – What, in a Village, which is always represented as the Sanctuary of Stupidity and Ignorance? – Yes, in a Village, which is rather the sacred Sanctuary of Justice, Probity, Religion, Virtue, and Innocence. – Find, if you can, under the deluding Pomp of a Crown, of Ermines, or of a blue Ribbon, the Innocence, Candor, Probity, Piety, and Sincerity of that honest Man, whose plain Dress hides a Treasure preferable to the Riches of both *Indies*. If he toils, it is not to heap up Treasures, but only to maintain his Family, and assist his Friends. His Burthen, tho' heavy, feels light to him, when he considers that it answers those noble Ends. Each Drop of that Sweat which falls from his Brows is a Source of Relief for the Distressed. ---- Take my Lantern, and after you have examined him as near as you can, tell me if you find in him the least Imperfection. See the Serenity of his honest Face, sure Mark of that of his great Soul. He has exercised himself so long in the Practice of Moral and Christian Virtues, that they are all become natural to him. It is impossible he should be other than a just and virtuous Man, a good Christian, a tender Father, and a Sincere Friend. To all this add a profound Judgment and Knowledge, and you'll have the true Character of *Reginald Partridge* of *Hothfield* in *Kent*; who is really the Man I search. Ecce inventus adest<sup>756</sup> !

Cela souligne donc encore une fois l'importance, pour répondre aux critères cyniques modernes, d'ignorer les jeux de la sociabilité et de conserver la simplicité vertueuse des campagnes. Ainsi, ces caractéristiques se présentent comme des marqueurs essentiels de la possibilité moderne de préserver les vertus humaines, et ce, en accord à la fois avec les préceptes du cynisme et la perspective philosophique d'un auteur comme Rousseau.

#### 2.2.4 Castilhon : *Le Diogène moderne ou le désapprobateur*

Nous avons jusqu'à présent montré que le cynisme moderne tend à éloigner l'homme des grandes villes, ainsi que des idéaux de sociabilité des Philosophes lorsqu'il s'agit de trouver une véritable vertu. En contrepartie, ces derniers ont eu tendance à présenter une vision décente de Diogène, afin de mieux l'inclure dans leur philosophie, mais également de résoudre les problèmes que pose moralement l'adoption de comportements qui se heurtent aux conventions de la société. Or, c'est en grande partie parce que le cynique moderne est sujet à la misanthropie que l'on tente aussi bien de

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

rééduquer Diogène aux valeurs des Lumières que de trouver l'être humain idéal hors du tumulte d'une société qui le dégrade. C'est ce que nous verrons dans le quatrième ouvrage que nous présentons, de Jean-Louis Castilhon, *Le Diogène moderne, ou le désapprobateur* (1770)<sup>757</sup> qui permettra d'observer l'ampleur de la misanthropie qui touche le cynique moderne au XVIII<sup>e</sup> siècle. Consultons d'abord la dédicace de l'ouvrage adressée à Voltaire :

S'il existoit sur la terre un philosophe plus utile que vous, un littérateur plus illustre, un écrivain plus célèbre, un sage plus ami des hommes & de la vérité, ce seroit vraisemblablement à lui que mon cynique Diogène porteroit ses hommages ; ce seroit sous ses auspices qu'il aimeroit à publier ses opinions, ses rêveries, ses avis désapprobateurs. Son vieux patron n'estimoit que lui-même, & n'admiroit personne : il eut tort de tant s'estimer ; mais il eut raison peut-être de refuser ses éloges & son admiration à cette foule de sophistes, de stériles déclamateurs, soi-disans philosophes, qui, de son tems, surchargeoit sa patrie. À la vanité près, qui ne fut jamais son vice, mon nouveau Diogène, presque aussi défavorable aux Rhéteurs ses contemporains, que le fut jadis son modèle aux faux Sages de la Grèce : mais, plus heureux dans ses recherches, il a trouvé ce que le fondateur de l'école cynique ne put découvrir sur la terre, dans le cours de ses voyages, ni dans Athènes même à la lueur de sa lanterne ; un sage sans ostentation, un philosophe sans orgueil, un homme de génie également célèbre dans tous les genres de la littérature, & cependant moins ébloui de l'éclat de ses succès, qu'animé du désir de rendre sa patrie heureuse, en armant ses concitoyens contre les feux du fanatisme & les chaînes avilissantes de la superstition. Il est vrai [...] que l'ancien Diogène ne fut que le contemporain de Platon, de Socrate, &c. au lieu que son imitateur a le bonheur de vivre dans un siècle éclairé par vos ouvrages immortels<sup>758</sup>.

Cette préface est intéressante, non seulement dans la mesure où elle introduit à ce nouveau Diogène moderne, mais également en ce qu'elle adresse ses éloges à une grande figure du siècle des Lumières que nous n'avons que très peu abordée, bien que ses qualités de railleur posent la question de son cynisme<sup>759</sup>. Nous nous arrêterons davantage

---

<sup>757</sup> Jean-Louis Castilhon, *Le Diogène moderne, ou le désapprobateur, Tiré en partie des Manuscrits de Sir Charles Woban, & de sa correspondance avec Sir George Bedford, Sir Olivier Stewert, &c. Sur différens sujets de Littérature, de Morale, & de Philosophie* [1770], Bouillon, Aux dépens de la Société Typographique, 1770, 2 vol. [en ligne :] [http://books.google.ca/books/about/Le\\_Diog%C3%A8ne\\_moderne\\_ou\\_le\\_D%C3%A9sapprobateur.html?id=sE46C3SPfhYC&redir\\_esc=y](http://books.google.ca/books/about/Le_Diog%C3%A8ne_moderne_ou_le_D%C3%A9sapprobateur.html?id=sE46C3SPfhYC&redir_esc=y) [page consultée le 15 mai 2012].

<sup>758</sup> *Ibid.* t. 1, « Dédicace », pp. v-vi.

<sup>759</sup> Voir notamment ce que dit Mme de Staël (*De l'Allemagne*, 1810) à propos Voltaire : « [...] “le plus grand poète du siècle”, qui savait dans ses tragédies prêter à ses héros des sentiments admirables, n'était quant à lui que “persifleur et cynique” » (cité dans Bourguinat, *Le siècle du persiflage, op. cit.*, p. 157).

sur le cas de Voltaire ultérieurement, lorsque nous aborderons la question du cynisme chez Rousseau, auquel celui-ci adresse nombre d'invectives. Une chose est sûre, cette dédicace à Voltaire, dans un ouvrage sur le cynisme désapprobateur d'un personnage dont les positions ressemblent particulièrement à celles de Rousseau, peut difficilement être perçue comme un hasard.

Voyons ce qu'elle annonce du personnage qui fera figure de cynique moderne :

Il ne vouloit que paroître cynique ce Sir Wolban : c'étoit-là son unique ambition, & il eut la foiblesse de se sacrifier à ce désir très-insensé ; car, au fond, il n'étoit ni dur, ni rebutant, ni même bien décidément misanthrope. [...] Il affectoit de paroître tout ce qu'il n'étoit pas : sombre, brusque, chagrin, inquiet, taciturne, il ne prenoit la peine de parler que pour se donner le plaisir de gronder ou de contredire : il désapprouvoit tout, & même ses propres idées, pour peu qu'il vît les gens disposés à les adopter. Du reste, il ne plaisoit ni aux hommes, pour lesquels il n'avoit, disoit-il, qu'une très-foible estime, ni aux femmes, qu'il ne sçavoit ni amuser, ni flatter, ni séduire. Sir Wolban avoit encore la manie de chercher par-tout des philosophes, & le malheur de n'en voir nulle part ; ce qui ne laissoit pas de contribuer beaucoup à enflammer sa bile. Cet homme étoit si singulier, qu'il préféroit une action honnête aux plus brillantes déclamations sur la vertu & sur l'humanité. En un mot, Sir Wolban étoit un être ridicule ; car, passionné pour la philosophie, il ne croyoit ni à l'exacte intégrité, ni à la modestie, ni au désintéressement des philosophes, qui s'étoient une fois déclarés tels : il croyoit encore moins à la science de ceux qui, par pitié pour l'imbécillité humaine, avoient daigné se charger de la tâche épineuse d'instruire l'univers par leurs doctes écrits. Ces folles opinions & cette repoussante humeur rendoient Wolban insociable ; il le sçavoit ; aussi se faisoit-il une espèce de gloire de fuir la société<sup>760</sup>.

Ainsi, non seulement ce Wolban, que l'auteur présente comme un cynique moderne, fait-il penser à Rousseau (du moins à la réputation que celui-ci s'est forgé auprès des hommes de Lettres du siècle), mais le récit que fournit cette correspondance échangée entre Sir Wolban, Sir Bedford et quelques autres permet de manière exemplaire de mesurer l'ampleur du lien existant entre cynisme et misanthropie au XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>760</sup> Castilhon, *op. cit.* t. 1, « Préface », pp. ix-x.

Déjà avant son départ de l'Angleterre pour Paris, Wolban souffrait de la mélancolie, laquelle ne le quitta d'ailleurs pas en France, son dégoût se faisant aussi pesant :

Suis-je réellement malade, & le ciel m'auroit-il condamné pour jamais aux langueurs de la satiété ? ou les objets qui m'environnent ne peuvent-ils inspirer en effet que du dégoût ? Quoiqu'il [*sic*] en soit, je crois que je vais prendre le parti de vivre seul ; car si la société me déplaît, j'avoue aussi que le rôle que je joue dans la société doit m'y rendre fort maussade. [...] Ce n'est pourtant pas que je n'aime à observer les ridicules & la frivolité de cette nation : mais n'en déplaît à la philosophie, c'est une insipide étude que l'étude des hommes ! À quoi aboutit-elle ? À convaincre celui qui a eu l'imprudence de s'y livrer, qu'à quelques nuances près d'un pôle à l'autre, ils se ressemblent tous<sup>761</sup>.

D'emblée, l'on voit ainsi que l'opinion que se fait notre cynique de l'espèce humaine est des plus pessimistes : il vaut mieux s'isoler, car les hommes s'avèrent partout décevants :

Sots ou méchants, & souvent l'un & l'autre ; voilà le plus grand nombre. Si par hasard on en rencontre quelques-uns de raisonnables ; ils sont si ennuyeux, ils sont si ennuyés, qu'ils ne méritent gueres d'être exceptés de la totalité de l'espece. Que faire donc sur ce globe insipide ? Lire, me diras-tu, m'instruire, & dissiper par une lecture agréable, ces images ténébreuses qui offusquent & noircissent mon imagination. Eh ! [...] j'ai tant lu dans ma vie. Que mont [*sic*] appris les livres ? Que leurs auteurs, du moins pour la plupart, n'ont été que des ignorans qui ont eu tout au plus, l'art de cacher avec adresse leur profonde ignorance ; des aveugles qui ont eu le talent d'égarer d'autres aveugles qu'ils ont prétendu guider ; des charlatans dont les drogues perfides ont empoisonné ceux qui éblouis par leurs séduisantes promesses, ont eu la crédulité de s'adresser à eux ; des foux qui, trop accrédités, ont répandu partout où leurs écrits ont pénétré la dangereuse épidémie dont ils étoient infectés. Ne me parle plus de livres ; je les déteste maintenant<sup>762</sup>.

L'on voit, en fait, non seulement que l'espèce humaine ne revêt pour le cynique moderne aucun intérêt, mais que celui-ci, comme son homologue ancien, a très mauvaise opinion des lettres et des sciences. Il cherche par ailleurs à s'isoler de ses concitoyens, prétextant que la société ne peut exiger de lui ce qu'il n'appartient pas à sa nature de donner :

---

<sup>761</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>762</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

Mais au fond, de quel droit exigeriez vous de moi quelque acte de complaisance ? & comment pourrais-je moi-même me décider à vous donner la plus légère marque d'attachement, moi qui suis détaché de tout, & l'être le plus isolé qui existe. [...] combien peu je suis disposé à donner à qui que ce puisse être, ma confiance & mon amitié. La mélancolie & l'ennui sont deux vertus, ou, si vous voulez, deux défauts, deux maladies héréditaires dans ma famille<sup>763</sup>.

L'ouvrage évoque, comme qualités principales du cynique, « sa suprême indifférence & son détachement entier de tout ce qui existe<sup>764</sup> ». Wolban lui-même précise que « [c]e germe précieux du caractère [...] ne tarda point à se développer » et que, pour lors, « ce qu'on est convenu d'aimer & d'estimer dans la société, [lui] inspiroit le dégoût le plus insu[po]rtable »<sup>765</sup>. Rien dans l'expérience qu'il a acquise au contact des hommes n'a d'ailleurs su le convaincre du contraire : « tout ce que j'ai vu, tous ceux que j'ai fréquentés, toutes les connoissances que j'ai acquises & cultivées n'ont fait précisément qu'exciter & justifier cet esprit désapprobateur que j'ai reçu de la nature & de l'éducation<sup>766</sup> ». On voit ici que la désapprobation élevée au statut de trait de caractère, voire de maladie de l'âme, relève d'une structure naturelle, elle-même renforcée par l'expérience. Il s'avère donc, pour les individus qui en sont atteints, extrêmement difficile de changer.

Par ailleurs, l'ouvrage présente le point de vue de ceux qui s'opposent à cette attitude, prenant si l'on veut la défense du parti philosophique contre cette attaque cynique, reprochant notamment à Wolban ses prétentions de se faire philosophe :

Dans quel égaremens peut nous précipiter le goût mal entendu de la philosophie, ou [...] la manie de paroître philosophe ! [...] tu te souviens que ce fut cette maudite ambition qui guida tes premiers pas dans les sentiers de la folie. Tu as commencé par prendre le ton despotique & désapprobateur ; tu as fini par blâmer & condamner de bonne foi : maintenant te voilà dégoûté de tout, & bientôt vraisemblablement tu le seras de toi-même, ce qui ne seroit pas, permets-moi de te le dire, le plus faux ni le plus injuste de tes jugemens<sup>767</sup>.

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>765</sup> *Id.*

<sup>766</sup> *Id.*

<sup>767</sup> Casthilon, *op. cit.* t. 1, p. 20.

L'on voit encore ici la thématique du dégoût universel bien présente, ainsi que l'idée qu'il fausse le jugement de celui qui projette sur les autres ce biais d'interprétation. Les interlocuteurs de notre cynique lui reprochent ce que l'on a jadis reproché au misanthrope de Molière, c'est-à-dire d'axer son attention sur la méchanceté des autres plutôt que de consacrer ses énergies à ne pas l'être lui-même :

Qu'est-ce encore que ces déclamations perpétuelles contre les hommes, & à quoi aboutissent ces amères satyres contre la société ? Que t'importe qu'il y ait des méchants ? Ne le sois pas toi-même ; & c'est l'être, mon cher, que de ne voir partout que de la corruption. De toutes les espèces d'ambition, la plus folle est à mon avis, celle d'aspirer à la flétrissante gloire, à la triste célébrité du cynique Diogène. Prétends-tu à force d'amertume corriger tes semblables, réformer les usages reçus, les mœurs, les caractères ? Eh ! commence, Wolban, par te réformer toi-même ; commence par te défaire de l'habitude vicieuse que tu as contractée de placer tous les objets que tu veux observer sous un aspect défavorable. Tu seras tout étonné alors de trouver sur la terre beaucoup moins de perversité que tu n'y en supposes. Mais il faut absolument que tu distilles sur ceux qui t'environnent, ce fiel âcre & révoltant dont tu aimes à t'abreuver. Quel usage perfide tu fais de tes talents ! Oh, mon ami, quel plaisir peux-tu prendre à détester les hommes, & la société dont il ne tient qu'à toi de faire l'ornement.

Au reste, si tu prens pour de la philosophie ce souverain mépris que tu affectes pour tout le genre humain, tu te trompes étrangement. Ce n'est point de la philosophie, ni rien qui lui ressemble : c'est de la vanité, de l'orgueil ; je dirois presque de la stupidité. Car enfin, il ne faut ni génie, ni talents, ni esprit pour afficher une haine indomptable contre toute la terre. Il n'est ni fort honnête, ni bien agréable, je pense, de vouloir paroître cynique<sup>768</sup>.

Si l'ombre de Rousseau plane sur les différents aspects du cynique moderne que ce texte met de l'avant, le parallèle devient plus évident lorsque l'auteur aborde directement les questions de l'agriculture dans l'évolution des sociétés<sup>769</sup> et de la dégénérescence des mœurs qu'entraînent nécessairement à sa suite le développement des arts et des sciences<sup>770</sup>. Wolban se défend pourtant de vouloir se mettre à dos les hommes de son

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>769</sup> *Ibid.*, pp. 39-42. Voir notamment ce passage : « Tu crois de bonne foi que l'unique occupation des hommes, dans le premier âge du monde a été de cultiver la terre ? Je rougis pour toi de ta crédulité [...] Écoute, & lis des observations que des gens tout aussi ignorans que moi & beaucoup d'autres, ont faites pour combattre & réfuter ta fausse opinion » (*ibid.*, p. 39).

<sup>770</sup> *Ibid.*, pp. 44-48. Par exemple : « Loin de moi la flétrissante ambition de connoître les arts les plus estimés de nos jours, [...] arts frivoles, nouveaux, enfans de l'ignorance & de la corruption » (*ibid.*, pp. 40-41). Il est à noter que l'ouvrage réfère, par la suite, directement à Rousseau, en rapportant les vues d'un

siècle ; il affirme avoir seulement le souci de la vérité, et ce, aux dépens des avantages que pourrait lui procurer l'approbation publique s'il adoptait des opinions moins controversées :

[...] dans ce siècle comiquement philosophique, on proscriit hautement, & et l'on dévoue au ridicule tout ce qui paroît offenser les opinions reçues : mais comme la vérité seule, & non l'approbation publique, est mon unique but, l'amour de cette vérité est le seul flambeau qui m'éclaire dans mes observations ; & je compte pour rien tout ce qui n'est pas elle<sup>771</sup>.

Comme Rousseau, le cynique Wolban désapprouve ses contemporains, leur préférant l'illustre sagesse des Anciens<sup>772</sup>. Toutefois ses interlocuteurs, malgré ce respect commun partagé à l'égard des Anciens, ne tarderont pas à mettre celui-ci en garde contre l'indifférence qu'il affiche à l'égard de ses concitoyens : « [...] quelle obligation t'aura l'antiquité, quand, pour défendre sa cause, tu te seras fait une réputation de folie qui te fera passer pour le plus ridicule & le plus insensé des modernes<sup>773</sup> ? » N'est-ce pas d'ailleurs le sort encouru par Rousseau ?

Qu'à cela ne tienne, il importe de souligner que le deuxième volume de l'ouvrage met en place un revirement de situation important, lequel résulte d'une évolution du cynisme et de la misanthropie du personnage, plutôt que d'une rémission de sa condition mélancolique. Tout se passe comme si le constat de l'universelle imperfectibilité humaine avait entraîné chez lui une sortie du dégoût, rendue possible par le développement d'une apathie envers cette incorrigibilité naturelle constatée du genre humain :

[...] il est très-vrai que j'ai repris mon ancienne gaieté : je suis content, je suis tranquille ; & ma philosophie est telle maintenant, que la dissolution même de la nature ne sauroit altérer le repos de mon ame : jugez si les opinions des hommes, si leurs disputes, leurs erreurs & leurs inconséquences pourroient m'agiter un instant. [...] graces à ma persévérance, je foule maintenant d'un pied superbe les opinions des hommes, leurs vaines connoissances ; &, ce qui vaut

---

certain Lilio-Giraldi, dans sa correspondance avec Pic de la Mirandole, et ce, afin de montrer que les opinions célèbres de Jean-Jacques avaient déjà été soutenues avant lui (voir *ibid.*, pp. 383-388).

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>773</sup> *Ibid.*, pp. 260-261.

bien mieux, mon propre orgueil, qui, nourrissant dans mon cœur ulcéré une haine implacable contre le genre-humain, me rendoit moi-même la victime du fiel dont j'étois dévoré. Je le dis à ma honte, j'étois [...] le plus insensé des êtres soi-disans raisonnables ; car, quoi de plus stupide que d'aspirer à la gloire de corriger les hommes essentiellement incorrigibles, de réprimer les abus & de détruire les préjugés, quand on est soi-même entraîné par le torrent des plus ridicules usages, & qu'on est asservi à l'empire du préjugé ? L'agitation du doute, les tourmens de l'incertitude étoient les grandes causes de ma mélancolie, de cette humeurs sombre, chagrine, & même un peu sauvage, qui vous a tant inquiétés [...] Vous sçavez tous en quoi consistoit ma maladie : fatigué des éloges que j'entendois perpétuellement prostituer aux sciences & aux hommes, je ne concevois pas pourquoi ce tribut de louanges me paroissoit fastidieux. À force de penser, de réfléchir, de méditer, de lire & d'observer, je suis parvenu enfin à découvrir la cause de ce dégoût qui m'obsédoit, que je me reprochois, dont je ne pouvois me défaire, & qui ne tendoit à rien moins qu'à me faire insensiblement périr d'ennui, de consommation & de misanthropie.

Non, les hommes ne sont ni tout-à-fait méchants, comme je le croyais, ni tout-à-fait ingénieux comme plusieurs d'entr'eux, ni susceptibles, comme ont prétendu le prouver de mauvais raisonneurs, de beaucoup de perfectibilité. Ils sont nés sots & mal-adroits ; & de tous les êtres animés, l'espèce humaine seroit la plus stupide peut-être, si l'orgueil ne suppléoit en elle au défaut de lumières. Or, quels fruits pensez-vous [...] que l'orgueil puisse produire ? Des folies, des rêves, de brillantes chimères. Et voilà précisément quel a été jusqu'à présent le résultat des recherches, des découvertes, des systèmes ; en un mot, de la totalité des connoissances humaines. On a immensément écrit sur toutes sortes de sujets ; mais que nous ont appris ces profondes recherches, ces grandes découvertes ? Que nous ne sçavons rien, & qu'il n'est pas possible que nous sortions jamais de l'ignorance invincible à laquelle notre espèce a été condamnée<sup>774</sup>.

Cet extrait, malgré sa longueur, méritait d'être entièrement reproduit, puisqu'il montre clairement l'évolution du cynisme de notre personnage : certes, son opinion des hommes n'a pas changé, mais, plutôt que les désapprouver, il accepte apathiquement le constat de leur incorrigibilité. De même, il ne désapprouve plus autant l'entreprise éducative et scientifique, dès lors qu'il comprend que celle-ci relève, non pas de l'hypocrisie humaine, mais de l'illusion que les hommes sont en mesure d'améliorer le cours des choses. Les correspondants de Wolban ne sont cependant pas dupes, il s'agit bien encore de cynisme :

C'est [...] un grand défaut que celui de ne voir sur la terre qu'ignorance & stupidité : c'est un plus grand défaut encore que celui de ne parler aux hommes

---

<sup>774</sup> Castilhon, *op. cit.* t. 2, pp. 65-68.

que pour les insulter, les avilir, les dégrader ; de regarder avec mépris les plus sages institutions ; de préférer enfin au plaisir de s'instruire la cynique satisfaction de déprimer les sciences, les arts & ses contemporains. Vous êtes, dites-vous, fort tranquille ? [...] Je vous en félicite ; mais, entre nous, votre enjouement ressemble trop à la misanthropie pour être sincère<sup>775</sup>.

Si l'attitude de Wolban a changé, il n'en demeure pas moins misanthrope. Comme le souligne son interlocuteur : « [...] la connoissance des hommes ne peut que révolter & pénétrer de haine, d'amertume & de mépris contre l'espèce humaine<sup>776</sup> ». De fait, l'étude des caractères n'a que confirmé le jugement déjà négatif de Wolban à leur égard, et consolidé, par conséquent, sa haine fondamentale du genre humain. La différence réside essentiellement dans sa manière de réagir au constat qu'il n'existe aucune perfectibilité – en un sens positif – de la nature humaine :

Oui [...] à un très-petit nombre d'individus plus vertueux que méchants, la race humaine, telle du moins qu'elle est actuellement, est la plus vile & la plus corrompue de toutes les espèces. [...] Eh comment se pourroit-il que les hommes eussent reçu de la nature cette perfectibilité<sup>777</sup>, sans cesse contredite, arrêtée, anéantie par les passions mêmes, qu'ils tiennent aussi de la nature, & qui sans cesse les conduisent, les entraînent, les précipitent presque irrésistiblement dans l'erreur & les vices<sup>778</sup> ?

Objectiver le phénomène a, en quelque sorte, permis à Wolban de prendre du recul. Il sait maintenant que désapprouver les hommes n'améliorera en rien leur comportement, la nature humaine étant imperfectible. Selon lui, « pour que l'espèce humaine fut devenue plus parfaite, il faudroit au moins supposer que les loix physiques et morales sont susceptibles de variation. Or, rien n'est plus déraisonnable qu'une telle supposition<sup>779</sup> ». Cela l'amène donc à accepter la conclusion que « les hommes sont [...] tels aujourd'hui qu'ils ont été dès le commencement des tems<sup>780</sup> », et de ce constat découle son apathie.

---

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>777</sup> Notons ici l'opposition à la notion de perfectibilité développée par Condorcet.

<sup>778</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 271.

L'ouvrage fournit bien quelques réfutations<sup>781</sup> et contre réfutations à celui-ci, mais au final, la position cynique, une fois, si l'on peut dire, « éclairée » sur les faits, demeure inchangée : les hommes sont, et ont toujours été, les mêmes, et l'on ne saurait véritablement les corriger : « [...] quelque différence que l'on puisse observer dans les mœurs de différentes nations, comme dans les caractères de différens particuliers, [...] ils se conduisent tous par les mêmes principes, diversement combinés ou nuancés<sup>782</sup> ». Toutefois, Wolban se montre en désaccord avec cette implacable logique de dévoilement de la vérité du cynisme, lorsqu'il affirme paradoxalement l'utilité du mensonge comme fondement de la société :

Je sçais que dans l'état actuel de corruption, s'il est des préjugés qu'il est utile de combattre, il y en a beaucoup aussi qu'il est injuste de blâmer, & presque toujours dangereux de vouloir anéantir. Je sçais qu'une erreur accréditée tend au bien général, il faut la respecter comme une vérité, & pourvu que les hommes soient heureux & les États tranquilles, il importe fort peu que ce soit à la faveur d'une adroite imposture ou à force de sagesse. [...] Les erreurs les plus méprisables en elles-mêmes sont souvent très-utiles, quelquefois même de la plus importante nécessité pour les nations qui les ont consacrées<sup>783</sup>.

Preuve que ses interlocuteurs considèrent ce revirement comme étant du cynisme ou, à tout le moins un nouveau visage de celui-ci, ils soulignent la pudeur qui aurait été nécessaire au changement de Wolban pour être sincère, et affirment : « Te voilà [...] mille fois plus cynique, plus dur, plus misanthrope que tu ne l'as jamais été<sup>784</sup> ». Dans l'apathie de Wolban à l'endroit de l'imperfectibilité naturelle des hommes s'est en effet produit une sorte de transfert de sa haine vers la subordination politique nécessaire au maintien des sociétés :

Avant que de te déchaîner contre la subordination, la diversité des rangs de l'inégalité des conditions, apprends-nous par quels autres moyens tu penses que la société pût subsister.

---

<sup>781</sup> Voir notamment les pages 280 et suivantes, sur l'influence du climat sur les caractères, et donc de certains facteurs externes. Voir aussi les pages 295 et suivantes, sur les particularités des individus comme contre argument à l'homogénéité de la nature dont parle Wolban. (Un lien à Leibniz pourrait sans doute être établi ici.)

<sup>782</sup> Castilhon, *op. cit.* t. 2, p. 330.

<sup>783</sup> *Ibid.*, pp. 335-337.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 367.

Je te connois toujours un penchant décidé pour les peuples Sauvages : mais, mon ami, je t'avertis que tu trouveras aussi l'inégalité des rangs établie chez les Hurons, les Iroquois, les Caraïbes : car enfin, ces nations ont des chefs & des juges ; & par-tout où il y a des juges & des, chefs [*sic*] il faut bien qu'il y ait de la subordination & de l'inégalité<sup>785</sup>. »

Les correspondants de Wolban cherchent ainsi à élargir les vues de ce dernier, et à lui faire admettre ne serait-ce qu'une exception à ses cyniques observations, lesquelles conduisent à rejeter toute utilité de la vertu. L'un d'eux tâche même de lui fournir, comme dernière tentative pour lui faire rejeter son système, l'exemple d'une société vertueuse idéale, les Dunkards<sup>786</sup>, lequel pourrait enfin lui faire entendre raison. Mais Wolban n'en démord pas, la vertu finit toujours par conduire une société à sa perte : « Je vais te parler, à mon tour d'une nation sage, malheureuse & anéantie, par cela-même que sa vertu ne s'étoit jamais démentie<sup>787</sup> ». Ce faisant, il tient à montrer qu'un peuple vertueux doit inévitablement sacrifier sa vertu pour survivre, ou alors périr : « [...] la dépravation étant universelle, & tous les peuples conduits, à peu de chose près, par les mêmes passions, il faut absolument qu'une nation vertueuse renonce à l'intégrité de ses mœurs, ou qu'elle soit anéantie<sup>788</sup> ». Jusqu'au bout, notre cynique moderne s'en tiendra donc à ce constat final, réaffirmant inlassablement que « cette nation, quelle qu'elle puisse être, ressemble à toutes les autres, parce qu'elle n'est composée que d'hommes, & que les hommes se ressemblent tous par l'uniformité [...] des passions qui les animent ; passions qui sont toujours les mêmes, indépendamment & des lieux & des tems<sup>789</sup> ». Bref, voilà qui résume bien le constat misanthrope du cynique moderne au XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>786</sup> « Viens donc, Wolban, passe avec moi les mers, & vois au fond de la Pensylvanie une nation heureuse, puisqu'elle ne connoît ni roturiers, ni nobles, ni distinction de rangs, ni subordination, un peuple enfin dont la vertu rigide & soutenue met en défaut tes observations sur l'uniformité des mœurs & des passions humaines, en renversant de fond en comble ton système & tes cyniques opinions sur l'imperfectibilité essentiellement attachée, suivant toi, à la triste condition des animaux soi-disans raisonnables » (*ibid.*, p. 373). Pour une description détaillée de cette société, voir également les pages 373 à 384.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>789</sup> *Ibid.*, pp. 424-425.

### 2.2.5 Fougeret de Monbron : *Le cosmopolite ou citoyen du monde*

Un cinquième auteur qu'il convient d'aborder est Louis-Charles Fougeret de Monbron. Nous avons évoqué son nom au chapitre précédent, lorsqu'il était question des écrits libertins, mais nous avons remis à plus tard l'étude de son ouvrage considéré comme étant le plus cynique, soit le *Cosmopolite ou citoyen du monde* (1750)<sup>790</sup>, afin de nous concentrer sur le roman libertin *Margot la ravaudeuse*. Il sera donc principalement question du premier, ici, lequel, tout autant par le titre que par le contenu, aborde des thématiques directement en lien avec le cynisme. Il sera par ailleurs intéressant de remarquer que les commentateurs et gens qui étaient des contemporains de Fougeret de Monbron considéraient celui-ci comme un cynique notoire.

Dans un article qui lui est consacré, J. H. Broome souligne qu'il fut connu des hommes de Lettres du siècle, de Diderot notamment, et qu'il incarnait mieux que quiconque le malaise du XVIII<sup>e</sup> siècle envers l'ordre établi :

Among the contemporary personalities savoured by Diderot for their « cri dissonant », [...] none represents better than Fougeret de Monbron the malaise of the mid-eighteenth century, and the revolt against the complacency of established order, expressed in acts as well in words<sup>791</sup>.

L'article réfère d'ailleurs au célèbre passage de la *Satire sur les mots de caractère*, où Diderot rapporte l'insolite anecdote de sa rencontre avec Fougeret de Monbron, passage que nous rapportons en bas de page<sup>792</sup>. Il est à noter que si l'on peut, sans crainte de se

---

<sup>790</sup> Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* [1750], Londres [Paris ?], 1761 [en ligne :] <http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO;jsessionid=F146F5EEF958940310770E DE32430F0B?c=1&stp=Author&ste=11&af=BN&ae=T139388&tiPG=1&dd=0&dc=flc&docNum=CW109634735&vrsn=1.0&srchtp=a&d4=0.33&n=10&SU=0LRK&locID=mont88738> [page consultée le 14 octobre 2009].

<sup>791</sup> Broome, « "L'Homme au cœur velu": the turbulent career of Fougeret de Monbron », *art. cit.*, p. 179.

<sup>792</sup> « Il y eut un temps où j'aimais le spectacle, et surtout l'opéra. J'étais un jour à l'Opéra entre l'abbé de Canaye que vous connaissez, et un certain Montbron, auteur de quelques brochures où l'on trouve beaucoup de fiel et peu, très peu, de talent. Je venais d'entendre un morceau pathétique, dont les paroles et la musique m'avaient transporté. [...] Dans le transport de mon ivresse, je saisi mon voisin Montbron par le bras, et je lui dis : "Convenez, monsieur, que cela est beau." L'homme au teint jaune, aux sourcils noirs et touffus, à l'œil féroce et couvert, me répond :

- Je ne sens pas cela.  
- Vous ne sentez pas cela ?

tromper, dire à propos de Fougeret qu'il est un cynique au sens moderne du terme, c'est tout particulièrement pour sa tendance marquée à l'impudeur et à la misanthropie<sup>793</sup>.

Malheureux dans sa patrie, il fait, dans le *Cosmopolite*, le récit de ses aventures, d'abord en Angleterre, puis un peu partout en Europe. C'est de ses nombreux voyages dont il est question dans cet ouvrage, l'auteur livrant ses impressions, toujours cinglantes, des hommes et des sociétés qu'il eut l'occasion d'observer. Dès le début, il nous explique :

L'Univers est une espèce de Livre, dont on n'a lu que la première page quand on n'a vu que son Pays. J'en ai feuilleté un assez grand nombre, que j'ai trouvé presque également mauvais. Cet examen ne m'a pas été infructueux. Je haïssais ma Patrie. Toutes les impertinences des Peuples divers parmi lesquels j'ai vécu, m'ont reconcilié avec elle. Quand je n'aurois tiré d'autre bénéfice de mes voyages que celui-là, je ne regretterois ni les fraix ni les fatigues<sup>794</sup>.

L'on comprend d'emblée que l'opinion que se fait Fougeret de Monbron des hommes, suite à ses périples, est univoquement négative. Il disait pourtant entretenir au départ l'espoir de trouver en Grande-Bretagne « l'homme de Diogène », et même des millions d'entre eux :

Chassé autrefois de Paris par l'ennui & la préoccupation, je conçus le desir de visiter les Habitants de la Grande-Bretagne, dont quelques bilieux enthousiastes m'avoient conté des merveilles. Je croyois trouver dans cette Isle fameuse, non-seulement l'homme de Diogène, mais y en trouver par millions. J'arrivai à

---

- Non, j'ai le cœur velu...

Je frissonne ; je m'éloigne du tigre à deux pieds... » (cité dans Broome, *art. cit.* p. 179). L'auteur affirme d'ailleurs que Diderot s'est probablement inspiré de *Margot la ravaudeuse* et du *Cosmopolite* pour certains aspects de l'immoralisme du *Neveu de Rameau* (*ibid.*, p. 180). Certains soulignent par ailleurs la dette du *Candide* de Voltaire à l'endroit de Fougeret de Monbron (voir Trousson, « Introduction » in Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le Citoyen du monde...*, *op. cit.*, p. 21).

<sup>793</sup> Plusieurs passages vont effectivement en ce sens. Voir notamment Broome, qui rapporte que Fougeret de Monbron est décrit comme « un impudent fils » (Broome, *art. cit.*, p. 181) et qu'il aurait parlé de sa ville natale et de ses habitants en termes d'« excréments des humains » (*ibid.* p. 185). Trousson rapporte pour sa part plusieurs commentaires de l'époque, dont ceux de Pierre Clément (*Cinq années littéraires*, Berlin, 1756, 2 vol., t. II, pp. 374-375) qui affirme : « C'est bien le citoyen de la plus mauvaise humeur que je connaisse » (Trousson, *art. cit.*, p. 13) ; et de Chaudon & Delantine (*Dictionnaire universel*, 9<sup>e</sup> édition, Paris, Mame, 1810-1812, 20 vol., t. XII, p. 64) : « C'était un de ces auteurs qui ne peuvent vivre avec eux-mêmes ni avec les autres, frondant tout, n'approuvant rien, médisant de tout le genre humain, qui le hait par représailles, ayant d'ailleurs de l'esprit, et capable de penser et d'écrire, si sa bile ne l'avait trop dominé. [...] Il était d'une taciturnité sombre dans la société » (*ibid.* pp. 13-14).

<sup>794</sup> Fougeret de Monbron, *op. cit.*, pp. 3-4.

Londres enivré de ce doux espoir. Tout m’y parut au premier coup d’œil infiniment au-dessus de l’idée qu’on m’en avoit donnée. Chaque Anglois étoit pour moi une divinité. Ses actions, ses démarches les plus indifférentes, me sembloient toutes dirigées par le bon sens & la droite raison. S’il ouvroit la bouche pour parler, quoique je n’entendisse pas un mot de ce qu’il disoit, j’étois dans une admiration qui ne se peut exprimer<sup>795</sup>.

Son enthousiasme pour l’Angleterre sera toutefois de courte durée. On le constate dans son *Préservatif contre l’anglomanie* (1757), « une petite brochure où il s’en prend [...] à Voltaire et [...] à tous ceux qui ont le culte des manières anglaises, de la liberté anglaise, des lettres anglaises : à grands coups de crocs, il fait éclater la baudruche du mythe<sup>796</sup> ».

Du *Cosmopolite* et de son auteur, R. Trousson nous livre les impressions suivantes : « l’invraisemblable nature de l’homme “au cœur velu” s’y étale sans pudeur, avec un absolu, un inhumain mépris des autres. Le fond de son âme, c’est la haine, à la fois spontanée et lucide [...] À ses yeux, honneur, honnêteté, amour, amitié, tout est masque, tout est duperie, tout est dissimulation du vrai dieu, l’égoïsme<sup>797</sup> ». C’est une vision du monde pour le moins pessimiste et cruelle que nous donne donc à voir Fougeret de Monbron ; pour lui, « la société est une jungle, où l’on se fraie un chemin à coups de crocs et de griffes<sup>798</sup> ». On ne saurait cependant lui reprocher de se croire supérieur aux autres hommes : « [...] il n’a, à vrai dire, ni orgueil ni vanité, il est d’une autre espèce. [...] Il y a là moins dédain que complète indifférence, et l’auteur du *Cosmopolite* n’a pas

---

<sup>795</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>796</sup> Trousson, *art.cit.*, p. 12. Il est à noter que Fougeret de Monbron, dès le *Cosmopolite*, s’est montré désillusionné face aux Anglais, dont il compare, dans ce passage, les défauts à ceux des Français : « Je vécus dans les commencements avec eux aussi enthousiasmé de leur mérite, que l’est un Amant des attraits divins de sa Maîtresse les premiers jours de la jouissance. Mais comme il arrive à cet Amant, quand les premiers feux sont éteints, de découvrir, dans cet objet de son adoration, maints défauts que son ame préoccupée lui avoit fait prendre pour des perfections célestes : de même quand je fus en quelque maniere rassasié du commerce ravissant de ces Messieurs ; quand mes yeux, auparavant couverts du voile de la prévention, se furent dessillés, je cessai d’admirer, & bientôt après je m’aperçus que ces hommes merveilleux avoient leur mauvais côté comme les autres, & qu’ils n’étoient pas moins extravagants que nous ; avec cette différence seulement que nous sommes des foux gais & joyeux, & qu’ils sont des foux sérieux et tristes. Je vis qu’ils aimoient mieux passer pour singuliers, fantasques, bizarres, que de ressembler à aucun Peuple de l’Univers. J’observai que dans leurs usages & leur conduite ils affectoient d’être le rebours des autres Nations : en un mot, que si, par un miracle de la Nature, nous devenions sombres & mélancoliques, ils seroient, par esprit de contradiction, aussi évaporés & pétulants que nous le sommes » (Fougeret de Monbron, *op. cit.*, pp. 154-155).

<sup>797</sup> Trousson, *art.cit.*, p. 14.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 15.

même la faiblesse de se croire supérieur [...] Comme tous les fauves, c'est un solitaire<sup>799</sup> ». Il explique son penchant pour l'exil en ces termes :

[...] je me trouve bien par-tout, hormis en prison. Tous les Pays me sont égaux, pourvu que j'y jouisse en liberté de la clarté des Cieux, & que je puisse entretenir convenablement mon individu jusqu'à la fin de son terme. Maître absolu de mes volontés, & souverainement indépendant, changeant de demeure, d'habitude, de climat, selon mon caprice, je tiens à tout & ne tiens à rien<sup>800</sup>.

Cette indifférence affichée à l'endroit des différents peuples et gouvernements découle en effet des observations qu'il a pu faire. Comme le souligne M. Delon :

[...] découvrant que les goûts dépendent des climats et que la morale elle-même est bien relative[,] [n]otre cosmopolite n'est pas un philosophe au sens que le mot vient justement de prendre en ce milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il n'accumule pas les observations pour saisir ce qu'on nomme alors l'esprit des mœurs ou des lois. [...] Se proclamer cosmopolite, c'est refuser de s'en tenir à une nationalité, à une foi, à une vérité. C'est s'enchanter d'une réalité qui n'est que moire et diversité, reflets et différences. Fougeret se sent chez lui partout où on l'accueille et n'est nulle part dupe des grimaces sociales ou religieuses<sup>801</sup>.

C'est dire autrement qu'« [a]ucun peuple ne trouve grâce à ses yeux : il raille, précise Trousson, le *spleen* des Anglais, la fatuité des Français, la rapacité des Hollandais, la superstition des Italiens, la bigoterie des Espagnols et des Portugais<sup>802</sup> ». La citoyenneté du monde que revendique Fougeret de Monbron prend ainsi le visage d'une non-appartenance citoyenne particulière, ou, pour le dire autrement, d'une volonté de s'extraire de toute citoyenneté politique pour n'en embrasser aucune, sous prétexte qu'elles se composent toutes des vices inhérents à la nature humaine, et ce, malgré les particularités de chacun. Il apparaît évident à un commentateur comme Trousson que « [c]ette attitude outrée devait scandaliser [...] : avec Fougeret, le cosmopolitisme était devenu une provocation de plus, le signe que, décidément, l'homme au cœur velu ne tenait rien pour sacré<sup>803</sup> ».

---

<sup>799</sup> *Id.*

<sup>800</sup> Fougeret de Monbron, *op. cit.*, p. 164.

<sup>801</sup> Delon, « Préface » in *Margot la ravaudeuse*, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>802</sup> Trousson, *art. cit.*, p. 15.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 21.

Notre auteur se targue néanmoins d'offrir au lecteur une vérité digne d'intérêt : « J'espère, affirme-t-il, qu'on me saura meilleur gré de ce que je peins précisément les choses telles qu'elles sont<sup>804</sup> ». Dans le *Cosmopolite*, il présente donc une analyse du cœur humain qui met de l'avant l'égoïsme fondamental des hommes, convaincu que leur caractère ne change pas selon les variations du climat. Il importe par ailleurs, selon lui, d'apprendre à haïr par raison ce que l'on hait d'abord par instinct, et il aborde l'épineuse question de la faculté que possèdent les hommes de contrefaire l'apparence de vertu et de duper les autres. On nous pardonnera de citer l'extrait suivant malgré sa longueur, mais il permet de lier efficacement le pessimisme envers la nature humaine aux nouveaux développements de la morale, ainsi que de faire le point sur les principaux aspects du cynisme à l'époque moderne :

On a beau changer de climats, le caractere ne change point ; on porte partout avec soi le Cachet de la Nature. En vain les Anglois quittent leur Pays & parcourent les différentes Contrées de l'Europe, ils reviennent chez eux toujours les mêmes, sombres, mélancoliques, rêveurs, & généralement *Misanthropes*. Comme je suis né d'un tempérament à peu près semblable au leur, le plus grand fruit que j'ai tiré de mes voyages ou de mes courses, est *d'avoir appris à haïr par raison ce que je haïssais par instinct*. Je ne savois point jadis pourquoi les hommes m'étoient odieux ; l'expérience me l'a découvert. J'ai connu à mes dépens que la douceur de leur commerce n'étoit point une compensation des *dégoûts* & des désagrémens qui en résultent. *Je me suis parfaitement convaincu que la droiture & l'humanité ne sont en tous lieux que des termes de convention, qui n'ont au fond rien de réel & de vrai ; que chacun ne vit que pour soi, n'aime que soi ; & que le plus honnête homme n'est, à proprement parler, qu'un habile Comédien, qui possède le grand art de fourber, sous le masque imposant de la candeur & de l'équité ; & par raison inverse, que le plus méchant & le plus méprisable est celui qui sait le moins se contrefaire*. Voilà justement toute la différence qu'il y a entre l'honneur & la scélératesse. Quelqu'incontestable que puisse être cette opinion, je ne serai pas surpris qu'elle trouve peu de Partisans. *Les plus vicieux & les plus corrompus ont la marotte de vouloir passer pour gens de bien. L'honneur est un fard, dont ils font usage pour dérober aux yeux d'autrui leurs iniquités*. Pourquoi la Nature ingrate m'a-t-elle dénié le talent de

---

<sup>804</sup> Fougeret de Monbron, *op. cit.*, p. 16. Il précise plus loin : « Je répéterai ici, de peur qu'on ne l'ait oublié, que ne voulant être ni Journaliste, ni Compositeur de voyages, je ne m'arrêterai point à faire le plan des différents endroits où j'ai passé, ni à retracer les mœurs & les coutumes des Peuples que j'ai pratiqués. [...] Le seul but que je me propose, est de jeter sur le papier les réflexions que je fais en me promenant, ainsi que le hasard & l'occasion me les suggerent. Il s'en présente une maintenant à mon esprit que ma franchise ne me permet pas d'omettre ; c'est qu'après avoir beaucoup vu, je me trouve un peu moins sot, sans en être devenu meilleur » (*ibid.*, p. 41).

caché ainsi les miennes ? Un vice ou deux de plus, je veux dire, *la dissimulation & le déguisement*, m'auroient mis à l'unisson du genre humain. Je serois, à la vérité, un peu plus frippon ; mais quel malheur y auroit-il ? J'aurois cela de commun avec tous les honnêtes gens du monde. *Je jouirois, comme eux, du privilege de duper le prochain en sûreté de conscience [...]*

*C'est mon lot d'être sincère ; & mon ascendant, quoique je fasse, est de haïr les hommes à visage découvert.* J'ai déclaré plus haut que je haïssois par instinct, sans les connoître ; je déclare maintenant que *je les abhorre, parce que je les connois, & que je ne m'épargnerois pas moi-même, s'il n'étoit point de ma nature de me pardonner préférablement aux autres.* J'avoue donc de bonne foi que de toutes les créatures vivantes, je suis celle que j'aime le plus sans m'en estimer davantage. La nécessité indispensable où je me trouve de vivre avec moi, veut que je me sois indulgent & et que je supporte mes foiblesses ; & comme rien ne me lie aussi étroitement avec le genre humain, on ne doit pas trouver étrange que je n'aye pas la même complaisance pour les siennes. Ces lâches égards dont les hommes trafiquent entr'eux, sont des grimaces auxquelles mon cœur ne sauroit se prêter. On a beau me dire qu'il faut se conformer à l'usage ; je ne consentirai jamais à écouter un Original qui m'ennuye, ni à caresser un Faquin que je méprise, encore moins à prodiguer mon encens à quelque scélérat. Ce n'est pas que je croye mieux valoir que le reste des humains ; à Dieu ne plaise que ce soit ma pensée ! *Au contraire, j'avoue de la meilleure foi du monde que je ne vauz précisément rien ; & que la seule différence qu'il y a entre les autres & moi, c'est que j'ai la hardiesse de me démasquer, & qu'ils n'osent en faire autant.* En un mot, à l'imitation de l'Abbé de B. M. qui révéla le secret de l'Église, je révéle celui de l'humanité, c'est-à-dire, qu'à la rigueur il n'y a point d'honnêtes gens. Quelle infamie ! se récrieront la plupart de mes Lecteurs. Peut-on avancer un paradoxe aussi téméraire ? il n'y a point d'honnêtes gens ! & qui sommes-nous donc ? Je l'ai déjà dit ; qu'est-il besoin de le répéter ? Miséricorde ! continueront-ils : que seroit-ce des Principes & de la Morale, si on admettoit une semblable opinion ? Je réponds à cela *que les principes & la Morale n'en existeroient pas moins, & qu'ayant été fondés nécessairement à l'occasion de la méchanceté des hommes, ils ne sauroient jamais manquer.* Ce n'est pas le but des loix & de la bonne discipline de changer l'ouvrage de la Nature & de refondre nos cœurs ; leur intention seulement est de nous empêcher de nous livrer à nos criminels penchants. On ne rend personne responsable de son mauvais fonds, mais de ses mauvaises actions. Ce qui nuit à la société, c'est l'accomplissement du mal, & non l'envie secrète de le faire. *Sans le préjugé de la réputation & la crainte des châtimens, on n'auroit jamais connu le nom de vertu.* Ce sont ces deux liens qui retiennent les hommes, & font leur sûreté réciproque.

On sera peut-être surpris qu'avec des sentiments si extraordinaires, je puisse demeurer dans le tumulte du monde : mais il faut que l'on sache que *je suis un Être isolé* au milieu des vivants ; que l'Univers est pour moi un spectacle continu, où je prends mes récréations gratis ; & que je regarde les humains comme des Bâteleurs, qui me font quelquefois rire, quoique je ne les aime, ni ne

les estime. D'ailleurs, on ne sauroit être éternellement livré à soi-même ; un peu de compagnie, bonne ou mauvaise, aide à passer le temps.

J'ai remarqué que le seul moyen de se rendre la vie gracieuse dans le commerce des hommes, c'est d'effleurer leur connoissance, & de les quitter, pour ainsi dire, sur la bonne bouche ; car le dégoût est toujours la suite d'un approfondissement trop exact. Voilà l'avantage qu'ont les voyageurs ; ils passent d'une liaison à l'autre sans s'attacher à personne ; ils n'ont ni le temps de remarquer les défauts d'autrui, ni celui de laisser remarquer les leurs ; chacun leur paroît aimable, ainsi qu'ils le paroissent à chacun. Combien de gens dans le monde, qui, faute de m'avoir connu, m'ont honoré de leur estime, & m'accablent peut-être aujourd'hui des mépris les plus humiliants s'ils avoient eu le loisir de me voir à découvert ! Combien aussi de ces Messieurs, de qui j'ai conçu les idées les plus avantageuses sur quelques dehors brillants, qui n'eussent jamais été que des faquins à mes yeux, si je les avois fréquentés quelques jours de plus. Nous ressemblons assez généralement à de certaines étoffes, dont le premier coup d'œil séduit & flatte la vue, & qui deviennent affreuses à l'usage. J'en ai souvent fait, à ma honte, la mortifiante expérience. [...] L'illusion a cessé ; on a pesé mon mérite, & je suis resté seul. [...] Je le repète, si nous voulons tirer parti de la société des hommes, voyons-les superficiellement, de crainte qu'à la longue ils ne nous usent, & que nous ne devenions les objets de leur indifférence<sup>805</sup>.

L'on voit ainsi que la thématique de la misanthropie rapproche notre auteur du *Diogène moderne* de Castilhon. Il est cependant manifeste que son cynisme a d'ores et déjà franchi le pas que nous avons vu Wolban franchir, c'est-à-dire le passage d'un cynisme désapprobateur de ses contemporains (à qui celui-ci opposait avantageusement l'exemple des Anciens) à un cynisme de l'indifférence qui consiste à mépriser l'espèce humaine, lequel mépris est en fait issu de ce que les vices des hommes sont inhérents à leur nature et que l'on ne saurait les corriger. Fougeret de Monbron, quant à lui, fait montre, bien au contraire, d'un parti pris évident pour les Modernes<sup>806</sup>, et se défend d'être un désapprobateur de ses contemporains : « Que ceci suffise pour faire connoître que je ne suis pas de ces enthousiastes qui décrient tout ce qui n'est point du vieux temps, & ne jugent de l'excellence des choses que par leur date<sup>807</sup> ». Il ne montre d'ailleurs aucun orgueil à admettre sa propre ignorance, ainsi que son inaptitude à juger de ces choses :

---

<sup>805</sup> *Ibid.*, pp. 41-49. (Nous soulignons.)

<sup>806</sup> *Ibid.*, pp. 56-57 : « [...] je ferai voir [...] qu'en une infinité de choses les Modernes ne sont pas inférieurs aux Anciens, & qu'ils les surpassent même en beaucoup de rencontres. »

<sup>807</sup> *Ibid.*, p. 58. À ce sujet, Trousson aborde un ouvrage plus tardif de Fougeret de Monbron, *La Capitale des Gaules, ou la Nouvelle Babylone* (1749), lequel nous fait voir notre auteur sous un nouveau jour,

Je ne rougirai point d'avouer que parmi tant de belles choses que j'ai vues, il y en a beaucoup que je n'ai trouvées telles que sur la foi d'autrui, & point du tout sur le rapport de mes yeux. Puisse cet aveu sincère de mon ignorance servir de leçon à ces dissertateurs indiscrets & bavards, qui ont la fureur éternelle de juger de ce qu'ils n'entendent pas, & qui [...] savent tout sans avoir rien appris<sup>808</sup> !

Fougeret de Monbron a donc très peu à cœur de changer ou de faire bonne impression sur ses contemporains. On peut dire que son mépris pour les hommes n'a d'égal que son indifférence :

[...] après m'être déclaré dès le commencement de cette rapsodie, comme je l'ai fait, sur le chapitre des hommes, on peut bien juger que leur blâme & leur suffrage me sont également indifférents. Qu'ils m'applaudissent, ou non ; mon amour-propre n'en sera ni flatté, ni humilié. L'estime des humains dépend de si peu de chose, on l'acquiert & on la perd si aisément, que l'acquisition n'en vaut pas les frais, quelque médiocres qu'ils puissent être. Veut-on que je m'explique d'une manière plus affirmative ? je méprise trop les hommes pour ambitionner leur approbation & leurs applaudissements ; permis à eux de me rendre mépris pour mépris : je les y exhorte même ; aussi-bien y a-t-il long-temps que j'ai choisi pour ma Devise : *Contemni & contemnere*<sup>809</sup>.

« Mépriser et être méprisé », voilà en effet une expression qui décrit parfaitement la relation à l'autre du cynique moderne, et de Fougeret de Monbron en particulier. S'il a bel et bien perdu tout espoir en l'humanité, il n'a cependant pas renoncé à lui dire ses quatre vérités.

---

comme si, à la fin de sa vie, celui-ci avait été tenté de verser dans la désapprobation dont il se défendait pourtant bec et ongles d'être un représentant : « Soudain soucieux des humbles, il dénonce, avec sa violence coutumière, le Paris séjour de délices pour les privilégiés, enfer pour les “infortunés”. Tout est aux mains des financiers, des femmes galantes et des fripons ; les mœurs sont corrompus, on se prête à n'importe quoi pourvu qu'on y trouve son intérêt, sans souci de l'opinion – “la réputation revient ici comme les ongles”. L'argent est le seul dieu, et se ramasse autant dans les banqueroutes frauduleuses que sur les tables de jeu ; le luxe traîne derrière lui sa monstrueuse séquelle de mollesse et de débauche. / Pour se rendre dans ce gouffre, les provinciaux désertent leurs provinces, les villageois leurs hameaux ; Paris est une hydre qui épuise et dévore le pays » (Trousson, *art. cit.*, pp. 21-22). Nous reviendrons sur la corruption des hommes des campagnes qui partent pour Paris lorsqu'il sera question du *Paysan pervers* de Restif de la Bretonne. Dans la *Capitale des Gaules*, Fougeret de Monbron va même jusqu'à faire montre d'un mépris contre les spectacles, rappelant aisément la position de Rousseau : « Il est temps de renverser le règne de la frivolité, de revenir à la raison et à la vertu » (Fougeret de Monbron, *La Capitale des Gaules*, *op. cit.*, p. 26). Néanmoins, Trousson montre qu'il n'a pas complètement changé de point de vue, ni tout à fait perdu son mordant : « Reste enfin que si le libertin s'est fait apôtre, il n'a pas perdu sa personnalité ni son caractère. Il prêche la vertu, mais s'empresse de dire qu'il ne la prêchera pas d'exemple : “Je frémis au seul mot de pénitence, je ne jeûne jamais qu'entre mes repas” » (*ibid.*, p. 29).

<sup>808</sup> Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite...*, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 165. Trousson traduit l'expression par « Mépriser et être méprisé » (voir Trousson, *art. cit.*, p. 15).

## 2.2.6 Restif de la Bretonne : *Le paysan perversi ou les dangers de la ville*

L'analyse de ces textes clés pour la question du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle a permis de brosser un portrait du cynique moderne à l'aube de la modernité. S'il ne répond pas à une définition univoque, sa figure rassemble plusieurs caractéristiques essentielles qui nous permettent de l'identifier. Son caractère le porte toutefois à tendre vers deux pôles de comportements distincts, mais non hermétiques l'un à l'autre, soit une désapprobation d'autrui, fondée sur une conception idéale de la nature humaine qui amène le cynique à développer une conception de la vertu excessivement exigeante, qui le rend, pour ainsi dire, sujet à être systématiquement insatisfait, mais également hautement susceptible de développer une critique amère de ses contemporains ; soit une complète et indifférente acceptation de la nature viciée des hommes, laquelle lui sert de justification à l'adoption d'un comportement égoïste, et, à la limite, criminel en société. Nous présenterons deux cas de figure de ces tendances à travers les analyses du cynisme de Rousseau et de Sade au chapitre suivant. Mais avant, voyons encore ce que peut nous apprendre un ouvrage libertin comme *Le paysan perversi*<sup>810</sup> de Restif de La Bretonne, lequel, en abordant la question de la corruption des hommes de campagne dans les villes, met non seulement le doigt sur un aspect fondamental du cynisme qu'il convenait d'analyser, mais encore précise les liens – et non l'identification – qui existent entre corruptions cynique et libertine au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Que les villes sont des lieux de corruption qui nuisent aux bonnes mœurs, c'est ce que l'article « Luxe » de l'*Encyclopédie* laissait entendre, son auteur déplorant que celui-ci « fait sacrifier les arts utiles aux agréables, & qu'il ruine les campagnes en rassemblant les hommes dans les villes<sup>811</sup> ». Cette question est en effet centrale aux considérations morales du siècle et, partant, au cynisme de l'époque. Elle est également

---

<sup>810</sup> Restif de La Bretonne, *Le paysan perversi, ou Les dangers de la ville ; Histoire récente, mise au jour d'après les véritables Lettres des Personages*, Imprimé à La haie, Et se trouve à Paris, Chés Esprit, libraire de S. A. S. Mgr le Duc de Chartres, au Palais-Royal, au pied du grand-escalier, 1776, 4 vol. [en ligne :] [http://www.google.ca/books?id=yWwGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrar y&redir\\_esc=y](http://www.google.ca/books?id=yWwGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrar y&redir_esc=y) [page consultée le 19 août 2012]. (Pour le détail des volumes, consultez la bibliographie.)

<sup>811</sup> Saint-Lambert, Art. « Luxe » in *Encyclopédie, op. cit.*, vol. 9, p. 764.

l'objet principal du *Paysan perversi*, qui, suivant l'« Avis » qui précède l'ouvrage, met en garde contre les « Dangers que la Jeunesse coure dans les Villes » :

O mes Enfans ! restons dans nos hameaus, & ne cherchons point à sortir de l'heureuse ignorance des plaisirs des grandes Cités : le vice en donne le goût, l'ireligion excite à s'y livrer, le crime fournit les ressources, & la misère, l'infamie, le suplice des Scélérats en sont quelquefois les fruits. Profitez de la lecture de ces Lettres, où vous pourrez suivre toute la marche de la corruption qui s'enpare d'un cœur innocent & droit<sup>812</sup>.

La conscience que la vertu est souvent, sinon toujours, la dupe de l'hypocrisie<sup>813</sup> inciterait effectivement quiconque à se départir de l'innocence de ses premières valeurs. Pour convaincre un jeune homme de bonne éducation de se détourner des principes qui l'ont vu grandir, il importe donc essentiellement d'avilir son cœur, afin de le rendre insensible à la honte d'enfreindre ces principes<sup>814</sup>. C'est pourquoi la première étape d'une éducation libertine consiste, à l'image de ce que proposent les Philosophes pour vaincre les préjugés que la morale chrétienne a depuis longtemps insérés dans le cœur des hommes, à se départir des enseignements erronés qui les ont accompagnés tout au long de leur vie :

[...] l'éducation que tu as reçue, t'a faussé le jugement : quand je l'aurai redressé, il faudra commencer avec toi où j'aurais débuté avec un Homme ordinaire. Pour accélérer le changement heureux qui doit te rendre stable, & bannir les vaines erreurs qui t'agitent encore, il faut oublier tout ce que tu crais savoir, & revenir aux élémens<sup>815</sup>.

Cela permet en effet à l'apprenti libertin, conscient ou non des buts que se propose la nouvelle éducation à laquelle il se soumet, d'entamer celle-ci en toute quiétude, c'est-à-

---

<sup>812</sup> Restif de la Bretonne, *op. cit.*, « Avis », t. I, 1<sup>ère</sup> partie, pp. 1-2.

<sup>813</sup> *Ibid.*, t. I, 1<sup>ère</sup> partie, p. 105 : Edmond, jeune campagnard victime de la corruption des villes, s'exclame en effet : « La vertu sera-t-elle donc toujours la dupe de l'hypocrisie ! », référant à l'innocence de Mme Parangon devant les infidélités de son mari et de ses complices.

<sup>814</sup> *Ibid.*, t. I, 2<sup>e</sup> partie, p. 259. C'est bien ce dont son amoureuse se rend compte, reprochant à son corrupteur : « Misérable, tu voulais avilir le cœur d'Edmond ; le rendre insensible à la honte. »

<sup>815</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, pp. 3-4. De même ce passage confirme-t-il le précédent : « sais-tu le seul moyen de rendre à l'Homme toute sa dignité première ? C'est de dépouiller tous les préjugés, de briser ces entraves d'une éducation mesquine, qui nous courbent sous leur joug [celui des Moralistes, Philosophes et Chrestiens] » (*ibid.*, pp. 60-61). D'où l'idée partagée par plusieurs, sincères ou non, selon laquelle il ne peut y avoir de bonnes mœurs sans religion : « [...] car il faut toujours en revenir là [à la religion] comme malgré soi, quand on veut donner des mœurs » (*ibid.*, p. 18).

dire convaincu de devoir remettre en question ses anciennes valeurs pour d'excellentes raisons. Cela a également l'avantage de le rendre susceptible de renoncer à ce qu'il ne convient généralement pas à la vertu de rejeter, et d'être ainsi en mesure d'intégrer des principes nouveaux qui lui apparaissent raisonnables, sans avoir considéré la portée subversive que leur donnera éventuellement son corrupteur. Par exemple, devant les réflexes de désapprobation que l'observation des vices des hommes génère chez Edmond, son « instructeur » lui conseille de ne pas être si misanthrope :

Suis donc le conseil que je vais te donner, mon Ami. Dans toute occasion, modère ta bile, & prend le monde tel qu'il est ; prens pour toi les préceptes sages qu'un Père honnête-homme donne à son fils dans une Comédie intitulée *la Gouvernante*, & ceux de l'Ariste du *Misanthrope* de Molière. Garantis-toi des Méchans, & ne le sois pas toi-même ; mets ton étude à être heureux sans rien enlever aux autres ; sur-tout cultive le champ de l'amitié : cette manière de s'enrichir & de se procurer des jouissances, ne choque personne ; au-contre, on l'admire, mais toujours par le même motif que j'ai dit plus haut, l'intérêt personnel<sup>816</sup>.

Celui-ci encourage donc Edmond à se détacher de ce que son cœur désapprouve, l'assurant qu'il s'agit de ne pas être soi-même méchant, l'exhortant par ailleurs à s'en remettre à l'amitié. Mieux, il prépare soigneusement le terrain pour lui faire considérer comme une vertu la poursuite de l'intérêt personnel.

L'on assiste ainsi aux étapes qui mènent notre campagnard à faire graduellement siens les raisonnements de son instructeur, sans pour autant être convaincu de leur droiture :

[...] comme les cœurs droits, francs, généreux, sont toujours dupes [me diras-tu] ! Ce serait un vrai bonheur pour eux de n'être jamais detrompés, & de garder jusqu'au tonbeau, une erreur dont la perte les rend plus à plaindre que les Méchans. Tu me diras, que ce que font les galantes Sœurs n'est pas un mal réel ; qu'il ne le serait que dans l'imagination de leur Bonne, lorsqu'elle le découvrirait ; que jusqu'à ce moment, qui n'arrivera peut-être jamais, il est nul. J'entends parfaitement cela, mais je t'avoue que je ne suis pas encore assés perverti... (ou si tu veus, assés instruit) pour le croire bien fermement<sup>817</sup>.

---

<sup>816</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 10.

<sup>817</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 21.

Un indice de cela réside dans le fait que, si Edmond agit en fonction des nouveaux principes endossés, il n'ose encore le faire à visage découvert : « Sais-tu, affirme-t-il à son corrupteur, que la contagion me gâgne, & que je deviens hypocrite ? Vous autres, vous ne rougissez de rien. Mais moi, je n'ôserais encore me montrer tel que vous m'avez rendu<sup>818</sup> ». À cela, le libertin corrupteur s'empresse de répondre, voyant une occasion de poursuivre son instruction, qu'il ne s'agit pas en cela d'être hypocrite, mais bien, empruntant le vocabulaire moral du siècle, de développer des vertus sociales :

[...] qu'entens-tu par hypocrisie ? [...] Se conduire avec certaines Gens d'une manière conforme à leurs préjugés, nommes-tu cela hypocrisie ? Moi, je dis que cette hypocrisie-là est une vertu sociale ; ce n'est plus un masque perfide dont on se couvre, c'est un doux assentiment, qui flatte toujours ceux pour qu'il on l'a ; parce qu'il leur montre un dessein formé de leur plaire, & de leur inmolter tout ce que l'on peut ; en-un-mot, cette hypocrisie prétendue est la vraie politesse<sup>819</sup>.

Pour le frère d'Edmond cependant, lequel est un homme de campagne qui reçoit la correspondance de son jeune frère parti en ville, il s'agit bel et bien d'une forme d'hypocrisie, la deuxième de ce qu'il tient pour tel, pour être précis. Car il existe, selon lui, deux sortes d'hypocrisie, soit celle de ceux qui ont honte de leurs mauvaises actions et celle de ceux qui ne rougissent de rien :

[...] il y a deux sortes d'Hypocrites ; ceux-là qui començant à se corrompre, rougissent des fautes qu'ils comettent & les cachent par honte ; & le Scélérat qui n'en rougissant plus, & qui ayant étouffé les remords, est méchant avec adresse, se plie, se replie pour suivre ses panchans pervers, & prend le masque d'homme-de-bien, pour mieux se jouer des Honnêtes-gens. L'Hypocrisie fut en tout temps la protectrice du crime ; quand il comence, c'est comme un onbrage qui l'abrie du soleil ; quand il est formé, c'est un voile avantageus, qui enpêche d'en voir la laideur<sup>820</sup>.

C'est dans l'objectif de faire progresser la victime vers cette deuxième étape, que l'éducation libertine promet le développement de ce qu'Edmond appelle une apathique tolérance : « Mais je ne condanne personne, assure-t-il : la plus belle & la plus sûre de tes maximes, c'est l'*apathique tolérance*, qui souffre patiemment, sans chagrin, sans humeur :

---

<sup>818</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 42.

<sup>819</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 62.

<sup>820</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 65.

que chacun soit heureux à sa manière : je fais entre tes mains le serment de ne m'en écarter jamais<sup>821</sup> ». L'acquisition de cette aptitude permet effectivement de dépasser l'affectation que l'honnête homme ressent naturellement pour le vice, ainsi que la sensibilité qui le rend vulnérable à autrui : « Tel est le malheur des Persones qui ont plûs de sensibilité que d'esprit ; elles sont sujetes à tout-moment à être la dupe des passions des autres<sup>822</sup> ».

Prenons ici le temps de présenter un exemple de gauchissement libertin de la pensée de Lumières, lequel sert à convaincre un esprit innocent de déroger aux mœurs et à certaines lois :

Quel est ton principe victorieux ; ce principe auquel tu crais que je n'ai pu résister ? C'est qu'il n'y a de bonheur que dans le BIEN ; c'est-à-dire, que dans ce qui nous constitue compatissans, justes, généreus envers les autres. J'accorde le principe, en retranchant la particule négative, & je dis : *On trouve toujours du plaisir dans le bien*. En effet, ce serait aler contre toute évidence, contre les vues & la destination de la Nature, que de prétendre que les accessoires du bonheur ne se trouvent pas dans les jouissances, qu'on peut nommer proprement de bonnes actions morales [...] C'est donc ici le cas de distinguer ce qui est d'institution des Hommes, & dont par-conséquent on peut se dispenser à leur insu lorsqu'on est faible, & sans les craindre lorsqu'on est puissant, d'avec ce que la Nature permet.

Tout ce que défendent les Hommes est conditionnel & relatif : il n'est défendu à D'Arras d'avoir une Femme, que parce qu'il est Moine : il t'est défendu de prétendre à la main de M.<sup>me</sup> Parangon, parce qu'elle est mariée à un Autre : mais ces deux choses n'en sont pas moins un bien réel, dans les vues ordinaires, pour D'Arras & pour toi.

Tout ce que défend la Nature est universel & absolu ; c'est un mal indépendamment des circonstances. Voilà notre pierre-de-touche, toutes les fois que nous avons à examiner la légitimité d'une action. [...]

La source de toutes tes erreurs, c'est que tu pèche [*sic*] par les principes ; tu ne sais pas encore distinguer ce que l'Homme tient de la Nature, d'avec ce qu'il ne tient que de la Société. L'homme naturel ne connaît d'autre bien que son avantage & sa conservation, aux dépens de tout ce qui l'environne : c'est son droit ; c'est le droit de tous les Êtres vivans ; la Nature lui permet d'en user, & ne voulut jamais le restreindre. L'Homme social aucontraire, est environné

---

<sup>821</sup> *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 85.

<sup>822</sup> *Ibid.*, t. II, 4<sup>e</sup> partie, p. 184.

d'entraves, assujéti, gêné par mille Lois, que la réciprocité doit l'enpêcher de violer. Mais, quelqu'indispensables qu'elles soient, elles ne sont pourtant que d'institution humaine ; les Hommes seuls en sont les Auteurs, les Observateurs, & les Vengeurs. Il ne s'agit donc que d'examiner quelles sont les Lois dont l'inobservation blesse la réciprocité ; quelles sont les Lois qui ne sont que de décence ; enfin, quelles sont les Lois de pur caprice, dont l'inobservance n'est pas moins punie par les Hommes, que celles des Lois plus nécessaires.

Quoique l'Homme naturel ne soit pas obligé d'observer les Lois sociales, il est pourtant vrai que l'Homme en société ne peut se dispenser d'observer les Lois de la première espèce ; c'est-à-dire, celles dont la violation ronpraient la société [...] L'Homme social le plus borné, découvrira toujours ces Lois, parcequ'il n'a, pour les connaître, qu'à se demander ce qu'il voudroit qu'on lui fit, ou qu'on ne lui fit pas : il n'a qu'à réfléchir ensuite, sur l'effet que produisent les services rendus ; sur la bienveillance qu'ils font naître dans son cœur envers celui qui l'oblige ; & sans-doute il se trouvera porté par son propre intérêt, à inspirer aux autres des sentimens aussi flateurs<sup>823</sup>.

L'on voit comment l'instructeur libertin amène progressivement sa victime à se désensibiliser de ses anciennes habitudes. A mesure qu'il « redresse » son jugement, la victime peut raisonnablement se convaincre qu'il existe des lois que l'homme éclairé peut enfreindre, sans encourir le moindre mal pour lui ou la société. Petit à petit, la table est mise pour l'amener à renoncer à tout principe qui entrerait en contradiction avec son intérêt personnel. La suppression d'un passage, associant principes du libertinage et matérialisme athée, laisse d'ailleurs entrevoir que ces systèmes donnent davantage d'arguments aux libertins pour achever la corruption de leurs victimes et justifier leur conduite : « *Il ne nous reste qu'un regret en faisant cette suppression, c'est d'ôter au Héros de cet Ouvrage, la meilleure excuse à ses desordres, en montrant au Lecteur honnête & sensé, la force de la séduction, & la marche adraite du Séducteur*<sup>824</sup> ». Il est en effet dommage de ne pas avoir d'exemple explicite de ce procédé dans le texte, mais cette suppression annoncée laisse bien voir la tangente que cette corruption peut prendre, laquelle est totale et expliquée en détail chez Sade. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Il faudra alors prendre en considération les revendications de cynisme de l'auteur et de ses personnages, afin de faire ressortir ce que le premier entend par l'usage

---

<sup>823</sup> *Ibid.*, t. II, 4<sup>e</sup> partie, pp. 185-187.

<sup>824</sup> *Ibid.*, t. II, 4<sup>e</sup> partie, p. 193.

du terme et comprendre les liens qui existent entre cynisme et corruption libertine. Dans le cas du *Paysan perversi*, il convient de remarquer que plusieurs références au cynisme sont présentes, lesquelles se concentrent dans la cinquième partie de l'ouvrage, soit à un moment précis de l'éducation libertine d'Edmond. Par souci de rigueur, nous rapportons les passages en question en bas de page.

Avant ce moment où les mœurs d'Edmond commencent à s'étioler, seule une référence à l'« audace cynique<sup>825</sup> » des prêtres à l'endroit des jeunes filles qu'on leur confie a été identifiée. Le sens de l'occurrence est, dans ce contexte, on ne peut plus clair : ceux-ci se permettent de sonder impudiquement le cœur des jeunes filles afin d'en tirer des confidences qui serviront à abuser de leur faiblesse<sup>826</sup>. C'est dans la cinquième partie de l'ouvrage que les références au cynisme se diversifient et nous instruisent de la relation que le concept entretient avec la scélérateuse libertine. D'abord, le corrupteur Gaudet fait part à son apprenti de l'opinion qu'il a des petits-maîtres anglais, de « vrai[s] cynique[s]<sup>827</sup> » auxquels Edmond veut ressembler. Il apparaît dès lors évident que l'impudeur à laquelle Gaudet désire voir Edmond parvenir ne correspond pas à la vision qu'il a du cynique, lequel adopte une tenue et des manières grossières et ne pratique jamais les vertus qu'il reproche aux hommes de ne pas adopter. Dans un autre passage, qui rapporte un commentaire du narrateur, qui n'est autre que l'honnête frère d'Edmond, un parallèle est pourtant fait entre le matérialisme professé par Gaudet et la philosophie

---

<sup>825</sup> *Ibid.*, t. I, 2<sup>e</sup> partie, p. 254 : « Apprenez, jeune Étourdi, qu'un jeune Prêtre, même le plus réglé, ne doit jamais diriger de jeunes Filles ; que ceux que l'âge a refroidis ne sont pas toujours sûrs, et qu'il faut plus de prudence et d'usage, que vous n'en avez, pour indiquer un choix pareil. Je suis Femme ; je connais par expérience avec quelle *audace cynique* quelques-uns de ces prétendus Médecins des âmes portent d'avidés regards jusques dans les replis de nos cœurs, non pour en arracher le vice, mais souvent pour sonder notre faiblesse, & déraciner les semences d'honnêteté. » (Nous soulignons.)

<sup>826</sup> La dernière référence que nous avons trouvée reprend essentiellement la même signification du cynisme, à la différence cependant qu'elle s'applique à un homme qui n'est pas prêtre : « Je dis *cajoleries* ; car quoi qu'il soit assés libre, & que je loge chés lui, comme vous m'avez tous engagée à le faire, il n'a pas encore manqué le moins du monde aux égards qu'il devrait à son Égale. Il est vrai que la présence du jeune Comte, de cet aimable Jeune-homme qu'a formé notre incomparable Amie, serait un renpart assuré *contre le cynisme* du Père. Le Marquis l'adore » (*ibid.*, t. IV, 7<sup>e</sup> partie, pp. 79-80). (Nous soulignons.)

<sup>827</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 7 : « Le Petitmaître Anglois (dont quelques prétendus Philosophistes commencent à prendre le ridicule) est une sorte de Quaker grossier ; plutôt brutal que franc, plus mal-propre que simple ; un *vrai cynique*. Ces Hommes affectent d'oûtrer toutes les vertus, sans en pratiquer une seule ; ils sont humains par ostentation, durs par goût ; ils mettent toute leur morale dans un habit de gros drap, de gros bas, de gros souliers, un gros chapeau, un bâton noueux, une perruque brune, & beaucoup de brusquerie. » (Nous soulignons.)

cynique, puisqu'ils enseignent tous deux les vertus du suicide<sup>828</sup>. Or, l'on doit prendre en considération que cette référence au cynisme ne sert que de synonyme à une doctrine qui encourage de choisir le moment de sa mort, laquelle conception s'accorde en quelque sorte avec l'idée matérialiste que nous ne sommes que des corps et qu'il est totalement inutile de se préoccuper des conséquences de nos actions dans une vie *post mortem*. Une troisième référence concerne le « dangereux cynisme<sup>829</sup> » auquel se livre Edmond dans la poursuite de sa relation avec une prostituée nommée Zéphire, dont Gaudet désire qu'il se départe. Il semble en effet que ce dernier considère comme du cynisme le fait de s'abaisser à prendre du plaisir dans de basses conditions, sens qui se confirme dans les références suivantes où Edmond décrit la philosophie qu'il considère sienne, prenant son plaisir « où il se présente, fût-ce sur un fumier, persuadé [...] qu'il ennoblit tout ce qui lui touche<sup>830</sup> », ce qui comporte l'avantage de le maintenir dans un « heureux cynisme<sup>831</sup> » dont il refuse catégoriquement de se départir. Il est intéressant de noter que le cynisme a bel et bien, ici, quitté la position désapprobatrice que nous avons eu l'occasion d'étudier chez Castilhon, pour embrasser l'indifférence que nous avons par la suite vu Wolban et Fougeret de Monbron adopter. Mais encore, non seulement cette indifférence porte-t-elle l'individu cynique à ne plus désapprouver les vices des hommes, mais encore elle l'amène à considérer que tout s'équivaut et qu'il n'y a par conséquent aucune raison de rougir de se retrouver dans quelque circonstance que ce soit. Mieux, cela amène Edmond

---

<sup>828</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 29 : « (Nous sommes obligés d'omettre entièrement la seconde partie de cette Lettre, où le Matérialiste Gaudet enseigne un Épicurisme corrompu, le Cynisme, & le Suicide : – Nous avons au moins tout pouvoir sur notre corps, dit-il ; c'est la seule souveraineté que les loix sociales n'aient pu nous ôter [...] »

<sup>829</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 62 : « Faut-il te l'avouer ? je crains ta Zéphire ; je crains cette généreuse Enfant ; ses qualités, ses défauts, ses vices, ses vertus, tout me fait trembler pour toi : ce petit Chéfd'œuvre de grâces te retient dans un *dangereux cynisme* ; & quoiqu'elle ne se partage plus depuis sa belle-action à ton égard, tu sens que le passé est irréparable pour son sexe. » (Nous soulignons.)

<sup>830</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, pp. 69-70 : « Je suis Philosophe, mon chère ; non pas ceux qui courent après la sagesse ; qui cherchent dans de lourds et pénibles Écrits, à saisir l'innaccessible & toujours fugitive vérité ; de ces hommes dont *Fr\*\**, *Sub\*\** & *Cl\*\** disent tant de mal : mais je suis de ces Philosophes qui réunissant l'aimable Épicure au *cynique Diogène*, bravent le préjugé, ne tendent qu'au plaisir, & le prennent où il se présente, fût-ce sur un fumier, persuadés qu'il ennoblit tout ce qui lui touche. » (Nous soulignons.)

<sup>831</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 70 : « En-conséquence, j'ai pris pour règle unique d'envisager tout également, le bien comme le mal, & de me livrer indifféremment à l'un ou à l'autre par l'instinct du plaisir. Oui, mon Ami, je suis enchanté de mon *heureux cynisme*, et je ne jouis réellement de la vie que depuis que je m'y suis livré. J'aime à me confondre avec les conditions les plus basses ; quelquefois je sors dans les rues en veste sale & déchirée, en gros souliers ferrés ; je passe sous les fenêtres de Zéphire & d'Aurore ; je leur fais des signes, & je vois avec un plaisir infini le petit air dédaigneux avec lequel ces deux adorables Coquines reçoivent les sermons d'un Homme qu'elles traitent si bien dans d'autres temps. » (Nous soulignons.)

à vivre des situations qu'il juge hautement agréables<sup>832</sup>, lui qui cherche avant tout le plaisir sexuel. Or, il arrive que cela le place également dans des situations fâcheuses, dont il « rougirai[t] en vérité, malgré [s]on cynisme<sup>833</sup> ». Mais cela ne l'empêche aucunement de considérer l'adoption de ce mode de vie comme la meilleure chose qui lui soit arrivée :

Ma nouvelle Philosophie me sert à-merveilles : oui le cynisme dont tu as tant médité un-jour, est seul la source du bonheur. Ô Diogène ! ô Antisthène, son digne maître, vous êtes les plus grands-hommes de la Grèce. Quel plaisir d'enbrasser tous les états ! Par mes habits, je m'élève aujourd'hui au niveau des Grands, & le lendemain je descends & me confonds avec les plus bas des Hommes. Ces changemens subits & disparates étendent mon existence ; je suis de toutes les classes ; & je trouve avec la grossière Harengère, mais jolie, des plaisirs au-moins égaux à ceux que me procurait la Marquise de \*\*\* : les caresses naïves, emportées, sans contrainte de Margot, ont des charmes particuliers, & qu'on ne trouve qu'avec les Filles de son espèce<sup>834</sup>.

Il est probable que cette référence à une prostituée nommée Margot renvoie à l'ouvrage de Fougeret de Monbron étudié plus tôt, mais elle indique surtout que le plaisir des femmes se trouve autant chez les prostituées et les femmes de basse condition qu'avec celles de la plus haute noblesse. Plus intéressante encore est l'application du cosmopolitisme cynique à l'idée de n'appartenir à aucune classe, et ainsi de pouvoir se mêler à toutes, grâce à un habillement approprié. Ce qui demeure néanmoins constant, malgré ce relativisme, c'est l'opinion du corrupteur d'Edmond à l'égard du cynisme de son apprenti : « Je suis pourtant fâché, lui dit-il, que vous soyiez encore dans l'erreur au sujet des passions : [...] cette inconstante légèreté, dont vous cherchez à vous parer, n'est pas philosophie, mais la marque d'un cœur blâsé<sup>835</sup> ». On voit donc que le cynisme n'est pas la position à laquelle le libertin désire que la corruption de ses victimes s'arrête. Une

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 71 : « [...] on ne se contraignait pas beaucoup devant moi, j'avais le plaisir de suivre tous les mouvemens qu'inspirait la lecture : ils se peignaient tous sur son aimable phisionomie ; tantôt elle souriait, tantôt elle rougissait, quelquefois elle éclatait de rire. Mets toi à ma place ; est il scène de Comédie qui puisse donner un plaisir pareil ? Qui me l'a procuré, si ce n'est *mon cynisme* ? Et quand dernièrement j'entrai en Ramoneur chés une jolie Poulète, que sa Maman couve des yeux, & que.. & que... Mais voici du singulier, une aventure unique, que je dois à mon habit de Savoyard. » (Nous soulignons.) Par « habit de savoyard », l'auteur de la lettre précise qu'il s'agit de « [s]e promen[er] [...] en *négligé* ».

<sup>833</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 76 : « Songe bien qu'ici tout le monde ignore cette équipée ; *j'en rougirais en vérité, malgré mon cynisme* ; & sur-tout je me cache de D'Arras : ah-dieu ! quelle kirielle de remontrances il me faudrait essayer ! ce n'est qu'avec toi que je n'ai honte de rien ; ta charmante doctrine de notre passiveté met tous les vices à leur aise, & les Vicieux vont tête-levée devant toi. » (Nous soulignons.)

<sup>834</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, pp. 80-81.

<sup>835</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 117.

fois sorti de cet écueil, Gaudet tâchera d'ailleurs de détourner Edmond des professions d'acteur<sup>836</sup> et d'écrivain<sup>837</sup>, lesquelles pourraient en quelque sorte servir de remède à son cynisme, mais qui au contraire sont considérées par lui comme des prolongements de cet écueil que l'apprenti doit dépasser. Car il faut bien voir qu'une éducation libertine tâche par tous les moyens d'empêcher l'éclosion de l'honnête-homme. Il s'agit par conséquent d'éviter le cynisme qui conduit au laisser-aller, mais pas la misanthropie, sans laquelle l'homme ne peut s'élever au statut de scélérat qui se plaît à duper autrui. Lorsqu'Edmond s'écrie : « Ah ! que le plaisir de tromper est doux pour un cœur ulcéré contre le genre-humain ; qui haït ses Semblables, & pour qu'il le bonheur des autres est un supplice ! qui voudrait envelopper tous les hommes de l'infamie dont il est couvert<sup>838</sup> », l'on voit clairement ces deux aspects du cynisme moderne qui cohabitent. Cependant il convient, par l'exacerbation de l'indifférence, d'enrayer celui qui incite à l'apitoiement. Y parvenir permet d'arriver à considérer les pires défauts comme le déploiement de qualités morales qui dépassent celles de l'homme moyen : « Pour moi, dont le cœur sensible a goûté de toutes [*sic*] les délices, & senti dans toute leur étendue, les tourmens de l'amour, je regarde nos prétendus vices, comme le conble de la sagesse, & la perfection du bien-être moral<sup>839</sup> ». Encore peut-on considérer que l'homme sujet à la sensibilité est plus faible que moyen, puisque, dans cette perspective, « l'excès de sociabilité ne fait que remettre dans l'état de pure nature les deux portions du Genre-humain, les Mangeurs, & les Mangés ». Il s'agit donc, pour qui suit cet apprentissage, de se « maintenir au rang des Mangeurs ; le rôle de Mangés n'est fait que pour les Faibles & les Sots »<sup>840</sup>. D'où la conception élitiste du savoir moral qui caractérise généralement les libertins :

*Un méchant Homme avait raison de dire : Il n'est pas avantageux à un État, que le simple Peuple s'occupe des sublimes vérités de la Philosophie ; son ignorance*

---

<sup>836</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p.136: « Les Spectacles exaltent les passions, & par-là corrompent le cœur : les passions sont bonnes ; mais irritées, elles ressemblent aux inflammations du corps ; elles sont une dangereuse maladie », passage qui n'est pas sans rappeler les vues de Rousseau.

<sup>837</sup> *Ibid.*, t. III, 6<sup>e</sup> partie, pp. 159-160 : « Laisse à ces Fous atrabilaires qui n'aiment personne, & qui sont détestés de tout le monde, la recherche d'un bonheur solitaire, fantastique, & digne d'eux ! Oui, & je le soutiens, il faut être incapable de goûter les douceurs de la Société ; avoir une orgueilleuse misanthropie ; être maniaque enfin, & n'avoir rien à perdre en bonheur comme en honneur, pour embrasser la profession d'Écrivain, excélat on comme *J.J. Rousseau*, comme *Voltaire*, & quelques autres. »

<sup>838</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 74.

<sup>839</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 105.

<sup>840</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 126.

*est toujours favorable à ceux qui gouvernent : j'ajoute : & à ceux qui le dupent.* Les Peuples, à-la-vérité, feraient bien de mettre en pièces celui qui a débité cette maxime ; mais nous, Edmond, nous devons l'applaudir. Ah ! si nous vivions dans ces siècles heureux, où nos Pères lèchaient la poussière des pieds d'un Moine hypocrite, quels coups nous ferions ! Mais de notre temps, on en est trop éclairé : il faut être un Génie, ou un \*\*\*\*, pour se rendre heureux aux dépens des autres<sup>841</sup>.

Ce constat permet de voir l'ampleur des rhétoriques qui s'opposent dans ce combat que l'on pourrait qualifier de pour et de contre le projet des Lumières. D'une part, on a vu que les Philosophes tâchent de libérer la morale des dogmes religieux et d'éclairer le peuple par une éducation et une législation en accord avec les lois de la nature. D'autre part, leurs opposants ne cessent de discréditer l'entreprise, arguant notamment que la tâche est impossible et qu'il ne peut y avoir de bonnes mœurs sans religion. D'autres enfin, à l'image du corrupteur Gaudet, utilisent les arguments des deux camps à leur profit : sous prétexte d'instruire l'ignorance de certains gens à la nouvelle philosophie, ils font des victimes corrompues, dans le but d'anéantir chez eux toute foi en la possibilité d'une morale, refusant d'adopter les idéaux que défendent les Philosophes, prétextant que le bien commun n'est que le bien d'une élite, laquelle tâche d'éduquer à la préservation de ses seuls intérêts. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces détails. Une seule vérité tient au final devant cette suspicion généralisée, c'est-à-dire la poursuite de l'intérêt personnel. Ce qui donne en apparence raison aux opposants de la nouvelle philosophie, laquelle mènerait selon eux à l'immoralisme, alors que ce passage nous montre bien que les scélérats n'ont aucune foi en ces principes et qu'ils préfèrent la noirceur et l'hypocrisie d'un système où les gens étaient peu éclairés sur leurs intérêts.

Dans le chapitre qui suit, nous étudierons l'antagonisme de ces positions à travers les écrits de Rousseau et de Sade. Ceux-ci permettront, chacun à leur façon, d'illustrer le malaise moral de la philosophie des Lumières françaises et, partant, la tension qui existe au sein de la conception moderne du cynisme qui, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'apprête à prendre une tangente résolument à l'encontre des idéaux des Lumières.

---

<sup>841</sup> *Ibid.*, t. III, 5<sup>e</sup> partie, p. 116.

## **Chapitre 6 : Critiques cyniques des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle : les exemples de Rousseau et Sade**

S'il importait de faire le point sur la manière dont le cynisme et la figure de Diogène ont fait l'objet d'un réinvestissement de la part des philosophes et auteurs des Lumières, il reste à voir comment le cynisme a également servi de base à une critique virulente de leurs idéaux. Rappelons que le constat d'une réappropriation du cynisme par les Philosophes a permis d'identifier d'importantes contradictions se dressant entre les préceptes du cynisme et le projet philosophique des Lumières. L'influence du cynisme sur celui-ci est pourtant indéniable. Diogène y est reconnu pour la fermeté de ses positions, l'incorruptibilité de sa morale et son rejet des faux-semblants. Il est cependant critiqué pour ses comportements asociaux de l'ordre de l'impolitesse et de l'impudeur, autrement dit pour la rudesse de ses attaques contre les valeurs sociales. Récupérer le cynisme impliquait donc de rendre Diogène décent ou acceptable aux yeux de la société.

À l'inverse, le cynisme a permis aux opposants des Lumières d'en critiquer les principes internes. Nous avons en effet eu l'occasion de montrer que celui-ci tisse, à l'époque moderne, des liens étroits avec la misanthropie. Pour le cynique moderne, ignorer les jeux de la sociabilité et conserver la simplicité des campagnes s'avèrent ainsi, contre l'opinion des Philosophes, nécessaires à la préservation des vertus humaines. Or, deux cas de figure du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle sont finalement ressortis de ces analyses : d'un côté, le cynique désapprobateur tâche de faire plus blanc que blanc et se désespère des vices de ses concitoyens ; de l'autre, le corrupteur libertin prend acte du caractère incorrigible de la nature humaine et, libre de tout scrupule, s'emploie à en tirer profit.

C'est là que réside, à notre avis, l'opposition fondamentale entre Rousseau et Sade, dont l'analyse servira à illustrer l'antagonisme de ces positions. Ceux-ci partent pourtant d'un même principe, à savoir que la vertu doit toujours être désintéressée. C'est dire qu'une trop grande rigidité morale mène à la conclusion que la vertu ne peut souffrir la satisfaction d'aucun intérêt sous peine d'être égoïste, voire vicieuse, et qu'au final, elle

n'existe tout simplement pas. D'où la déception du cynique, hanté par ses désillusions et nourrissant une misanthropie qui doit éventuellement le conduire au rejet de la société.

Ainsi, bien que dans l'Antiquité le cynisme comporte un volet éducatif qui implique une certaine forme d'intervention sociale, cela ne doit pas faire perdre de vue que la vie *kata phusin* prônée par les Cyniques s'inscrit dans une remise en question des valeurs de la cité qui faisaient alors autorité. Signe pour le moins manifeste d'une résistance à leur endroit, il est tout à fait cohérent, dans l'optique d'une étude sur le cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'y voir une analogie avec la critique rousseauiste des Lumières. D'autant que l'attaque de Rousseau contre la civilisation s'accompagne d'une conception de la nature qu'il aurait mieux valu ne jamais quitter, laquelle position a d'ailleurs mérité à Jean-Jacques la comparaison avec Diogène, ainsi que de nombreux sarcasmes des Philosophes, tout particulièrement de la part de Voltaire, mais également de Diderot, que l'on convoquera de nouveau. Plusieurs commentateurs insistent en effet sur l'intérêt de l'analyse d'un tel recoupement<sup>842</sup>. Nous tâcherons de voir en quoi les thèses, dires et comportements de Rousseau s'interprètent en termes de cynisme, mais aussi comment sa personnalité affectée l'oppose, au final, à l'apathie de l'homme au tonneau.

Il sera par ailleurs intéressant de rapprocher l'impassibilité cynique du concept d'apathie chez Sade, cet autre critique des Lumières, pour qui cette notion revêt une importance particulière. Il s'agira de dégager la signification que revêt le cynisme dans l'œuvre de Sade, ainsi que l'enjeu que soulève le cynisme dans la mécanique des plaisirs qui doit rendre le libertin sadien invulnérable. Nous serons ainsi en mesure de montrer que Sade demeure un cynique moderne, bien que la dynamique libertine qu'il met en œuvre laisse entrevoir des enjeux qui seront propres au cynisme postmoderne.

---

<sup>842</sup> Voir Niehues-Pröbsting, « The Modern Reception of Cynicism... », *art. cit.* ; Shea, *The Cynic Enlightenment...*, *op. cit.* ; et « Diogenes' Lost Republic... », *art. cit.* ; ainsi que Stanley, *The French Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.* ; et « Hermits and Cynics in the Enlightenment: Rousseau and Rameau' Nephew » in *Eighteenth-Century Thought*, vol. 4, 2009, pp. 311-345.

## 1. Rousseau : un « Diogène sans lanterne »

On trouve un exemple de critique cynique contemporaine des Lumières dans la vie et les écrits de Jean-Jacques Rousseau. Les références qui soulignent les similitudes entre Rousseau et Diogène et lui font endosser le froc du cynique abondent. Autrement dit, la postérité de Diogène lui colle à la peau, trop souvent pour le ridiculiser, voire pour dénigrer ses positions antiphilosophiques contre le progrès des arts et des sciences. Ses mésententes avec les Philosophes sont connues, les particularités de son caractère aussi ; en abordant ces questions, nous visons à faire le point sur les rapports qu'entretient Rousseau avec le cynisme, afin de départager les faits des allégations.

### 1.1 Querelle avec les Philosophes

Plusieurs ouvrages de Rousseau, ainsi que nombre de commentaires de ses contemporains permettent les rapprochements entre Rousseau, Diogène et le cynisme. À titre d'exemple, dans le « Deuxième dialogue » de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, ce dernier est comparé à des figures philosophiques antiques telles que Diogène, Épictète et Socrate<sup>843</sup>. Gauthier Ambrus souligne à cet effet que Timon le misanthrope, un contemporain de Socrate que « la haine de ses semblables a conduit à vivre dans la solitude<sup>844</sup> », devrait également figurer parmi eux, référant à l'enjeu ayant inauguré la querelle entre Rousseau et Diderot. Dans une note concernant le Misanthrope<sup>845</sup>, Rousseau tenait pourtant à formuler son refus du lien entre solitude et misanthropie, lequel est souligné notamment par Diderot, le premier « établissant au contraire la nécessité que l'homme vertueux soit solitaire et [que] celui qui hait les hommes en

---

<sup>843</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue » in *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, sections 240 et 246 [en ligne :] <http://www.rousseauonline.ch/Text/rousseau-juge-de-jean-jaques.php> [page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2014]. La référence à Diogène est la suivante : le personnage de Rousseau s'interroge « [s]'il avoit réellement besoin de ce métier pour vivre, ou si c'étoit une affectation de simplicité ou de pauvreté pour faire l'Epictete et le Diogene, comme l'assurent vos Messieurs ».

<sup>844</sup> G. Ambrus, « La figure du philosophe » in P. Knee & G. Allard (dir.), *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Études sur les Dialogues*, Ottawa, Association nord-américaine des études sur Jean-Jacques Rousseau, 1998, p. 215, n. 2 [en ligne :] <http://rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr/publications/PDF/PL7/PL7-Ambrus.pdf> [page consultée le 4 février 2014].

<sup>845</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 181 : « Timon n'étoit point naturellement misanthrope, & même ne meritoit pas ce nom. Il y avoit dans son fait plus de dépit & d'enfantillage que de véritable méchanceté: c'étoit un fou mécontent qui boudoit contre le genre-humain. »

recherche la compagnie afin de leur nuire d'autant mieux<sup>846</sup> ». L'on sait bien sûr que l'origine de la querelle entre les deux amis concerne cette supposée méchanceté du solitaire, conflit provoqué à la suite de la rédaction du *Fils naturel*, où Diderot affirmait qu'« il n'y a que le méchant qui soit seul<sup>847</sup> ». Dans les *Dialogues*, Rousseau répond donc à cette « attaque », se défendant d'avoir fui le commerce des hommes par misanthropie, expliquant que « la fuite est un effet bien plus naturel de la crainte que de la haine. Il ne fuit point les hommes parce qu'il les hait, mais parce qu'il en a peur<sup>848</sup> », contrairement à ses anciens amis et collègues, qui « ne le recherchent pas par amitié, mais par haine<sup>849</sup> ».

Ce rappel des origines du désaccord entre Rousseau et les philosophes de la « coterie holbachique » nous place ainsi au cœur de nos considérations sur le cynisme moderne. Pour l'illustrer, prenons en considération un passage du « Deuxième dialogue » lequel fait référence à l'anecdote du Diogène à la lanterne. Rappelant les raisons du retrait de Jean-Jacques de la vie publique, le personnage de Rousseau affirme :

---

<sup>846</sup> Ambrus, *art. cit.*, p. 215, n. 2. Voir Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, sections 181-182 : « Non, Monsieur, le vrai misanthrope [...] ne fuirait point dans la solitude ; quel mal peut & veut faire aux hommes celui qui vit seul ? Celui qui les hait veut leur nuire, & pour leur nuire il ne faut pas les fuir. Les méchants ne sont point dans les déserts, ils sont dans le monde. C'est-là qu'ils intriguent & travaillent pour satisfaire leur passion & tourmenter les objets de leur haine. » Dans *Mon portrait* (ainsi que dans ses *Lettres à Malesherbes*), Rousseau se défend d'ailleurs d'être solitaire par méchanceté : « [...] je ne suis solitaire que parce que je suis malade et paresseux. Il est presque assuré que, si j'étais sain et actif, je serais comme les autres » (Rousseau, « Mon portrait » in G. Streckeisen-Moultou (éd.), *Œuvres et correspondance inédites de J.J. Rousseau*, Paris, Lévy frères, Libraires-éditeurs, 1861, p. 286 [en ligne :] (consulter la notice complète en bibliographie).

<sup>847</sup> Rappel de l'anecdote du *Fils naturel* (1757) qui donna essor à la fameuse querelle : « [...] le cœur flétri..., sombre et mélancolique », Dorval soupirait : « Je hais le commerce des hommes ; et je sens que c'est loin de ceux-mêmes qui me sont chers, que le repos m'attend. » À quoi Constance [...] répondait : « Dorval, vous vous trompez. Pour être tranquille, il faut avoir l'approbation de son cœur, et peut-être celle des hommes. Vous n'obtiendrez point celle-ci, et vous n'emporterez point la première si vous quittez le poste qui vous est marqué. Vous avez reçu les talents les plus rares ; et vous en devez compte à la société. Que cette foule d'êtres inutiles qui s'y meuvent sans objet et l'embarrassent sans la servir s'en éloignent s'ils veulent. Mais vous, j'ose le dire, vous ne le pouvez sans crime (...) Vous renoncez à la société ! J'en appelle à votre cœur ; interrogez-le et il vous dira que l'homme de bien est dans la société, et qu'il n'y a que le méchant qui soit seul » (Diderot, *Fils naturel*, Acte IV, scène 3 ; cité dans Fabre, « Deux frères ennemis... », *art. cit.*, pp. 179-180).

<sup>848</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 180. Il précise ensuite : « De quelque motif que soit anim[é] celui qui veut s'engager dans la foule & s'y faire jour, il doit s'armer de vigueur pour repousser ceux qui le poussent, pour écarter ceux qui sont devant lui, pour fendre la presse & faire son chemin. L'homme débonnaire & doux, l'homme timide & foible qui n'a point ce courage & qui tache de se tirer à l'écart de peur d'être abattu & foul[é] aux pieds est donc un méchant, à votre compte, les autres plus forts plus durs plus ardents à percer sont les bons ? » (*ibid.*, section 182).

<sup>849</sup> *Ibid.*, section 180.

Il me dit qu'ayant vu toute la génération présente concourir à l'œuvre de ténèbres dont il étoit l'objet, il avoit d'abord mis tous ses soins à chercher quelqu'un qui ne partageât pas l'iniquité publique qu'après de vaines recherches dans les provinces, il étoit venu les continuer à Paris, espérant qu'au moins parmi ses anciennes connoissances il se trouveroit quelqu'un moins dissimul[é] moins faux, qui lui donneroit les lumieres dont il avoit besoin pour percer cette obscurité : qu'après bien des soins inutiles il n'avoit trouv[é], même parmi les plus honnêtes gens que trahisons duplicité mensonge, & que tous en s'empressant à le recevoir à le prévenir à l'attirer, paroisoient si contents de sa diffamation, y contribuoient de si bon coeur, lui faisoient des caresses si fardées, le louoient d'un ton si peu sensible à son cœur, lui prodiguoient l'admiration la plus outrée avec si peu d'estime & de considération, qu'ennuyé de ces démonstrations moqueuses & mensongères, & indigné d'être ainsi le jouet de ses prétendus amis, il cessa de les voir, se retira sans leur cacher son dédain, & après avoir cherch[é] long-tems sans succès un homme, éteignit sa lanterne & se renferma tout-à-fait au-dedans de lui<sup>850</sup>.

Bien que Diogène ne soit pas explicitement nommé, la référence à la lanterne du Cynique, et donc à la recherche d'un homme au sens fort du terme, n'en est pas moins claire. Comme le souligne Ambrus, « Jean-Jacques, [...] renonçant à tout espoir de trouver la vérité parmi ses contemporains et se retirant dans la solitude, est un Diogène qui abandonnerait sa recherche d'un homme sage et vertueux<sup>851</sup> ». Cette référence de Rousseau au cynisme marquerait ainsi une distance davantage qu'un rapprochement entre Jean-Jacques et Diogène, ce dernier n'ayant jamais renoncé à cette quête, ni éteint sa lanterne<sup>852</sup>.

---

<sup>850</sup> *Ibid.*, sections 186-187.

<sup>851</sup> Ambrus, *op. cit.*, p. 217. Rousseau emploie également cette référence à l'anecdote cynique, dans une « Lettre à Madame La Marquise de Mesme » (à Paris, le 14 août 1772) : « [...] j'ai porté ma lanterne inutilement, je n'ai point trouvé d'homme, ni d'âme humaine » (Rousseau, « Lettre CMLIX » in *Correspondance*, Arvensa editions, 2014, Partie V, p. 1811 [en ligne :] [https://books.google.ca/books?id=xj\\_fAgAAQBAJ&dq=LETTRE+rousseau+1772+j%27ai+port%C3%A9+ma+lanterne&hl=fr&source=gbs\\_avlinks\\_s](https://books.google.ca/books?id=xj_fAgAAQBAJ&dq=LETTRE+rousseau+1772+j%27ai+port%C3%A9+ma+lanterne&hl=fr&source=gbs_avlinks_s) [page consultée le 30 octobre 2015]).

<sup>852</sup> Il est à noter que la question de savoir si le retrait du monde n'est pas l'aboutissement idéal de la vocation cynique – comme c'est le cas des gymnosophistes évoqués précédemment, ou encore des moines et ermites de manière générale – fut matière à débat. Les rapprochements entre certains d'entre eux et les Cyniques sont en effet remarquables. Les gymnosophistes vont jusqu'à condamner l'agriculture et la métallurgie, qui vont à l'encontre de l'ordre naturel (Muckensturm, *op. cit.*, p. 238), un peu à la manière de Rousseau d'ailleurs. Ils s'avèrent ainsi plus radicaux que les Cyniques, qui critiquent la civilisation de l'intérieur si l'on peut dire, alors que les gymnosophistes rompent totalement avec elle, s'exilent. D'où l'on pourrait conclure qu'ils incarnent parfaitement le modèle autarcique idéal des Cyniques, s'il ne fallait tenir compte qu'il n'est pas dans l'esprit du cynisme de se faire ermite, comme nous l'avons déjà souligné au chapitre 2. Le cynisme est un mouvement proprement urbain. Il n'est pas une renonciation au monde, mais bien une confrontation critique de ce monde qui nous déçoit.

En observant de plus près le passage évoqué précédemment (celui où Diogène est explicitement nommé), on constate qu'il concerne la réputation de modération du Cynique, mais sous-entend que Jean-Jacques n'est pas sincère quant aux raisons qui expliquent la simplicité de ses occupations. Le personnage de Rousseau laisse entendre en effet qu'il est possible que cela lui serve surtout à revendiquer la réputation du sage antique. Mais en demandant « [s]'il avoit réellement besoin de ce métier pour vivre, ou si c'étoit une affectation de simplicité ou de pauvreté pour faire l'Épictète et le Diogène, comme l'assurent vos Messieurs<sup>853</sup> », celui-ci non seulement évoque l'idée que Jean-Jacques puisse affecter la simplicité pour revendiquer la caution de Diogène, mais encore, et surtout, que ce parallèle entre Jean-Jacques et Diogène relève d'un complot contre sa personne. Ambrus souligne que « [l]a double référence à Diogène et à Épictète se rapporte à présent à l'imposture qui caractérise, selon les Messieurs du complot, la conduite et les écrits de Jean-Jacques<sup>854</sup> ». Or, ces allégations ne sont pas isolées et possèdent peut-être quelque fondement, puisque le recours à la figure de Diogène pour qualifier Rousseau est monnaie courante dans les échanges entre ses contemporains.

C'est chez Voltaire que l'on trouve les formules les plus cinglantes. Sans nous attacher à en dresser une liste exhaustive, nous présenterons les plus communes de ces références, puisqu'elles constituent des variations autour d'une même insulte. Ainsi, voilà que Voltaire n'a de cesse de traiter Rousseau de « valet<sup>855</sup> » ou de « laquais de Diogène »<sup>856</sup>, ou encore de « chien<sup>857</sup> » et de « singe de Diogène<sup>858</sup> », de « singe manqué

<sup>853</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 240.

<sup>854</sup> Ambrus, *op. cit.*, p. 218.

<sup>855</sup> Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1964-1993 (« Lettre à Octavie Bellot », Février-mars 1761 [6524], t. 6, p. 294 ; « Lettre à Marie-Élisabeth de Dompierre de Fontaine », à Ferney, le 1<sup>er</sup> avril 1761 [6567], t. 6, p. 332 ; et « Lettre à Étienne-Noël Damilaville », à Ferney, le 22 avril 1761 [6586], t. 6, p. 350).

<sup>856</sup> *Ibid.* (« Lettre à Jean le rond d'Alembert », à Ferney, le 20 avril 1761 [6585], t. 6, p. 349).

<sup>857</sup> *Ibid.* (« Lettre à Étienne-Noël Damilaville », le 26 juillet 1762 [7266], t. 6, p. 988 ; « Lettre à Étienne-Noël Damilaville », le 6 mars 1765 [8751], t. 7, p. 1076 ; « Lettre à Charles-Augustin Ferriol, Comte d'Argental, et à Jeanne-Grâce Bosc du Bouchet, comtesse d'Argental », le 4 septembre 1765 [9100], t. 8, p. 178 ; et « Lettre à Paul-Claude Moulto », à Ferney, le 4 septembre 1773 [13430], t. 11, p. 457).

<sup>858</sup> Voltaire, « Notes sur le *Discours sur l'inégalité des conditions* de J.-J. Rousseau » in J. M. Moreau et al. (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier frères, 1880, vol. 32, Appendice VII, p. 472 [en ligne :] (consulter la notice complète en bibliographie). Voir également Voltaire, « Les Deux siècles » in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 10, Paris, Garnier, 1877-1885, p. 506 [en ligne :] (consulter la notice complète en bibliographie) ; et « Lettre à Bernard-Joseph de Thomassin de Juilly, chevalier de Juilly », Au château de Ferney, le 11 octobre 1771 [12541], *Correspondance, op. cit.*, t. 10, pp. 836-837.

de l'Arétin<sup>859</sup> », de « bâtard de Diogène<sup>860</sup> », voire même de « bâtard du chien de Diogène<sup>861</sup> ». À peine Rousseau est-il bon, selon Voltaire, à être considéré comme le « descendant du chien de Diogène<sup>862</sup> ». Qu'à cela ne tienne, celui-ci en rajoute, précisant « qu'un jour le chien de Diogène rencontra la chienne d'Erostrate et lui fit des petits dont Jean-Jacques est descendu<sup>863</sup> ». Voltaire affirme, dans un même ordre d'idées, que « [c]'est un chien basset [...] descendu en droite ligne d'un accouplement du chien de Diogène avec une des couleuvres de la discorde<sup>864</sup> ». Ainsi, Rousseau est moins que « le chien de Diogène », il n'est qu'« un chien descendu d'un bâtard de ce chien »<sup>865</sup>. L'image qu'il renvoie de Rousseau est extrêmement négative. Les insultes qui font de lui une pâle copie de Diogène pleuvent, et la principale raison de ce mépris vient de son rejet de la société et, avec elle, de ses anciens amis philosophes : « [...] ce n'est qu'un misérable qui a abandonné ses amis, et qui mérite d'être abandonné de tout le monde ; il n'a dans son cœur que la vanité de se montrer dans les débris du tonneau de Diogène, et d'ameuter les passants, pour leur faire contempler son orgueil et ses haillons<sup>866</sup> ». Bref, Rousseau ne serait qu'un « Diogène subalterne et manqué<sup>867</sup> », « qui n'a pas sa lanterne<sup>868</sup> » ; « [i]

<sup>859</sup> Voltaire, « Les Honnêtetés littéraires » in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 26, *op. cit.*, p. 408 [en ligne :] (consulter la notice complète en bibliographie) ; et « Lettre à Gabriel Cramer », vers le 30 juin 1762 [7213], *Correspondance, op. cit.*, t. 6, p. 944.

<sup>860</sup> Voltaire, *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Étienne-Noël Damilaville », à Ferney, le 19 mars 1761 [6543], t. 6, p. 312 ; et « Lettre à Jean le rond d'Alembert », le 25 juin 1770 [11801], t. 10, p. 303).

<sup>861</sup> Voltaire, « Les Honnêtetés littéraires », *op. cit.*, t. 26, p. 408. Consulter également sa *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Théodore Tronchin », mars-avril 1765 [8809], t. 7, p. 1120 ; et « Lettre à Jean le rond d'Alembert », mai 1759 [5516], t. 5, p. 472).

<sup>862</sup> Voltaire, *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Joseph-Michel-Antoine Servan », À Ferney, le 6 décembre 1769 [11497], t. 10, p. 48).

<sup>863</sup> *Ibid.* (« Lettre à Germain-Gilles-Richard de Ruffey », Aux Délices, le 21 juillet 1762 [7260], t. 6, p. 985 ; et « Lettre à Pierre-Robert le Cornier de Cideville », Aux Délices, le 21 juillet 1762 [7257], t. 6, p. 982).

<sup>864</sup> *Ibid.* (« Lettre à Marie de Vichy de Chamrond », Marquise du Deffand, le 21 novembre 1766 [9731], t. 8, p. 733). Une autre version de cette insulte se formule ainsi : « Celui-là, certes, a eu raison qui a dit que Jean-Jacques descendait en droite ligne du barbet de Diogène accouplé avec une des couleuvres de la Discorde » (Voltaire, « Lettre de M. de Voltaire à M. Hume » (« Note sur la Lettre à M. Hume », de Ferney, le 24 octobre 1766, par M. L.), in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 26, p. 275 [en ligne :] (consulter la notice complète en bibliographie).

<sup>865</sup> Voltaire, *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Jean le rond d'Alembert », le 17 juin 1762 [7193], t. 6, pp. 929-930).

<sup>866</sup> *Ibid.* (« Lettre à Louise-Florence-Pétronille de Tardeau d'Esclavelles d'Epinau », à Ferney, le 19 février 1761 [6512], t. 6, pp. 283 -284).

<sup>867</sup> Voltaire, « Lettre de M. de Voltaire à M. Hume », *op. cit.*, t. 26, p. 275 ; et dans *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Charles-Augustin Ferriol, Comte d'Argental, et à Jeanne-Grâce Bosc du Bouchet, comtesse d'Argental », Aux Délices, le 29 mars 1761 [6558]. t. 6, p. 323).

<sup>868</sup> Voltaire, *Correspondance, op. cit.* (« Lettre à Bernard-Joseph de Thomassin de Juilly, chevalier de Juilly », Au château de Ferney, le 11 octobre 1771 [12541], t. 10, pp. 836-837).

n'est pas Diogène, mais le chien de Diogène qui mord la main de celui qui lui offre du pain<sup>869</sup> ».

On trouve cependant aussi des références où Rousseau est positivement comparé à Diogène, comme le montre cette lettre d'un de ses admirateurs : « Les Sottes gens ont cru vous abaisser en vous comparant a [*sic*] Diogene le philosophe de l'antiquité, qui a eu le plus d'esprit et qui a Sceu le mieux mettre le prix aux choses<sup>870</sup> ». Parmi ces exemples certes moins nombreux de commentaires élogieux concernant le « cynisme » de Rousseau, celui cité précédemment confirme que la comparaison entre Rousseau et Diogène est l'œuvre de ses contemporains. Pour d'autres exemples de références positives, nous renvoyons à l'article de H. Guénot, *Jean-Jacques : Crispin ? Diogène ? Socrate ? La représentation théâtrale de Rousseau (1755-1819)*, où l'auteur montre qu'une variété de pièces de théâtre met en scène Rousseau sous les traits avantageux d'un Diogène<sup>871</sup>. Dans son article sur la réception moderne du cynisme, Niehues-Pröbsting rapporte pour sa part que les contemporains de Rousseau, Wieland plus particulièrement, ne sont pas dupes du fait qu'une réputation puisse être rapidement ternie, sans fondement, lorsque des témoignages négatifs se font entendre sur la scène publique, comme ce fut le cas pour Rousseau :

Il faudroit bien peu connoître le monde, pour ignorer qu'un petit nombre de traits de singularités, que les atteintes les plus légères portées aux usages reçus, & autorisés par d'anciens préjugés, suffisent quelquefois pour répandre un faux jour sur l'homme le plus estimable. Nous n'aurions qu'à citer le célèbre J. J. Rousseau, dont l'exemple est si propre à développer ce principe<sup>872</sup>.

Cela ne l'empêche pas, cependant, de s'en moquer à ses heures, mais Niehues-Pröbsting souligne que « Wieland's mockery is harmless and mild when compared to the sarcasm,

---

<sup>869</sup> *Ibid.* (« Lettre à Étienne-Noël Damilaville », le 15 janvier 1765 [8665], t. 7, p. 1005).

<sup>870</sup> Voltaire, « Lettre d'Adrien Cuyret », le 21 janvier 1761 (cité dans Ambrus, *art. cit.*, p. 218).

<sup>871</sup> Voir H. Guénot, « Jean-Jacques : Crispin ? Diogène ? Socrate ? La représentation théâtrale de Rousseau (1755-1819) » in *Études J.-J. Rousseau*, Reims, Éditions À l'Écart, 1987, pp. 93-124.

<sup>872</sup> Wieland, « Préface de l'éditeur » in *Socrate en délire...*, *op. cit.*, pp. 19-20. (Voir Niehues-Pröbsting, « The Modern Reception of Cynicism... », *art. cit.*, pp. 343-344. (Nous avons déjà cité une version plus récente de ce passage au chapitre 5. Voir la note 725.)

scorn, and contempt others expressed in the comparison between Rousseau and Diogenes<sup>873</sup> ».

On trouve bien sûr, en plus des sarcasmes de Voltaire, d'autres exemples de moqueries et de commentaires négatifs à propos de Rousseau et de Diogène. Voyons par exemple cette lettre de Frédéric II à Lord George Keith rapportée par Niehues-Pröbsting :

I believe that Rousseau missed his calling. He clearly had what it takes to become a famous hermit, a Desert Father [...] He would have performed miracles, would have been canonized, and would have increased the catalogue of martyrs even more. Nowadays, however, he is seen only as a philosophical eccentric who tries to revive the sect of Diogenes after two millennia. It does not pay to eat grass and make enemies of all contemporary philosophers<sup>874</sup>.

Dans une lettre à Voltaire, le monarque rapporte également : « You ask me what I think about Rousseau of Geneva. I think he is unhappy and pitiable. I like neither his paradoxes nor his cynical tone<sup>875</sup> ». Or, l'on peut se demander si celui-ci témoigne d'une opinion indépendante de Voltaire sur cette question. Niehues-Pröbsting est d'avis qu'il s'inspire plutôt des critiques de ce dernier<sup>876</sup>, écrites deux ans avant cette lettre : « The king and the rich [...] agreed in their aversion to the Cynicism of Rousseau's cultural critique. It is not improbable that Frederick's comparison of Rousseau and Diogenes was inspired by

---

<sup>873</sup> Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, p. 344.

<sup>874</sup> M. Hein (ed.), *Briefe Friedrichs des Großen* (trans. F. von Oppeln-Bronikowski and E. König), Berlin, 1914, p. 105 (cité dans Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, pp. 344-345).

<sup>875</sup> *Voltaire's Briefwechsel mit Friedrich dem Großen und Katharina II* (trans. W. Mönch), Berlin, 1944, p. 200 (cité dans Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, p. 345).

<sup>876</sup> Il est à noter que Voltaire est cynique à sa manière. Niehues-Pröbsting rappelle qu'il s'est d'ailleurs servi de l'argument de Diogène à l'endroit de Zénon : « Voltaire himself – like almost all representatives of the Enlightenment – occasionally assumed the role of Diogenes. “You fought against the crazy Jean-Jacques with rational arguments,” he wrote to d’Alembert, “but I follow him whose only answer to arguments was to march in the opposite direction. Jean-Jacques proves that the theater is impossible in Geneva, but I build one” » (Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, p. 346). Il précise toutefois : « He certainly was no Cynic in the sense of a Cynicism that despises culture, the sciences, and the arts and reduces human needs to the natural minimum. On the contrary, to him such an attitude seemed ridiculous and paradoxical, and constituted an attack on his mode of living. Nevertheless, something connected him, too, with Cynicism: it was the biting sarcasm of which he was capable and that he particularly turned against religion in its unenlightened form. In this aspect, he bears comparison with Lucian, who was also both a cynic and a satirist of Cynics. By taking possession of this Cynic heritage, which was to become a vital part of modern cynicism, Voltaire became a cynic. The religious Counter-Enlightenment did revile him as a cynic » (*ibid.*, pp. 346-347).

Voltaire, who kept repeating, varying, and intensifying this comparison in his letters<sup>877</sup> », montrant l'influence que peut avoir une critique négative sur l'opinion d'autrui, mais également qu'il n'est pas toujours simple de départager les motifs ayant forgé ce lien entre Rousseau et Diogène. Parmi les « Messieurs » ayant pris part à cette querelle, Diderot est certainement le plus important pour notre propos. Dans un passage de l'*Essai sur la peinture*, il commente le portrait de Rousseau peint par La Tour en 1753. Le texte est considéré comme ayant été écrit autour de 1765, donc après la rupture entre les deux hommes :

M. de La Tour, si vrai, si sublime d'ailleurs, n'a fait du portrait de M. Rousseau qu'une belle chose au lieu d'un chef-d'œuvre qu'il en pouvait faire. J'y cherche le censeur des lettres, le Caton et le Brutus de notre âge, je m'attendais à voir Epictète en habit négligé, en perruque ébouriffée, effrayant par son air sévère les littérateurs, les Grands et les gens du monde, et je n'y vois que l'auteur du *Devin du village* bien habillé, bien peigné, bien poudré et ridiculement assis sur une chaise de paille<sup>878</sup>.

Comme le souligne Ambrus, « [l]e texte de Diderot inscrit la figure de Rousseau à l'intérieur d'une double image *publique*, dont les deux versants contradictoires indiquent bien la duplicité et l'hypocrisie de celui qui y est dépeint[ :] Épictète, Caton et Brutus dans ses écrits, petit homme de salon sur son portrait<sup>879</sup> ». Ce passage de l'*Essai sur la peinture*, lequel souligne la double image que donne à voir Rousseau, n'est ainsi pas sans rappeler celui des *Dialogues* mentionné ci-haut. L'auteur de *Rousseau juge de Jean-Jacques* a effectivement bien cerné l'interrogation que les « Messieurs » font planer sur sa personne : qui est le véritable Jean-Jacques, est-ce celui dont l'image est forgée à partir de ses œuvres et renforcée par l'opinion publique, ou celui qu'il est véritablement et qui agit de manière à ce que ses contemporains se fassent cette opinion de lui ? Autrement dit, comment départager la réalité de la fiction, d'autant que l'on est en présence d'une série d'allégations provenant des philosophes impliqués dans la querelle et d'une défense qui frôle le délire de persécution de la part du principal concerné ?

---

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>878</sup> Diderot, DPV, t. XIV (*Essai sur la peinture*), p. 370.

<sup>879</sup> Ambrus, *art. cit.*, pp. 218-219.

En fait, personne n'établit de véritable rapprochement entre la pensée de Rousseau et celle de ces figures antiques. On l'accuse principalement de jouer la comédie et d'affecter la vertu :

Par la fonction sociale qu'ils portent indirectement en eux, les noms de Diogène et d'Épictète assignent [...] à Rousseau, ou au personnage de Jean-Jacques, le rôle de « philosophe de salon ». L'austérité que celui-ci montre dans ses œuvres est celle d'un Diogène[,] en identifiant Jean-Jacques à telle ou telle figure, on réduit sa pensée, dont la nouveauté n'est rien d'autre que la reproduction d'une certaine attitude, d'une certaine pose ; et cette reproduction ne peut être alors qu'affectation, endossement d'un rôle (de salon) bien connu<sup>880</sup>.

Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, on trouve dans l'article « Cynique » de l'*Encyclopédie* écrit par Diderot une piste de réflexion concernant la difficulté d'incarner un exemple trop rigoureux de vertu, lequel pourrait très bien s'adresser à Rousseau<sup>881</sup>. Diderot y laisse entendre que cette manie d'exiger trop de soi-même, et des autres par extension, est responsable de la détérioration de rapports de Rousseau avec les autres et, par conséquent, de son retrait du monde. C'est d'ailleurs le problème du cynique moderne : comment ne pas sombrer dans une désillusion conduisant à la misanthropie, et se rendre ainsi insupportable à autrui, lorsqu'on se forge une idée inaccessible de la vertu ?

On ne peut évidemment que se faire une idée imparfaite du cynisme de Rousseau. À ses discours qui se veulent sincères s'opposent, et s'opposeront toujours, les témoignages de ses contemporains : « Depuis qu'on s'est avis[é] de l'éplucher avec plus de soin, on l'a trouv[é] nonseulement différent de ce qu'on le croyoit, mais contraire à tout ce qu'il prétendoit être. Il se disoit honnête et modeste, on l'a trouvé cynique et

---

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>881</sup> Rappel d'un passage déjà cité : « D'où l'on voit que la vertu d'Antisthène étoit chagrine. Ce qui arrivera toujours, lorsqu'on s'opiniâtrera à se former un caractère artificiel & des mœurs factices. Je voudrais bien être Caton ; mais je crois qu'il m'en coûteroit beaucoup à moi & aux autres, avant que je le fusse devenu. Les fréquents sacrifices que je serois obligé de faire au personnage sublime que j'aurois pris pour modèle, me rempliroient d'une bile âcre & caustique qui s'épancheroit à chaque instant au-dehors. Et c'est-là peut-être la raison pour laquelle quelques sages & certains dévots austères sont si sujets à la mauvaise humeur. Ils ressentent sans cesse la contrainte d'un rôle qu'ils se sont imposé, & pour lequel la nature ne les a point faits ; & ils s'en prennent aux autres du tourment qu'ils se donnent à eux-mêmes. Cependant il n'appartient pas à tout le monde de se proposer Caton pour modèle » (Diderot, Art. « CYNIQUE » in *Encyclopédie, op. cit.*, p. 596).

débauch[é]<sup>882</sup> ». Or, si l'identification d'un auteur comme Rousseau avec un Diogène sans lanterne est avant tout l'œuvre des « Messieurs », alors la question que pose Ambrus est très pertinente : comment en effet interpréter la référence implicite de Jean-Jacques à Diogène, un Diogène qui, de surcroît, a renoncé à la recherche d'un autre vertueux, et qui permet d'exprimer précisément son repli sur lui-même<sup>883</sup> ?

## 1.2 Rousseau cynique et contre le cynisme

Certes, Rousseau peut sembler suivre les traces du Cynique dans ses premières œuvres, rejetant d'abord les arts et les sciences, idéalisant ensuite un état de nature préférable à celui de la civilisation<sup>884</sup>. Ce n'est pas pour rien que Voltaire, dans ses notes au *Second Discours*, souligne avec son habituelle délicatesse qu'« [i]l prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit [son] ouvrage<sup>885</sup> » ! Mais bien que la comparaison entre Rousseau et Diogène apparaisse comme un lieu commun au XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau lui-même ne réfère au Cynique que très rarement dans l'ensemble de son œuvre. Niehues-Pröbsting souligne d'ailleurs que l'importance des références de Rousseau à Diogène est nettement moindre que chez des auteurs comme Wieland ou Diderot<sup>886</sup> : « The proto-Cynic was mentioned only one single time in the two literary works that gave Rousseau the reputation of being a new Diogenes<sup>887</sup> ». Si le *Premier Discours* n'y fait aucune référence, le *Second* le mentionne une fois, avec Caton, pour dire que l'âge d'or appartient au passé et que « la raison pour quoi Diogène ne trouvait point d'homme,

---

<sup>882</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 304.

<sup>883</sup> Ambrus, *art. cit.*, p. 220. Nous renvoyons à l'article lui-même pour une analyse du processus d'identification auquel est soumis Rousseau, ainsi qu'une étude plus détaillée des rapports qu'entretient Jean-Jacques avec Diogène dans les *Dialogues*.

<sup>884</sup> Sloterdijk formule cette similitude en ces termes : « D'une manière qui fait penser inmanquablement à Rousseau, le philosophe à la lanterne proclame que ses concitoyens sont des estropiés sociaux, des êtres contrefaits et intoxiqués qui ne correspondent en aucune façon à l'image de l'individu autarcique, maître de lui-même, par laquelle le philosophe essaie d'interpréter sa propre forme de vie. Voilà la contre-image thérapeutique à la déraison sociale » (Sloterdijk, *op. cit.*, p. 210).

<sup>885</sup> Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.* (« Lettre à Jean-Jacques Rousseau », Aux Délices de Genève, le 30 août 1755 [4183], t. 4, p. 539).

<sup>886</sup> Niehues-Pröbsting, « The modern Reception of Cynicism... », *art. cit.*, p. 340. (Nous tenons à souligner l'importance de cet article pour la recherche sur le cynisme des Lumières, et tout particulièrement pour l'étude des références de Rousseau à Diogène, à laquelle nous devons beaucoup.)

<sup>887</sup> *Ibid.*, pp. 340-341.

c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus<sup>888</sup> ». Il est par ailleurs à noter que, dans la « Préface au *Narcisse* », rédigée entre le *Premier* et le *Second Discours*, Rousseau compte Diogène parmi les fondateurs de ce que Niehues-Pröbsting nomme des systèmes philosophiques paradoxaux, lesquels causent plus de maux que de biens, puisqu'ils sont issus de la vanité et de la folie de leurs créateurs :

Les premiers philosophes se firent une grande réputation en enseignant aux hommes la pratique de leurs devoirs et les principes de la vertu. Mais bientôt ces préceptes étant devenus communs, il fallut se distinguer en frayant des routes contraires. Telle est l'origine des systèmes absurdes des Leucippe, des Diogène, des Pyrrhon, des Protagoras, des Lucrèce<sup>889</sup>.

Ce serait pourtant suite au succès du *Discours sur les arts et les sciences* que Rousseau aurait, d'après le baron de Grimm notamment, modifié son comportement pour adopter celui du Cynique. Aux dires de celui-ci :

Up to that point he was a man of compliments, courteous, well mannered, sweet as honey in his demeanor, and through the use of mannered idioms he became almost tiresome. Suddenly, however, he cloaked himself in the coat of the Cynic and fell into the other extreme, which stood in stark contrast to the nature of his character. But while he hurled around his sarcasms, he was always considerate enough to make exceptions as far as the people who lived with him were concerned. He also knew well how to combine his harsh and Cynic tone with his previous refinements and artful compliments. This he did particularly when he was dealing with women<sup>890</sup>.

À l'exception de cette allégation concernant les femmes, à laquelle nous avons trouvé quelques échos contradictoires que nous rapportons en bas de page<sup>891</sup>, on trouve dans les

---

<sup>888</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1992, p. 255. (Niehues-Pröbsting rappelle que le rapprochement entre Caton et Diogène était connu au XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir *Le Caton et Diogène français* (*ibid.*, p. 341, n. 23).)

<sup>889</sup> Rousseau, « Préface au *Narcisse* » in *Sur les sciences et les arts*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1988, p. 34 (§20).

<sup>890</sup> Grimm, cité dans Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, pp. 341-342.

<sup>891</sup> Cette référence au cynisme de Rousseau envers les femmes est supportée par Rousseau lui-même : « J'ai des passions très ardentes, et tandis qu'elles m'agitent rien n'égale mon impétuosité ; je ne connais plus ni ménagements, ni respect, ni crainte, ni bienséance ; je suis cynique, effronté, violent, intrépide : il n'y a ni honte qui m'arrête, ni danger qui m'effraie : hors le seul objet qui m'occupe, l'univers n'est plus rien pour moi. Mais tout cela ne dure qu'un moment, et le moment qui suit me jette dans l'anéantissement » (Rousseau, *Les Confessions* t. I, Paris, Gallimard, 1973, Livre premier, p. 69).

*Confessions* de Rousseau une explication de ce changement de comportement drastique, que ses contemporains ont eu raison de croire contraire à son caractère :

Ma sottise et maussade timidité que je ne pouvais vaincre, ayant pour principe la crainte de manquer aux bienséances, je pris pour m'enhardir, le parti de les fouler aux pieds. Je me fis cynique et caustique par honte ; j'affectai de mépriser la politesse que je ne savais pas pratiquer. Il est vrai que cette âpreté, conforme à mes nouveaux principes, s'ennoblissait dans mon âme, y prenait l'intrépidité de la vertu, et c'est, je l'ose dire, sur cette auguste base qu'elle s'est soutenue mieux et plus longtemps qu'on n'aurait dû l'attendre d'un effort si contraire à mon naturel<sup>892</sup>.

Ainsi Rousseau, à l'encontre de son « naturel », se serait fait cynique par timidité. Maîtrisant mal les jeux de la sociabilité, son attitude provocatrice lui aurait en quelque sorte servi de mécanisme de défense pour avoir le courage de faire face à la société qu'il craignait d'affronter. Le huitième livre des *Confessions* s'avère d'ailleurs éclairant en ce qui concerne cette période de la vie de Rousseau, où il devint à Paris un homme de talent recherché dans toutes les sociétés. La description qu'il donne de la première du *Devin du Village* (1752) illustre parfaitement ce qu'a pu être son cynisme :

J'étais ce jour-là dans le même équipage négligé qui m'était ordinaire ; grande barbe et perruque assez mal peignée. Prenant ce défaut de décence pour un acte de courage, j'entrai de cette façon dans la même salle où devaient arriver, peu de temps après, le Roi, la Reine, la famille royale et toute la cour. [...] Quand on eut allumé, me voyant dans cet équipage, au milieu de gens tous excessivement parés, je commençai d'être mal à mon aise : je me demandai si j'étais à ma place, si j'y étais mis convenablement, et après quelques minutes d'inquiétude, je me répondis, oui, avec une intrépidité qui venait peut-être plus de l'impossibilité de m'en dédire que de la force de mes raisons. Je me dis : « Je suis à ma place, puisque je vois jouer ma pièce, que j'y suis invité, que je ne l'ai

---

Pourtant, dans *Les Dialogues*, le personnage de Rousseau défend bec et ongles Jean-Jacques d'avoir été cynique avec les femmes : « Des témoignages que vous supposez impartiaux, les uns portent sur des faits absurdes & faux, mais rendus croyables à force de prévention ; tels que le viol, la brutalité, la débauche, la cynique impudence, les basses friponneries : les autres sur des faits vrais, mais faussement interprétés ; tels que sa dureté, son dédain, son humeur colere & repoussante[,] l'obstination de fermer sa porte aux nouveaux visages, sur-tout aux quidams cajoleurs & pleureux [...] » Il poursuit : « Si vous pouvez adopter sérieusement de pareilles opinions sur son compte, je ne puis que le plaindre, & vous plaindre aussi, vous qui caressez des idées dont vous rougiriez comme ami de la justice, en y regardant de plus près, & faisant ce que j'ai fait. Lui débauch[é], brutal, impudent, cynique auprès du sexe ! Eh j'ai grand'peur que ce ne soit l'excès contraire qui l'a perdu, & que s'il eut été ce que vous dites, il ne fut aujourd'hui bien moins malheureux » (Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 334).

<sup>892</sup> Rousseau, *Les Confessions* t. II, Paris, Gallimard, 1973, Livre huitième, p. 114.

faite que pour cela, et qu'après tout personne n'a plus de droit que moi-même à jouir du fruit de mon travail et de mes talents. Je me suis mis à mon ordinaire, ni mieux ni pis. Si je recommence à m'asservir à l'opinion dans quelque chose, m'y voilà bientôt asservi derechef en tout. Pour être toujours moi-même, je ne dois rougir en quelque lieu que ce soit d'être mis selon l'état que j'ai choisi : mon extérieur est simple et négligé, mais non crasseux ni malpropre ; la barbe ne l'est point en elle-même, puisque c'est la nature qui nous la donne, et que, selon les temps et les modes, elle est quelquefois un ornement. On me trouvera ridicule, impertinent ; eh ! que m'importe ! Je dois savoir endurer le ridicule et le blâme, pourvu qu'ils ne soient pas mérités. » Après ce petit soliloque, je me raffermis si bien, que j'aurais été intrépide si j'eusse eu besoin de l'être<sup>893</sup>.

On voit donc ici l'importance que revêt le fait de « ne rougir de rien » en ce qui concerne le cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour se donner le courage d'affronter son public, Rousseau arbore la barbe longue et une tenue négligée qui lui donne l'apparence du Cynique. Comme le souligne Niehues-Pröbsting, « [t]his Cynicism was preventive: in his outer appearance Rousseau tried out the ridiculousness that he feared<sup>894</sup> ». Et plus notable encore est ce qui se révèle entre les lignes de cette confession, à savoir que « when all is said and done, he was *no* Cynic. He himself time and again unraveled the Cynic pattern he wove [...] Against the feared failure he armed himself with Cynicism – but not against the success that really ensued and broke through the Cynic armor of his sentimental soul: Rousseau was moved to tears<sup>895</sup> ». Dans cette mesure, non seulement faut-il considérer que le cynisme de notre auteur comporte des « temps morts », en fonction du contexte et de la compagnie en laquelle il se trouve, mais que celui-ci se révèle en fait à l'exact opposé de la fermeté et de l'indifférence requises pour être considéré comme un cynique, que ce cynisme soit ancien ou moderne.

Poursuivre l'anecdote ne fait que confirmer l'impression selon laquelle Rousseau n'a de cynique que l'apparence. Le soir même de cette première, il eut en effet l'honneur de recevoir une invitation du roi pour se présenter à la cour dans l'expectative de recevoir une pension, invitation à laquelle Rousseau se déroba toutefois, sans fournir de raison. On lui en voulut de cette impolitesse et ses contemporains lui attribuèrent

---

<sup>893</sup> *Ibid.*, pp. 124-126.

<sup>894</sup> Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, p. 342.

<sup>895</sup> *Id.*

beaucoup d'orgueil et une insolence digne de Diogène. Mais si l'on en croit les *Confessions*, c'est encore une fois la timidité de Rousseau qui fit en sorte que, contre sa volonté, il renonça à cet honneur. Loin de partager les objectifs d'indépendance du Cynique, il céda plutôt à la panique que lui causait l'anxiété d'avoir l'air ridicule devant le roi :

Croira-t-on que la nuit qui suivit une aussi brillante journée fut une nuit d'angoisse et de perplexité pour moi ? Ma première idée, après celle de cette présentation, se porta sur un fréquent besoin de sortir, qui m'avait fait beaucoup souffrir le soir même au spectacle, et qui pouvait me tourmenter le lendemain, quand je serais dans la galerie ou dans l'appartement du Roi, parmi tous ces grands, attendant le passage de Sa Majesté. Cette infirmité était la principale cause qui me tenait écarté des cercles, et qui m'empêchait d'aller m'enfermer chez des femmes. L'idée seule de l'état où ce besoin pouvait me mettre était capable de me le donner au point de m'en trouver mal, à moins d'un esclandre auquel j'aurais préféré la mort. Il n'y a que les gens qui connaissent cet état qui puissent juger de l'effroi d'en courir le risque.

Je me figurais ensuite devant le Roi, présenté à Sa Majesté, qui daignait s'arrêter et m'adresser la parole. C'était-là qu'il fallait de la justesse et de la présence d'esprit pour répondre. Ma maudite timidité, qui me trouble devant le moindre inconnu, m'aurait-elle quitté devant le Roi de France, ou m'aurait-elle permis de bien choisir à l'instant ce qu'il fallait dire ? Je voulais, sans quitter l'air et le ton sévère que j'avais pris, me montrer sensible à l'honneur que me faisait un si grand monarque. Il fallait envelopper quelque grande et utile vérité dans une louange belle et méritée. Pour préparer d'avance une réponse heureuse, il aurait fallu prévoir juste ce qu'il pourrait me dire ; et j'étais sûr après cela de ne pas retrouver en sa présence un mot de ce que j'aurais médité. Que deviendrais-je en ce moment et sous les yeux de toute la cour, s'il allait m'échapper dans mon trouble quelque une de mes balourdises ordinaires ? Ce danger m'alarma, m'effraya, me fit frémir au point de me déterminer, à tout risque, à ne m'y pas exposer<sup>896</sup>.

On est ici bien loin de la fermeté du Cynique, lequel s'exerce à l'apathie et se plaît à défier les monarques. L'attitude « cynique » de Rousseau n'était en ce sens aucunement issue de ses convictions. Pour mesurer la portée de cette identification, il convient plutôt de ne pas négliger l'influence des « Messieurs », qui ont en quelque sorte cantonné Rousseau dans une posture qui ne convenait pas à sa nature<sup>897</sup>. Une fois retiré du monde,

---

<sup>896</sup> Rousseau, *Les Confessions* t. II, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>897</sup> Niehues-Pröbsting, *art. cit.*, p. 343: « Rousseau's Cynicism was not a basic conviction or position, but a temporary reaction [...] He had not chosen the role of Diogenes freely; rather, he had been pushed into this

celui-ci redevint, comme l'on pouvait s'en douter, un individu dont les comportements étaient généralement exempts de cynisme :

Ce changement commença sitôt que j'eus quitté Paris, et que le spectacle des vices de cette grande ville cessa de nourrir l'indignation qu'il m'avait inspirée. Quand je ne vis plus les hommes, je cessai de les mépriser ; quand je ne vis plus les méchants, je cessai de les haïr. Mon cœur, peu fait pour la haine, ne fit plus que déplorer leur misère, et n'en distinguait pas leur méchanceté. Cet état plus doux, mais bien moins sublime, amortit bientôt l'ardent enthousiasme qui m'avait transporté si longtemps et sans qu'on s'en aperçût, sans presque m'en apercevoir moi-même, je redevins craintif, complaisant, timide ; en un mot, le même Jean-Jacques que j'avais été auparavant<sup>898</sup>.

Dans la solitude qu'on lui reproche d'avoir recherchée, Rousseau retrouve donc sa véritable nature : celle d'un être timide et craintif, qui a peu l'habitude du monde. Malgré des positions critiques face à la civilisation, un extérieur négligé et ce qui ressemble à de la provocation, la personnalité très émotive de Rousseau était, au final, l'envers de l'apathie de l'homme au tonneau. Son attitude cynique – parce qu'il s'agissait bien d'une attitude – était essentiellement défensive. C'était, si l'on veut, une posture urbaine, la réaction d'un individu timide et anxieux devant l'exigence de sociabilité du contexte dans lequel il évolue. Suite au reproche de misanthropie adressé à celui qui préfère être seul, Rousseau oppose son exemple et rappelle que si « [l']enfer du méchant est d'être réduit à vivre seul avec lui-même ; [...] c'est le paradis de l'homme de bien<sup>899</sup> ».

Pour mesurer ce qui éloigne Rousseau du cynisme, comparons son point de vue avec celui que nous donne à voir le personnage du neveu de Rameau. Dans un article consacré à la question, Stanley montre en effet qu'il convient de considérer leurs positions éthiques comme étant antagonistes. En accord avec l'analyse de Niehues-Pröbsting, elle souligne que « Rousseau's writings betray a profound anxiety that characteristic Enlightenment ideas conspire to produce an ethically corrosive and socially

---

role, and it had been ascribed to him by others. » Rousseau tient d'ailleurs à souligner que la présence de Diderot l'a toujours rendu différent de lui-même : « [...] je ne sais comment toutes mes conférences avec lui tendaient toujours à me rendre satirique et mordant plus que mon naturel ne me portait à l'être » (*ibid.*, p. 156, note).

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>899</sup> Rousseau, « Mon portait », *op. cit.*, p. 286.

debilitating attitude which contemporary interpreters can understand as cynicism<sup>900</sup> ». Or, si les interprètes de l'époque actuelle sont particulièrement susceptibles d'interpréter la position rousseauiste comme du cynisme, il faut bien voir que les contemporains de Rousseau n'ont pas manqué de remarquer également les conséquences morales fâcheuses mises de l'avant par ce dernier. C'est donc qu'au-delà de sa misanthropie (véritable ou non), de son humeur bilieuse et de son rejet de la société se profilait quelque chose comme un doute concernant la possibilité de voir émerger de cette nouvelle philosophie une vertu véritable et, surtout, profitable en société. Comme le souligne Stanley, c'est de ce doute dont nous entretient Diderot dans cet ouvrage :

In fact, even as Diderot remained in Paris and saw the *Encyclopédie* through to completion, his own writings from the 1760s, particularly *Rameau's Nephew*, testify to his own growing awareness of the potentially grim consequences of the Enlightenment as a social and intellectual movement<sup>901</sup>.

Ainsi, malgré ce qui sépare Diderot de son ancien ami, leurs écrits témoignent, chacun à leur manière, d'une crainte concernant l'efficacité du système moral qui se met en place au siècle des Lumières. L'on sent qu'une tension fondamentale traverse leur œuvre : Rousseau tâche de concilier l'idéal d'une vie naturelle avec les vertus citoyennes et Diderot ne peut s'empêcher de mettre en doute l'idéal moral des philosophes, lequel peut être mis au profit d'un individualisme d'où ne découle qu'une quête de jouissances et de profits personnels.

Au chapitre précédent, nous avons souligné qu'un aspect caractérisant le passage du cynisme ancien au cynisme moderne concerne l'absence d'alternative viable vers laquelle un cynique moderne serait en mesure de se tourner, à la manière du mode de vie que proposaient les Cyniques à leurs concitoyens antiques. À l'époque moderne, seuls demeurent l'idéal de franchise et la dénonciation des différentes formes d'hypocrisie

---

<sup>900</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment: Rousseau and *Rameau's Nephew* », *art. cit.*, p. 312. Sloterdijk est également de cet avis. Pour lui, la critique des Lumières est cynique, car « [p]arler de cynisme, c'est rappeler les limites de l'*Aufklärung* » (Sloterdijk, *op. cit.* p. 33), et donc de la raison et de la perfectibilité humaine. Rousseau dévoile selon lui ces limites, « montre que l'homme, tel qu'il est, mène une vie "non naturelle". Ce qui, chez lui, était nature s'est "perdu", a été "défiguré" et "réformé" par la civilisation » (*ibid.*, p. 83). L'homme devient ce qu'il est socialement. La société est corruptrice. Rousseau lui oppose un idéal de sympathie et de vie « naturelle ».

<sup>901</sup> Stanley, *art. cit.*, p. 313.

sociales. Chez Rousseau persiste également la conviction que l'homme est naturellement bon et que la nature s'avère un excellent guide. C'est d'ailleurs ce qui amène celui-ci à se retirer de la société et à chercher la sérénité en campagne, voire dans de longues promenades solitaires, loin des hommes<sup>902</sup>. Or, la foi en l'idéal d'une bonté naturelle est loin d'être le partage de tous au XVIII<sup>e</sup> siècle. Un doute grandit à cet égard, laissant l'individu cynique de plus en plus dépourvu : « With this abandonment of the positive project of Cynicism, the modern cynic [n'oublions pas qu'il faut entendre ici une conception postmoderne, et non moderne, du cynisme<sup>903</sup>] can only have recourse to a knowing interior exile from modern civilization, for there is no longer a *practical* alternative which he can follow<sup>904</sup> ». Si Stanley réfère ici à une forme de cynisme qui est pour nous devenue un lieu commun, nous n'avons trouvé aucun exemple de cette conception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il fallut en effet établir une distinction importante entre le cynique moderne et le libertin corrompue, ce dernier s'identifiant davantage à ce que nous entendons aujourd'hui par du cynisme. Il nous reste encore à faire l'étude du cynisme chez Sade pour avoir un portrait complet de cette question, mais jusqu'à présent, l'unique candidat à cette forme de cynisme dite postmoderne au siècle des Lumières est Diderot :

Rameau's nephew thinks and acts precisely like a Diogenes unmoored from the positive project of ancient Cynicism – in other words, precisely like a [post]modern cynic. Meanwhile, Rousseau's educational project in *Emile* is carefully tailored to prevent the development of the nephew's character traits<sup>905</sup>.

Il faut cependant souligner que, malgré les similitudes qui rapprochent le personnage du neveu de Rameau d'une conception actuelle du cynisme, nous ne sommes pas en présence d'un individu qui se réjouirait de l'omniprésence du vice dans la société et préférerait garder le silence sur ce constat. Bien au contraire, Stanley souligne que Rameau n'a de cesse de dénoncer l'hypocrisie sociale de son époque : « Like Rousseau himself, the nephew portrays Paris as a hypertheatricalized space where everyone dons a

---

<sup>902</sup> Voir notamment *Les rêveries du promeneur solitaire*.

<sup>903</sup> L'on a effectivement vu que Stanley, comme plusieurs auteurs qui nous sont contemporains, utilise le vocable de cynisme moderne pour faire référence au cynisme de l'époque actuelle. Voir la note 65.

<sup>904</sup> Stanley, *art. cit.*, p. 316.

<sup>905</sup> *Ibid.*, pp. 316-317.

mask and plays a role<sup>906</sup> ». En d'autres termes, « the nephew performs a parody of modern, impersonal sociability, exposing its vacuous core, in particular its elevation of *wit* as a marker of refinement<sup>907</sup> », ce qui ne revient aucunement à faire l'éloge du vice. Comme l'affirme Stanley : « Rameau's nephew is simultaneously representative and critical of this amoral realm of appearances [...] His acerbic rhetoric and sly putdowns echo the contrarian aphorisms of the ancient Cynics, similarly committed to exposing the hypocrisy and vacuity of their contemporaries<sup>908</sup> ». Le point de vue que donne à voir Rameau est donc celui d'un être qui, observant la réalité, se propose d'agir en conséquence : « Having identified his *milieu* as beyond moral redemption, he prefers to embrace amorality rather than become a naïve dupe of other rogues and tricksters<sup>909</sup> ». On ne parle pas d'applaudir l'immoralisme à la manière des libertins corrupteurs étudiés précédemment. Certes le Neveu ne croit plus en rien, ou presque, mais il critique encore.

Si l'étude du *Neveu de Rameau* permet néanmoins d'expliquer l'émergence d'une nouvelle forme de cynisme en tant que conséquence inhérente au projet des Lumières, c'est, selon Stanley, que ce texte dépasse la simple désillusion personnelle et permet de lier de façon plus globale ce processus à la désaffection rationnelle ayant conduit au rejet des idéaux véhiculés par ce projet :

If the nephew merely represented Diderot's disappointment at the intransigence of the enlightenment's enemies, and the venality of their social circle, then his cynicism would hardly merit special attention. It would merely be the predictable cynicism which can fallow on the heels of any personal disappointment. Instead, because he travels down all the available routes toward cynicism provided by enlightenment, the nephew provides the ideal lens through which to flesh out the precise nature and consequences of enlightenment cynicism<sup>910</sup>.

Nous sommes donc en présence d'un ouvrage particulièrement intéressant pour notre propos, d'autant que son personnage principal contraste parfaitement avec la position que défend Rousseau. Au constat de plus en plus probant d'une décadence des mœurs

---

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>907</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>908</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 321.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>910</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, p. 221.

parisiennes, la réaction du Neveu est en effet l'opposé exact du parti que l'on a vu ce prendre dernier. Stanley identifie deux étapes à ce cynisme :

The nephew's cynical reaction to urban decadence is therefore twofold: first, he exposes virtue and principals as false, lofty rhetoric masking invariable base, self-interested motivations [...] Second, he contemplates what sort of action is appropriate in such a society. If sham and deceit must inevitably persist, then we must abandon hope of building a genuinely principled society. Therefore, the nephew determines that perfecting the art of sham and deceit is an effective way – indeed, the only way – of securing personal satisfaction<sup>911</sup>.

L'on ne saurait être plus en accord avec cette analyse. C'est pourquoi nous prenons ici le temps de l'exposer, d'abord comme un complément à la section consacrée à ce texte de Diderot, mais également afin de montrer comment Rousseau trace un chemin à suivre complètement inverse de la position typique du cynique moderne, cynisme qui se transforme d'ailleurs, pour prendre imperceptiblement la forme qu'on lui connaît de nos jours. Comme les recherches de Stanley tendent à le montrer, « the nephew represents the moment in which the negative and positive projects of classical Cynicism become detached<sup>912</sup> ». Selon elle, nous serions en présence d'une forme préliminaire de cynisme postmoderne, cynisme dont Niehues-Pröbsting identifie pour sa part l'émergence vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>913</sup>. Tout en étant sur ce point en accord avec l'analyse de ce dernier, nous partageons également l'idée selon laquelle il est possible de voir dans le personnage du neveu de Rameau un précurseur d'une forme de nihilisme des valeurs que l'on retrouve, dans sa forme achevée, chez un auteur comme Nietzsche. Stanley souligne que Rameau met de l'avant l'idée que l'argent tend à remplacer toute forme de valeur associée à la reconnaissance sociale :

---

<sup>911</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 322. Voir également *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>912</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 323. Elle précise (dans *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, pp. 235-236) : « I hope to demonstrate that the nephew's cynicism emerges not in total opposition to but rather *out of* enlightenment itself, and he therefore symbolizes the point at which cynicism and enlightenment may touch. As I will argue, Rameau's nephew is in fact the enlightened modern subject that Rousseau most dreads, precisely because of his devious use of the tenets of enlightenment to justify his ignoble behavior. Moreover, because of his practical orientation, his commitment to scraping by as a parasite at the tables of the rich, the nephew also sheds light on the *practices* of cynicism whereas such practices are precisely the object of Rousseau's disdain. »

<sup>913</sup> Rappelons que Niehues-Pröbsting identifie Nietzsche comme le tout premier représentant d'un cynisme que les allemands ont, depuis, nommé *Zynismus* et ce, bien que l'on ne trouve nulle part ce vocable chez lui. (Voir à ce sujet l'introduction du chapitre 3.)

It is worth emphasizing here that, much like the *philosophes* in their self-critical moments, the nephew is an astute commentator on the power of exchange-value to vanquish all other values. Thus the endemic hypocrisy and self-serving theatricality which the nephew identifies invariably takes place in a commercial context, and the victims of his scathing wit are not only decadent aristocrats but often representatives of the new bourgeois class, social climbers using money to purchase the outward signs of merit<sup>914</sup>.

Autrement dit, le Neveu est bien conscient que l'argent tend à devenir l'unique critère de prestige, ce qui a pour effet de supplanter toute autre forme de motivation ou de sentiment d'appartenance à la vie sociale : « The nephew demonstrates how the corrosive logic of exchange-value invades human relationships themselves, eradicating the concreteness and particularity of individual human beings<sup>915</sup> ». Mais là où il n'est pas un cynique au sens où l'on entend ce terme aujourd'hui, c'est qu'il demeure un redoutable critique de cet état de corruption généralisée, comme d'ailleurs de ceux qui en profitent, mais également de la naïveté des autres qui croient encore que l'on peut se soustraire à cette logique mercantile :

The nephew is both representative and critical of the city's amoral realm of appearances. Throughout the dialog with Moi, he mocks the high aspirations of philosophy and reduces virtue to living as your nature dictates, even if your nature happens to be nasty, ill-tempered, and misanthropic<sup>916</sup>.

Ce n'est pas pour rien que nous avons rapporté l'épisode « chez Bertin » dans la section consacrée à Diderot au chapitre précédent. Le Neveu perd sa place à la table de son maître pour n'avoir pas su garder le silence sur un ridicule, ce qui lui coûta son gagne-pain, ainsi que le toit au-dessus de sa tête. De fait, malgré son absence de scrupule à parasiter autrui et à jouer la comédie, le Neveu est encore beaucoup trop franc pour être considéré comme un représentant accompli du cynisme postmoderne. Il l'est cependant dans la mesure où, sur le constat de corruption des mœurs, il propose un code de conduite conséquent à ses observations :

---

<sup>914</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...* », *op. cit.*, p. 237.

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>916</sup> *Id.*

*Both* the nephew's description of the ineradicable hypocrisy and greed of modern society *and* his posture toward action, his concomitant decision to embody rather than fight these vices, constitute his cynicism. Vice alone is not cynical, nor is a vision of society as thoroughly immersed in vice necessarily cynical. Cynicism encompasses both a descriptive vision of society and a posture toward action, though the former serves as a justification for the latter: the cynic imagines society as a deceitful spectacle in which appearance and reality have become so irrevocably severed that authenticity is impossible to achieve. All individuals must jockey for positions in the realm of appearances<sup>917</sup>.

Pour Stanley, le neveu de Rameau tangué ainsi entre deux conceptions du cynisme : une typiquement moderne, qui rejette les idéaux, mais conserve un peu de franchise et de mépris envers l'hypocrisie ; et une autre, dite postmoderne, qui prend racine dans un désabusement si grand que l'individu a tout intérêt à se taire et à ne pas chercher à changer les choses. C'est cette ambivalence qui fait en sorte, à votre avis, que le Neveu n'est pas un représentant du cynisme postmoderne avant l'heure. Fondamentalement, il demeure critique de la société et préfère s'y montrer tel qu'il est, sans compromis ni travestissement.

C'est d'ailleurs cet aspect critique qui le rapproche, contre toute attente, de ses contemporains philosophes, puisqu'il s'emploie comme eux à démasquer les faux-semblants, ce qui fait de lui un adversaire des mêmes autorités. Dans cette perspective, Sloterdijk n'avait pas tort de voir dans le projet même des Lumières des germes de cynisme :

[...] the seeds of cynicism are planted whenever individuals strive to bridge the gap between an « official » vision of the truth and the « naked » truth. [...] both the enlightener and the cynic operate by unmasking the naked truth distorted by official doctrine or manners<sup>918</sup>.

Or, le Neveu pousse à leurs limites les conséquences de ces désillusions, ce qui, principalement, l'éloigne de son interlocuteur. Il considère que les idéaux défendus par le Philosophe sont autant d'illusions et de faux-semblants que les doctrines qu'il s'emploie de démasquer :

---

<sup>917</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, pp. 240-241.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 241.

Yet the *philosophes* tried desperately to reconcile worldly happiness with virtue, and the nephew seeks to expose the naiveté of this awkward reconciliation, merely a philosophic prejudice replacing the older religious ones. Indeed, on the relationship between virtue and happiness, it is *Moi* who stands with the ancient Cynics and *Lui* who scoffs at the notion that virtue and happiness are mutually reinforcing<sup>919</sup>.

Rappelant les propos de La Mettrie, Rameau croit qu'il n'existe aucun lien permettant d'assurer l'adéquation entre bonheur et vertu : « For the nephew, the logical end point of utilitarianism is not a fortuitous reconciliation of virtue and self-interest, but a cynical hedonism devoted to the pursuit of private pleasure at all costs<sup>920</sup> ». Il souscrit donc, comme la plupart des Philosophes, à une vision séculaire et matérialiste du monde où il convient de chercher son bonheur<sup>921</sup>, mais sa conception de l'hédonisme le rapproche de l'auteur de *L'homme-machine*, lequel refuse de cautionner une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, et montre bien que certains hommes sont conformés de manière telle à trouver leur bonheur dans le vice<sup>922</sup>. Autrement dit, le cynisme du Neveu, bien qu'il s'inscrive en opposition avec la doctrine morale des Philosophes, n'émerge pas en totale contradiction avec les préceptes des Lumières : « The nephew does not speak here with the voice of any conventional enemies of the enlightenment [...] he speaks as a reductive materialist, much like La Mettrie<sup>923</sup> ». Stanley souligne par ailleurs un point qui présage la suite de notre étude, à savoir que le neveu de Rameau pousse la décadence jusqu'à identifier les excréments comme un plaisir ultime du genre humain<sup>924</sup>. Elle pointe ici le lien entre cynisme et conduite libertine, mais encore, elle énonce une idée qui sera chère à Sade, et que celui-ci développera bien au-delà du Neveu. Nous verrons, dans la

---

<sup>919</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 326.

<sup>920</sup> *Id.* Dans un passage des *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau fait part de ses craintes concernant les conséquences morales de cette nouvelle philosophie sur laquelle le neveu de Rameau s'appuie pour justifier sa position : « En prenant la doctrine de mes persécuteurs, prendrais-je aussi leur morale ? Cette morale sans racine et sans fruit qu'ils étalent pompeusement dans des livres ou dans quelque action d'éclat sur le théâtre sans qu'il en pénètre jamais rien dans le cœur ni dans la raison ; ou bien cette autre morale secrète et cruelle, doctrine intérieure de tous leurs initiés à laquelle l'autre ne sert que de masque, qu'ils suivent seule dans leur conduite et qu'ils ont si habilement pratiquée à mon égard » (Rousseau, « Troisième promenade » (cité dans F. Salaün, « Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot » in F. Salaün (dir.) *Diderot-Rousseau : un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, 2006, p. 12)).

<sup>921</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>922</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 327.

<sup>923</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, pp. 242-243.

<sup>924</sup> « Going even further than the libertines in his celebration of the basest pleasures, the nephew chooses not sex but *shit* as the overriding pleasure in human life. It is difficult to imagine a more disenchanting materialism » (*ibid.*, p. 243).

deuxième partie de ce chapitre, jusqu'où ces thèses, poussées à l'extrême, préfigurent notre conception actuelle du cynisme. Sans explorer les derniers retranchements de la décadence humaine à la manière du Marquis, le neveu de Rameau s'avère par conséquent extrêmement critique à l'endroit de l'optimisme des Lumières : « Ultimately, he dismisses the practice of virtue as inconsistent with the pursuit of happiness. This position undermines enlightenment from within<sup>925</sup> ». Plus encore, « the nephew could easily claim he was merely extending the emerging logic of bourgeois utilitarianism to the realm of morality where the *philosophes* were too fearful (and intellectually dishonest, the charge would run) to go<sup>926</sup> ». Dans les termes de Stanley, la conclusion logique du matérialisme est la suivante : « In a world where the ultimate pleasure resides in evacuating the bowels, the high and lofty principles of the mainstream Enlightenment can only appear as so much vanity and hypocrisy<sup>927</sup> ». C'est bien là, en effet, le point de rupture des Lumières, là où ennemis et défenseurs du projet se rejoignent, dans un doute concernant la validité d'une morale fondée sur de telles bases, voire dans leur conviction de l'inefficacité et de la malhonnêteté de cette entreprise. C'est donc dire qu'un des plus dignes représentants des Lumières entretint lui-même des réserves sur cette possibilité, et ce, malgré ses propres positions morales exposées plus tôt, ainsi que celles de ses collègues philosophes tels qu'Helvétius et D'Holbach. C'est dire également que les thèses de La Mettrie, lesquelles ces derniers se sont tous fait le devoir de combattre, avaient semé un doute suffisant pour revenir les hanter des années plus tard.

---

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 244. Prenons ici le temps de rapporter quelques réflexions concernant l'incertitude morale où peut conduire le matérialisme et ses liens avec le cynisme. Voir notamment ce commentaire de J. Fabre : « Cet embarras de Diderot vaut au premier chef pour Diderot lui-même, tiraillé à cette époque entre son moralisme et le cynisme qui semble découler d'un matérialisme conséquent » (Fabre, « Deux frères ennemis... », *art. cit.*, p. 173, note 1). Il affirme également : « Peu à peu la présence de Jean-Jacques se fait obsédante dans ce débat entre matérialistes, où il est convié en tiers » (*ibid.*, p. 206), et rappelle que Rousseau « aime mieux vivre libre et pauvre jusqu'à la fin que de faire [s]on chemin par une route aussi dangereuse » (Rousseau, « Lettre à M. du Theil », Venise, le 7 octobre 1744 (citée dans Fabre, *art. cit.*, p. 175, note 1)). Il s'agirait bien là d'une réponse cynique au sens antique du terme, si seulement elle n'impliquait pas un retrait de la vie sociale. Dans un article consacrée à *La Morale sensitive, ou le matérialisme du sage*, un projet d'écriture que Rousseau n'a jamais complété, J.-L. Lecerclé propose d'extrapoler ce qu'aurait pu être le matérialisme de Rousseau : « [...] voici mon matérialisme à moi, celui qui n'encourage pas les riches dans le mal, qui ne décourage pas les pauvres en les privant d'espoir en un au-delà vengeur » (Lecerclé, « Le matérialisme du sage, selon Rousseau » in B. Fink & G. Stenger, *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 176).

<sup>926</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, pp. 245-246.

<sup>927</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 328.

Il convient enfin de mentionner qu'en plus d'énoncer ses incertitudes concernant les thèses des Lumières, Diderot s'est probablement employé, dans *Le neveu de Rameau*, à peindre une caricature de Rousseau. C'est du moins ce que des commentateurs ont soutenu, dont D. O'Gorman, qui montre dans *Diderot the Satirist* que la description que fait le neveu de Rameau de la société moderne fait écho à ce dernier. Or, cette hypothèse d'un parallèle entre ce personnage de Diderot et son ancien ami permet également de souligner leur opposition fondamentale en termes de cynisme. En effet, là où le premier illustre la manière dont l'effondrement des idéaux des Lumières mène à une forme de cynisme cultivant l'indifférence et tirant profit de la situation de décadence généralisée des membres de la société, le deuxième se campe au contraire dans une position morale, de refus systématique et de retrait devant le même constat :

Both men bitterly reject the claims to virtues and selflessness of their contemporaries [...] But this exposure of hypocrisy and vanity also functions as an essential component of moralism, an attitude which actually stands in an antithetical relationship to cynicism. Whereas the cynic exposes vanity, hypocrisy, greed, and corruption in order to justify his complicity in a fallen world, the moralist denounces these traits and strives for a redemptive alternative. Rousseau writes as a moralist rather than a cynic. Indeed, a careful reading of *Emile* will demonstrate that Rousseau feared that Enlightenment in Paris would produce widespread cynicism, or a society full of articulate scoundrels like the nephew<sup>928</sup>.

Point ici besoin d'analyser le projet éducatif que propose Rousseau dans l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*. Il suffit de savoir qu'il condamne les mœurs parisiennes et la nouvelle philosophie, lesquelles produisent des individus désabusés, pour comprendre que l'éducation d'Émile se trouve à contre-courant du projet éducatif des Lumières et, par extension, de celui que se propose un personnage comme le neveu de Rameau. Dans cette optique, Rousseau formule un projet d'éducation que l'on peut qualifier de « négative », parce qu'elle tâche de préserver le naturel de l'homme et, par conséquent, de le tenir loin des effets corrosifs que la société doit inévitablement avoir sur lui à son contact, ce qui va complètement à l'encontre de la tendance suivant laquelle nous avons vu le cynisme évoluer. Comme le souligne Stanley : « Rousseau effectively forestalls the transformation on ancient to [post]modern cynicism, which depended crucially upon the loss of nature as

---

<sup>928</sup> *Ibid.*, pp. 328-329.

a viable alternative to social corruption<sup>929</sup> ». Ainsi, Rousseau propose un contre-exemple à ce qu'il nomme l'éducation « du monde », qui « n'est propre qu'à faire des hommes doubles paraissant toujours rapporter tout aux autres, et ne rapportant jamais rien qu'à eux seuls<sup>930</sup> ». Il a conscience que cela a pour effet de produire toujours plus de « cynisme » chez les membres de cette société (quoique le phénomène ne porte pas encore ce nom), lesquels s'avèreront ultimement de mauvais citoyens. Rousseau dénonce l'inutilité, voire l'improductivité d'une telle éducation, puisque « ces démonstrations, étant communes à tout le monde, n'abusent personne<sup>931</sup> ». En effet, la formule n'est pas sans rappeler la conception actuelle du cynisme selon laquelle personne n'est dupe du fait que tout le monde porte un masque<sup>932</sup>. Dès lors, il devient difficile de proposer une marche à suivre efficace pour détourner les hommes de cette voie, dont nul n'a intérêt à s'écarter. « Rousseau condemns the moral turpitude of such cynicism », que l'on peut également qualifier de conscience qui émerge de la désillusion<sup>933</sup>. Pour le dire autrement, « [t]he cynic poses such a threat to Rousseau's project because he resists all efforts at education<sup>934</sup> », et c'est d'ailleurs bien là tout le problème.

Pour le cynique, qui veut éviter d'être dupe, il s'avère effectivement difficile de faire confiance, surtout dans le contexte décrit précédemment. Que pourrait-on, de toute façon, apprendre au Neveu qu'il ne sait pas déjà ? Celui-ci connaît mieux que personne les astuces du vice, ainsi que les derniers progrès des Lumières<sup>935</sup>. Et comme il s'agit de tirer un maximum de profit de ce qui se présente, cette route lui paraît plus avantageuse que celle de la vertu : « In a vision which reduces society to dupe or be duped, perfecting

---

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>930</sup> Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>931</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>932</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 329 : « [...] everybody wears a mask, and everybody knows that everybody is wearing a mask. » Ce qui ne veut pas dire que l'on sait pour autant ce qui se cache derrière ces masques et que l'on échappera nécessairement à la duperie.

<sup>933</sup> Stanley, *The Enlightenment and the Emergence...*, *op. cit.*, p. 254 : « Rousseau depicts cynicism as the consciousness which rises from the ashes of lost faith. »

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 259. À ce sujet, Stanley rappelle que Hegel a souligné cet aspect dans son commentaire du *Neveu de Rameau* : « Hegel [...] focused upon the nephew's imperviousness to education and criticism » (*id.*).

<sup>935</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 330 : « You cannot tell the nephew anything he does not already know. »

the art of trickery promises far more advantage than proceeding in an honest manner<sup>936</sup> ». L'éducation qu'il se propose de donner à son fils le montre d'ailleurs très bien. Elle prend la forme de ce que l'on considère de nos jours comme du cynisme. Sa conception du bonheur en témoigne : « Je veux que mon fils soit heureux ; ou ce qui revient au même honoré, riche et puissant<sup>937</sup> » ; les leçons qu'il souhaite lui enseigner le confirment :

Moi, j'y recueille tout ce qu'il faut faire, et tout ce qu'il ne faut pas dire. Ainsi quand je lis l'*Avare* ; je me dis : Sois avare, si tu veux ; mais garde-toi de parler comme l'avare. Quand je lis le *Tartuffe* ; je me dis [ :] Sois hypocrite, si tu veux ; mais ne parle pas comme l'hypocrite. Garde des vices qui te sont utiles ; mais n'en aie ni le ton ni les apparences qui te rendraient ridicule. Pour se garantir de ce ton, de ces apparences, il faut les connaître<sup>938</sup>.

Nous sommes en effet à mille lieux de l'éducation d'Émile, à qui il convient de cacher ce qui risquerait de corrompre sa nature. Précisément, nous sommes en présence de visions antagonistes de l'éducation, fondées sur une même base, soit celle de la décadence du monde : « Rousseau counsels redemption of the self and the nephew counsels descent into worldly vice, but both accept as given the corruption of the world<sup>939</sup>. » Bref, c'est l'idée même de progrès qui se trouve en dernière instance remise en question, puisque Rousseau et le Neveu, chacun à leur manière, ont abandonné l'espoir de réformer le genre humain.

### 1.3 Refus du cynisme et cynisme du refus

Par une conduite impeccable, qu'il ne cesse de faire valoir à ses lecteurs, Rousseau refuse catégoriquement la voie du cynisme, qui découle, selon plusieurs, d'un matérialisme conséquent. Pour autant, il n'adopte pas le point de vue des Philosophes, lesquels s'emploient ingénieusement à faire valoir l'importance des idéaux des Lumières, faisant, si l'on veut, front commun contre le cynisme des neveux de Rameau de ce monde, lesquels véhiculent une conception « mal entendue » de l'intérêt, ainsi que du matérialisme d'où découleraient des conséquences immorales inévitables. Dans un article

---

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>937</sup> DPV, t. XII (*Le Neveu...*), p. 176.

<sup>938</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>939</sup> Stanley, « Hermits and Cynics in the Enlightenment... », *art. cit.*, p. 343.

traitant de la querelle entre Rousseau et Diderot, Y. Citton rappelle à cet effet que « [l]a conséquence que Jean-Jacques réussit à maintenir entre ses discours et sa conduite, entre ses principes et ses actes, font de lui un *exemple* qui, par contraste, révèle l'hypocrisie et l'inconséquence des philosophes regroupés autour de Diderot, Grimm<sup>940</sup> et d'Holbach<sup>941</sup> ». Cela explique notamment que ces derniers accordent autant d'importance à l'idée que « l'exemple radicalement subversif offert par Rousseau soit neutralisé, et apparaisse comme relevant de l'aberration personnelle au lieu de la revendication morale<sup>942</sup> ». L'exemplarité de Rousseau n'est effectivement pas sans leur causer autant, sinon plus de soucis, que les doutes qu'incarne le Neveu : « Cet idéal d'une conduite conséquente aux principes que l'on professe [...] permet d'opposer la droiture inflexible de Rousseau à un Diderot revendiquant [...] son inconséquence, ses contradictions, son réalisme et la vanité de toute ambition de pureté<sup>943</sup> ». Si nous sommes en partie redevables aux travaux de Stanley pour l'étude comparative du cynisme de Rousseau et du neveu de Rameau, cet article de Citton s'est également avéré très éclairant pour notre propos, puisqu'il met de l'avant l'enjeu cynique de la place (ou la distance) que doit prendre le philosophe à l'égard du pouvoir et des avantages qu'il apporte, et, par conséquent, permet de pousser plus loin la réflexion abordée plus tôt concernant les inquiétudes entretenues par Diderot à l'égard de sa réputation d'homme de lettres et de la fameuse robe de chambre qui témoigne de son élévation sociale. Rappelons les reproches qui lui sont adressés :

---

<sup>940</sup> À propos de Grimm, J. Fabre rapporte que son véritable visage est celui d'un cynique. Il mentionne d'abord que celui-ci « a été : un habile, un cynique ; le valet des grands, le tyran de ses amis ; le courtisan des "scélérats couronnés" et l'ennemi haineux de ce qui mérite d'être respecté », puis, que « [m]ême ceux des critiques qui avaient dénoncé la médiocrité morale de Grimm, son cynisme, la bassesse de sa conduite devant les despotes, sa façon d'exploiter, grâce à un ascendant inexplicable, le dévouement et le talent de Diderot, n'avaient pas osé accabler le personnage sous un mépris aussi total » (Fabre, « Deux frères ennemis... », *art. cit.*, p. 211). Il rapporte également ce qu'en dit Diderot au §67 de l'*Essai* : « Voilà le véritable "antiphilosophes", alors que Rousseau, vivant parmi les philosophes, n'était antiphilosophes que de parade ou de bravade, comme il se faisait catholique parmi les protestants, protestant parmi les catholiques, socinien au regard des croyants ou à l'inverse » (*ibid.*, p. 212). J. Chouillet souligne pour sa part que « [c]e fut aussi une amitié contrariée [celle de Rousseau et Diderot], dans laquelle l'action perturbatrice de Grimm a joué [...] un rôle dominant » (Chouillet, « La présence de J.-J. Rousseau après sa mort dans les écrits de Diderot » in *Cahiers de Varsovie*, vol. 10, 1982, p. 184).

<sup>941</sup> Y. Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 36, 2004, p. 61.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 63.

On connaît les termes du réquisitoire que les puritains rousseauistes dressent contre les choix existentiels de Diderot : au lieu de signer et de revendiquer ses œuvres sur la place publique, il a été un révolutionnaire de cabinet et de salons, soumis hypocritement aux règles du jeu éditorial d'Ancien Régime après son passage par la prison de Vincennes ; tout en dénonçant les collusions d'intérêts gouvernant la France, il n'hésite guère à user de sa petite influence pour décrocher des faveurs au bénéfice de ses proches ; tout en critiquant les fondements de l'absolutisme, il se fait l'obligé, puis le conseiller, d'un gouvernement despotique...<sup>944</sup>

On rappellera également que Diderot tâchait de justifier auprès de Diogène la richesse de ses nouveaux habits, et ce, afin de faire valoir que la somptuosité de leur étoffe ne le rend pas moins digne de revendiquer l'indépendance du Cynique<sup>945</sup>. Or, Citton souligne à cet effet un point qui mérite d'être soulevé, c'est-à-dire que « [s]ans quitter la figure de Diogène, on voit pourtant s'esquisser une justification qui oppose au rigorisme de Rousseau [...] un relativisme moral qui adapte les exigences éthiques à l'évolution historique des modes de vie et de penser<sup>946</sup> ». D'après Citton, l'enjeu est pour Diderot de montrer que la position de Rousseau est intenable et qu'il convient de réhabiliter la figure du courtisan :

À mesure qu'il vieillit et que l'« exemple » de Rousseau le hante, Diderot paraît se sentir de plus en plus obstinément sommé de justifier cette robe de chambre qui symptomatise sa « position » dans l'ordre social et politique, trop proche de la cour (à entendre au sens large de lieu de pouvoir) pour ne pas le rendre suspect de jouer au courtisan. L'évocation d'Aristippe fait sur ce point office de charnière. Son « fastueux manteau » qui contrastait tout à l'heure avec la nudité de Diogène, Aristippe le doit en effet explicitement à son rôle de flatteur envers les tyrans de Syracuse<sup>947</sup>.

Dans une certaine mesure, Diderot rejoint l'*Essai sur l'art de ramper à l'usage des courtisans* (1764) du baron D'Holbach, où celui-ci affirme que « de tous les arts, le plus difficile est celui de ramper<sup>948</sup> ». Autrement dit, Diderot s'emploie à montrer, en

---

<sup>944</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>945</sup> Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans la section sur Diderot du chapitre précédent.

<sup>946</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 65.

<sup>947</sup> *Id.*

<sup>948</sup> D'Holbach, *Essai sur l'art de ramper à l'usage des courtisans* [tiré de la *Correspondance littéraire* de Grimm et Diderot], Paris, Éd. Allia, 2010, p. 13.

désaccord complet avec Rousseau, qu'il peut être parfois nécessaire de ne pas camper de manière trop rigide sur ses positions morales :

Contre un Rousseau fier de « ne pas plier comme [les Holbachiens] sa morale à son profit<sup>949</sup> », Diderot fait à travers Aristippe l'*éloge de la flexibilité*. Les révérences du courtisan participent d'une gymnastique et d'une hygiène de vie politique aussi dignes de la philosophie que la rigidité moralisatrice de Jean-Jacques. La vraie question, qui se pose [...] sous les traits d'Aristippe et sous les couleurs de son manteau, n'est pas tant de savoir s'il faut plier ses postures pour les adapter aux contraintes du moment, mais de déterminer précisément *jusqu'où* il faut accepter de le faire<sup>950</sup>.

En effet, c'est bien la question du danger de se mettre au-dessus des lois qui est mise de l'avant par Diderot. Rappelons à cet égard les paroles d'Aristippe, mises en scène dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, en réponse à Socrate qui préfère subir l'injustice :

[...] je sais tout aussi bien que toi, ô Socrate, que la loi est mauvaise, et je ne fais pas plus de cas de la vie qu'un autre. Cependant je me soumettrai à la loi, de peur qu'en discutant de mon autorité privée les mauvaises lois, je n'encourage par mon exemple la multitude insensée à discuter les bonnes. Je ne fuirai point les cours comme toi. Je saurai me vêtir de pourpre. Je ferai ma cour aux maîtres du monde ; et peut-être en obtiendrai-je ou l'abolition de la loi mauvaise, ou la grâce de l'homme de bien qui l'aura enfreinte<sup>951</sup>.

Ainsi, non seulement convient-il de savoir juger de la justice ou de l'injustice des lois, mais au-delà de la critique, c'est-à-dire pour espérer enrayer les injustices instituées par elles, il importe de se faire entendre de ceux qui ont le pouvoir de changer ces lois. Comme le souligne Citton, « [l]a question du confort personnel que soulevaient la robe de chambre et le manteau d'Aristippe a pris ici un enjeu bien plus large, qui est en fin de compte celui du lien social. [...] [L]e courtisan quitte sa fonction habituelle de repoussoir pour s'identifier soudain au bon citoyen<sup>952</sup> ». D'Holbach va jusqu'à parler des courtisans comme d'« hommes nécessaires dont l'État ne peut se passer<sup>953</sup> ». Bien sûr, celui-ci sait se faire polémiste, mais il n'en demeure pas moins que la légitimité morale du courtisan

---

<sup>949</sup> Rousseau, « Deuxième dialogue », *op. cit.*, section 217.

<sup>950</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 66.

<sup>951</sup> DPV, t. XVI (*Salon de 1767*), p. 204.

<sup>952</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 68.

<sup>953</sup> D'Holbach, *Essai sur l'art de ramper...*, *op. cit.*, p. 11.

mérite d'être interrogée. Diderot a bien conscience de cela et utilise l'argument contre Rousseau. Il cherche à montrer que « “[s]e soumettre à la loi” (la crût-on mauvaise), c'est reconnaître que l'autorité publique du législateur doit primer sur l'autorité privée de la conscience individuelle<sup>954</sup> ». En fait, Diderot s'acharne à invalider la position rousseauiste, en pointant les dangers que comporte celle-ci d'un point de vue moral et social, « [e]t cela non seulement parce que le frein et le moule de la loi civile, telle que la proclame l'autorité publique, sont nécessaires à la production sociale de la justice, mais aussi parce que le sentiment du juste et la rationalité elle-même ne peuvent émaner que de collectivités<sup>955</sup> ». Autrement dit, si le retrait de la société a permis à Rousseau de retrouver le calme et la paix qu'il a tant cherchés ; si cela lui a par ailleurs fait quitter l'attitude cynique qu'il avait endossée à Paris, avec ses collègues et amis, devant son public et les grands, l'alternative n'est, pour Diderot, aucunement louable d'un point de vue social, surtout si l'homme en question se veut être un bon citoyen. Il est d'avis que la décision de se retirer du monde comporte des conséquences morales plus importantes que le simple fait de céder au luxe que procure un vêtement ou la fréquentation de la cour et de gens influents. Bref, le confort que procure à Diderot sa nouvelle robe de chambre ne saurait invalider les valeurs en lesquelles il croit fondamentalement, pas plus que la somptuosité de cette fameuse robe ne devrait avoir le pouvoir d'entacher sa crédibilité morale. C'est finalement la distance du courtisan au comédien qui se joue ici<sup>956</sup> et, pour le dire autrement, il s'avère tout à fait possible de :

[...] jouer le rôle d'Aristippe le courtisan, [de] revêtir son manteau de pourpre, [de] profiter de sa douceur sur [notre] peau ainsi que de l'accès qu'elle [...] ouvre à la cour des grands, du moment qu'en bon comédien [nous gardons] toute [notre] lucidité sur [notre] rôle et en calcul[ons] froidement les mouvements pour obtenir les plus grands et les meilleurs effets possibles sur [le] public<sup>957</sup>.

---

<sup>954</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 68.

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>956</sup> Empruntant à l'intervention d'É. Tassin au Congrès International sur les Lumières de Dublin en juillet 1999, intitulée « Le courtisan et le comédien : le paradoxe de Diderot sur le citoyen » (non encore publiée à notre connaissance), Citton précise : « Le manteau d'Aristippe en prend des couleurs radicalement nouvelles. Car “me vêtir de pourpre” n'a pas pour seul effet de réchauffer et caresser ma chair, mais fonctionne aussi (surtout) comme un *costume* qui me permet d'entrer dans la cour des “maîtres du monde”. C'est toute la différence, à la fois infime et infinie, du courtisan au *comédien* qui se joue ici » (Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 69).

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 70.

Plutôt que de signer la mort des valeurs et l'arrêt de toute authenticité morale – à la manière dont le font valoir les exemples de cyniques modernes que nous avons étudiés précédemment – Diderot s'emploie à montrer, contre Rousseau, qu'une excellente maîtrise des jeux sociaux permet au contraire de préserver celles-ci de la corruption.

Citton a raison d'établir un parallèle entre cette réflexion sur Aristippe et la rédaction de *l'Essai sur les règnes de Claude et Néron*, où Diderot entreprend de réhabiliter Sénèque d'un point de vue moral et, d'un même élan, tâche de justifier sa propre position aux yeux de la postérité : « À travers la figure de Sénèque, [...] Diderot tente laborieusement de justifier une trajectoire existentielle que tout semble opposer au modèle socratique<sup>958</sup> ». Citton demande, convaincu :

Est-ce un hasard si ce texte, qui contient la grande invective contre l'« artificieux scélérat » Jean-Jacques, se centre sur un personnage dont la position inverse symétriquement les quatre revendications [désintéressement, indépendance, vérité et conséquence] rousseauistes ? Est-ce un hasard aussi qu'au cœur même de son attaque contre son ancien ami, Diderot oppose explicitement les deux hommes, se présentant comme l'hagiographie de « saint Sénèque » contre un « censeur » qui vénère « saint Jean-Jacques »<sup>959</sup> ?

Comme on le dit parfois, poser la question c'est y répondre : « [...] en entreprenant de faire l'apologie de Sénèque, tout en nous annonçant qu'il y projetera la trajectoire de sa propre vie et en choisissant ce terrain pour faire éclater en plein jour public sa dispute avec Rousseau<sup>960</sup> », Diderot fait le point sur des désaccords qui le tourmentent depuis longtemps, et ce, malgré la mort de ce dernier. Peu importe les raisons, Diderot tient à se défendre aux yeux de la postérité contre les jugements portés par Rousseau. Au-delà de la querelle, il s'agit bien, comme le note Chouillet, d'un débat sur l'engagement politique que soulève Diderot, sur l'importance de savoir si le penseur doit ou non être présent dans la cité :

[...] deux conceptions de l'action politique se trouvent confrontées : l'une rigoriste qui conduit à l'abstention : c'est celle de Diogène et de la philosophie

---

<sup>958</sup> *Id.*

<sup>959</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 71.

<sup>960</sup> *Id.*

cynique, l'autre réaliste et active qui conduit à l'engagement politique : c'est celle de Sénèque, qui agit, qui parle, qui s'entremet, mais qui peut-être a retardé de quelques années les folies sanglantes de Néron<sup>961</sup>.

Diderot nous place devant deux alternatives politiques opposées, soit celles du cynique et du courtisan. Or, il est à noter que la conception du cynisme, laquelle ressort de cette perspective, est à la fois celle de Diogène et du misanthrope fuyant la société. Cela témoigne au final d'une ressemblance fondamentale entre les cynismes ancien et moderne, qui tous deux se caractérisent par un refus d'intervenir dans les mécanismes du pouvoir. Diderot oppose à cela la figure du courtisan – ou plutôt du philosophe courtisan – qui, maîtrisant de manière excellente les jeux sociaux, sait aussi se faire comédien, et préserve, même auprès du pire tyran, une authenticité morale qui ne saurait être désapprouvée du public. Bien sûr, l'on peut se demander qui, comme le soulève Chouillet, « dira la limite exacte qui sépare le courtisan du philosophe, le moment où, du compromis, on passe à la compromission ». Selon lui, la réponse que donne Diderot à cette question est : « Le motif seul ». « Le motif, et peut-être aussi le jugement de l'histoire, qui n'est pas à dédaigner ». Mais Chouillet précise que, « [q]uoi qu'il en soit, l'erreur vaut mieux que l'abstention et c'est ici que le jugement de Diderot sur l'histoire rejoint son jugement sur J.-J. Rousseau, coupable selon lui d'avoir déserté la philosophie en se retirant de la vie publique »<sup>962</sup>. Bref, l'on ne saurait, dans une perspective morale, faire l'économie des volontés individuelles. Le choix rationnel d'agir en fonction d'idéaux en lesquels on croit s'oppose, et s'opposera toujours, à celui d'abdiquer devant les expériences qui conduisent à la désillusion et au refus de croire que la vertu mérite d'être choisie plutôt que le vice.

Dans cette mesure, Diderot et Rousseau se rejoignent devant le caractère personnel et incertain de toute action morale. D'un point de vue politique, si le premier croit, comme le rapporte Citton, que :

La démocratie « réelle » relève moins d'*un débat* entre opinions empiriquement données, dont la libre compétition résulterait naturellement en un consensus

---

<sup>961</sup> Chouillet, « La présence de J.-J. Rousseau... », *art. cit.*, p. 185.

<sup>962</sup> *Id.*

rationnel, que d'une *performance de spectacle*, avec toute la machinerie de coulisses que cela implique, avec tout l'arbitraire des choix esthétiques qui s'y expriment, et avec toute la distance entre individus réels et rôles de comédien que cela présuppose<sup>963</sup>,

il ne faudrait pas penser que Rousseau ignore les ressorts de cette dynamique. Dans *Penser l'appartenance*, P. Knee souligne que l'« idéalisme [de Rousseau] a son envers dans le souci de prendre acte des exigences de la société moderne, de se refuser à tout évangélisme, afin de tenir compte des hommes tels qu'ils sont devenus<sup>964</sup> ». Celui-ci montre effectivement que ce versant de la pensée de Rousseau illustre parfaitement l'utilisation politique que celui-ci fait de l'illusion. Comme il le précise, Rousseau considère que de « se défaire de paraître signifie, au niveau individuel, un effort de maîtrise de soi et de ses passions qui suppose justement qu'on se masque, sans quoi l'on s'interdit toute prise en charge de ses responsabilités à l'égard des autres<sup>965</sup> ». Gardons à l'esprit que :

Tout en s'opposant au paraître, Rousseau reconnaît [...] que celui-ci est omniprésent, qu'il faut en passer par lui et que sa dénonciation ne saurait d'elle-même constituer une politique. Celle-ci suppose un effort autrement plus complexe et qui rejoint, mais avec ses propres critères, l'entreprise des penseurs des Lumières [...] : utiliser contre le mal les armes du mal lui-même<sup>966</sup>.

Notamment, cela est rendu possible par la distance qui éloigne, de manière générale, la théorie de la pratique, lorsqu'il est question de distinguer le vrai du faux : « La vérité est un problème pratique et, dans ce cas, politique ; et il peut y avoir, sur les questions

---

<sup>963</sup> Citton, « Retour sur la misérable querelle... », *art. cit.*, p. 95.

<sup>964</sup> Knee, *Penser l'appartenance...*, *op. cit.*, p. 139. Notons que l'auteur consacre également un article à cette question. Voir P. Knee, « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau » in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, 1987, pp. 229-327.

<sup>965</sup> *Id.* Il précise : « On sait qu'à partir de la multiplication des besoins et des rapports des hommes, Rousseau diagnostique leur corruption dans le paraître, dans l'oubli de soi, dans le tumulte du monde, et qu'il en appelle à un travail de l'homme sur lui-même pour "se circonscrire", se défaire des masques et des artifices de la vie sociale. C'est une éthique de la transparence qui est ainsi visée, atteignable par la fidélité de chacun à la voix de la nature en lui contre les sollicitations de l'extérieur qui arrachent l'homme à lui-même. Mais il s'agit justement d'un *travail*, non d'un pur élan de spontanéité. Dans ce sens, se défaire du paraître signifie, au niveau individuel, la conquête d'une solitude qui n'est nullement donnée, et cela par un effort de maîtrise de soi et de ses passions qui implique justement de se masquer, sans quoi l'on s'interdit toute prise en charge de ses responsabilités vis-à-vis des autres. Au niveau politique, pareillement, ce n'est que par les artifices et une dénaturation exacerbée qu'il semble possible de rejoindre par l'ordre social adéquat les valeurs de l'existence naturelle » (Knee, « Agir sur les cœurs... », *art. cit.*, pp. 299-300).

<sup>966</sup> Knee, *op. cit.*, p. 140.

religieuses et politiques, des duplicités nécessaires, qu'il faut savoir comprendre et respecter, ce dont semble incapable d'Alembert, comme d'ailleurs, aux yeux de Rousseau, la plupart des Philosophes<sup>967</sup> ». Knee souligne ce que nous évoquions plus tôt :

Diderot préconise la solution extrême de l'absence de sensibilité de l'acteur ; mais plus généralement les Encyclopédistes insistent, à l'époque (tout comme ceux qui attaquent les acteurs, d'ailleurs, pour fonder leur condamnation), sur la nécessité pour l'acteur de se métamorphoser, de se déprendre de lui-même pour jouer son personnage – le caractère propre du grand acteur étant de n'en avoir aucun, selon la formule à l'origine du texte de Diderot. Cette description favorable devient chez Rousseau l'occasion d'une critique des masques de l'homme social moderne, dont l'acteur, par ses métamorphoses successives, représenterait l'idéal. Dupe de lui-même, il est l'artisan de sa propre dépersonnalisation et devient ainsi impropre, dit sévèrement Rousseau, au personnage d'homme. Mettant publiquement sa personne en vente, il « se soumet aux affronts qu'on achète le droit de lui faire » ; et Rousseau révèle un autre objectif de sa critique, en rapprochant les Philosophes eux-mêmes de cette posture de l'acteur, dont le public attend qu'il soit autre que lui-même, et en la contrastant avec celle de l'orateur, citoyen remplissant sa fonction<sup>968</sup>.

Si Rousseau admet, comme l'évoque Knee, que « [n]e pouvant convaincre un peuple non encore institué, il [le législateur] doit avoir recours à la ruse, à un entraînement par les sentiments, à un maniement de l'illusion et de l'image, afin de faire jouer en secret l'opinion<sup>969</sup> », d'un point de vue personnel, il préconise le retrait de la vie publique : « Dans les textes autobiographiques se profile une autre voie, qui prend la mesure du monde moderne tout en gardant un idéal de vie naturelle. L'exemplarité [...] est devenue le moyen d'un retrait de la politique et un recours face à son échec<sup>970</sup> ». Cet échec, qui résulte en partie de la nouvelle philosophie, exige moralement qu'on la combatte. Mais « cette pensée *faible* à laquelle il s'oppose recèle bien une force, par le fait que l'incertitude à laquelle elle consent correspond à l'essence de l'âge des Lumières<sup>971</sup> ».

---

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 160. Concernant le retrait de Jean-Jacques, S. Zanin souligne ceci : « En 1754, Rousseau choisit une solitude qui ne procède pas de sa misanthropie. Dans sa lettre au comte de Turpin, en date de 1754, il lui avoue que, certes, il chérissait sa solitude, mais que celle-ci ne signifiait pas pour autant l'oubli de ses devoirs à l'égard de l'humanité » (Zanin, « L'entremise du scepticisme. Jean-Jacques Rousseau et la composition du *Discours sur les sciences et les arts* » in M. A. Bernier & S. Charles (dir.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 164).

<sup>971</sup> Knee, *op. cit.*, p. 178.

Diderot le sait, et n'ignore pas ses écueils. Il énonce parfaitement le problème dans l'article « Droit naturel » de *l'Encyclopédie*, offrant pour l'illustrer l'exemple du méchant raisonneur, lequel justifie ses propres injustices. Dans un article concernant cette question, J.-C. Bourdin résume que :

[...] la position de cet homme conduit à une parodie cruelle de l'idée de justice. Si être juste est seulement « l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient », alors notre homme est juste : le droit naturel de contenter ses passions pour vivre fonde la justice en ce qu'est reconnu le droit égal de chacun de tuer quiconque y fait obstacle, qui en est la conséquence<sup>972</sup>.

Selon lui, Diderot a bien conscience qu'« [o]n aboutit à un renversement qui rejoint la position de l'« homme injuste et passionné » : c'est la force qui est chargée de dire ce qui revient à chacun<sup>973</sup> ». Mais doit-on pour cela, c'est-à-dire parce qu'un tel raisonnement est possible, désavouer la pensée des Lumières ? Diderot ne le croit pas, malgré les doutes qu'il énonce dans *Le neveu de Rameau*<sup>974</sup>. Rousseau, lui, n'a jamais cessé de s'en prendre à la nouvelle philosophie, et a finalement choisi de se retirer de la société, où il s'était d'abord présenté en cynique. Nous avons vu que ce n'était cependant qu'une passade et que, malgré son attitude frondeuse et ses habits négligés, il ne possédait pas les qualités principales qui ont fait la postérité de Diogène, à savoir l'indifférence et la volonté de se tenir là, debout, contre les valeurs auxquelles on s'oppose, en offrant la fermeté d'un contre-exemple pour les renverser. Bref, si le cynisme de Rousseau

---

<sup>972</sup> J.-C. Bourdin, « L'effacement de Diderot par Rousseau dans l'article *Économie politique* et le *Manuscrit de Genève* » in F. Salaün (dir.) *Diderot. Rousseau. Un entretien à distance*, op. cit., p. 39.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>974</sup> Voici la réponse que donne Diderot au méchant raisonneur : « Que répondrons-nous donc à notre raisonneur violent, avant que de l'étouffer ? que tout son discours se réduit à savoir s'il acquiert un droit sur l'existence des autres, en leur abandonnant la sienne ; car il ne veut pas seulement être heureux, il veut encore être équitable, & par son équité écarter loin de lui l'épithète de *méchant* ; sans quoi il faudroit l'étouffer sans lui répondre. Nous lui ferons donc remarquer que quand bien même ce qu'il abandonne lui appartiendroit si parfaitement, qu'il en pût disposer à son gré, & que la condition qu'il propose aux autres leur seroit encore avantageuse, il n'a aucune autorité légitime pour la leur faire accepter ; que celui qui dit, *je veux vivre*, a autant de raison que celui qui dit, *je veux mourir* ; que celui-ci n'a qu'une vie, & qu'en l'abandonnant il se rend maître d'une infinité de vies ; que son échange seroit à peine équitable, quand il n'y auroit que lui & un autre méchant sur toute la surface de la terre ; qu'il est absurde de faire vouloir à d'autres ce qu'on veut ; qu'il est incertain que le péril qu'il fait courir à son semblable, soit égal à celui auquel il veut bien s'exposer ; que ce qu'il permet au hasard peut n'être pas d'un prix proportionné à ce qu'il me force de hasarder ; que la question du *droit naturel* est beaucoup plus compliquée qu'elle ne lui paroît ; qu'il se constitue juge & partie, & que son tribunal pourroit bien n'avoir pas la compétence dans cette affaire » (Diderot, Art. « DROIT NATUREL (*Morale*) » in *Encyclopédie*, op. cit., vol. 5, p. 115).

témoigne d'un refus d'endosser les valeurs des Lumières, celui-ci a également pris soin de s'écarter de la voie du cynisme, toute aussi immorale selon lui, puisqu'elle n'est qu'une réaction à leur endroit.

## 2. Sade : les « prospérités du vice » ou réévaluer les Lumières

Étudions maintenant la perspective de l'homme injuste que donne à voir Sade en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle. Non seulement offre-t-il une lecture intéressante du cynisme à la toute fin de l'époque moderne, mais il permet, à la suite des cas de figure que nous avons présentés, de clore l'interrogation concernant la présence ou non d'occurrences de cynisme postmoderne au siècle des Lumières. Car s'il est un auteur chez qui nous aurions cru, d'emblée, trouver des traces d'une conception du cynisme qui supporte l'inéluctabilité des rapports de force et l'absence de scrupule à instrumentaliser autrui, c'est bien Sade, qui s'emploie en effet à peindre les pires conséquences imaginables du matérialisme et de l'application d'une froide logique de l'intérêt. Aussi, comme son œuvre s'interprète déjà en fonction des références aux doctrines antiques qui s'y trouvent<sup>975</sup>, nous verrons ce qu'elle comporte de cynique, malgré la distance qui éloigne incontestablement le Marquis de Sade de Diogène le chien.

Si penser le cynisme chez Sade peut ainsi sembler relever du paradoxe, l'histoire du cynisme n'est pas à un paradoxe près, ni ne l'est Sade par ailleurs. Bien au contraire, l'importance de l'enjeu cynique dans l'écriture sadienne mérite, voire exige, que l'on s'y arrête si l'on désire comprendre l'évolution de cette position dans l'histoire de la philosophie et, plus particulièrement, la place qu'elle occupe dans la pensée des Lumières. Car aux côtés de Diderot et Rousseau, Sade adopte une posture cynique par laquelle il adresse une critique aux philosophes des Lumières et renverse les valeurs communément associées aux progrès de l'humanisme. Pour le montrer, nous ferons l'analyse des références au cynisme et à Diogène dans l'œuvre de Sade, ce qui, à notre

---

<sup>975</sup> À l'épicurisme notamment. Voir entre autres les articles de M.-F. Silver, « Un exemple des métamorphoses de l'épicurisme au dix-huitième siècle : l'idée de nature dans les romans du marquis de Sade » in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 263, pp. 523-525 ; et de C. Warman, « Modèles violents et sensations fortes dans la Genèse de l'œuvre de Sade : L'épicurisme des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, vol. 35, 2003, pp. 231-239 et 676.

connaissance, n'a encore jamais été effectué. Sade a bien récemment fait l'objet d'une étude littéraire portant sur le cynisme des Lumières<sup>976</sup>, à laquelle nous renvoyons, mais l'auteure ne s'y est pas employée à cette recherche d'occurrences. Il est à noter également que les commentateurs ne sont pas unanimes quant à la pertinence de considérer Sade comme un auteur cynique, voire qui mérite de figurer parmi les auteurs d'une recherche portant sur le cynisme. Stanley, par exemple, tient à distinguer (à juste titre d'ailleurs) le cynique du libertin : « The master libertine, in fact, strategically pursue a kind of purity and wholeness that cynical tactics actually disavow. The cynic, contrary to Valmont and Mme de Merteuil, recognizes that one can never escape the corrupting influence of the world, that personal redemption is just as elusive and fictitious as social utopianism<sup>977</sup> ». Ce qui l'amène à rejeter Sade de ses recherches<sup>978</sup>.

Nous sommes d'avis qu'il importe effectivement de cerner ce qui distingue le cynique du libertin au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais nous ne croyons pas que Sade doive, parce qu'il se classe dans la seconde catégorie (ce qui est d'ailleurs contestable), être exclu d'une recherche qui s'emploie à comprendre la conception du cynisme au siècle des Lumières. D'abord parce qu'il se qualifie lui-même et ses écrits de cyniques, mais encore parce que les occurrences du cynisme dans son œuvre existent bel et bien, et permettent de porter un éclairage pertinent sur la conception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, tout en offrant de

---

<sup>976</sup> Voir Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010, où celle-ci affirme : « If we borrow Peter Sloterdijk's definition of the modern cynic as the perverse product of the Enlightenment, the Marquis de Sade is the modern cynic par excellence » (p. 109). N'oublions pas, cependant, qu'en qualifiant Sade de « cynique moderne », Shea réfère à la définition que donne Sloterdijk du *Zynismus*, donc à une conception du cynisme que nous avons pour notre part désignée sous le vocable de cynisme postmoderne. Voir également, de la même auteure : « Sade and the Cynic Tradition » in *Modern Language Quarterly*, vol. 67, n° 3, 2006, pp. 313-331 ; et « Diogenes' Lost Republic: Cynic Politics in Wieland, Rousseau and Sade » in T. Coignard *et al.* (dir.), *Les Lumières et l'histoire*, Paris, H. Champion, 2010, pp. 77-96.

<sup>977</sup> Stanley, *The French Enlightenment and Cynicism*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>978</sup> Dans une note en bas de page, elle précise les raisons qui l'amènent à rejeter Sade de son étude sur le cynisme des Lumières : « For this reason, I disagree with Louisa Shea's reading of the Marquis the Sade as a quintessential modern cynic, who "consolidates the modern meaning of cynicism as disillusionment" [Shea, *The Cynic Enlightenment*, *op. cit.*, p. 126]. As Shea correctly notes, Sade certainly goes far beyond Rameau's Nephew "pragmatic opportunism" [*ibid.*, p. 115], but in doing so, Sade also abandons a core principle of cynicism: that we are forever trapped within the contradictions and hypocrisies of our social milieu, that we are, in fact, constituted by sociability itself. This recognition fosters the use of cynical tactics for navigating such a milieu rather than a master strategy for escaping from it. Sade does not, therefore, play a central role in this book because I would not count him as cynical – dark, certainly; nihilistic, perhaps » (Stanley, *The French Enlightenment and Cynicism...*, *op. cit.*, p. 104, note 66).

surcroît une explication de ses écrits et de la mécanique des plaisirs, centrale à son propos.

Mentionnons d'emblée que nous avons priorisé la recherche de références précises de l'auteur au cynisme, plutôt que de nous lancer dans une analyse thématique qui aurait permis de faire des parallèles entre le cynisme et cet auteur moderne. En effet, non seulement le syncrétisme à l'œuvre dans la plupart des récupérations de philosophies anciennes à l'époque moderne donne lieu à des transformations de concepts, parfois importantes, mais encore le fait d'établir des rapprochements sans mention directe de l'auteur risque de mener à certains écueils. Dans le cas qui nous occupe, cette analyse, quoique fertile – pensons aux thèmes récurrents que sont pour Sade et les Cyniques la transgression des valeurs, le retour à la nature, l'idéal d'apathie et les politiques subversives – aurait impliqué une importante complexification de la notion de cynisme, ainsi que toutes sortes de nuances à apporter qui, en plus de dépasser le cadre que l'on s'est donné, outrepasseraient sans doute les intentions réelles de l'auteur. Comme les références de Sade au cynisme se sont avérées uniformes et particulièrement révélatrices, nous avons choisi de concentrer notre analyse sur celles-ci. Ce qui ne nous empêchera aucunement de souligner certains recoupements thématiques majeurs, lesquels nous permettront de voir en quoi Sade est un virulent critique des idéaux Lumières, qu'il s'emploie à transgresser.

## 2.1 Références à Diogène chez Sade : tempérance et impudeur

Portons tout d'abord notre attention sur les passages où Sade fait directement mention du Cynique Diogène. Nous serons à même de constater qu'il suit en cela la tendance déjà notée, laquelle porte à diviser les anecdotes à propos de Diogène en deux types, soit celles qui font l'éloge de sa modération et celles qui soulignent l'impudeur de son comportement. Bien que ces références soient peu nombreuses (nous en avons répertorié quatre), il n'est pas impossible que certaines nous aient échappé, particulièrement en ce qui a trait à la *Correspondance* de Sade, qui mériterait d'être étudiée en détail à cet égard. Ainsi, bien que nous ayons visé l'exhaustivité, les

occurrences trouvées sont exclusivement tirées des *Œuvres complètes* de Sade au Cercle du livre précieux, lesquelles couvrent un large inventaire de ses œuvres littéraires<sup>979</sup>, mais seulement une partie de sa *Correspondance* et de son *Théâtre*.

Une première de ces références revient sur ce qui est sans doute la plus célèbre anecdote concernant le Cynique, à savoir qu'il « couchait dans un tonneau<sup>980</sup> », ce qui illustre le fait que Diogène se contentait de très peu en matière de confort. On trouve celle-ci dans une lettre intitulée *L'aigle mademoiselle*, écrite par Sade à mademoiselle de Rousset. Une deuxième référence à Diogène fait l'objet d'un passage d'*Aline et Valcour*, où Sade affirme que celui-ci « dînait d'une noix<sup>981</sup> », et donne son exemple pour illustrer la modération qui concerne les plaisirs de la table. L'on trouve enfin, dans *La nouvelle Justine*, un passage où l'une des protagonistes se glorifie d'avoir l'air « sobre comme Diogène<sup>982</sup> », alors qu'elle se complaît dans tous les vices. Bref, ces exemples montrent qu'il existe, dans la littérature sadienne, des passages qui révèlent que Sade, comme la plupart des auteurs de l'époque, réfère à Diogène comme à un modèle de sagesse en matière de modération, ce qui s'avère une référence des plus classiques au cynisme dans l'histoire des idées.

Or, une quatrième et dernière référence de Sade à Diogène se trouve dans *l'Histoire de Juliette* et ne cadre pas avec les précédentes. Comme les autres, elle renvoie

---

<sup>979</sup> Cela couvre l'entièreté de ce que l'on pourrait appeler les œuvres majeures de Sade, comprenant *La philosophie dans le boudoir*, *Les 120 journées de Sodome*, les trois versions de *Justine*, *l'Histoire de Juliette*, et *Aline et Valcour*. L'édition comprend également *Les crimes de l'amour*, les *Opuscules politiques*, d'autres opuscules tels qu'*Étrennes philosophiques*, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, *Pensée*, *Sujet de Zélonide*, le poème *La Vérité*, les *Historiettes*, *Contes et Fabliaux*, ainsi que divers ouvrages comme *Les Notes littéraires*, les *Notes pour les Journées de Florbelle*, *Adélaïde de Brunswick*, *Isabelle de Bavière*, *Voyage de Hollande* et *Voyage d'Italie*.

<sup>980</sup> D. A. F. de Sade, « Correspondance » in *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966-67, t. XII, p. 350 : « [...] Diogène couchait dans un tonneau [...] »

<sup>981</sup> Sade, « Aline et Valcour ou le roman philosophique » in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 267 : « Les besoins de l'homme sont égaux : Apicius n'avait pas un estomac plus vaste que Diogène ; il fallait pourtant vingt cuisiniers à l'un, tandis que l'autre dînait d'une noix : tous deux mis au même rang, Diogène n'eût pas perdu, puisqu'il aurait eu plus que les choses simples dont il se contentait, et Apicius, qui n'aurait eu que le nécessaire, n'eût souffert que dans l'imagination. » Notons que l'interprétation sadienne de la modération et de l'excès n'est pas classique. Sade admet qu'Apicius aurait souffert, mais atténue sa souffrance en précisant que, doté du nécessaire, il n'aurait souffert « que dans l'imagination ». Diogène, quant à lui, n'aurait rien perdu de posséder plus que le nécessaire, ce que jamais Diogène n'aurait approuvé, puisqu'il aurait ainsi perdu sa liberté.

<sup>982</sup> Sade, « La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu » in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VI, p. 104.

au vécu du Cynique, mais nous rappelle cette fois que Diogène aimait satisfaire ses besoins naturels sur la place publique, et notamment ceux en lien avec la sexualité. Bien entendu, Sade saura tirer profit de cette leçon de morale cautionnée par la philosophie, déclarant :

L'homme est né impudique [...] ; la civilisation put changer ces lois, mais elle ne les étouffa jamais dans l'âme du philosophe. *Hominem planto*, disait Diogène en foutant au coin d'une borne, et pourquoi donc se cacher davantage en plantant un homme, qu'un chou<sup>983</sup> ?

La question est évidemment rhétorique, mais l'on voit que nous sommes ici dans un tout autre registre : Diogène n'est plus l'exemple de modération présenté ci-haut. Contrairement à la critique habituelle formulée à l'encontre de cette particularité du cynisme qui encourage les comportements impudiques, Sade va pour sa part entériner l'impudeur cynique, laquelle vient appuyer ses théories. En effet, malgré l'ambivalence généralement constatée à l'égard du cynisme dans l'histoire des idées, les références de Sade à cette question témoignent d'une étonnante unité et se réclament toutes, à l'exception des passages sur la modération présentés ci-haut, de cette anecdote concernant l'impudique sagesse de Diogène qui, on le sait, vivait sa sexualité en public. En cela, Sade s'avère un digne représentant de ce que l'on nomme un cynisme moderne, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, l'impudeur cynique fut redécouverte à la Renaissance, s'inscrivant en faux contre la tradition chrétienne qui avait transmis à la postérité un cynisme idéalisé, lequel ne retenait que ce qui s'accordait avec les valeurs du christianisme, notamment ce qui concerne l'ascèse de vie et, donc, l'aspect modération à l'égard des besoins que l'on vient d'évoquer.

Ceci dit, nous savons qu'il arrive à Sade de convoquer Diogène pour illustrer d'autres aspects du cynisme. Ces références, quoique peu nombreuses, témoignent de la connaissance qu'il avait des anecdotes qui font du Cynique un exemple de modération,

---

<sup>983</sup> Sade, « Histoire de Juliette ou les prospérités du vice » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, pp. 70-71. Voici le passage complet : « L'homme ne rougit de rien quand il est seul ; la pudeur ne commence en lui que quand on le surprend, ce qui prouve que la pudeur est un préjugé ridicule, absolument démenti par la nature. L'homme est né impudique, l'impudicité tient à la nature ; la civilisation put changer ces lois, mais elle ne les étouffa jamais dans l'âme du philosophe. *Hominem planto*, disait Diogène en foutant au coin d'une borne, et pourquoi donc se cacher davantage en plantant un homme, qu'un chou<sup>983</sup> ? » (note).

mais également de celles qui rendent compte de son impudeur, laquelle résume, comme nous le constaterons, l'essentiel de la conception sadienne du cynisme.

## 2.2 Références au cynisme en préface aux œuvres : de l'importance du cynisme dans l'écriture sadienne

Qu'en est-il ensuite des références de Sade au cynisme ? Mentionnons d'abord l'emploi du terme en introduction à trois ouvrages majeurs, présence qui suggère que la référence n'est pas banale pour l'auteur. Il est à noter que, dans chacun des cas, la référence au cynisme est centrale, puisque Sade qualifie son écriture de cynique, comme il qualifie également de cynique l'un des plus dignes représentants du libertinage sadien.

*La philosophie dans le boudoir* s'ouvre effectivement sur une adresse au lecteur, incitant à suivre l'exemple du « cynique Dolmancé<sup>984</sup> ». Par contre, il convient de souligner que ce type d'occurrence ne brille pas par sa clarté. Car si Dolmancé est cynique, l'on ne saurait, malgré les descriptions qui seront ensuite faites du personnage, cerner de manière précise ce qui permet de le qualifier ainsi. Est-ce son libertinage proprement sadien, sa manière de raisonner, ses opinions sur ces sujets ? Sade ne le précise jamais dans le cadre de cet ouvrage. En effet, nulle mention au cynisme n'y est faite par la suite. La question reste ouverte, et l'on peut difficilement conclure quoi que ce soit de cette unique référence<sup>985</sup>.

Dans *Justine*, cependant, l'on trouve une référence au cynisme qui nous renseigne davantage sur le sens attribué par Sade au cynisme en ce qui concerne l'interprétation de son écriture. Dans une dédicace, Sade qualifie de cyniques ses descriptions des actions et des discours libertins, évoquant « le cynisme de certains

---

<sup>984</sup> Sade, « La philosophie dans le boudoir ou les instituteurs immoraux » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 367 : « [...] que le cynique Dolmancé vous serve d'exemple [...] »

<sup>985</sup> Bien sûr, il pourrait être intéressant de faire le relevé des comportements et paroles qui illustrent en quoi Dolmancé peut être dit cynique, mais cela déborderait le cadre de notre propos. D'autant plus que, comme nous l'avons évoqué en introduction, ces hypothèses risqueraient de nous induire en erreur, dans la mesure où l'on s'intéresse ici à la définition que présente Sade du cynisme, et non en quoi Dolmancé peut être dit cynique, selon ce que nous savons aujourd'hui de cette position.

crayons<sup>986</sup> » qui, précise-t-il, ne sauraient effrayer la vertu, puisque seul le vice rougira d'être ainsi peint à découvert. On voit ici que Sade décrit très clairement comme étant du cynisme sa manière d'écrire, autrement dit sa façon de mettre à nu les vices et les crimes des libertins. Cette dédicace est d'ailleurs reprise dans un « Avis de l'éditeur », au début de la version augmentée du roman, désormais intitulé *La nouvelle Justine*. Mais cette fois l'éditeur, prévenant le lecteur des systèmes hardis qui seront développés dans l'ouvrage, qualifie de « tableaux cyniques<sup>987</sup> » leur description par l'auteur. Ainsi, nous sommes en mesure de constater que ces deux références au cynisme sont parfaitement cohérentes entre elles et qu'elles sont instructives de l'importance qu'occupe le cynisme chez Sade, bien que l'on ait pour l'instant peu de détails qui nous permettraient d'en donner une définition. C'est pourquoi il importe de tourner notre regard vers les occurrences qui font directement référence au cynisme dans le corps de l'œuvre, afin de vérifier le contexte dans lequel elles sont introduites et en dégager la signification lorsque cela est possible. Toutes références confondues, c'est près d'une trentaine d'occurrences du cynisme que nous avons identifiée dans l'œuvre de Sade. Nous les avons groupées selon différentes catégories d'appartenance et présenterons les plus significatives d'entre elles, soit celles qui permettent d'en éclairer le sens.

### 2.3 Références au cynisme dans les textes : de l'importance du cynisme dans le mécanisme de la volupté sadienne

Tout d'abord, l'on peut identifier une première catégorie de références, que nous pourrions appeler cynisme comme écriture du dévoilement ou de la mise à nu, lesquelles

---

<sup>986</sup> Sade, « Justine ou les malheurs de la vertu » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 51 : « Détestant les sophismes du libertinage et de l'irrégion, les combattant sans cesse par tes actions et par tes discours, je ne crains point pour toi ceux qu'a nécessités dans ces mémoires le genre des personnages établis ; le cynisme de certains crayons (adoucis néanmoins autant qu'on l'a pu) ne t'effraiera pas davantage ; c'est le Vice qui, gémissant d'être dévoilé, crie au scandale aussitôt qu'on l'attaque. Le procès du Tartuffe fut fait par des bigots ; celui de Justine sera l'ouvrage des libertins. »

<sup>987</sup> Sade, « La nouvelle Justine... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 87 : « Nous n'hésitons pas à les offrir telles que les enfanta le génie de cet écrivain à jamais célèbre, ne fût-ce que par cet ouvrage, persuadé que le siècle philosophique dans lequel nous vivons ne se scandalisera pas des systèmes hardis qui s'y trouvent disséminés ; et quant aux tableaux cyniques, nous croyons, avec l'auteur, que toutes les situations possibles de l'âme étant à la disposition du romancier, il n'en est aucune dont il n'ait la permission de faire usage ; la véritable vertu ne s'effraie ni ne s'alarme jamais des peintures du vice, elle n'y trouve qu'un motif de plus à la marche sacrée qu'elle s'impose. On criera peut-être contre cet ouvrage ; mais qui criera ? ce sont les libertins, comme autrefois les hypocrites contre le Tartuffe. »

font suite aux mentions en préface aux œuvres. Autrement dit, ces passages poursuivent ce qui est affirmé en introduction, c'est-à-dire que Sade qualifie son procédé d'écriture comme étant cynique. Il affirme par exemple qu'il va, « unissant le langage le plus cynique aux systèmes les plus hardis [...] peindre le crime comme il est<sup>988</sup> », soulignant bien qu'il n'identifie pas le cynisme au libertinage, mais qu'il en décrit plutôt cyniquement les excès, révélant ainsi ce qu'il prétend être la vérité concernant les prospérités du vice et les malheurs de la vertu. Aussi rappelle-t-il, dans l'ouvrage qui fait suite à ce dernier, qu'il va peindre les scènes de libertinage avec « la cynique franchise qui caractérisera toujours [s]es crayons<sup>989</sup> », mettant encore une fois de l'avant que le cynisme revêt pour lui une signification littéraire précise, c'est-à-dire un engagement philosophique à dépeindre la réalité telle qu'elle est, sans voile, à nu. D'où la référence à l'impudeur cynique, mais appliquée à un style d'écriture que Sade reconnaît être le sien.

Nous sommes ensuite en mesure d'isoler une seconde catégorie de références au cynisme chez Sade, identiques à celle du « cynique Dolmancé », c'est-à-dire dans lesquelles l'auteur utilise cet adjectif pour qualifier un personnage dont l'impudeur est caractéristique. C'est notamment le cas d'un libertin nommé Brahé dans l'*Histoire de Juliette*, qui est décrit comme ayant beaucoup de cynisme<sup>990</sup>. Cependant, tel que mentionné ci-haut, ces références permettent difficilement de se faire une idée précise de ce dont il est question par l'emploi de ce terme. Ce qui n'exclut pas, cependant, l'hypothèse de la signification impudique, qui elle, est supportée par presque tous les autres passages qui sont, comme nous allons le voir, généralement explicites à ce sujet<sup>991</sup>.

---

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 90 : « Tels sont les sentiments qui vont diriger nos travaux ; et c'est en raison de ces motifs, qu'unissant le langage le plus cynique aux systèmes les plus hardis, aux idées les plus immorales et les plus impies, nous allons, avec une courageuse audace, peindre le crime comme il est, toujours triomphant et sublime, toujours content et fortuné, et la vertu comme on la voit également, toujours maussade et toujours triste, toujours pédante et toujours malheureuse. »

<sup>989</sup> Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes*, op. cit., t. IX, p. 88 : « Comme c'est de ce moment que la scène commence à devenir véritablement sérieuse, c'est aussi de cette époque que je vais vous la peindre avec la cynique franchise qui caractérisera toujours mes crayons. »

<sup>990</sup> *Ibid.*, p. 265 : « Le troisième sénateur se nommait Brahé, il avait tout au plus trente ans : mince, sec, l'œil sournois, l'air distrait, et, plus qu'aucun de ses confrères, de la roideur, du cynisme et de la férocité. »

<sup>991</sup> Prenons ici le temps de recenser quelques passages qui partagent cette caractéristique d'être peu explicites concernant le sens à donner au terme *cynisme*. Bien qu'ils servent à décrire des comportements plutôt qu'un personnage, et qu'ils appartiennent en cela davantage à la troisième catégorie de références que nous allons décrire, elles ont en commun avec celle-ci leur imprécision : « Et quelle est cette fille ? dit Dubourg sans se déranger, en jetant sur la Delmonse un coup d'œil mêlé de cynisme et d'indifférence »

Ainsi, une troisième et dernière catégorie d'occurrences rassemble la majorité des passages dans lesquels Sade fait directement référence au cynisme, et où il devient évident que le terme sert à décrire un comportement impudique. Prenons le temps de revenir sur l'anecdote concernant l'impudeur de Diogène ; elle renseigne à la fois sur l'aspect dévoilement que ses avant-propos annoncent et sur l'impudeur caractéristique du Cynique. Il importe à cet effet de préciser que ce passage est un renvoi à l'affirmation :

*Osons arracher le voile ; le besoin de foutre n'est pas d'une moins haute importance que celui de boire et de manger, et l'on doit se permettre l'usage de l'un et de l'autre avec aussi peu de contrainte. L'origine de la pudeur ne fut, soyons-en bien sûrs, qu'un raffinement luxurieux : on était bien aise de désirer plus longtemps pour s'exciter davantage, et des sots prirent ensuite pour une vertu ce qui n'était qu'une recherche du libertinage*<sup>992</sup>.

Ce n'est qu'à la suite de cette déclaration que Sade rappelle que l'impudeur est naturelle et que, dès l'Antiquité, Diogène a tenu à le faire valoir par ses actions. Le lien au cynisme y est pour le moins explicite : Sade affirme de but en blanc le caractère naturel de l'impudeur, en rappelant que Diogène, littéralement, foutait en public. C'est dans cette optique, comme nous l'avons évoqué, que vont se déployer la plupart des références sadiennes au cynisme.

Pour le constater, observons d'abord les mentions au cynisme dans *Les 120 journées de Sodome*. Puisqu'elles s'inscrivent dans un récit hautement structuré des passions libertines, elles sont en effet extrêmement descriptives, ce qui permet de nous former une idée claire du sens attribué par Sade au cynisme. Dans l'extrait suivant, c'est l'historienne Duclos qui parle ; elle fait le récit d'une passion libertine :

---

(Sade, « La Nouvelle Justine... » in *Œuvres complètes*, op. cit., t. VI, p. 109) ; « Tout aussi vicieuse que lui, mon cher oncle ; j'espère que son cynisme et son libertinage vous amuseront. Ah ! croyez que notre parent a trop d'esprit pour s'enchaîner à une femme, si elle n'avait pas les mêmes vices que lui » (*ibid.*, t. VII), p. 124) ; « Oh ! double dieu ! s'écrie Zulma, pour le moins avec autant de cynisme, et branlant un vit de chaque main, je demande, pour toute grâce que l'on me laisse lui donner les derniers coups » (*ibid.*, t. VII, p. 391).

<sup>992</sup> Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes*, t. VIII, pp. 70-71. (Nos italiques.) Il ajoute d'ailleurs qu'« [i] est aussi ridicule de dire que la chasteté est une vertu, qu'il le serait de prétendre que c'en est une de se priver de nourriture. »

[...] il se plaça sur un banc, dans une des allées les plus passagères, troussa mes jupes par-derrrière, fit voir mon cul aux passants, mit son vit à l'air et m'ordonna de le branler devant tous les passants, ce qui, quoiqu'il fût nuit, fit un tel scandale que, lorsqu'il débondait cyniquement son foutre, il y avait plus de dix personnes autour de nous, et que nous fûmes obligés de nous sauver pour n'être pas honnis<sup>993</sup>.

En plus du caractère explicitement sexuel de cette référence, soulignons qu'il s'agit historiquement de l'une – si ce n'est de la – toute première des occurrences du cynisme chez Sade. L'on sait en effet que le manuscrit des *120 journées* fut écrit à la Bastille dès 1785, ce qui indique avec certitude qu'il est clair, très tôt dans l'esprit de Sade, qu'être cynique réfère aux actions sexuelles qui se font en public, aux yeux de tous. D'ailleurs, une précision vient rapidement confirmer que, par cynisme, Sade entend une pratique libertine effectuée devant public, puisque, suite à l'exposé de la passion décrite, l'historienne poursuit, affirmant : « [...] et comme on avait la tête échauffée sur le cynisme, on ne passa point dans le cabinet et chacun s'amusa l'un devant l'autre<sup>994</sup> ». Il est donc impossible de douter de la signification que revêt le cynisme chez Sade. Les libertins mettront tout en œuvre pour favoriser cette passion, en organisant par exemple les lieux de leur débauche de manière à faciliter les regards, comme cela est décrit dans *l'Histoire de Juliette* :

Ce qu'il y avait de fort régulier dans l'arrangement de ces bosquets, c'est qu'il n'était pas une seule table d'où l'on ne pût voir toutes les autres ; et, par une suite du cynisme qui avait dirigé tout ceci, les lubricités du souper ne pouvaient pas plus échapper à l'œil observateur que celles du salon<sup>995</sup>.

Ce n'est que plus loin, dans les *120 journées de Sodome*, que Sade donnera une explication détaillée de cette passion, dans un passage clé nous renseignant sur le mécanisme de la volupté sadienne, dont le cynisme constitue un ressort important :

---

<sup>993</sup> Sade, « Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, p. 124. Ce sens se confirme dans plusieurs ouvrages : « Et l'impudente, passant un de ses bras autour de ce jeune homme qu'elle n'avait vu de ses jours, déboutonne de l'autre main sa culotte, sans le moindre respect pour l'innocence et pour la pudeur qu'un tel cynisme scandalisait aussi vivement » (Sade, « La nouvelle Justine... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. V, p. 106) ; « Je vais jouir des délices suprêmes de m'offrir à tes yeux aussi putain qu'il soit possible de l'être ; ce cynisme me plaît ; j'aime le scandale ; il m'échauffe la tête. J'obéis » (Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. IX, p. 283).

<sup>994</sup> Sade, « Les 120 journées de Sodome... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, p. 124.

<sup>995</sup> Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 424.

Tous ces excès-là se conçoivent [...] Rien de si simple que d'aimer l'avilissement et de trouver des jouissances dans le mépris. Celui qui aime avec ardeur les choses qui déshonorent trouve du plaisir à l'être et doit bander quand on lui dit qu'il l'est. La turpitude est une jouissance très connue de certaines âmes ; on aime à s'entendre dire ce qu'on aime à mériter, et il est impossible de savoir où peut aller sur cela l'homme qui ne rougit de rien. [...] Tout cela est l'affaire du cynisme [...] : qui ne sait pas que la punition même produit des enthousiastes ? Et n'a-t-on pas vu des gens bander, à l'instant où l'on les déshonorait publiquement ? Tout le monde sait l'histoire du marquis de \*\*\* [...] Une fois que l'homme s'est dégradé, qu'il s'est avili par des excès, il a fait prendre à son âme une espèce de tournure vicieuse dont rien ne peut plus la sortir. Dans tout autre cas, la honte servirait de contrepoids aux vices où son esprit lui conseillerait de se livrer ; mais ici cela ne se peut plus : c'est le premier sentiment qu'il a éteint, c'est le premier qu'il a banni loin de lui ; et de l'état où il est, en ne rougissant plus, à celui d'aimer tout ce qui fait rougir, il n'y a exactement qu'un pas. Tout ce qui affectait désagréablement, trouvant une âme différemment préparée, se métamorphose alors en plaisir, et, de ce moment-là, tout ce qui rappelle le nouvel état que l'on adopte ne peut plus être que voluptueux<sup>996</sup>.

Loin d'être une référence parmi d'autres, le cynisme paraît occuper une place importante chez Sade, non seulement pour qualifier son écriture, comme nous l'avons vu, mais également pour expliquer la mécanique des plaisirs qu'il s'attache à décrire dans le détail aux lecteurs. D'ailleurs, le passage entre cynisme, c'est-à-dire l'habitude de l'impudeur, et plaisirs proprement sadiens est ici affirmé explicitement ; il faut par ailleurs noter que Sade se donne lui-même en exemple pour certifier l'existence de ce type de passions<sup>997</sup>. Il faut donc prendre en considération que le cynisme constitue une étape essentielle, mais intermédiaire, aux plaisirs du libertinage, lesquels nécessitent de savoir jouir de l'humiliation et, partant, de n'éprouver aucune honte, quelle que soit la situation.

Partant, il est légitime de se demander comment, grâce au cynisme, l'on parvient à vaincre la honte et à ne plus rougir de rien. Sade explique comment parvenir à cette étape préalable au libertinage dans l'*Histoire de Juliette* :

---

<sup>996</sup> Sade, « Les 120 journées de Sodome... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, pp. 279-280.

<sup>997</sup> Notons que cet extrait contient une rare référence autobiographique : « Tout le monde sait l'histoire du marquis de \*\*\* qui, dès qu'on lui eut appris la sentence qui le brûlait en effigie, sortit son vit de sa culotte et s'écria : “Foutredieu ! me voilà au point où je me voulais, me voilà couvert d'opprobre et d'infamie ; laissez-moi, laissez-moi, il faut que j'en décharge !” Et il le fit au même instant » (*id.*). À l'appui de cette affirmation, voir Gilbert Lely, « Avertissement » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, p. CIX.

La Société des Amis du Crime, dans laquelle Clairwil vous a fait entrer, absorbera dans vous ce sentiment pusillanime de la honte ; l'habitude que vous vous ferez d'un cynisme toujours prononcé, dissipera bientôt cette faiblesse ; et pour vous en guérir, je vous exhorte à faire parade de vos écarts, à vous montrer souvent nue en public, à affecter le plus grand désordre dans la manière de vous habiller : insensiblement vous finirez par ne plus rougir de rien. Quand la fermeté des principes se joindra aux procédés que je vous conseille, tout se dissipera, tout s'aplanira petit à petit, et vous ne sentirez plus que du plaisir où vous éprouviez jadis de la honte<sup>998</sup>.

Soulignons que tout exemple répété de ce type de plaisirs concourent, selon Sade, à les accroître. Clairwil témoigne en ce sens que, si une telle impudeur la rebutaient au départ, l'habitude de côtoyer autant de « cynisme » lui a rapidement permis d'éliminer toute pudeur résiduelle :

Eh bien ! en débutant, je rougissais, je te l'avoue, de l'obligation de me prêter nue aux fantaisies de tous ces hommes, aux caprices de toutes ces femmes, dont tu crois bien que mon âge et ma figure me firent aussitôt entourer... mais ce fut l'affaire de trois jours. L'exemple me séduisit, et je n'eus pas plus tôt vu mes compagnes lascives se disputer l'honneur du choix et l'invention des lubricités, je ne les eus pas plus tôt vues se vautrer cyniquement dans l'ordure et dans l'infamie, que je les surpassai bientôt toutes en théorie comme en pratique<sup>999</sup>.

Bref, nous voilà devant un mode d'emploi, où Sade explique comment l'habitude de pratiquer le cynisme (ou l'impudeur) en société permet de transformer la honte en plaisir.

Or, ce n'est là qu'une étape dans l'échelle de gradation des plaisirs sadiens, puisqu'il importe par ailleurs d'entretenir les liens sociaux qui permettront aux libertins de réussir en société. Ainsi donc, bien qu'ils arrivent parfaitement, grâce à leur cynisme, à ne plus rougir de rien, les libertins désirant passer à l'échelon supérieur du libertinage devront néanmoins apprendre à camoufler ce qui n'est pas socialement acceptable, et se

---

<sup>998</sup> Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 457.

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 286. Cet autre passage témoigne également de cette mécanique : « La peinture de cette délicieuse association me fit tant d'effet, que je ne voulus pas quitter Clairwil sans qu'elle m'eût juré de me faire admettre dans son club. Le serment fut scellé du foutre que nous répandîmes encore ensemble, en nous faisant éclairer par trois grands laquais, aux yeux desquels Clairwil prétendit qu'il fallait que nous nous branlassions sans leur permettre seulement un désir. — Voilà, dit-elle, comme on s'accoutume au cynisme, et voilà où il faut que tu sois pour être digne de notre société » (*ibid.*, p. 287).

verront par conséquent contraints de raffiner leur hypocrisie. On le conseille vivement à Juliette :

[...] livre-toi, c'est tout ce que tu peux faire de mieux ; mais, pour le reste des hommes, un peu d'hypocrisie, je t'y exhorte. Souviens-toi que l'hypocrisie est un vice essentiel, dans le monde, à celui qui a le bonheur de posséder tous les autres ; avec de l'art et de la fausseté, on réussit à tout ce qu'on veut, car ce n'est point de votre vertu dont le monde a besoin, c'est seulement de pouvoir vous en supposer. Pour une couple d'occasions où cette vertu vous sera nécessaire, il y en aura trente où vous n'aurez besoin que de son masque : sachez donc le prendre, femmes débauchées, mais seulement jusqu'à l'indifférence du crime, jamais jusqu'à l'enthousiasme de la vertu, parce que le premier état laisse en paix l'amour-propre des autres et que le second l'irrite. D'ailleurs, c'est bien assez de cacher ce qu'on aime, sans être obligé de feindre ce qu'on déteste ; si tous les hommes étaient vicieux de meilleure foi, l'hypocrisie ne serait pas nécessaire ; mais, faussement persuadés que la vertu a des avantages, ils veulent absolument y tenir par quelque côté. Il faut faire comme eux, et, pour se les gagner, cacher tout ce qu'on peut de ses travers sous le manteau de cette vieille et ridicule idole, quitte à se venger de l'hommage forcé qu'on lui rend par des sacrifices de plus au rival. L'hypocrisie, d'ailleurs, en apprenant à tromper, facilite une infinité de crimes ; on se livre à vous parce que votre air désintéressé en impose, et vous enfoncez le poignard avec d'autant moins de peine qu'on ne vous suppose pas même de le porter. Cette manière sourde et mystérieuse de satisfaire ainsi ses passions rend leur jouissance infiniment plus vive. Le cynisme a du piquant, je le sais, mais il ne vous amène pas, il ne vous assure pas les victimes comme l'hypocrisie ; et puis l'effronterie, les crapuleux écarts du crime ne sont réellement bons que dans les débauches. Qui empêche l'hypocrite de s'y livrer au fond de sa maison, quand il satisfait son libertinage ? Mais on avouera que, loin de là, le cynisme devient déplacé, il est du plus mauvais ton, et, en vous écartant de la société, il vous met hors d'état de jouir d'elle. Les crimes de débauche ne sont pas les seuls qui présentent des délices : il en est tout plein d'autres très intéressants, très lucratifs, que l'hypocrisie nous assure, et dont nous éloignerait le cynisme<sup>1000</sup>.

Sade, donc, loin de nier la contribution du cynisme aux plaisirs libertins, assure cependant que d'autres sortes de crimes sont profitables et souligne l'importance de l'hypocrisie hors des boudoirs et autres lieux clos. L'on voit ainsi que les plaisirs issus du cynisme ne sont pas les seuls recherchés par les libertins, et, par conséquent, que le cynisme, encore une fois, ne s'identifie pas, même chez Sade, avec le libertinage. Il est certes une étape nécessaire à la volupté sadienne, mais il devient, hors du boudoir, une

---

<sup>1000</sup> *Ibid.*, pp. 249-250.

entrave à celle-ci. On le constate très bien dans ce passage, où l'un des libertins affirme : « Ne doutons pas qu'il y eût moins de libertins, si le cynisme était à la mode<sup>1001</sup> », confirmant que le cynisme est bel et bien un adversaire du libertinage. En d'autres termes, s'il est dans un premier temps nécessaire au libertin de se défaire, grâce au cynisme, des sentiments de honte que la société attache, à tort, à l'impudeur, il ne faut pas penser que le libertin est pour autant celui qui prônera l'adoption d'un comportement cynique en société. Comme Sade l'explique, s'il importe de respecter les mœurs pour réussir dans la sphère sociale, bien souvent une vertu d'apparat suffit. Le libertin est donc enjoint d'apprendre à jouer le jeu des conventions sociales et d'adopter l'hypocrisie comme une aptitude à parfaire, contrairement au cynique qui, lui, s'affichera tel qu'il est, c'est-à-dire franchement impudique.

Cela est d'ailleurs parfaitement cohérent avec la prétention de Sade à combattre les excès du libertinage par le cynisme de ses crayons. L'on doit cependant souligner certains passages du *corpus* sadien, lesquels tendent à montrer le contraire. Par exemple, un libertin de l'*Histoire de Juliette* affirme : « On accordera [...] des récompenses [...] à tout auteur de livres cyniques<sup>1002</sup> », formule qui va donc complètement à l'encontre de l'affirmation selon laquelle les libertins rougissent d'être peints à découvert<sup>1003</sup>. Devant un tel constat, l'on doit conclure, soit que le cynisme n'a plus la même signification, ou bien que Sade contredit ses prétentions initiales à contrer le libertinage par le cynisme de ses

---

<sup>1001</sup> Sade, « La nouvelle Justine... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VI, p. 244 : « Mais une chose bien singulière, c'est que les freins que l'homme oppose au libertinage ne sont que les aiguillons du libertinage même : la pudeur, le premier de ces freins, n'est-elle pas un des stimulants les plus actifs de cette passion ? elle est essentielle à la luxure. On est fâché qu'un autre sache nos fantaisies ; il semble qu'elles ne devraient être entendues que de nous, et que tout ce qui n'est pas nous ne devrait pas avoir l'esprit de les comprendre. Tel fut le premier motif qui fit jeter des gazes sur les actions impures ; on ne voulut pas faire devant tout le monde ce qu'il ne paraissait pas que tout le monde dût savoir ; mais le rideau ne fut tiré que pour redoubler ses excès. Ne doutons pas qu'il y eût moins de libertins, si le cynisme était à la mode : on ne se cache que parce qu'on veut sortir de la règle ordinaire ; et le premier qui, dans l'enfance des sociétés, fit passer sa maîtresse derrière un buisson, fut le plus libertin de la peuplade. » L'on voit très bien, ici, que la pratique du cynisme s'oppose à celle du libertinage, lequel préfère les voiles. Ce qui appuie l'idée que la peinture cynique des crimes libertins ne saurait les encourager.

<sup>1002</sup> Sade, « Histoire de Juliette... » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 310 : « On accordera, de même, des récompenses à tout inventeur de lubricités nouvelles, à tout auteur de livres cyniques, à tout libertin reconnu pour être profès dans cet ordre. » Ici, la référence au cynisme conserve la même signification, mais elle contredit la prétention sadienne à dénoncer le libertinage par le cynisme, puisque les libertins, plutôt que de crier au scandale comme le prévoyait Sade en préface, envisagent au contraire de récompenser de tels auteurs cyniques.

<sup>1003</sup> Voir la mention à la préface de *Justine* présentée à la note 986.

crayons. En effet, les libertins, au lieu de crier au scandale comme il le prévoyait en préface, envisagent plutôt de récompenser les auteurs cyniques. Cela peut donc à première vue poser problème, bien qu'il soit bien sûr essentiel de tenir compte de l'ironie présente dans de tels textes. Si l'on prend néanmoins en considération que l'entrave renforce le libertinage, comme l'affirme Sade en de nombreux endroits que nous avons présentés, et que, par ailleurs, les libertins ont pris l'habitude de ne rougir de rien, voire de jouir de tout ce qui fait habituellement rougir, alors on comprend que le cynisme, sans changer de signification, encourage effectivement le libertinage plutôt que de l'inhiber<sup>1004</sup>.

Il est par contre impossible d'envisager que Sade ait pu ignorer un ressort aussi central aux mécanismes de la volupté qu'il s'attache à décrire avec autant de détails à ses lecteurs. Lorsqu'il affirme que « Marivaux [et] Crébillon [...] qui sentirent bien que de telles langueurs n'amuserai[en]t pas le siècle corrompu par le régent[,] enveloppèrent des immoralités et du cynisme sous un style léger, fleuri, et souvent même philosophique, [et que] peut-être [il eut] fallu en rester là » ; qu'il ajoute que « l'esprit est au littérateur, ce que l'estomac est au gourmand [...] [que] [d]es mets simples les satisfont d'abord l'un et l'autre, [mais qu']insensiblement il faut les améliorer de toutes les épices de l'Asie »<sup>1005</sup>, on peut effectivement difficilement penser que Sade, même si le cynisme signifie encore

---

<sup>1004</sup> Considérons le double sens possible de cette affirmation : « Plus nous multiplierons, varierons l'infamie, / Mieux nous la sentirons dans notre âme affermie, / Doublant, encourageant nos cyniques essais, / Pas à pas chaque jour nous conduire aux forfaits » (Sade, « La Vérité » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIV, p. 87). Il est en effet particulièrement intéressant de voir se rejoindre, dans ce passage, les deux principales significations du cynisme chez Sade, soit l'impudeur sexuelle et l'écriture du dévoilement. Il convient donc de prendre en considération que comportement et écriture cyniques se renforcent chez Sade, voire que l'écriture cynique n'est pour lui qu'un prolongement d'un comportement sexuellement impudique.

<sup>1005</sup> Sade, « Projet d'avertissement de l'auteur pour le recueil primitif de ses contes et nouvelles » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. X, pp. 497-498. Voir également ce passage : « L'épicurisme des Ninon de Lenclos, des Marion de Lorme, des marquis de Sévigné et de La Fare, des Chaulieu, des Saint-Évremond, de toute cette société charmante enfin, qui, revenue des langueurs du Dieu de Cythère, commençait à penser, comme Buffon, qu'il n'avait de bon en amour que le physique, changea bientôt le ton des romans. Les écrivains qui parurent ensuite sentirent que les fadeurs n'amuseraient plus un siècle perverti par le Régent, un siècle revenu des folies chevaleresques, des extravagances religieuses, et de l'adoration des femmes, et, trouvant plus simple d'amuser ces femmes ou de les corrompre, que de les servir ou de les encenser, ils créèrent des événements, des tableaux, des conversations plus à l'esprit du jour ; ils enveloppèrent du cynisme, des immoralités, sous un style agréable et badin, quelquefois même philosophique, et plurent au moins, s'ils n'instruisirent pas » (Sade, « Idée sur les romans » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. X, pp. 10-11).

ici l'impudeur, ne contredit pas la vocation de son écriture « cynique » à dégoûter les lecteurs du libertinage. L'on aurait dû, affirme-t-il, s'arrêter à le peindre avec légèreté, alors qu'il affirme maintes fois le contraire ailleurs et qu'il se réclame justement du cynisme pour justifier la dureté de ses pinceaux. Notons de surcroît que le cynisme n'a plus rien de commun, ici, avec l'écriture du dévoilement. Il s'identifie plutôt à ce qui est dévoilé, c'est-à-dire les comportements libertins, particulièrement impudiques il est vrai, mais qui impliquent aussi d'autres caractéristiques, dont l'hypocrisie qui se réconcilie mal avec une définition du cynisme qui fait de l'impudeur l'équivalent de la franchise de dire ou de faire le réel tel qu'il est. Peut-être devrions-nous par conséquent envisager que nous sommes, chez Sade, en présence d'un noyau de textes particulièrement fertiles en ce qui a trait à l'évolution du concept de cynisme vers sa signification actuelle, laquelle ne peut se penser en dehors du constat d'une hypocrisie sociale et politique généralisée.

On peut effectivement avoir l'impression que, formulé de cette façon, le cynisme prend une tangente postmoderne, c'est-à-dire dont la signification se confond avec une logique libertine et, plus généralement, avec une logique d'instrumentalisation des moyens (même s'il s'agit de personnes) permettant d'assouvir les passions. Ainsi, lorsque Sade paraphrase La Mettrie, et fait dire à l'un de ses libertins : « Vautre-toi dans l'ordure et dans l'infamie : que tout ce qu'il y a de plus sale et de plus exécrationnel, de plus honteux et de plus criminel, de plus cynique et de plus révoltant, de plus contre la nature, contre les lois et contre la religion, devienne par cela seul ce qui te plaise le mieux<sup>1006</sup> », on voit que le terme *cynique*, sans être incompatible avec l'interprétation impudique, s'emploie en comparaison à ce qui est le plus criminel et contre nature, ce qui s'éloigne considérablement de l'exemple de Diogène et de l'idée que l'impudeur est naturelle.

#### 2.4 Transgresser les Lumières : des germes de cynisme postmoderne

En réduisant le cynisme à sa composante impudique, voire exclusivement à de l'impudeur sexuelle, Sade revendique la caution de Diogène, mais ne fait montre d'aucune pudeur à transgresser les idéaux du cynisme, pas plus qu'il n'en a d'ailleurs à

---

<sup>1006</sup> Sade, *Histoire de Juliette...* » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 331.

transgresser ceux des Lumières. Lorsqu'il réfère à La Mettrie afin de justifier les écarts de ses libertins (comme il le fait par ailleurs avec plusieurs auteurs des Lumières<sup>1007</sup>), Sade est effectivement, à sa manière, un fervent critique des Lumières. Cela est manifeste, notamment, en ce qui concerne l'argument du relativisme des mœurs pour justifier les comportements les plus immoraux. L'extrait qui suit montre que, non seulement Sade emploie le cynisme pour qualifier un peuple dont la sexualité a la réputation d'être débridée, mais qu'il utilise le constat de la diversité des mœurs en différents pays pour se défendre d'adopter des comportements moralement discutables lorsque le contexte local les rend acceptables :

En un mot, ce fut là où j'observai l'homme vicieux par tempérament, cruel par instinct, féroce par raffinement ; ce caractère me plut, je le trouvai plus rapproché de la nature, et je le préfèrai à la simple grossièreté de l'Américain, à la fourberie européenne et à la cynique mollesse de l'Asiatique. Ayant tué des hommes à la chasse avec les premiers, ayant bu et menti avec les seconds, ayant beaucoup foutu avec les troisièmes, je mangeai des hommes avec ceux-ci<sup>1008</sup>.

Dans ce passage, qui complète l'exposé des références sadiennes au cynisme, nous sommes, encore ici, en présence d'un emploi du cynisme qui prend ses distances avec le naturel de Diogène. Pour autant, le cynisme n'y perd pas sa signification d'impudeur sexuelle, puisque Sade l'associe à la mollesse de l'Asiatique, qui elle-même se comprend en termes de sexualité. Il importe cependant de noter qu'à certains moments, l'opposition

---

<sup>1007</sup> Plusieurs chercheurs ont effectivement montré, comme nous l'avons souligné dans le mémoire intitulé *Rapport de l'immoralisme sadien au matérialisme des Lumières (op. cit.)*, que Sade a puisé nombre d'idées aux auteurs des Lumières. Voir J. Deprun, « La Mettrie et l'immoralisme sadien » in *La Grande Bretagne littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle, Annales de Bretagne et des pays de l'ouest*, 1970, vol. 83, n° 4, pp. 745-750 ; « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach » in *Roman et Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Sociales, 1970, pp. 331-340 ; « Sade et l'abbé Bergier » in *Raison présente*, n° 67, 1983, pp. 5-11 ; « Sade et la philosophie biologique de son temps » in *Le Marquis de Sade*, Acte du colloque d'Aix-en-Provence (19-20 février 1968), Paris, Armand Colin, 1968, pp. 189-203 ; et « Sade et le rationalisme des Lumières » in *Raison présente*, 1967, n° 3, pp. 75-90. Voir également J. Domenech, « Matérialisme et spiritualisme chez Sade » in J. D'Hondt & G. Festa (dir.), *Présences du matérialisme*, Acte du colloque international de Cerisy (11-18 août 1990), Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 111-127 ; J. Leduc, « Les Sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade » in *Studies on Voltaire*, vol. 68, 1969, pp. 7-66 ; A. Thomson, « L'art de jouir de La Mettrie à Sade » in P. Viallaneix & J. Ehrard (éds), *Aimer en France, 1760-1860 t. II*, Acte du colloque de Clermont-Ferrand, Aubière, Presses universitaire de Clermont-Ferrand, 1980, pp. 315-322 ; et « Le bonheur matérialiste selon La Mettrie » in B. Fink & G. Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999, pp. 299-314 ; ainsi que C. Warman, « Matérialisme et éthique : Sade animateur de la vertu newtonienne » in *Lire Sade*, Acte du premier colloque international sur Sade aux USA (12-15 mars 2003), Charleston (Caroline du sud), Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 93-105.

<sup>1008</sup> Sade, *Histoire de Juliette...* » in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 558.

fondamentale soulignée plus tôt entre cynisme et libertinage perd de son sens, notamment dans les deux citations précédentes, et que cela rend manifeste le désaccord entre Sade et les idéaux des Lumières, mais également le processus par lequel le cynisme se transforme et passe tranquillement, à partir de cette époque, d'une conception moderne, impudique et misanthrope, à une conception postmoderne qui instrumentalise hypocritement les hommes. Si Sade ne déroge jamais à l'idée que le cynisme désigne l'impudeur sexuelle et qu'il s'en tient par conséquent à une définition moderne du cynisme, il faut bien voir que le libertin qu'il peint à son lecteur, bien qu'il trouve avantage à maintenir un statut social enviable, recherche des lieux clos<sup>1009</sup> pour se livrer « sans conséquences » à sa nature libertine et préfère le voile à la transparence, ne pouvant s'épanouir que dans l'ombre d'une société qui ne partage pas ses idéaux. Il rejette donc, à sa manière, la société des hommes, du moins celle que conçoivent les philosophes des Lumières, pour qui la sociabilité demeure une vertu essentielle. Tout se passe comme si la misanthropie du cynique moderne trouvait une nouvelle façon de se manifester chez le libertin sadien, lequel réussit socialement malgré l'adoption de valeurs contraires à celles des Lumières. En cela, Sade fait un véritable pied-de-nez à l'humanisme et l'on croirait déceler chez lui des germes de cynisme postmoderne.

En effet, même si l'apparence de vertu suffit à fonctionner en société, voire à s'enrichir comme le veulent la plupart des héros sadiens, cela ne représente pas la vision de la sociabilité que souhaitent mettre de l'avant les Philosophes. Contrairement à Sade, pour qui la sociabilité se réduit à une politesse hypocrite en vue de satisfaire des intérêts toujours personnels, elle repose, chez les Philosophes, sur le partage d'intérêts communs qui en constituent la base, et s'articule, comme nous l'avons vu, de différentes manières. Dans cette optique, le projet de république que propose Sade dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* rejoint celui que revendique la *Politeia* de Diogène, c'est-à-dire qu'il sape dans ses principes les bases mêmes qui pourraient faire de ce projet

---

<sup>1009</sup> Comme en témoigne notamment les barrières infranchissables du monastère des moines libertins dans *La nouvelle Justine* (*Œuvres complètes, op. cit.*, t. VI, pp. 309-311, 353-356 ; et t. VII, pp. 85-88), ou le château des *120 journées de Sodome* (*Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, « Introduction », pp. 44-49), pour lequel on a pris toutes les mesures imaginables pour s'assurer qu'il soit inatteignable.

une république, en invalidant notamment la légitimité des lois<sup>1010</sup>. Ainsi, lorsque Husson affirme, à propos de la *Politeia* de Diogène, que les Cyniques « ont rendu juste ce qui est affreux et injuste<sup>1011</sup> », elle ne saurait mieux dire que les politiques mises de l'avant dans ce texte illustrent le renversement des valeurs prôné par les Cyniques :

Il plaît donc à ces êtres exécrationnels d'assumer le mode de vie des chiens ; de manier tous les mots sans pudeur et sans limites ; de se masturber en public ; [...] d'abuser des mâles dont ils se seraient épris, et de contraindre ceux-là qui ne seraient pas disposés à céder de bon gré à leurs avances... Chez eux, les enfants appartiennent à tout le monde... on y fait l'amour avec ses propres sœurs, sa mère, ses parents, ses frères et ses fils. Personne ne se prive de prendre part à l'accouplement, même si l'on doit, pour ce faire, y forcer quelqu'un. Les femmes vont vers les hommes ; elles les amènent par toutes sortes d'artifices à s'unir à elles ; et si elles ne trouvent personne, il y a bien sur la place publique des gens disposés à offrir leurs services. Selon la fortune, on y a donc des rapports sexuels avec tous et toutes ; les hommes mariés ont commerce avec leurs propres servantes, et les épouses, délaissant leur maris, s'en vont avec qui elles veulent. [...] les hommes doivent tuer [...] leur père, et ils ne considèrent comme leur aucune des cités ni aucune des lois que nous connaissons. Tous, à leur avis, ne sont que des gamins et des sots, tout autant qu'ils sont malades... Ils croient en outre que leurs amis sont perfides et infidèles, ennemis des dieux et d'eux-mêmes, de sorte qu'ils ne leur accordent aucune confiance... Ils sont endurcis en tout dans le mal, à tel point que rien de ce qu'ils croient être beau et juste ne l'est vraiment selon la nature : écervelés comme de jeunes fous, ils trouvent la justice dans les turpitudes et les injustices...<sup>1012</sup>

Sans entrer dans le détail qui consisterait à faire un relevé des endroits où Sade met dans la bouche de ses libertins des arguments qui recourent de telles affirmations<sup>1013</sup>, force est d'admettre que l'on croirait parfois lire l'un de ses ouvrages lorsque l'on rencontre des

---

<sup>1010</sup> Voir le pamphlet *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, inséré dans le « Cinquième dialogue » de *La Philosophie dans le boudoir* (*Œuvres complètes*, op. cit., t. III, pp. 478-524).

<sup>1011</sup> Husson, « La *Politeia* de Diogène le Cynique », art. cit., p. 413.

<sup>1012</sup> Paquet, op. cit. [1992], fr. 234 (Philodème, *Sur les Stoïciens = Papyrus d'Herculanum* 155 et 339, XV-XX) (chap. 6) de « Diogène », pp. 116-117. Voir également Husson, « La *Politeia* de Diogène le Cynique », art. cit., pp. 412-413 ; et *La République de Diogène*, op. cit., pp. 22-23 et 24-25.

<sup>1013</sup> Cela viendrait en effet alourdir inutilement notre propos. Notre objectif n'est pas ici de montrer en quoi, ni comment les libertins sadiens défendent des thèses immoralistes. Cela a déjà fait l'objet de maintes études. Nous préférons nous en tenir ici au recensement des occurrences du cynisme chez Sade, laissant à d'autres le soin de cumuler les multiples références qui appuient de telles politiques. Nous renvoyons notamment au mémoire intitulé *Rapport de l'immoralisme sadien au matérialisme des Lumières* (op. cit.), où nous avons déjà traité de cette question.

passages similaires appartenant au *corpus* cynique<sup>1014</sup>. Ce faisant, nous cherchons à montrer, qu'à la manière dont les Cyniques, au moment où ils s'emploient à formuler une alternative politique (à la *République* de Platon notamment), s'en tiennent au mot d'ordre de leur mouvement qui consiste à réévaluer la monnaie, et donc à renverser les valeurs en cours, Sade transgresse les idéaux des Lumières, bien qu'il se dise défenseur des thèses matérialistes. Se présentant comme le porte-parole des Philosophes, il renverse leur perspective, se targuant de pousser leur logique jusqu'à ses derniers retranchements. Bref, non seulement Sade remet-il en question la validité des idéaux sur lesquels se fonde la société contemporaine, mais il consolide un doute à l'endroit de l'éducation, laquelle peut servir des intérêts particuliers, rappelant les enjeux de la conception actuelle du cynisme.

Que peut-on par conséquent tirer de ces considérations ? En ce qui concerne l'honnêteté des prétentions de Sade à contrer le libertinage par le cynisme de ses crayons, il demeure difficile de se prononcer. Nous croyons néanmoins que celui-ci mise sur l'ignorance de ses lecteurs, afin de jouer sur l'ambivalence de ses revendications. Car il faut bien avoir en tête, en lisant les œuvres de Sade, que sa logique particulière lui permet d'affirmer une chose et son contraire (c'est notamment le cas de la douleur qui, chez lui, devient plaisir et du frein qui sert de moteur), et que cette logique peut très bien s'appliquer également à sa morale. Autrement dit, si Sade a, comme nous le croyons, tout à fait conscience que l'entrave sert de moteur aux plaisirs du libertinage, il peut affirmer, sans véritablement se contredire, que son cynisme tout à la fois entrave le libertinage en le dévoilant, et le stimule en l'entravant. L'une et l'autre affirmation se trouvent vraies, au même moment. Et cela est d'ailleurs parfaitement typique de l'argumentaire sadien.

---

<sup>1014</sup> Voici quelques passages attribués à la tradition cynique qui vont également en ce sens : « Quand à l'homme impassible [...], il évite le mariage et la procréation. Mais alors l'espèce humaine s'éteindra [...] ? Plût au ciel que la mollesse quittât l'humanité et que tout le monde devînt sage ! [...] Au surplus, même si l'espèce humaine venait à disparaître, vaudrait-il la peine de se lamenter autant que si disparaissaient celles des mouches et des guêpes ? Car tel est le langage de ceux qui n'ont pas observé la nature » (Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 47 de « Lettres de Diogène », pp. 86-87) ; « Il n'y a pas lieu d'être reconnaissants à nos parents ni de notre naissance, puisque c'est à la nature que ce qui est doit l'existence, ni de notre qualité, puisque c'est le mélange des éléments qui la détermine. Et sans nul doute, même pour ce qui dépend de la décision et de la volonté, point de reconnaissance. En effet, la génération est la conséquence directe de l'instinct sexuel, auquel on obéit pour trouver le plaisir et non pour engendrer » (Deleule & Rombi, *op. cit.*, Lettre 21 (= *SSR* V B 551) de Diogène, pp. 47-48) ; « [...] il ne trouvait d'impiété particulière à dévorer de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes de certains peuples étrangers » (Paquet, *op. cit.* [1992], fr. 112 (D.L., VI, 73) de « Diogène », p. 98).

Concernant la conception du cynisme, cependant, les différentes occurrences analysées tendent à montrer que Sade emploie unilatéralement le cynisme pour désigner l'impudeur sexuelle, que ce soit pour qualifier une écriture du dévoilement, un individu ou ses comportements. Somme toute, cela renvoie à l'anecdote de Diogène qui « foutait au coin d'une borne », et nous croyons que l'on ne sort pas, chez Sade, du sens proprement impudique attribué au cynisme à l'époque moderne<sup>1015</sup>.

---

<sup>1015</sup> Prenons en considération le témoignage de Casanova, lequel supporte cette affirmation. Nous avons trouvé, dans ses *Mémoires*, quatre références qui s'accordent avec la perspective de Sade, ainsi qu'une mention au « libertinage cynique », qui s'avère être la seule identifiée chez un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle.

- 1<sup>o</sup> : « Arrivé à Salerne, je m'y arrêtai deux jours pour m'y remonter en linge, et en tout ce qui m'était nécessaire. Maître d'une centaine de sequins, bien portant, j'étais glorieux du succès de mon exploit, dans lequel il me semblait que je n'avais rien à me reprocher ; car la conduite adroite d'esprit que j'avais eue pour vendre mon secret ne pouvait être réprochée que par une *morale cynique* qui n'a pas lieu dans le commerce habituel de la vie. Me voyant libre, riche et sûr de paraître devant l'évêque d'une manière convenable et non comme un gueux, je repris ma gaieté, me félicitant d'avoir appris à mes dépens à me défendre des pères Corsini, des joueurs escrocs et des femmes mercenaires, et surtout des impudents qui louent effrontément en face les personnes qu'ils veulent duper ; sorte de fripons qu'on trouve fort communément dans le monde, même au milieu de ce qu'on appelle la bonne société » (Casanova, *Mémoires I (1725-1756)*, Paris, Gallimard, 1958, p. 184). (Nos italiques.) Il apparaît évident que l'auteur réfère à ce qu'il appelle « une morale cynique » pour désigner une morale de la pauvreté et du dénuement. Il ajoute que celle-ci n'est pas d'usage « dans le commerce habituel de la vie ».

- 2<sup>o</sup> : « Je n'ai jamais trouvé de jeune homme plus livré à la débauche que ce jeune O'Neilan. J'ai souvent passé des nuits à courir avec lui, et j'étais étonné de son audace et de son *cynisme*. Cependant il était noble, généreux, brave et plein d'honneur » (*op. cit.*, p. 506). (Nos italiques.) Il convient de se rapporter au dernier extrait, le 4<sup>o</sup> ci-bas (*op. cit.* p. 1075), pour se faire une meilleure idée du sens à attribuer au cynisme dans ce passage, dont on n'a ici que peu de précisions, mis à part que l'« audace » et le « cynisme » s'opposent aux qualités d'être « noble, généreux, brave, et plein d'honneur ». En fait, il semble que Casanova ait du cynisme une signification qui s'accorde avec celle de Sade. De plus, il y fait le lien à Diogène.

- 3<sup>o</sup> : « L'explication absolue d'Henriette me mettait aux champs. « Qui est donc cette fille, dis-je à l'air, qui mêle les sentiments les plus élevés à l'apparence d'un *libertinage cynique* ? À Parme, dit-elle, elle veut rester ignorée, être sa maîtresse ; et je n'ai pas le droit de me flatter qu'elle ne m'imposera pas la même loi qu'elle a imposée à l'officier à qui elle s'est déjà donnée. Adieu mon espoir, mes dépenses et mes illusions ! Mais qui peut-elle être ? Il faut ou qu'elle ait un amant ou un mari à Parme, ou qu'elle appartienne à des parents respectables, ou qu'enfin, par un esprit de libertinage sans bornes et confiant dans ses charmes, elle veuille défier la fortune de la plonger dans l'abîme de l'abjection, dans l'alternative de trouver quelque grand seigneur qui s'attache à son char. Ce serait le projet d'une folle ou d'une personne désespérée, et Henriette ne me semble pas dans ce cas. Elle n'a cependant rien, et comme si elle était pourvue de tout, elle ne veut rien accepter d'un honnête homme qui peut lui offrir et dont à bon droit elle peut recevoir sans rougir, puisqu'elle n'a pas rougi d'avoir pour lui des complaisances que l'amour ne commandait pas » (on apprendra plus tard (au début du chapitre suivant) qu'elle souhaitait ainsi mettre un terme à sa relation avec le capitaine, tout en espérant que Casanova s'offrirait à elle) (*op. cit.*, pp. 548-549). (Nos italiques.) Mais l'on peut se demander quel est ici, précisément, le sens de « libertinage cynique » ? Dans tout le passage, la thématique de la franchise et de la honte ressentie à l'énoncé d'actions condamnables est présente. Mais l'expression n'est sûrement pas non plus sans lien avec la possibilité, envisagée par l'auteur, que la jeune femme en question se livrera à l'esprit de libertinage. Mais quelle précision apporte alors le qualificatif de cynique ? Ce « cynisme » du libertinage s'oppose-t-il aux « sentiments les plus élevés », que l'auteur présume lui venir d'une bonne éducation ? (Cela ne va pas de soi, si l'on se fie à la manière dont cela est énoncé.) Doit-on ainsi penser que « cynique » désigne une absence d'éducation et de pudeur ? Ou bien plutôt une maîtrise qui permet d'affecter des sentiments sans les ressentir ? (Cette dernière possibilité est peu convaincante.) Il faut par ailleurs envisager que

Il demeure pourtant un malaise : on a parfois l'impression, en lisant Sade, que l'on décèle une signification du cynisme qui tend à s'identifier à l'hypocrisie sociale propre au libertinage, bref avec une signification actuelle du cynisme, c'est-à-dire qui se confond avec une logique d'instrumentalisation des moyens, dans le but avoué d'assouvir les passions et les intérêts particuliers. À notre avis, cette impression relève cependant d'un biais de lecture issu de notre conception actuelle du cynisme, et non d'une réelle interprétation sadienne du concept. Si l'on croit par conséquent déceler des traces de cette évolution chez notre auteur, c'est sans doute que ses textes ont dû contribuer à forger le sens que l'on attribue de nos jours au cynisme. Mais de là à conclure que Sade a sciemment dépassé la conception moderne du cynisme, nous ne saurions toutefois l'affirmer.

Pour cela, il aurait fallu qu'il pousse le cynisme de la désillusion à la lucidité, c'est-à-dire qu'il dépasse la déception d'un idéal brisé par l'acceptation pleine et entière de l'inexistence des idéaux. En fait, c'est bien le cas des libertins sadiens, lesquels ne condamnent jamais l'immoralisme, ni ne se targuent de pratiquer la vertu. Ils prennent pour acquis que celle-ci n'existe pas, et pratiquent le vice sans scrupule. Or, Sade précise que les libertins doivent parallèlement développer leur hypocrisie et, donc, s'assurer de reléguer leur cynisme à la sphère privée s'ils désirent poursuivre leur ascension sociale. Lorsqu'il est question de cynisme postmoderne, l'impudeur cynique fait ainsi un saut important : de l'absence de scrupule à dire les choses franchement, on passe à celle de ne plus avoir honte d'être hypocrite. Il s'agit d'une radicalisation importante du concept, lequel rompt avec le fondement du cynisme. Car s'il supporte nombre de contradictions,

---

« cynique » réfère peut-être au refus de la dame d'être entretenue (ce qui irait dans le sens de la deuxième possibilité énoncée ci-haut, soit que le cynisme désigne une absence d'éducation et de pudeur). Il nous apparaît envisageable de considérer qu'il s'agit de libertinage par goût, ou naturel, au sens où il ne serait pas fait pour le profit, autrement dit moyennant un paiement.

- 4° : « Je ne suis pas de la secte de *Diogène*, mais malgré cela je vous dirai que le *cynisme* est si outré dans tous les détails de mes trop vives aventures jusqu'à mon âge de cinquante ans, que ma vie sera un ouvrage dont on défendra la lecture dans tous les pays où on aime les bonnes mœurs. Je suis un homme détestable, mais je ne me soucie pas qu'on le sache et je n'ambitionne pas que la postérité me déteste. Mon ouvrage est rempli d'instructions excellentes en morale, mais à quoi bon si les descriptions charmantes de mes péchés excitent les lecteurs plus à les faire qu'au repentir ? » (*op. cit.*, « Introductions aux notes », p. 1075). (Nos italiques.) On voit ici très bien en quoi l'on peut comparer Sade et Casanova en termes de conception du cynisme. Il semble par contre que Casanova s'en tienne, par « cynisme », à la réaction morale que suscitera la lecture de son ouvrage, plutôt qu'à la manière dont il peint crument les détails de sa vie.

la franchise ou *parrhésia* cynique n'avait jamais été remise en question, du moins pas par ceux qui en revendiquent l'appartenance<sup>1016</sup>. Quelque part entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup>, il a donc fallu que le cynisme rompe avec cette tradition, poussant l'impudeur jusqu'à ses derniers retranchements, là où il n'y a plus aucun scrupule à ne pas dire la vérité, même à ceux qui savent parfaitement qu'on leur ment.

Cette forme de cynisme ne trouve cependant aucun exemple tangible au XVIII<sup>e</sup> siècle, même chez un auteur comme Sade, qui semble pourtant la mettre si bien en pratique. Toutes ses mentions du cynisme montrent effectivement qu'il s'en tient à une définition moderne du concept, laquelle consiste, malgré la composante sexuelle qui lui propre, à oser dire et faire les choses telles qu'elles sont, autrement dit dans toute leur nudité. Ainsi donc, le libertinage qui se plaît et tire avantage à instrumentaliser autrui, n'est pas, au sens de Sade, un cynisme. Mais manifestement son œuvre a influencé la tendance actuelle de voir du cynisme dans certaines formes de libertinage.

Il convient au final de souligner que les critiques des Lumières que formulent Rousseau et Sade mènent, malgré ce qui sépare ces auteurs, à un même point d'arrivée, c'est-à-dire le rejet de la société. Tout, certes, paraît les éloigner, mais leurs écrits n'en constituent pas moins l'expression d'un rejet, au sens fort, de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle et des valeurs supposées y lier les hommes, dans l'intérêt de tous et chacun. Ainsi, ils sont tous deux les représentants d'un cynisme moderne, qui, suite à une série de désillusions, constitue la manifestation d'un doute à l'égard de la capacité des hommes à construire une société fondée sur la morale, voire d'une totale misanthropie, ainsi que l'impudique mais courageux témoignage d'un désaccord profond concernant les valeurs de cette société. Par leur exemple, ils adressent une critique au projet humaniste des philosophes des Lumières, pour qui la sociabilité revêt un caractère fondamental. Bref, Rousseau et Sade rejettent cette société, l'un en quelque sorte trop bon, l'autre trop méchant pour elle.

---

<sup>1016</sup> Dès l'Antiquité, les Cyniques furent bien soupçonnés d'hypocrisie. Platon, qui nargue Diogène dont l'habit modeste laisse entrevoir l'orgueil (voir Paquet [1992], fr. 14 (D.L., VI, 26) de « Diogène », pp. 74-75 : « Oh que tu fais voir ton orgueil, Diogène, en faisant mine de ne pas être Orgueilleux ! »), ou les Pères de l'Église, qui reprochent aux Cyniques d'être hypocrites (voir la note 134), constituent des exemples de scepticisme à l'égard de leur franchise. Mais il ne s'est jamais agi d'une composante du cynisme, seulement de critiques adressées aux Cyniques par leurs opposants.

Enfin, un point reste à noter, c'est-à-dire que le libertin que dépeint Sade ne rejette pas la société à la manière de son auteur. S'il a très peu d'estime pour ses concitoyens, au point de les instrumentaliser selon ses convenances, il accepte de jouer hypocritement le jeu de la sociabilité pour profiter des avantages qu'elle procure, ce qui sera également le cas du cynique postmoderne par excellence : le politicien.

## **Conclusion : Vers une signification nouvelle du cynisme**

Le cynisme présente, à travers l'histoire, de nombreux visages. De Diogène qui critique les faux-semblants et revendique la satisfaction des besoins naturels sur la place publique, aux Cyniques mendiants de l'époque impériale, aux Chrétiens qui mirent l'accent sur l'ascèse et la modération comme critères de sagesse, à la redécouverte de l'impudeur cynique à la Renaissance, donnant aux cyniques un aspect de lurons blagueurs ainsi que le mordant qu'ils avaient perdu, aux misanthropes désapprobateurs du siècle des Lumières, aux nihilistes qui proclamèrent l'inexistence des valeurs au XIX<sup>e</sup> siècle, aux politiciens corrompus qui découragent l'initiative citoyenne actuelle, le cynisme fut bien l'objet de phénomènes de syncrétisme au cours des siècles. Ceux-ci transformèrent non seulement la forme sous laquelle le cynisme se donne à voir selon les époques, mais également les enjeux qui furent l'objet de ses critiques.

Malgré les incertitudes qui subsistent, l'étude de sa réception au XVIII<sup>e</sup> siècle fut riche en découvertes, mais également en mises au point. Si la tendance interprétative actuelle consiste à chercher au siècle des Lumières l'émergence d'une forme de cynisme dite moderne, laquelle s'oppose aux préceptes de son homologue ancien, notre analyse de l'évolution du cynisme en tant que concept a montré que ce clivage ne possède qu'un fondement historique relatif. Dès l'Antiquité, le cynisme fut en effet l'objet de critiques négatives, qui s'opposèrent aux exemples de sagesse et de modération que mirent de l'avant Diogène et les premiers Cyniques. Une seconde période d'éclosion du cynisme dans l'Antiquité fut celle d'une prolifération de Cyniques mendiants, qui s'établirent dans les rues de l'Empire romain. Or, tous ces représentants de l'ancien cynisme, malgré leurs différences et les critiques qui leur furent adressées, possédaient en commun le fait d'être l'incarnation d'un mode de vie supposé s'accorder avec les principes fondamentaux de leur philosophie, à savoir le renoncement aux besoins superflus, l'imitation de la nature, l'absence de pudeur, le cosmopolitisme, la pratique de la mendicité, *etc.* À cet âge d'or du cynisme succéda la disparition (ou presque) des individus se réclamant de cette école philosophique. Leur postérité se transmet par le biais de la littérature patristique, laquelle présenta une vision idéalisée de leurs premiers représentants, accompagnée d'une

occultation des aspects les moins nobles du cynisme, telles que l'impudeur et l'insolence, lesquelles furent attribuées à de faux cyniques, autrement dit des imposteurs qui en revêtirent l'habit sans en embrasser les principes. Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, avec la restitution des textes antiques à la Renaissance, que furent redécouverts ces aspects occultés de l'ancien cynisme, qui donnèrent lieu à une nouvelle vision de celui-ci, que l'on peut dire moderne, dans la mesure où elle rompt avec sa forme ancienne, mais surtout parce qu'elle est la manifestation d'un cynisme propre à cette époque. L'on peut qualifier celui-ci de littéraire puisque, de façon générale, ne sont plus qualifiés de Cyniques les individus qui en adoptent le mode de vie, mais plutôt les œuvres et leurs auteurs qui, de par leurs thématiques et le caractère des personnages qu'ils mettent en scène, se voient attribués le titre de cyniques, comme certains genres et procédés littéraires qui leur sont associés, tels que la satire, la raillerie, la critique, l'utopie, le persiflage. Pour le dire autrement, la conception moderne du cynisme ne correspond pas à celle de l'époque actuelle, que Sloterdijk a canonisée sous le terme de *Zynismus*, mais bien à ce cynisme propre à l'époque moderne, dont les manifestations couvrent une période allant du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup>. Comme nous avons eu l'occasion de le constater, le phénomène décrit par Sloterdijk se trouve absent des textes de la France des Lumières, du moins en tant que cynisme. Ce phénomène coïncide plutôt avec l'avènement d'une nouvelle forme de cynisme, que l'on a qualifiée de postmoderne, et dont Niehues-Pröbsting situe l'origine au XIX<sup>e</sup> siècle, chez Nietzsche en particulier.

Nous avons ainsi montré, par l'étude des occurrences du cynisme et de Diogène dans la littérature française moderne que, malgré le fait que maints interprètes contemporains qualifient de « cyniques » (au sens contemporain du terme) certains procédés et auteurs avant le XIX<sup>e</sup> siècle, ceux-ci ne sont pas identifiés comme tels à leur époque. C'est notamment le cas des sophistes Calliclès et Thrasymaque, de Machiavel, de certains libertins et auteurs des Lumières comme Diderot, Rousseau et Sade, chez qui nous avons souligné que, soit ce que l'on désigne comme du cynisme ne porte pas ce nom, soit que les références directes au cynisme montrent qu'ils n'ont pas du cynisme la même définition que nous. Nous avons ainsi choisi d'employer le terme *cynisme postmoderne* pour décrire ce phénomène de nos jours généralisé, lequel consiste à ne

tenir rien pour sacré et à prendre pour acquis l'hypocrisie généralisée ainsi que l'instrumentalisation des individus. Nous avons souligné que cette forme nouvelle de cynisme rompt avec la tradition cynique, c'est-à-dire que malgré ce qui distingue les conceptions ancienne et moderne du cynisme, il avait toujours été question, pour le Cynique, d'oser dire la vérité sur les choses que certains intérêts ont avantage à taire. Autrement dit, la *parrhésia* cynique n'avait jamais, jusque-là, été remise en question par ses représentants, ce qui constitue un point de rupture important. Or, comme la devise cynique appelle une altération des valeurs en cours, cette scission du concept qui, de nos jours, pousse l'impudeur cynique jusqu'à ne plus rougir d'être hypocrite, s'inscrit cependant toujours dans le cadre de cette devise.

Devant l'abondance d'informations, mais aussi de raccourcis auxquels nous sommes confrontés parfois, en tant que chercheurs, cette thèse s'est donnée comme objectif de faire l'étude historique des références à Diogène et au cynisme dans les textes de la France des Lumières, afin d'analyser leur évolution et de proposer un éclairage sur l'émergence de la conception postmoderne du cynisme. D'emblée, cette étude s'est heurtée aux difficultés que rencontre toute recherche sur le cynisme, à savoir l'absence de sources premières, ainsi que le grand nombre de témoignages d'auteurs de périodes ultérieures, lesquels sont susceptibles d'avoir répondu à leurs propres intérêts lorsqu'ils transmettent à la postérité leur conception du cynisme et de ses représentants. Pour mettre en œuvre ce projet, il a donc fallu, dans une première partie de la thèse, établir certains constats d'ordres méthodologiques, philosophiques et historiques à propos du cynisme, lesquels ont permis de faire le point sur l'état des sources cyniques et leur transmission. L'on s'est ensuite penché sur la figure de Diogène ainsi que sur les enjeux et thématiques cyniques dans l'Antiquité, dans le but d'évaluer leur réception à l'époque moderne. Nous avons enfin tenu compte des acceptions multiples du cynisme dans l'histoire des idées, et sommes entrés dans des considérations à propos des significations classiquement tenues pour ancienne et moderne du cynisme, ainsi que sur les enjeux politiques contemporains associés à cette notion. Nous avons, dans ce cadre, résumé les perspectives cyniques formulées par Sloterdijk et Foucault au XX<sup>e</sup> siècle.

Ces mises au point établies, l'on s'est penché, dans la seconde partie de la thèse, sur la problématique de la réception du cynisme au siècle des Lumières, laquelle exigeait de délimiter certaines étapes. Une première a consisté en l'étude des enjeux éthiques et politiques des Philosophes, observant d'abord les sources de leurs pensée et idéaux, moment au cours duquel nous nous sommes permis de faire une incartade pour observer plus en détail la question du libertinage cynique. Nous avons ainsi fait l'étude d'un ouvrage de Godart de Beauchamps, lequel aborde la thématique du cynisme dans le cadre précis d'un écrit libertin. Nous sommes ensuite entrés dans le détail des débats à l'intérieur desquels s'inscrit la réception du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, celle-ci prenant place au sein des problématiques qui se nouent autour de l'élaboration d'une conception sentimentaliste de la morale, laquelle arrive difficilement à évacuer la notion d'intérêt qui, elle-même, gagne en importance avec le développement d'une morale matérialiste et l'essor du libéralisme. Ces bases établies, nous avons par la suite fait l'étude plus particulière du cynisme et de Diogène dans les textes de l'époque. Il s'agissait d'abord de rendre compte de l'état de la question par l'étude des entrées relatives au cynisme dans les dictionnaires d'autrefois, pour ensuite effectuer une étude d'auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, lesquels témoignent d'une conception du cynisme propre au siècle des Lumières. Plusieurs auteurs furent l'objet de cette analyse, dont Diderot, qui occupe une place importante quant à la réception du concept au XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'aux problèmes que soulève cette question dans les débats des Lumières. Nous avons également ciblé des ouvrages abordant directement la question du cynisme à l'époque moderne, soit *Le Diogène décent* de Prémontval, *Le Socrate en délire* de Wieland, *Le cynique moderne* de Cœtlogon, *Le désapprobateur* de Castilhon, *Le Cosmopolite* de Fougeret de Monbron et *Le paysan perverti* de Restif de la Bretonne, lesquels ont su, chacun à leur manière, nous éclairer sur la conception du cynisme propre au XVIII<sup>e</sup> siècle. Poursuivant cette étude d'auteurs, nous avons, dans un troisième et dernier temps, fait l'analyse de deux critiques contemporaines des Lumières à travers les témoignages et l'œuvre de Rousseau et de Sade, lesquelles ont permis d'établir que les auteurs des Lumières, même lorsqu'ils critiquent et se font les opposants des idéaux philosophiques, ne dépassent pas la conception moderne du cynisme, quoiqu'il soit possible d'entrevoir les raisons de cette dérive et la manière dont elle a pu s'opérer.

Au final, quels éléments de réponse sont ressortis de cette étude ? Du côté des Philosophes, l'on a souligné les divergences qui éloignent le cynisme des valeurs des Lumières, lesquelles se dégagent des thèses d'Helvétius, Diderot et D'Holbach, et mènent à l'élaboration d'une conception matérialiste de la morale où la sociabilité joue un rôle essentiel. Ceux-ci s'employaient à répondre aux doutes formulés par La Mettrie concernant les conséquences morales de l'amoralisme et de l'inadéquation entre bonheur et vertu. L'importance accordée aux notions de sociabilité, de bien commun et de sympathie à l'égard d'autrui ont empêché les Philosophes, sur de nombreux points, de se montrer en accord avec les préceptes du cynisme et l'exemple de Diogène. Cependant, le modèle de sagesse et de modération que représentait celui-ci aux yeux de la postérité ne pouvait être facilement balayé. D'autant que la figure de Diogène, renversant les valeurs en place, constituait un excellent exemple d'insurrection pour les Lumières. Dans cette optique, la particularité de l'enjeu cynique des Lumières est apparue résider dans une volonté de redéfinir le cynisme sans trahir sa portée morale. Car s'il pouvait aller de soi que son acception moderne, qui ne retenait que ses aspects impudiques et misanthropes, trahissait sa forme ancienne, l'on pouvait à l'inverse penser qu'une position cynique qui tâchait de ne conserver que ses aspects les plus nobles, autrement dit ce qui en fait un modèle de sagesse, contribuait à en élaguer une part essentielle. Par ailleurs, il est à noter qu'une telle tentative rappelle celles des empereurs romains et des Pères de l'Église chrétienne, qui transmirent du cynisme une vision idéalisée, mais expurgée de plusieurs éléments essentiels à sa compréhension. En réponse à cette occultation, son acception moderne pouvait donc également être perçue comme celle qui, loin de trahir sa forme ancienne, en avait plutôt réhabilité certains aspects occultés. L'accent mis sur l'impudeur et l'insolence cyniques, de même que sur le refus de la sociabilité et la dénonciation des conventions sociales pouvait dès lors également être perçu comme une réaffirmation d'aspects essentiels d'un cynisme authentique. Or, en évacuant peu à peu toute sagesse du cynisme, on tendait de plus en plus vers la signification qu'on lui prête aujourd'hui, c'est-à-dire une position hors de toute considération morale et sujette à verser dans l'instrumentalisation d'autrui. Encore une fois, cela était susceptible de trahir l'essence du cynisme telle qu'incarnée par Diogène. D'où l'importance dont nous est apparue l'étude de sa réception, et particulièrement à travers l'œuvre de Diderot, car il présente un

cas de figure intéressant, en ce qui concerne aussi bien les tensions inhérentes à l'évolution du cynisme qu'à celles qui traversent les débats éthiques des Lumières.

L'étude du cynisme chez Diderot, lequel témoigne à la fois de la position des Philosophes à l'endroit de Diogène et des doutes que soulèvent les idéaux des Lumières, s'est effectivement trouvée centrale à notre propos. Car celui-ci, bien qu'il exprime des incertitudes à l'égard de l'honnêteté des Philosophes, lesquels sont soupçonnés, dans *Le neveu de Rameau*, de porter le masque de leur profession et de répondre à des intérêts particuliers susceptibles d'instrumentaliser l'éducation morale, il ne verse pour autant jamais dans l'amoralisme, ou encore dans le glissement moral que l'absence d'orientation éthique fait encourir à cette position. Malgré ses remises en question, Diderot demeure un défenseur de l'humanisme des Lumières ainsi que des pouvoirs de l'éducation sur la capacité des hommes à vivre en société. Seulement, il est conscient des dérives possibles du projet des Lumières, lequel ne peut convaincre tout le monde, ni faire abstraction des intérêts particuliers des individus qui ne cherchent pas à contribuer au bien commun.

Une importante thématique est également ressortie de l'analyse des auteurs qui abordent directement la question du cynisme. S'ajoutant à celle de Diderot, l'analyse des textes de Prémontval, Wieland, Cœtlogon, Castilhon, Fougeret de Monbron et Restif de la Bretonne a permis de mettre en relief le thème de la misanthropie comme un aspect fondamental du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cela n'a fait que renforcer le constat selon lequel le cynisme s'accorde difficilement avec les idéaux des Lumières. Ainsi le cynique, en ce siècle des Lumières, est fondamentalement misanthrope et renonce aux valeurs de l'humanisme, fuyant la société des hommes qu'il juge corrompue, ou, s'il ne s'en retire pas totalement, évite toute appartenance citoyenne, se fait voyageur, cosmopolite, vagabond. D'une part, cela met en lumière que le cynique moderne ne s'identifie pas à la figure du libertin corrompue et, d'autre part, qu'il existe un point de rupture important entre les conceptions moderne et postmoderne du cynisme. Nous avons identifié ce qui distingue le cynique misanthrope du corrompue libertin, à savoir la franchise du premier, laquelle le pousse à critiquer les hommes qu'il désapprouve et à ne pas endosser les jeux de rôles qu'imposent les conventions qui régissent la vie en société. Le corrompue adopte

quant à lui l'hypocrisie pour parvenir à ses fins, tâchant d'élever sa situation sociale et, par conséquent, les moyens mis à sa disposition pour se livrer au libertinage. Bref, tout se passe comme si le libertin corrompueur du siècle des Lumières avait servi de modèle au cynique postmoderne.

Nous nous sommes enfin penchés sur deux cas de figure de la misanthropie cynique au siècle des Lumières, lesquels se sont faits critiques de la philosophie matérialiste de l'époque. Rousseau nous est d'abord apparu comme un représentant incontournable du cynisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, tout comme de la critique de la position philosophique. L'étude de sa pensée, qui se positionne contre le progrès des arts et des sciences et tient compte du postulat théorique d'un « état de nature », à laquelle s'ajoutent les attaques répétées des Philosophes, le taxant d'être cynique, solitaire et misanthrope, était essentielle. Mais l'analyse des références au cynisme et à Diogène dans l'œuvre de Rousseau a montré que celles-ci n'occupent qu'une place mineure, laquelle se résume à désapprouver la morale de Diogène et à tâcher d'expliquer les raisons des attaques de cynisme répétées contre sa personne. Il est ressorti que le poste de cynique ayant été attribué à Rousseau par ses contemporains a surtout servi à discréditer sa personne ainsi que ses écrits qui se positionnent ouvertement contre les Philosophes. La personnalité affectée de Rousseau, mal à son aise en société et préférant la solitude des campagnes, comme sa conception d'une morale soulignant l'importance de la sensibilité, témoignent d'un fait : celui-ci n'était pas le cynique qu'on l'accusait d'être, bien que son cas permette d'illustrer de manière exemplaire les enjeux du cynisme dans la France des Lumières. Diderot et son personnage du neveu de Rameau sont venus faire contrepoids au cynisme désapprobateur de Rousseau, lequel n'a d'issues que la folie, l'isolement ou le maintien d'une foi en l'homme, ce qui éloigne encore une fois celui-ci d'une position cynique. C'est plutôt le neveu de Rameau qui s'est présenté comme la véritable figure d'un cynisme moderne ayant de l'avenir, laquelle autrement dit s'apprête à renverser les fondements des Lumières en lesquels Diderot croit, mais qui suscitent bien des doutes, et certainement des craintes quant à l'avenir moral des sociétés.

L'étude du cynisme chez Sade a pour sa part montré que, malgré le fait que celui-ci s'emploie à ériger en système la corruption libertine et l'instrumentalisation d'autrui, lesquelles font écho à la conception postmoderne du cynisme, celui-ci s'en tient, dans les références directes, à une conception moderne, laquelle joue un rôle important tant pour comprendre la mécanique des plaisirs qu'il peint aux lecteurs que pour interpréter ses intentions d'auteur et ses choix en termes de procédés d'écriture. En effet, non seulement Sade se fait-il un point d'honneur de se dire *parrhésiate* et de donner à voir dans toute leur nudité les débordements des hommes en société, mais encore le cynisme constitue chez lui une étape fondamentale à la pratique du libertinage, sans pour autant s'identifier à elle. Nous avons vu que Sade emploie la terminologie cynique pour décrire un comportement sexuellement impudique. En ce sens, la capacité à ne rougir de rien, voire à prendre plaisir à se présenter dans des situations qui devraient habituellement faire rougir, constitue une étape importante de l'éducation libertine. Or, le libertin ne doit pas s'en tenir à l'expression de ce cynisme. Bien au contraire sa réussite sociale dépend de sa maîtrise des jeux sociaux et, par conséquent, de sa capacité à camoufler ses intérêts et à feindre les bons sentiments. Bref, les écrits sadiens présentent une conception moderne du cynisme dont on peut difficilement faire l'économie dans l'interprétation de son œuvre, ni par ailleurs pour comprendre la distinction des figures cynique et libertine qui a permis de mettre en relief l'évolution du cynisme vers sa signification postmoderne.

Examinons, pour conclure, un exemple de référence au cynisme et à Diogène dans un texte datant de la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lequel permet de résumer ces enjeux et illustre parfaitement que le cynisme s'inscrit dans une optique d'altération des valeurs, mais que les auteurs modernes, bien qu'ils intègrent les avantages, voire la nécessité de développer l'hypocrisie comme moyen de parvenir aux fins désirées, ne font pas du cynique une figure elle-même hypocrite. Ou, si elle l'est, c'est dans la mesure où elle s'affuble du rôle du cynique sous de faux motifs, comme ce fut le cas dès l'Antiquité. Mais toujours celui-ci est présenté comme un exemple de modération et d'impudeur, de fermeté devant les tentations et d'audace à dire et faire ce qui est naturel devant la société. Si la figure du libertin corrupteur est également présente au siècle des Lumières,

celui-ci n'est pas un cynique. La pièce de théâtre *l'Arlequin Diogène* de Saint-Just<sup>1017</sup> illustre parfaitement ces enjeux. Elle met en scène le personnage d'Arlequin, lequel désire séduire Perette, qui est trop prude pour succomber à ses avances. Arlequin entreprend donc de se faire Cynique, emménageant dans un tonneau et jouant la sagesse de Diogène pour convaincre sa dulcinée de laisser tomber la pudeur qui la retient. L'escroquerie fonctionne plutôt bien, puisqu'il se retrouve à devoir repousser les avances de Perette qui, le croyant devenu fou, adopte « un air de persiflage<sup>1018</sup> » afin de convaincre celui-ci de renoncer à ce mode de vie. C'est alors que se présentent au tonneau d'Arlequin-Diogène des représentants de l'élite de l'époque : un financier, un petit-maître et un ambassadeur, desquels il repousse les avances avec brusquerie. Or, cette sagesse cynique, Arlequin-Diogène s'y tient uniquement lorsqu'il est dans son tonneau<sup>1019</sup>, alors qu'il n'hésite pas, lorsqu'il en sort, à conclure un marché frauduleux pour s'éviter un emprisonnement à Vincennes, condamnant un autre que lui. Il décide au final d'abandonner toute fausse sagesse et propose à Perette de l'embrasser, ce qu'elle refuse, prétextant s'être laissée convaincre par son cynisme<sup>1020</sup>.

Ce texte résume parfaitement notre propos, puisqu'il souligne l'importance de la thématique de l'altération lorsqu'il est question de cynisme<sup>1021</sup>. Déjà la figure d'Arlequin, comme son emploi à des fins libertines, témoignent d'un phénomène de syncrétisme : popularisée par la *commedia dell'arte*, celui-ci a effectivement coutume d'enseigner la sagesse par l'humour, mais il faut voir que ce valet comique qui, toujours en quête de nourriture, évite les efforts et se reconnaît à sa bêtise, ses traits faméliques et son attitude crédule et paresseuse, non seulement évolue à partir du classicisme pour devenir

---

<sup>1017</sup> Voir Saint-Just, « Arlequin Diogène [1789-1791 ?] » in M. Duval (éd.), *Œuvres complètes de Saint-Just*, Paris, Éditions G. Lebovici, 1984, pp. 240-260 ; ainsi que l'article de S. Torjussen, « Arlequin Diogène, comédie en un acte de Saint-Just » in *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 237, n° 1, 1979, pp. 475-485 [en ligne :] [http://www.persee.fr/doc/ahrf\\_003-4436\\_1979\\_num\\_237\\_1\\_1052](http://www.persee.fr/doc/ahrf_003-4436_1979_num_237_1_1052) [page consultée le 20 novembre 2015], pour des informations détaillées à propos de cette pièce.

<sup>1018</sup> Saint-Just, *op. cit.*, p. 242.

<sup>1019</sup> Torjussen, *art. cit.*, pp. 482-483.

<sup>1020</sup> Une variante de cette fin présente plutôt une Perette amoureuse, laquelle cède enfin à Arlequin. Voir les explications de Torjussen à ce propos (*ibid.*, p. 478).

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 483.

intelligent et rusé, affichant une soumission feinte<sup>1022</sup> pouvant rappeler le neveu de Rameau, mais l'entreprise de séduction du personnage de cette pièce a toutes les apparences d'une quête libertine. Le masque du Cynique que revêt Arlequin, en tant que représentant d'une philosophie prônant une vie de modération, lui sert uniquement à cacher ses véritables intentions : celle d'un corrupteur, qui n'hésite pas à tromper pour séduire et à suivre toujours son intérêt personnel, même si cela implique de comploter aux dépens d'un autre. On voit très bien ici que le Cynique est encore, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, perçu comme une figure de sagesse, laquelle peut cependant servir à un individu mal intentionné pour parvenir à ses fins. Si, dans cette pièce, la conception du cynisme demeure moderne, c'est-à-dire fondamentalement désapprobatrice du genre humain<sup>1023</sup>, l'on assiste à un amalgame des positions, qui d'Arlequin à libertin et de cynique à corrupteur, n'est pas sans porter éclairage à l'évolution du cynisme vers sa forme postmoderne. En cédant à l'hypocrisie, celle-ci poursuit l'entreprise d'altération des valeurs fondamentale au cynisme, mais elle scelle en quelque sorte le sort de cette devise, puisque le cynique postmoderne contribuera désormais au maintien d'un *statu quo*, ce qu'aucun cynique, ancien ou moderne, n'aurait accepté de taire.

### **1. De la désillusion à l'instrumentalisation de la raison et des sentiments**

Cela met de l'avant plusieurs composantes qui permettent d'expliquer l'émergence d'une nouvelle conception du cynisme, laquelle s'inscrit en opposition avec les idéaux des Lumières. Car celle-ci est fondamentalement le produit d'une série de désillusions. Autrement dit, certains constats, tels que l'apparence de vertu suffit, l'hypocrisie est nécessaire en société, la nature n'est pas un modèle à suivre, les villes sont des lieux de corruption, ont contribué au retrait misanthrope et désapprobateur du cynique moderne au XVIII<sup>e</sup> siècle. À ceux-ci, Arlequin-Diogène acquiesce, affirmant : « la raison vient éclairer ma route. / Tout ici-bas n'est que déloyauté, / Aveuglement, sottise,

---

<sup>1022</sup> Nous empruntons cette description de la figure d'Arlequin, ainsi que les grandes lignes de son évolution à Wikipédia. Voir [en ligne :] <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Arlequin>.

<sup>1023</sup> L'auteur lui-même emploie le terme *moderne* pour décrire le cynisme d'Arlequin-Diogène (voir Saint-Just, *op. cit.* pp. 242 et 252). Le « Diogène moderne » y est en effet décrit comme un misanthrope, un solitaire, qui se refuse les avantages de la société.

fausseté<sup>1024</sup> », renforçant l'idée que c'est bien la raison qui sert de fondement au cynisme moderne et mène l'individu en quête de sagesse morale à renoncer aux bienfaits de la société : « dégagé des sottises humaines, / je foule aux pieds les plaisirs, les amours<sup>1025</sup> ».

Mais Saint-Just, dans l'*Arlequin Diogène*, souligne également deux grandes désillusions qui contribuèrent à se méfier des fondements du projet éthique des Lumières, à savoir que la raison peut délirer et les sentiments être feints. D'abord, ce texte est l'expression d'une méfiance à l'égard de la raison<sup>1026</sup>. Si cette dernière sert de justification à la position du cynique moderne, c'est-à-dire qu'elle le conforte dans sa misanthropie et son choix de demeurer en retrait de la société, le cynisme est néanmoins, aux yeux de ses concitoyens, un exemple tangible que « la raison est un don bien trompeur<sup>1027</sup> ». Autrement dit, la raison, lorsqu'elle conduit à l'adoption d'une position cynique, déraisonne, voire cède à la folie : « Cet homme est fou. [De] [q]uelle étrange manie<sup>1028</sup> » est-il donc la victime, s'interrogent les témoins de son mode de vie. Or, du point de vue du principal concerné, ce sont plutôt les autres qui s'aveuglent sur la corruption du monde et ne savent plus reconnaître la véritable sagesse. Arlequin-Diogène le confirme : « [...] je suis sage, et voilà ma folie<sup>1029</sup> ». Non seulement souligne-t-il qu'en ce siècle des Lumières, la sagesse a mauvaise réputation, mais il présente le cynisme comme l'unique sagesse qu'il soit encore possible d'adopter : « Prends un tonneau, te dis-je. / À ce parti la sagesse t'oblige<sup>1030</sup> ». L'on assiste donc bel et bien à l'expression d'un doute à l'égard de la raison, laquelle peut déraisonner et sombrer dans la folie (auquel cas l'individu en question pourrait se mériter d'être mis en retrait de la société), mais encore ce doute s'étend jusqu'à envisager la possibilité que la sagesse n'a plus sa place dans ce monde.

---

<sup>1024</sup> Saint-Just, *op. cit.*, p. 242.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>1026</sup> Perette souligne très bien ceci : À Arlequin qui bénit le rayon qui l'éclaire, elle répond : « Vous pourriez bien le maudire plutôt [ce rayon] / Car le présent qu'il vous fait est bien sot. / Vous renoncez aux douceurs de la vie / Aux agréments de la société / Pour cette tonne où siège la folie ! / La raison est bien sottise en vérité » (*ibid.*, p. 243).

<sup>1027</sup> *Id.*

<sup>1028</sup> Saint-Just, *op. cit.*, p. 245.

<sup>1029</sup> *Id.*

<sup>1030</sup> Saint-Just, *op. cit.*, p. 246.

Par ailleurs, ce texte témoigne d'une méfiance à l'égard des passions et des sentiments. À Arlequin qui s'est fait cynique, Perette demande : « Mais votre cœur, dans sa contrition, / N'est plus flatté d'aucune passion ? » Ce à quoi celui-ci répond : « D'aucune, non ! L'homme est la girouette / Au gré de l'air qui change et pirouette »<sup>1031</sup>. On le voit bien, le cynique moderne se montre particulièrement méfiant à l'égard des sentiments, lesquels sont susceptibles de le rendre esclave : « N'imites pas ces débiles amants / Dont la raison, asservie à leurs sens, / D'un lâche amour subit l'humble faiblesse / Et s'engourdit au sein de la mollesse<sup>1032</sup> ». D'où l'adoption d'une position cynique, qui fait de l'indifférence l'objectif principal de la sagesse, qui elle-même s'oppose à la vision qu'en ont les Philosophes, lesquels soulignent le rôle fondamental de la sociabilité et de la sympathie lorsqu'il est question de morale. Contre cette conception, le cynique propose la fermeté de son indépendance : « Enveloppé dans mon indifférence, / Du sort trompé je brave l'inconstance<sup>1033</sup> ». Autrement dit, guidé par la raison, le cynique apprend à développer son indifférence pour s'éviter d'être la dupe des passions. Or, le texte de Saint-Just révèle également l'envers de ces enjeux, à savoir que l'indifférence peut aussi servir de masque de vertu. Ainsi convient-il, en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle, de se méfier de la vertu et de ses apparences, puisque celle-ci a toutes les chances d'être feinte, comme le montre le désapprobateur de cette comédie. Pour le dire autrement, ce texte souligne que la position cynique est tout aussi susceptible de servir de masque de vertu que les autres. Dès le début de la pièce, Arlequin révèle les ressorts de son entreprise, laquelle consiste à « [...] prendre un plaisir infernal / À déguiser le penchant qui nous flatte / Sous les dehors d'une froideur ingrate, / Et de vertu se colorer le front<sup>1034</sup> ». Son indifférence est feinte, tout comme son cynisme. Être cynique revient donc pour lui à jouer la comédie, ce qui s'avère d'ailleurs profitable au personnage, car autrement celui-ci aurait, selon toute probabilité, fini ses jours incarcéré à Vincennes, c'est-à-dire s'il avait, en toute honnêteté, véritablement adopté le mode de vie cynique<sup>1035</sup>.

---

<sup>1031</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>1033</sup> *Id.*

<sup>1034</sup> Saint-Just, *op. cit.*, p. 240.

<sup>1035</sup> Le thème de l'emprisonnement à Vincennes pour le cynique est récurrent dans ce texte. Voir notamment le passage suivant : « Monsieur, voici le fou / Que l'on devrait mettre vous savez où. / Cet enragé, que Dieu veuille confondre ! / Plein des vapeurs d'une bile hypocondre / Dans ce tonneau

Mais qu'à cela ne tienne, avant d'être démasqué, Arlequin-Diogène incarne l'absence de toute valeur : « Arlequin dans sa tonne / Dort, et ne veut être cher à personne<sup>1036</sup> », préférant se retirer du commerce d'une société où l'indifférence et la désapprobation demeurent les seules options de l'honnête homme. On tâchera néanmoins d'acheter sa sagesse<sup>1037</sup>, ce qu'il finira bien sûr par accepter puisqu'il est un imposteur, contribuant à propager l'idée que tout a un prix. Si Arlequin incarne l'incorruptibilité du cynique au fond de son tonneau, hors de celui-ci, il n'hésite donc pas à mentir pour justifier la présence du dit tonneau et ainsi éviter d'être envoyé au donjon pour cynisme ou folie, ce qui revient au même : « C'est un tonneau qu'à ma cave je mène<sup>1038</sup> ». Il accepte d'ailleurs l'argent qu'on lui offre<sup>1039</sup> et complotte pour faire enfermer sous de faux motifs un autre que lui. Si cette trahison le sauve, elle renvoie l'image qu'il n'existe aucune sagesse véritable et que, s'il convient de se méfier de la raison et des sentiments, c'est que ceux-ci peuvent aisément être instrumentalisés, et bref, qu'en l'absence de toute garantie, tant qu'à choisir entre deux maux, il est dans l'intérêt des individus d'assurer leur place aux côtés des profiteurs immoraux plutôt que des victimes trompées.

## 2. Une méfiance à l'égard de l'éducation

On voit très bien la torsion que tend à subir le cynisme. Ce n'est pas tant sa conception qui évolue au XVIII<sup>e</sup> siècle, passant d'une acception moderne à postmoderne, laquelle impliquerait l'ajout de nouvelles caractéristiques, que le doute quant aux véritables intérêts que poursuit l'individu qui revêt le masque du cynique qui transforme notre manière de percevoir celui-ci. En cette fin de siècle, l'on croit en effet de moins en moins que l'honnêteté rapporte et que la vertu puisse offrir un visage authentique. Si Diogène peut cacher Arlequin, c'est dire que la sagesse peut tromper et, avec elle, l'éducation à celle-ci. Autrement dit, on prend pour acquis que toute sagesse est un masque, celle du cynique au même titre que les autres. Il convient donc de se méfier de

---

gourmande les passants, / Et ce faquin, entiché de bon sens, / Mérite enfin qu'au donjon de Vincennes / Vous l'envoyez faire le Diogène / Et le Caton » (Saint-Just, *op. cit.*, p. 255).

<sup>1036</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>1037</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>1039</sup> *Ibid.*, p. 257.

tout ; le doute et la désillusion s'étendent. Si le cynique moderne dénonçait l'absence de valeur, tout se passe comme s'il avait été pris au mot, que ce constat s'était généralisé et s'appliquait désormais à lui. Celui-ci incarne désormais non seulement le doute à l'égard des valeurs, mais la méfiance envers le gouvernement et l'éducation dispensée. La corruption l'a gagné, puisque le cynique sert maintenant le système en place et devient, par conséquent, un agent de celle-ci. Certes, il demeure une conscience exacerbée que les intérêts sont toujours particuliers, que la vertu n'est qu'un masque et que l'hypocrisie, la manipulation et l'instrumentalisation d'autrui sont monnaie courante, mais il contribue désormais à alimenter la méfiance, réduisant, voire anéantissant la portée de sa résistance.

Si Arlequin finit par avouer son jeu, c'est-à-dire qu'il admet à Perrette que son indifférence était feinte : « C'est assez me contraindre... / Embrassons-nous, et je ne puis plus feindre<sup>1040</sup> », cela ne rétablit aucune confiance. Car ce n'est pas seulement le masque de cynique d'Arlequin qui tombe, c'est toute revendication cynique future qui en prend un coup, et avec elle les prétentions morales. Rappelons que le contexte des Lumières, lequel mise sur la sociabilité pour développer une éthique citoyenne fondée en raison, a pour objectif de faire entendre aux individus que la poursuite du bien commun est de l'intérêt de tous. Mais encore, les Philosophes accordent de plus en plus de crédit à l'idée que les sentiments qui trouvent leur source dans la sympathie permettent de se mettre au diapason d'autrui, et peuvent donc servir de fondement aux jugements moraux. Ce sont à ces idéaux que s'attaquent ces remises en question. D'autant qu'ils misent sur l'éducation pour parvenir à des fins législatives. Or, si la raison et les sentiments peuvent être instrumentalisés, l'éducation peut l'être également. D'où une méfiance grandissante à son endroit, du moins à l'endroit des intérêts particuliers qu'elle est susceptible de servir.

Paradoxalement, l'on assiste cependant à une valorisation du savoir, car l'ignorant risque davantage d'être dupé. Ceux qui maîtrisent les ressorts des mécanismes politiques et sociaux orchestrant la corruption se trouvent ainsi moins à risque d'en subir les effets négatifs. D'ailleurs, la pièce de Saint-Just se clôt sur l'expression des regrets de

---

<sup>1040</sup> *Ibid.*, p. 259.

Perette qui, « si [elle] avai[t] su<sup>1041</sup> », ne se serait pas laissée prendre au jeu, ce qui montre bien que, malgré la méfiance de mise à l'égard de ce qui nous est donné à voir, la connaissance mérite néanmoins d'être encouragée, car l'ignorance est plus sujette à la tromperie. L'on assiste donc subrepticement à l'émergence d'une nouvelle forme de cynisme, qui consiste à se méfier de tout, à ne tenir rien pour sacré, mais à tâcher d'acquérir un maximum de savoir, essentiel au pouvoir. D'où l'immoralisme associé à cette notion, laquelle tient pour acquis l'hypocrisie sociale et l'instrumentalisation des individus. Tout se passe comme si, quelque part entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup>, ce n'était pas tant Arlequin qui s'était fait Diogène, que Diogène qui avait pris les habits d'Arlequin, incarnant si l'on peut dire le postulat pessimiste du nihilisme des valeurs. Bref, nous approchons du phénomène décrit par Sloterdijk, lequel met l'accent sur les mécanismes du pouvoir auxquels participe le cynisme tel qu'on le conçoit de nos jours. Tout comme Foucault, celui-ci met l'accent sur le postulat que savoir, c'est pouvoir, et souligne les dérives non seulement politiques, mais bioéthiques que ce phénomène comporte, ainsi que l'importance de l'enjeu qui se noue autour du cynisme dans les sociétés contemporaines.

Pour notre part, ayant rempli notre mandat d'étudier la réception du cynisme au siècle des Lumières, nous laissons au lecteur le soin de poursuivre cette réflexion sur l'émergence de la conception postmoderne du cynisme. Demeure la question de savoir s'il est possible de voir renaître un cynisme authentique, qui ferait autrement dit honneur à la sagesse de Diogène et à la fonction morale du cynisme. Nous sommes d'avis que cela est loin d'être impossible<sup>1042</sup>. Sloterdijk y voit la solution aux problèmes de la modernité, Onfray suggère une forme d'authenticité morale de l'immoralisme cynique :

---

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>1042</sup> Sans doute des noyaux de cynismes contemporains authentiques existent-ils déjà. Pensons notamment à certaines formes d'humour, ou encore à la valorisation de modes de vie offrant une résistance à la société de consommation. Cependant, il convient de ne pas concevoir nécessairement le cynisme de l'électorat (souvent mis de l'avant dans nos sociétés) comme le contrepoids moral au cynisme politique actuel. La non-participation citoyenne, lorsqu'elle produit un repli égoïste donnant lieu à une poursuite de biens matériels et d'intérêts privés, peut difficilement, à notre avis, être perçue comme un cynisme qui offre une résistance morale suffisante à la corruption pour mériter ce titre. Bien au contraire, le cynisme de l'électorat actuel participe, bien souvent, au maintien du système en place.

Par quel mystère le glissement s'est-il effectué de l'ascèse rigoureuse à la cruauté méprisante ?

Il faut vraisemblablement rechercher la réponse dans une confusion, qui n'est pas innocente, entre la lucidité qui exige qu'on dise la cruauté du réel – ce que Diogène fait – et ce qui deviendra le cynisme, dans son acception péjorative, défini comme la banalisation du réel cruel et acceptation de celui-ci<sup>1043</sup>.

Cela ne sape cependant pas nécessairement toute portée morale du cynisme, puisqu'il demeure toujours, malgré le contexte de cynisme généralisé, la possibilité d'offrir une résistance à l'absence de valeur en cours : « L'immoralisme du cynique – à la façon de Diogène – aurait pour socle un moralisme plus grand encore, son insolence serait bâtie sur le respect, son ironie sur des vérités simples. Il attaquerait pour mieux fortifier, saperait pour mieux bâtir<sup>1044</sup> ». Bref, s'il n'est pas étonnant que le cynisme postmoderne s'attaque aux valeurs humanistes des Lumières, cela n'annihile pas l'espoir d'un monde meilleur.

### **3. Le biais du regard actuel**

Il convient enfin de rappeler que, s'il peut être intéressant de chercher des traces de cynisme postmoderne chez des auteurs qui précèdent le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il ne faudrait pas pour cela penser qu'ils partagent cette conception du cynisme. Les attributions de cynisme de la part d'interprètes contemporains constituent un biais de lecture courant, qui relève d'un usage communément admis du terme, lequel entre en contradiction avec la conception du cynisme de ces auteurs.

En effet, rappelons premièrement que les conceptions moderne et postmoderne du cynisme comportent des distinctions conceptuelles, lesquelles ne permettent pas de réduire celles-ci l'une à l'autre. Notre étude des occurrences du cynisme dans les textes des Lumières a permis de montrer que l'époque moderne, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, témoigne d'une conception que l'on a qualifiée de moderne du cynisme, laquelle met l'accent sur la redécouverte de l'impudeur et de l'insolence propres à Diogène. Plus

---

<sup>1043</sup> Onfray, « Cynisme et cynisme. Du bon usage de Diogène » in *Les Cahiers de Fontenay*, n<sup>os</sup> 55-56-57, 1989, p. 59.

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p. 60.

précisément, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le cynisme se caractérise par un repli misanthrope et solitaire, lequel s'inscrit en opposition avec l'optimisme humaniste des philosophes des Lumières. Il est donc l'expression d'un doute à l'égard des idéaux mis de l'avant par ces derniers, suite au probant constat que la corruption s'étend à l'ensemble de la société. Si la raison peut délirer et que les sentiments peuvent être feints, il n'existe aucune certitude que la vertu est profitable à l'homme en société, même que de nombreux exemples tendent à montrer le contraire. S'installe alors une méfiance de plus en plus grande à l'égard de l'éducation qui, sous prétexte d'éclairer les hommes, sert les intérêts d'un gouvernement dont on peut, selon toute probabilité, douter qu'il est celui de tous. S'il est possible de situer au siècle des Lumières l'émergence d'une nouvelle conception du cynisme, c'est donc seulement dans la mesure où les débats liés à l'élaboration d'une morale empiriste, fondée en intérêt ou en sentiment, comporte de nombreuses failles, notamment à l'endroit de la notion d'intérêt général. Devant les écueils où conduit le cynisme moderne, l'homme en arrive à tenir pour acquis l'incorrigibilité de sa nature et de la société, et choisit d'en tirer profit malgré l'immoralisme que cela comporte. Ce faisant, il rompt avec la tradition qui, jusqu'à l'époque moderne, tenait le cynique pour une figure du dire vrai, un désapprobateur du genre humain. Or si l'impudeur, poussée dans ses derniers retranchements, conduit désormais le cynique à n'éprouver aucune honte à mentir ou à user d'hypocrisie, son évolution poursuit toujours la devise d'altération des valeurs propre au cynisme depuis l'Antiquité. Par contre, il encourage un *statut quo* qui contribue à taire, bref à maintenir un état de corruption généralisée, ce qui fait du cynique une figure immorale. Envisageons néanmoins la possibilité que de cultiver l'absence d'illusions constitue une franchise qui demeure accessible à l'homme et que le cynisme peut donner lieu à des formes de résistance morales légitimes.

# Bibliographie

## 1. Cynisme :

### a) Sources

DELEULE (Didier) & ROMBI (Georges), *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, s.l., Actes Sud, 1998, 129 p.

GIANNANTONI (Gabriele), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.

LAËRCE (Diogène), *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé ; introduction, traductions et notes de J.-F. Balaudé *et al.*), Paris, Librairie générale française, 1999, 1398 p.

PAQUET (Léonce), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988 [1975], 365 p. / Paris, Librairie générale française (LDP), 1992, 443 p.

### b) Littérature secondaire

ALONSO-NÚÑEZ (José Miguel), « L'empereur Julien et les Cyniques » in *Les Études classiques*, vol. 52, 1984, pp. 254-259.

ANASTASI (Rosario), « Varia. I) Diog. Laert. VI 72 » in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella* t. II, Catania, Edigraf, 1972, pp. 367-370.

BANNERT (H.), « Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes » in *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, vol. 1, 1979, pp. 49-63.

BASTA DONZELLI (Giuseppina), « Un' ideologia "contestaria" del secolo IV A.C. » in *Studi italiani di filologia classica*, vol. 42, 1970, pp. 225-251.

BERNAYS (Jacob), *Lucian und die Kyniker*, Berlin, W. Hertz, 1879, 110 p.

BILLERBECK (Margarethe), « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 319-338.

\_\_\_\_\_, *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, E. J. Brill, 1978, 188 p.

\_\_\_\_\_, *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, E. J. Brill, 1979, 69 p.

\_\_\_\_\_ (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1991, 324 p.

\_\_\_\_\_, « La Réception du Cynisme à Rome » in *L'Antiquité classique*, vol. 51, 1982, pp. 151-173.

BRACHT BRANHAM (Robert), « Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism » in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley e.a., University of California Press, 1996, p. 81-104.

\_\_\_\_\_, « Nietzsche's Cynicism: Uppercase or Lowercase? » in P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 170-81.

\_\_\_\_\_, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 279 p.

\_\_\_\_\_, « Utopian Laughter: Lucian and Thomas More » in *Moreana*, vol. 86, 1985, pp. 23-43.

\_\_\_\_\_ & GOULET-CAZÉ (Marie-Odile) (dir.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley e.a., University of California Press, 1996, 456 p.

BRANCACCI (Aldo), « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV<sup>e</sup> siècle » in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon t. I : Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, pp. 31-51.

\_\_\_\_\_, *Antisthène : Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, 286 p. / *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, 302 p.

\_\_\_\_\_, « Dio, Socrates, and Cynicism » in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 240-260.

\_\_\_\_\_, « Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 35-55.

\_\_\_\_\_, « Le modèle animal chez Antisthène » in B. Cassin & J.-L. Labarrière (éds), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 207-225.

CAPELLE (Wilhelm), *De Cynicorum Epistulis*, Ph. D. diss., University of Göttingen, 1896, 62 p.

CLÉMENT (Michèle), *Le cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne*, suivi de *Les Epistres de Diogenes (1546)*, Genève, Droz, 2005, 284 p.

DECLEVA CAIZZI (Fernanda), « Antisthene » in J. Brunschwig (dir.), *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 582-588.

\_\_\_\_\_ (collegit), *Antisthenis Fragmenta*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1966, 145 p.

DESMOND (William D.), *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008, 290 p.

\_\_\_\_\_, *The Greek Praise of Poverty: Origins of ancient Cynicism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006, 240 p.

DHRAÏEF (Beya), *Cynisme et amoralité dans la comédie de Dancourt à Marivaux*, Thèse de doctorat (Littérature et civilisation françaises), Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, École doctorale 120, 2011, 441 p.

DORANDI (Tiziano), « Filodemo. *Gli Stoici* (PHerc. 115 e 339) » in *Cronache Ercolanesi*, vol. 12, 1982, pp. 91-133.

\_\_\_\_\_, « La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 57-68.

\_\_\_\_\_, « La *Politeia*, entre cynisme et stoïcisme » in *Diotima: Review of Philosophical Research*, vol. 25, 1997, pp. 101-109.

DORION (Louis-André), « Antisthène et l'autarcie » in V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Prague, Praha (Oikoymenh), 2014, pp. 282-307.

DORIVAL (Gilles), « Cyniques et chrétiens aux temps des Pères grecs » in M. Soënard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 57-88.

\_\_\_\_\_, « L'Image des cyniques chez les Pères grecs » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 419-443.

DOWNING (Francis Gerald), *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 232 p.

\_\_\_\_\_, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, T & T Clark, 1992, 377 p.

\_\_\_\_\_, « Cynics and Early Christianity » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 281-304.

\_\_\_\_\_, *Cynics, Paul and the pauline churches*, Londres / New York, Routledge, 1998, 369 p.

\_\_\_\_\_, « Quite like Q. A Genre for Q: The “Lives” of Cynic Philosopher » in *Biblica*, vol. 69, 1988, pp. 196-225.

DUDLEY (Donald Reynolds), *A History of Cynicism from Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century*, Hildesheim, G. Olms, 1967, 224 p.

EMELJANOW (Victor Eugene), « A Note on the Cynic Shortcut to Happiness » in *Mnemosyne*, vol. 18, 1965, pp. 182-184.

\_\_\_\_\_, *The Letters of Diogenes*, Ph. D. diss., Stanford University (Depart. of Classics), 1967, 524 p.

FESTUGIÈRE (André Jean), *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, 130 p.

FLORES-JÚNIOR (Olimar), « Cratès, la fourmi et l'escarbot : Les cyniques et l'exemple animal » in *Philosophie antique*, vol. 5, 2005, pp. 135-171.

FUENTES GONZÁLEZ (Pedro Pablo), *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998, 620 p.

FRITZ (Kurt von), *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1926, 97 p.

GEFFCKEN (Johannes), *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, Winters Universitätsbuchhandlung, 1909, 156 p.

GERHARD (G. A.), « Zur Legende vom Kyniker Diogenes » in *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 15, 1912, pp. 388-408 [= in M. Billerbeck (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1991, pp. 89-106].

GIANNANTONI (Gabriele), « Antistene fondatore della scuola cinica ? » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 15-34.

\_\_\_\_ (éd.), *Diogene Laerzio, storico del pensiero antico*, Atti dell Convegno Internazionale tenutosi a Napoli e Amalfi dal 30 sett. al 3 ott. 1985, Napoli, Bibliopolis, 1986, 515 p.

GIGANTE (Marcello), « Sul pensiero politico di Diogene di Sinope » in *La Parola del Passato*, vol. 81, 1961, pp. 454-455.

GOULET-CAZÉ (Marie-Odile), « A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers » in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley e.a., University of California Press, 1996, Appendix A, pp. 389-413.

\_\_\_\_, « Antisthène » in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* t. I, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 245-253.

\_\_\_\_, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986 [2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2001], 292 [298] p.

\_\_\_\_, « Les Cyniques et la falsification de la monnaie » in L. Paquet, « Avant-propos », *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie générale française (LDP), 1992, 443 p.

\_\_\_\_, « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité [1996] » in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, pp. 374-382.

\_\_\_\_, « Cynisme » in J. Brunschwig & al. (dir.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 906-920.

\_\_\_\_, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014, 250 p.

\_\_\_\_, « Le cynisme à l'époque impériale » in *ANRW* II, 36, 4, Berlin, W. De Gruyter, 1990, pp. 2773-2781.

\_\_\_\_\_, « Le cynisme ancien et la sexualité » in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 22, 2005, pp. 2-11 [En ligne :] <http://clio.revues.org/index1725.html> [page consultée le 30 août 2011].

\_\_\_\_\_, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon t. I : Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, pp. 273-313.

\_\_\_\_\_, « Diogène de Sinope » in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques t. II*, Paris, Éditions du CNRS, 1994, pp. 812-820.

\_\_\_\_\_, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 2003, 198 p.

\_\_\_\_\_, « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques » in *ANRW II*, 36, 6, Berlin, W. De Gruyter, 1992, pp. 3880-4048.

\_\_\_\_\_, « Les premiers Cyniques et la religion » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 117-158.

\_\_\_\_\_, « Télès le Cynique » in *Revue des Études Grecques*, vol. 94, 1981, pp. 166-172.

\_\_\_\_\_, « Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce VI 95 » in *Hermes*, vol. 114, 1986, pp. 247-252.

\_\_\_\_\_, « 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*, vol. 125, 1982, pp. 214-245.

\_\_\_\_\_, « Who Was the First Dog? » in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 414-415.

\_\_\_\_\_ & GOULET (Richard) (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, 609 p.

GRIFFIN (Miriam), « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 240-264 [= « Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion » in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 190-204].

GUTAS (Dimitri), « Sayings by Diogenes preserved in Arabic » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 475-518.

GUGLIERMINA (Isabelle F.), *Le cynisme unitaire chez Diogène Laërce : Fondements et enjeux*, Thèse de doctorat, Lille, 2002.

\_\_\_\_\_, *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006, 271 p.

HAMMERSTAEDT (Jürgen), « Le cynisme littéraire à l'époque impériale » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 399-418.

\_\_\_\_\_, « Der Kyniker Enomaos von Gadara » in *ANRW* II, 36, 4, Berlin, W. De Gruyter 1990, pp. 2834-2865.

\_\_\_\_\_ (ed.), *Die Orakelkritik des Kynikers Enomaos*, Herausgegeben und Kommentiert von J. Hammerstaedt, Frankfurt am Main, Athenaum, 1988.

HENSE (Otto), *Teletis Reliquiae*, Recognovit, prolegomena scripsit O. Hense, Tübingen, I. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1909.

HERCHER (Rudolphus), *Epistolographi Græci*, Recensuit, recognovit, adnotatione et indicibus R. Hercher, Paris, A. F. Didot, 1873.

HOÏSTAD (Ragnar), *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Lundequvist, 1948.

HUSSON (Suzanne), « La *Politeia* de Diogène le Cynique » in G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, pp. 411-430.

\_\_\_\_\_, *La République de Diogène. Une cité en quête de nature*, Paris, Vrin, 2011, 235 p.

JENSEN (Anthony K.), « Nietzsche's Unpublished Fragments on Ancient Cynicism: The First night of Diogenes » in P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 182-191.

JOUAN (François), « Le Diogène de Dion Chrysostome » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 381-397.

JUNKA (F.), *Traduction commentée des Lettres Cyniques*, Thèse de doctorat, Université Paris IV, 2000.

KINDSTRAND (Jan Frederik), *Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, Almqvist and Wiksell International, 1976, 310 p.

\_\_\_\_\_, « Demetrius the Cynic » in *Philologus*, vol. 124, 1980, pp. 83-98.

\_\_\_\_\_, « Diogenes Laertius and the "Chreia" Tradition » in *Elenchos*, vol. 7, 1986, pp. 214-243.

LANG (Bernhard), *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München, C. H. Beck, 2010, 239 p.

LIEVSAY (John Leon), « Some Renaissance Views of Diogenes the Cynic » in P. Green (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 447-455.

LONG (Anthony A.), « The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics » in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. Bracht

- Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 28-46.
- MALHERBE (Abraham J.), *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study 12, Missoula, Scholar Press, 1977, 334 p.
- MATTON (Sylvain), « Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance » in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 240-264.
- MARROU (Henri Irénée), « La Diatribe chrétienne » in H. I. Marrou, *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, Seuil, 1976, pp. 267-277.
- MEILLAND (Jean-Marie), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 115, 1983, pp. 233-246.
- MOLES (John L.), « Le cosmopolitisme cynique » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 259-280 [= « Cynic Cosmopolitanism » in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 105-120].
- \_\_\_\_\_, « The Cynics and Politics » in A. Laks & M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity*, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 120-158.
- \_\_\_\_\_, « *Honestius quam ambitiosius ? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in his Fellow Men* » in *Journal of Hellenic Studies*, vol.103, 1983, pp. 103-123.
- MUCKENSTURM (Claire), « Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles ? » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993, pp. 225-239.
- NAVIA (Luis E.), *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, Westport, Greenwood Press, 2001, 176 p.
- \_\_\_\_\_, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport, Greenwood Press, 1996, 227 p.
- \_\_\_\_\_, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Westport, Greenwood Press, 1998, 208 p.
- \_\_\_\_\_, *Diogenes the Cynic: The War Against the World*, Westport, Greenwood Press, 2005, 260 p.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*, Westport, Greenwood Press, 1995, 213 p.

- NIEHUES-PRÖBSTING (Henrich), « Der “kurze Weg” : Nietzsche “Cynismus” » in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 24, n° 1, 1980, pp. 103-122.
- \_\_\_\_\_, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1979, 320 p.
- \_\_\_\_\_, « The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment » (translated from German by P. Gilgen) in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 329-365.
- \_\_\_\_\_, « Wielands Diogenes und der Rameau Diderots. Zur Differenz von Kyniker in der Sicht der Aufklärung » in *Peter Sloterdijks “Kritik der zynischen Vernunft”*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 73-109.
- O’NEIL (Edward N.), *Teles: The Cynic Teacher*, Society of Biblical Literature, Texts and translations 11, Græco-Roman religion series 3, Missoula, Scholars Press, 1977, 97 p.
- PATZER (Andreas), *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*, Teildruck der Diss., Heidelberg, 1970, 277 p.
- RELIHAN (Joel C.), *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, 306 p.
- \_\_\_\_\_, « Menippus in Antiquity and the Renaissance » in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Berkeley e.a., University of California Press, 1996, pp. 265-293.
- ROBERTS (Hugh Gerald Arthur), « Cynic Shamelessness in Late Sixteenth Century French Texts » in *The Modern Language Review*, vol. 99, n° 3, July 2004, pp. 595-607.
- \_\_\_\_\_, *Dog’s Tales: Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*, Amsterdam / New York, Rodopi, 2006, 308 p.
- \_\_\_\_\_, « “Leur bouche est en paroles aussi honnêtes que le trou de mon cul”: Cynic Freedom of Speech in French Texts, 1581-1615 » in B. Facques, H. A. Roberts & H.G.A. Roberts (eds), *Reading and Writing the Forbidden: Essays in French Studies*, Reading, The 2001 Group, University of Reading, 2003, pp. 59-70.
- \_\_\_\_\_, « Too Paradoxical for Paradoxes: The Role of the Cynics in Two Mid-Sixteenth-Century French Texts, Charles Estiennes’s *Paradoxes* and Philibert de Viennes’s *Le Philosophe de Court* » in *French Studies*, vol. 58, n° 4, pp. 459-470.
- SAYRE (Farrand), « Antisthenes the Socratic » in *Classical Journal*, vol. 43, 1948, pp. 237-244 [= in M. Billerbeck (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1991, pp. 73-86].
- \_\_\_\_\_, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst, 1938, 142 p. [= Literary Licensing, LLC, 2011, 152 p.].
- \_\_\_\_\_, « Greek Cynicism » in *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, n° 1, jan. 1945, pp. 113-118.
- \_\_\_\_\_, *Greek Cynicism and Sources of Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst, 1938, 49 p.

\_\_\_\_\_, *The Greek Cynics*, Baltimore, J. H. Furst, 1948, 112 p.

SCHOFIELD (Malcome), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1991, 164 p. [= University of Chicago Press, 1999, 176 p.].

SELTMANN (C. T.), « Diogenes of Sinope, Son of the Banker Hikesias » in J. A. H. Mattingly & E. S. G. Robinson (eds), *Transactions of the International Numismatic Congress*, Organized and Held in London by the Royal Numismatic Society, June 30-July 3 1936, On the Occasion of its Centenary, London, 1938, 121 p.

SUVÁK (Vladislav) (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Prague, Praha (Oikoymenh), 2014, 437 p.

WENDLAND (Paul), *Philo und die kynische-stoische Diatribe*, Berlin, 1895.

ZELLER (Eduard), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues, 1859 [= Leipzig, O. R. Reisland, 1923].

## 2. Dix-huitième siècle :

### a) Sources

ALEMBERT (Jean le Rond d'), « Discours préliminaire [1751] » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* t. I, Stuttgart, F. Fromann, 1966 [En ligne :]  
<http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.0:4.encyclopedia1108>  
[page consultée le 19 juin 2009].

\_\_\_\_\_, « Encyclopédie avertissement des éditions [1753] » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres* t. III, Stuttgart, F. Fromann, 1966 [En ligne :]  
<http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.687:1.newfrantext1>  
[page consultée le 30 juillet 2009].

\_\_\_\_\_, « Essai sur la société des gens de lettres et des grands [1753] » in *Œuvres de D'Alembert* t. IV, 2<sup>e</sup> partie, Paris, A. Belin, rue des Mathurins S.-J., n<sup>o</sup> 14 / Bossange Père et fils, rue de Tournon, n<sup>o</sup> 6 / Bossange Frères, rue de Seine, n<sup>o</sup> 12, 1822, pp. 333-373 [En ligne :]  
[http://books.google.ca/books?id=CDkHAAAAQAAJ&pg=RA1-PA359&lpg=RA1-PA359&dq=%C2%AB+Chaque+si%C3%A8cle,+et+le+n%C3%B4tre+surtout,+auraient+besoin+d%E2%80%99un+Diog%C3%A8ne%3B&source=bl&ots=Xrb95h0meW&sig=XoJ53Mjk5XUuHrLNuSGB7m\\_oXZI&hl=fr&ei=VqlfSr7mIYP8tgeUwpngAw&a=X&oi=book\\_result&ct=result](http://books.google.ca/books?id=CDkHAAAAQAAJ&pg=RA1-PA359&lpg=RA1-PA359&dq=%C2%AB+Chaque+si%C3%A8cle,+et+le+n%C3%B4tre+surtout,+auraient+besoin+d%E2%80%99un+Diog%C3%A8ne%3B&source=bl&ots=Xrb95h0meW&sig=XoJ53Mjk5XUuHrLNuSGB7m_oXZI&hl=fr&ei=VqlfSr7mIYP8tgeUwpngAw&a=X&oi=book_result&ct=result) [page consultée le 16 juillet 2009].

ANONYME, *La belle libertine ou mes aventures galantes* [= *Les aventures galantes de Mlle A\*\*\**] in *La belle libertine*, Paris, Le Cercle des Bibliophiles Européens, 1969, pp. 17-106.

AUTEURS INCONNUS, *Lettres sur le Diogène décent et la cause bizarre de M. de Prémontval* [1756], 72 p.

BARET (Paul), *Mademoiselle Javotte, ouvrage peu moral, écrit par elle-même, et publié par une de ses amies* [1758] [En ligne :] <http://google.ca/books?id=j-IFAAAAQAAJ&hl=fr> [page consultée le 15 juillet 2012].

BARRUEL (Augustin, Abbé de), *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* [1781], Tome premier, Paris, Poilleux, Libraire, Rue Du Cimetière-Saint-André, n° 7, 1830, 385 p. [En ligne :] <http://google.ca/books?id=8BIOAAAAYAAJ&hl=fr> / Tome second, Paris, À la Librairie de la Société Typographique de Méquignon fils aîné, et Boiste père, Rue Des Saint-Pères, n° 10, 1823, 516 p. [En ligne :] <http://google.ca/books?id=vx5IAAAAMAAJ&hl=fr> [pages consultées le 20 juillet 2013].

BERGIER (Nicolas-Sylvestre, Abbé), *Apologie de la religion chrétienne, contre l'Auteur du Christianisme dévoilé, & contre quelques autres critiques* [1769], À Paris, Chez Humblot, Libraire, Rue S. Jacques, entre la rue Du Plâtre & celle Des Noyers, près S. Ives, 1769-1770, 2 t. [En ligne :] <http://google.ca/books?id=CxFcAAAAQAAJ&hl=fr> ; <http://google.ca/books?id=lqEOAAAQAAJ&hl=fr> [pages consultées le 20 juillet 2012].

\_\_\_\_\_, *Le Déisme réfuté par lui-même : ou Examen des Principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de Lettres* [1765], À Paris, Chez Humblot Libraire, Rue S. Jacques, entre la rue Du Plâtre & celle Des Noyers, près S. Ives, 1765 [En ligne :] <http://google.ca/books?id=zqEPAAAIAAAJ&hl=fr> [page consultée le 21 juillet 2012].

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire de théologie*, t. 4, Besançon, Outhenin Chalandre fils, Éditeur, Paris, J. Leroux, Jouby et C\*, Libraires, Rue Des Grands-Augustins, 9 / Gaume frères, Libraires, Rue Cassette, 4, 1848 [En ligne :] [books.google.ca/books?id=8BsPAQAIAAAJ](http://books.google.ca/books?id=8BsPAQAIAAAJ) [page consultée le 22 juillet 2013].

\_\_\_\_\_, *Examen du matérialisme ; ou, Réfutation du Système de la Nature* [1771], Tournay, Typographie de J. Casterman, Libraire, Imprimeur de l'Évêché, 1838, 2 t., 376 et 358 p.

BOYER D'ARGENS (Jean-Baptiste de), *Lettres juives* [1738], La Haye, P. Paupie, 1738, Lettre 40, pp. 354-356 [En ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.761:41.frantext0513> [page consultée le 2 octobre 2013].

\_\_\_\_\_, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice* [1748], s.l., Actes sud, 1992, 170 p.

BRUCKER (Johann Jacob), *Historia Critica Philosophiæ* [1767], Leipzig, 6 vol.

CASANOVA, *Mémoires I (1725-1756)*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1958, 1263 p.

CASTILHON (Jean-Louis), *Le Diogène moderne, ou le Désapprobateur, Tiré en partie des Manuscrits de Sir Charles Woban, & de sa correspondance avec Sir George Bedford, Sir Olivier Stewert, &c. Sur différens sujets de Littérature, de Morale, & de*

*Philosophie* [1770], À Bouillon, Aux dépens de la Société Typographique, 1770, 2 t. [En ligne :] <http://google.ca/books?id=sE46C3SPfhYC&hl=fr> ; [http://google.ca/books?id=\\_Eh\\_W2f6j\\_wC&hl=fr](http://google.ca/books?id=_Eh_W2f6j_wC&hl=fr) [pages consultées le 15 mai 2012].

CAYLUS (Anne-Claude-Philippe de Tubières-Grimoard de Pestels de Lévis, Comte de), « Ma vie de garçon : Les faits et gestes du vicomte de Nantel [1748] » in *La belle libertine*, Paris, Le Cercle des Bibliophiles Européens, 1969, pp. 173-230.

CHEVRIER (François-Antoine), « Le Colporteur, histoire morale et critique [1761] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 739-884.

COETLOGON, (Dennis de), *Diogenes at court; or, the Modern Cynic, Discovering, With the Assistance of his Lantern, The Character of several Nations, and of most of the Princes, Heroes, and other Great Men of the Age: Viz. Of an African of the Kingdom of Morocco; of a Mahometan Philosopher and Theologian; of the Emperor of Morocco; of an Old Spaniard; of a Spanish Bravo; of a Modern Spaniard; of a Sanish Woman; of a Grandee of Spain; of a Spanish Bishop; of the Duke of Ripperda; of Cardinal Alberoni; of the Queen Dowager of Spain; of the present King of Spain; of a French-Man; of a French Nobleman; of the Cardinal Tencin; of the Marshal De Saxe; of the Dauphin; of the Dauphiness; of the Queen of France; and the King of France; of the Queen of Hungary; of the King of Prussia; of the King of Sardina; of the King of Portugal, of the Genoese, &c. &c.*, London, Printed by J. Jefferies, at the Bible, Crown and Star, in Ludgate-street; Winbush at Charing-Cross; Dod at Temple-Bar; and Cook 1748, 61 p. [En ligne :]

<http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?type=search&tabID=T001&queryId=Local%28en%2C%2C%29%3AFQE%3D%28BN%2CNone%2C7%29T059591%24&sort=Author&searchType=AdvancedSearchForm&version=1.0&userGroupName=mont88738&prodId=ECCO> [page consultée le 19 juillet 2012].

CONDILLAC (Étienne Bonnot de), Sect. « Les Cyniques » in *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme* t. 6 : « Introduction à l'étude de l'Histoire Ancienne », À Parme, De l'Imprimerie Royale, 1775, Livre troisième, chap. XVIII : « De quelques sectes formées par des disciples de Socrate », pp. 147-152.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain* [1746], Paris, Vrin, 2002, 192 p.

CRÉBILLION (fils) (Claude-Prosper Jolyot de), *Les égarements du cœur et de l'esprit* [= *Mémoires de M. de Meilcour*] [1736], Paris, Flammarion, 1985, 295 p.

\_\_\_\_\_, *Le Sopha* [= *Conte moral*], Paris, Flammarion, 1995, 260 p.

DIDEROT (Denis), Art. « CYNIQUE, secte des philosophes anciens, (*Hist. de la Philosophie*) » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne] :

<http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?p.28:27.encyclopedie0308> [page consultée le 29 juin 2009].

- \_\_\_\_\_, Art. « DROIT NATUREL, (Morale) » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne] : <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.4:258:2.encyclopedie0313> [page consultée le 9 avril 2013].
- \_\_\_\_\_, « Les Bijoux indiscrets » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. III, Paris, Hermann, 1978, pp. 1-290.
- \_\_\_\_\_, « Essai sur la peinture » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XIV, Paris, Hermann, 1984, pp. 343-411.
- \_\_\_\_\_, « Essai sur les règnes de Claude et de Néron » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XXV, Paris, Hermann, 1986, pp.1-441.
- \_\_\_\_\_, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, textes établis et présentés par G. Goggi, Paris, Hermann, 2011, 224 p.
- \_\_\_\_\_, *Histoire des Deux Indes* (PD43-51) [En ligne :] <http://ottaviani.chez.com/diderot/dhdi.htm> [page consultée le 23 mai 2013].
- \_\_\_\_\_, « Jacques le fataliste et son maître » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XXIII, Paris, Hermann, 1981, pp. 1-291.
- \_\_\_\_\_, « Mémoires sur différents sujets de mathématiques » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. II, Paris, Hermann, 1975, pp. 231-338.
- \_\_\_\_\_, « Le Neveu de Rameau » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XII, Paris, Hermann, 1989, pp. 31-196.
- \_\_\_\_\_, « Le paradoxe sur le comédien » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XX, Paris, Hermann, 1995, pp. 1-132.
- \_\_\_\_\_, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, Siena, ed. G. Goggi, 1976, 2 vol., 502 et 449 p. [En ligne :] <http://ottaviani.chez.com/diderot/dhdi.htm> [page consultée le 23 mai 2013].
- \_\_\_\_\_, « Pensées philosophiques » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. II, Paris, Hermann, 1975, pp. 1-61.
- \_\_\_\_\_, « La promenade du sceptique » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. II, Paris, Hermann, 1975, pp. 63-169.
- \_\_\_\_\_, « Réfutation d'Helvétius » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XXIV, Paris, Hermann, 2004, pp. 421-767.
- \_\_\_\_\_, « Réflexions sur le livre *De l'Esprit* par M. Helvétius » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. IX, Paris, Hermann, 1981, pp. 299-312.
- \_\_\_\_\_, « Regrets sur ma vieille robe de chambre » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XVIII, Paris, Hermann, 1984, pp. 41-60.
- \_\_\_\_\_, « La Religieuse » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XI, Paris, Hermann, 1975, pp. 1-294.
- \_\_\_\_\_, « Le Rêve de D'Alembert » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XVII, Paris, Hermann, 1987, pp. 23-209.
- \_\_\_\_\_, « Salon de 1767 » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XVI, Paris, Hermann, 1990, pp. 53-525.
- \_\_\_\_\_, « Supplément au Voyage de Bougainville » in H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot (dir.), *Œuvres complètes* t. XII, Paris, Hermann, 1989, pp. 577-647.

DORAT (Claude Joseph), *Les Égaréments de Julie*, Parties 1 et 2, Paris, Le Cercle des Bibliophiles Européens, 1968, 227 p. (Ouvrage également attribué à PERRIN (Jacques-Antoine-René), *Les égarément de Julie*, s.n., 1763) ; Partie 3 [En ligne :] [http://books.google.fr/books?id=1iMPAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](http://books.google.fr/books?id=1iMPAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 26 juin 2012].

\_\_\_\_\_, « Les Malheurs de l'inconstance [1772] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 885-1047.

\_\_\_\_\_, *Les Sacrifices de l'amour* [1771], Éditions du Boucher, 2006, pp. 3-296 [En ligne :] <http://www.leboucher.com/dorat/dorat.pdf> [page consultée le 3 novembre 2015].

DUCLOS (Charles Pinot), « Acajou et Zirphile [1761] » in *Le cabinet des fées, ou Collection choisie des contes des fées, et autres contes merveilleux*, t. 35, À Genève, Chez Barde, Manget & Compagnie, Imprimeurs-Libraires, & se trouve à Paris, Chez Cuchet, Libraire, Rue & hôtel Serpente, 1786, pp. 31-89 [En ligne :] <https://archive.org/details/cabinetdesfeso35maye> [page consultée le 3 juillet 2012].

\_\_\_\_\_, « Les Confessions du comte de \*\*\* [1741] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 163-264.

\_\_\_\_\_, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751], À Paris, Chez Prault, Imprimeur, Quai de Gêvres et chez Durand, Libraire, Rue Saint Jacques, 1764, 437 p. [En ligne :] [https://play.google.com/store/books/details/Charles\\_Pinot\\_Duclos\\_Consid%C3%A9rations\\_sur\\_les\\_m%C5%93urs\\_?id=AEsGAAAAQAAJ&feature=order\\_history](https://play.google.com/store/books/details/Charles_Pinot_Duclos_Consid%C3%A9rations_sur_les_m%C5%93urs_?id=AEsGAAAAQAAJ&feature=order_history) [page consultée le 7 août 2012].

DUMARSAIS (César Chesneau), Art. « Philosophe [1743] » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne :] <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.92:110.encyclopedie1108> [page consultée le 29 juin 2009].

FOUGERET DE MONBRON (Louis-Charles), *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* [1750], Londres, 1761, 167 p. [En ligne] :

<http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO?jsessionid=F146F5EEF958940310770EDE32430F0B?c=1&stp=Author&ste=11&af=BN&ae=T139388&tiPG=1&dd=0&dc=fll&docNum=CW109634735&vrsn=1.0&srchtp=a&d4=0.33&n=10&SU=0LRK&locID=mont88738> [page consultée le 14 octobre 2009].

\_\_\_\_\_, *Margot la ravaudeuse* [1750], Paris, Zulma, 1992, 119 p.

FORMEY, *Bibliothèque impartiale*, Pour les mois de janvier et février, 1756, t. XIII, Première partie, Göttingue & Leide, Chez Elie Luzac, Fils. Imp.-Libr., 1756 [En ligne :]

<http://books.google.ca/books?id=5GsEAAAQAAJ&pg=PA299&lpg=PA299&dq=Lettre%28s%29+sur+le+Diog%C3%A8ne+d%C3%A9cent+et+la+cause+bizarre+de+M.+de+Pr%C3%A9montval&source=bl&ots=4IcBx8Qu1h&sig=98o2NpCnZpd2S9qRZnbxMYkupvY&hl=fr&sa=X&ei=T-4MUpbqCom4yQHas4DIDA&ved=0CDMQ6AEwAg#v=onepage&q=Lettre%28s%29%20sur%20le%20Diog%C3%A8ne%20d%C3%A9cent%20et%20la%20cause%20bizarre%20de%20M.%20de%20Pr%C3%A9montval&f=false>

[page consultée le 4 octobre 2013].

FRÉDÉRIC II (Roi de Prusse), *Correspondance* t. IX, Berlin, Imprimerie Royale (B. Decker), 1854 (*in Œuvres de Frédéric Le Grand* t. XXIV, Berlin, Imprimerie Royale (B. Decker), 1854).

GERVAISE DE LATOUCHE (Jean-Charles), *Histoire de Dom Bougre, portier des Chartreux* [1741], À Rome, Chez Philotanus, Imprimeur, [1740?], 210 p. [En ligne :] [http://find.galegroup.com/ecco/retrieve.do?sgHitCountType=None&sort=Author&tabID=T001&prodId=ECCO&resultListType=RESULT\\_LIST&searchId=R1&searchType=BasicSearchForm&currentPosition=](http://find.galegroup.com/ecco/retrieve.do?sgHitCountType=None&sort=Author&tabID=T001&prodId=ECCO&resultListType=RESULT_LIST&searchId=R1&searchType=BasicSearchForm&currentPosition=) [page consultée le 5 juillet 2012].

GÉRARD (Philippe Louis, Comte de Valmont), *Le Comte de Valmont, ou Les égaremens de la raison. Lettres recueillies et publiées, Par M....*, À Paris, Chez Moutard, Imprimeur-Libraire de la Reine, de Madame, & de Madame Comtesse D'Artois, Rue Des Mathurins, Hôtel de Cluni, 1792, 2 vol., 5 t. [En ligne :] <https://archive.org/details/lecomtedevalmon03grgoog> ; <https://archive.org/details/lecomtedevalmon06grgoog> ; <https://archive.org/details/lecomtedevalmon05grgoog> ; <https://archive.org/details/lecomtedevalmon07grgoog> ; <https://archive.org/details/lecomtedevalmon04grgoog> [pages consultées 28 juillet 2013].

GIMAT DE BONNEVAL (Jean-Baptiste), « Fanfiche ou les Mémoires de mademoiselle de \*\*\* [1748] » *in Bibliothèque choisie et amusante* t. 4, 1749, pp. 3-120 [En ligne :] <https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=kL85A AAAcAAJ&pg=GBS.PR1> [page consultée le 9 juillet 2012].

GODARD D'AUCOUR (Claude), « Thémidor ou Mon histoire et celle de ma maîtresse [1745] » *in* R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 265-354.

GODART DE BEAUCHAMPS (Pierre-François), *Aihcrappih, histoire grecque*, s.l., 1748, 155 p. [En ligne :] [http://books.google.ca/books/about/Aihcrappih.html?id=ouRNAAAAcAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.ca/books/about/Aihcrappih.html?id=ouRNAAAAcAAJ&redir_esc=y) [page consultée le 4 juin 2012].

\_\_\_\_\_, « Aihcrappih, histoire grecque » *in* M. Cortey, É. Leborgne et F. Lotterie, *Courtisanes et philosophes*, Paris, Société française d'étude du dix-huitième siècle, 2013, 180 p.

HELVÉTIUS (Claude-Adrien), *De l'Esprit* [1758], À Paris, Chez Durand, Libraire, Rue Du foin, 1758, 644 p. [En ligne :] [http://books.google.ca/books/reader?id=Es\\_HiYLnozEC&hl=fr&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PR4](http://books.google.ca/books/reader?id=Es_HiYLnozEC&hl=fr&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PR4) [page consultée le 15 avril 2013].

\_\_\_\_\_, *De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son éducation* [1773], Tome premier, À Londres, Chez la Société Typographique, 1773 639 p. [En ligne :] [https://books.google.fr/books?id=rmlzAQAAMAAJ&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](https://books.google.fr/books?id=rmlzAQAAMAAJ&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 29 mai 2013] ;

Tome second, À Amsterdam, 1774, 328 p. [En ligne :] <http://books.google.ca/books?id>

=o7o6AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\_ge\_summary\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [page consultée le 29 mai 2013].

HOLBACH (Paul-Henri Thiry, Baron d'), *Essai sur l'art de ramper à l'usage des courtisans*, Paris, Allia, 2010, 48 p.

\_\_\_\_\_, « La Morale universelle ou Les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature » in *Œuvres philosophiques 1773-1790*, Coda, Paris, 2004, pp. 315-785.

\_\_\_\_\_, *La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* [1773], vol. 1 [En ligne :] [http://books.google.ca/books?id=nA5MAAAACAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](http://books.google.ca/books?id=nA5MAAAACAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 12 avril 2013].

\_\_\_\_\_, *Système de la Nature* [1771], Paris, Fayard, 1990, 2 t., 389 et 452 p.

\_\_\_\_\_, « Système social » in *Œuvres philosophiques 1773-1790*, Paris, Coda, 2004, pp. 7-314.

HUME (David), *An Enquiry Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1902.

\_\_\_\_\_, *Essays Moral, Political, Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

\_\_\_\_\_, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1896.

JAUCOURT (Louis de), Art. « Sociabilité » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne :]

<http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic31/getobject.pl?c.114:53.encyclopedia1108> [page consultée le 29 juin 2009].

LACLOS (Pierre Choderlos de), *Les liaisons dangereuses*, Paris, Librairie générale française (LDP), 1958, 443 p.

LA METTRIE (Julien Offray de), « Discours sur le bonheur » in *Œuvres philosophiques*, Tome second, Nouvelle édition corrigée & augmentée, À Berlin, 1764, pp. 115-226 [En ligne :] <http://www.google.ca/books?id=5bUFAAAAQAAJ&hl=fr> [page consultée le 10 octobre 2010].

\_\_\_\_\_, « L'Homme-machine » in *Œuvres philosophiques*, Londres, Jean Nourse, 1751, pp. 9-80 [En ligne :] <http://www.google.ca/books?id=YHBYAAAAMAAJ&hl=fr> [page consultée le 8 octobre 2012].

\_\_\_\_\_, « Traité de l'Âme » in *Œuvres philosophiques*, Londres, Jean Nourse, 1751, pp. 81-208 [En ligne :] <http://www.google.ca/books?id=YHBYAAAAMAAJ&hl=fr> [page consultée le 8 octobre 2010].

\_\_\_\_\_, « la Volupté » in *Œuvres philosophiques*, Tome second, Nouvelle édition corrigée & augmentée, À Berlin, 1764, pp. 263-362 [En ligne :] <http://www.google.ca/books?id=5bUFAAAAQAAJ&hl=fr> [page consultée le 10 octobre 2010].

LA MORLIÈRE (Jacques Rochette de), « Angola, Histoire indienne [1746] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 355-483.

- MANDEVILLE (Bernard), *La fable des abeilles ; ou les vices privés font le bien public* [1714] (trad. L. Carrive et P. Carrive), Paris. Vrin, 1974, 209 p.  
 \_\_\_\_\_, *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis, Liberty Fund, 1992, 2 vol., 412 et 481 p.
- MERCIER (Louis-Sébastien), *Tableau de Paris* [Tome X, Amsterdam, 1788], chap. DCCXCI : « De Diogène », Genève, Slatkine Reprints, 1979, pp. 111-114.  
 \_\_\_\_\_, *Tableau de Paris* t. 1 [En ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0513.1211> [page consultée le 16 août 2013].  
 \_\_\_\_\_, *Tableau de Paris* t. 5 [En ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0513.1223> [page consultée le 16 août 2013].
- MIRABEAU (Honoré Gabriel Riqueti, Comte de), *Le Rideau levé ou l'Éducation de Laure* [1786], Au Palais sous les robes, 1882, 220 p. [En ligne :] [https://books.google.ca/books?id=Bc8OAAAAIAAJ&dq=le+rideau+levé,+au+palais+sous+les+robes&hl=fr&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.ca/books?id=Bc8OAAAAIAAJ&dq=le+rideau+levé,+au+palais+sous+les+robes&hl=fr&source=gbs_navlinks_s) [page consultée le 6 juillet 2012].
- MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de), « De l'Esprit des lois » in *Œuvres complètes* t. II, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1951, 1809 p.
- NERCIAT (Andréa de), « Félicia ou Mes fredaines [1775] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 1049-1288.
- PALISSOT DE MONTENOY (Charles), *Les philosophes : Comédie, en trois actes, en vers* [1760] [En ligne] : <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.770:1.newfrantext1108> [page consultée le 13 juillet 2009].
- PRÉMONTVAL (Pierre le Guai de), *Le Diogène de d'Alembert ou Diogène décent : Pensées libres Sur l'Home & sur les principaux objets des conoissances de l'Home* [1755], Berlin, Au dépens de J. H. Schneider, 1755 [En ligne :] [http://bvbm1.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.5.jsp?folder\\_id=0&dvs=1380902746068~346&pid=2741016&usePid1=true&usePid2=true#](http://bvbm1.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.5.jsp?folder_id=0&dvs=1380902746068~346&pid=2741016&usePid1=true&usePid2=true#) [page consultée le 17 juillet 2012].
- PRÉVOST (Antoine François, Abbé), *Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut*, Paris, Gallimard, 2008, 403 p.
- QUERLON (Anne-Gabriel Meusnier de), « Psaphion, ou La courtisane de Smyrne [1747-1748 ?] » in C. Pinot Duclos, *Les confessions de Comte de \*\*\**, Paris, Le Cercle des Bibliophiles Européens, 1967, pp. 125-194.
- RESTIF DE LA BRETONNE (Nicolas Edme), *Le paysan perversi, ou Les dangers de la ville ; Histoire récente, mise au jour d'après les véritables Lettres des Personages*, Imprimé à La haie, Et se trouve à Paris, Chés Esprit, Libraire de S. A. S. Mgr le Duc de Chartres, Au Palais-Royal, Au piéd du grand-escalier, 1776, 4 vol. [En ligne :] [http://www.google.ca/books?id=yWwGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_m etadata\\_7\\_mylibrary&redir\\_esc=y](http://www.google.ca/books?id=yWwGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_m etadata_7_mylibrary&redir_esc=y) ;

[http://www.google.ca/books?id=42wGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary&redir\\_esc=y](http://www.google.ca/books?id=42wGAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary&redir_esc=y) ;  
[http://www.google.ca/books?id=CG0GAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary&redir\\_esc=y](http://www.google.ca/books?id=CG0GAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary&redir_esc=y) ;  
[http://www.google.ca/books?id=GG0GAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary&redir\\_esc=y](http://www.google.ca/books?id=GG0GAAAAQAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary&redir_esc=y) [pages consultées le 19 août 2012].

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Les Confessions*, Paris, Gallimard, 1973, 2 t., 369 et 499 p.  
\_\_\_\_\_, *Du Contrat social précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social* (1<sup>ère</sup> version) et suivi de *Fragments politiques*, Paris, Gallimard, 1964, 535 p.  
\_\_\_\_\_, *Correspondance*, Arvensa éditions, 2014, 2353 p. [En ligne :] [https://books.google.ca/books?id=xj\\_fAgAAQBAJ&dq=LETTRE+rousseau+1772+j%27ai+port%C3%A9+ma+lanterne&hl=fr&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.ca/books?id=xj_fAgAAQBAJ&dq=LETTRE+rousseau+1772+j%27ai+port%C3%A9+ma+lanterne&hl=fr&source=gbs_navlinks_s) [page consultée le 30 octobre 2015].  
\_\_\_\_\_, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* précédé de *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1992, 282 p.  
\_\_\_\_\_, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 629 p.  
\_\_\_\_\_, « Mon portrait » in G. Streckeisen-Moultou (éd.), *Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau*, Paris, Lévy frères, Libraires-éditeurs, 1861 [En ligne :] [https://books.google.ca/books?id=wTUBAAAAYAAJ&pg=PA286&dq=rousseau+%22mon+portrait%22+l%27enfer+du+m%C3%A9chant&hl=fr&sa=X&ei=\\_SC1VJXiNYGyyATN54GgBg&ved=0CCIQ6AEwAQ#v=onepage&q=rousseau%20%22mon%20portrait%22%20l%27enfer%20du%20m%C3%A9chant&f=false](https://books.google.ca/books?id=wTUBAAAAYAAJ&pg=PA286&dq=rousseau+%22mon+portrait%22+l%27enfer+du+m%C3%A9chant&hl=fr&sa=X&ei=_SC1VJXiNYGyyATN54GgBg&ved=0CCIQ6AEwAQ#v=onepage&q=rousseau%20%22mon%20portrait%22%20l%27enfer%20du%20m%C3%A9chant&f=false) [page consultée le 13 janvier 2015].  
\_\_\_\_\_, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 610 p.  
\_\_\_\_\_, « Préface au Narcisse » in *Sur les sciences et les arts*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1988, pp. 29-40.  
\_\_\_\_\_, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard / Librairie générale française (LDP), 1965, 255 p.  
\_\_\_\_\_, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* t. XI, Collection complète des œuvres, 17 vol. in-4°, Genève, 1780-1788 [En ligne :] <http://www.rousseauonline.ch/tdm.php> [page consultée le 1er décembre 2014].

S\*\*\* (M. de), *Les amours de Laïs, histoire grecque*, Londres [Paris ?], 1765, 172 p. [En ligne :] <http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=mont88738&tabID=T001&docId=CW3314085834&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE> [page consultée le 28 février 2013].

SADE (Donatien Alphonse François, Marquis de), *Œuvres complètes* [*La Philosophie dans le boudoir* t. III ; *Aline et Valcour* t. III-IV ; *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu* suivi de *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice* t. VI-IX ; *Idée sur les romans* t. X ; *Projet d'avertissement de l'auteur pour le recueil primitif de ses contes et nouvelles* t. X ; *Correspondance* t. XII ; *Les 120 journées de Sodome* t. XIII ; *La Vérité* t. XIV], Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966-1967, 8 vol., 16 t.

SAINT-JUST (Louis Antoine de), « Arlequin Diogène [1789-1791 ?] » in M. Duval (éd.), *Œuvres complètes de Saint-Just*, Paris, Éditions G. Lebovici, 1984, pp. 240-260.

SAINT-LAMBERT (Jean-François de), Art. « Intérêt » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne :] <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:2600.encyclopedie0313> [page consultée le 15 avril 2012].

\_\_\_\_\_, Art. « Luxe » in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une Société de Gens de Lettres* [En ligne] : <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:2115.encyclopedie0313> [page consultée le 3 avril 2013].

SMITH (Adam), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Fund, 1904, 2 vol., 1080 p.

\_\_\_\_\_, *Théorie des sentiments moraux* (trad. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau), Paris, PUF, 1999, 469 p.

VERNES (Jacob, Pasteur), *Confidence philosophique*, Londres, 1771, 381 p. [En ligne :] [https://books.google.fr/books?id=UqIUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=vernes,+la+confidence+philosophique&hl=fr&sa=X&ved=0CCEQ6wEwAGoVChMI-\\_vD0IL8yAIVFNfjCh2W-QLM#v=onepage&q=vernes%2C%20la%20confidence%20philosophique&f=false](https://books.google.fr/books?id=UqIUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=vernes,+la+confidence+philosophique&hl=fr&sa=X&ved=0CCEQ6wEwAGoVChMI-_vD0IL8yAIVFNfjCh2W-QLM#v=onepage&q=vernes%2C%20la%20confidence%20philosophique&f=false) [page consultée le 21 juillet 2012].

VILLARET (Claude), *Antipaméla, ou Mémoire de M D. \*\*\**, Traduit de l'anglois, À Londres, 1743, 112 p. [En ligne :] [https://books.google.fr/books?id=QM5AAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](https://books.google.fr/books?id=QM5AAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 11 janvier 2013].

\_\_\_\_\_, *La belle Allemande ou Les galanteries de Thérèse. Deux parties*, À Paris, Aux dépens de la Compagnie, 1755, 146 p. [En ligne :] [https://books.google.fr&id=hiQAAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs\\_slider\\_cls\\_metadata\\_7\\_mylibrary](https://books.google.fr&id=hiQAAAAcAAJ&hl=fr&source=gbs_slider_cls_metadata_7_mylibrary) [page consultée le 11 janvier 2013] (Ouvrage également attribué à BRÉT (Antoine), sous le titre *La belle Alsacienne, ou Telle mère telle fille*).

VIVANT DENON (Dominique), *Point de lendemain* [1777 & 1812] ; suivi de BASTIDE (Jean-François), *La petite maison*, Paris, Gallimard, 1995, 217 p.

VOISENON (Claude-Henri de Fusée, Abbé de), « Les exercices de dévotion » in *La belle libertine*, Paris, Le Cercle des Bibliophiles Européens, 1969, pp. 107-171.

\_\_\_\_\_, « Histoire de la Félicité [1751] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 535-556.

\_\_\_\_\_, « Le Sultan Misapouf et la Princesse Grisemine [1746] » in R. Trousson (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, pp. 485-534.

VOLTAIRE (François Marie Arouet), *Correspondance*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1964-1993, 13 vol., tomes 5-6-7-8-10-11.

\_\_\_\_\_, « Les Deux siècles » in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 10, Paris, Garnier, 1877-1885 [En ligne :] <http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobj>

ect.pl?c.797:1:0:0:68.toutvoltaire [page consultée le 24 février 2014].

\_\_\_\_\_, « Les Honnêtetés littéraires » in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 26, Paris, Garnier, 1877-1885 [En ligne :] <http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?toutvoltaire.797> [page consultée le 24 février 2014].

\_\_\_\_\_, « Lettre de M. de Voltaire à M. Hume (« Note sur la Lettre à M. Hume », de Ferney, le 24 octobre 1766, par M. L. ) » in L. Moland (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire* t. 26, Paris, Garnier, 1877-1885 [En ligne :] <http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.770:1:1:0:51.toutvoltaire.36318.36325.36328> [page consultée le 24 février 2014].

\_\_\_\_\_, « Notes de Voltaire sur le *Discours sur l'inégalité des conditions* de J.-J. Rousseau » in J. M. Moreau et al. (éd.), *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier frères, 1880, vol. 32, Appendice VII [En ligne :] [http://books.google.ca/books?id=b-FPAQAAIAAJ&pg=PA472&lpg=PA472&dq=Voltaire+singe+de+Diog%C3%A8ne,+c+omme+tu+te+condamnes+toi-m%C3%Aame!&source=bl&ots=SiSIIm91jaz&sig=1P\\_74FqDqUW5VxI96uSc7-1BDWc&hl=fr&sa=X&ei=4eQMU\\_G6HKONygGQwYGoCw&ved=0CC4Q6AEwAQ#v=onepage&q=Voltaire%20singe%20de%20Diog%C3%A8ne%2C%20comme%20tu%20te%20condamnes%20toi-m%C3%Aame!&f=false](http://books.google.ca/books?id=b-FPAQAAIAAJ&pg=PA472&lpg=PA472&dq=Voltaire+singe+de+Diog%C3%A8ne,+c+omme+tu+te+condamnes+toi-m%C3%Aame!&source=bl&ots=SiSIIm91jaz&sig=1P_74FqDqUW5VxI96uSc7-1BDWc&hl=fr&sa=X&ei=4eQMU_G6HKONygGQwYGoCw&ved=0CC4Q6AEwAQ#v=onepage&q=Voltaire%20singe%20de%20Diog%C3%A8ne%2C%20comme%20tu%20te%20condamnes%20toi-m%C3%Aame!&f=false) [page consultée le 25 février 2014].

WIELAND (Christoph Martin), *Cratès et Hipparchie* suivi *Des Pythagoriciennes* (trad. M. De Vanderbourg), Paris, À la Librairie Grecque-Latine-Allemande, Rue Des Fossés-Montmartre, n° 14, 1818, 2 t. [En ligne :] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k683797.r=Wieland%2C+Christoph+Martin+crates.langFR> ; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68380f.r=.langFR> [pages consultées le 28 novembre 2013].

\_\_\_\_\_, *La vie, les amours et les aventures de Diogène le Cynique, surnommé Le Socrate-fou, écrites par lui-même* [1772] (*Sokratos Mainomenos, Oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* [1770]) ; Traduite du Grec par Wieland, et de l'Allemand par le Baron de H\*\*\*, suivie de *La République de Diogène*, Paris, Chez Pigoreau, Libraire, Place S'-Germain-l'Auxerrois, 1819 [En ligne :] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103988k> [page consultée le 17 juillet 2012].

## b) Littérature secondaire

AMBRUS (Gauthier), « La figure du philosophe » in P. Knee & G. Allard (dir.), *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Études sur les Dialogues*, Ottawa, Association nord-américaine des études sur Jean-Jacques Rousseau, 1998 [= Paris, H. Champion, 2003], pp. 215-225 [En ligne :] <http://rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr/publications/PDF/PL7/PL7-Ambrus.pdf> [page consultée le 4 février 2014].

AUDIDIÈRE (Sophie) et al. (dir.), *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, 366 p.

BEN SAAD (Nizar), *Machiavel en France. Des Lumières à la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 2007, 286 p.

- BERNIER (Marc André), *Libertinage et figures du savoir : Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières, 1734-1751*, Saint-Nicolas / Paris, Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 2001, 273 p.
- \_\_\_\_\_, & CHARLES (Syliane), *Scepticisme et modernité*, Contributions d'un colloque tenu à Halifax en mai 2003, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, 268 p.
- BLOCH (Olivier), « À propos du matérialisme d'Ancien Régime » in *Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie : Societas Hegeliana*, 1989, vol. 6, pp. 138-144.
- \_\_\_\_\_, « L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 73-82.
- \_\_\_\_\_, « Le matérialisme au siècle des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 5-10.
- BOURDIN (Jean-Claude), « L'effacement de Diderot par Rousseau dans l'article *Économie politique* et le *Manuscrit de Genève* » in F. Salaün (dir.) *Diderot-Rousseau : un entretien à distance*, Actes du colloque « Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot », organisé par l'Institut de recherches sur la Renaissance, l'Âge classique et les Lumières (UMR 5186), Université Paul-Valéry Montpellier III, 9 avril 2005, Paris, Desjonquères, 2006, pp. 36-50.
- BOURGUINAT (Élisabeth), *Le siècle du persiflage 1734-1789*, Paris, PUF, 1998, 228 p.
- BROOME (Jack-Howard), « "L'Homme au cœur velu": the turbulent career of Fougere de Monbron » in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 23, 1963, pp. 179-213.
- CARRIVE (Paulette), *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*, Paris, Vrin, 1980, 222 p.
- CHOUILLET (Jacques), « La présence de J.-J. Rousseau après sa mort dans les écrits de Diderot » in *Cahiers de Varsovie*, vol. 10, 1982, pp. 177-188.
- CITTON (Yves), « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 36, 2004, pp. 57-95 [En ligne :] <https://rde.revues.org/282> [page consultée le 16 octobre 2012].
- DARNTON (Robert), *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1991, 278 p.
- DELON (Michel), « Préface » in *Margot la Ravaudeuse*, Cadeilhan, Zulma, 1992.

- DEPRUN (Jean), « La Mettrie et l'immoralisme sadien » in *La Grande Bretagne littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle, Annales de Bretagne et des pays de l'ouest*, vol. 83, n<sup>o</sup> 4, 1970, pp. 745-750.
- \_\_\_\_\_, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach » in *Roman et Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Sociales, 1970, pp. 331-340.
- \_\_\_\_\_, « La réception des *Maximes* dans la France des Lumières » in *De Descartes au romantisme : études historiques et thématiques*, Paris, Vrin, 1987, pp. 89-96.
- \_\_\_\_\_, « Sade et l'abbé Bergier » in *Raison présente*, n<sup>o</sup> 67, 1983, pp. 5-11.
- \_\_\_\_\_, « Sade et la philosophie biologique de son temps » in *Le Marquis de Sade*, acte du colloque d'Aix-en-provence (19-20 février 1968), Paris, Armand Colin, 1968, pp. 189-203.
- \_\_\_\_\_, « Sade et le rationalisme des Lumières » in *Raison présente*, n<sup>o</sup> 3, 1967, pp. 75-90.
- DOMENECH (Jacques), *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1989, 269 p.
- \_\_\_\_\_, « Matérialisme et spiritualisme chez Sade » in J. D'Hondt & G. Festa (dir.), *Présences du matérialisme*, Acte du colloque international de Cerisy (11-18 août 1990), Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 111-127.
- DUMONT (Jean-Paul), « Des paradoxes à la philodoxie » in *l'Âne*, vol. 37, 1989, pp. 44-45.
- FABRE (Jean), « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques » in *Diderot Studies* vol. 3, 1961, pp. 155-213.
- FINK (Béatrice) & STENGER (Gerhardt) (éds), *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, 341 p.
- GUÉNOT (Hervé), « Jean-Jacques : Crispin ? Diogène ? Socrate ? La représentation théâtrale de Rousseau (1755-1819) » in *Études J.-J. Rousseau*, Reims, Éditions À l'Écart, 1987, pp. 93-124.
- GRIMSLEY (Ronald), « L'ambiguïté dans l'œuvre romanesque de Diderot » in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n<sup>o</sup> 13, 1961, pp. 223-238.
- GROH (Ruth), « Diderot – ein Menipper der Aufklärung » in D. Harth & M. Raether (eds.), *Denis Diderot, oder, Die Ambivalenz der Aufklärung*, Heidelberger Vortragsreihe zum Internationalen Diderot-Jahr 1984, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 1987, pp. 45-62.
- HARTH (Helen), « Der Aufklärer und sein Schatten : Zynismus im *Neveu de Rameau* » in T. Heydenrich (Hrsg.), *Denis Diderot 1713-1784. Zeit – Werk – Wirkung, zehn Beiträge*, Erlangen, Universitätsbund Erlangen-Nürnberg e. V., 1984, pp. 95-106.
- HAYES (Kathleen), *Rapport de l'immoralisme sadien au matérialisme des Lumières*, Mémoire de maîtrise (Philosophie), Université de Montréal, 2007, 95 p.

- HERDING (Klaus), « Diogène héros symbolique de la Révolution » in M. Vovelle (dir.), *L'image de la Révolution française*, communications présentées lors du Congrès Mondial pour le Bicentenaire de la révolution, Sorbonne, Paris, 6-12 juillet 1989, vol. 3, Pergamon Press, 1990, pp. 2259-2271.
- \_\_\_\_\_, « Diogenes als Bürgerheld » in *Boreas*, vol. 5, 1982, pp. 232-254.
- HIRSCHMAN (Albert O.), *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980, 135 p.
- HONDT (Jacques d'), « Le cynisme de Rameau » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 36, pp. 125-137 [En ligne :] <http://rde.revues.org/document287.html> [page consultée le 7 août 2008].
- ISRAEL (Jonathan I.), *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 935 p.
- KNEE (Philip), « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau » in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, 1987, pp. 229-327.
- \_\_\_\_\_, *Penser l'appartenance : enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1995, 270 p.
- LARRÈRE (Catherine), *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992, 325 p.
- LAUFER (Roger), *Style rococo, style des Lumières*, Paris, J. Corti, 1963, 154 p.
- LAURIOL (Claude), *Études sur La Beaumelle*, Paris, H. Champion, 2008, 543 p.
- \_\_\_\_\_, *La Beaumelle. Un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, Droz, 1978, 602 p.
- LECERCLE, (Jean-Louis), « Le matérialisme du sage, selon Rousseau » in B. Fink & G. Stenger, *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, pp. 175-183.
- LEDUC (Jean), « Les Sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade » in *Studies on Voltaire*, vol. 68, 1969, pp. 7-66.
- MASSEAU (Didier), *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, 451 p.
- MORIZE (André), *L'apologie du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle et Le mondain de Voltaire*, Genève, Slatkine, 1902, 1970, 194 p.
- MORTIER (Roland), « Les voies obliques de la propagande philosophique » in R. Mortier, *Le Cœur et la Raison : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, pp. 381-392.

- O'GORMAN (Donal), *Diderot the Satirist. Le neveu de Rameau & related works: an analysis*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, 264 p.
- PELLISON (Maurice), « La mode de la méchanceté. Une maladie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle » in *Nouvelle Revue*, vol. 26, 1905, pp. 469-483.
- RAYMOND (Marcel), « Du jansénisme à la morale de l'intérêt » in *Mercure de France*, n° 1126, 1957, pp. 238-255.
- RÉTAT (Pierre), *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, 555 p.
- RIOUX-BEAULNE (Mitia), « Allez-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'*Encyclopédie* » in *Lumen*, vol. 24, 2005, pp. 79-92.  
 \_\_\_\_\_, « Qu'est-ce qu'une *Secte épicurienne* ? Remarques sur l'histoire diderotienne de la philosophie », Communication présentée dans le cadre du Congrès 2016 de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, Kingston (Ontario), 2016 [En ligne :] [https://www.academia.edu/29663909/Quest\\_ce\\_quune\\_secte\\_epicurienne\\_Mitia\\_Rioux\\_Beaulne\\_](https://www.academia.edu/29663909/Quest_ce_quune_secte_epicurienne_Mitia_Rioux_Beaulne_) [page consultée le 4 novembre 2016].
- ROSANVALLON (Pierre), « L'utilitarisme français et les ambiguïtés de la culture politique prérévolutionnaire (position d'un problème) » in K. M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. 435-440.
- SALAÜN (Franck), « Anti-matérialisme et matérialisme en France vers 1760 » in J.-C. Bourdin (dir.), *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Kimé, 1997, pp. 113-132.  
 \_\_\_\_\_, « Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot » in F. Salaün (dir.) *Diderot-Rousseau : un entretien à distance*, Actes du colloque « Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot », organisé par l'Institut de recherches sur la Renaissance, l'Âge classique et les Lumières (UMR 5186), Université Paul-Valéry Montpellier III, 9 avril 2005, Paris, Desjonquères, 2006, pp. 9-22.  
 \_\_\_\_\_, F. Salaün (dir.) *Diderot-Rousseau : un entretien à distance*, Actes du colloque « Diderot hanté par Rousseau, Rousseau hanté par Diderot », organisé par l'Institut de recherches sur la Renaissance, l'Âge classique et les Lumières (UMR 5186), Université Paul-Valéry Montpellier III, 9 avril 2005, Paris, Desjonquères, 2006, 190 p.  
 \_\_\_\_\_, *L'ordre des mœurs : essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle, 1734-1784*, Paris, Kimé, 1998, 367 p.
- SHEA (Louisa Ilaria), *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, 262 p.  
 \_\_\_\_\_, *Diogenes in the Salon: Cynicism and the Question of Enlightenment*, Thèse de Ph. D. (Comparative Literature), Harvard University, Cambridge, 2003, 240 p.  
 \_\_\_\_\_, « Diogenes' Lost Republic: Cynic Politics in Wieland, Rousseau and Sade » in T. Coignard et al. (éds), *Les Lumières et l'histoire*, Paris, H. Champion, 2010, pp. 77-96.

\_\_\_\_\_, « Sade and the Cynic Tradition » in *Modern Language Quarterly*, vol. 67, n° 3, March 2006, pp. 313-331.

SILVER (Marie-France), « Un exemple des métamorphoses de l'épicurisme au dix-huitième siècle : l'idée de nature dans les romans du marquis de Sade » in *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, vol. 263, Oxford, 1989, pp. 523-525.

STANLEY (Sharon Adele), *The Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Thèse de Ph. D. (Political Science), University of California, Berkeley, Spring 2006, 311 p.

\_\_\_\_\_, *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 236 p.

\_\_\_\_\_, « Hermits and Cynics in the Enlightenment: Rousseau and Rameau' Nephew » in *Eighteenth-Century Thought*, vol. 4, 2009, pp. 311-345.

\_\_\_\_\_, « Retreat from Politics: The Cynic Modern Times » in *Polity*, vol. 39, n° 3, July 2007, pp. 384-407.

\_\_\_\_\_, « Unraveling Natural Utopia: Diderot's *Supplement to the Voyage of Bougainville* » in *Political Theory*, vol. 37, n° 2, April 2009, pp. 266-289.

STAROBINSKI (Jean), « Diderot's Satire "Rameau's Neffe" » in *Das Rettende in der Gefahr : Kunstgriffe der Aufklärung* (trans. H. Günther), Frankfurt, S. Fischer, 1990, 397 p.

\_\_\_\_\_, « Diogène dans *Le neveu de Rameau* » in *Stanford French Review*, n° 8 (2-3), Fall 1984, pp. 147-166.

\_\_\_\_\_, « Le dîner chez Bertin » in *Magazine Littéraire*, n° 391, octobre 2000, pp. 56-57.

THOMSON (Ann), « L'art de jouir de La Mettrie à Sade » in P. Viallaneix et J. Ehrard (éds), *Aimer en France, 1760-1860* t. II, Acte du colloque de Clermont-Ferrand, Aubière, Presses universitaire de Clermont-Ferrand, 1980, pp. 315-322.

\_\_\_\_\_, « Le bonheur matérialiste selon La Mettrie » in B. Fink & G. Stenger (éds), *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, pp. 299-314.

TORJUSSEN (Serena), « *Arlequin Diogène*, comédie en un acte de Saint-Just » in *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 237, n° 1, 1979, pp. 475-485 [En ligne :] [http://www.persee.fr/doc/ahrf\\_003-4436\\_1979\\_num\\_237\\_1\\_1052](http://www.persee.fr/doc/ahrf_003-4436_1979_num_237_1_1052) [page consultée le 20 novembre 2015].

TROUSSON (Raymond), « Introduction » in Fougere de Monbron, *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde suivi de La Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, Bordeaux, Ducros, 1970, pp. 7-32.

\_\_\_\_\_, « Introduction » in Diderot, « Essai sur les règnes de Claude et Néron » in *Œuvres complètes* t. 1, Paris, Laffont, 1994, pp. 965-970.

\_\_\_\_\_ (dir.), *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, R. Laffont, 1993, 1329 p.

WARMAN (Caroline), « Matérialisme et éthique : Sade animateur de la vertu newtonienne » in N. Sclipa (dir.), *Lire Sade*, Actes du premier colloque international sur Sade aux USA, Charleston (Caroline du sud) (12-15 mars 2003), Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 93-105.

\_\_\_\_\_, « Modèles violents et sensations fortes dans la Genèse de l'œuvre de Sade : L'épicurisme des Lumières » in *Dix-huitième siècle*, vol. 35, 2003, pp. 231-239.

WILSON (Neil), « Punching Out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's "Kritik der zynischen Vernunft" » in *New German critique*, n° 41 « Special Issue on the Critique of the Enlightenment », Spring-Summer 1987, pp. 53-70.

ZANIN (Serguey), « L'entremise du scepticisme. Jean-Jacques Rousseau et la composition du *Discours sur les sciences et les arts* » in M. A. Bernier & S. Charles (dir.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 155-166.

### 3. Pré dix-huitième siècle :

#### a) Sources

BAYLE (Pierre), Art. « Diogène » in *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, 1740 [En ligne] : <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:214.bayle3> [page consultée le 19 juin 2009].

\_\_\_\_\_, Art. « Hipparchia » in *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, 1740 [En ligne] : <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:556.bayle3> [page consultée le 29 juin 2009].

BOILEAU (Nicolas), « Art poétique » [1674] in *Œuvres complètes* t. 2, Paris, Garnier frères Libraires éditeurs, 1772, pp. 279-400.

ESPRIT (Jacques, Abbé), *La fausseté des vertus humaines*, Paris, P. Mortier, 1710 [En ligne :] <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?frantext0513.423> [page consultée le 19 juillet 2012].

GARASSE (François), *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Etat, & aux bonnes Mœurs. Combattue et renversée*, À Paris, Chez S. Chappelet, 1624, 625 p. [En ligne :] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109743b.r=garasse%20doctrine%20curieuse> [page consultée le 18 février 2012].

LA BRUYÈRE (Jean de), *Les caractères ou Les mœurs de ce siècle* précédés des *Caractères* de Théophraste, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 441 p.

LA ROCHEFOUCAULD (François de), *Maximes et Réflexions diverses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977, 188 p.

- MACHIAVEL (Nicolas), *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980, 473 p.
- MORÉRI (Louis), *Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, etc., Paris, Les libraires associés, 20<sup>e</sup> édition, 1759 [En ligne] : <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-moréri/> [page consultée le 16 novembre 2012].
- PLATON, *Gorgias* (trad. M. Canto), Paris, Flammarion, 1987, 380 p.
- SOREL (Charles), *La vraie histoire comique de Francion* [1623], Paris, A. Delahays, Éditeur, 4-6, Rue Voltaire, 1858, 539 p. [En ligne :] <https://books.google.ca/books?id=Eh46AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=sorel,+la+vraie+histoire+comique&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwj635bY-9HJAhUDKh4KHSm2AZ0Q6AEIKTAA#v=onepage&q=sorel%2C%20la%20vraie%20histoire%20comique&f=false> [page consultée le 24 mars 2012].
- XÉNOPHON, « Banquet » in *Banquet suivi de l'Apologie de Socrate* (trad. F. Ollier), Paris, Gallimard, 1993, pp. 57-107.
- \_\_\_\_\_, *Mémorables* (trad. L.-A. Dorion), Paris, Les Belles Lettres, 2000-...

## **b) Littérature secondaire**

- ADAM (Antoine), *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Buchet / Chastel, 1964, 323 p.
- CAVAILLÉ (Jean-Pierre), *Dis/simulations : Jules-César Vanini, François La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Acceto : Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, H. Champion, 2002, 453 p.
- \_\_\_\_\_, « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : Les libertins et le masque : simulation et représentation (5)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 57-82.
- CLÉMENT (Michèle), « “Abrutis, vous pouvez cesser de l'être” : Le *Discours de la servitude volontaire* et la pédagogie cynique » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : Résurgence des philosophies antiques (7)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, pp. 105-120.
- COMTE-SPONVILLE (André), « Le bon, la brute et le militant » in A. Comte-Sponville, *Une éducation philosophique et autres articles*, Paris, PUF, 1989, pp. 121-141.
- \_\_\_\_\_, *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, PUF, 1994, 282 p.
- COULET (Henri), *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, A. Colin, 1967, 559 p.
- CUGNO (Agnès), « Machiavel et le Masque » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : Les libertins et le masque : simulation et représentation (5)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 7-22.

- ESCLAPEZ (Raymond), « Montaigne et les philosophes cyniques » in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 5-6, 1986, pp. 59-76.
- GOYARD-FABRE (Simone), « Les traités politiques de Locke » in J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 27-110.
- GROS (Jean-Michel), « La place du cynisme dans la philosophie libertine » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : La Résurgence des philosophies antiques (7)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, pp. 121-139.
- \_\_\_\_\_, « Le masque du "scepticisme chrétien" chez La Mothe le Vayer » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : Les libertins et le masque : simulation et représentations (5)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 83-98.
- KELLER (Edwige), « Francion ou la tentation du cynisme » in *Cahiers Textuels*, vol. 22, 2000, pp. 105-120.
- LAZZERI (Christian), *Politiques de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, 1998.
- \_\_\_\_\_, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » in *Revue de MAUSS*, vol. 1, n<sup>o</sup> 31, pp. 33-66.
- MÉNAGER (Daniel), *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995, 235 p.
- MINOIS (George), *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 637 p.
- OSTROWIECKI (Hélène), « Le libertinisme et le masque » in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle : Les libertins et le masque : simulation et représentation (5)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 47-56.
- PINHAS-DELPUECH (Rosy), « De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot » in F. Moureau & A.-M. Rieu (dir.), *Éros Philosophe : discours libertins des Lumières* (colloque organisé par le Centre des sources manuscrites et le Centre de recherche et d'enseignement sur les sciences, les arts et les techniques, Université de Haute-Alsace, Mulhouse, les 20 et 21 janvier 1984), Paris, H. Champion, 1984, pp. 11-20.
- PINTARD (René), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vol. en 1 t.
- READ BAKER (Susan), « La Rochefoucauld et Jacques Esprit » in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n<sup>o</sup> 2, 1978, pp. 179-189.
- ROBINSON (Christopher), *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, 248 p.
- SEIDEL (Michael A.), *Satiric Inheritance: Rabelais to Sterne*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 302 p.

SPINK (John Stephenson), *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éditions sociales, 1966, 397 p.

STAQUET (Anne), *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009, 421 p.

TOMARKEN (Annette H), *The Smile of Truth, The French Satirical Eulogy and Its Antecedents*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 354 p.

TORERO-IBAD (Alexandra), *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, H. Champion, 2009, 660 p.

#### **4. Textes en lien avec le cynisme et autres références post dix-huitième siècle :**

ADELSON (Leslie), « Against the Enlightenment: A Theory with Teeth for the 1980s » in *German Quarterly*, vol. 57, n° 4, Fall 1984, pp. 625-631.

BEWES (Timothy), *Cynicism and Postmodernity*, London / New York, Verso, 1997, 248 p.

BOUVERESSE (Jacques), *Rationalité et cynisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, 226 p.

CALDWELL (Wilber W.), *Cynicism and the Evolution of the American Dream*, Washington, D.C., Potomac Books, Inc., 2006, 193 p.

CAPPELLA (Joseph N.) & JAMIESON (Kathleen Hall), *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1997, 325 p.

CHALOUPKA (William), *Everybody Knows: Cynicism in America*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1999, 240 p.

DUPIN (Éric), *Une société de chiens : petit voyage dans le cynisme ambiant*, Paris, Seuil, 2006, 219 p.

EAGLETON (Terry), *Ideology: An Introduction*, London / New York, Verso, 1991, 249 p.

FLYNN (Thomas), « Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984) » in *Philosophy Social Criticism*, vol. 12, 1987, pp. 213-229.

FOUCAULT (Michel), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France (1983-1984), Paris, Gallimard / Seuil, 2009, 267 p.

\_\_\_\_\_, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*, Six lectures given by M. Foucault at the University of California at Berkeley, Oct.-Nov. 1983 [En ligne :] <http://www.foucault.info/documents/parrhesia/> [page consultée le 2 septembre 2008].

\_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité* t. 1 : « La volonté de savoir », Paris, Gallimard, 1976, 221 p.

\_\_\_\_\_, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1736 p.

GOLDFARB (Jeffrey C.), *The Cynical Society: The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago / London, The University of Chicago Press Books, 1992, 207 p.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), « L'école cynique » in *Leçons sur l'histoire de la philosophie* t. 2, Paris, Vrin, 2007, pp. 371-378.

HORKHEIMER (Max) & ADORNO (Theodor W.), *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques* (trad. É. Kaufholz), Paris, Gallimard, 1974, 281 p.

HUYSEN (Andreas), « Postenlightenment Cynicism: Diogenes as Postmodern Intellectual » in *Twilight Memorie : Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, Routledge, 1995, pp. 157-202.

JAL (Auguste), *Salon de 1833 : Les Causeries du Louvre*, Paris, C. Gosselin Libraire-éditeur, 1833, 472 p. [En ligne :]

<http://books.google.ca/books?id=fTwGAAAAQAAJ&pg=PA87&dq=inauthor:Jal+Diog%C3%A8ne+serait+s%C3%A9rieusement+ridicule+avec+son+manteau+trou%C3%A9+et+son+tonneau,+qui+conviendrait+tout+au+plus+aujourd'hui+%C3%A0+une+ravaudeuse+de+la+halle&hl=fr&sa=X&ei=Iq3xUMGBO4LG0wHb94G4AQ&ved=0CDIQ6AEwAA#v=onepage&q=inauthor%3AJal%20Diog%C3%A8ne%20serait%20s%C3%A9rieusement%20ridicule%20avec%20son%20manteau%20trou%C3%A9%20et%20son%20tonneau%20qui%20conviendrait%20tout%20au%20plus%20aujourd'hui%20%C3%A0%20une%20ravaudeuse%20de%20la%20halle&f=false> [page consultée le 12 janvier 2013].

JAMESON (Fredric), « Postmodernism and the Market » in S. Zizek (ed.), *Mapping Ideology*, London / New York, Verso, 1994, pp. 278-295.

JOUARY (Jean-Paul) & SPIRE (Arnaud), *Servitudes et grandeurs du cynisme. De l'impossibilité des principes et de l'impossibilité de s'en passer*, Montréal / Paris, Fides / Desclée de Brouwer, 1997, 263 p.

KAIL (Michel), « Du kunisme au cynisme : aller-retour » in *Les Temps modernes*, vol. 44, n° 511, 1989, pp. 150-165.

KANTER (Donald L.) & MIRVIS (Philip H.) *The Cynical Americans: Living an Working in an Age of Discontent and Disillusion*, San Francisco, Jossey-Bass, 1989, 329 p.

- MAZELLA (David), *The Making of Modern Cynicism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2007, 305 p.
- ONFRAY (Michel), *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1990, 215 p.  
 \_\_\_\_\_, « Kunisme et cynisme. Du bon usage de Diogène » in *Les Cahiers de Fontenay*, n<sup>os</sup> 55-56-57, 1989, pp. 51-62, 348 n.
- REY (Alain) (dir.), Art. « Cynique » in *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992 & Nouvelle édition 2010.
- RORTY (Richard), « The Continuity Between the Enlightenment and “Postmodernism” » in K. M. Baker & P. H. Reill (eds), *What’s Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 19-56.
- SAND (George), *Le Diable à Paris : Paris et les Parisiens. Mœurs et coutumes, caractères et portraits des habitants de Paris, tableau complet de leur vie privée, publique, politique, artistique, littéraire, industrielle, etc. etc.*, précédé d’une *Géographie de Paris* par Théophile Lavallée, Illustrations par Paul Gavarni, Paris, Publié par J. Hetzel, 1846, volume 2 [En ligne :]  
[http://books.google.ca/books?id=xUwbAQAAMAAJ&dq=George+sand+le+diable+de+Paris+La+ravaudeuse,+log%C3%A9+comme+Diog%C3%A8ne,+dans+un+tonneau+surmont%C3%A9+d'une+niche+%C3%A0+statue+faite+avec+des+cerceaux+et+de+la+toile+cir%C3%A9,+est+encore+une+curiosit%C3%A9&hl=fr&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.ca/books?id=xUwbAQAAMAAJ&dq=George+sand+le+diable+de+Paris+La+ravaudeuse,+log%C3%A9+comme+Diog%C3%A8ne,+dans+un+tonneau+surmont%C3%A9+d'une+niche+%C3%A0+statue+faite+avec+des+cerceaux+et+de+la+toile+cir%C3%A9,+est+encore+une+curiosit%C3%A9&hl=fr&source=gbs_navlinks_s) [page consultée le 12 janvier 2013].
- SLOTERDIJK (Peter), *Critique de la raison cynique* (trad. H. Hildenbrand), s.l., C. Bourgeois éditeur, 1987, 669 p. [= *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, 2 vol.].
- STIVERS (Richard), *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1994, 224 p.
- VIRNO (Paolo), *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement suivi de Les labyrinthes de la langue*, Paris / Combats, Éditions de l’Éclat, 1991, 72 p.
- ZIZEK, (Slavoj), *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London / New York, Verso, 1996, 253 p.