



HAL
open science

La figure d'un Socrate cynique : perspectives archéologiques à partir des Caractères de La Bruyère

Lora Mariat

► **To cite this version:**

Lora Mariat. La figure d'un Socrate cynique : perspectives archéologiques à partir des Caractères de La Bruyère. Littératures. 2013. dumas-00842290

HAL Id: dumas-00842290

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00842290v1>

Submitted on 12 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La Figure d'un Socrate cynique :
perspectives archéologiques à partir
des *Caractères* de La Bruyère

Lora MARIAT

Université Stendhal, Grenoble 3

U.F.R. LLASIC

Mémoire de Master 2 – 30 crédits

Parcours recherche Littératures

Sous la direction de M. Bernard ROUKHOMOVSKY

Année universitaire 2012-2013



La Figure d'un Socrate cynique :
perspectives archéologiques à partir
des *Caractères* de La Bruyère

Lora MARIAT

Université Stendhal, Grenoble 3

U.F.R. LLASIC

Mémoire de Master 2 – 30 crédits

Parcours recherche Littératures

Sous la direction de M. Bernard ROUKHOMOVSKY

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier vivement M. Bernard Roukhomovsky, sans qui ce travail n'aurait pas vu le jour, pour son aide à l'élaboration de mon sujet, pour ses conseils et ses encouragements qui m'ont accompagnée tout au long de ces deux années de travail sur La Bruyère.

Je remercie également Mmes. Marie-Laurence Desclos pour son aide à la traduction du grec, pour sa disponibilité ainsi que pour m'avoir présenté un Socrate peu conventionnel et Sabine Luciani pour son aide à la traduction du latin et pour ses suggestions bibliographiques.

Par ailleurs, je souhaite remercier Emmanuel Bury pour ses réponses et son intérêt, Frédéric Junqua pour l'apport théorique que m'ont apporté ses cours sur le cynisme et sur la figure de Socrate ainsi que Yves Citton pour m'avoir signalé la pertinence des catégories proposées par R. Shusterman pour mon sujet.

Enfin, je remercie profondément ceux qui m'entourent, mes parents pour leur soutien, Matthis pour sa présence, Gaston, Guillaume, Arnaud, Nicolas et Martine pour leur aide pratique.

Table des matières

Introduction – Qu’est-ce qu’une figure ?	7
Le moment socratique ou l’invention de la philosophie : du Socrate historique au Socrate idéalisé	7
Une triple posture interprétative à adopter : La Bruyère, critique littéraire	12
Définitions et détours étymologiques	18
Les implications d’une figure pour l’esthétique d’un auteur : Socrate et Diogène au fil des siècles.....	21
I. Constitution progressive d’un « Socrate cynique » dans l’Antiquité : un homme comme exemplum.....	26
1) Socratismes et cynisme : les points de contact « idéologiques »	26
a. L’exercice physique et la force comme moyens d’accès privilégiés à la vertu	28
b. Enseigner par la pratique.....	31
c. Le choix d’une philosophie exclusivement morale.....	36
2) Filiation et ruptures historiques.....	40
a. Écrire les vies de philosophes, réécrire l’histoire de la philosophie	40
b. Diogène ou la figure d’un Socrate outré	45
c. Deux figures complémentaires qui se tempèrent mutuellement	49
3) La fortune d’une figure : entre appropriation et idéalisation	53
a. L’idéalisation contre l’histoire.....	53
b. La constitution d’un topos : le philosophe pauvre, laid et esclave.....	57
c. Le moment chrétien : « [n’être] pas laid, même avec des traits qui sont difformes »	66
Interlude 1 – Du βίος au style littéraire	74
II. Variations rhétoriques autour de la persona socratique	80
1) La vérité contre la flatterie : un parti-pris commun à Socrate et aux cyniques mais des modalités différentes.....	80
a. La « mauvaise » parrèsia : dire tout et n’importe quoi selon son intérêt	82
b. La « bonne » parrèsia : dire le vrai au risque de déplaire	86
c. Une défaillance dans le « pacte parrésiaistique » : la réaction de l’interlocuteur	91
2) La douceur socratique contre la violence cynique	96
a. Haïr les hommes ou haïr leurs vices : deux intentions morales distinctes	98

b. La condamnation morale comme une morsure : l'arrogance et la rudesse cynique	103
- Le cynique est le chien qui « poursui[t] [l'homme] de [s]es aboiements » et qui mord « avec des paroles et non avec la gueule »	
- Le cynique emprunte au chien sa « voix rauque » et son « regard terrible »	
- Le Κυνικός τρόπος au chapitre de la véhémence	
- Les limites de la « pédagogie par la violence »	
c. La condamnation morale comme une médecine douce : la grâce et la politesse socratique	120
- Une attention bienveillante envers son interlocuteur...	
- ... qui se traduit physiquement dans le ton de la voix et dans les traits du visage	
- Un sel blanc : une ironie tout à la fois piquante et plaisante	
3) Un Socrate cynique ? Mélange des genres et contamination des modèles	133
a. Un Socrate à géométrie variable : des masques pseudonymiques divers qui se complètent et se renforcent mutuellement	137
b. Un « Socrate devenu fou » : la folie comme conséquence nécessaire du dire-vrai	143
Interlude 2 – De la rhétorique à l'éthique	147
III. Un philosophe en société ou ce que la sagesse doit à la civilité	150
1) Réintroduire le naturel dans les conduites humaines ou « n'être savant que comme Socrate »	151
a. Descendre de chaire et errer sur la place publique	151
b. Le sage est un homme « comme les autres hommes »	156
2) Vivre la philosophie au quotidien : « en buvant, en mangeant, en se divertissant »	162
a. Une éthique de la conversation : l'exemple paradigmatique du banquet	163
- « Sent[ir] si [l'on] convient, ou si [l'on] ennuie » :	
- Ne jamais se fâcher et apaiser les conflits naissants	
- Se faire « entremetteur » et faire naître l'amitié entre les convives	
b. Ne pas ôter « de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé » : la philosophie et les arts des Muses	173
- L'attitude d'un honnête homme : un Socrate dansant	
- La parole comme une musique : un Socrate aulète	
- La pédagogie par le mythe : un Socrate fabuliste	
- La vision d'un artiste qui révèle la réalité : un Socrate plasticien	

Conclusion	203
Bibliographie	210
Sources	210
Études	216
Outils de travail	223
Annexes – Traits caractéristiques attribués à Socrate comme aux cyniques	225
Annexe 1 : La faim est le meilleur assaisonnement d'un repas	225
Annexe 2 : Le « connais-toi toi-même » et les injonctions du dieu	227
Annexe 3 : La pauvreté et la véritable richesse.....	229
Annexe 4 : L'indifférence face à l'injure	231

Introduction – Qu'est-ce qu'une figure ?

Le moment socratique ou l'invention de la philosophie : du Socrate historique au Socrate idéalisé

Le succès qu'a connu la figure de Socrate dans la postérité se mesure de manière purement statistique et quantitative lorsque l'on recense les mentions extrêmement nombreuses de ce nom dans des textes tout aussi éloignés historiquement qu'ils le sont géographiquement ou idéologiquement. Leurs auteurs, qu'il s'agisse d'un orateur et homme d'État de la République romaine tel que Cicéron, d'une figure de la « seconde sophistique » sous l'Empire romain telle que Dion de Pruse, d'un esclave stoïcien tel qu'Épictète, d'un impitoyable satiriste tel que Lucien de Samosate, d'un Empereur romain de l'Antiquité tardive tel que Julien, d'un théologien humaniste tel qu'Érasme de Rotterdam, d'un philosophe de la Renaissance française tel que Montaigne ou encore d'un moraliste parisien de la fin du « Grand siècle » tel que La Bruyère, font tous un usage tout à fait fondamental du nom de ce philosophe grec. Il est en effet frappant de trouver sa trace dans des textes aussi variés, mais également de noter que ces références sont, pour la grande majorité d'entre elles, pleinement favorables. Les quelques articles ayant proposé un examen approfondi de la présence de cette figure chez un auteur particulier¹ rendent tous compte de l'empreinte profonde et durable qu'elle a laissée dans l'histoire littéraire. Par exemple, Socrate est le nom le plus cité chez Dion Chrysostome – auteur que l'on inscrit souvent dans la tradition cynique –, devant Diogène. De même, dans les *Entretiens* du stoïcien Épictète, Socrate est mentionné 70 fois, contre seulement 26 pour Diogène, 22 pour Chrysippe et 8 pour Zénon. Enfin, alors que l'on insiste souvent sur le scepticisme de Montaigne, c'est Platon (197 mentions) et Socrate (113) auxquels il est le plus souvent fait référence, loin devant Cicéron (70), Xénophon (36), Chrysippe (24 et 58 pour les Stoïciens), Diogène (23), Antisthène (16) et Pyrrhon (9 et 22 si l'on comptabilise les composés tels que « pyrrhonisme » ou « sceptique »). Or, non seulement les commentateurs effectuant ces analyses statistiques désignent presque systématiquement le

¹ Voir par exemple Jean-Baptiste GOURINAT, « Le Socrate d'Épictète », in A. Laks et M. Narcy (dir.), *Philosophie Antique : Problèmes, renaissances, usages*, n°1 : *Figures de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2001, p. 137-165 ; Aldo BRANCACCI, « Le Socrate de Dion Chrysostome », in A. Laks et M. Narcy (dir.), *Figures de Socrate, op. cit.*, p. 167-182 ; Waldemar GÖRLER, « Sokrates bei Cicero », *Sokrates-Studien*, n° 5, 2001, p. 312-333.

philosophe grec comme étant le personnage historique le plus souvent allégué, mais encore, ils constatent sa puissante teneur qualitative : loin d'être mentionné de manière ponctuelle pour les besoins de l'argumentation, c'est bien plutôt de manière dispersée et constante que l'on se réfère à Socrate. Ce nom fonctionne en effet davantage comme un modèle : l'auteur ne l'évoque pas comme une extériorité à laquelle se confronter mais comme un masque incarnant sa propre pensée.

Or, les raisons de cette omniprésence peuvent trouver leur origine dans un événement historique notoire qui sera amplifié et exalté par la suite : la « révolution » que la pratique inédite de Socrate opère dans le champ de la philosophie. Livio Rossetti souligne l'importance de cette singularité socratique sur un double plan. Tout d'abord, il remarque la formidable effervescence qui entoure le milieu socratique et la production littéraire considérable qui l'accompagne. Le genre nouveau des *logoi sokratikoi* envahit en effet la scène philosophique (l'auteur évalue le nombre de ces écrits à deux-cent-cinquante ou trois-cent unités dialogiques, réunies en quelques cent-cinquante ouvrages), si bien que, à partir des dernières années de la vie de Socrate, « l'un ou l'autre des socratiques a publié un nouveau *logos sokratikos* tous les mois ou presque, et cela sans interruption, ou presque, pendant un quart de siècle ! »². Par ailleurs, à ce phénomène s'ajoute la progressive disparition des « textes philosophiques étrangers au milieu socratique », parmi lesquels ceux des sophistes et des philosophes dits « de la nature ». Et Livio Rossetti d'ajouter « qu'un philosophe comme Aristote, si bien renseigné au sujet des (et si attentif aux) théories du passé aborde volontiers tout genre de philosophes et de théories pour le Ve siècle, alors que, pour la première moitié du IV^e siècle, il ne parle que des socratiques, comme s'il ignorait complètement l'existence des philosophes, des théories philosophiques et des textes philosophiques différents de ce qui relève du socratisme »³.

Socrate demeure en effet, aux yeux de la postérité, « le maître des maîtres », selon la formule de Montaigne⁴. Il n'est pas étonnant, dans ce contexte, que le nom de Socrate

² Livio ROSSETTI, « *Logoi Sokratikoi* : le contexte littéraire dans lequel Platon a écrit », in M. Fattal (dir.), *La Philosophie de Platon*, t. II, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 51-80, 59. L'auteur précise bien qu'il s'agit là d'une conclusion « d'ordre purement statistique » mais néanmoins « fort surprenante ».

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ Immédiatement après, Montaigne rapporte : « Le philosophe Antisthenes à ses disciples : allons, disait-il, vous et moi, ouïr Socrates, là je serai disciple avec vous » (Michel de MONTAIGNE, *Essais* (1580-1588), E. Naya, A. Tarrête et D. Reguig-Naya (éds.), Paris, Gallimard, 2009, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 419). Il emprunte à Diogène Laërce cette anecdote : « [Antisthène] exhortait ses disciples à devenir ses condisciples auprès de Socrate » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, M-O. Goulet-Cazé (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1999, livre VI, § 2, p. 681). Ainsi, Socrate est celui devant lequel même les « maîtres » se font disciples.

soit si souvent associé à des expressions qui en font le « père » de la philosophie, à la fois au sens où il a, le premier, ouvert la voie à la pratique que nous connaissons aujourd'hui, et au sens où c'est de lui que toutes les philosophies ultérieures tirent leur origine⁵. C'est en effet à cette figure emblématique de l'Athènes des philosophes que peuvent se rattacher toutes les écoles de pensée qui se développent au cours de l'Antiquité : l'Académie, le Lycée, le Portique, le cynisme, le scepticisme, etc. Même le Jardin, qui manifestera une forte opposition à l'égard de l'enseignement socratique, ne se définit pas moins relativement à lui. Il semble donc bien s'être passé quelque chose de crucial autour de Socrate et de sa manière de philosopher, de telle sorte que tout geste philosophique ultérieur devait se positionner par rapport à lui, se proclamant son continuateur ou au contraire son détracteur.

Il est néanmoins étonnant, si l'on se concentre sur les écoles de pensée revendiquant l'héritage socratique, que des philosophies si diverses se réfèrent toutes à la même figure initiale. Tout se passe comme si, selon le lieu, la posture idéologique, à partir de laquelle le discours était énoncé, Socrate pouvait revêtir l'apparence du sage stoïcien, cynique, sceptique ou platonicien. Cela est rendu possible par le fait que Socrate n'a lui-même laissé aucune trace tangible de son existence et de ses idées.

Il n'a rien écrit, il s'est contenté de dialoguer et tous les témoignages que nous possédons sur lui nous le cachent plus qu'ils ne nous le révèlent, précisément parce que Socrate a toujours servi de masque à ceux qui ont parlé de lui. [...] Socrate est devenu le *prosopon*, le masque, de personnalités qui ont eu besoin de s'abriter derrière lui⁶.

Dans la droite ligne du constat que nous faisons précédemment de la considérable variété des auteurs se réclamant de Socrate, le texte de Pierre Hadot suggère que, du fait de l'absence de témoignage épinglant définitivement et de façon irréfutable la position idéologique de Socrate, la figure socratique apparaît comme un objet extrêmement

⁵ Ces qualificatifs sont particulièrement présents chez Cicéron : « Socrate, qu'on peut appeler à bon droit le père de la philosophie [*parens philosophiae*] » (*Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I (livres I-II), trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1961, livre II, chap. 1, § 1, p. 54) ; « Voici en effet comment raisonnait ce grand homme, le premier des philosophes [*princeps ille philosophiae*] » (*Tusculanes*, t. II (livres III-V), trad. fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1968, livre V, chap. 16, § 47, p. 130) ; « J'ai entrepris [...] de faire resplendir dans les lettres latines l'ancienne philosophie qui procède de Socrate [*a Socrate ortam*] » (*Les Académiques*, trad. fr. J. Kany-Turpin, introduction P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010, livre I, chap. I, § 3, p. 75) ; « Cette vraie, cette belle philosophie [...] procédant de Socrate [*ducta a Socrate*] a subsisté jusqu'à ce jour chez les Péripatéticiens et aussi chez les Stoïciens » (*Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre IV, chap. 3, § 6, p. 56) ; « Toutes les sectes qui dérivent de la grande source socratique [*fonte et capite Socrate*] » (*De l'orateur*, t. I, trad. fr. E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1938, livre I, chap. 10, § 42, p. 21) ; « De Socrate étaient nées [*orti a Socrate*] en quelque sorte bien des écoles philosophiques » (*De l'orateur*, t. III, trad. fr. E. Courbaud et H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1956, livre III, chap. 16, § 61, p. 25).

⁶ Pierre HADOT, *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007, p. 13.

fluctuant. Dès lors, le prestige attaché à la figure socratique devient un objet de lutte : chacun doit s'en saisir afin de faire valoir la légitimité de sa pensée à prétendre au statut d'unique et de véritable héritier de celui qui a inauguré la philosophie :

Comme de Socrate étaient nées en quelque sorte bien des écoles philosophiques, qui, dans ces discussions variées, opposées, poussées en tous sens, s'étaient attachées chacune à une idée, on vit se développer une série de familles, pour ainsi dire, divisées d'opinion, très distinctes et diverses, quoique tous ces philosophes voulussent être dits les continuateurs de Socrate et crussent l'être⁷.

La lutte idéologique pour l'héritage socratique qui agite les écoles philosophiques de l'Antiquité se poursuit siècle après siècle sous différentes formes. À partir des XVI^e et XVII^e siècles, les auteurs ne se penchent plus sur la figure de Socrate à la manière de ses successeurs relativement « directs » : il ne s'agit plus pour eux de défendre la légitimité d'une école se trouvant en concurrence avec une autre. Le courant humaniste qui traverse cette période se caractérise en effet par un regard à la fois distant et fasciné porté sur l'Antiquité et ses grands noms. Les auteurs se réfèrent à cette époque lointaine dans la double perspective d'y trouver des modèles à suivre et en même temps de façonner à partir d'eux des modèles correspondant à leur propre dessein. Emmanuel Bury remarque que ce « jeu référentiel » est typique de ce qu'il nomme « la conscience d'un "classicisme" » : « Bien plus que dans un type de rapport à la tradition (qui serait de l'ordre de l'imitation / émulation), c'est dans l'élaboration constamment réitérée de cette tradition, à l'occasion de chaque texte offert au public, que se trouve un aspect fondamental de la conscience classique »⁸. Et d'ajouter que « la littérature classique serait une littérature qui se pense et qui s'élabore non pas seulement *en rapport* à un modèle, mais aussi et surtout *comme rapport* au modèle »⁹. Dans cet article, Emmanuel Bury fait surtout référence aux modèles littéraires tels que Théophraste pour La Bruyère ou Ésope pour La Fontaine. Mais cette attitude peut aisément s'appliquer au rapport qu'entretient le classicisme avec l'Antiquité en général. Si celui-ci emprunte effectivement ses références littéraires aux Anciens, il ne s'agit jamais de les tenir pour indépassables et de poser comme idéal leur imitation la plus fidèle. L'intention de ces auteurs est bien plutôt de se réapproprier ces modèles, des les adapter à leur mode et de réaliser leur propre oeuvre par leur intermédiaire, dans une « élaboration constante du modèle, conjointement à celle de l'oeuvre qui est censée

⁷ CICÉRON, *De l'orateur*, t. III, *op. cit.*, livre III, chap. 16, § 61, p. 25.

⁸ E. BURY, « Le Classicisme et le modèle philologique », *L'Information littéraire*, vol. 3, 1990, p. 20-24, 24.

⁹ *Id.*

l'imiter »¹⁰. Dans le cadre d'une recherche sur le classicisme, il ne suffit donc pas de déceler et de recenser les sources auxquelles font référence – la plupart du temps sans les citer clairement – les auteurs, ou en d'autre terme de cerner l'objet historique qu'ils tentent de « représenter », mais encore de déterminer la manière dont ils « se représentent » ces modèles, c'est-à-dire ce dont ils sont le signe, la profondeur symboliques dont ils sont porteurs. C'est dans cette perspective qu'il convient d'analyser les mentions du nom de Socrate dans les textes classiques.

Dès lors, si les phénomènes d'appropriation voire d'instrumentalisation qu'elle a subis rendent la question « qui était Socrate ? » si ce n'est insoluble, du moins extrêmement épineuse, ils ouvrent néanmoins la voie à un champ d'investigation aussi riche que complexe : celui de comprendre « qui est *ce* Socrate ? », de comprendre la valeur symbolique qu'a recouvert la *figure* du philosophe athénien dans l'esprit de ceux qui s'en sont saisi. On le voit, la figure de Socrate enveloppe, d'emblée, une opacité irréductible qu'il s'agit toujours d'*interpréter*. La mention d'un « Socrate » dans un texte doit toujours être appréhendée comme étant porteuse d'une certaine interprétation, d'une certaine prise de position de la part de l'auteur sur cet objet mouvant. Or, cette idée nous permet de sortir de l'apparente aporie que constitue ce que l'on appelle aujourd'hui le « problème de Socrate » en opérant un pas de côté : il ne s'agit pas tant de pénétrer le Socrate historique à travers les multiples témoignages de ceux qui l'on évoqué mais bien plutôt de pénétrer la pensée d'un auteur en cernant l'interprétation singulière qu'il donne de Socrate, en mettant en lumière « son » Socrate. À cet égard, le cas de La Bruyère est particulièrement intéressant. D'une part, parce que l'usage qu'il fait du nom du philosophe plus de vingt siècles après son existence est symptomatique de la logique décrite par Emmanuel Bury : le moraliste établit en effet à plusieurs reprises un parallèle entre le modèle socratique et sa propre entreprise de rédaction des *Caractères*, ce qui constitue pour nous une occasion privilégiée de comprendre non seulement comment s'opère, de manière générale, l'élaboration d'une figure emblématique, mais encore de discerner de quel idéal moral, rhétorique et esthétique la figure de Socrate en particulier est porteuse en cette fin du XVII^e siècle. D'autre part, La Bruyère sème dans son oeuvre de nombreux indices témoignant des traits, des images symboliques que ses prédécesseurs ont attachés à cette figure : en remontant, à partir d'eux, le fil de sa construction qui a couru tout au long des siècles, on

¹⁰ *Id.*

peut ainsi mieux cerner ce que la figure de Socrate, telle que nous la présente La Bruyère et telle que la reçoit le XVII^e siècle, doit à son histoire.

Une triple posture interprétative à adopter : La Bruyère, critique littéraire

Dans le chapitre intitulé « Logique de l'interprétation » de son livre *L'Objet de la critique littéraire*, Richard Shusterman propose une théorie de l'interprétation qui peut s'avérer tout à fait éclairante pour saisir la particularité de l'interprétation de la (des) figure(s) de Socrate. Selon lui, en effet, l'acte interprétatif ne constitue pas un bloc monolithique et unifié mais embrasse au contraire une multiplicité de gestes qu'il convient de distinguer. Pour analyser cette diversité, le philosophe américain propose trois outils conceptuels qui sont autant de « jeux » auxquels se livrent les critiques, autant d'« approches » de la question du statut des énoncés interprétatifs : « la descriptiviste, la prescriptiviste et la performativiste »¹¹.

La première se fixe comme idéal de « voir l'objet tel qu'il est réellement en lui-même »¹². Et R. Shusterman d'approfondir : « Les défenseurs d'un descriptivisme fort, ou absolutiste [...] considèrent que [...] es énoncés interprétatifs sont ou vrais ou faux [...]. Soit l'interprète décrit correctement la vraie signification de l'oeuvre, soit il échoue »¹³. Ainsi, la thèse descriptiviste affirme qu'un texte littéraire constitue un objet d'étude inerte et neutre qu'il suffit de « décrire » objectivement. Le travail du critique descriptiviste consiste à saisir au mieux la forme donnée et passive du texte et d'en rendre raison de la manière la plus fidèle possible. De fait, dans cette conception « scientiste » de l'interprétation, aucune place n'est ménagée pour la divergence de points de vue. Puisque le commentateur n'est que le porte-parole d'une signification préexistante dans l'objet littéraire, alors la notion même de « point de vue » perd toute sa valeur. Dans le cas de Socrate, l'approche descriptiviste se trouve immédiatement mise en échec par le caractère fondamentalement opaque de cette figure dont nous avons déjà parlé et par le désaccord voire les contradictions dont sont porteuses les sources qui nous la dépeignent. Comment prétendre

¹¹ Richard SHUSTERMAN, *L'Objet de la critique littéraire* (1984), trad. fr. N. Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, 2009, p. 168.

¹² Matthew ARNOLD, « The Function of Criticism at the Present Time », *The Portable Matthew Arnold*, New York, Viking, 1949, p. 234, cité par R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 169.

¹³ R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 169.

formuler une interprétation « vraie » – parce que exclusivement fidèle à son objet – de Socrate, si la matière qui ouvre à sa connaissance n'est pas uniforme ? Cependant, deux mille ans après la mort du philosophe grec, les auteurs continuent d'afficher leur détermination à se référer à cet objet historique précis.

À plusieurs reprises, La Bruyère donne lui-même l'indice de cette volonté, notamment dans une lettre qui répond à Gilles Ménage, celui-ci lui ayant reproché d'avoir employé à l'endroit de Socrate des expressions qui ne lui correspondaient pas. Il n'est pas nécessaire de préciser ici le contenu de ces débats : il suffit de souligner que le moraliste produit un effort philologique notable lorsqu'il justifie ses paroles en s'appuyant notamment sur le témoignage de Diogène Laërce. Par ailleurs, dans l'une des remarques des *Caractères* qui évoquent explicitement Socrate, La Bruyère dénigre ceux qui « ôtent de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé »¹⁴. Par ce souci, cette attention accordée aux sources historiques, La Bruyère semble ainsi manifester sa volonté d'être fidèle à une figure de Socrate historiquement fondée et par là même son attachement à l'approche descriptiviste : il y aurait des choses que l'on pourrait dire (des choses fondamentalement *vraies*) et d'autres que l'on ne pourrait raisonnablement pas affirmer sur Socrate.

Cependant, l'explication descriptiviste voit sa force limitée lorsque l'on s'avise que, du fait de l'hétérogénéité des témoignages, toute référence à Socrate met en exergue un trait particulier de sa figure au détriment d'un autre, excluant par là même l'hypothèse d'un rapport « objectif » à elle en tant qu'objet homogène. Dans le cas de la remarque précédemment citée, par exemple, la volonté de La Bruyère de réhabiliter un Socrate dansant est certes philologiquement motivée (puisque certaines sources antiques nous le présentent comme tel) mais également idéologiquement partial (en faveur de Xénophon

¹⁴ Jean de LA BRUYÈRE, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688-1696), M. Escola (éd.), Paris, Champion, 1999, « Du mérite personnel », 34, p. 199.

plutôt que Platon¹⁵). Ainsi, lorsque La Bruyère revendique la figure d'un Socrate dansant, il effectue simultanément et volontairement une sélection dans les sources.

La seconde approche, le prescriptivisme, semble donc s'imposer d'elle-même après ces considérations. D'après Shusterman, « selon la position prescriptiviste, le critique interprétant nous recommande de considérer l'oeuvre d'une certaine façon »¹⁶ ; et un peu plus loin : « les jugements interprétatifs sont essentiellement des expressions d'une "décision du critique" concernant la manière dont l'oeuvre d'art doit être observée »¹⁷. Dans cette optique, le critique a un véritable rôle à jouer dans la perception de l'oeuvre. Cette dernière n'est plus un *donné* objectif que l'on ne pourrait appréhender que d'une seule façon, mais un objet complexe, plein d'aspérités et d'anfractuosités que seule une variation de la perspective peut contribuer à mettre en lumière. La valeur d'une interprétation se mesure à sa capacité à faire ressortir l'une des facettes de l'oeuvre, sans prétendre à l'exclusivité. On sent ici que l'approche prescriptiviste va être très féconde pour penser le rapport qu'entretiennent les auteurs avec la figure de Socrate. Composite et

¹⁵ Cependant, il faut bien se garder d'assimiler l'emprunt d'un trait singulier au Socrate de Xénophon à l'adhésion pleine et exclusive aux thèses de Xénophon. Il faut en effet bien voir que si la quête du « Socrate historique » occupe une place centrale dans la recherche moderne, cherchant à déterminer *le* témoignage le plus fidèle, il n'en allait pas de même au temps du classicisme et encore moins de l'Antiquité : la formulation même du « problème de Socrate », cette hypothèse qui, face à la contradiction des témoignages dont nous disposons à son sujet, pose l'existence d'une personnalité homogène – toujours à découvrir – distincte d'eux, est très récente. Au yeux de La Bruyère comme de ses prédécesseurs, la diversité des sources apparaît en effet davantage comme un réservoir d'une grande richesse et d'une grande diversité dans lequel il est possible de puiser indifféremment selon nos inclinations pour composer une figure originale plutôt que comme un ensemble de témoignages à hiérarchiser selon leur degré d'authenticité et de vérité historique. La figure de Socrate ne parvient jamais à un auteur par l'intermédiaire d'un seul flux mais d'un mélange. Ainsi, les commentateurs qui ont cherché l'influence de telle ou telle source dans l'élaboration « d'un » Socrate, n'aboutissent jamais à une conclusion monolithique. C'est le cas de Michael Trapp qui, s'étant penché sur l'influence de Platon dans la figure de Socrate proposée par Dion, conclut : « J'ai insisté sur l'importance de Platon comme source et comme modèle, et ce faisant, je suis parfaitement ouvert à la critique d'avoir négligé certaines alternatives évidentes, mentionnées de nombreuses fois par Dion lui-même : Xénophon [...], Eschine et Antisthène [...]. Les lectures socratiques de Dion doivent s'être étendues à ces auteurs également, et il est, par conséquent, insuffisant de ne parler que de Platon comme étant son unique source, que ce soit pour les informations individuelles et biographiques ou pour le style dialectique. Il est tout à fait vrai et important que le Socrate de Dion [...] provient des Socratiques en tant que groupe, plutôt que d'un seul d'entre eux ; et nous avons de nombreuses preuves, au-delà de Dion lui-même, de la circulation et de la lecture appréciée de Xénophon, Eschine et Antisthène à son époque » (M. TRAPP, « Plato in Dio », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom : Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 213-239, 232-233 ; nous traduisons). Ce sera également le cas de Louis-André Dorion qui prévient, au début de son article sur la présence du Socrate de Xénophon chez Montaigne : « Les multiples références à Socrate dans les *Essais* proviennent de nombreuses sources. Montaigne a librement glané, en effet, aussi bien chez des auteurs grecs (Platon et Xénophon, bien sûr, mais aussi Plutarque, Diogène Laërce, Épictète) que chez des auteurs latins (Cicéron, Sénèque, Aulu-Gelle). Ce qui rend éclectique le portrait de Socrate dans les *Essais*, ce n'est pas tant le nombre et la diversité des sources auxquelles puise librement Montaigne, que le fait de leur accorder la même valeur, comme si elles étaient toutes également dignes de foi et propres à nous renseigner sur la vie et la pensée de Socrate » (L-A. DORION, « Le Socrate de Xénophon dans les *Essais* de Montaigne », in S. Mayer et T. Gontier (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 19-37, 19-20).

¹⁶ R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷ *Id.*

embrouillée par nature, elle nécessite un *choix* interprétatif, une coupe à l'intérieur de l'ensemble des sources, de manière à mettre en évidence un aspect singulier. Ainsi, chaque auteur qui se saisit de la figure de Socrate exprime en même temps ce qui lui semble important de retenir d'elle. Et on voit bien à quel point cette « découpe » singulière, ce « caractère normatif ou prescriptif des jugements interprétatifs »¹⁸ joue un rôle crucial dans l'élaboration de la figure de Socrate : en proposant une lecture qui « tire » Socrate dans un certain sens, qui n'épaissit que les éléments qui plaisent à celui qui la façonne et qui donc en fait l'incarnation de sa propre pensée, chaque auteur allègue le poids de l'autorité socratique en sa faveur. Et La Bruyère appuie cette idée, qui revendique « faire servir le nom de Socrate à [s]on dessein »¹⁹. Or, au XVII^e siècle, c'est l'idéal de l'honnêteté classique qui guidera la sélection des sources comme l'affirme Emmanuel Bury :

La philologie, par son attention aux doxographes et aux rhéteurs, a favorisé cette réception « mondaine » de la philosophie athénienne, devenue si séduisante par rapport au jargon de l'École que symbolisait – à son corps défendant, il est vrai – Aristote et son austère dialectique. Le Socrate mondain [...] est beaucoup plus proche du portrait légué par Diogène Laërce²⁰ et étoffé par ses commentateurs que du dialecticien retors à l'œuvre dans les dialogues les plus ardues de Platon. À la rigueur retient-on le *Banquet* ou l'*Apologie*, qui mettent en scène un Socrate mondain, pour le premier, ou qui esquissent une autobiographie, pour le second²¹.

Cet extrait montre bien qu'un découpage – déterminé par les inclinations et le contexte culturel de ceux qui l'effectuent – est toujours opéré entre les différents témoignages qui proposent une image de Socrate. Chaque interprétation est donc toujours un jugement normatif proposant au lecteur d'adopter une perspective singulière sur l'objet.

L'approche prescriptiviste se révèle donc tout à fait opératoire pour cerner le jeu interprétatif dans lequel s'inscrivent les artisans de la figure de Socrate : certes, puisqu'elle peut légitimement porter son nom, elle ne se forge évidemment pas *ex nihilo*,

¹⁸ R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 174.

¹⁹ La Bruyère, *Oeuvres complètes*, J. Benda (éd.), Paris, Gallimard, 1998, Lettre à Ménage, p. 655.

²⁰ Il est notamment significatif que, dans la lettre déjà citée de La Bruyère répondant à Ménage, Diogène Laërce soit l'unique source invoquée et débattue pour statuer sur l'effectivité du caractère « fou et tout plein d'esprit » de Socrate.

²¹ Emmanuel BURY, « Aspects de la philologie socratique au XVII^e siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », in E. Lojacono (éd.), *Socrate in Occidente* (actes du colloque « La Sagesse contro l'Ecole, i miti di Socrate », Lecce, mars 2001), Firenze, Le Monnier, 2004, p. 10-32, 21. Voir également : « La recherche même des sources directement platoniciennes, que l'on traduit peu à peu au fil du siècle, témoigne d'un regain d'intérêt "mondain" pour Platon. [...] André Dacier traduira *Les Oeuvres de Platon* en 1699, en choisissant dix dialogues seulement, qui concernent tous l'homme, et particulièrement le sage, dans la vie de la cité. [...] On va même jusqu'à le "découper" en sentences et en maximes, pour un usage mondain, comme le fait Joseph de Beaufort en 1698 dans son *Extrait de Platon* : il explique qu'il met "à notre mode" le philosophe en le présentant par "pensées détachées, qui remplissent l'esprit sans fatiguer l'attention" » (E. BURY, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 170-171).

indépendamment de toute source historique, mais à partir d'un matériau plastique et protéiforme, ils découpent, grossissent et isolent certains traits afin d'en proposer une interprétation originale – il serait juste ici d'employer le terme d'« éclairage ». Mais leur démarche ne se limite pas à affirmer, dans une perspective purement historique et philologique, la prévalence d'un témoignage au détriment d'un autre. Comme nous l'avons déjà pressenti avec l'infléchissement *idéologique* que ces choix impliquaient (chaque auteur ne retenant que ce qui s'accorde avec sa propre pensée), une forte dose de subjectivité est injectée dans ce jeu interprétatif, si bien que le geste de l'interprète – au double sens de commentateur et d'acteur – occupe une place tout aussi importante que son objet.

Cette corrélation entre l'objet observé et la singularité du regard qui se pose sur lui est typique de l'approche performativiste. Cette dernière posture interprétative que théorise Shusterman, s'illustre parfaitement dans l'ambiguïté suggérée par le double-sens du terme « interprète » : celui qui commente est en effet toujours déjà celui qui « joue ». Selon le performativisme, en effet, les énoncés interprétatifs sont « des exécutions (*performances*) »²². D'une certaine manière, l'unité de l'objet de la critique vole en éclat puisqu'il se présente davantage comme un matériau *disponible* dont il convient de se saisir, qu'il s'agit de modeler. L'interprétation agit sur son objet comme la mise en forme d'une matière qui, avant elle, était informe. Ainsi, « la critique et l'appréciation s'apparentent plus à une création qu'à une démonstration » ; « la tâche du critique ressemble plus à ce qu'accomplissent l'acteur et l'exécutant (*executant*) qu'à ce que font le scientifique et le logicien », écrit Margaret Macdonald²³ ; « l'interprétation n'est pas l'art d'analyser mais l'art de construire. Les interprètes ne décodent pas les poèmes : ils les font », radicalise encore Stanley Fish²⁴.

La dimension créative est en effet très présente dans l'usage que fait La Bruyère du nom de Socrate : par son geste, l'auteur ne se contente pas de « révéler » une image du philosophe grec mais met également en pratique, donne corps à cette vision. Comme le moraliste l'écrit explicitement dans sa lettre à Ménage, « *Socrate* ici n'est pas *Socrate* ;

²² R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 176.

²³ Margaret MACDONALD, « Some Distinctive Features of Arguments Used in Criticism of the Arts », in W. Elton (dir.), *Aesthetics and Language*, Oxford, Blackwell, 1954, p. 130 et p. 127, cité par R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 177-178.

²⁴ Stanley FISH, *Quand lire c'est faire : l'autorité des communautés interprétatives*, trad. fr. É. Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 62, cité par R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 179.

c'est un nom qui en cache un autre »²⁵. Mais comment entendre que le nom cité par La Bruyère ne renvoie pas à ce qu'il dénote habituellement ? La Bruyère semble jouer avec ce nom comme d'un masque, certes emblématique de toute une tradition attachée à son nom, mais aussi dissimulant le nom propre de l'auteur : « Socrate a toujours servi de masque à ceux qui ont parlé de lui »²⁶, écrivait Pierre Hadot – formule déjà citée mais que nous pouvons entendre désormais en un sens théâtral : La Bruyère et les autres auteurs sont autant de comédiens donnant Socrate en spectacle, « jouant à Socrate » littéralement, enfilant son costume, interprétant son rôle et *devenant* finalement Socrate eux-mêmes.

Par ailleurs, pour filer la métaphore du théâtre, chacun sait qu'il existe autant de manières d'interpréter un rôle qu'il existe d'acteurs, et l'approche performativiste en assume les implications : « la variété des interprétations critiques est symétrique à celle des exécutions interprétatives, où il n'existe pas d'exécution ultime qui exclurait définitivement toutes les autres »²⁷. Or, le « rôle socratique » a été joué de nombreuses fois et de nombreuses façons avant La Bruyère, et continuera de l'être après lui. La figure de Socrate constitue donc ce matériau disponible dont se saisissent successivement les auteurs afin d'en proposer une interprétation singulière, chacun héritant de l'interprétation chargée d'attributs et de significations propres à ses prédécesseurs et transmettant la sienne à ses successeurs²⁸. « L'interprétation est un processus créatif qui contribue à la constitution de son objet. Elle est nécessaire parce que l'oeuvre est elle-même constituée par ses interprétations »²⁹, écrit Shusterman. Ce jeu interprétatif résonne donc singulièrement avec ce qui a lieu relativement à la figure de Socrate : si Socrate – et nous n'entendons évidemment pas ici le Socrate historique qui, lui, demeure invariant, mais sa *figure* – est ce

²⁵ La Bruyère, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, Lettre à Ménage, p. 655.

²⁶ P. HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 177.

²⁸ Il est intéressant de noter que ce « rôle » socratique est assez atypique. De fait, si les approches descriptiviste et prescriptiviste peuvent s'appliquer à tout personnage historique, il n'en va pas de même pour l'approche performativiste. Chez tous les auteurs qui le mentionnent, il semble évident que le nom « Socrate » ne dénote pas nécessairement ni exclusivement le Socrate historique mais Socrate-tel-qu'il-est-ici-singulièrement-interprété, ce qui n'est absolument pas le cas de noms comme Platon ou Aristote. En effet, il ne va pas de soi que le nom d'un personnage historique soit à ce point invoqué, réapproprié, adapté aux « desseins » particuliers des auteurs. Mais la formule « Socrate ici n'est pas Socrate » semble légitimer par avance ce geste : s'il paraît normal que Socrate puisse ici masquer La Bruyère, c'est parce que ce nom en a masqué bien d'autres avant lui et que derrière lui, comme nous l'avons vu, c'est toute une figure, un modèle, un idéal qui se profile et dont s'autorisent les auteurs qui le partagent. Sa plasticité, son ouverture à l'interprétation infinie, à la performance et au jeu – entendu ici au sens théâtral – est due à sa part d'ombre intrinsèque. Ainsi, le personnage historique de Socrate est demeuré si mystérieux, il s'est tellement « caché à l'histoire » – pour paraphraser la formule de P. Hadot (*Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 13) – que nous serions même tentés d'affirmer que « Socrate, où qu'il soit mentionné, n'est jamais *Socrate* », tandis que Platon est Platon, César est César et Corneille est Corneille.

²⁹ R. SHUSTERMAN, *op. cit.*, p. 178.

qu'il est aujourd'hui, c'est uniquement grâce au travail perpétuel de la matière qu'ont réalisé les auteurs au fil des siècles, modelant, taillant, sculptant sans cesse. Socrate est l'oeuvre commune de tous ces artisans, l'oeuvre toujours en devenir, toujours disponible à la reprise, au remaniement, et l'on pourrait même dire que *Socrate* « ne saurait exister indépendamment de l'interprétation »³⁰.

Définitions et détours étymologiques

La notion de « figure », si elle a l'avantage sur celle de « nom » de suggérer une profondeur symbolique, conserve néanmoins le défaut du singulier. Parler de « figure de Socrate » laisse en effet entendre qu'il ne s'en trouverait qu'une et que ses implications et ses significations seraient bien définies et aisément repérables. Or, nous avons déjà eu l'occasion de montrer en quoi cela pouvait devenir problématique dans le cas de Socrate. Par ailleurs, l'étymologie de ce terme qui en complexifie le sens et en agrandit le champ d'application se prête davantage à cet objet. Qu'il s'agisse du français ou du latin *figura* qui traduit le grec *σχῆμα*, on retrouve certains éléments dignes d'intérêt pour notre étude. De manière générale, la figure est la « superficie enfermée entre une ou plusieurs lignes », selon la formule de Furetière, que ces lignes de démarcation soient à entendre en un sens géométrique ou temporel.

Le domaine de la géométrie confère en effet l'un des sens principaux de la figure, à savoir « ce qui limite le corps solide »³¹. Par extension, elle désigne « la forme extérieure d'un corps »³², forme par laquelle ce corps se distingue et se reconnaît. Le mot français « schéma » qui est issu du grec *σχῆμα* et du latin *schema* exprime bien cette première acception : il s'agit d'une représentation simplifiée, faisant apparaître les traits principaux de l'objet, peu soucieuse de ses détails et de sa complexité. Michel Casevitz ajoute une précision lorsqu'il écrit que *σχῆμα* « désigne [...] l'aspect d'ensemble d'une personne ou d'un objet, l'extérieur, la simple apparence qui peut s'opposer au contenu »³³. Cette

³⁰ *Id.*

³¹ Michel CASEVITZ, « Étude lexicologique : du *schéma* au schématisme », in M-S. Celentano, P. Chiron et M-P. Noël (éd.), *Skhèma-figura : formes et figures chez les Anciens* (actes du colloque franco-italien de l'Ecole normale supérieure et des universités Paris IV-Sorbonne, Paris XII-Val de Marne et Paris XII-Créteil, Paris, mai 1999), Paris, Rue d'Ulm, 2004, p. 15-29, 24.

³² Charles MUGLER, « ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon », *Revue des études grecques*, n° 70, 1957, p. 72-92, 74.

³³ M. CASEVITZ, « Étude lexicologique : du *schéma* au schématisme », *op. cit.*, p. 21.

opposition entre la figure en tant qu'extérieur et le contenu peut impliquer un sens péjoratif pour le premier, et notamment chez Platon, lorsqu'il renvoie à l'apparence trompeuse, opposée à la vérité de l'être. Mais il peut également envelopper une définition plus neutre lorsque cette forme délimitée signifie « l'attitude ou le geste caractéristique d'une personne »³⁴, opposée à des détails moins essentiels. Ainsi, transposée sur notre objet, cette définition suggère que lorsqu'un auteur compose une figure de Socrate, lorsqu'il exécute le sens actif de σχηματίζω, il définit ses traits caractéristiques, il façonne sa forme extérieure, il lui donne son apparence globale.

Par ailleurs, cette définition selon laquelle la figure est le produit d'une opération de délimitation géométrique doit être complétée par une seconde acception qui, alliée à la première, acquiert une résonance toute particulière dans le cas de la figure de Socrate.

Ce qui nous paraît intéressant à remarquer, c'est que le mot σχῆμα, avec -η-, marque d'état, indique d'emblée que le rapport du nom est avec le sens intransitif du verbe : ainsi, on peut, en ne considérant que l'aspect formel, imaginer que le sens du nom en *-ma* sera à l'origine « la façon dont on se tient, dont on est, à tel ou tel moment, en certaine circonstance »³⁵.

Cette analyse ajoute la notion de temporalité, de « moment » et de « circonstance » dans l'attitude. Il s'agit cette fois de découper la figure non plus dans l'espace mais dans le temps : la figure est ce qui se différencie d'un « avant » et d'un « après », elle est « l'aspect définitif que prend un être à la suite d'une évolution »³⁶. Le terme σχῆμα apparaît en effet très souvent dans le champ lexical de la danse : il s'agit des positions, des pas qu'exécutent les danseurs. En ce sens, une figure est un état du corps figé, une posture isolée du mouvement, de l'enchaînement dans lequel elle se réalise. C'est par cette acception que les auteurs du collectif *Skhèma-figura : formes et figures chez les Anciens* justifient le choix de l'*Atlante* de Michel-Ange pour l'affiche, le programme du colloque et la couverture des actes :

En soulignant la « dynamicité » et la potentialité plastique de la forme emprisonnée dans un bloc de pierre, cette image évoque précisément la nature particulière de la « figure », comprise dans ce sens le plus large, que nous avons voulu explorer. C'est le sens que rappelait Roland Barthes dans l'introduction aux *Fragments d'un discours amoureux* : « σχῆμα [...] c'est, d'une façon bien plus vivante, le geste du corps saisi en action, et non pas contemplé au repos : le corps des athlètes, des orateurs, des statues, ce qu'il est possible d'immobiliser du corps tendu »³⁷ ; c'est, pourrait-on ajouter, le glissement

³⁴ C. MUGLER, « ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon », *op. cit.*, p. 74.

³⁵ M. CASEVITZ, « Étude lexicologique : du schéma au schématisme », *op. cit.*, p. 16.

³⁶ C. MUGLER, « ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon », *op. cit.*, p. 74.

³⁷ Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 8.

structurant de l'informe au formé, de l'informulé au dit, de l'impensé au pensé, glissement (mais non conversion) qui laisse toujours persister dans la configuration nouvelle – ne serait-ce que comme souvenir, ou comme référence – quelque chose de l'état antérieur³⁸.

La notion de figure recouvre donc l'idée d'une temporalité mais paralysée. Le mouvement, bien que suspendu, demeure inscrit dans la pétrification, les stigmates de l'évolution passée subsistent dans la forme finale. La figure est l'empreinte, la cristallisation de tous les éléments qui l'ont précédée et qui ont contribué à sa constitution. Il en va ainsi pour la figure de Socrate, dont on voit bien qu'elle fonctionne comme une mémoire stratifiée : toujours en devenir, elle se fige lorsqu'elle est prise dans la pensée singulière d'un auteur et conserve cependant les sédiments dont elle est pétrie. À l'image d'un pas de danse précis inséré dans une chorégraphie, s'intéresser à la figure de Socrate chez un auteur, c'est s'intéresser à un état fixe, à un moment particulier d'un processus plus large et mouvant.

Enfin, pour achever de préciser l'épaisseur sémantique que l'étymologie peut apporter à la notion de figure, il convient de s'attarder quelque peu sur le substantif latin *figura* issu du verbe *figo*. Celui-ci joint en effet aux définitions du grec l'idée que figurer n'est pas seulement « représenter » ou « façonner » une forme mais également « se représenter ». Le sens manuel arrimé à l'univers de la fabrication (la *figura* désigne la figurine modelée dans l'argile ou la cire) se mue insensiblement en un sens immatériel, lié à l'activité spéculative. Le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* souligne en effet que ce verbe signifie à la fois « reproduire les traits de » et « imaginer, feindre, inventer ». Et le *Dictionnaire Latin-Français* de Félix Gaffiot d'ajouter la définition : « façonner en changeant, en déguisant ». Se condensent ainsi dans un même terme ces deux opérations apparemment divergentes que sont la représentation imitative et la représentation imaginative. Ce déploiement sémantique était déjà présent dans la notion de *σχῆμα* entendue cette fois au sens de la figure de style : celle-ci marque un « écart », elle est un recours à une forme imagée, détournée de l'expression authentique. Or, on retrouve ici également un geste tout à fait caractéristique de nos auteurs concernant la figure de Socrate, qui n'hésitent pas à conjuguer reproduction et invention, à jouer sur l'écart entre réalité historique et appropriation, idéalisation. Figurer Socrate, c'est à la fois alléguer son nom comme un modèle et « interpréter », déguiser, forger une symbolique neuve. Ainsi,

³⁸ Maria Silvana CELENTANO, Pierre CHIRON et Marie-Pierre NOËL, (éd.), *Skhèma-figura : formes et figures chez les Anciens, op. cit.*, « Avant-propos », p. 11.

l'intérêt pour la « figure » de Socrate tranche radicalement avec la « question socratique » : plutôt que de dépouiller les textes de tous les éléments que l'on pourrait juger « non conformes » à la vérité historique dans l'objectif de renouer avec l'authenticité du personnage, il s'agit bien au contraire de se focaliser sur ce qui fait l'originalité de chaque figure, de chaque forme insolite façonnée, dessinée, délimitée « géométriquement » et figée, statufiée, délimitée « temporellement » par chacun de ses artisans afin d'en déterminer la signification propre.

Les implications d'une figure pour l'esthétique d'un auteur : Socrate et Diogène au fil des siècles

Or, force est de constater, comme le fait Christine Noille-Clauzade, que dans le cas de La Bruyère, « certaines de ces remarques [où Socrate est mentionné] sont tout à fait décisives pour comprendre les principes rhétoriques de leur auteur »³⁹. Pour illustrer cette assertion, il suffit de citer la remarque dans laquelle Socrate apparaît de manière éclatante comme le masque du moraliste et dans laquelle sont exposés les grands enjeux esthétiques impliqués par cette assimilation :

On a dit de Socrate qu'il était en délire, et que c'était un fou tout plein d'esprit ; mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour fous. Ils disaient : « Quels bizarres portraits nous fait ce philosophe ! quels mœurs étranges et particulières ne décrit-il point ! où a-t-il rêvé, creusé, rassemblé des idées si extraordinaires ? quelles couleurs ! quel pinceau ! ce sont des chimères ». Ils se trompaient : c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais peints au naturel ; on croyait les voir, ils faisaient peur. Socrate s'éloignait du cynique ; il épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises⁴⁰.

Nous reviendrons évidemment amplement sur ce fragment tout au long de notre étude. Il suffit, à ce stade, de souligner deux choses. Tout d'abord, l'usage que fait La Bruyère du nom de Socrate correspond tout à fait à la définition que nous donnions de la figure (*figura*) et de l'acte de figuration (*figo*). Les marqueurs historiques qui assoient la référence à Socrate sont bien présents (on peut relever son rapport avec « des Grecs » et avec les disciples de la philosophie cynique, mais également, en s'appuyant sur la lettre à Ménage déjà citée, à sa réputation de folie). Cependant, d'autres éléments semblent comme

³⁹ Christine NOILLE-CLAUZADE, *L'Éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2004, p. 168.

⁴⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 66, p. 475-476.

surajoutés à ce portrait authentique, de manière à coïncider avec le moraliste qui va porter son masque, tels que le peintre des moeurs qui grossit le trait de manière à révéler des « monstres ». Par ailleurs, et c'est là un point tout à fait décisif, ce modèle socratique est explicitement opposé à une forme de contre-modèle, celui du cynique. Tout se passe comme si, dans l'esprit d'un auteur classique, les cyniques et Socrate incarnaient deux paradigmes rhétoriques distincts se définissant chacun par rapport à l'autre, et que La Bruyère prenait expressément parti en faveur du second.

Cependant, nous avons vu qu'il était trompeur de parler de Socrate comme s'il s'agissait d'une unité évidente et dont la valeur symbolique même était univoque. Il faut rappeler que « Socrate ici n'est pas Socrate », et que, outre ceux de La Bruyère lui-même, des traits constitutifs d'autres personnages légués par l'Antiquité interfèrent avec sa figure. Deux d'entre eux sont d'emblée perceptibles à la lecture de cette remarque, qui sont davantage emblématiques de la réputation de « folie » à proprement parler que Socrate⁴¹. C'est en effet une figure plus ancienne que l'on peut à bon droit qualifier de « fou tout plein d'esprit », notamment si l'on considère la suite de la remarque : « mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour fous ». Il s'agit de Démocrite, ce grand rieur qui inquiétait ses contemporains et pour lequel le médecin Hippocrate s'était déplacé⁴². Il n'est besoin que d'alléguer La Fontaine pour attester de la fortune de cette anecdote au siècle classique :

Son pays le crut fou. Petits esprits ! mais quoi ?
Aucun n'est prophète chez soi.
Ces gens étaient les fous ; Démocrite, le sage⁴³.

À travers le portrait de Socrate proposé par la remarque de La Bruyère, se profile donc déjà une filiation avec Démocrite qui confirme notre hypothèse selon laquelle ce nom ne saurait être pur de toute contamination extérieure et sur laquelle nous aurons à revenir.

Par ailleurs, et de manière plus étonnante étant donnée la chute de la remarque, c'est un trait que l'on retrouve souvent à propos des cyniques, ces philosophes dont, justement, le moraliste tente d'éloigner Socrate. On pense naturellement à la fameuse formule qualifiant Diogène le cynique de « Socrate devenu fou ». À son sujet, il faut noter

⁴¹ La Bruyère reconnaît lui-même que « pour ce qui regarde Socrate, je n'ai trouvé nulle part qu'on ait dit de lui en propres termes que c'étoit un fou tout plein d'esprit » (La Bruyère, *Oeuvres complètes, op. cit.*, Lettre à Ménage, p. 655).

⁴² Voir HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, Y. Hersant (éd.), Paris, Rivages, 1989, Lettre à Damagète, p. 71-101.

⁴³ Jean de LA FONTAINE, *Fables* (1668-1694), J-C. Darmon et S. Gruffat (éds.), Paris, Le Livre de poche, 2002, livre VIII, fable 26, « Démocrite et les Abdéritains », p. 268.

qu'un débat philologique semble animer le XVII^e siècle : la présence de l'expression inverse dans certains manuscrits de Diogène Laërce (attribuant à Diogène l'assertion selon laquelle Socrate serait fou [Διόγενης δοκεῖ Σωκράτης μαινόμενος]) ne serait-elle pas le produit d'une erreur de copiste ayant confondu les noms de Diogène et de Socrate ?⁴⁴ C'est d'ailleurs l'objet de la lettre de Ménage, qui reproche à La Bruyère de n'avoir pas tenu compte de ces soupçons et d'avoir pris au sérieux ce scholie inséré malencontreusement dans le texte de Diogène Laërce⁴⁵. Ainsi, l'expression de « Socrate fou » dans les *Caractères* est intimement liée à un texte ambigu dans lequel les noms de Diogène et de Socrate sont, si ce n'est interchangeables, du moins susceptibles de confusion. Par ailleurs, le témoignage de Diogène Laërce sur le cynisme ancien (l'un des seuls et le plus détaillé dont nous disposons) établit un rapport tout à fait spécial entre cette philosophie et la folie. Pour ne citer qu'un exemple outre celui de Diogène, nous pouvons évoquer Monime de Syracuse dont le maître (qui était banquier à Corinthe) recevait souvent la visite de Xéniade, l'homme qui avait acheté Diogène. Ayant décrit devant lui le comportement de son esclave, il « inspira à Monime un amour passionné à l'égard de Diogène » :

Sur-le-champ en effet Monime simule la folie [μανίαν προσποιηθεῖς] et jette de tous côtés la menue monnaie ainsi que tout l'argent qui se trouvait sur le comptoir du banquier, jusqu'à ce que son maître le renvoyât. Alors, de suite, Monime fut à Diogène. Il suivit aussi Cratès le Cynique pendant longtemps et adopta le même comportement que lui ; ce que voyant, son maître crut encore davantage à sa folie [ἐδόκει μαινέσθαι]⁴⁶.

Dans ce texte, Diogène Laërce montre bien, d'une part, que le moment de l'engagement dans la philosophie cynique passe par la folie, et d'autre part, que le mode de vie induit par elle se perpétue aux yeux de la multitude sur le mode de la folie.

⁴⁴ Au siècle précédent, Érasme ne posait pas la question en ces termes, bien qu'il trouvât le passage assurément troublant : « Aristote, au livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, dit que ceux qui ne craignent rien non parce qu'ils se dominent, mais parce qu'ils sont d'une nature brutale, ne doivent pas être qualifiés de courageux, mais de fous, d'insensibles et d'insensés. Il dit qu'une personne est folle et insensible si elle n'a peur de rien, ni des tremblements de terre, ni des tempêtes [...]. Aristote ici emploie dans le même sens *μαινόμενον* [= fou] et *ανalgέτον* [= insensible], et je pense que Diogène voulait dire la même chose, quand on lui demandait comment était Socrate. Il répondait en effet : "Socrate est *μαινόμενος* [= fou]", sans doute parce que celui-ci s'était endurci contre toutes les souffrances corporelles, tout en étant capable par ailleurs de supporter tous les outrages. À moins que Diogène n'ait attribué aussi à l'insensibilité plus qu'au courage le fait que même des coups ne pouvaient le mettre un tant soit peu en colère » (ÉRASME, *Les Adages* (1503-1536), J.-C. Saladin (dir.), Paris, Les Belles Lettres, 2011, vol. IV, adage 3712, « Il ne craint ni les tremblements de terre ni les tempêtes », p. 328-329). Ici, Érasme ne remet pas directement en question l'authenticité de cette formule, mais son effort pour justifier et rendre plausible un tel propos à l'endroit de Socrate est le signe d'une certaine perplexité.

⁴⁵ Mais La Bruyère s'en défendra, en citant de manière très précise d'autres passages de Diogène Laërce, à partir desquels il a pu « [inférer] que Socrate passait du moins dans l'esprit de bien des gens pour un homme assez extraordinaire » (La Bruyère, *Oeuvres complètes*, op. cit., Lettre à Ménage, p. 655).

⁴⁶ DIOGÈNE LAËRCE, op. cit., livre VI, § 82, p. 749.

En définitive, une première approche de la remarque « Des jugements », 66 des *Caractères*, celle qui semble fondamentale pour saisir les choix esthétiques de son auteur, nous a d'emblée signalé que la figure de Socrate était un objet énigmatique et composite. De surcroît, elle a fait émerger un paradoxe concernant le rapport de cette figure avec le cynisme : La Bruyère déclare ouvertement leur opposition, alors même que le Socrate auquel il fait allusion semble imprégné de leur influence. Comment entendre cette contradiction ? Ne peut-on pas faire l'hypothèse que nous ne sommes pas là en présence d'une aporie indépassable mais de deux termes, certes antithétiques, mais qu'il s'agit de tenir ensemble ? Bien plus, ne se joue-t-il pas dans cette étrange relation quelque chose de décisif pour pénétrer l'esthétique de La Bruyère ?

Pour éclaircir ces questions, il est nécessaire d'en passer tout d'abord par une recherche de type « archéologique » afin de déterminer, en amont, d'où vient cette opposition / similitude entre Socrate et Diogène et reconstruire ainsi les strates successives qui ont progressivement composé la figure dont hérite La Bruyère. Or, le cynisme, lui non plus, ne constitue pas un ensemble homogène : si l'on s'efforce de considérer la totalité de ses manifestations, on se trouve aussi bien confronté aux « bandes » de cyniques qui arpentaient les rues en alpaguant les passants à l'époque impériale, qu'à des Empereurs (c'est le cas de Julien) ou encore à des hommes comme Pérégrinus, ce sage idolâtré par le stoïcien Sénèque. Pour dépasser cette confusion, il nous faudra rejoindre le « noyau » du cynisme – non pas par une démarche historique qui s'enquerrait de ce qui le caractérisait essentiellement dans sa forme originelle, par opposition à ses expressions postérieures qui se seraient contentées de le dévoyer, mais par un examen de sa dimension symbolique, c'est-à-dire de ce que la postérité a retenu de lui, de ce dont il est véritablement le signe pour des auteurs qui l'envisagent plusieurs siècles après sa naissance⁴⁷.

Ensuite, nous partirons des deux mentions faisant le plus explicitement référence à Socrate dans sa relation avec le cynisme dans les *Caractères* (l'épigramme et la remarque « Des Jugements », 66) afin de mesurer les implications typiquement « littéraires » dont sont porteuses ces deux figures et de cerner en quoi elles constituent deux modèles rhétoriques bien spécifiques, deux « modes » différents dans la perspective générale de la critique et de la dénonciation morale, en l'occurrence profondément antithétiques, entre lesquels oscille le moraliste. Nous verrons que si la position de La Bruyère relativement

⁴⁷ Encore une fois, nous retrouvons ici les exigences méthodologiques liées à la démarche de composition d'une figure (σχῆμα) qui passe nécessairement par le schématisme, la réduction de l'objet à ses traits les plus saillants et non par la fidélité au réel, à l'histoire, à la vérité.

aux figures de Socrate et du cynique est effectivement ambiguë, c'est parce que l'une et l'autre possède ses spécificités propres, qui s'enrichissent mutuellement et qui fonctionnent ensemble à la manière d'un système de références composite mais néanmoins complet. Celui-ci permet ainsi à un auteur tel que La Bruyère d'affiner ses remarques en recourant à une plus large palette de modèles rhétoriques.

Dans un dernier temps, nous nous interrogerons sur les conséquences éthiques dont de telles figures sont intrinsèquement porteuses. Le choix de l'une des deux postures rhétoriques induit en effet inévitablement une attitude, une manière de se conduire en société qui se conforme ou au contraire contrevient aux règles de la civilité que le classicisme s'attachera à théoriser. C'est le contexte singulier du banquet qui nous fournira l'occasion d'observer comment chacun se comporte dans ses rapports sociaux. Mais lorsque La Bruyère enjoint ses lecteurs à ne pas « ôt[er] de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé » ou lorsqu'il présente le philosophe sous les traits d'un peintre, il suggère enfin que cette conduite s'accompagne d'une dimension « esthétique », sur laquelle, là encore, les cyniques et Socrate devront être confrontés.

I. Constitution progressive d'un « Socrate cynique » dans l'Antiquité : un homme comme *exemplum*

La relation ambiguë que la figure de Socrate entretient avec le cynisme se construit dès l'Antiquité. Il est intéressant de remarquer, par exemple, que chaque occurrence des noms d'Antisthène et de Diogène dans les *Tusculanes* de Cicéron est relative à celui de Socrate. De même que chez La Bruyère, ces philosophes y sont invoqués de manière à souligner leur contraste, ou au contraire indifféremment, comme deux illustrations d'un même modèle. On peut en effet aisément discerner les nombreux « points de contact » qui joignent ces deux « écoles » de pensée et auxquels la postérité a été sensible : d'un point de vue idéologique d'abord (les choix philosophiques qui leur sont attribués convergent souvent), historique ensuite (on insiste beaucoup sur leur filiation directe) et symbolique enfin (elles incarnent dans l'imaginaire collectif un idéal philosophique très proche). Cependant, et malgré ces similitudes, le socratisme et le cynisme ne se recouvrent pas absolument. C'est en travaillant sur ces trois niveaux que nous tenterons d'affiner la position qu'ils occupent l'un par rapport à l'autre et de nuancer la trop simpliste assertion selon laquelle ils seraient ou bien antagonistes ou bien équivalents.

1) Socratisme et cynisme : les points de contact « idéologiques »

Il convient dès à présent d'apporter une précision pour justifier l'usage des guillemets dans ce titre : le terme « idéologique », si on l'entend au sens de « théorique » semble en effet diamétralement opposé à ce qui caractérise la philosophie cynique – et partant, le Socrate dans lequel elle va se reconnaître –, à savoir un anti-intellectualisme fondamental. Comme le remarque Michèle Clément, « le cynisme est de toutes les philosophies antiques la plus dépouillée conceptuellement »¹. C'est sur ce point que le Socrate de Platon et celui des cyniques – plutôt inspiré du portrait légué par Xénophon ou Antisthène lui-même – divergent le plus radicalement. Contre la voie longue de l'éducation

¹ Michèle CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance : d'Érasme à Montaigne*, suivi de *Les Epistres de Diogenes* (1546), Genève, Droz, 2005, p. 96.

platonicienne, le cynisme prône en effet la « voie courte » vers la vertu, comme l'écrit Diogène Laërce :

Aussi [les stoïciens] ont-ils dit que le cynisme est un raccourci vers la vertu².

Par ailleurs, l'abondante littérature qui a exploité l'allégorie des deux voies, l'une marquée par la rectitude mais la difficulté, l'autre par le fourvoiement mais la facilité, la rapportent souvent à la figure d'Héraclès, qui deviendra – et cela n'est pas indifférent – le héros cynique par excellence³. Ces auteurs insistant sur la désertion notoire de la voie escarpée, la volonté du héros grec de l'emprunter malgré tout apparaît comme une qualité rare. Dès lors, la présence de cette figure dans de tels récits permet de tisser un lien entre, d'une part, la force d'âme qu'il est nécessaire de posséder pour s'engager sur le chemin abrupt et rocailleux, et d'autre part, l'idée cynique selon laquelle le « dépouillement conceptuel » permet d'atteindre la vertu⁴. Or, lorsque Diogène Laërce énonce la conception cynique de la vertu par la bouche d'Antisthène, ce n'est plus à Héraclès qu'il se réfère mais à Socrate :

[La vertu] n'a besoin de rien d'autre que de la force d'un Socrate [Σωκρατικῆς ἰσχύος]. La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances⁵.

Socrate est ici présenté à la manière d'un nouvel Héraclès, héros dont la force seule lui permet de préférer la voie courte, c'est-à-dire la voie droite, et d'atteindre la vertu. La référence à Socrate dans le cadre de ce type de récits est également attestée dans une lettre apocryphe de Diogène sur laquelle nous reviendrons, où l'auteur raconte sa rencontre avec ce « disciple de Socrate » – que l'on ne prend pas même la peine de nommer – qui décrivait les deux voies conduisant au bonheur⁶. Ici, Socrate n'occupe plus la place d'Héraclès, de celui qui est confronté au choix (ce sera Diogène lui-même) : il

² DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 104, p. 767. Cité également au livre VII, § 121, p. 863.

³ Hésiode les édifie entre le vice et la vertu (voir *Les Travaux et les jours*, v. 287-292) ; Cébès trace l'une sous le patronage de Tromperie [Ἀπάτη] et l'autre sous celui de Modération [Ἐγκράτεια] et Endurance [Καρτερία] (voir *Le Tableau*, § 5 et 16) ; Xénophon, convoquant l'apologue de Prodicos, figure deux femmes, Félicité [Εὐδαιμονίαν] (surnommée Perversité [Κακίαν]) et Vertu [Ἀρετή] entre lesquelles doit choisir Héraclès (voir *Mémorables*, livre II, chap. 1, § 21-34) ; Dion Chrysostome expose le même Héraclès à une montagne sillonnée par deux sentiers, l'un menant au « Pic de la Royauté » [Βασίλειος ἄκρα] et l'autre au « Pic de la Tyrannie » [Τυραννικός ἄκρα] (voir le discours 1, « Sur la royauté », § 66 sqq.) ; Lucien, enfin, trace deux routes conduisant à la Rhétorique (voir *Le Maître de rhétorique*, § 6 sqq.).

⁴ C'est ce que fait explicitement l'Empereur Julien, lorsqu'il installe Héraclès parmi les cyniques et affirme que leur philosophie « ne demande aucune étude particulière [δεῖσθαι οὐθ' ἡστινσοῦν πραγματείας] » (*Contre les cyniques ignorants*, in *Oeuvres complètes*, t. II-1, trad. fr. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, § 8, 187 d, p. 153).

⁵ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 11, p. 688-689.

⁶ S. N., *Les Cyniques Grecs : lettres de Diogène et Cratès*, trad. fr. G. Rombi et D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998, lettre 30 de Diogène à Hikétas, p. 59.

incarne cette fois l'autorité de laquelle le disciple anonyme tient l'allégorie. La filiation esquissée ainsi entre Socrate et les cyniques suggère que, contrairement à ce que notre titre pouvait laisser entendre, les points de contact idéologiques entre socratisme et cynisme résident davantage dans les choix pratiques, dans l'exercice concret de la philosophie que dans des positions dogmatiques.

a. L'exercice physique et la force comme moyens d'accès privilégiés à la vertu

L'importance de la force (physique et morale) pour parvenir à la vertu est lourde d'implications. Elle insinue en effet que la valeur d'un homme ne saurait se mesurer à l'aune de sa naissance, de son âge, de son éducation, ou encore de sa réputation, mais simplement de l'effort qu'il déploie pour progresser sur le chemin de la vertu. Celle-ci n'est pas donnée, n'est pas acquise de droit et de fait selon certaines circonstances, mais se conquiert et se poursuit indéfiniment. Ainsi pourrait-on dire que l'on ne naît pas Socrate mais qu'on le devient. Et cette idée de « devenir », d'exercice perpétuel et de progrès constant est essentielle dans la symbolique socratique et cynique : c'est ce critère qui fait que, d'un point de vue postérieur, et en l'occurrence stoïcien, ce sont Socrate, Diogène et leur intermédiaire Antisthène qui apparaissent comme des exemples de vertu paradigmatiques, leur existence constituant un véritable témoignage vivant :

Posidonios [...] dit que la preuve que la vertu existe est donnée dans le fait que les Socrate, les Diogène et les Antisthène se sont faits progressivement [γενέσθαι ἐν προκοπή]⁷.

Étant donnée la place essentielle qu'occupe la notion de force dans la quête de la vertu, il n'est dès lors pas surprenant de constater qu'une attention toute particulière au corps est partagée par Socrate et les cyniques. Certes, tous deux réprouvent le parti des

⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VII, § 91, p. 848. Environ sept siècles plus tard, la Souda reprend mot pour mot ce passage de Diogène Laërce pour composer l'entrée « Vertu » [Ἀρετή] de son encyclopédie. La mention de ces trois hommes en qualité d'exemple, d'incarnation de la vertu est d'autant plus appuyée dans ce texte tardif que de nombreux autres philosophes ou écoles de pensée sont cités, sans qu'il ne soit jamais question de *leur* vertu personnelle mais de leur *conception* de la vertu. C'est les cas des Péripatéticiens, des Stoïciens et de Platon. Pour Socrate et les cyniques desquels il est rapproché, la vertu est avant tout quelque chose qui se montre, qui s'éprouve et donc qui s'exerce et qui progresse. Montaigne lui aussi s'en fera encore l'écho, qui écrira de Socrate qu'« il a fait grande faveur à l'humaine nature, de montrer, combien elle peut d'elle-même » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre III, chap. 12, « De la physionomie », p. 365).

athlètes qui tiennent l'exercice du corps comme une fin en soi⁸. Mais les πόννοι sur lesquels Marie-Odile Goulet-Cazé a insisté⁹ jouent néanmoins un rôle tout à fait capital dans leur philosophie. On le voit, pour le premier, à travers les écrits de Platon comme de Xénophon :

Ainsi, par exemple, un jour de gel, ce qu'on peut imaginer de plus terrible dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir ou ne sortait qu'emmitoufflé d'étonnante façon, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, Socrate, lui, dans ces conditions-là, sortait revêtu du même manteau qu'il avait l'habitude de porter auparavant, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures.

[Socrate] était [...] le plus endurci contre l'hiver, l'été, les travaux de toute espèce¹⁰.

On le voit également chez Diogène Laërce dans des termes proches de ceux utilisés pour Socrate, mais concernant Diogène :

L'été, il [Diogène] se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver, il étreignait des statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer.

[Diogène] marchait pieds nus dans la neige¹¹.

Un signe que ce trait a imprégné la figure de Socrate de manière durable est que l'on retrouve, bien plus tard, cette image d'un philosophe qui « avait aussi le souci de son entraînement physique »¹² chez Montaigne, là encore présenté comme un modèle d'existence, comme un « patron », dira l'humaniste français¹³.

Dans cette conception, il existe un lien très fort entre la vertu et l'ascèse physique, l'exercice du corps. Celui-ci n'est en effet pas appréhendé comme un pur support dont il convient d'assurer la vigueur et l'hygiène afin de pouvoir se consacrer sereinement à d'autres activités, plus nobles, qui seules permettraient d'atteindre la vertu. Il est encore

⁸ Socrate se moque en effet de la disproportion qui naît de l'exercice ciblé des différents athlètes : lui désire s'exercer « non pas à la façon des coureurs du long stade qui grossissent des jambes et maigrissent des épaules, ni à celle des pugilistes qui grossissent des épaules et maigrissent des jambes » (XÉNOPHON, *Le Banquet*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972, chap. II, § 17, p. 45). Diogène, lui, raille ceux qui se contentent de cultiver leur corps, considérant leur entreprise comme seulement digne des bêtes de somme : « Comme on lui avait demandé pourquoi les athlètes sont stupides, il répondit : "parce qu'on les bâtit avec de la viande de porc et de boeuf" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 49, p. 723-724).

⁹ Voir Marie-Odile GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, Vrin, 1986.

¹⁰ PLATON, *Le Banquet*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2007, 220 b, p. 173 et XÉNOPHON, *Mémoires*, trad. fr. J-F. Mattéi (éd.), Paris, Manucius, 2012, livre I, chap. 2, § 1, p. 27.

¹¹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 23, p. 707 et § 34, p. 713.

¹² *Ibid.*, livre II, § 22, p. 231.

¹³ « [Socrate] s'est vu continuellement marcher à la guerre : et fouler la glace les pieds nus : porter même robe en hiver et en été : surmonter tous ses compagnons en patience de travail [par son endurance] : ne manger point autrement en festin, qu'en son ordinaire. [...] On a de quoi, et ne doit-on jamais se lasser de présenter l'image de ce personnage à tous patrons et formes de perfection [comme un modèle et un exemple en toute chose] » (*Essais*, *op. cit.*, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 472).

moins conçu comme un obstacle à l'élévation de l'âme. On en trouve un exemple dans le *Banquet* de Xénophon, lorsque Socrate exprime son attrait pour la danse et que cela provoque l'hilarité de ses amis : il doit donc désamorcer leur rire en se justifiant, et ce faisant, il donne une raison intéressante :

Je vous prête donc à rire ? Est-ce parce que je veux améliorer ma santé par l'exercice ou trouver plus de plaisir à manger ou à dormir ?¹⁴

Cette idée selon laquelle l'exercice physique aiguisé la faim et la fatigue est intimement liée à une conception éthique de la frugalité que l'on trouve formulée, toujours au sujet de Socrate, chez Diogène Laërce :

[Socrate] disait que, plus il avait de plaisir à manger, moins il avait besoin d'assaisonnement ; plus il avait de plaisir à boire, moins il comptait sur la boisson qui n'était pas à sa portée ; plus réduits étaient ses besoins, plus il était proche des dieux¹⁵.

Ces trois phrases énoncent trois idées différentes – bien que complémentaires – et fondamentales : tout d'abord, la faim fait négliger les apprêts superflus d'une cuisine raffinée et fait se contenter du strict nécessaire ; d'autre part, l'endurance acquise par les exercices journaliers permet de réduire l'asservissement de l'homme à ses besoins et donc de le rendre moins vulnérable ; enfin, celui qui sait se contenter de la plus extrême frugalité se rapproche d'une condition idéale, celle de la pleine et entière suffisance des dieux. On voit poindre ici la conviction profonde que lorsque l'on éduque convenablement son corps, on éduque en même temps son âme. La conquête de la vertu passe donc nécessairement par un exercice du corps, ce qui implique que l'on ne peut pas être sage dans n'importe quel corps.

Or, c'est également la conception des cyniques, dont le rapport à la nourriture est constamment mis en avant et dont Diogène Laërce, pour ne citer que lui, nous dit qu'« ils soutiennent [...] qu'il faut vivre frugalement, en se contentant de la nourriture qu'on peut se procurer soi-même [...] [et qu'il] y en a parmi eux qui se satisfont d'herbes [et] d'eau toute fraîche »¹⁶. Le lien direct qui unit l'exercice physique et l'endurance qui en procède avec cette éthique de la frugalité est présente chez les cyniques, de telle sorte que l'idée selon laquelle la faim est le meilleur assaisonnement d'un repas va constituer aux yeux de

¹⁴ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. II, § 17, p. 45. Nous soulignons.

¹⁵ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 27, p. 235.

¹⁶ *Ibid.*, livre VI, § 105, p. 767-768.

la postérité l'un des nombreux traits communs aux deux philosophies et va contribuer à cristalliser la figure d'un Socrate cynique¹⁷.

b. Enseigner par la pratique

Avec cette attention particulière à l'exercice physique, avec cette idée que la sagesse n'est pas un état purement intellectuel mais se manifeste également dans la manière de vivre, on voit se profiler un second élément important dans la philosophie socratique telle que les cyniques se l'approprièrent. Pour eux, en effet, « la sagesse ne fait pas seulement connaître, elle fait “être” différemment », comme l'écrit Pierre Hadot¹⁸. Et de fait, c'est avec Socrate que s'ouvre cette réflexion sur le βίος, sur le mode de vie, comme l'affirme Diogène Laërce :

[Socrate] fut aussi le premier à discuter du genre de vie [περὶ βίου διελέχθη]¹⁹.

Épictète, lui aussi, insiste sur cette pratique toute socratique qui consiste à incarner la philosophie en acte. Il considère même qu'elle tranche nettement avec celle des scholarques stoïciens, et le rapport que l'on entretient avec l'une et l'autre s'en trouve totalement modifiée. « La vie de Socrate [ὁ βίος ὁ Σωκράτους] » est en effet un « exemple [παράδειγμα] » de la vie de « l'homme de bien [ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς] »²⁰, tandis que Zénon est estimable pour savoir « enseigner et dogmatiser [τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν] »²¹. Or, lorsque vient le moment d'alléguer les meilleurs exemples de ces deux « types » de philosophes afin de réprimander un disciple dévoyé, c'est avec Diogène

¹⁷ Afin que l'on puisse à la fois juger de la fortune effective de ces *topoi* et identifier leurs différents relais à travers l'histoire sans que cela se traduise par un inventaire quelque peu fastidieux, nous reproduisons les textes qui en font mention en annexe. Concernant celui dont il est question ici, se reporter à l'annexe 1.

¹⁸ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 291. Cette formule, qui incite à porter notre attention tout autant du côté de la manière de vivre des philosophes que du côté de leur doctrine, s'applique, dans la perspective de recherche de P. Hadot comme de M. Foucault, à la philosophie ancienne en général et non spécifiquement à celles qui nous concernent ici. P. Hadot démontre par exemple que le choix de vie platonicien se concrétise en une « éthique du dialogue », tandis que « pour Aristote, la philosophie consiste dans un mode de vie “théorique” » (P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 105 et p. 128). Cependant, le cynisme est peut-être l'école de pensée qui a prolongé cette conception à l'extrême, et qui a fait pénétrer la philosophie dans les moindres retranchements de l'existence, dans les actions les plus insignifiantes et les plus ordinaires.

¹⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 20, p. 229.

²⁰ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. IV, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1965, chap. 5, « Contre les gens disputeurs et brutaux », § 1-3, p. 45.

²¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, chap. 21, « À ceux qui font aisément profession de maîtres en philosophie », § 18-19, p. 68.

que Socrate partage le premier titre – ceux qu’il s’agit d’admirer contre ceux dont il s’agit de connaître la doctrine :

N’as-tu rien perdu ? Au lieu de Chrysippe et de Zénon, c’est Aristide que tu lis [ἀναγιγνώσκεις] et Événus. N’as-tu rien perdu ? Au lieu de Socrate et de Diogène, tu admires [τεθαύμακας] l’homme qui est capable de corrompre et de séduire le plus grand nombre de femmes²².

Par ailleurs, Épictète semble considérer la pratique philosophique de Socrate et de Diogène comme supérieure, plus authentique, que celle des scholarques, et ce précisément en raison de son prolongement dans l’acte.

Le charpentier ne vient pas vous dire : « Écoutez-moi disserter [διαλεγομένου] sur l’art des charpentes », mais il fait son contrat pour une maison, la construit, et montre par là qu’il possède cet art [ἔχει τὴν τέχνην]. Agis de même, toi aussi. [...] Montre-nous cela [ταῦτα ἡμῖν δεῖξον] pour que nous constatons ce que, en vérité, tu as appris des philosophes [μεμάθηκας ταῖς ἀληθείαις τι τῶν φιλοσόφων]²³.

C’est dans la façon de se comporter que l’on peut évaluer la valeur de la pratique philosophique puisque celle-ci ne se réduit pas à *apprendre* un savoir des philosophes mais consiste à *montrer* ce que l’on en *fait*. À l’extrême limite – c’est toujours le cas des cyniques – il serait tout à fait envisageable de se passer de l’élément théorique et de ne se consacrer qu’à la transposition en acte d’une conception éthique rudimentaire. Comme l’écrit Marie-Odile Goulet-Cazé, « à la différence des autres écoles philosophiques [le cynisme] n’avait pas de δόγματα [...] il n’est plus celui qui sait, mais celui qui réussit à trouver une méthode pour vivre bien ; il n’est plus celui qui fait des discours, mais celui qui

²² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. IV, *op. cit.*, chap. 9, « À l’homme qui, dévoyé, tombe dans l’impudence », § 6, p. 75.

²³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 21, « À ceux qui font aisément profession de maître en philosophie », § 4-6, p. 66. Traduction révisée par M-L. Desclos. De nombreux passages illustrent cela chez Épictète. Voir par exemple : « Mais tu veux les exhorter au bien ! Et toi, t’es-tu exhorté ? Tu veux leur rendre service ? Montre-leur par ton exemple [δειξον αὐτοῖς ἐπὶ σεαυτοῦ] quelle sorte d’homme produit la philosophie [ποιεῖ φιλοσοφία] et cesse tes bavardages [μὴ φλυᾶρει] » (*Ibid.*, chap. 13, « Qu’est-ce que l’isolement et quelle sorte d’homme est isolé », § 22-23, p. 49) ; « Mais toi, ne veux-tu pas produire au grand jour et mettre en pratique ce que tu as appris ? Car ce ne sont pas les beaux discours qui manquent aujourd’hui ; les livres des Stoïciens regorgent de beaux discours. Que manque-t-il donc ? L’homme qui les mette en pratique, l’homme qui, dans la réalité, témoigne en faveur des discours » (*Ibid.*, t. I, chap. 29, « De la fermeté », § 55-56, p. 111-112). Cette idée selon laquelle la philosophie se fourvoie si elle se contente d’une instruction dogmatique sera attribuée à Diogène chez Diogène Laërce : « À Hégésias qui le pria de lui prêter un de ses ouvrages, Diogène répondit : “Pauvre sot que tu es, Hégésias ! Les figues sèches, tu n’en prends pas des peintes, mais des vraies, alors que pour l’ascèse, tu négliges la vraie et tu te précipites sur celle que l’on trouve dans les livres” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 48, p. 723). Cette anecdote, qui montre que la véritable philosophie de Diogène réside dans ses actes et non dans ses livres – confirmant par là qu’il convient d’imiter son exemple plutôt que de le lire –, sera l’une de celles retenue par Montaigne concernant Diogène (voir *Essais*, *op. cit.*, livre I, chap. 26, « De l’institution des enfants », p. 344).

témoigne par ses actes »²⁴. Prenant le contre-pied total des philosophes scolastiques, le cynique fait le pari que la sagesse peut se passer de système doctrinal et que seule une poignée de principes sur lesquels accorder son βίος peuvent suffire à mener une vie vertueuse.

Et précisément, tout repose sur cette notion d'accord : car considérer que la philosophie innerve les paroles comme la conduite et qu'un sage doit son titre aussi bien à ses discours qu'à ses actes c'est en effet résorber l'opposition classique qui maintenait une divergence, un écart irréductible entre les deux et qui se traduisait dans des formules du type « en parole ... tandis qu'en acte », « λόγῳ μὲν ... ἔργῳ δέ ». Là encore, c'est Socrate et Diogène qui sont systématiquement invoqués pour figurer le véritable sage qui, à l'opposé du pédant, ne se contente pas d'une connaissance abstraite et n'accomplit pas dans ses actions ce qu'il condamne dans ses discours. Comme l'écrit Robert Bracht Branham, « l'idée sous-jacente selon laquelle l'autorité d'un philosophe (ou d'un sage) résulte de sa réussite à incarner (ou à représenter²⁵) ce qu'il enseigne [...] est l'une des raisons pour lesquelles Socrate et Diogène ont un statut particulier dans le panthéon des philosophes »²⁶. Cette capacité est en effet attribuée indifféremment aux deux philosophes, et ce de manière récurrente tout au long de l'histoire de la philosophie, chez Élien, chez Diogène Laërce, chez l'Empereur Julien, jusque chez Érasme et Montaigne²⁷. C'est

²⁴ M-O. GOULET-CAZÉ, « Les Cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », *Museum Helveticum*, n° 67, 2010, p. 100-113, 100-101. Et en effet, Diogène est typiquement représenté comme celui qui ne conçoit rien qui ne soit observable et qui disqualifie d'un geste de longs discours : « Alors que Platon discourait sur les Idées et mentionnait l'Idée de table, l'Idée de cyathe, Diogène lui dit : “Pour ma part, Platon, je vois une table et un cyathe, mais l'Idée de table ou de cyathe, je ne les vois pas du tout” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 53) ; « À qui lui avait démontré, sous la forme d'un syllogisme, qu'il avait des cornes, Diogène, après avoir touché son front, dit : “Eh bien moi, je ne les vois pas”. De même encore, pour répondre à qui disait que le mouvement n'existe pas, il se levait et se mettait à marcher » (*Ibid.*, livre VI, § 38-39, p. 716-717).

²⁵ À entendre ici au sens théâtral : c'est le terme anglais *enacting* qui est traduit.

²⁶ Robert Bracht BRANHAM, « Defacing the Currency : Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism », in R. B. Branham et M-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics : the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 81-104, 91. Nous traduisons.

²⁷ Respectivement : Élien affirme que les Athéniens ont condamné Socrate car ils dénigraient « ceux qui brillèrent par l'excellence de leurs discours ou par la moralité de leur vie [τοις εὐδοκιμοῦσιν, ἢ ἐν λόγοις ἀγαθοῖς, ἢ ἐν βίου σεμνότητι] » (ÉLIEN, *Histoire variée*, trad. fr. A. Lukinovich et A-F. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991, livre II, chap. 13, p. 19) ; « La vertu que le philosophe [Diogène] manifestait dans ses actes comme dans ses paroles [τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν λόγων] [...] » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 82, p. 749) ; « Diogène était pieux non seulement en paroles, mais aussi en actes [οὐ μόνον δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἦν ὁ Διογένης θεσεβής, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἔργοις] » (JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, in *Oeuvres complètes*, t. II-1, trad. fr. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, § 8, 212 d, p. 54) ; « C'est ce qu'a vu aussi Socrate, un homme qui fut plus philosophe encore par sa vie que par ses paroles » (ÉRASME, *Le Manuel du soldat chrétien*, in C. Blum, A. Godin, J-C. Margolin [et al.] (éd.), *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, Paris, Laffont, 1992, 5^e canon, p. 568) ; « [Diogène] ne dira pas tant sa leçon comme il la fera. Il la répétera en ses actions » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 26, « De l'institution des enfants », p. 344).

toujours le cas au siècle de La Bruyère, comme on peut l'observer chez François Charpentier, auteur d'une *Vie de Socrate* :

En un mot, c'est avoir instruit par la vie & par les moeurs, autant & plus que par ses discours²⁸.

Cependant, ce court extrait ajoute une notion importante : celle d'instruction. Nous avons vu jusqu'à maintenant que l'attention toute particulière au corps et à l'exercice physique que manifestent Socrate et Diogène s'adossait à une conception de la philosophie comme pratique de tous les jours, comme βίος, comme manière de vivre. Or, puisque, contrairement à Chrysippe et à Zénon, ils n'ont pas reçu la vocation divine – ce sont les termes d'Épictète – de dogmatiser, alors de fait, le mode de transmission de leur philosophie sera différent. Celui qui dogmatise et qui élabore des systèmes théoriques doit, pour les enseigner efficacement, tenir une école, exposer ses idées, en discuter, etc. À l'inverse, celui qui prend le parti du βίος φιλοσοφικός ne peut vraisemblablement exhorter ses disciples à l'imiter en leur présentant abstraitement ce qu'il en est. Se développe donc, à partir de Socrate, et plus ostensiblement encore avec les cyniques, une pédagogie de l'exemple, pédagogie plus appropriée au mode de philosopher qu'ils pratiquent. Comme l'écrit Michel Foucault :

Le cynisme a eu un mode de traditionnalité assez particulier [...] : [puisqu'ils] ne se souciaient pas tellement d'enseigner des doctrines mais de transmettre des schémas, eh bien les cyniques se servent, pour transmettre ces schémas de vie, non pas tellement d'un enseignement théorique, dogmatique, mais surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples.

Cette forme de transmission des schémas de conduite, à travers des anecdotes exemplaires, a fondé une traditionnalité très différente de celle qu'on pourrait dire doctrinale. [...] Le cynisme [...] a pratiqué ce qu'on pourrait appeler non pas une traditionnalité de doctrine, mais une traditionnalité d'existence²⁹.

Or, ce que Foucault appelle la « traditionnalité d'existence » et qui émerge avec le cynisme trouve ses origines dans « l'enseignement » socratique tel que le décrit Xénophon :

Tous ceux qui enseignent montrent [δεικνύοντας] à leurs disciples comment ils pratiquent [ποιούσιν] eux-mêmes ce qu'ils disent, et les confirment par leur parole. Or, je sais que

²⁸ François CHARPENTIER, *La Vie de Socrate* (1650), Amsterdam, Étienne Roger, 1699, p. 82-83.

²⁹ Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France, 1982-1983), t. II, *Le Courage de la vérité*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2009, p. 193 et 194.

Socrate aussi se montrait [δεικνύντα] à ses disciples comme un modèle de vertu [καλὸν κάγαθόν]³⁰.

Le texte insiste, comme c'était le cas dans celui d'Épictète que nous avons cité précédemment, sur le fait de « montrer » la philosophie en acte mais lie cette idée aux choix pédagogiques pris par Socrate. Puisque celui-ci entend inciter ses amis à imiter sa conduite, il se doit lui-même de l'exposer à tous les regards et de leur signifier, à travers ses actes, sa vérité. Stobée rapporte un propos de Socrate qui confirme que c'est bien en vue d'une certaine *efficacité*, d'une certaine puissance du discours philosophique que l'action se règle sur lui :

Socrate, à qui on avait demandé quel discours avait le plus de force, dit : « celui dont l'action est la conséquence de la parole »³¹.

L'idée que la valeur d'une philosophie se mesure à l'aune de la capacité de son auteur à l'incarner dans ses actes explique les constantes références à Socrate ou à Diogène en qualité d'*exempla*, de « maître[s] de vie »³², de modèles à suivre et à admirer. Il est beaucoup plus rare – et beaucoup moins évident – d'alléguer la vie de Platon ou celle d'Aristote comme des exemples, ceux-ci étant davantage considérés comme des maîtres à penser. Bien que Pierre Hadot ait montré qu'un certain βίος, qu'une certaine conception de la manière de vivre était, comme c'est le cas dans toute philosophie antique, inséparable de leur système doctrinal, le fait que les auteurs postérieurs n'y ait pas accordé tant d'attention est le signe que celui-ci n'engageait pas suffisamment l'existence quotidienne ou bien ne correspondait pas totalement aux attentes de leur époque. Tout se passe comme si, en ne se préoccupant que de la survie de leur philosophie, on pouvait se passer du fait que ces penseurs aient *vécu* (non évidemment au sens biographique d'exister à une époque précise mais au sens de la manière dont ils ont conduit leur existence concrète), tandis que c'est précisément cela qui fonde le cynisme. Mettre de côté les agissements de Diogène, c'est par là même vider sa philosophie de sa substance. Il en va de même pour Socrate, ce philosophe qui n'a délibérément rien écrit, et à propos duquel Emmanuel Bury parle de

³⁰ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 2, § 17, p. 29. Voir également chez F. Charpentier : « [Socrate a embrassé cette philosophie] qui agit en même temps qu'elle raisonne, & qui met en pratique toutes les vertus qu'elle contemple. C'est ainsi qu'il a philosophé, qu'il a vécu, & qu'il a tâché de faire vivre ses amis » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 42-43).

³¹ STOBÉE, *Anthologie*, C. Wachsmuth et O. Hense (éd.), Berlin, Weidmann, 1958, livre II, chap. 15, § 37, p. 191. Nous traduisons. Voir également : « Ce qu'il disait, Socrate le pratiquait » (*Ibid.*, livre II, chap. 1, § 29, p. 11).

³² Nous empruntons cette expression à Valère Maxime (voir *Faits et dits mémorables*, t. I (livres I-III), trad. fr. R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1995, livre III, chap. 4, ext. § 1, p. 253).

« *bios sokraticos* ». Or, comme il l'écrit, « il s'agit bien d'un choix de vie, et la philosophie n'a de sens que si elle est, en dernière analyse, morale »³³.

c. Le choix d'une philosophie exclusivement morale

Comme le déclare Emmanuel Bury, il existe un lien entre cette conception toute pratique de la philosophie et les objets qui apparaissent dignes d'intérêt. Et étant donné ce lien, on conçoit aisément que la métaphysique, la logique, la philosophie de la nature etc. n'occupent pas une grande place dans la pensée de ceux qui partagent cette conception. Or, et c'est peut-être l'un des éléments que la postérité met le plus en avant lorsqu'elle le mentionne, Socrate est considéré comme l'inventeur de la philosophie morale et celui qui, le premier, s'est consacré à elle de manière exclusive.

Certes, si l'on se fie au seul témoignage de Platon, il n'est pas juste d'affirmer que Socrate se désintéressait totalement de ces questions spéculatives. Dans sa *République*, Cicéron place dans la bouche de Tubéron cette objection légitime :

Je me demande, Africain, pourquoi la tradition rapporte que Socrate écartait toute discussion de ce genre et n'examinait d'ordinaire que les questions concernant la conduite de la vie et la morale. Quelle source plus abondante que Platon pouvons-nous citer à son sujet ? Or, dans bien des passages des oeuvres de celui-ci, Socrate, même lorsqu'il discute sur les mœurs, sur les vertus et sur l'État aussi, aime y joindre, à la façon de Pythagore, les notions des nombres, de la géométrie et de l'harmonie³⁴.

Cependant, déjà à l'époque de l'orateur romain, les auteurs sont conscients du fait que le Socrate de Platon n'embrasse pas nécessairement ni exclusivement Socrate lui-même. Scipion met en garde son interlocuteur contre cet amalgame et lui répond en opérant une distinction franche entre ce qu'a potentiellement dit Socrate et ce que Platon a pu lui faire dire :

Après la mort de Socrate, Platon a d'abord fait en Égypte un voyage d'études ; ensuite il est allé en Italie et en Sicile pour s'informer de façon complète sur les découvertes de Pythagore ; [...] comme dans cette région la gloire de Pythagore était immense à cette époque, il chercha la compagnie de Pythagoriciens et se voua à leurs études. Voilà pourquoi, lui qui avait aimé Socrate plus que tout au monde et qui avait désiré lui

³³ E. BURY, « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête homme ? », in M. Fumaroli, P.-J. Salazar et E. Bury (dir.), *Le Loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996, p. 197-212, 205.

³⁴ CICÉRON, *La République*, trad. fr. E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980, livre I, chap. 10, § 16, p. 205.

attribuer toutes ses pensées, il maria le charme et la finesse du dialogue socratique avec le mystère de Pythagore et le sérieux de très nombreuses disciplines scientifiques³⁵.

Il apparaît donc qu'aux yeux de Cicéron, l'idée bien établie selon laquelle Socrate ne se serait consacré qu'à la philosophie morale est davantage digne de créance que les écrits de Platon qui mettent en scène le philosophe dialoguant sur des sujets physiques ou métaphysiques. Dans un article qui a fait date, Anthony Long estime qu'il s'agit là du « meilleur point de départ pour visualiser l'attitude et l'approche des philosophes hellénistiques vis-à-vis du grand homme. La chose avait déjà été pointée par Aristote [...] : "Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble [...]"³⁶ et cela allait devenir la caractéristique socratique la plus communément répétée dans la tradition doxographique »³⁷.

Pour attester de l'omniprésence de ce thème socratique dans toute l'histoire de la philosophie, on peut mentionner les témoignages de Cicéron, Valère Maxime, Diogène

³⁵ *Ibid.*, p. 205-206. On peut voir également chez Diogène Laërce des traces de cette réflexion philologique et critique à l'égard de l'usage, par Platon en l'occurrence, de la figure de Socrate : « Lorsque Platon, dans l'*Apologie*, discute les doctrines d'Anaxagore et de quelques autres physiciens, dont Socrate ne faisait aucun cas, ce sont ses propres opinions qu'il expose, quoiqu'il mette le dialogue sous le nom de Socrate » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 45) ; « On dit aussi que Socrate ayant entendu Platon lire le *Lysis*, s'écria : "Dieux ! que de choses ce jeune homme me prête !" Et en effet, il a mis sous le nom de Socrate beaucoup de choses que celui-ci n'a jamais dites » (*Ibid.*, livre II, § 35).

³⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, t. I, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, livre A, chap. 6, 987 b, p. 53.

³⁷ Anthony LONG, « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, n° 38, 1988, p. 150-171, 152.

Laërce, Stobée, Montaigne ou encore François Charpentier³⁸. Tous ces auteurs insistent sur le fait que la pratique philosophique de Socrate a rompu catégoriquement avec celle de ses prédécesseurs, ces penseurs que l'on nomme les « philosophes de la nature ».

S'étant rendu compte que l'observation de la nature [τὴν φυσικὴν θεωρίαν] n'est pour nous d'aucune importance, c'est des questions éthiques [τὰ ἠθικὰ φιλοσοφεῖν] qu'il recherchait la connaissance [...] ; voilà, disait-il, l'objet de sa recherche : « parce que c'est bien dans les maisons qu'il se fait du bien et du mal »³⁹.

Outre l'allusion au trait caractéristique dont nous venons de parler, Diogène Laërce ajoute ici un élément intéressant : Socrate rapproche sa propre pratique philosophique d'une citation de l'*Odyssée* d'Homère (chant IV, v. 392). Or, le doxographe nous informe par ailleurs que le même vers a été attribué à Diogène, et ce précisément au moment où il soutient que les cyniques ont eux aussi opéré l'infléchissement socratique en faveur d'une philosophie morale :

[Les cyniques] soutiennent qu'il faut rejeter le lieu logique et le lieu physique [...] et ne s'appliquer qu'au seul lieu éthique. Et Dioclès, rapportant à Diogène une citation que

³⁸ Respectivement : « Ce fut Socrate, me semble-t-il – et l'on en convient unanimement – qui, le premier, détourna la philosophie des questions obscures et voilées par la nature elle-même, auxquelles, avant lui, tous les philosophes se consacraient, et la dirigea vers la vie en commun. Ainsi, il enquêtait sur les vertus et les vices, le bien et le mal en général, mais il considérait que les choses célestes étaient loin de notre connaissance ; d'ailleurs, même si nous les connaissions parfaitement, elles ne nous aideraient nullement à bien vivre » (CICÉRON, *Les Académiques*, *op. cit.*, livre I, chap. 4, § 15-16, p. 85) ; « C'est à lui qu'on attribue la première idée de la philosophie, non pas de la philosophie qui a pour objet la nature (celle-là est plus ancienne), mais de la philosophie qui traite du bien et du mal et qui donne des principes de conduite et de morale » (CICÉRON, *Brutus*, trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1923, chap. 8, § 30-31, p. 11) ; « À partir de la philosophie antique pour venir jusqu'à Socrate [...], c'était des nombres et des mouvements qu'on s'occupait ; on étudiait aussi les principes de la génération et de la corruption de toutes choses, on s'appliquait à reconnaître les grandeurs des astres, leurs distances, leurs orbites et, d'une façon générale, tous les phénomènes célestes. Socrate le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises » (CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre V, chap. 4, § 10, p. 111) ; « Alors [avant Socrate], les plus savants laissaient leur esprit s'égarer dans des recherches aveugles, essayant d'établir les dimensions du soleil, de la lune, de tous les autres corps célestes, avec des arguments plus riches en bavardage qu'en certitude, osant même embrasser dans sa totalité l'essence de l'univers, et lui [Socrate], le premier, il a détourné son attention de ces errements sans valeur scientifique et il l'a obligée à explorer le niveau le plus profond de sa condition d'homme et les passions qui s'entassaient dans le secret du cœur » (VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, t. I, *op. cit.*, livre III, chap. 4, *ext.* § 1, p. 253) ; « A-t-on jamais entendu Socrate discourir sur l'astronomie ou exhorter à apprendre l'écriture pour se perfectionner ? Ses discours interrogeaient en toute occasion ce qu'était la beauté, le courage, la justice, ou une autre vertu qu'il disait accessible à l'homme » (STOBÉE, *op. cit.*, livre II, chap. 1, § 29, p. 11 ; nous traduisons) ; « Pythagoras, disent-ils [dit-on], a suivi une philosophie toute en contemplation : Socrates toute en mœurs et en action » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 469) ; « Les premières études de Socrate furent des choses naturelles, suivant la coutume de ce temps là, où l'on ne connaissait encore que cette partie de la Philosophie. [...] Mais après avoir vu l'incertitude de ces sciences, & la grande diversité des opinions sur lesquelles il était impossible d'établir aucun fondement assuré, il s'adonna entièrement à la Philosophie Morale, & fut le premier qui la fit descendre du Ciel pour le secours des hommes, comme parle l'Orateur Romain » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 17) « Cela veut dire, en un mot que [Socrate] n'a point fait profession d'une science vaine & inutile, comme ceux qui l'ont devancé, qui après avoir consumé toute leur vie, à rechercher les principes de toutes choses, & à discourir de la nature des Cieux & des Astres [...] n'en savaient pas mieux se conduire. Il a fait son principal objet des vertus humaines ; il a crû que la véritable étude de l'homme était d'apprendre à se connaître soi-même » (*Ibid.*, p. 38-39).

³⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 21, p. 230.

certain rapportent à Socrate, lui fait dire : « Il faut chercher tout ce qui est arrivé de bien et de mal en ton palais ». Ils repoussent également les disciplines du cursus général. [...] Ils rejettent également la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type. [...] Ils soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu⁴⁰.

Après l'énonciation de tout ce que les cyniques refusent de considérer comme des objets dignes de l'étude philosophique, Diogène Laërce en donne une définition positive : son unique objectif doit être la vertu – et non la connaissance – et donc, de fait, la philosophie doit être morale. Or, le rapprochement de cette idée avec le vers d'Homère n'est pas anecdotique. Si la double attribution chez Diogène Laërce ne suffit pas à s'en convaincre, il suffit de noter que la postérité le retiendra elle aussi, si bien qu'à la Renaissance, Érasme l'érige en adage et le rapporte lui aussi à la fois à Socrate et à Diogène⁴¹. On pourrait cependant objecter que, Érasme et Diogène Laërce se référant explicitement à la même source (Dioclès) pour autoriser l'extension du vers homérique à Diogène, il se peut tout à fait que l'un comme l'autre se contente de signaler cette double attribution dans l'histoire, sans nécessairement que cela ait dans leur esprit une quelconque valeur symbolique permettant d'assimiler socratisme et cynisme. Cependant, Léonce Paquet rapporte que cette maxime a également été attribuée à Antisthène :

On lui [Antisthène] demanda ce qu'il fallait apprendre d'Homère. Antisthène déclama : « Tout ce qu'en tes foyers il a pu survenir de biens et de maux »⁴².

Le fait que l'on puisse attribuer cette sentence à Antisthène, alors qu'aucune source antique ne l'a apparemment fait, est bien le signe que des connotations symboliques porteuses de confusion entre socratisme et cynisme se sont attachées à ce vers, et que, de ce fait, celui-ci pouvait tout à fait légitimement être attribué, outre Socrate, à n'importe lequel des cyniques. Aldo Brancacci a également décelé cet amalgame chez Dion, en pointant notamment « la présence de ces deux philosophes [Socrate et Diogène] dans un groupe d'oeuvres fondamentalement homogènes [les quatre discours *Sur la royauté*] » : « le lien ainsi établi entre socratisme et cynisme apporte une justification supplémentaire et

⁴⁰ *Ibid.*, livre VI, § 103-104, p. 766-767. Montaigne, qui avait lui aussi reconduit l'idée selon laquelle Socrate aurait initié l'application de la philosophie à la morale et en aurait fait son unique activité, situe le cynisme dans sa plus directe filiation lorsqu'il écrit que « [les cyniques] donnaient extrême prix à la vertu, et refusaient toutes autres disciplines que la morale » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre II, chap. 12, « Apologie de Raimond Sebond », p. 371).

⁴¹ « Certains l'attribuent à Socrate, Dioclès à Diogène. Socrate utilise l'expression pour détourner de l'étude de la nature et des choses célestes, comme des mathématiques, et rappeler qu'il faut d'abord se soucier de la science morale parce qu'elle traite de ce qui nous concerne au plus près. [...] Diogène le Cynique, [aimait], comme je l'ai dit, à citer souvent ce vers » (ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. I, adage 585, « Tout ce qu'il a pu survenir en notre palais de maux et de bonheurs », p. 463-464).

⁴² ARSÉNIUS MONEMVASS., *Apophtegm.*, s. v. *Antisthène*, in L. Paquet, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 47.

plus profonde à la confusion, dans les discours de Dion, entre Socrate et Diogène, en suggérant qu'il s'agit de quelque chose de plus qu'un simple choix rhétorico-littéraire »⁴³. On voit donc à travers ces deux cas que les figures de Socrate et de Diogène – notamment, mais du cynique plus largement – interfèrent fortement, au point de se confondre parfois.

2) Filiation et ruptures historiques

a. Écrire les vies de philosophes, réécrire l'histoire de la philosophie

L'exemple du vers homérique est tout à fait symptomatique du premier mouvement que nous avons tenté de mettre en lumière, à savoir qu'il existait de manière intrinsèque de nombreuses similitudes entre la pratique philosophique telle qu'elle a été conçue par Socrate et celle des cyniques. Or, nos dernières considérations laissent pressentir un second mouvement, qui tient davantage à leur valeur symbolique, à savoir que les auteurs qui manipulent ces figures siècle après siècle, outrepassent les exigences de la rigueur historique et contribuent à une commune « réécriture » de cette histoire. C'est ce que fait Lucien de manière tout à fait lumineuse lorsqu'il rapporte les propos de Philosophie, elle-même retraçant son histoire :

Arrêtés dans leurs progrès et convaincus d'erreur par mes amis [les philosophes authentiques], [les sophistes] se fâchèrent, se liguèrent contre eux, et à la fin les traduisirent devant les tribunaux et les livrèrent au bourreau pour leur faire boire la ciguë. C'est alors sans doute que j'aurais dû fuir sans balancer et rompre toute liaison avec eux. Mais Antisthène et Diogène et, peu après, Cratès et Ménippe me persuadèrent de prolonger encore un peu mon séjour⁴⁴.

L'allusion à Socrate derrière la périphrase « les philosophes authentiques » est transparente, du fait de la référence au tribunal et à la condamnation à boire la ciguë. Par ailleurs, Philosophie, désespérant de ne plus jamais pouvoir séjourner dignement auprès des hommes, est détrompée par quatre individus, tous cyniques (Antisthène en faisant partie). Par cette allégorie, Lucien prend un parti franc : les seuls « amis » véritables de Philosophie sont Socrate, et après lui, les cyniques. Ce faisant il confirme l'assertion de Jean Humbert, qui déclarait : « Il est en tout cas certain qu'ils [les Anciens] ont fait le plus

⁴³ A. BRANCACCI, « Le Socrate de Dion Chrysostome », *op. cit.*, p. 177 et 178.

⁴⁴ LUCIEN, *Les Fugitifs*, in *Oeuvres complètes*, t. III, trad. fr. E. Chambry, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934, § 11, p. 300-301.

grand cas d'Antisthène qui sans doute à leurs yeux continuait le mieux l'«éthique» de Socrate »⁴⁵. Aux yeux de certains auteurs dont Lucien est ici le parangon, ce serait par le biais d'Antisthène, et partant de la tradition cynique, que la pratique philosophique inaugurée par Socrate se serait perpétuée, et ce de manière plus fidèle que par le biais des autres socratiques. Ainsi, si la position de Lucien relativement à Socrate – comme c'est également le cas relativement aux cyniques – n'est pas uniforme⁴⁶, certains passages de ses dialogues semblent poser les deux écoles philosophiques sur un pied d'égalité au rang de philosophie véritable. D'ailleurs, il n'est pas indifférent que le dialogue intitulé *Le Cynique* soit en tout point une imitation des dialogues socratiques. Certes, l'attribution de ce texte à Lucien est aujourd'hui démentie, mais cela ne fait que confirmer l'état d'esprit dans lequel pouvaient se trouver nombre d'intellectuels de l'époque vis-à-vis de la filiation entre Socrate et le cynisme. On retrouve matérialisée chez Épictète l'idée qui n'était que formelle chez le pseudo-Lucien lorsqu'il affirme que le cynique authentique doit être capable de « répéter le discours de Socrate »⁴⁷.

La filiation historique entre socratisme et cynisme est assurée par la figure d'Antisthène. Si les critiques modernes doutent de sa position de fondateur de l'école cynique, il n'en va pas de même pour la tradition, qui semble bien l'avoir appréhendé comme tel. C'est le cas de Clément d'Alexandrie qui, dans un chapitre intitulé « Filiation des philosophies grecques », écrit :

Socrate s'est détaché des sciences naturelles pour aller aux sciences morales [ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ἠθικά]. Socrate eut un disciple, Antisthène, qui devint Cynique [ἀκούσας Ἀντισθένης ἐκόνισε]⁴⁸.

⁴⁵ Jean HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967, p. 249.

⁴⁶ On peut mentionner le fameux dialogue intitulé *Vies de philosophes à vendre*, dans lequel l'auteur vend à la criée les vies des grands noms de la philosophie grecque. Tous sont ridiculisés, et Socrate n'échappe pas à ce lot commun. Cependant, il faut signaler que le « Socrate » qui monte pourrait tout à fait être nommé « Platon » (celui-ci évoque sa théorie des idées, etc.). Dans un autre texte, en revanche, c'est bien l'intégrité de Socrate qui est mise en doute : « MÉNIPPE – Dis-moi, par le Styx, à quoi ressemblait Socrate quand il est descendu chez vous [...]. CERBÈRE – De loin, il avait l'air de s'avancer le visage complètement impassible et ne pas du tout craindre la mort, Ménippe ; du moins, c'est ce qu'il cherchait à faire croire à ceux qui étaient à l'extérieur de l'entrée. Mais dès qu'il s'est penché sur le gouffre et qu'il a vu les ténèbres, il a hésité [...]. Alors, il s'est mis à pleurer [...]. Il était dans tous ses états » (*Dialogues des morts*, in *Voyages extraordinaires*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2009, dialogue 4, § 1, p. 351).

⁴⁷ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 22, « De la profession cynique », § 26, p. 73. Le « discours de Socrate » dont il est question est ensuite si bien détaillé qu'il couvre 18 paragraphes sur les 109 de ce chapitre consacré au cynisme.

⁴⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, trad. fr., M. Caster, Paris, Cerf, 2006, livre I, chap. 14, « Filiation des philosophies grecques », § 63, 3-4, p. 95. Nous coupons ici la citation mais Antisthène n'est évidemment pas le seul socratique mentionné (bien qu'il soit tout de même le premier). Cette double étiquette de socratique et de cynique assignée à Antisthène gêne néanmoins le Père de l'Église – du moins la seconde –, qui écrit par ailleurs : « Le dogme qui suit appartient-il à Antisthène le Cynique ? Non, il sort de la bouche de l'Antisthène élevé à l'école de Socrate » (*Discours aux Gentils*, in *Les Pères de l'Église*, t. IV, trad. fr. M. de Genoude, Paris, Sapia, 1839, p. 150).

C'est également très frappant chez Diogène Laërce, qui n'hésite pas à placer la *Vie* d'Antisthène au seuil du livre consacré au cynisme et non avec les autres socratiques, mais qui utilise rigoureusement les mêmes termes pour qualifier les qualités qu'Antisthène a empruntées à Socrate et celles que les cyniques ont empruntées à Antisthène :

[Antisthène] entra en relation avec Socrate [...]. Il habitait au Pirée et parcourait chaque jour les quarante stades afin de venir écouter Socrate, dont il emprunta la fermeté d'âme [καρτερικὸν] et imita l'impassibilité [ἀπαθές], ouvrant ainsi, le premier, la voie au cynisme.

Antisthène ouvrit la voie à l'impassibilité [ἀπαθείας] de Diogène, à la maîtrise de soi [ἐγκρατείας] de Cratès et à la fermeté d'âme [καρτερίας] de Zénon⁴⁹.

Encore une fois, il convient de souligner que la parenté entre ces philosophes se fonde sur des attitudes, des compétences d'ordre pratique et non sur des positions idéologiques, sur des choix théoriques.

Enfin, pour achever de montrer à quel point cette filiation pouvait être évidente aux yeux de la tradition, nous pouvons citer le passage dans lequel Diogène Laërce décrit les circonstances de la conversion de Zénon à la philosophie :

[Zénon] devint donc élève de Cratès dans les circonstances suivantes. [...] Il s'assit chez un libraire. Comme celui-ci faisait lecture du deuxième livre des *Mémorables* de Xénophon, charmé, il demanda où vivaient de tels hommes. Cratès se trouva à passer juste au bon moment. Le libraire le lui désigna et dit : « C'est lui qu'il te faut suivre ». De ce jour, il devint auditeur de Cratès⁵⁰.

Il apparaît à la lecture de ce passage que le choix de s'attacher à un cynique – en l'occurrence Cratès – pour quiconque souhaite renouer avec la pratique socratique va de soi. Un autre élément doit être signalé concernant ce passage : Zénon est considéré comme le fondateur du stoïcisme et ses rapports avec Socrate comme avec le cynisme est remarquable. Comme le note en effet Anthony Long, « dans le canon Stoïcien des saints et des sages, Socrate et Diogène forment un duo omniprésent »⁵¹. Avec l'idée que Socrate et Diogène pouvaient incarner des modèles pour un esprit stoïcien se dessine une longue ligne de filiation reliant Socrate, Antisthène, Diogène, Cratès et Zénon, et en d'autres

⁴⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 2, p. 681 et livre VI, § 15, p. 693. Voir également chez Cicéron qui traduisait la même idée en termes latins : « D'Antisthène, qui, dans les entretiens de Socrate, s'était passionné surtout pour les leçons de patience et de fermeté [*patientiam et duritiam*], [découvre] d'abord les Cyniques, ensuite les Stoïciens » (*De l'orateur*, t. III, *op. cit.*, livre III, chap. 17, § 62, p. 25).

⁵⁰ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VII, § 2-3, p. 790-791. Voir également : « Son père [...] se rendait souvent à Athènes et rapportait à Zénon, qui était encore un enfant, de nombreux ouvrages des Socratiques. [...] Et c'est ainsi qu'en arrivant à Athènes il s'attacha à Cratès » (*Ibid.*, livre VII, § 31-32, p. 811).

⁵¹ A. LONG, « The Socratic Tradition : Crates, Diogenes and Hellenistic ethics », in R. B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics, op. cit.*, p. 28-46, 28. Nous traduisons.

termes socratisme, cynisme et stoïcisme. Or, et c'est peut-être de cette façon que l'on discerne le mieux l'entreprise de réécriture de l'histoire de la philosophie à laquelle s'attellent les auteurs dès lors qu'ils manipulent ces grands noms de l'Antiquité, cette filiation permet à l'école du Portique de se réclamer de Socrate, indépendamment même de leur parenté idéologique. Pour légitimer ce geste et affirmer ainsi le droit du stoïcisme à revendiquer l'héritage socratique de manière exclusive, ses défenseurs ont pu forcer le trait et infléchir le déroulement de l'histoire des idées en leur faveur.

C'est l'hypothèse que formule Marie-Odile Goulet-Cazé relativement au témoignage de Diogène Laërce. Remarquant que le livre VI de ses *Vies* consacré au cynisme « défend une thèse bien précise : le cynisme est une préparation du stoïcisme », elle soupçonne que, si ce n'est Diogène Laërce lui-même, du moins sa source, « s'est attachée à citer un certain nombre d'opinions communes aux deux mouvements afin de mieux souligner le lien qui les unit »⁵². L'importance de l'école stoïcienne à Rome et plus spécifiquement encore à l'époque impériale a sans doute permis à cette interprétation de l'histoire de la philosophie de s'imposer et de marquer durablement les esprits. C'est d'ailleurs dans cette atmosphère et ce milieu intellectuel qu'ont très certainement été rédigées les lettres apocryphes des socratiques et des cyniques – probablement des produits d'exercices scolaires de rhétorique – desquelles émane une coloration stoïcienne patente. C'était le cas dans la lettre de Diogène que nous avons déjà évoquée, dans laquelle le thème de la voie courte vers la vertu – dont Diogène Laërce nous dit que ce sont les Stoïciens qui l'ont alloué au cynisme – était présenté comme étant initialement socratique (c'était « le disciple de Socrate » qui le développait) et comme ayant séduit Diogène. Abraham J. Malherbe remarque également dans les lettres apocryphes attribuées à Socrate « une prédilection pour la pensée et les concepts cyniques »⁵³. Ces deux remarques indiquent bien que lorsque l'on évoque Diogène à cette période c'est en tant qu'héritier de la pensée socratique et que lorsque l'on évoque Socrate, on le saisit à travers le filtre rétrospectif du cynisme et du stoïcisme.

⁵² M-O. GOULET-CAZÉ, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : à propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 125, 1982, p. 214-240, 233 et 235. L'auteur fait allusion à des phrases du type : « [Antisthène] passe pour avoir jeté aussi les fondements de la secte stoïcienne, virile entre toutes » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 14, p. 693) ; ou encore : « [Les cyniques] soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu [...] ; c'est aussi l'avis des Stoïciens. Une certaine parenté unit en effet ces deux écoles de pensée » (*Ibid.*, livre VI, § 104, p. 767).

⁵³ Abraham J. MALHERBE, *The Cynic epistles : a Study Edition*, Missoula (Mont.), Scholars Press, 1977, Introduction, p. 27.

Outre cette volonté de réécrire l'histoire de la philosophie en même temps que la vie des philosophes afin de faire valoir la continuité historique unissant socratismes, cynisme et stoïcisme, on peut déceler un second gauchissement. En effet, bien que le détour par le cynisme soit inévitable pour remonter jusqu'à Socrate – le stoïcisme étant une école de pensée tardive et ne pouvant donc pas revendiquer de disciple direct auprès du « maître des maîtres » – celui-ci n'en demeure pas moins un épisode gênant de cette généalogie idéale. Diogène Laërce le suggère lorsqu'il évoque le basculement du cynisme vers le stoïcisme par la personne de Zénon :

De ce jour, [Zénon] devint auditeur de Cratès, manifestant de façon générale une grande ardeur à l'égard de la philosophie, bien qu'il éprouvât de la honte devant l'impudeur cynique⁵⁴.

Ce passage suggère que, bien que Zénon soit attaché à la tradition cynique du fait de son ascendance socratique, il ressent à son endroit une certaine gêne, signe d'une discordance plus essentielle. D'ailleurs, il n'est pas anodin que, comme Socrate et Diogène, Zénon ait fondé sa philosophie sur les conseils d'un oracle divin, lequel l'incitait à « entr[er] dans la fréquentation des morts », c'est-à-dire à renouer avec ses origines en outrepassant les intermédiaires : « ayant compris, il lut les ouvrages des Anciens »⁵⁵. Mais les auteurs d'inspiration stoïcienne ont davantage cherché à modérer les pratiques cyniques (et notamment diogéniennes) afin de rendre leurs origines plus estimables plutôt qu'à en faire abstraction. Comme l'écrit Aldo Brancacci, cela était notamment possible grâce à la référence à Antisthène : « Les Stoïciens étaient particulièrement intéressés à revendiquer la descendance de leur école de Socrate et par conséquent de revendiquer un lien avec Antisthène, dont la digne philosophie morale était [...] utile pour contrebalancer la médiation de Diogène, défenseur de positions philosophiques embarrassantes par leur extrémisme »⁵⁶. Ainsi, l'épisode stoïcien a contribué à assagir la philosophie cynique en la dépouillant des éléments qui indisposaient déjà Zénon d'après Diogène Laërce. Or, cela n'est pas resté sans effet pour les auteurs qui suivront, comme on le voit tout à fait clairement, bien que treize siècles après, chez Montaigne. Il semble en effet que l'on ne pouvait plus, à son époque, se réclamer indifféremment du cynisme « originel », l'image

⁵⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VII, § 2-3, p. 790-791.

⁵⁵ *Ibid.*, livre VII, § 2, p. 790.

⁵⁶ A. BRANCACCI, « Dio, Socrates and Cynicism », in S. SWAIN (éd.), *Dio Chrysostom, op. cit.*, p. 240-260, 246. Nous traduisons. Nous pouvons également trouver dans cet argument l'une des raisons pour lesquelles la position de fondateur du cynisme a été si peu refusée à Antisthène : d'une part, il assurait la continuité historique entre Socrate et Diogène, et d'autre part, il autorisait une version modérée du cynisme qui plaisait davantage aux stoïciens que celle, « outrée », de Diogène.

modérée transmise par les stoïciens ayant fortement influencé sa perception, à tel point que lorsque l'humaniste français se réfère à ces philosophes, il les assimile presque systématiquement avec des éléments stoïciens :

[Cratès] retira [Métroclès] à sa secte Stoïque, plus franche, de la secte Péripatétique, plus civile, laquelle jusques lors il avait suivie.

Chrysippus et Diogenes ont été les premiers auteurs et les plus fermes du mépris de la gloire.

Antisthenes le Stoïcien.

Chrysippus, Cleanthes, Diogenes, Zénon, Antipater, tant d'hommes sages, de la secte plus renfrognée [le stoïcisme].

[Antisthène soutenait] ce dogme de sa secte Stoïque⁵⁷.

Tout se passe comme si Montaigne tentait de faire passer le cynisme pour une forme de stoïcisme, ce qui amène Michèle Clément à conclure qu'« il avance donc bien masqué quand il se réclame du cynisme »⁵⁸.

b. Diogène ou la figure d'un Socrate outré

Ces considérations sur l'entreprise de réécriture de l'histoire de la philosophie, qui ménageait à la fois une place cruciale au cynisme et qui tentait en même temps de le « corriger » afin de le rendre respectable, nous a permis d'apercevoir une double dynamique : la volonté d'inscrire le stoïcisme, par l'intermédiaire du cynisme, dans le sillage de Socrate d'une part, et celle de marquer une différence nette avec cette philosophie excessive, folle, qu'est le cynisme de Diogène d'autre part. Ce dernier apparaît en effet comme celui qui, tout en prolongeant les préceptes socratiques, les a poussés dans leurs derniers retranchements, comme en témoigne sa qualification récurrente de « Socrate devenu fou ». On en trouve les premières traces chez Élien, puis chez Diogène Laërce :

Platon avait l'habitude, raconte-t-on, de dire à propos de Diogène qu'il était un Socrate enragé [μαινόμενος οὗτος Σωκράτης ἐστίν].

Comme on avait demandé [à Platon] : « Selon toi, quelle sorte d'homme est Diogène ? », il répondit : « Un Socrate devenu fou »⁵⁹.

⁵⁷ Respectivement : MONTAIGNE, *op. cit.*, livre II, chap. 12, « Apologie de Raimond Sebond », p. 369 ; *Ibid.*, livre II, chap. 16, « De la gloire », p. 420 ; *Ibid.*, livre II, chap. 37, « De la ressemblance des enfants aux pères », p. 622 ; *Ibid.*, livre III, chap. 9, « De la vanité », p. 280 ; *Ibid.*, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 419.

⁵⁸ M. CLÉMENT, « Montaigne et les cyniques : peut-on s'avancer masqué quand on se réclame du cynisme ? », *Nouveau bulletin de la société internationale des amis de Montaigne*, n° 1, 2007, p. 43-58, 46.

⁵⁹ ÉLIEN, *op. cit.*, livre XIV, chap. 33, p. 161 et DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 54, p. 727.

On voit dans ces expressions les deux mouvements de continuité et de radicalisation qui caractérisent le geste cynique relativement à l'héritage socratique. Comme l'écrit Deborah Levine Gera à propos du *Banquet* de Xénophon : « Antisthène est une autre image – ou une variation – de la figure de Socrate [...]. [Il lui] ressemble de différentes manières, et il semble même parfois plus socratique que Socrate »⁶⁰. Michel Foucault perçoit un indice de cette idée dans l'injonction divine « παραχαράττειν τὸ νόμισμα » dont Diogène fera sa devise : il considère que cette formule ne signifie pas tant « falsifier » ou « dévaluer » la monnaie comme on la traduit conventionnellement mais bien plutôt « à partir d'une certaine pièce de monnaie qui porte une certaine effigie, effacer l'effigie qui s'y trouve, et la remplacer par une autre qui [...] permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur ». Ainsi, le cynique est celui qui « fait grimacer » les valeurs établies. Et Foucault d'ajouter : « [Le cynisme] est une sorte de passage à la limite, [...] une sorte de figure à la fois conforme au modèle et, pourtant, grimaçante ». En sommes, et pour emprunter une dernière formule à Foucault – bien que celle-ci ne vise pas directement Socrate – le cynisme constitue « une sorte de continuité carnavalesque »⁶¹ de la tradition philosophique initiée par Socrate plutôt qu'une rupture.

En tout point, Diogène se veut et se montre plus extrême, accentue les thèmes philosophiques que nous avons développés, auxquels Socrate avait ouvert la voie. Or, cette grimace, cette difformité cynique suscite deux sentiments opposés, selon le point de vue à partir duquel on la juge. Aux yeux de ces « chiens », elle est la seule attitude authentique, et toute posture plus modérée est jugée douteuse :

Diogène disait que même Socrate s'adonnait au luxe : il prenait trop de soin de sa maisonnette, de sa couche et de ses sandales (car il les mettait de temps en temps).

Quand il mettait en parallèle Antisthène lui-même et ce qu'il disait, [Diogène] accusait parfois le philosophe d'être par trop médiocre : « Il est comme une trompette, disait-il en le blâmant, il a beau crier bien fort, il ne s'entend pas lui-même »⁶².

Inversement, Socrate estime la conduite des cyniques affectée et feinte :

⁶⁰ Deborah LEVINE GERA, « Xenophon's Socrates », in M. Trapp (éd.), *Socrates from antiquity to the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 33-50, 45. Nous traduisons.

⁶¹ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 209 et 210.

⁶² ÉLIEN, *op. cit.*, livre IV, chap. 11, p. 57 et DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 2, p. 195. À noter tout de même que la « timidité » que Diogène reproche à Socrate dans la mise en pratique de l'éthique de la frugalité est purement cynique. Aristophane, par exemple, érige au contraire l'Athénien en icône de l'ascétisme lorsqu'il forme à partir de son nom le verbe désignant cette conduite : « Avant que tu eusses fondé cette ville, tous les hommes étaient entichés des mœurs lacédémoniennes, portaient longue chevelure, souffraient la faim, étaient sales, vivaient à la Socrate [ἔσωκράτων], portaient des matraques » (*Les Oiseaux*, in *Théâtre complet*, t. II, trad. fr. p. Thiery, Paris, Gallimard, 1997, v. 1280-1282, p. 79).

Socrate vit qu'Antisthène exhibait toujours la partie déchirée de son manteau. Il lui dit : « N'as-tu pas fini de faire le beau devant nous ? »⁶³.

Ainsi, le rapport de Diogène en particulier et du cynisme en général à Socrate est double : d'une part, la filiation par l'intermédiaire d'Antisthène inscrit assurément cette école de pensée dans la droite ligne de la tradition socratique, bien que le maître comme le disciple constatent une différence de degré dans l'application de leurs principes communs ; d'autre part, la radicalité du cynisme diogénien a pu être perçue par la postérité comme une forme philosophique fondamentalement distincte de celle qu'avait proposée Socrate, la première perdant par là même tout le prestige dont était porteuse la seconde. Comme le résume Christine Noille-Clauzade, le premier type de relation entre ces deux pensées peut être dit « socratisme hyperbolique, mais socratisme tout de même » tandis que le second est un « socratisme vaniteux, de façade, dont l'excès marque la reprise purement formelle »⁶⁴.

C'est notamment dans les milieux hostiles au cynisme et souhaitant renouer avec la philosophie authentique dont il n'est qu'une dérive – c'est-à-dire la philosophie socratique – que l'on voit émerger ce second point de vue. On peut l'observer à travers trois exemples, trois anecdotes qui mettent en lumière la conduite excessive d'un cynique par son contraste avec la conduite de Socrate. Les stoïciens étant les censeurs du cynisme les plus ardents et les plus féconds – en raison des enjeux généalogiques dont nous avons parlé antérieurement –, c'est souvent dans leurs écrits que l'on trouve ce type de comparaisons. Zénon lui-même, instruit à l'école de Cratès, attribue à son maître un comportement similaire à celui de Socrate⁶⁵ : l'un comme l'autre se revêt de la peau d'un mouton. Or, comme le remarque Francesca Alesse, « Socrate endosse une peau de mouton seulement après que Xanthippe lui a dérobé son manteau ; Cratès coud la peau de mouton *sur* le manteau (προσράψαι τῷ τρίβωνι), c'est-à-dire fait une chose qui n'est pas

⁶³ ÉLIEN, *op. cit.*, livre IX, chap. 35, p. 100. Étonnamment, Élien rapporte une parole similaire de Diogène raillant le rigorisme feint : « Diogène, arrivé à Olympie, vit dans la foule réunie des jeunes gens de Rhodes vêtus fastueusement et dit en riant : “Vanité que ceci”. Puis il rencontra des Lacédémoniens vêtus de sales et méchantes tuniques et dit : “Voilà une autre forme de vanité” » (*Ibid.*, livre IX, chap. 34, p. 100). Pour ce mot attribué à Socrate, voir également chez Diogène Laërce : « Comme Antisthène exhibait aux yeux de tous les trous de son manteau : “C'est ta vanité, dit-il, que je vois à travers ton manteau” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 36, p. 241) ; « Comme il avait retourné bien en évidence la partie de son manteau élimé qui était toute trouée, Socrate dit en le voyant : “Je vois à travers ton manteau ton amour de la gloire” » (*Ibid.*, livre VI, § 8, p. 686-687).

⁶⁴ C. NOILLE-CLAUZADE, *L'Éloquence du sage*, *op. cit.*, Paris, Champion, 2004, p. 188.

⁶⁵ Voir, pour le premier, Diogène Laërce : « Zénon de Kition dans ses *Chries*, dit qu'il cousit un jour à son manteau élimé une peau de mouton » (*op. cit.*, livre VI, § 91, p. 756) ; pour le second, Marc-Aurèle : « Quelle fut la conduite de Socrate le jour où il s'enveloppa d'une toison [τὸ κῶδιον ὑπεζωσμένος], parce que Xanthippe était sortie avec son vêtement » (*Pensées*, trad. fr. A. I. Trannoy, préface A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1953, livre XI, § 28, p. 133).

nécessaire. La singularité de Socrate est donc le signe d'une véritable indifférence aux usages conventionnels, celle de Cratès semblerait plutôt de l'affectation ». Et l'auteur de conclure : « Zénon a voulu non seulement représenter en Cratès un émule de Socrate mais aussi faire ressortir la différence entre le modèle et la copie »⁶⁶.

Un second exemple de cette déformation cynique – et plutôt péjorative – du modèle socratique peut être trouvé dans un *topos* de la manière d'être socratique : l'impassibilité du sage et la constance de son visage. Ce trait caractériel n'est développé ni par Platon, ni par Xénophon, et ne semble acquérir une consistance symbolique qu'avec l'école stoïcienne⁶⁷. Au vu de son système doctrinal, il paraît naturel que celle-ci ait trouvé incarné en la personne de Socrate son idéal d'imperturbabilité du sage. Mais il n'en va pas de même pour le sage cynique qui, à ses yeux, le dénature, comme en témoigne ce passage de Pline l'Ancien :

Socrate, illustre par sa sagesse, montrait toujours le même visage, ni plus gai ni plus triste. Cette égalité d'âme devient parfois une véritable raideur, se durcit en un caractère farouche et intraitable [*rigorem toruitatemque naturae duram et inflexibilem*], qui exclut toute sensibilité humaine : ἀπαθεῖς (natures insensibles) disent les Grecs, qui connaissent plus d'un exemple de cette espèce, et – chose étrange – en particulier chez leurs philosophes, Diogène le Cynique, Pyrrhon, Héraclite, Timon, qui en arriva, lui, à détester le genre humain tout entier⁶⁸.

⁶⁶ Francesca ALESSE, « Socrate dans l'ancien et le moyen stoïcisme », in A. Laks et M. Narcy (dir.), *Figures de Socrate*, *op. cit.*, p. 119-135, 125.

⁶⁷ Voir, pour ne citer que quelques exemples : « C'est l'égalité de caractère dans toute la vie avec toujours le même visage et le même air, suivant la tradition de Socrate » (CICÉRON, *Les Devoirs*, t. I, trad. fr. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1974, livre I, chap. 26, § 90, p. 150) ; « Cette constante égalité d'humeur que Xanthippe aimait à vanter, dit-on, dans son mari Socrate : elle l'avait toujours vu le même, qu'il rentrât à la maison ou qu'il en sortît » (CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre III, chap. 15, § 31, p. 21) ; « Voilà les principes que Socrate mettait en pratique, et c'est pourquoi l'expression de son visage restait toujours la même » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. I, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1948, chap. 25, § 31, p. 93) ; « N'est-ce rien, selon toi [...], d'avoir toujours le même visage en sortant et en entrant ? Voilà ce que savait Socrate » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 5, § 16-17, p. 24) ; « Le grand Socrate ne pourra plus rentrer à la maison avec le même visage qu'il avait en sortant » (SÉNÈQUE, *Dialogue*, t. I : *De la colère*, trad. fr. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1951, livre II, chap. 7, § A, p. 33) ; « Tout cela troublait si peu l'âme de Socrate que son visage même ne s'en troubla pas. [...] Jusqu'au dernier jour personne ne vit jamais Socrate ni plus gai ni plus triste. Dans ces grands soubresauts de la fortune il gardait tout son équilibre » (SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, t. IV (livres 14-18), trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1987, lettre 104, § 28, p. 166).

⁶⁸ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VII, trad. fr. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1977, livre VII, chap. 19, p. 66-67. Le caractère farouche du cynique est lui aussi très souvent opposé à la douceur socratique, comme nous aurons l'occasion de le voir ultérieurement. Nous pouvons néanmoins dès à présent noter que d'autres figures gravitent autour de cette dualité, comme c'est le cas de Mômôs, dont les reproches gratuits et systématiques lui vaudront l'image d'un « fainéant inutile et oisif, ne faisant rien lui-même, mais toujours en train de critiquer les autres, hommes et dieux » (Dominique QUÉRO, *Momus philosophe : recherches sur une figure littéraire du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1995, p. 306). Il en va de même pour Zoïle, qui deviendra lui aussi « la figure antonomastique de la critique envieuse et malveillante » (*Ibid.*, note 45, p. 306) et qui est, lui, explicitement rapproché du cynisme par Élien qui le qualifie de « Chien rhétorique [Κύων ῥητορικός] » (voir ÉLIEN, *op. cit.*, livre XI, chap. 10, p. 111). Cet usage excessif du blâme perd dans les deux cas tout ancrage et toute valeur philosophique dès lors qu'il ne paraît plus légitime.

Sont esquissés ici de nombreux points sur lesquels nous reviendrons, qu'il s'agisse de la tension caractéristique du cynisme ou bien du rôle d'une figure comme celle de Timon le misanthrope. Il s'agit pour le moment de noter que la dynamique de l'excès avec laquelle le cynisme prolonge le socratisme se transforme en dérive et perd toute sa profondeur. Ce qui était justifié et admirable chez Socrate devient absurde et détestable chez Diogène.

En somme, en reconduisant le même βίος, en adoptant le même mode de vie que Socrate, le cynisme dit tout autant *ce qu'il est* que lorsqu'il reproche au même Socrate sa timide frugalité et lorsqu'il radicalise ses positions philosophiques. Or il existe la même intention dans l'autre sens, c'est-à-dire non pas de la part de Socrate mais de celle de l'un des premiers artisans du socratisme, Xénophon : en traçant un contraste net entre Antisthène et Socrate, il insinue par là même ce que le socratisme *n'est pas*. Comme le remarque Deborah Levine Gera, l'auteur du *Banquet* « [façonne] un personnage plus doux et plus acceptable que son rude et idiosyncrasique original. [...] À maintes reprises, Xénophon oppose intentionnellement le comportement de Socrate avec celui d'Antisthène, soulignant délibérément l'écart entre l'approche conciliante du philosophe et l'attitude destructrice d'Antisthène »⁶⁹. En marquant sa parenté comme en revendiquant ses prises de distance, tout se passe comme si l'un se définissait essentiellement dans sa relation avec l'autre – et nous n'entendons pas ici *Socrate* dans sa relation avec *Antisthène* ou *Diogène* mais bien la figure de Socrate avec celle du cynique telles qu'elles se construisent et se schématisent progressivement.

c. Deux figures complémentaires qui se tempèrent mutuellement

La singulière relation qui unit Socrate au cynisme et dont nous venons de broser les contours constitue un outil tout à fait utile dans les mains de ceux qui – et ils seront nombreux – reconnaissent dans le cynisme une pensée « plus socratique que [celle de] Socrate », c'est-à-dire au sens positif de prolongement légitime, mais qui sont gênés par la mauvaise réputation qui lui incombe précisément du fait de sa radicalité. C'est ce que l'on observe de manière symptomatique à travers l'usage que fait Érasme de l'expression proverbiale « tout est commun entre les sages ». Cette formule est initialement rattachée à

⁶⁹ D. LEVINE GERA, « Xenophon's Socrates », *op. cit.*, p. 46. Nous traduisons.

un cadre cynique par Diogène Laërce, et ce plutôt deux fois qu'une⁷⁰. Il n'est pas étonnant de retrouver dans les *Apophtegmes*⁷¹ d'Érasme cette anecdote diogénienne quand on sait à quel point la compilation du doxographe a été importante pour constituer la matière de cet ouvrage. Cependant, elle trouve une place de choix au seuil de son monumental recueil d'adages, bien qu'il semble avoir été nécessaire, pour que cela fût possible, de la modifier légèrement :

Comme aucun proverbe n'est plus utile ni plus fameux que celui-ci, j'ai voulu, en quelque sorte, débiter cette collection d'adages sous son heureux patronage. D'ailleurs, s'il était fixé dans le cœur des hommes autant qu'ils l'ont à la bouche, il n'y a pas de doute que la plus grande partie des malheurs de notre vie nous serait épargnée. Socrate déduisait de ce proverbe que les hommes vertueux possèdent tout, autant que les dieux. Il disait : « Les dieux possèdent tout, et les hommes vertueux sont les amis des dieux. Or, entre amis tout est commun. Donc, les hommes vertueux possèdent tout »⁷².

Érasme insiste bien sur le caractère non-anecdotique et non-accidentel du choix qu'il fait d'amorcer ses *Adages* par cette formule. Or, non seulement, nous l'avons vu, il connaît parfaitement son origine diogénienne, mais encore, son attribution à Socrate n'est attestée nulle part dans la littérature antique, si ce n'est dans une lettre apocryphe où Diogène lui-même place cette formule dans la bouche de Socrate⁷³. L'origine stoïcienne probable, du moins assurément tardive, de ces lettres corrobore l'idée selon laquelle la confusion ne serait pas originelle mais construite antérieurement. Dans tous les cas, le choix qu'il a opéré « est exemplaire de la méthode syncrétique d'Érasme », estime Michèle Clément. Et d'interroger : « le choix de Socrate ici est-il fait parce qu'il s'agit d'un philosophe plus impeccable que Diogène pour ouvrir les *Adages* ? »⁷⁴. Le nom de Socrate

⁷⁰ On la trouve en effet à deux reprises dans la *Vie* consacrée à Diogène : « [Diogène] posait le syllogisme suivant : "Tout appartient aux dieux ; or, les sages sont les amis des dieux ; par ailleurs les biens des amis sont communs ; donc, tout appartient aux sages" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 37, p. 715) ; « [Diogène] disait que tout appartient aux sages et il formulait des raisonnements par interrogation du genre de ceux que nous avons cités plus haut : "Tout appartient aux dieux ; or, les dieux sont amis des sages ; par ailleurs les biens des amis sont communs ; donc tout appartient aux sages" » (*Ibid.*, livre VI, § 72, p. 738). On en trouve une formulation analogue dans la *Vie* d'Antisthène, ce qui confirme son appartenance au milieu cynique : « Le sage se suffit à lui-même car tous les biens d'autrui lui appartiennent » (*Ibid.*, livre VI, § 11, p. 689).

⁷¹ Voir : « Diogène concluait que rien ne défailait à un sage par tel syllogisme : toutes choses sont aux dieux et toutes choses sont communes entre amis : par ainsi toutes sont aux sages » (ÉRASME, *Les Apophtegmes* (1531), trad. fr. A. Macault, Lyon, Thibault Payen, 1549, p. 287).

⁷² ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. I, adage 1, « Entre amis, tout est commun », p. 42.

⁷³ « Au demeurant, à ce que disait Socrate, les sages ne mendient pas, mais réclament ce qui leur appartient, car toute chose est à eux aussi bien qu'aux dieux. Et il tentait de le démontrer en faisant observer que les dieux sont maîtres de toute chose, qu'entre amis les biens sont communs, et que le sage est ami des de la divinité. Ce sont donc tes propres biens que tu mendieras » (*S. N., Les Cyniques Grecs : lettres de Diogène et Cratès*, *op. cit.*, lettre 10 à Métroclès, p. 42 ; cité in M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 94-95).

⁷⁴ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 94 et p. 95.

pouvait apparaître en effet idéal aux yeux de l'humaniste néerlandais, qui pouvait ainsi maintenir les paroles cyniques dans le contexte d'une pensée qui lui est proche tout en se dégageant de la lourde et polémique connotation attachée à la figure de Diogène.

Mais Michèle Clément intègre dans son ouvrage une réflexion sur le déplacement sémantique du terme « cynique » qui est passé du sens philosophique dont il est question ici au sens que nous connaissons aujourd'hui : elle remarque que lorsque Montaigne tente de dissimuler le cynisme sous un stoïcisme de bon aloi, celui-ci semble accompli⁷⁵. Érasme manifeste dans cet exemple également le « malaise » que peut susciter la mise en exergue d'une anecdote cynique, contrairement au choix de placer son ouvrage sous le patronage symbolique de Socrate.

Mais cet état de fait n'est pas immémorial : il n'en va pas de même à l'époque hellénistique ou romaine, bien que cette réputation ne provienne pas de nulle part. Moins radicaux qu'un Érasme ou qu'un Montaigne qui vont jusqu'à retrancher les noms des cyniques ou de leur école, de nombreux auteurs ont trouvé dans la relation originale qu'entretiennent les deux philosophies un moyen de tempérer un cynisme trop extrême ou de prolonger les principes essentiels du socratisme. C'est le cas, comme on peut le présager, des stoïciens, et notamment d'Épictète, qui utilise la figure de Socrate pour corriger, pour « faire contrepoids à certains aspects négatifs de l'image de Diogène, notamment en soulignant les vertus familiales de Socrate » ; « parallèlement, il corrige les vertus patriotiques de Socrate en accentuant son cosmopolitisme, traditionnellement plus présent chez Diogène que chez Socrate »⁷⁶. Ces échanges auxquels procède Épictète entre les deux figures est le signe de deux choses : tout d'abord, que chacune possède en propre des éléments qui justifie que l'on s'y réfère alternativement ; par ailleurs, que, comme l'écrit Jean-Baptiste Gourinat, « Socrate ne peut pas plus que Diogène constituer à lui seul le modèle du sage stoïcien. L'idéal du sage apparaît ainsi comme un modèle composite, où Socrate et Diogène doivent toujours se compléter l'un l'autre »⁷⁷. On a donc affaire à un duo dont la complémentarité d'ensemble assure, pour un esprit stoïcien du moins, une représentation cohérente et complète de la sagesse.

⁷⁵ « [Montaigne] n'ose pas (plus ?) employer les mots “cynisme” ou “cynique” qui appellent inévitablement l'adjectif “deshontée”, et le contraignent à la retouche, au point qu'il supprime en trois pages trois des rares occurrences du substantif ou de l'adjectif. Le problème lexical reflète un malaise. Après 1580, la possibilité de se revendiquer du cynisme en usant du mot devient impossible. La mutation du sens semble avoir eu lieu, vers le sens moderne » (*Ibid.*, p. 173).

⁷⁶ J-B. GOURINAT, « Le Socrate d'Épictète », *op. cit.*, p. 163 et p. 161.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 161.

Or, cette mise en évidence de l'interdépendance des deux figures n'est pas exclusive au Portique, auquel on pourrait reprocher le biais idéologique qui l'incline à consolider l'unité de son ascendance. On la retrouve en effet chez Lucien, que l'on ne peut assurément pas taxer de stoïcisme, et qui réunit cynisme et socratismes en la personne de Démonax, l'un des rares philosophes qu'il semble épargner de ses railleries :

[Démonax] ne se borna pas à un seul type de philosophie : il fit une synthèse de plusieurs d'entre elles et se garda bien de révéler celle qui avait sa faveur. Il semblait plutôt apparenté à Socrate, bien que, par sa mise et son style de vie détendu, il parût imiter l'homme de Sinope⁷⁸.

On retrouve ici la nécessaire « synthèse » dont Épictète avait éprouvé le besoin. En faisant le portrait de son maître, Lucien en vient insensiblement à dépeindre, à travers lui, le « bon » cynisme, c'est-à-dire le seul qui soit digne d'admiration et non de moquerie. Et celui-ci reprend des traits tantôt à Socrate :

Certains Anytos et Mélètos se liguèrent contre lui, portant les mêmes accusations que jadis contre le grand homme⁷⁹.

Tantôt à Diogène, à qui il emprunte de nombreuses chries :

Il vit un patricien tout fier de la largeur de son laticlave, et lui dit à l'oreille en prenant son vêtement et en le montrant : « Ma foi, un mouton portait cela avant toi, et... c'était un mouton »⁸⁰.

La première partie du dialogue de Lucien semble placée sous le signe de Socrate, tandis que la seconde, dont la forme est celle de la chrie, rapproche Démonax de l'humour et de l'impudence de Diogène.

On retrouve enfin chez Dion la même synthèse, comme le notent deux critiques au terme d'un examen de deux discours distincts : à propos du discours 13 « Sur l'exil », John

⁷⁸ LUCIEN, *Vie de Démonax*, in *Portraits de philosophes*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2008, § 5, p. 9-11. Voir également : « On lui demanda une fois quel philosophe avait sa préférence. Il répondit : “Tous sont admirables. Pour ma part, c'est Socrate que je vénère [σέβω] ; mais j'admire [θαυμάζω] Diogène et j'aime [φιλῶ] Aristippe” » (*Ibid.*, § 62, p. 35). Les deux noms de Socrate et de Diogène sont volontiers employés pour incarner les sages par excellence : dans la *Vie de Démonax*, ce sont les deux Anciens qui sont mentionnés comme méritant une statue (§ 58, p. 33) ; dans *Ménippe ou la consultation des morts*, « l'ami » demande « Que faisaient Socrate, Diogène et les autres sages ? » (in *Voyages extraordinaires*, *op. cit.*, § 18, p. 313).

⁷⁹ *Ibid.*, § 11, p. 13.

⁸⁰ *Ibid.*, § 41, p. 27. Ce bon mot est attribué à Diogène par Diogène Laërce : « À celui qui se vantait de sa peau de lion, il dit : “Cesse de déshonorer la parure de la vertu” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 45, p. 721) ; ainsi que par le *Gnomologium Vaticanum* : « Il observait, un jour, un jeune homme qui se vantait de la magnificence de son vêtement : “Ce garçon, dit-il, ne va-t-il pas cesser de mettre à son compte les mérites du mouton ?” » (§ 177 in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 64). On peut recenser de nombreuses autres similitudes comme l'anecdote du sage qui mange des gâteaux (§ 52 chez Lucien, livre VI, § 56 chez Diogène Laërce, § 188 dans le *Gnomologium Vaticanum*) ou encore ses volontés concernant la mort (§ 66 chez Lucien, livre VI, § 52 chez Diogène Laërce, § 200 dans le *Gnomologium Vaticanum*).

Moles déclare « [qu'il peut être considéré comme prouvé] que Dion endosse une *persona* Socrate / Diogène / Zénon composite »⁸¹ ; de son côté, et au sujet du discours 4 « Sur la royauté », Aldo Brancacci écrit que « la connexion entre socratisme et cynisme qui [y] est établie, et qui est évidente dans le texte, offre une justification supplémentaire et plus profonde de l'échange entre Socrate et Diogène trouvé dans les discours de Dion »⁸².

3) La fortune d'une figure : entre appropriation et idéalisation

a. L'idéalisation contre l'histoire

Qu'il s'agisse de l'usage des figures de Socrate et de Diogène par Épictète, par Lucien ou par Dion, on perçoit déjà qu'une sélection est opérée dans les traits des deux personnages afin qu'ils correspondent à leur propre idéal. Au-delà des auteurs que nous avons analysés, Anthony Long dépeint à grands traits la tournure que prend Socrate en fonction des différents éclairages que l'on a pu porter sur lui :

Tout comme nous, les générations de penseurs postérieures à Platon, Xénophon, Antisthène et les autres socratiques ont été confrontées à un recueil d'images d'un homme à multiples facettes et loin d'être parfaitement cohérent. Ils devaient décider, comme nous le faisons, si leur Socrate était un moraliste austère et radical (le Socrate des Stoïciens), un prédicateur caustique et exhibitionniste de l'ascétisme (le Socrate des Cyniques), un dialecticien de son propre aveu ignorant (le Socrate sceptique de l'Académie), quelqu'un ayant des doctrines théologiques (comme chez Xénophon), ou bien un philosophe ayant un intérêt marqué pour la méthode inductive et la définition (comme chez Aristote)⁸³.

Chacun effectue, dans l'ensemble des caractéristiques disponibles, une découpe qui lui convient, mettant ainsi en pratique le processus de figuration que nous avons développé en introduction. Au-delà de l'Antiquité, Michèle Clément remarque que celui-ci est toujours à l'oeuvre dans le portrait qu'Érasme propose de Diogène : bien que le texte de Diogène Laërce soit quasiment cité « à la lettre », « sont sciemment supprimés les passages [...] sur la communauté des femmes et des enfants, le vol légitime dans les temples et l'apologie du cannibalisme. Ces "oubliés" sont essentiels en ce qu'ils dessinent la ligne de démarcation entre un cynisme assagi (récupérable par toutes les orthodoxies) et un

⁸¹ John L. MOLES, « The Career and Conversion of Dio Chrysostom », *Journal of Hellenic Studies*, n° 98, 1978, p. 79-100, 99.

⁸² A. BRANCACCI, « Dio, Socrates and Cynicism », *op. cit.*, p. 255.

⁸³ A. LONG, « Socrates in Later Greek Philosophy », in D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 355-380, 356.

cynisme tellement dérangeant, tellement déconcertant, tellement incongru que seul le silence peut lui répondre »⁸⁴.

Or, cette adaptation se fait au prix d'une relative déformation historique. Afin que le modèle colle parfaitement aux principes du philosophe qui souhaite l'alléguer, certaines contorsions sont parfois nécessaires. Quelques-uns n'hésitent pas d'ailleurs à affirmer ce que les témoignages anciens contredisent radicalement : on a pu par exemple faire de Socrate le chantre de la propreté :

Socrate, cet homme si distingué par la propreté de son corps [...] ⁸⁵.

Au siècle de La Bruyère, on se permet encore de telles aberrations historiques :

Dans ses habits, il n'affectait point un extérieur sordide & dégoûtant, comme plusieurs autres, & quoi qu'il fût très pauvre, il ne laissait pas d'être propre sur soi, & dans sa maison. Il haïssait cette gueuserie étudiée d'Antisthène, à qui il disait franchement qu'il voyait éclater beaucoup de vanité au travers des trous de son manteau⁸⁶.

On retrouve ici l'idée que le cynisme serait une dérive excessive, une descendance bâtarde du père de la philosophie : il n'est mentionné que pour faire office de repoussoir comparé à la noblesse socratique. À partir de là, on pourrait objecter que les contrastes ont pu être creusés de manière à souligner la différence entre les deux écoles : le cynisme étant profondément marqué par la rusticité, la représentation d'un Socrate raffiné ne serait que l'effet de cette volonté de séparation. Cependant, le chapitre qu'Épictète consacre au cynisme soulève cette objection et montre bien qu'une véritable logique d'ajustement et d'idéalisation, loin de toute exigence de rigueur philologique, est à l'oeuvre dans le maniement de ces figures. C'est en effet cette fois le cynique lui-même qui est présenté comme soucieux de sa propreté :

Il faut aussi que [le cynique] possède certaines qualités corporelles, car s'il se présente avec un aspect de phtisique, maigre et pâle, son témoignage n'a plus le même poids [...]. Un cynique qui fait pitié passe pour un mendiant : tout le monde se détourne, il choque tout le monde. Il ne doit pas non plus paraître avec un extérieur sale, de façon, même en cela, à ne pas rebuter les gens, mais, jusque dans son austérité, il doit être propre et attirant [δεῖ καθαρὸν εἶναι καὶ ἀγωγόν]. De plus, le Cynique doit posséder un grand charme naturel [χάριν φυσικὴν] et de la finesse [μὴ ὀξύτητα] (sans quoi, il n'est qu'un morveux et rien de plus)⁸⁷.

⁸⁴ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁵ MAXIME DE TYR, *Dissertations*, trad. fr. J.-J. Combes-Dounous, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, dissertation XIV, § 1, p. 169.

⁸⁶ F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 81-82.

⁸⁷ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 22, « De la profession cynique », § 86-90, p. 83.

Un second thème peut nous éclairer sur le fonctionnement de cette logique, et ce sur un temps plus long : celui de la piété. La question a été abondamment débattue dans le cas de Socrate, et dès Xénophon, étant donné que l'un de ses deux chefs d'accusation mettait en cause sa reconnaissance des dieux de la cité. Mais le cas du cynique, lui, apparaissait plus arrêté : sa philosophie, si elle n'était pas athée, enveloppait du moins un certain agnosticisme⁸⁸. Pourtant, l'origine pythique de la démarche philosophique de Socrate et de Diogène a pu fonder l'idée que ces philosophes assumaient une mission d'ordre divin. D'ailleurs, bien que les deux oracles aient été différents, les interprètes ont eu tendance à les rapprocher, et notamment autour du fameux « connais-toi toi-même [Γνῶθι σεαυτόν] », inscrit au fronton du temple apollinien à Delphes, celui-là même d'où ont émané les oracles en question⁸⁹. Néanmoins, certains auteurs pousseront plus loin la soumission des deux philosophes à l'ordre divin, et notamment à l'époque impériale. À ce moment là, on cherche en effet à déterminer l'authentique philosophie cynique pour contrecarrer les « charlatans » qui s'en réclament, et l'on n'hésite pas, pour ce faire, à opposer la profonde piété des premiers aux sacrilèges des seconds :

Si quelqu'un prétend nous exposer la nature du cynisme en couvrant les Dieux de blasphèmes et en aboyant contre tout le monde [...], qu'il parte, bon voyage, en quelque lieu qu'il voudra !

Quelle fut l'attitude de ce Diogène à l'égard des Dieux et des hommes ? Ce n'est pas aux ouvrages d'Oenomaos ni aux tragédies de Philiscos – dont l'inscription porte le nom de Diogène, tête divine [τῆς θείας κεφαλῆς] contre laquelle il multiplia les mensonges – qu'il faut le demander ; que ses actes fassent connaître ce qu'il était⁹⁰.

Épictète ira encore plus loin, qui fera du cynique idéal l'agent de la divinité :

[Le véritable cynique] doit savoir qu'il a été aussi envoyé aux hommes par Zeus en qualité de messenger⁹¹.

⁸⁸ Voir M-O. GOULET-CAZÉ, « Les Cyniques et la falsification de la monnaie », préface à l'ouvrage de L. Paquet, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 1992, p. 15. Voir par exemple : « [Diogène] vit un jour une femme qui se prosternait devant les dieux dans une attitude particulièrement indécente. Voulant la débarrasser de sa superstition [...], il s'approcha d'elle et dit : "Ne crains-tu pas, femme, que si un jour un dieu se tient derrière toi, – car tout est rempli de la divinité –, ton attitude ne soit indécente ?" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 37, p. 716). Voir également du même auteur, « Les Premiers cyniques et la religion », in *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, p. 117-158.

⁸⁹ Se reporter à l'annexe 2.

⁹⁰ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 6, 211 a, p. 52 et § 8, 212 a, p. 53. Contrairement aux deux « faux » cyniques qu'il mentionne, Julien reconnaît le « véritable » cynisme de Diogène au fait qu'il manifeste en acte une piété sincère. D'ailleurs, peu avant, l'Empereur s'était interrogé sur l'authenticité des tragédies parvenues sous le nom de Diogène : il avait alors rejeté cette hypothèse en déclarant que ces écrits étaient trop infamants pour provenir de sa main. Enfin, il range Cratès avec son maître puisque, contrairement au charlatan à qui le discours est adressé, il ne blasphème pas.

⁹¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 22, « De la profession cynique », § 23, p. 72.

La distorsion est si flagrante que le cynisme tel qu'il est idéalisé chez les auteurs de l'époque impériale ne semble plus avoir grand chose de commun avec ce qui faisait la spécificité du cynisme des origines. Comme l'écrit Marie-Odile Goulet-Cazé, « le cynisme selon Julien devient même la Philosophie, par une sorte de syncrétisme dont il est le seul à avoir le secret. [...] Ne reculant devant rien, Julien se met à comparer Diogène et Platon, retrouvant chez eux une préoccupation identique, à savoir le dédain de la gloire et la passion de la vérité »⁹². Face à de telles corrections, on peut légitimement se demander si – et si oui, pourquoi – Julien se réfère encore spécifiquement au cynisme.

Pour conclure cette rapide exemplification de deux thèmes – la propreté et la piété – apparemment antagoniques avec la figure de Socrate et *a fortiori* avec celle de Diogène mais que les auteurs n'ont pas hésité à leur attribuer, nous pouvons mentionner l'analyse de Mélanie Lucciano, qui décèle dans les représentations iconographiques de Socrate la même évolution que suivent ses représentations mentales :

La représentation de Socrate s'adapte donc assez naturellement aux objectifs défendus par les commanditaires des oeuvres, au prix de modifications par rapport au modèle que l'on peut qualifier d'« historique » [...]. Il faut donc garder en mémoire que le portrait de Socrate, au-delà de la représentation du philosophe athénien, est également un moyen d'expression de la relation que l'on a à Socrate⁹³.

Au bout du compte, et avec les nombreux indices qui témoignent de cette perpétuelle mouvance dans laquelle est engagée la figure de Socrate, il est tentant de proclamer, avec Michael Trapp, « Socrate comme le plus diversement représenté et approprié de toutes les figures héritées du monde grec classique, par l'Antiquité tardive, le Moyen-Âge, la Renaissance, et les Temps modernes »⁹⁴. Cependant, si la proportion et la variété des appropriations de la figure de Socrate sont considérables, et si cette figure s'est bien mieux prêtée à l'idéalisation que d'autres (comme c'est le cas d'Aristippe, de Platon ou d'Aristote), on a vu avec Diogène, et on verra avec Démocrite, Ésope ou encore Timon,

⁹² M-O. GOULET-CAZÉ, « Le Cynisme à l'époque impériale », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 4, Berlin, Gruyter, 1990, p. 2720-2833, 2780. Le passage en question est le suivant : « Il est évident que Platon n'a pas eu d'autre but que Diogène et [ils] n'ont eu qu'une seule et même préoccupation » (JULIEN, *Contre les cyniques ignorants*, *op. cit.*, § 9, 188 c, p. 154).

⁹³ Mélanie LUCCIANO, « Les Représentations iconographiques de Socrate », *Camena*, n° 10, fév. 2012, p. 23.

⁹⁴ M. TRAPP (éd.), *Socrates from antiquity to the Enlightenment*, *op. cit.*, Introduction, p. XXIII.

que d'autres personnages historiques subiront une schématisation et tendront à se figer en une figure allégorique porteuse d'une symbolique propre⁹⁵.

b. La constitution d'un *topos* : le philosophe pauvre, laid et esclave⁹⁶

Dès lors, de quoi Socrate et Diogène, considérés comme deux figures relativement proches, du moins complémentaires, sont-ils l'emblème ? Nous avons déjà développé les points « idéologiques » sur lesquels leurs philosophies se rejoignent, mais les considérations sur l'évolution de leurs représentations iconographiques suggèrent que leur figure dépasse l'ordre du contenu théorique, du système doctrinal. Les deux aspects sont en effet solidaires l'un de l'autre : emblèmes d'une philosophie de l'acte, du βίος φιλοσοφικός, les deux hommes sont philosophes jusque dans l'apparence⁹⁷. De fait, une image plus physique, presque visuelle du sage affleure dans certains textes : Socrate et Diogène incarnent le symbole du philosophe « populaire », pauvre, laid et esclave. Comme toujours, ce *topos* n'est pas issu de nulle part : ici, c'est le Socrate-Éros que dépeignait Alcibiade dans le *Banquet* de Platon qui en a donné la première esquisse. Et Pierre Hadot montre à quel point il ressemble à ce que sera par la suite le cynique :

⁹⁵ C'est ce que montre Jean Starobinski lorsqu'il sonde l'usage que fait Robert Burton du nom de Démocrite : « De fait, il n'a voulu qu'écrire une satire, et à cet effet, il a pris le masque acerbe et rieur de l'auteur satirique. [...] Démocrite est l'un des noms que l'on peut donner à la voix satirique, quand celle-ci porte en elle tout ensemble le rire et la science. [...] Rien d'étonnant, donc, si la préface commence par un portrait de Démocrite, construit à partir des sources les plus diverses : le pseudo-Hippocrate, Diogène Laërce, Lucien, Juvénal, etc. Ce portrait composite comporte des retouches. Nul auteur antique n'a fait de Démocrite un mélancolique : Burton n'hésite pas à lui attribuer ce tempérament [...]. Après avoir développé le portrait légendaire du philosophe d'Abdère, Burton trace le sien » (J. STAROBINSKI, « Démocrite parle : l'utopie mélancolique de Robert Burton », *Le Débat*, n° 29, mars 1984, p. 49-72, 56-57). L'auteur ajoute un peu plus loin : « Le modèle antique a été retouché pour mieux faire pièce à son répondant moderne ; l'autoportrait, à son tour, a été façonné de manière à faire écho à l'image légendaire » (*Ibid.*, p. 57).

⁹⁶ Les réflexions que nous développons dans cette partie nous ont été inspirées par le cours de Mme. Marie-Laurence Desclos sur la construction de la figure héroïque d'Ésope.

⁹⁷ Un examen des représentations plastiques de Diogène a conduit Diskin Clay à localiser une spécificité de cet objet par rapport à la représentation d'autres philosophes : si, comme cela est le cas dans *L'École d'Athènes* de Raphaël, « Platon et Aristote [...] sont identifiés grâce aux titres des livres qu'ils tiennent dans leurs mains droites – *Timeo* et *Etica* », si un stoïcien « a besoin d'une main tendue ou d'un poing fermé pour illustrer sa doctrine des degrés de compréhension », en somme si tout philosophe ne peut être reconnu qu'à l'aide d'un indicateur de sa pensée, le cynique, lui – qu'il s'agisse de Diogène ou d'un autre – est repérable « [à] ses cheveux ébouriffés, [à] sa barbe hirsute et non soignée, [à] son air farouche » (D. CLAY, « Picturing Diogenes », in R. B. Branham et M-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics*, *op. cit.*, p. 366-387, respectivement p. 375, p. 370 et p. 368 ; nous traduisons). Cette spécificité est étroitement liée au « dépouillement conceptuel » propre à la philosophie cynique que nous avons déjà abordé, ce qui accentue encore l'idée selon laquelle Diogène serait l'emblème d'une philosophie non doctrinale mais de fait, inscrite avant tout et presque exclusivement dans son corps et dans son apparence physique. Du reste, il n'est pas étonnant que l'auteur de cet article soit amené à souligner la ressemblance entre un buste de Cratès et un certain type de portrait de Socrate.

Éros, nous dit Diotime, loin d'être délicat et beau, comme le pense Agathon, est toujours pauvre, rude, malpropre, va-nu-pieds. Le Socrate dont Alcibiade fait l'éloge est lui aussi va-nu-pieds, couvert d'un manteau grossier qui le protège mal du froid de l'hiver. [...] Les poètes comiques se gausseront de ses pieds nus et de son vieux manteau. Cette figure de Socrate comme Éros mendiant, ce sera celle du philosophe cynique, celle de Diogène, errant sans feu ni lieu, avec son manteau et sa besace⁹⁸.

À la manière d'Éros né de Pénia, Socrate est un philosophe pauvre. Non seulement, il répète sans cesse qu'il ne saurait accepter de salaire en échange de ses entretiens, mais encore, il semble considérer la pauvreté comme une conséquence nécessaire de son occupation, ce qui étonne au plus haut point Antiphon, pour qui l'activité philosophique est un échec si elle ne se solde pas par une amélioration du niveau de vie :

Un jour, Antiphon, qui voulait enlever à Socrate ses disciples, l'aborde et lui dit en leur présence : « Je croyais, Socrate, que les philosophes de profession devaient être plus heureux ; mais toi, tu me parais avoir retiré tout le contraire de la philosophie. [...] Tu te nourris des plus grossiers aliments, tu bois les plus vils breuvages ; non seulement tu as un méchant vêtement, mais il te sert l'été comme l'hiver ; tu vas sans chaussures ni tunique »⁹⁹.

Par ailleurs, dans une lettre tardive et donc apocryphe, Diogène revendique la pauvreté comme un choix et la présente comme l'effet implacable des leçons de Socrate. Bien plus, il reproche à un autre socratique, Aristippe, d'avoir dévoyé l'enseignement de leur maître à l'instant où il a privilégié la vie de faste et d'opulence :

J'ai appris que tu me dénigrais dans tes cours et [...] [que] tu ne perdais pas une occasion d'insulter à ma pauvreté [...]. Pour ma part, je me demande, mon cher, comment tu peux reprocher la pauvreté à ceux qui tiennent en estime les vraies valeurs, toi qui as été un auditeur de Socrate, l'homme qui portait le même *tribôn* hiver comme été et en toute saison¹⁰⁰.

⁹⁸ P. HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁹ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 6, § 1-2, p. 45.

¹⁰⁰ S. N., *Lettres de Diogène et Cratès*, *op. cit.*, lettre 32 de Diogène à Aristippe, p. 62. De même, dans la lettre à Hikétas déjà mentionnée, c'est « le disciple de Socrate » (dont il faut encore une fois souligner l'anonymat : le fait qu'il s'agisse d'un socratique semblant suffire à servir le dessein de l'auteur) qui revêt le cynique de son « costume » officiel : « Comme j'avais choisi cette voie, 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 donne aussi un bâton » (*Ibid.*, lettre 30 de Diogène à Hikétas, p. 59). Or, on sait à quel point la valeur symbolique de ce costume cynique était forte ; pour s'en convaincre, il suffit de rappeler que si Dion, Lucien ou Épictète s'insurgeaient contre les « bandes » de cyniques qui foisonnaient alors, c'est précisément parce que ces charlatans pensaient que l'accoutrement faisait le philosophe et qu'ils s'en contentaient.

Seul héritier de ce Socrate-Éros, le cynique passe aux yeux de la postérité pour le parangon du philosophe pauvre et emporte avec lui la figure de son maître¹⁰¹. Mais cette pauvreté n'est pas le fait de la mauvaise fortune : comme on pouvait le pressentir dans l'idée que ce mode de vie découle comme logiquement de la philosophie socratique, il s'agit bel et bien d'un choix. Le rapport intime qu'entretient la pratique philosophique avec le dépouillement de tout bien matériel est si puissant qu'il apparaît presque comme un rite initiatique au moment d'intégrer le cynisme. Outre le cas évident de Diogène, fils d'un banquier, dont la mission divine fut de « falsifier la monnaie », on l'observe chez Monime, ce « serviteur, [...] d'un banquier de Corinthe » dont l'amour pour Diogène le conduit à « simule[r] la folie et jet[er] de tous côtés la menue monnaie ainsi que tout l'argent qui se trouvait sur le comptoir du banquier, jusqu'à ce que son maître le renvo[ie]. Alors, de suite, Monime fut à Diogène »¹⁰². C'est également le cas de Cratès, qui « confia son argent à un banquier, convenant avec lui que si ses enfants devenaient des hommes ordinaires, il leur remettrait cet argent, mais que, s'ils devenaient philosophes, il le distribuerait au peuple. Ceux-ci en effet n'auraient besoin de rien s'ils s'adonnaient à la philosophie »¹⁰³. Les cyniques sont ces philosophes qui apprennent à ne plus appréhender l'argent selon sa valeur conventionnelle : comme Socrate, ils considèrent en effet que la véritable richesse se trouve ailleurs que dans les biens matériels¹⁰⁴.

S'il est aisé de comprendre en quoi la pauvreté peut être le résultat d'une volonté, et comment la vraie richesse (celle de l'âme) coïncide avec la fausse pauvreté (celle des biens matériels), il n'en va pas de même concernant un second trait de ces philosophes, concomitant à celui-ci : la condition servile. On ne voit pas bien en effet comment, d'une

¹⁰¹ Voir notamment chez Cicéron : « Il existe deux procédés pour découvrir la vérité [...] : ou nous examinons la nature de la chose considérée en soi, son caractère et son importance – ainsi fréquemment, en ce qui concerne la pauvreté, nous en allégeons le fardeau en démontrant par l'analyse combien petites et peu nombreuses sont les exigences de la nature – ou bien, renonçant aux finesses de la dialectique, on recourt à la méthode des exemples. C'est alors que l'on évoque Socrate, et Diogène » (*Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre III, chap. 23, § 56, p. 34) ; « Vaut-il mieux prendre modèle sur Épicure ? [...] Il prône la sobriété, et c'est là sans doute le langage d'un philosophe, mais il faudrait que ce philosophe fût Socrate ou Antisthène, et non pas l'homme qui place le souverain bien dans le plaisir » (*Ibid.*, livre V, chap. 9, § 26, p. 120). Ou encore chez Plutarque : « Mais Socrate, ou encore Diogène, aurait dit : “quelle quantité de choses lamentables !” et inutiles et vaines ! “le rire me saisit à leur vue” » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. VII-2 (traités 37-41), trad. fr. R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974, *Traité 37 : De l'amour des richesses*, § 9, 527 e, p. 17).

¹⁰² DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 82, p. 749.

¹⁰³ *Ibid.*, livre VI, § 88, p. 754. Voir également, à propos de Cratès : « Lorsqu'il eut converti ses biens en argent – il faisait partie en effet des gens en vue – et qu'il en eut retiré dans les deux cents talents, [distribua] la somme à ses concitoyens. [...] [Diogène] le persuada d'abandonner ses terres à la pâture des moutons et de jeter à la mer l'argent qu'il pouvait avoir » (*Ibid.*, livre VI, § 87, p. 753-754).

¹⁰⁴ Cette idée constitue un autre *topos* littéraire que les auteurs attribueront indifféremment à Socrate et à Diogène : se reporter à l'annexe 3.

part, l'esclavage pourrait être un choix procédant d'une certaine philosophie et comment, d'autre part, la véritable liberté (intellectuelle) se trouverait en réalité inséparable d'une fausse servitude (juridique). Or, c'est ce que semble indiquer, pour la première idée, une formule de Julien au sujet de celui que l'on pourrait qualifier d'initiateur de la figure du sage « populaire », Ésope :

Ésope de Samos, esclave autant par choix, que par accident [δοῦλος οὐ τὴν τύχην μᾶλλον ἢ τὴν προαίρεσιν] et homme assurément plein de sens sous ce rapport [...] ¹⁰⁵.

Pour la seconde idée, c'est Lucien qui nous en fournit un indice lorsque, au moment de la vente de Diogène par Mercure, un homme de l'assemblée objecte qu'on ne peut nullement vendre un homme libre :

Peu lui importe d'être vendu, car il s'estime libre en toutes circonstances ¹⁰⁶.

Ainsi, il semble qu'à l'instar de la richesse, la liberté soit elle aussi sujette à redéfinition : choisir ou accepter la servilité sociale – Diogène « supporta avec une très grande dignité d'être vendu » ¹⁰⁷ lorsqu'il fut mis en vente – témoigne d'une capacité à réaliser sa véritable liberté ailleurs. Le sage est celui dont la pensée conserve toute sa valeur alors même qu'il est juridiquement asservi à un maître. La tradition qui présente Ésope, esclave de Xanthos, supérieur à son maître malgré tout, concorde tout à fait avec celle qui présente Diogène, esclave de Xéniade, dont il va finalement se faire le directeur. Le cynique considère en effet que le statut social n'entrave jamais les compétences intellectuelles, comme une chrie de Diogène Laërce le montre bien :

[Diogène] disait à Xéniade qui l'avait acheté, qu'il devait lui obéir, même s'il était son esclave. Car si c'étaient un médecin ou un pilote qui étaient esclaves, on leur obéirait ¹⁰⁸.

Même esclave, Diogène demeure philosophe, de même qu'un médecin ou un pilote seraient restés tels s'ils étaient assujettis : la position de maître n'incombe pas impérativement à celui qui achète, de fait, un esclave, mais à celui qui possède une force d'âme suffisante pour « commander des hommes » ¹⁰⁹.

¹⁰⁵ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 3, 207 c, p. 48.

¹⁰⁶ LUCIEN, *Vies de philosophes à vendre*, in *Portraits de philosophes*, *op. cit.*, § 8, p. 169.

¹⁰⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 74, p. 740.

¹⁰⁸ *Ibid.*, livre VI, § 30, p. 711. On peut également rapprocher cette idée d'une autre parole diogénienne : « Les serviteurs sont esclaves de leur maître et les gens mauvais de leurs désirs » (*Ibid.*, livre VI, § 66, p. 735). Il s'agit à ses yeux de désindexer la notion de servilité du statut social : bien plus que le domestique, le véritable esclave est celui qui n'est pas libre moralement et qui demeure enchaîné à ses passions.

¹⁰⁹ *Ibid.*, livre VI, § 29, p. 711 ainsi que § 74, p. 740. D'ailleurs, Diogène est acheté par Xéniade parce qu'il a « besoin d'un maître » (*Id.*).

Phédon d'Élis appartient au groupe des disciples de Socrate, et fut intime avec Socrate et Platon [...]. Ce Phédon était un esclave d'une beauté et d'un esprit d'homme libre [...] Cébès, disciple de Socrate, l'acheta à l'instigation de Socrate, dit-on, et le tint dans l'étude de la philosophie. Il fut ensuite un philosophe illustre, et on lit de lui des dialogues sur Socrate, tout à fait distingués. D'autres aussi, en grand nombre, furent esclave, qui ensuite se révélèrent philosophes de renom. Parmi eux il y eut Ménippe, dont Varron imita les ouvrages dans ses satires, que d'autres appellent *Cyniques*, mais lui *Ménippées*. [...] Diogène le cynique fut lui aussi esclave [...] Quant à Épictète, philosophe très connu, il fut esclave : le souvenir en est trop récent pour qu'il soit nécessaire de le noter comme un événement oublié¹¹⁰.

On peut souligner dans ce texte, issu d'un chapitre au titre révélateur (« Que le Phédon de Socrate fut esclave, et qu'un certain nombre d'autres connurent de même l'esclavage »), le rapport appuyé que la servilité de Phédon entretient avec la figure de Socrate (il est son disciple, mais c'est également Socrate qui a motivé sa vente, l'incitant et l'initiant par là même à la pratique de la philosophie), ainsi que la qualification de Phédon comme un esclave ayant « un esprit d'homme libre ». Mais de manière générale, il montre qu'Aulu-Gelle accorde un poids tout particulier aux philosophes ayant éprouvé la servitude. Certaines tournures suggèrent presque que c'est leur statut d'esclave qui les a tourné vers la philosophie. Or, la présence des cyniques dans ce texte – bien que nous ayons sectionné certaines phrases qui mentionnaient d'autres philosophes – est patente : ils font partie de ces philosophes qui, de manière symptomatique, sont passés par la servitude sans que cela n'entrave l'épanouissement de leur pensée.

Dès lors, il semble que, de la même façon que celui qui abandonne toute richesse matérielle accède plus sûrement à la richesse de l'âme, celui qui se trouve dans une situation de servitude manifeste plus largement sa liberté intérieure. Ce *topos* de la servilité revêt une telle importance que, de même que la pauvreté conférait une certaine crédibilité au philosophe, un philosophe esclave semble lui aussi plus « authentique ». On peut constater cette importance dans le fait que, si pour Diogène ou Ésope la condition servile est attestée historiquement, il n'en est rien concernant Socrate ; or, certains auteurs ont tenté de lui affecter cette caractéristique, comme pour mieux le faire correspondre à l'image du philosophe dont nous sommes en train de broser les traits. C'est ce que rapporte Diogène Laërce :

Douris, d'autre part, dit qu'il [Socrate] fut aussi esclave¹¹¹.

¹¹⁰ AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. I (livres I-IV), trad. fr. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, livre II, chap. 18, « Que le Phédon de Socrate fut esclave, et qu'un certain nombre d'autres connurent de même l'esclavage », § 1-11, p. 108-109.

¹¹¹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 19, p. 228.

C'est également ce que suggère Épictète, lorsqu'il assimile la vie des philosophes authentiques (dont, encore une fois, Socrate et Diogène sont les plus illustres représentants) à celle des esclaves et des ouvriers, celles-ci étant présentées comme les modèles de la vie bonne :

Apprends à connaître [la vie des gens bien portants] en voyant comment vivent les esclaves, comment vivent les ouvriers, comment vivent les philosophes authentiques, comment a vécu Socrate, et lui encore avait femme et enfants, comment a vécu Diogène, comment a vécu Cléanthe, qui pouvait également étudier et puiser de l'eau¹¹².

Enfin, après la pauvreté et la servilité, un troisième trait achève de façonner l'image du sage populaire tels qu'ont pu l'incarner Ésope, Socrate ou les cyniques : la laideur. Il est révélateur que la *Vie d'Ésope* s'ouvre sur cet élément :

Le fabuliste Ésope [...] était excessivement horrible à voir, affreux, bedonnant, la tête proéminente, camus, voûté, noir, courtaud, cagneux, les bras courts, bancal, moustachu¹¹³.

Cette oeuvre s'étant progressivement composée, arrangée, augmentée au fil des siècles et jusqu'à une époque très tardive, il n'est pas anodin de souligner l'insistance avec laquelle le *topos* de la monstruosité ésopique est traitée. D'ailleurs, Corinne Jouanno remarque que « curieusement, de cette laideur d'Ésope [...], il n'est jamais question à date ancienne dans la tradition littéraire, même chez les comiques Aristophane ou Alexis, qui pourtant font plusieurs fois référence au fabuliste et auraient pu trouver là riche prétexte à moqueries »¹¹⁴. D'autre part, un trait singulier du physique ésopique interpelle celui qui considère la description de cette laideur sous l'angle d'une analogie avec la figure du cynique : découvrant pour la première fois Ésope, la femme de Xanthos le « [traite] de

¹¹² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 26, « À ceux qui redoutent le dénuement », § 23, p. 117-118.

¹¹³ S. N., *Vie d'Ésope : livre du philosophe Xanthos et de son esclave Ésope : du mode de vie d'Ésope*, trad. fr. C. Jouanno (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 63. La Fontaine, reprenant ce passage lorsqu'il fait préfigurer la *Vie* d'Ésope à son recueil de fables, lui ajoute un propos intéressant, absent du manuscrit traditionnel de la *Vie* : « Avec ces défauts, quand il n'aurait pas été de condition à être esclave, il ne pouvait manquer de le devenir. Au reste, son âme se maintint toujours libre et indépendante de la fortune » (LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, La Vie d'Ésope le Phrygien, p. 45). Le fabuliste reprend donc le motif de la servilité de fait, impuissante face à une liberté intérieure qui lui est supérieure et la fait comme découler de celui de la laideur physique, elle-même dissimulant la beauté de l'âme. On voit, par cet ajout, à quel point ces deux *topoi* inscrits dans la figure d'Ésope, pouvaient, comme si cela allait de soi, être alloués par un auteur du XVII^e siècle à une même valeur symbolique.

¹¹⁴ S. N., *Vie d'Ésope*, *op. cit.*, Introduction, p. 33-34.

cynocéphale »¹¹⁵. Si cette moquerie ne peut pas être tenue comme une preuve infaillible du caractère construit de la difformité du fabuliste, elle produit néanmoins une résonance étonnante avec l'assimilation récurrente, et pour le coup tardive, du cynique avec le chien.

Hormis cette comparaison canine, la description physique de Diogène est moins prononcée. En revanche la même idée de laideur parcourt les représentations des héros cyniques :

[Cratès] n'était pas beau à voir et, quand il faisait de la gymnastique, on se gaussait de lui¹¹⁶.

Enfin, la laideur de Socrate est légendaire, Platon¹¹⁷ comme Xénophon l'ayant soulignée. Ce dernier établit une analogie avec le personnage mythique de Silène – que Platon, comme on le sait, développera également mais non sur le plan physique : nous y reviendrons –, qu'introduit en premier lieu Critobule, dialoguant avec Socrate :

« – Qu'est-ce à dire ? s'écria Socrate ; te crois-tu donc plus beau que moi pour te vanter de la sorte ? – Oui, par Zeus, répondit Critobule, sinon je serais le plus laid de tous les Silènes que l'on voit dans les drames satyriques » (il se trouvait en effet que Socrate leur ressemblait)¹¹⁸.

Or, dans la suite de la discussion, Socrate va s'atteler à démontrer qu'il est en réalité plus beau que Critobule, ce qui choque profondément sa compagnie. On assiste alors, là encore, à un renversement sémantique : les critères évaluant la beauté étant bouleversés, le plus laid physiquement va s'avérer être le plus beau intellectuellement. D'autre part, on retrouve chez Platon l'analogie avec les silènes, mais non plus tant pour opposer la laideur corporelle de Socrate à la beauté de son âme (ce que Socrate lui-même met en lumière dans le *Banquet* de Xénophon, sans que ceci ne se fasse jamais à l'aide de la métaphore silénique) mais pour révéler le contraste qu'il existe entre son discours

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 84. Une fable de Phèdre rapporte une anecdote d'Ésope qui sera par la suite attribuée à Diogène : « Un passant bavard l'interpella : “Ésope, au milieu du jour, que fais-tu avec une lumière ?” “Je cherche un homme [*Hominem quaero*]”, répondit-il » (PHÈDRE, *Fables*, trad. fr. P. Constant, Paris, Garnier frères, 1937, livre III, fable 19, « Ésope et sa lanterne », p. 69). Cf. « Ayant allumé une lanterne en plein jour, il dit : “Je cherche un homme [*Ἀνθρώπων ζητῶ*]” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 41, p. 718). Pour d'autres similitudes entre Ésope et Diogène, voir Giuseppina DONZELLI, « Una versione menippea della Αἰσώπου πρᾶσις ? », in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, n° 88, 1960, p. 225-276).

¹¹⁶ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 91, p. 756.

¹¹⁷ Voir notamment : « [Théétète] n'est pas beau, et il te ressemble, tant pour l'aplatissement du nez que pour les yeux saillants ; mais il a le nez moins aplati, les yeux moins saillants que toi » (PLATON, *Théétète*, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1999, 143 e, p. 133).

¹¹⁸ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. IV, § 19, p. 55. Socrate reprendra ensuite cette comparaison à son compte : « [les] Silènes qui me ressemblent plus qu'à toi » (*Ibid.*, chap. V, § 7, p. 66). Cette comparaison surgira à nouveau, bien que de manière seulement implicite, chez Lucien, qui décrit Silène dans le cortège de Dionysos en employant les termes typiquement utilisés pour qualifier Socrate : « [Silène] est petit, vieux, assez gros ; il a le ventre proéminent, le nez camus, et de grandes oreilles droites » (LUCIEN, *Avant-propos ou Dionysos*, in *Voyages extraordinaires*, *op. cit.*, § 2, p. 9).

d'apparence vulgaire et le contenu divin de son enseignement. On a donc affaire ici à deux motifs très proches du fait de leur référence commune : chez Xénophon, Socrate est tel Silène, laid et bedonnant, tandis que chez Platon, les discours de Socrate ressemblent « aux silènes que l'on ouvre »¹¹⁹, d'un extérieur ridicule mais d'un intérieur tout à fait sensé. Or, cette double dialectique va générer des confusions dans les écrits postérieurs, et notamment chez les humanistes. C'est d'abord Érasme, qui, dans un texte dont le titre est révélateur (*Les Silènes d'Alcibiade*), amalgame les deux niveaux :

[Socrate] avait un visage rustique, un regard taurin, un nez camus et plein de morve. On aurait dit un polichinelle lourd et stupide. Vêtement négligé, langage simple, populaire et bas [...]. Et pourtant si on avait ouvert ce Silène tellement ridicule, assurément on aurait trouvé une divinité plutôt qu'un homme¹²⁰.

Ensuite, Rabelais reconduit la confusion dans son fameux prologue au *Gargantua* :

Dans le dialogue de Platon intitulé *Le Banquet*, Alcibiade faisant l'éloge de son précepteur Socrate, sans conteste prince des philosophes, le déclare, entre autres propos, semblable aux Silènes. Les Silènes étaient jadis de petites boîtes comme on en voit à présent dans les boutiques des apothicaires ; au-dessus étaient peintes des figures amusantes et frivoles : harpies, satyres, oisons bridés, lièvres cornus, canes bâchées, boucs volants, cerfs attelés et autres semblables figures imaginaires, arbitrairement inventées pour inciter les gens à rire, à l'instar de Silène, maître du bon Bacchus. Mais à l'intérieur, on conservait les fines drogues comme le baume, l'ambre gris, l'amome, le musc, la civette, les pierreries et autres produits de grande valeur. Alcibiade disait que tel était Socrate, parce que, ne voyant que son physique et le jugeant sur son aspect extérieur, vous n'en auriez pas donné une pelure d'oignon tant il était laid de corps et ridicule en son maintien : le nez pointu, le regard d'un taureau, le visage d'un fol, ingénu dans ses moeurs, rustique en son vêtement [...]. Mais en ouvrant une telle boîte, vous auriez trouvé au-dedans un céleste et inappréciable ingrédient : une intelligence plus qu'humaine¹²¹.

¹¹⁹ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 221 d, p. 174. C'est également de ce renversement silénique dont sont l'objet les figures de Démocrite et d'Ésope, comme le signalent, pour le premier, les lettres tardives et apocryphes attribuées à Hippocrate, et pour le second, la *Vie*. À première vue, « Démocrite lui-même [était] vêtu d'une grossière tunique, seul, malpropre, assis sur un banc de pierre, le teint très jaune et le corps décharné, le menton couvert d'une barbe trop longue » (HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, *op. cit.*, lettre à Damagète, p. 73). Mais après la justification par Démocrite de son rire : « À mes yeux, Damagète, il avait l'air d'un dieu, et j'oubliais son apparence antérieure » (*Ibid.*, p. 100). En ce qui concerne Ésope, alors qu'au départ les Samiens riaient de son physique et réclamaient un autre orateur, après son discours, ils « trouv[ent] ses propos sans commune mesure avec son apparence » (S. N., *Vie d'Ésope*, *op. cit.*, § 88, p. 120). D'ailleurs, C. Jouanno remarque que lorsque la foule s'écrie « Courage ! Tu es très fort », cela traduit l'adjectif *καλός*, « épithète inattendue, puisqu'elle pourrait aussi vouloir dire "beau", prouv[ant] clairement qu'Ésope, grâce à son intelligence, a réussi à faire oublier son aspect disgracieux, et pour ainsi dire à inverser le sens de sa physionomie » (C. JOUANNO, « La Vie d'Ésope ou le portrait d'un anti-héros », *Kentron*, n° 19, 2003, p. 51-69, note 38, p. 58).

¹²⁰ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, in *Oeuvres choisies*, J. Chomarat (éd.), Paris, Librairie générale française, 1991, p. 403.

¹²¹ François RABELAIS, *Gargantua* (1534), G. Demerson (éd.), Paris, Seuil, 1996, Prologue, p. 47.

Enfin, dans le chapitre 12 du livre III des *Essais* intitulé « De la physionomie », Montaigne reprend lui aussi la question du silénisme sous le double rapport de la laideur physique (qui donnera son titre au chapitre) et du discours vulgaire.

On assiste donc à la constitution d'un *topos* littéraire articulé autour de la métaphore du Silène et qui agglomère entre elle des figures que d'autres perspectives auraient pu éloigner. Notons simplement que le rapprochement entre Ésope, Socrate et Diogène avait été ébauché par Dion : ces philosophes ont tous trois en commun l'*apparence* typique du sage – il en existe donc bel et bien une, déjà présente dans les imaginaires à l'époque de Dion. Dès lors, ceux qui leur ressemblent sont d'emblée pris pour des philosophes, alors même qu'ils n'en ont que l'accoutrement, et les curieux croiront « entendre de [ces épigones] les même discours qu'Ésope proférait, ou Socrate, ou Diogène »¹²². Enfin, la métaphore du Silène, apparentée exclusivement à Socrate par la bouche d'Alcibiade, est étendue au cynisme par l'Empereur Julien, traçant ainsi une ligne de filiation claire entre les deux pensées :

Je vais employer les propres termes d'Alcibiade dans son éloge de [Socrate]. De fait, je proclame que la philosophie cynique « est en tout point semblable à ces Silènes que l'on expose dans les boutiques des modeleurs et que les artisans représentent une syrinx ou une flûte à la main. Les ouvre-t-on ? Ils laissent apparaître à l'intérieur les images des Dieux »¹²³.

¹²² DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. ang. J.W. Cohoon, Londres, Heinemann, 1961, vol. V, discours 72, « Sur l'apparence », § 13, p. 189. Nous traduisons. Ce passage, dans lequel les trois noms sont intimement noués, s'accompagne d'une réactualisation d'une fable ésopique (voir ÉSOPE, *Fables*, trad. fr. D. Loayza, Paris, Flammarion, 1995, fable 39, « L'hirondelle et les oiseaux », p. 73-75 ; une note explicative détaille les modifications que le rhéteur fait subir au texte initial).

¹²³ JULIEN, *Contre les cyniques ignorants*, *op. cit.*, § 7, 187 a - c, p. 152.

c. Le moment chrétien¹²⁴ : « [n'être] pas laid, même avec des traits qui sont difformes »¹²⁵

Il n'est pas étonnant qu'Érasme soit le premier chez qui cette image du silène dans laquelle s'inversent les valeurs communes endosse une véritable épaisseur théorique : une telle mention n'est pas, sous sa plume, seulement l'écho ponctuel d'une métaphore ancienne mais occupe dans son oeuvre une place essentielle. Elle figure en effet une conception du monde que la tradition paulinienne mettra en avant et à laquelle Érasme adhère profondément : « le constat du renversement des valeurs en ce bas monde », comme l'écrit Emmanuel Bury¹²⁶. Et celui-ci ajoute qu'Érasme, « tirant les conséquences de cette dualité irréductible, dénonce longuement la logique de l'inversion qui gouverne les opinions et les noms mêmes que l'on donne aux actes, imposant ainsi un mode de lecture et de déchiffrement du réel qui repose sur le paradoxe »¹²⁷. Et en effet, toute l'entreprise d'Érasme consistera à repérer dans le réel les fausses valeurs qui doivent être inversées, proche en cela de la mission diogénienne telle que l'interprétait Foucault (faire en sorte qu'aucune pièce ne circule selon une fausse valeur, et lui attribuer celle qui lui convient).

En ce monde il y a comme deux mondes qui par tous les moyens se combattent : l'un grossier et corporel, l'autre céleste [...]. Dans celui-là occupe le premier rang celui qui est le plus éloigné des vrais biens, et le plus chargé des faux. [...] Au contraire dans le deuxième monde le plus haut placé est celui qui est le moins souillé par les biens

¹²⁴ Il ne s'agit pas pour nous ici – comme c'est le cas tout au long de cette étude – de discerner ce qui, dans la doctrine socratique ou cynique, a pu intéresser les théologiens de la doctrine chrétienne, mais toujours de s'intéresser à l'usage des figures et de leur symbolique, en l'occurrence dans une perspective chrétienne. Pour quelques éléments théoriques, voir par exemple Étienne Gilson, qui consacre un chapitre à la définition du « Socratism chrétien » et qui écrit : « Lorsque Socrate conseille [aux Chrétiens] de chercher à se connaître eux-mêmes, ce précepte signifie pour eux immédiatement, qu'ils ont à connaître la nature que Dieu leur a conférée et la place qu'il leur a assignée dans l'ordre universel, afin de s'ordonner à leur tour vers Dieu » (Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, chap. XI « La connaissance de soi-même et le socratism chrétien », p. 219). Utilisant une vulgate socratique différente, Guez de Balzac dresse le portrait idéalisé du « Socrate chrétien » : « Ce nouveau Socrate a des qualitez qui luy sont communes avec l'Ancien ; Il en a qui luy sont propres & particulières. Aussi bien que l'autre, il regarde le Monde de haut en bas, & mesprise les choses humaines. Mais la teste ne luy tourne point pour s'estre eslevé au-dessus du Monde, et il se conte le premier au nombre des choses qu'il mesprise. [...] Parce-ce qu'il se deffie de son propre sens, il n'asseure rien de ce qu'il dit ; Mais parce qu'il a soumis son esprit à l'obéissance de la Foy, il ne doute de rien de ce que l'Eglise lui a dicté. Mesme en enseignant il fait profession d'ignorance : Mais au JE NE SÇAY RIEN du Philosophe d'Athenes, il ajoute le JE SÇAY JESUS-CHRIST CRUCIFIÉ de l'Apostre des Gentils ; & il croit que sçavoir cela c'est sçavoir tout » (Jean-Louis GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien* (1652), J. Jehasse (éd.), Paris, Champion, 2008, Avant-propos, p. 71).

¹²⁵ « Un homme qui a beaucoup de mérite et d'esprit, et qui est connu pour tel, n'est pas laid, même avec des traits qui sont difformes ; ou s'il a de la laideur, elle ne fait pas son impression » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 33, p. 466).

¹²⁶ E. BURY, « L'Optique de La Bruyère » in B. Roukhomovsky (dir.), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort* (actes du colloque international, Grenoble, mars 2003), Paris, Champion, 2005, p. 249-267, 261.

¹²⁷ *Id.*

vulgaires et grossiers, et le plus comblé de véritables richesses, celles du ciel. [...] Pourquoi mesures-tu la félicité des prêtres chrétiens à des choses dont Démocrite a ri pour leur extrême folie, dont Héraclite a pleuré pour leur extrême misère¹²⁸, que Diogène a dédaignées pour leur frivolité, que Cratès a rejetées comme un fardeau, que les saints ont toujours fuies comme pestilentielles ?¹²⁹

Puisque celui qui désire se rapprocher de la perfection du monde céleste doit s'éloigner de tout ce qui constitue une richesse dans le monde corporel, alors il n'est pas indifférent pour un sage d'être laid ou beau, pauvre ou riche, esclave ou noble. Dans une conception où la richesse matérielle, la beauté, la gloire, la renommée, la noblesse de naissance sont des qualités vaines, un Socrate pauvre ou un Diogène esclave incarnera mieux le sage paulinien qu'un philosophe enrichi – ce n'est donc pas un hasard si deux cyniques sont cités dans le texte pour l'illustrer. Cette tradition dans laquelle s'inscrit Érasme prend le contre-pied total de la théorie physiognomoniste selon laquelle les qualités de l'âme se reflètent dans les qualités du corps. Alors que la laideur de Socrate pouvait donc poser problème à un Zopyre¹³⁰, on comprend pourquoi elle devient un atout considérable pour Érasme. Comme l'écrit Emmanuel Naya, il nous invite, à travers la figure de Socrate, « à passer d'une lecture littérale à une interprétation spirituelle ». Et celui-ci d'ajouter que, « toujours dans une logique paulinienne, Érasme ne retient la chair que lorsqu'elle tend à sa propre humiliation et la rejette lorsqu'elle vise à son épanouissement [...]. C'est donc l'extension maximale de la disproportion entre visible et invisible, extérieur et intérieur qui fait la valeur réelle de toute forme »¹³¹. Dès lors, le

¹²⁸ La tradition qui associe Démocrite et Héraclite en un couple autonome est ancienne : on la trouve chez Sénèque : « Héraclite, chaque fois qu'il sortait et voyait tant de gens autour de lui mal vivre ou plutôt mal périr, pleurait, s'apitoyait sur tous ceux qu'il rencontrait joyeux et satisfaits ; c'était une âme compatissante, mais trop faible, et lui-même était de ceux qu'il fallait plaindre. Démocrite au contraire ne paraissait jamais en public sans rire, tant il trouvait peu sérieux les actes que tous faisaient sérieusement » (SÉNÈQUE, *De la colère*, op. cit., livre II, chap. 10, § 5, p. 37) ; ou encore chez Juvénal : « Un sage riait chaque fois qu'il mettait le pied dans la rue, un autre au contraire pleurait : n'avaient-ils pas tous deux raison ? » (JUVÉNAL, *Satires*, trad. fr. C-A. Tabart, Paris, Gallimard, 1996, X, v. 28-29, p. 151-152). On en trouve un écho particulièrement éloquent chez Lucien, qui dans sa vente de vies de philosophes insiste pour que l'acheteur potentiel les considère comme un lot indéfectible : « Le rieur d'Abdère et le pleureur d'Ephèse. Je veux que la paire soit vendue en même temps » (LUCIEN, *Vies de philosophes à vendre*, op. cit., § 13, p. 177).

¹²⁹ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, op. cit., p. 426-427.

¹³⁰ Voir Cicéron : « Et Socrate ? N'avons-nous pas lu comment l'a caractérisé le "physionomiste" Zopyre, qui faisait profession de discerner les mœurs des gens et leur naturel d'après leur corps, leurs yeux, leur visage, leur front ? Socrate était un homme stupide, disait-il, et un imbécile, parce qu'il n'avait pas de cavités dans le cou : il disait que ces parties étaient obstruées et bouchées ; il ajouta même : adonné aux femmes, à quoi l'on dit qu'Alcibiade éclata de rire » (*Traité du destin*, trad. fr. A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950, chap. 5, § 9-11, p. 5-6) ; « À preuve ce que l'on rapporte de Socrate. Dans une réunion, Zopyre, qui se faisait fort de reconnaître la nature de chaque individu à son type physique, ayant chargé Socrate de tous les vices, mit en gaieté l'assistance, laquelle ne retrouvait point ces vices en Socrate, et ce fut Socrate, l'intéressé, qui tira Zopyre d'affaire en disant que ces vices-là étaient bien innés en lui, mais que la raison l'en avait débarrassé » (*Tusculanes*, t. II, op. cit., livre IV, chap. 37, § 80, p. 97).

¹³¹ Emmanuel NAYA, « Le Socrate papiste : un délit de faciès dans les *Essais* », *Cahiers textuels*, n° 26, 2003, p. 73-104, 100 et 101.

choix de l'humaniste rotterdamois de faire figurer Socrate comme le premier de ses Silènes apparaît comme une évidence. Mais celui-ci n'est pas seul :

Un Silène de ce genre c'est ce que fut Antisthène qui avec son bâton, sa besace et son manteau était au-dessus de la condition des plus grands Rois. Un Silène de ce genre c'est ce que fut Diogène communément tenu pour un chien. Mais dans ce chien quelque chose de divin avait frappé Alexandre le Grand [...] puisque, étonné de sa grandeur d'âme, il dit qu'il aurait souhaité être Diogène, s'il n'avait été Alexandre [...]. Un Silène de ce genre c'est ce que fut Épictète, esclave, pauvre, boiteux, comme l'indique son épitaphe, mais en même temps comble de la félicité, aimé du Ciel¹³², ce que seule peut procurer l'innocence de la vie jointe à la sagesse. Telle est à coup sûr la nature des choses vraiment honnêtes : ce qu'elles ont de précieux elles le renferment et le cachent à l'intérieur, ce qu'elles ont de plus méprisable elles l'exposent au premier plan et dissimulent leur trésor comme sous une vile écorce pour ne pas le montrer aux yeux profanes. Tout opposée est la manière des choses vulgaires et inconsistantes : leur aspect extérieur est séduisant et ce qu'elles ont de plus beau elles le montrent du premier coup aux passants ; mais si on jette un regard à l'intérieur elles ne sont rien moins que ce qu'elles proposaient par leur titre et leur aspect¹³³.

Socrate, en tant que silène par excellence, en tant qu'incarnation du rapport maximal entre qualités terrestres et qualités célestes, est escorté de deux cyniques, ainsi que d'Épictète. Mais si ce dernier nom peut paraître trancher avec les précédents, il convient de rappeler que, comme nous l'avons vu, il est l'un des artisans de la figure cynique du philosophe athénien, mais également de remarquer qu'Érasme lui-même ne semble pas hésiter concernant sa catégorisation idéologique lorsqu'il écrit : « Épictète, philosophe de l'école cynique »¹³⁴. Ce qu'ont en partage ces philosophes, c'est l'idée que leur apparence, leur mode de vie, leur condition d'existence est à l'opposé de ce que le monde d'ici-bas révère, et donc au plus près de ce à quoi s'attache notre auteur, c'est-à-dire de l'idéal paulinien. Ces quatre « païens » ne sont en effet que les prolégomènes à la pièce centrale de l'édifice érasmien :

Est-ce que ce ne fut pas un merveilleux Silène que le Christ ? [...] Si l'on considère l'apparence extérieure du Silène, quoi de plus bas ou de plus méprisable selon l'estimation commune ? Des parents effacés et obscurs, une humble demeure ; lui-même pauvre, il eut très peu de disciples et fort pauvres, venus non des palais des Grands, non des chaires des Pharisiens, non des écoles des Philosophes, mais d'une perception et de filets de pêche.

¹³² On retrouve ce passage concernant Épictète dans les anciennes éditions des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, comme surajouté à la fin du chapitre sur les philosophes-esclaves que nous avons cité précédemment : « On cite de ce sage [Épictète] deux vers qu'il a composés sur lui-même, où il a donné à entendre que l'homme qui, dans cette vie, est toujours aux prises avec l'adversité, n'est pas pour cela l'objet de la haine des dieux ; mais qu'il est dans notre existence des mystères que bien peu de personnes peuvent comprendre. Voici ces vers : "Épictète naquit dans l'esclavage ; il est boiteux, pauvre comme Irus ; néanmoins il est cher aux Immortels" » (AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. I (livres I-VI), trad. fr. E. de Chaumont, F. Flambart et E. Buisson, Paris, Panckoucke, 1845, livre II, chap. 18, p. 151).

¹³³ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, *op. cit.*, p. 404-405.

¹³⁴ ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. II, adage 1613, « Supporte et abstiens-toi », p. 384.

[...] C'est de ce point de vue que le contemplait le saint prophète quand il le dépeint en disant : « Il n'avait point d'apparence ni de beauté. Nous l'avons vu et il n'avait point de figure ; nous l'avons perdu, il était méprisé comme le dernier des hommes » et une foule d'autres choses qui suivent cette phrase. Mais si l'on avait la chance, ce Silène une fois ouvert, de le regarder de plus près, c'est-à-dire s'il daignait se montrer lui-même aux yeux purifiés de l'âme, Dieu immortel ! quel trésor ineffable on trouverait : dans tant d'insignifiance, quel joyau ; dans tant d'humilité, quelle sublimité ; dans tant de pauvreté, quelles richesses ; dans tant de faiblesse, quelle force incroyable ; dans tant d'humiliation, quelle gloire ; dans tant d'épreuves, quel absolu repos. Enfin dans une mort aussi cruelle, une source intarissable d'immortalité¹³⁵.

L'idéal du philosophe laid, pauvre et esclave incarné notamment dans l'Antiquité par Ésope, Socrate et Diogène, trouve donc son point paroxystique vingt siècles plus tard dans la théorie à visée apologétique d'Érasme. Son silénisme, instituant une « symétrie inversée » – selon la formule d'Emmanuel Naya¹³⁶ – entre le monde corporel et le monde spirituel, place socratisme et cynisme au premier rang dans la hiérarchie des philosophies.

Mais l'humaniste va plus loin encore, lorsqu'il théorise le véritable danger que peut représenter un « silène inversé ». Ce dernier est celui qui, possédant peu de valeur intrinsèque, cherche à tromper ses semblables et croit pouvoir compenser cet état de fait en arborant une apparence resplendissante. De fait, « le vulgaire grossier qui juge sans dessus dessous, c'est-à-dire qui estime tout d'après ce qui se présente aux sens du corps, partout se trompe et tombe dans l'erreur, il est le jouet des apparences fausses des biens et des maux, il admire et s'extasie devant les Silènes inversés »¹³⁷. Or, aux yeux d'un homme qui, précisément, tente de s'extraire de ce jugement « grossier » et qui entend dévoiler les ruses de ces hommes « se revêt[ant] de pourpre et de soieries », on conçoit la valeur dont peut être investie la figure d'un homme laid, pauvre et esclave, « ramen[é] à la besace et au bâton »¹³⁸. Celui-ci constitue en effet le plus haut degré d'authenticité car on ne peut soupçonner un tel personnage de vouloir tromper par l'apparence en dissimulant par elle sa non-valeur, son inconsistance intérieure.

¹³⁵ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, *op. cit.*, p. 405-406.

¹³⁶ E. NAYA, « Le Socrate papiste : un délit de faciès dans les *Essais* », *op. cit.*, p. 102. Puisque nous avons souligné précédemment la présence du questionnement montaignien concernant la laideur socratique mise en parallèle avec la beauté de ses discours, il convient de préciser ici que celle-ci n'enveloppe pas du tout la même signification que chez Érasme. Elle pose en effet beaucoup problème au philosophe français, qui ne parvient pas à dépasser ce qui lui apparaît comme une réelle contradiction. Comme l'écrit E. Naya : « [Le renversement paulinien d'Érasme] n'a plus de sens dans la réflexion pyrrhonienne des *Essais* où tout phénomène retire sa valeur en fonction de la perception affective que l'on en a, et non en vertu d'une grille transcendantale d'appréhension du réel » (*Ibid.*, p. 101).

¹³⁷ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, *op. cit.*, p. 411.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 418 et p. 421.

L'exigence d'authenticité et de naturel dont se réclament de tels hommes porte les germes de ce que l'humaniste appellera de ses vœux et qu'il qualifiera de *philosophia Christi*. Dans un passage où il développe ce dont il s'agit, on retrouve une triade désormais fameuse :

Au cœur de chacun pénètre aisément ce qui est le plus conforme à la nature. Or la philosophie du Christ, que lui-même appelle renaissance, est-elle en effet autre chose que la restauration de la nature qui fut créée bonne ? En conséquence, même si personne n'a enseigné cela aussi parfaitement, aussi efficacement que le Christ, on peut toutefois trouver dans les livres païens beaucoup de points qui s'accordent avec sa doctrine. [...] Que dire du fait qu'une bonne partie de notre doctrine a été pratiquée par plus d'un, surtout Socrate, Diogène et Épictète ?¹³⁹

Contrairement à d'autres positions théologiques, Érasme n'a aucun mal à considérer certains sages païens comme des préfigurations de la sagesse chrétienne¹⁴⁰, comme l'atteste magistralement l'adage des *Silènes d'Alcibiade*. Or, nous avons vu que les grands noms des philosophies socratique et cynique étaient systématiquement mentionnés dans de telles circonstances. Ce perpétuel recours est d'autant plus frappant dans un texte où il n'est nullement question de ces écoles, et où les interlocuteurs s'interrogent sur la proximité de la philosophie du Christ avec la pensée épicurienne :

Les chrétiens ressemblent plutôt aux cyniques. Ils se mortifient grâce aux jeûnes et se lamentent sur leurs péchés. Ou bien ils sont pauvres, ou bien ils le deviennent par leurs générosités envers les indigents. Les puissants les oppriment, ils sont la risée du plus grand nombre¹⁴¹.

Mais « la métamorphose de Diogène en chrétien » – pour reprendre la formule de Michèle Clément¹⁴² – qu'Érasme réalise ici n'est pas courante dans une Église globalement hostile à cette pratique philosophique éhontée et sacrilège, comme le fait bien voir la

¹³⁹ ÉRASME, *Préface au Nouveau testament*, « Exhortation au pieux lecteur », in *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, op. cit., « Troisième support [de la philosophie chrétienne] : la philosophie naturelle », p. 601.

¹⁴⁰ Ce parti est explicité à de nombreuses reprises par l'auteur. On peut notamment citer : « On ne doit pas appeler profane ce qui est pieux et sert la morale. Il est vrai que les Saintes Lettres ont partout l'autorité la plus haute, mais il m'arrive quelquefois de rencontrer des choses dites par les Anciens ou écrites par des païens, même poètes, et qui ont un caractère si pur, si saint, si divin, que je ne puis croire qu'au moment où ils les écrivaient leur intelligence n'était pas animée par quelque bon génie » (*Le Banquet religieux*, in *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, op. cit., p. 246-247) ; « Il faut vraiment admirer ce sentiment chez un homme qui ignorait le Christ et l'Écriture. Aussi, quand je lis de tels traits de ces grands hommes, j'ai peine à me retenir de dire : "Saint Socrate, priez pour nous" » (*Ibid.*, p. 250) ; « Socrate disait que les dieux étaient très bons et très heureux et que comme un chacun s'efforçait de plus leur ressembler, il en était par cela meilleur et plus saint. Si vous corrigez en ceci le nombre pluriel pour le singulier, il n'est pas possible de dire une chose plus chrétienne » (*Les Apophthegmes*, op. cit., p. 212).

¹⁴¹ ÉRASME, *L'Épicurien*, in *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, op. cit., p. 374.

¹⁴² M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, op. cit., p. 28.

virulence avec laquelle Guez de Balzac creuse l'écart qui sépare son « Socrate chrétien » de ces « chiens » :

Estre Diogene, c'est violer les Coustumes establies et les Loix receuës ; c'est n'avoir ny pudeur ny honnesteté ; c'est ne connoistre ny parents, ny hoste, ny amy ; c'est ou japper, ou mordre tousjours ; c'est manger en plein marché une sole cruë ou de la viande toute sanglante ; c'est offenser les yeux du Peuple par des actions encore plus sales, plus vilaines ; des actions pour lesquelles il ne doit point y avoir d'assez grand secret ny d'assez profonde solitude. [...] La modeste Pauvreté des Philosophes Chrestiens n'a rien de commun avec la Gueuserie effrontée des Philosophes Cyniques. Ces Philosophes extravagans faisoient profession d'orgueil, d'impudence et d'impureté : [...] Ils vouloient que leur barbe, que leur misere, que leurs ordures fussent adorées. Tout ce que je viens de dire est bien esloigné de la douceur, de la chasteté, de l'humilité du Christianisme : nos Philosophes sont les Antipodes de ceux-là¹⁴³.

Le titre de l'oeuvre dans laquelle s'insère cet extrait est suffisamment éloquent pour signifier au lecteur quelle figure viendra suppléer au contre-modèle que constitue le cynisme. Julien Davion le formulera expressément dans un texte au titre, lui aussi, évocateur :

[Socrate] marche dans la Grèce presque en même habit que marchaient nos Prophètes dedans la Palestine, couvert d'une simple robe, un bâton à la main, la tête et les pieds nus, son style se semble a de leur air¹⁴⁴.

La description physique qui nous est exposée ici fait fortement penser à celle d'un cynique, bien que le nom de Socrate soit seul allégué. Dans le cas de Guez de Balzac comme dans celui de Davion, on ne peut définitivement plus parler d'une similarité, ni même d'une complémentarité entre socratisme et cynisme. Néanmoins, force est de constater le lien irréductible qui unit ces deux pensées : lorsque l'une est mentionnée, l'autre n'est jamais loin, qu'il s'agisse de la présenter comme une proche parente ou comme une parfaite antithèse. Le plan religieux est peut-être celui sur lequel les deux philosophies s'affronteront le plus naturellement. Même aux yeux d'Érasme, pour qui la pauvreté et la modération de Socrate comme de Diogène peut figurer l'image d'un bon chrétien, leur rôle dans cette figuration n'est pas similaire.

Julien Davion nous donne en effet une idée de ce que l'attitude socratique pouvait incarner dans un esprit chrétien du siècle classique :

L'humilité est une vertu qui a déplut à tous les philosophes et qui jamais n'a eu d'entrée en leurs Écoles, l'orgueil a toujours été le fondement de leur insolente morale. [...] Aussi ont jugé sainement tous les Pères, que la philosophie était la ruine de l'Évangile. Tant que

¹⁴³ GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien*, op. cit., p. 161.

¹⁴⁴ Julien DAVION, *Le Crayon du christianisme en la philosophie de Socrate*, Paris, Pierre Bienfait, 1660, p. 131.

L'Apôtre fut dans Athènes il eut disputé contre les Épicuriens et les Stoïques, à cause que l'humilité chrétienne et la superbe philosophique ne sont jamais que discordantes. [...] Un Père a bien dit que l'on pouvait faire aisément des Chrétiens des seuls écoliers de Socrate [...]. L'Église est une bergerie, son entrée est basse, son portique n'est pas fastueux, c'est ce qui l'a rendue méprisante aux superbes. Socrate ne l'eut pas méprisée, à cause qu'il n'était pas superbe, il y eut entré : mais de malheur pour lui il est né dans un siècle auquel la porte du Bercaïl n'était pas encore ouverte. Ce philosophe si sage et si modeste eut assurément adoré la profondeur de nos Mystères et il n'eut pas manqué d'être fidèle à cause qu'il était humble¹⁴⁵.

C'est bien pour son versant « cynique », parce qu'elle participe d'un idéal de sagesse à l'image d'Éros, que la figure de Socrate concorde avec l'esprit chrétien. Mais la notion d'humilité qui lui est accolée suggère une forme de soumission qui tranche radicalement avec la nature contestataire de Diogène. C'est d'ailleurs pour servir une démarche fondamentalement critique que le cynique est invoqué chez Érasme : « Diogène sert l'anticléricalisme d'Érasme. C'est sans doute la fonction la plus importante de Diogène dans une visée syncrétique que d'appuyer la critique d'un clergé bafouant l'Évangile par son comportement », écrit Michèle Clément. Elle ajoute peu après que « la plus grande convenance entre cynisme et réforme, cynisme et érasmisme, ou cynisme et évangélisme plutôt qu'entre cynisme et catholicisme traditionnel s'explique par le fait que la critique de la religion effectuée par les cyniques se fait sur le mode de la critique des pratiques religieuses et de l'anticléricalisme (commun à ces trois formes de christianisme) »¹⁴⁶. Et cette dimension de la figure cynique est en effet attestée dès l'Antiquité, comme le révèle Diogène Laërce :

Ayant vu un jour les hiéromnémones emmener quelqu'un qui avait dérobé une coupe appartenant au trésor du temple il dit : « Les grands voleurs emmènent le petit »¹⁴⁷.

À côté du cynique, d'autres figures de l'Antiquité ont pu nourrir le panthéon d'Érasme sur la question de la critique religieuse. On a déjà pu évoquer d'une part la proximité idéologique qu'entretenait le satiriste Lucien avec cette école de pensée. Celui-ci s'était forgé une réputation essentiellement négative à la Renaissance – le fait que son nom était synonyme d'athée en est le signe – du fait de ses railleries généralisées. Or, Érasme a pu se reconnaître dans les écrits de Lucien dont « [la verve satirique] avait une cible de prédilection, les charlatans de la pensée, ces pseudo-philosophes ignorants et prétentieux

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 65-67.

¹⁴⁶ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 91 et p. 92.

¹⁴⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 45, p. 721.

que les esprits éclairés du XVI^e siècle retrouvent en la personne des théologiens »¹⁴⁸. Enfin, une autre figure héritée de l'Antiquité et étrangère ni à Lucien ni à Érasme a pu symboliser cette critique des hommes et des dieux : il s'agit de Mômômos, le dieu grec de la raillerie. Dominique Quéro note en effet que l'on doit à Lucien de lui avoir conféré « une véritable existence dramatique, de même qu'une dimension hautement positive, en l'associant presque toujours à la dénonciation des faux sages et des faux dieux »¹⁴⁹, ce qui explique le double intérêt qu'a pu porter Érasme à cette figure.

¹⁴⁸ Christiane LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle : athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988, p. 68.

¹⁴⁹ D. QUÉRO, *Momus philosophe*, *op. cit.*, p. 343.

Interlude 1 – Du βίος au style littéraire

Ceux qui entrent dans la carrière de la vie dont [le beau] est le but [c'est-à-dire la philosophie], s'y présentent avec la diversité de costume [σχήματι] dont la fortune les a revêtus. Tels on vit Pythagore avec un habit de pourpre, Socrate avec un mauvais manteau [τρίβωνι], Xénophon avec la cuirasse et le bouclier, le champion de Sinope, comme Télèphe, [...] avec une besace et un bâton [βακτηρία καὶ θυλάκῳ]. Leur costume même contribuait [συνετέλει] à leurs rôles. En effet, Pythagore frappait d'admiration, Socrate réfutait [ἤλεγχεν], Xénophon persuadait, et Diogène injurait [ὠνειδίκεν]¹.

Dans ce texte, Maxime de Tyr donne l'indice d'un élément important pour saisir ce dont les figures de la philosophie ancienne sont porteuses : nous l'avons vu, dans l'éventail de ces personnages, on reconnaît Socrate et Diogène à leur médiocre tenue – le « costume officiel » du cynique étant composé des trois composantes mentionnées : le *tribôn*, la besace et le bâton. Cependant, s'ajoute ici une dimension supplémentaire : au βίος adopté par le philosophe correspond un *style* philosophique lié au maniement de la parole. Nous avons déjà fait le constat qu'il était particulièrement important pour Socrate et pour les cyniques d'accorder ou d'harmoniser – au sens presque musical du terme, nous y reviendrons – leurs idées, le contenu de leurs discours avec leur manière de vivre. Désormais, on devine que cette manière d'*agir* est intimement liée à une manière de *dire*. Xénophon y attachait déjà une grande importance, lorsque, justifiant son entreprise de rédiger une apologie de Socrate, il déclarait que le *ton* employé par Socrate pour prononcer sa défense – sa fameuse μεγαληγορία – apparaissait « inconsidér[é] [ἀφρονεστέρᾳ] » à la lecture de ceux qui en avait rendu compte avant lui. C'est en effet l'importance de « l'accord de cette fierté de langage avec sa façon de penser »² qui motive l'écriture de son *Apologie*. Et Montaigne se fait encore l'écho de cette relation forte entre bien faire et bien dire en parlant de Diogène lorsqu'il écrit :

On verra s'il y a de la prudence en ses entreprises, s'il a de la bonté et de la justice en ses déportements [comportements], s'il a du jugement et de la grâce en son parler³.

La « grâce » de la parole est un critère à l'aune duquel on peut évaluer la sagesse d'un homme, au même titre que la « prudence », la « bonté » et la « justice » de ses actions. Or, l'humaniste français écrit par ailleurs que celui qui excelle, loin devant les

¹ MAXIME DE TYR, *op. cit.*, dissertation VII, § 10, p. 83. Traduction révisée par M-L. Desclos.

² XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972, § 1 et § 2, p. 102.

³ MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 26, « De l'institution des enfants », p. 344.

autres philosophes, dans cette capacité à accorder la parole avec l'acte n'est autre que Socrate :

Vraiment, il est bien plus aisé de parler comme Aristote, et vivre comme Cæsar, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrates. Là, loge l'extreme degré de perfection et de difficulté : l'art n'y peut joindre⁴.

Socrate, comme semblait l'être Diogène dans la citation précédente, apparaît comme ce sage qui se distingue des autres en cela qu'il parvient à allier la perfection du style à la perfection de l'existence. Or, les Modernes ont été sensibles à cette double dimension qu'enveloppait la pratique de la philosophie ancienne, comme on peut le voir notamment chez La Bruyère lorsque, se conformant à la tradition qui veut que l'on présente, en préface, l'auteur ancien duquel on s'inspire, mettant toujours en avant l'extrême médiocrité de la copie relativement à l'original, il loue chez Théophraste « un caractère de douceur qui régnait également dans ses moeurs et dans son style »⁵. Ces formules suggèrent que l'*ethos* du sage transparait nécessairement dans son éloquence, comme c'est le cas de la douceur de Théophraste.

Cette idée va se révéler particulièrement intéressante dans le cas de Socrate et des cyniques, ces penseurs dont les pratiques philosophiques respectives sont traversées de part en part par leur rapport à la parole. Ceux-ci ont en effet poussé à son extrême cette logique d'adéquation entre mode de vie et mode d'énonciation : le langage n'est pas appréhendé comme un médium neutre, comme un support utile pour exprimer et transmettre une pensée qui lui est extérieure, mais bien comme un agent, comme un révélateur à part entière de cette pensée. Celle-ci se manifeste tout autant dans la posture rhétorique adoptée par le philosophe que dans son mode de vie. D'ailleurs, lorsqu'elle cherche à déterminer les sujets de prédilection auxquels les auteurs de la Renaissance ont associé le cynisme au moyen de la répartition thématique d'anecdotes que fournissent les *Apophthegmata* de Lycosthènes, Michèle Clément remarque que « les cyniques sont souvent allégués sous des entrées comme *De virtute* (10 apoph.), *De frugalitate* (12), *De avaritia* (15), *De luxuria, luxu et voutuptate* (15), *De philosophia usu et utilitate* (19), et aussi sous des entrées liées à la parole : *De libère dictis et Parrhesia loquendi* (14), *De facete et jocosae dictis* (8) et *De*

⁴ *Ibid.*, livre III, chap. 12, « De la physionomie », p. 389.

⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Discours sur Théophraste, p. 88. Le moraliste indique qu'Aristote, le maître de Théophraste, est « charmé [...] de la douceur de son élocution » (*Id.*). Voir également la citation qu'il fait de Cicéron : « Qui est plus fécond et plus abondant que Platon ? plus solide et plus ferme qu'Aristote ? plus agréable et plus doux que Théophraste ? » (CICÉRON, *Brutus*, chap. 31, § 121, in LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Discours sur Théophraste, p. 88)

jocose dictis (4), *De salse dictis* (9), *De sophistica* (6). Philosophie morale et philosophie du rapport à la parole, c'est ainsi que le cynisme laisse son empreinte dans les *Apophthegmata* de Lycosthènes »⁶. À la même époque, un second auteur peut constituer un bon indicateur pour cerner ce qu'un individu tel que Diogène représentait symboliquement dans l'esprit des Modernes : il s'agit de Maurice de La Porte. Dans ses *Épithètes*, le lexicographe recense pour chaque entrée quelques synonymes qui pouvaient spontanément lui être affilié. Pour Diogène, La Porte énumère : « Cynique, fameux, journalier, mordant, facétieux, pauvre, gausseur ou gaudisseur, contemplatif »⁷. Outre les qualificatifs « cynique », qui ne décrit que l'appartenance du philosophe à cette école de pensée et « fameux », qui ne dit pas grand chose de sa personnalité, force est de constater que la quasi-totalité des épithètes choisis renvoient au style rhétorique du cynique (notamment par la référence à sa véhémence et à ses plaisanteries).

De fait, si l'on peut aisément reconnaître la spécificité d'un κυνικός βίος – et l'épithète « pauvre » en montre bien la portée –, il n'est pas insignifiant que la postérité ait également circonscrit les limites d'un κυνικός τρόπος, sur lequel nous reviendrons plus avant. Nous pouvons d'ores et déjà noter avec Giuseppina Donzelli, qu'à défaut de posséder les oeuvres authentiquement cyniques, « on peut affirmer que la tradition diogénienne [...] prend la forme de la chrie, caractérisée par la concision formelle et la visée d'une résolution pratique »⁸. Cette forme littéraire est en effet parfaitement adaptée à cette philosophie, en cela qu'« elle ne cherche pas ses disciples dans l'élite intellectuelle mais sur les routes et sur les places, chez des personnes qui n'ont pas l'instruction pour suivre les subtilités du dialogue scientifique, comme l'a d'abord élaboré Platon, mais qui saisissent immédiatement les concepts simples, les exhortations et les polémiques de la chrie »⁹. La chrie, du fait de sa simplicité conceptuelle et de sa recherche de l'application pratique directe, correspond tout à fait au genre littéraire requis par le cynisme. C'est, comme nous l'avons vu, à travers l'exemple de ses actions que Diogène entendait

⁶ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 33.

⁷ Maurice de LA PORTE, *Les Epithetes* (1571), F. Rouget (éd.), Paris, Champion, 2009, p. 210.

⁸ G. DONZELLI, « Una versione menippea della Αἰσώπου πρῶσις ? », *op. cit.*, p. 266. Nous traduisons.

⁹ *Ibid.*, p. 267. Nous traduisons. D'autres commentateurs ont remarqué, chez différents auteurs et à différentes périodes, que le cynisme enveloppait une dimension stylistique. C'est le cas de Christine Noille-Clauzade, qui observe que « dans la perspective de Lucien, le cynisme est d'abord un *éthos*, une figure, qui incarne la raison critique [...] ; [mais que cette] attitude critique [est] associée à des formes (le dialogue et la raillerie), et à une esthétique, celle du *spoudogeloion*, du mélange du sérieux et du comique » (*L'Éloquence du sage*, *op. cit.*, p. 186). Michèle Clément note également que chez Érasme, « la référence aux cyniques induit un contenu philosophique [...] mais aussi indissociablement une méthode d'enseignement qui se traduit par des moyens littéraires, essentiellement la satire et le paradoxe en tant qu'ils servent à dévoiler la vérité » (*Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 98).

transmettre sa pensée : les compilations de chrires dont nous disposons sont pour la plupart très tardives, mais cela n'empêche pas que leurs auteurs aient pu, en les rédigeant, reconduire fidèlement le geste cynique. Philosophie de l'action et du bon mot, le cynisme est en effet un sujet privilégié de l'éthopée, cet exercice rhétorique qui consistait à imaginer le comportement ou le propos qu'un personnage illustre aurait tenu dans une situation hypothétique¹⁰. Ainsi, si le cynisme, comme un certain socratismes avant lui, tranchait avec les autres philosophies en cela qu'il privilégiait l'incarnation de la vertu dans l'action plutôt que son élaboration théorique, de même les chrires, dans lesquelles « de courtes sentences résument [...] les dogmes essentiels, parfois sous une forme frappante », permettent de « se replacer dans la disposition fondamentale dans laquelle on doit vivre »¹¹ et tranchent avec les traités dogmatiques qui établissent comment on doit penser.

La Bruyère, en un certain sens, semble partager ce parti pris pédagogique : ses *Caractères* ne cherchent pas tant à convaincre d'une idée qu'à réformer la manière d'être de ses contemporains. Il le concède lui-même, les beaux principes font souvent l'unanimité ; c'est davantage du côté de leur mise en oeuvre que le bât blesse :

L'on se repent rarement de parler peu, très souvent de trop parler : maxime usée et triviale que tout le monde *sait*, et que tout le monde ne *pratique* pas¹².

C'est ainsi que se justifie le choix du moraliste de soumettre à son public une galerie de portraits, une encyclopédie des conduites. À la manière de Socrate ou de Diogène, il « montre », il donne à voir – mais lui le fait en creux, par le contre-modèle – le βίος qu'il préconise et ne cherche pas à en rendre raison, à l'asseoir théoriquement. Son « livre des moeurs » se présente comme autant de courtes saynètes mettant en scène les agissements d'un caractère et mettant en lumière le décalage manifeste qu'il existe entre les pratiques et les maximes morales dont elles sont les déviances. Comme l'écrit Jules Brody, « c'est comme si son système de portaitures avait été conçu pour rendre compte des raisons et des conséquences du dédoublement sémantique grâce auquel un même mot latin, *mos*, a engendré deux dérivés, *mœurs* et *morales*, et deux sens différents : le relatif et l'arbitraire d'une part, et le permanent et l'absolu de l'autre »¹³. On voit donc bien

¹⁰ Cette pratique n'est pas négligeable car en elle réside possiblement la raison d'être de certains textes nous renseignant sur le cynisme, et notamment des lettres apocryphes.

¹¹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 294.

¹² LA BRUYÈRE, op. cit., « De l'homme », 149, p. 447. Nous soulignons.

¹³ Jules BRODY, *Du style à la pensée : trois études sur les Caractères de La Bruyère*, Lexington (Ky.), French forum, 1980, p. 66.

comment ce constat détermine le choix de la forme littéraire appropriée : un traité de morale serait superflu, tandis qu'un tableau des mœurs apparaît nécessaire.

Pour illustrer le passage de l'usage des figures antiques comme des modèles de *βίοι* exemplaires, comme des *exempla*, à des allégories de formes littéraires spécifiques, Rabelais est certainement le mieux indiqué, et ce en raison de sa double référence à Socrate et à Diogène comme porteurs d'une esthétique littéraire propre¹⁴. Comme le note en effet Michèle Clément, « le silénisme comme le diogénisme sont chez Rabelais liés au statut de la fiction »¹⁵. Nous avons déjà cité le prologue du *Gargantua* dans lequel l'humaniste français se réfère à la métaphore silénique pour dépeindre Socrate ; mais la suite de ce texte va plus loin, qui étend cette métaphore d'ordre physique à une signification stylistique, et pas n'importe laquelle, puisqu'il la rapproche de son propre style :

À quoi veut aboutir, à votre avis, ce prélude, ce coup d'envoi ? C'est que vous, mes bons disciples [...], lorsque vous lisez les joyeux titres de certains livres de notre invention comme *Gargantua*, *Pantagruel* [...], etc., vous jugez trop facilement qu'il n'y est question au-dedans que de moqueries, pitreries et joyeuses menteries vu qu'à l'extérieur l'écriteau (c'est-à-dire le titre) est habituellement compris, sans examen plus approfondi, dans le sens de la dérision ou de la plaisanterie. Mais ce n'est pas avec une telle désinvolture qu'il convient de juger les oeuvres des humains. [...] Il faut ouvrir le livre et soigneusement peser ce qui y est exposé. C'est alors que vous vous rendrez compte que l'ingrédient contenu dedans est de bien autre valeur que ne le promettait la boîte ; c'est-à-dire que les matières traitées ici ne sont pas aussi frivoles que, au-dessus, le titre le laissait présumer¹⁶.

Par ailleurs, un autre ouvrage fondamental de Rabelais s'ouvre, lui, sur la figure de Diogène. Il rapporte en effet une anecdote selon laquelle le cynique, témoin de l'agitation de ses concitoyens corinthiens à l'annonce de l'invasion d'Alexandre, se met à rouler son tonneau dans tous les sens afin de ne pas paraître seul inactif. « Moi pareillement », commence Rabelais lorsqu'il entreprend de retracer la genèse de son oeuvre ; et de poursuivre : « M'étant arrêté à ce choix et à cette décision, j'ai pensé ne pas faire un exercice inutile et inopportun en remuant mon tonneau diogénique »¹⁷. Un peu plus loin, et comme pour ancrer encore plus fermement la comparaison, il écrit :

¹⁴ Il est intéressant de remarquer que Rabelais est associé, dans les *Épithètes* de La Porte, à des termes dont nous verrons qu'ils qualifient de manière caractéristique à la fois Socrate et Diogène : « Facetieux », « mordant », « utile-doux », « raillard », « gausseur ou gaudisseur », « lucian François », « gabeur », « plaisant », « moqueur » (LA PORTE, *Les Epithetes*, op. cit., p. 486).

¹⁵ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, op. cit., p. 132.

¹⁶ RABELAIS, *Gargantua*, op. cit., Prologue, p. 49.

¹⁷ RABELAIS, *Le Tiers Livre* (1546), G. Demerson (éd.), Paris, Seuil, 1997, p. 57 et p. 59.

Je vais à nouveau percer mon tonneau ; du trait qui en coule [...], je vais [tirer] [...] un vaillant *Tiers* et consécutivement un joyeux *Quart de Sentences pantagruéliques* (vous aurez ma permission de les appeler diogéniques)¹⁸.

L'assimilation explicite et revendiquée de la forme littéraire adoptée par Rabelais avec le silénisme de Socrate et le diogénisme – ceux-ci formant, semble-t-il, un diptyque – constitue donc un élément essentiel pour saisir l'usage qui est fait de ces figures. Comme l'écrit Michèle Clément à propos de Diogène (mais cela serait tout aussi valable pour Socrate), « nous ne sommes plus devant un microrécit qui sert un autre récit ou un autre discours, mais devant deux types de discours homologues : c'est ce qui ruine définitivement le statut d'*exemplum* de Diogène dans ce prologue et ce qui justifie de prendre au sérieux l'équivalence entre diogénisme et pantagruélisme »¹⁹.

Par l'exemple particulièrement éclairant de Rabelais, nous voyons qu'il ne suffit pas, pour rendre compte de la fonction qu'occupent les figures de Socrate et de Diogène dans les oeuvres postérieures, de repérer les raisons idéologiques ou symboliques qui ont pu conduire leurs auteurs à admirer les vies de ces philosophes comme des modèles de vertu. Un certain style de discours est en effet attaché à ces βίοι, que la postérité n'a pas considéré comme insignifiant : comme nous allons le voir à présent, le socratisme et le cynisme sont très souvent invoqués en tant que *modes* rhétoriques, proches par certains aspects, antagonistes ou complémentaires par d'autres.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61-63.

¹⁹ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 135.

II. Variations rhétoriques autour de la *persona* socratique

1) La vérité contre la flatterie : un parti-pris commun à Socrate et aux cyniques mais des modalités différentes

Il convient tout d'abord de remarquer que Socrate, comme l'ensemble des cyniques, cultive une relation profonde et permanente avec la vérité. Celle-ci constitue la première exigence en vertu de laquelle leur discours est non seulement motivé mais encore orienté. Toutes leurs paroles ainsi que tous les actes sont exécutés pour manifester « le scandale de la vérité », pour reprendre une formule de Michel Foucault¹. On voit donc à quel point l'attention envers le βίος, sur lequel nous avons insisté précédemment, conditionne le type de discours que va proférer un philosophe. Foucault le souligne, lorsqu'il évoque une figure rencontrée chez Épictète, « le petit jeune homme un peu trop frisé, un peu trop parfumé, un peu trop arrangé, qui est toujours un rhéteur » :

Il est un rhéteur et il est orné parce qu'il est précisément, en tant que rhéteur, l'homme de l'ornement. Il est, dans sa manière de parler, dans son habillement, dans sa manière d'être, dans ses goûts et ses plaisirs, quelqu'un qui ne dit pas la vérité, qui est autre que lui-même. Il est l'homme de la flatterie, il est l'homme du parfum, il est le garçon efféminé. En revanche, le philosophe va être précisément celui qui non seulement dit la vérité dans [son] discours [...], mais il est aussi celui qui dit la vérité, qui manifeste la vérité, qui est

¹ Si la vérité peut apparaître à première vue comme une catégorie exclusivement linguistique (il s'agit toujours de *dire* la vérité), Foucault montre que le cynisme, poussant toujours les logiques à leurs extrêmes, va jusqu'à « exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité » (M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 161). On retrouve ici l'importance du βίος : « Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes énoncés dans le discours. Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. [...] Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même » (*Ibid.*, p. 159). Or, M. Foucault remarque que cette manifestation en acte de la vérité trouvait déjà ses racines chez Socrate : « Le mode de vie apparaît comme le corrélatif essentiel, fondamental de la pratique du dire-vrai. [...] On a là, je crois, l'esquisse, le dessin tout de même ferme déjà de ce qu'est cette *parrèsia* socratique [...]. Son objet privilégié, son objet essentiel, [c'est] la vie et le mode de vie » (*Ibid.*, p. 138-139). Et ailleurs : « [Dans le cas de la bataille des Arginuses et du refus de voter avec la majorité, dans le cas aussi de l'ordre donné par les Trente tyrans d'aller arrêter quelqu'un], il faut bien remarquer qu'en effet ce n'est pas du tout *logô* – et là j'emploie alors l'expression au sens strict –, ce n'est pas du tout par le *logos* que [Socrate] a fait valoir ainsi la vérité, c'est *ergô*. C'est l'*ergon* qui est en question, c'est-à-dire ce qu'il a fait. [...] Être agent de la vérité, être philosophe, et en tant que philosophe revendiquer pour soi le monopole de la *parrèsia*, cela ne voudra pas simplement dire prétendre que l'on peut énoncer la vérité dans l'enseignement, dans les conseils qu'on donne, dans les discours qu'on tient, mais que l'on est effectivement, dans sa vie même, un agent de la vérité. La *parrèsia* comme forme de vie, la *parrèsia* comme mode de comportement, la *parrèsia* jusque dans le costume même du philosophe sont des éléments constitutifs de ce monopole philosophique que réclame pour elle la *parrèsia* » (M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France, 1982-1983), t. I, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2008, p. 295-296).

l'individu de la vérité dans sa manière d'être. Et cette vérité, ce sera aussi, bien entendu, la virilité barbue [...]².

On peut observer cette corrélation entre βίος et posture rhétorique de franchise, de liberté de langage, de *parrésia*, dans la façon dont Socrate se comporte lors de son procès, mais aussi – et surtout, en ce qui nous concerne –, dans sa réception et dans la signification symbolique que lui a conféré la postérité. Xénophon écrit en effet :

Comme [Hermogène] voyait [Socrate] [...] parler de toute espèce de choses plutôt que de son procès, il lui dit : « Ne faudrait-il donc pas, Socrate, que tu penses aussi à ce que tu vas dire pour te défendre ? » Socrate lui répondit tout d'abord : « Ne te semble-t-il donc pas que j'ai passé ma vie entière à préparer ma défense ? – Comment cela ? demanda Hermogène. – Par ce que toute ma vie je n'ai commis aucun acte injuste ; voilà, je pense, la meilleure façon de préparer sa défense »³.

Ici, seul l'aspect existentiel est mis en avant : Socrate revendique, une fois encore, que la façon dont il a mené sa vie est plus à même de témoigner en sa faveur que tout ce qu'il pourra dire lors de son procès. Mais Épictète, reprenant presque littéralement ce passage, place un élément nouveau dans la bouche de Socrate à la suite de cette déclaration :

Mais si tu veux sauvegarder aussi les choses extérieures, ton pauvre corps, ta petite fortune, ta petite réputation, je n'ai qu'à te dire : eh bien ! prépare-toi immédiatement et de ton mieux ; de plus, étudie le caractère du juge et ton adversaire : s'il faut embrasser leurs genoux, embrasse-les ; s'il faut pleurer, pleure ; s'il faut gémir, gémis⁴.

Le philosophe stoïcien établit un rapport explicite entre la conception de la philosophie comme manière de vivre, entre la valeur attribuée aux actions effectivement réalisées d'une part et la *μεγαληγορία* socratique, son attitude arrogante et franche, sa *parrésia* d'autre part. Celui qui, au contraire, situe le bien ailleurs, a tout intérêt à verser dans la flatterie et à user d'artifices sophistiques. Cicéron opère le même rapprochement lorsqu'il écrit que « [Socrate] ne se mit point en quête d'un avocat, il ne supplia point les juges, mais le prit sur un ton libre et assuré qu'inspirait la grandeur d'âme et non l'orgueil »⁵. De fait, si lorsque sa vie est en jeu, Socrate ne fait pas exception à la conduite qu'il s'est imposée toute sa vie, à savoir de ne dire et de ne montrer que la vérité, alors on

² *Ibid.*, p. 296. Fin inaudible.

³ XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, § 2-3, p. 102.

⁴ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. II, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949, chap. 2, « Sur l'absence de trouble », § 8-11, p. 12.

⁵ CICÉRON, *Tusculanes*, t. I (livres I-II), trad. fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1964, livre I, chap. 29, § 71, p. 45.

suppose que dans d'autres situations délicates, il en allait de même. Diogène Laërce le confirme en rapportant un vers d'Ameipsias :

[Socrate], tout affamé qu'il est, n'a encore jamais supporté de flagorner !⁶.

En effet, selon un lieu commun de la figure socratique, le philosophe athénien n'exigeait aucun salaire en contrepartie de ses entretiens, ce qui justifiait le constat d'Antiphon selon lequel la pratique de la philosophie ne l'avait nullement enrichi, mais il ne renonçait pas pour autant à son intégrité en mendiant pour vivre mieux.

De même, les exemples dans lesquels les flatteurs sont l'objet de railleries sont légion dans la doxographie cynique⁷, et Diogène manifeste bien, en acte, qu'il se situe à leur antipode :

Diogène [...] ne s'insinuait dans la faveur de personne par des caresses [οὐδένα ἀνθρώπων ὑπῆει θωπεύων], mais il disait à tous la vérité [τάληθῆ πρὸς ἅπαντας λέγων]⁸.

a. La « mauvaise » *parrêsia* : dire tout et n'importe quoi selon son intérêt

Dans ses travaux sur la *parrêsia*, cette liberté de langage qui engage celui qui la pratique à ne rien cacher et à toujours dire toute la vérité, Michel Foucault remarque que deux valeurs, l'une péjorative et l'autre positive, peuvent être attribuées à ce terme. Selon la première, elle « consiste bien à dire tout, en ce sens que l'on dit n'importe quoi [...]. Le

⁶ *Ibid.*, livre II, § 28, p. 236. Cette idée rappelle une anecdote fameuse qui fonde l'opposition entre les cyniques d'une part (refusant, comme Socrate, de flatter pour manger) et, selon les versions, Platon ou Aristippe : « Platon, à la vue de Diogène occupé à laver des légumes, s'approcha et lui dit tranquillement : "Si tu flattais Denys, tu ne laverai pas des légumes". Ce à quoi Diogène répliqua tout aussi tranquillement : "Et toi, si tu lavais des légumes, tu ne flatterais pas Denys" » (*Ibid.*, livre VI, § 58, p. 730) ; « Un jour qu'Aristippe passait, Diogène, qui lavait des légumes, se moqua de lui en disant : "Si tu avais appris à manger ces légumes, tu ne ferais pas la cour aux tyrans" ; à quoi Aristippe rétorqua : "Et toi, si tu étais capable de vivre dans la compagnie des hommes, tu ne laverai pas des légumes !" » (*Ibid.*, livre II, § 68, p. 276-277) ; « On raconte qu'un jour où [Aristippe] passait à Corinthe entraînant avec lui de nombreux disciples, Métroclès le Cynique, qui était en train de laver des brins de cerfeuil, lui dit : "Hé toi, le sophiste [Σὺ ὁ σοφιστὴς], tu n'aurais pas besoin de tant de disciples si tu lavais des légumes !" » (*Ibid.*, livre II, § 102, p. 308). Cette dernière version montre bien le lien direct qu'il existe entre l'attitude flatteuse et le sophiste (incarnant l'habileté, la tromperie par la parole) et l'attitude authentique et critique du philosophe.

⁷ On peut citer : « [Antisthène] disait préférable [...] d'être la proie des corbeaux plutôt que celle des flatteurs. Car si les premiers dévorent des cadavres, les seconds dévorent des vivants » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 4, p. 684) ; « Comme on lui demandait laquelle des bêtes sauvages provoque la pire morsure, [Diogène] répondit : "Chez les bêtes sauvages, le sycophante ; chez les animaux domestiques, le flatteur" » (*Ibid.*, livre VI, § 51, p. 725) ; « Les gens qui vivent dans la compagnie des flatteurs sont seuls, disait [Cratès] tout comme les jeunes veaux quand ils sont au milieu des loups. De fait, dans un cas comme dans l'autre, ce ne sont pas leurs proches qui sont à leurs côtés, mais des gens qui complotent contre eux » (*Ibid.*, livre VI, § 92, p. 756).

⁸ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours IV, « Sur la royauté », § 10, p. 168.

parrésiate devient et apparaît alors comme le bavard impénitent, comme celui qui ne sait pas se retenir, ou en tout cas, comme celui qui n'est pas capable d'indexer son discours à un principe de rationalité et à un principe de vérité »⁹. Entendue en ce sens, la *parrésia* apparaît davantage comme un excès, comme un défaut plutôt que comme une marque de sagesse. Celui qui jouit d'une licence absolue dans le langage tend plus à énoncer de vaines paroles que des vérités. Or, la qualification de « bavard » a souvent été employée à l'endroit de Socrate ou des socratiques, et notamment de la part d'Aristophane :

STREPSIADE – Tu me donnes un bon avis, en me disant de ne pas ourdir de procès, mais de mettre au plus vite le feu à la maison des bavards [ἀδολεσχῶν]¹⁰.

Quelques siècles plus tard, Élien commentera l'attitude du comique grec vis-à-vis du philosophe, non pas en reléguant les causes de son accusation à quelque affabulation imméritée ou encore à une hostilité personnelle, comme d'autres ont pu le faire, mais en lui reconnaissant un fondement réel : l'existence tangible d'une opinion commune relayant la figure d'un Socrate beau-parleur :

[Aristophane a parodié] Socrate en lui attribuant les rumeurs qui circulaient à son sujet : qu'il était bavard [ἀδολέσχης], que par ses paroles il rendait fort l'argument faible¹¹.

De fait, Socrate ressemble plutôt, dans les *Nuées*, à un sophiste¹² conscient de son habileté et enclin à soutenir n'importe quelle cause dans le but de faire valoir la puissance de son discours. De même, dans la vente à la criée des vies de philosophes proposée par Lucien, Socrate est présenté à l'auditoire comme « ce beau parleur [στωμύλον] »¹³ et cet attribut l'accompagne jusque dans le royaume des morts :

MÉNIPPE – Socrate circulait là-bas aussi, en questionnant tout le monde [περίεισιν διελέγγων]. Près de lui se trouvaient Palamède, Ulysse, Nestor et tous les morts bavards [λάλος νεκρός]¹⁴.

Enfin, puisque Lucien suggère ici que l'entourage du philosophe est lui aussi touché par cette spécificité, il convient de remarquer que les socratiques en tant que groupe ont eux aussi subi ce type de critique, et notamment, parmi eux, Antisthène :

⁹ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ ARISTOPHANE, *Les Nuées*, trad. fr. H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2009, v. 1483-1485, p. 157.

¹¹ ÉLIEN, *op. cit.*, livre II, chap. 13, p. 18.

¹² Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine précise d'ailleurs que le terme ἀδολεσχέ-ω « est attesté chez les comiques, à propos des sophistes ou de Socrate ».

¹³ LUCIEN, *Vies de philosophes à vendre*, *op. cit.*, § 15, p. 181.

¹⁴ LUCIEN, *Ménippe ou la consultation des morts*, *op. cit.*, § 18, p. 315.

[Timon] de surcroît taille en pièces aussi les autres Socratiques : « Je ne me soucie pas de ces bavards [φλεδόνων] ».

Timon qui reprochait [à Antisthène] le grand nombre de ses écrits le traitait de « bavard qui produit n'importe quoi » [Παντοφυῆ φλεδονά]¹⁵.

Antisthène a en effet une double raison de recevoir cette épithète, lui qui non seulement appartient à la famille des socratiques, ces incorrigibles disputeurs, mais encore porte la paternité d'une oeuvre considérable (Diogène Laërce recense plus de soixante titres réunis en dix tomes). Or, c'est précisément son nom qui est retenu par La Bruyère pour ériger le portrait du penseur en « vendeur de marée ».

Qu'on ne me parle jamais d'encre, de papier, de plume, de style, d'Imprimeur, d'Imprimerie, qu'on ne se hasarde plus de me dire, vous écrivez si bien, Antisthène, continuez d'écrire ; ne verrons-nous point de vous un in-folio ? traitez de toutes les vertus et de tous les vices dans un ouvrage suivi, méthodique, qui n'ait point de fin, ils devraient ajouter, et nul cours. Je renonce à tout ce qui a été, qui est, et qui sera livre. Bérylle tombe en syncope à la vue d'un chat, et moi à la vue d'un livre. Suis-je mieux nourri et plus lourdement vêtu, suis-je dans ma chambre à l'abri du Nord, ai-je un lit de plumes après vingt ans entiers qu'on me débite dans la place ? j'ai un grand nom, dites-vous, et beaucoup de gloire, dites que j'ai beaucoup de vent qui ne sert à rien, ai-je un grain de ce métal qui procure toutes choses ? [...] Et sans parler que des gains licites, on paye au Tuilier sa tuile, et à l'ouvrier son temps et son ouvrage ; paye-t-on à un Auteur ce qu'il pense et ce qu'il écrit ? et s'il pense très bien, le paye-t-on très largement ? se meuble-t-il, s'anoblit-il à force de penser et d'écrire juste ? Il faut que les hommes soient habillés, qu'ils soient rasés, il faut que retirés dans leurs maisons ils aient une porte qui ferme bien ; est-il nécessaire qu'ils soient instruits ? folie, simplicité, imbécillité, continue Antisthène, de mettre l'enseigne d'Auteur ou de Philosophe : [...] [écrire] par jeu, par oisiveté, et comme Tityre siffle ou joue de la flûte ; cela ou rien : j'écris à ces conditions, et je cède ainsi à la violence de ceux qui me prennent à la gorge, et me disent, vous écrirez. Ils liront pour titre de mon nouveau livre, DU BEAU, DU BON, DU VRAI. DES IDÉES. DU PREMIER PRINCIPE, par Antisthène, vendeur de marée¹⁶.

Dans cette remarque, Antisthène incarne le contre-modèle – bien entendu ironique – de ce qui constitue, aux yeux de La Bruyère, le métier d'écrivain : le bavard. Le bavard est celui qui, dans le concept de *parrêsia*, ne retient que la licence, et perd de vue la vérité. Le penseur dont il est l'emblème s'attache davantage à beaucoup produire qu'à « penser et écrire juste », et c'est en cela qu'il se mue en vendeur de marée, à la recherche de fraîcheur et de nouveauté avant tout, au service de ceux qui ne « lis[ent] plus que pour lire » et pour se mettre « de nouveaux chapitres et un nouveau titre »¹⁷ sous la dent. Ces formules, extraites de la préface des *Caractères*, donnent raison aux clés de 1690, qui

¹⁵ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 107, p. 317 et livre VI, § 18, p. 701.

¹⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 21, p. 459-461.

¹⁷ *Ibid.*, Préface, p. 154.

reconnaissaient en Antisthène « M. de La Bruyère [...] qui parle de lui-même »¹⁸. Derrière le masque d'Antisthène se cache donc le moraliste en personne, qui refuse d'être, comme Cydias, « bel esprit » de profession, au même titre qu'« Ascagne est statuaire, Hégion fondeur, Aeschine foulon », c'est-à-dire d'avoir « une enseigne, un atelier, des ouvrages de commande »¹⁹. La première déviance négative de la *parrêsia* repose donc sur un excès de parole d'ordre quantitatif et s'apparente en cela au bavard, au *λάλος*, c'est-à-dire à celui qui parle (ou qui écrit, en l'occurrence) de manière inconsidérée.

D'autre part, si le nom d'Antisthène se prête si bien à ce caractère, ce n'est pas seulement pour son ascendance socratique et donc pour sa propension aux verbiages, mais également pour son affiliation au cynisme. La mention du confort matériel et de la renommée auxquels est censé mener le métier d'écrivain, qui est ramené à « beaucoup de vent qui ne sert à rien », ainsi que la qualification de « folie, simplicité, imbécilité » de l'instruction rappelle en effet singulièrement la pensée cynique²⁰. Les titres d'ouvrages fictifs rapportés à la fin de la remarque sont en effet symptomatiques d'une tradition métaphysique initiée par Platon et contre laquelle les « Chiens » – et avec eux La Bruyère, l'Antisthène ironique – se dressent. Une telle énumération suscite en effet le sentiment d'un niveau théorique extrême et en même temps d'une vacuité profonde. Ainsi, le deuxième type de bavardage auquel ce caractère peut être assimilé, repose cette fois sur un excès d'ordre qualitatif dont sont porteurs les termes grecs de *φλυαρία* ou de *φλεδών*. Il s'agit cette fois d'un discours insensé, inutile, futile, que La Bruyère et son siècle s'attacheront à discréditer. Le choix du nom d'Antisthène pour figurer ce caractère tire donc sa légitimité à la fois du « bavardage » socratique et de l'opposition cynique à la vaine spéculation²¹.

¹⁸ *Ibid.*, Clés des *Caractères*, p. 734.

¹⁹ *Ibid.*, « De la société et de la conversation », 75, p. 268. Cette description ressemble à celle des philosophes épicuriens qu'Épictète oppose aux figures de Socrate et de Zénon : « Que désirent ces gens-là, sinon [...] écrire et lire à leur fantaisie [γράφαι καὶ ἀναγνῶναι ἃ θέλουσιν], débiter ensuite quelque niaiserie [φλυαρήσαι], que leurs amis applaudissent, quelle qu'elle soit [...] » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 24, « Qu'il ne faut pas s'émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous », § 38-39, p. 100).

²⁰ Voir par exemple : « Antisthène disait en tout cas que les gens parvenus à la sagesse ne devraient pas apprendre à lire, afin de ne pas être pervertis par les ouvrages d'autrui » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 103, p. 767) ; ou encore : « [Diogène] négligeait la musique, la géométrie, l'astronomie et les autres sciences du même ordre, qu'il jugeait inutiles et non nécessaires » (*Ibid.*, livre VI, § 73, p. 740).

²¹ Nous avons vu que la tradition antique, pour des raisons diverses, n'avait pas hésité à faire d'Antisthène le fondateur du cynisme, ce que les commentateurs remettent en question aujourd'hui. Au XVII^e siècle, bien que l'appartenance du philosophe au cercle socratique soit incontestable, cette idée semble encore bien implantée dans les esprits, comme en témoigne le texte de F. Charpentier, qui désigne « Antisthène, père des Cyniques » (*La Vie de Socrate, op. cit.*, p. 73).

b. La « bonne » *parrêsia* : dire le vrai au risque de déplaire

L'ironie manifeste avec laquelle La Bruyère présente la figure de son Antisthène laisse entendre que cette réputation de bavard dont les socratiques ont pu être victimes n'est pas cautionnée par le moraliste. Du sens négatif de la *parrêsia*, il nous invite à renouer avec l'exigence de vérité qui compose son sens positif.

Or, puisqu'il est question d'ironie, il convient de rappeler que celle-ci constitue l'une des caractéristiques les plus marquantes de la figure de Socrate, et qu'elle l'installe dans un rapport singulier – parce que détourné – à la vérité. Il est vrai que la signification qu'enveloppait le terme grec tel qu'il a pu lui être attribué par Platon fait encore débat, et il est possible qu'il ne recouvre pas absolument le sens que nous lui attribuons aujourd'hui. Cependant, depuis Cicéron – dont il est probable qu'il ait contribué à la généralisation de ce sens moderne – la tradition semble n'avoir pas mis en question la valeur de cette ironie socratique :

Socrate, se rabaissant lui-même dans la discussion, il donnait plus de poids à ceux qu'il voulait réfuter. Aussi, comme il parlait autrement qu'il ne pensait, il usait volontiers de la dissimulation que les Grecs appellent ironie [εἰρωνεία].

Suivant ceux qui connaissent l'Antiquité mieux que moi, ce fut Socrate, n'est-il pas vrai ? qui l'emporta dans cet art [l'ironie] de dissimuler sa pensée²².

Telle que la définit l'orateur romain, l'ironie socratique réside dans la pratique, courante chez le philosophe, qui donne à son interlocuteur la sensation d'être flatté, d'avoir raison, alors même qu'il est sur le point d'être réfuté. Ainsi, la position qu'occupe Socrate entre la flatterie et la vérité est équivoque : il est fondamentalement du côté de la vérité, comme la progression de ses dialogues le montre bien, mais il se présente sous l'apparence du flatteur. Quintilien précise tout de même qu'il y a une différence non négligeable entre la manière qu'a Socrate de présenter ses interlocuteurs comme les maîtres et de les supplier de lui apprendre leur sagesse, en somme de les mettre dans de bonnes dispositions afin de les faire parler, et la flatterie ; c'est la même différence qui s'instaure entre l'ironie et le mensonge. Il y a en effet dans l'ironie la volonté de n'être pas cru littéralement : « il faut entendre le contraire de ce qui se dit », précise Quintilien²³. Comme l'écrit Lucien, une

²² CICÉRON, *Les Académiques*, *op. cit.*, livre II, chap. 5, § 15, p. 137 et *De l'orateur*, t. II, trad. fr. E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1927, livre II, chap. 67.

²³ QUINTILIEN, *Institution oratoire*, t. V (livres VIII et IX), trad. fr. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, livre IX, chap. 2, § 44, p. 182.

ironie est « une raillerie à la manière attique, cachée sous [une] louange »²⁴. Pour qu'elle puisse être désignée et comprise comme telle et non confondue avec la flatterie pure, l'ironie doit faire sentir ces deux dimensions contradictoires. À cet égard, la méthode employée par La Bruyère pour faire sentir la vérité à ses lecteurs est proche de celle, ironique, de Socrate, comme le montrent de nombreux exemples :

On ne peut mieux user de sa fortune que fait Périandre : elle lui donne du rang, du crédit, de l'autorité.

Ni les troubles, Zénobie, qui agitent votre empire, ni la guerre que vous soutenez virilement contre une nation puissante depuis la mort du roi votre époux ne diminuent rien de votre magnificence²⁵.

Feindre la flatterie en début de remarque pour faire poindre, progressivement et insensiblement la critique qu'elle recouvre est un procédé souvent exploité par le moraliste. La préface de son Discours de réception à l'Académie française notamment en sera saturée. Ainsi, la méthode socratique est d'autant plus efficace pour faire sentir la vérité qu'elle ne la présente pas comme telle. Et Xénophon rend compte de cette efficacité lorsqu'il écrit que :

Par ses discours [Socrate] dirigeait à son gré l'esprit de ceux qui conversaient avec lui²⁶.

Or, c'est une aptitude que l'on attribue également à Diogène :

Cet homme avait un pouvoir de persuasion à ce point étonnant qu'il pouvait facilement gagner à sa cause par ses paroles n'importe qui [...] tant était grande la séduction qui accompagnait les paroles de Diogène²⁷.

Cependant, si la force de persuasion est commune à Socrate et au cynique, il ne parviennent pas à ce résultat par le même moyen. Nous avons vu que la vérité, chez Socrate, toute positive soit-elle, ne se présentait que de manière oblique, dissimulée. Chez Diogène, au contraire, la pratique de la *parrêsia* « consiste à dire, sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer ou la masquer, la vérité. Le “tout-dire” est à ce moment-là : dire la vérité sans rien en cacher, sans la cacher par quoi que ce soit »²⁸. Le cynique est en effet celui qui incarne le mieux cette définition

²⁴ LUCIEN, *À un homme qui lui avait dit “Tu es un Prométhée dans tes discours”*, in *Oeuvres complètes*, trad. fr. E. Talbot, Paris, Hachette, 1912, 1, p. 7.

²⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 21, p. 278 et « Des biens de fortune », 78, p. 296.

²⁶ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 2, § 14, p. 29. Dans son éloge de Socrate, Alcibiade lui attribue également un pouvoir de persuasion très puissant ; nous reviendrons sur ce passage du *Banquet* de Platon ultérieurement.

²⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 75-76, p. 741.

²⁸ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 11.

de la *parrêsia*, que Diogène considère comme « ce qu'il y a de plus beau au monde »²⁹ et qui est devenu l'un de ses traits les plus essentiels. C'est en effet en le revendiquant comme fondamentalement sien que le cynique se présente lui-même à la foule des acheteurs potentiels dans la vente de Lucien : il affirme vouloir « être un prophète de la vérité et de la franchise [ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης] »³⁰. Mais dans le dialogue qui fait suite à celui-ci, c'est Lucien lui-même qui revêt le masque du cynique : le satiriste se choisit en effet le pseudonyme de « Parrésiadès »³¹ pour répondre aux accusations des philosophes, irrités par l'insolence de cette vente imaginée. Un autre auteur, Érasme, endossera ce masque cynique du parrésiasite dans un tout autre contexte. « Voulant faire le sot, j'ai revêtu le masque de la Folie »³², écrit-il pour se justifier ; et, devenu ainsi Moria en personne, il déclare :

Pas de place chez moi pour le fard, je ne simule pas sur mon visage ce que je ne ressens pas dans mon cœur. Je suis partout semblable à moi-même, si bien que nul ne peut me cacher³³.

En plaçant le discours de son protagoniste sous le signe de la franchise, et malgré la mention adjacente du nom de Socrate dans la lettre à son ami Martin Dorp, Érasme l'inscrit *ipso facto* dans la tradition cynique à laquelle cette notion est rattachée. La radicalité légendaire des sarcasmes de ces philosophes ne laisse aucun doute sur le choix qu'ils font d'une « voie courte » vers la vérité, sur leur usage de la *parrêsia*.

Or, une autre figure que nous avons déjà rencontrée, chère à Lucien comme à Érasme et dont nous voyons à présent à quel point elle est liée à celle du cynique, jouit du franc-parler comme d'un élément définitoire : il s'agit de Mômôs. On observe cela dans le *Zeus tragédien* de Lucien, lorsque celui-ci prend la parole pour la première fois :

S'il m'étais permis de parler franchement [μετὰ παρρησίας λέγειν], j'aurais beaucoup à dire [...]. Écoutez donc, dieux, ces paroles à cœur ouvert, comme on dit³⁴.

²⁹ Voir : « Comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde, Diogène répondit : “Le franc-parler [παρρησία]” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 69, p. 736).

³⁰ LUCIEN, *Vies de philosophes à vendre*, *op. cit.*, § 8, p. 171. D'après Dion, c'est également grâce à ce caractère qu'Antisthène aurait accepté de prendre Diogène comme disciple : « Il appréciait, en tout cas, la franchise [παρρησία] de Diogène » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 3, p. 196).

³¹ « Mon nom ? Parrésiadès (Franc-parler), fils d'Aléthion (Véridique), fils d'Elenxiklès (Argumentateur) » (LUCIEN, *Les Ressuscités ou le pêcheur*, in *Portraits de philosophes*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2008, § 19, p. 231).

³² ÉRASME, *Lettre à Martin Dorp*, in *Oeuvres choisies*, *op. cit.*, p. 289.

³³ ÉRASME, *Éloge de la folie*, in *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, *op. cit.*, § V, p. 13.

³⁴ LUCIEN, *Zeus tragédien*, in *Oeuvres*, t. III, trad. fr. J. Bompaigne, Paris, Les Belles Lettres, 2003, § 19, p. 40.

Mômos s'inscrit d'emblée dans un régime de vérité duquel il semble familier. Un autre passage confirme cette impression, dans lequel la divinité se définit elle-même en mettant en avant ce franc-parler qui le rapproche de Diogène et de ses disciples :

Je te demande, Zeus, de m'accorder une totale liberté de parole [μετὰ παρρησίας μοι εἰπεῖν] : je ne saurais m'exprimer autrement [οὐδε γὰρ ἄν ἄλλως δυναίμην], et tout le monde sait que ma langue est libre et que je suis incapable de rien taire de ce qui n'est pas régulier. C'est que je critique tout et exprimer ouvertement mes convictions, sans craindre personne et sans dissimuler ma pensée par scrupule³⁵.

Ici, Mômos radicalise encore son propos en affirmant ne pas pouvoir adopter une autre posture que celle du parrésias. D'autre part, dans l'idée que celui qui assume ce rôle ne doit « craindre personne », se profile déjà la part de risque inhérente à cette pratique, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Si Mômos n'est pas, d'un point de vue purement statistique, notablement mentionné dans les dialogues de Lucien comparé aux autres Dieux, il convient de ne pas s'arrêter à cette considération. Son rôle est en effet, d'un point de vue qualitatif, doublement rehaussé : tout d'abord, comme c'est le cas de la parole cynique (et notamment lorsqu'il s'agit de Ménippe et de Diogène), on voit bien que le dieu du sarcasme se fait souvent l'interprète de l'auteur lui-même ; ensuite, sa place dans le panthéon lucianesque est d'autant plus remarquable qu'il est relativement absent des autres oeuvres (Mômos est en effet un dieu mineur qui a été quelque peu négligé par la postérité).

De son côté, Érasme fait lui aussi revivre l'ancienne figure de ce dieu railleur en mettant en valeur la positivité de sa franchise, convaincu que même une critique infondée est moins dangereuse que la flatterie :

Car un homme qui te loue, s'il n'est pas éminemment instruit, te fait aussi du tort ; un critique, au contraire, même peu instruit, ou bien te remet en mémoire ce qui t'as échappé, ou bien t'excite à défendre ce que tu as bien dit, et te rend ainsi plus sage ou en tout cas plus attentif. Aussi, que je meure si je ne suis pas dans mon bon sens en préférant à côté de moi un seul Momus à dix Polymnies³⁶.

³⁵ LUCIEN, *L'Assemblée des dieux*, in *Histoires vraies et autres oeuvres*, trad. fr. G. Lacaze, Paris, Librairie générale française, 2003, § 2, p. 209.

³⁶ ÉRASME, *Correspondance*, vol. 1 (1484-1514), A. Gerlo et p. Foriers (dir.), trad. fr. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod, Bruxelles, Presses académiques européennes, 1967, lettre n° 180 à Jean Desmarez, 1507, p. 373. Le Mômos auquel Érasme fait référence ici est celui de la fable « Zeus, Prométhée, Athéna et Mômos » d'Ésope dans laquelle ce dernier est invité à juger les créations des autres dieux. Les ayant toutes dénigrées, la « morale » conclut : « rien n'est si parfait qui ne prête le flanc à la chicane » (ÉSOPE, *Fables*, *op. cit.*, fable 100, p. 121). La popularité de sa raillerie en a fait l'objet d'un adage qui, pour signifier le degré de perfection d'un objet, déclare que « pas même Momus ne pourrait y trouver à redire » (ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. I, adage 474, « Donner satisfaction à Momus et autres proverbes semblables », p. 384).

On retrouve, avec le nom de Polymnie, l'opposition que pointait Foucault entre, d'une part, le philosophe, agent de la vérité et explorateur de la « voie courte », et d'autre part, le rhéteur, ami de la flatterie et de l'ornement.

La Bruyère ajoute un troisième relais dans cette tradition de la *parrésia*, qui n'est autre que Montaigne. La seule mention explicite de cet auteur dans le texte des *Caractères* réside dans un pastiche mettant précisément l'accent sur la liberté de ton que l'humaniste souhaitait conserver en toute circonstance :

Montaigne dirait : Je veux avoir mes coudées franches, et estre courtois et affable à mon point, sans remords ne consequence. Je ne puis du tout estriver contre mon penchant, & aller au rebours de mon naturel³⁷.

Comme c'était le cas de Mômose, l'auteur des *Essais* ne peut s'empêcher de suivre ses inclinations naturelles, celles-ci l'incitant à « cette liberté et franchise », ainsi que La Bruyère l'écrira peu après. Or, les nombreux indices que le moraliste sème au fil de son oeuvre nous encouragent à penser qu'une fois encore, le nom de Montaigne n'est qu'un masque pseudonymique voilant sa propre pensée. On peut citer, pour s'en convaincre, trois extraits, chacun occupant une place stratégique dans l'édifice complexe que constituent les *Caractères*. Tout d'abord, les premiers mots de la préface sont dédiés à la présentation de l'entreprise de son auteur, qu'il affirme avoir « achevé[e] avec toute l'attention pour la vérité dont [il est] capable »³⁸. Ainsi, La Bruyère offre à l'appréciation du public un portrait authentique et franc, sans avoir « dissimulé sa pensée par scrupule ». Or, il convient de rappeler que cette préface fut rédigée après les – et en réponse aux – premières réceptions négatives qui formulèrent de virulentes critiques à son égard : il assume donc fermement la charge de dire le vrai, « sans craindre personne » et au risque de déplaire. Par ailleurs, on constate que la deuxième remarque de l'ouvrage – qui est telle depuis la première édition – annonce :

Il faut chercher seulement à penser et à parler juste, sans vouloir amener les autres à notre goût et à nos sentiments ; c'est une trop grande entreprise³⁹.

Si l'on en croit ce fragment, l'intention de l'auteur est d'ordre purement philosophique puisqu'il cherche avant tout et exclusivement à énoncer la vérité, et renonce

³⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 30, p. 255-256.

³⁸ *Ibid.*, Préface, p. 151.

³⁹ *Ibid.*, « Des ouvrages de l'esprit », 2, p. 159. On peut rapprocher cette dimension non-pédagogique de la *parrésia* de ce qu'en dit Foucault : « S'il est vrai que la *parrésia* s'adresse toujours à quelqu'un à qui on veut dire le vrai, il ne s'agit pas forcément de le lui enseigner » (*Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*, p. 54).

à toute stratégie rhétorique visant à convaincre de cette vérité. Il prend donc parti en faveur de la *parrésia* telle que Foucault la définissait : un chemin court et direct vers une vérité dont rien, pas même un artifice rhétorique, ne vient entraver l'éclat. Enfin, on peut citer l'un des rares passages où la présence de la première personne du singulier fait entendre la voix du moraliste sans intermédiaire pseudonymique ni subtiles insinuations :

J'ai différé à le dire, et j'en ai souffert ; mais enfin il m'échappe, et j'espère même que ma franchise sera utile [...] ⁴⁰.

De même que si l'on demandait à Montaigne de réprimer sa tendance naturelle ou à Mômômos de désavouer son rôle de parrésiasite, La Bruyère « souffre » de ne pas signifier la vérité qu'il connaît. Celle-ci finit tout de même par « lui échapper », montrant par là le caractère irrépressible d'une telle charge.

c. Une défaillance dans le « pacte parrésiasique » : la réaction de l'interlocuteur

Nous avons déjà pressenti, à travers les déclarations de Lucien-Mômômos ou de La Bruyère-Montaigne, que l'usage de la *parrésia* impliquait des effets défavorables : la vérité peut en effet vexer ou irriter celui qu'elle concerne. Pour revenir sur le cas de Mômômos, on observe que Lucien et Érasme, ces deux auteurs qui avaient osé enfiler son masque, sont bien conscients du risque qui accompagne la pratique impérieuse de son franc-parler :

MÔMOS – C'est bien pourquoi la plupart des nôtres me trouvent insupportable et d'un naturel médisant [ἐπαχθῆς δοκῶ τοῖς πολλοῖς καὶ συκοφαντικὸς τὴν φύσιν], me surnommant l'accusateur public [δημοσιός τις κατηγορός] ⁴¹.

Ce dieu-là, on l'aime beaucoup moins que les autres, parce que rares sont les gens qui acceptent de bon gré une critique fondée. Pourtant, je pense que parmi la foule des dieux

⁴⁰ *Ibid.*, « Des femmes », 42, p. 214.

⁴¹ LUCIEN, *L'Assemblée des dieux*, *op. cit.*, § 2, p. 209-210. Dans le dialogue cité précédemment où Mômômos demandait aux dieux de lui accorder la liberté de parole, Zeus, après avoir pourtant accepté, avait condamné son discours : « Laissons-le, dieux, à ses radotages [τοῦτον ληρεῖν], toujours rudes et médisants [ἀεὶ τραχὺν ὄντα καὶ ἐπιτιμητικόν] » (LUCIEN, *Zeus tragédien*, *op. cit.*, § 23, p. 45). L'accusation de « bavardage », de parole vaine, de mauvaise *parrésia* apparaît en effet comme la possible réaction d'un interlocuteur qui n'aurait pas apprécié la liberté de ton du bon parrésiasite. Socrate est également victime de ces réactions : « On disait que Rhadamanthe [roi de l'île des Bienheureux] était agacé [χαλεπαίνειν] par Socrate et l'avait souvent menacé de l'expulser de l'île, s'il disait des sornettes [φλυαρή] et ne voulait pas laisser son ironie pour festoyer [μὴ ἐθέλη ἀφείς τὴν εἰρωνείαν εὐωχεῖσθαι] » (LUCIEN, *Histoires vraies*, in *Voyages extraordinaires*, *op. cit.*, Histoires vraies B, § 16, p. 103). Enfin, c'est encore de « bavard » qu'Ésope est qualifié par Xanthos lorsque le fabuliste se montre arrogant au sujet de sa vente (*S. N.*, *Vie d'Ésope*, *op. cit.*, § 26, p. 80).

des poètes, c'est le plus utile. Mais aujourd'hui, nos Jupiters, ayant exclu Momus, écoutent la seule Euterpe, car ils préférèrent les flatteries aux critiques salutaires⁴².

Les critiques de Mômôs sont rarement accueillies de manière positive par ceux qu'elles avaient pris comme cibles : bien au contraire, on préfère à la compagnie de cet incorrigible railleur, celle d'un flatteur, ne tarissant pas de paroles complaisantes et agréables à entendre. Sans se référer à la divinité, Montaigne fait le même constat :

[Les hommes de mon temps] n'ont pas le courage de corriger, parce qu'ils n'ont pas le courage de souffrir de l'être, et parlent toujours avec dissimulation en présence les uns des autres⁴³.

Dans ce texte, la présence d'un terme aussi fort que le « courage » d'être corriger révèle bien que, pour permettre le bon exercice de la *parrêsia*, une certaine disposition de l'interlocuteur est requise, et en l'occurrence, une force d'âme suffisante pour « souffrir » la vérité. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que quelques lignes après l'énoncé de cette idée, Montaigne mentionne les noms de Socrate et d'Antisthène, chez qui, nous l'avons vu, la force d'âme ne manque pas. C'est d'ailleurs dans un dialogue entre Socrate et Lachès que Michel Foucault repère le paradigme de la « *parrêsia* heureuse »⁴⁴. Il démontre en effet que la pratique de la *parrêsia* nécessite certaines conditions à garantir, certaines règles à observer afin de permettre le bon déroulement du « jeu parrésiasique ». Celui-ci repose sur une « espèce de pacte » qui assure que « si le parrésiasite montre son courage en disant la vérité envers et contre tout, celui auquel cette *parrêsia* est adressée devra montrer sa grandeur d'âme en acceptant qu'on lui dise la vérité ». En somme, « la *parrêsia* est donc [...] le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout,

⁴² ÉRASME, *Les Adages*, op. cit., vol. I, adage 474, « Donner satisfaction à Momus et autres proverbes semblables », p. 383-384. Voir également : « J'aimerais mieux que Mômôs leur dise leurs quatre vérités, comme il en avait jadis l'habitude ; mais dernièrement ils se sont fâchés et l'ont précipité sur terre en même temps qu'Até parce qu'avec sa sagesse importune il troublait leur bonheur divin. Pas un mortel ne daigne offrir son hospitalité à l'exilé et tant s'en faut qu'il trouve une place à la cours des princes, où c'est ma chère Kolakie [la Flatterie] qui tient le premier rang, elle qui s'accorde avec Mômôs comme le loup et l'agneau. C'est pourquoi depuis qu'ils l'ont chassé les dieux s'amuse beaucoup plus librement et agréablement, ils en prennent à leur aise, comme dit Homère, débarrassés de tout censeur. Que de bouffonneries ne leur présente pas ce fameux Priape en bois de figuier ! Quels amusements ne leur offre pas Mercure avec ses larcins et ses escamotages ! Vulcain lui-même est le bouffon attitré des festins des dieux et sa boiterie, ses plaisanteries, ses bêtises font pouffer toute la table » (ÉRASME, *Éloge de la folie*, § 15, p. 22). Un discours très proche est attribuée à Diogène, signifiant encore une fois la proximité de ces deux figures : « La vérité est amère et désagréable aux gens sans esprit, tandis que la fausseté leur est douce et agréable. C'est, je crois, tout comme pour les malades : la lumière leur blesse les yeux, tandis qu'ils aiment les ténèbres qui les empêchent de voir et ne leur cause aucun trouble » (*Codex florent. de Jean de Damas*, II, 31, 22, in L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 93).

⁴³ MONTAIGNE, op. cit., livre III, chap. 8, « De l'art de conférer », p. 206.

⁴⁴ Pour un commentaire de cette situation exemplaire dans le *Lachès* de Platon (187 c - 189 c), voir M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, op. cit., p. 131-132.

toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend »⁴⁵.

Or, puisque, aux dires de Montaigne, les hommes de son temps ne possèdent pas cette qualité, ils n'endurent jamais cette « épreuve » de la vérité, et se réfugient en quelque sorte dans la sécurité qu'assure la dissimulation. Cette faiblesse qui empêche l'homme de discerner son propre portrait dans l'énoncé d'une vérité désagréable et donc de jouer le jeu parrésiasique jusqu'au bout, est un lieu commun de la dénonciation morale émise par La Bruyère :

Il est naturel aux hommes de ne point convenir de la beauté ou de la délicatesse d'un trait de morale qui les peint, qui les désigne, et où ils se reconnaissent eux-mêmes ; ils se tirent d'embarras en le condamnant ; et tels n'approuvent la satire, que lorsque commençant à lâcher prise, et à s'éloigner de leurs personnes, elle va mordre quelque autre⁴⁶.

On voit ici que ce n'est pas tant la critique en elle-même qui est insupportable : elle ne le devient que lorsqu'elle s'applique – et s'attaque – à notre personne propre. De fait, les parrésiasiques ont beaucoup de difficulté à instaurer un pacte « heureux » tel que le décrivait Foucault, et cette situation, le plus souvent malheureuse, est typiquement vécue par nos deux figures de Socrate et de Diogène.

Socrate, en premier lieu, en fait l'expérience lors de son procès, durant lequel, nous l'avons vu, il s'engage à ne faire connaître à ses juges que la vérité nue. Le philosophe avait cependant prévu et prévenu la rupture du pacte parrésiasique que ses propos risquaient de provoquer :

Si vous m'entendez plaider ma cause en utilisant exactement le même type d'arguments que ceux auxquels j'ai habituellement recours sur la place publique [...], ne soyez pas

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Discours sur Théophraste, p. 84-85. Voir également : « On est prompt à connaître ses plus petits avantages, et lent à pénétrer ses défauts : on n'ignore point qu'on a de beaux sourcils, les ongles bien faits ; on sait à peine que l'on est borgne, on ne sait point du tout que l'on manque d'esprit » (*Ibid.*, « De l'homme », 83, p. 424) ; « Les mêmes défauts qui dans les autres sont lourds et insupportables, sont chez nous comme dans leur centre, ils ne pèsent plus, on ne les sent pas : tel parle d'un autre et en fait un portrait affreux, qui ne voit pas qu'il se peint lui-même » (*Ibid.*, « Des jugements », 72, p. 477).

étonnés et ne m'interrompez pas pour cela en faisant du tapage [μήτε θαυμάζειν μήτε θορυβεῖν]⁴⁷.

Compte tenu de l'attitude de Socrate et de la réaction de ses juges, il semble que les rôles se soient insensiblement inversés : le philosophe n'est plus en position d'accusé mais d'accusateur des Athéniens, ce que ces derniers ne supportent pas. Pourtant, dans cette même défense, Socrate dénonce l'inégalité de conduite de ses accusateurs qui, alors même qu'ils toléraient – voire appréciaient – les réfutations qu'il faisait subir à ses interlocuteurs sur l'agora, ils les condamnent dans le cadre du procès, lorsque ce sont eux qui en sont l'objet. Socrate assure en effet que :

Les jeunes gens [s'attachent à moi] [...] pour le plaisir d'entendre les gens que je suis en train de réfuter [χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων].

Pour quel motif donc certaines personnes prennent-elles plaisir [χαίρουσί] à passer beaucoup de temps avec moi ? Vous avez entendu toute la vérité, Athéniens, car la vérité je vous l'ai dite : c'est qu'il leur fait plaisir de voir ; certes, cela n'est pas sans agrément⁴⁸.

Bien que ces phrases n'aient pas pour objectif premier de dénoncer le goût qu'éprouvaient les témoins pour ses entretiens, Socrate pointe bien, en les prononçant, le problème qui nous concerne ici.

De leur côté, si l'on en croit les propos de Dion, les cyniques sont exposés au même problème, leurs sarcasmes étant réputés plus violents encore que ceux de leur prédécesseur :

[Les gens] se plaisaient évidemment à voir [Diogène] enguirlander les autres [ἄλλων μὲν ἦδοντο λοιδορουμένων], mais ils craignaient pour eux-mêmes [αὐτοὶ δὲ ἐφοβοῦντο] et se tenaient loin de lui. Ou encore, ils trouvaient extrêmement réjouissant de le voir se moquer et plaisanter [μὲν ἔσκωπτεν τε καὶ ἔπαιζεν], comme il en avait parfois l'habitude, mais ils ne pouvaient supporter son franc-parler quand il se raidissait et reprenait son sérieux. Un peu comme les enfants, j'imagine : ils prennent plaisir à s'amuser avec des

⁴⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997, 17 c - d, p. 86. Cet avertissement est répété par Socrate au cours du procès : « Vous autres, rappelez-vous que je vous ai, en commençant, recommandé de ne pas m'interrompre en faisant du tapage [μὴ θορυβεῖν], si je parle chaque fois comme j'ai l'habitude de le faire » (*Ibid.*, 27 b, p. 103) ; « N'allez pas m'interrompre en faisant du tapage [μὴ θορυβεῖτε], Athéniens. Continuez plutôt à faire comme je vous l'ai demandé. Cessez de m'interrompre en faisant du tapage [μὴ θορυβεῖν], et prêtez-moi l'oreille » (*Ibid.*, 30 c, p. 109). Mais la vérité qui se trouve énoncée ne trouve pas en face d'elle le courage et la force d'âme de ceux qui doivent l'entendre. On en trouve également la trace chez Xénophon : « En entendant ces mots les juges se récrièrent [ἐθορύβουν] » (XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, § 14, p. 105) ; « Comme les juges, naturellement, se récriaient davantage encore à ces mots [μᾶλλον ἐθορύβουν] » (*Ibid.*, § 15, p. 105).

⁴⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 23 b, p. 95 et 33 b - c, p. 114.

chiens de race, mais quand les bêtes deviennent agressives et se mettent à aboyer plus fort, ils sont effrayés et morts de peur⁴⁹.

Or, cette *parrêsia* dont Socrate et Diogène entendent se faire les porte-paroles n'est pas sans leur attirer de fâcheuses réactions. On connaît le verdict final du tribunal athénien et la façon dont il a couronné la franchise de son accusé⁵⁰. Par ailleurs, lors de sa fameuse rencontre avec Alexandre le Grand, le cynique ne manque pas à sa mission de parrésiaste, mais il mesure tout de même les risques qui le menacent⁵¹. Ainsi, on voit particulièrement bien dans le cas de Socrate dont la vie est en jeu que la pratique du dire-vrai est intrinsèquement liée à une notion de risque : au vu des risques qu'il encourt s'il énonce une vérité blessante, le parrésiaste doit être courageux, contrairement au flatteur qui se caractérise plutôt par sa lâcheté. La solution de facilité qui consiste à se montrer toujours complaisant, sans aucun égard pour la vérité, est encore l'objet de critiques chez La Bruyère, qui accuse la Cour et ses usages de naturaliser une telle faiblesse :

N'espérez plus de candeur, de franchise, d'équité, de bons offices, de services, de bienveillance, de générosité, de fermeté dans un homme qui s'est depuis quelque temps livré à la Cour, et qui secrètement veut sa fortune ; [...] Non content de n'être pas sincère, il ne souffre pas que personne le soit ; la vérité blesse son oreille⁵².

Pour se faire bien voir, un homme de la Cour n'hésite pas à renoncer à la vérité – contre-productive à ses yeux puisqu'elle risque toujours de blesser – pour ne se consacrer

⁴⁹ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours IX, « Diogène ou Le Discours isthmique », § 7, p. 204. L'allusion au chien n'est évidemment pas innocente. On la retrouve dans un autre discours de Dion : « Aussi Diogène se comparait-il justement aux chiens de Laconie : beaucoup de gens venaient les flatter et jouer avec eux quand on les présentait à la foire, mais personne ne se décidait facilement à en acheter un seul, car on ne savait pas comment se comporter avec ces bêtes » (*Ibid.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 11, p. 197). Diogène Laërce relayera également ce bon mot : « [Diogène] disait qu'il était un de ces chiens dont les gens font l'éloge, mais avec qui aucun de ceux qui en font l'éloge n'ose sortir pour aller à la chasse » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 33, p. 713) ; « Comme on lui demandait quelle sorte de chien il était, il répondit : “[...] je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à la chasse. C'est ainsi que vous n'êtes même pas capables de vivre en ma compagnie, par crainte des souffrances” » (*Ibid.*, livre VI, § 55, p. 728-729).

⁵⁰ Lucien, qui avait déjà établi un rapprochement entre le procès de Socrate et les « certains Anytos et Mélètos » qui s'en prirent à Démonax, file cette comparaison, en faisant de la *parrêsia* de son maître la cause explicite de son triste sort : « Au début, il heurta [προσέκρουε] la plupart d'entre eux [le peuple athénien], et s'acquitta par son franc-parler et son indépendance [τῆ παρησιᾶ καὶ ἐλευθερίᾳ] autant d'animosité que peut en manifester le peuple » (*Vie de Démonax, op. cit.*, § 11, p. 13).

⁵¹ Voir : « Là-dessus, fâche-toi, bondis de rage, transperce-moi de ta javeline, car j'ai été le seul homme à te faire entendre la vérité et personne d'autre ne te l'apprendra » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours IV, « Sur la royauté », § 59, p. 175). Et Alexandre n'est jamais loin de céder à la tentation de tels actes : « À ces mots, Alexandre fut bien près de lui lancer son javelot » (*Ibid.*, § 64, p. 174).

⁵² LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la Cour », 62, p. 340.

qu'à l'aimable flatterie. Et de fait, les individus qui entourent la personne royale sont davantage réputés pour être d'habiles manieurs de la louange que d'abrupts réprobateurs.

2) La douceur socratique contre la violence cynique

Érasme se faisait l'écho de cette idée dans son *Éloge de la folie*, lorsqu'il constatait que les princes préféraient la compagnie des fous ou des bouffons à celle des philosophes :

La raison de cette préférence n'a rien d'obscur ni d'étonnant, je crois, puisque ces sages n'apportent aux princes que tristesse et que, pleins de leur savoir, ils ne craignent pas quelquefois de blesser les oreilles délicates par une vérité mordante.

On me dira que les oreilles des princes ont horreur de la vérité et que s'ils fuient les sages c'est précisément de crainte que d'aventure il y en ait un d'assez franc pour oser dire le vrai plutôt que l'agréable. C'est un fait, les rois détestent la vérité. Pourtant, il se passe quelque chose d'étonnant avec mes sots : les rois les entendent avec plaisir dire non seulement la vérité, mais encore ouvertement des critiques, au point que les mêmes paroles qui, dans la bouche d'un sage, vaudraient la mort, causent un plaisir incroyable proférées par un bouffon. C'est qu'il y a dans la vérité un pouvoir inné de plaire si l'on n'y ajoute rien d'offensant ; mais ce don, les dieux l'ont réservé aux fous⁵³.

Les fous et les bouffons – qui ne sont pas nécessairement, comme le suggère Érasme, des flatteurs – entretiennent un rapport différent avec la vérité que ne le font les parrésiasques. Si la vérité est une et indivisible, les manières, les postures rhétoriques que l'on peut adopter pour l'énoncer sont nombreuses et plus ou moins efficaces. Or, Érasme théorise ces diverses approches, et lui qui admire la parole débridée et franche d'un Mōmos, n'est pas pour autant ignorant des effets défavorables qu'elle génère. Dans une lettre qui a son importance pour notre sujet, l'humaniste écrit que « dans la *Moria*, sous l'apparence d'un jeu, il est question exactement de la même chose que dans l'*Enchiridion* »⁵⁴, c'est-à-dire : enseigner directement le type idéal de la vie chrétienne. Il peut sembler paradoxal de rapprocher l'*Éloge de la folie* d'un texte comme le *Manuel du soldat chrétien* quand on sait la réception qu'a connu le premier auprès des théologiens. Érasme nous invite pourtant à le lire comme un double bouffon de ce qu'il présentait sous une forme sérieuse par ailleurs. À l'instar de ses fous, il a lui aussi emprunté le masque de la plaisanterie pour exprimer sa vérité, « par elle-même un peu austère » et toucher plus

⁵³ ÉRASME, *Éloge de la folie*, op. cit., § XXXVI, p. 42 et § XXXVI, p. 43.

⁵⁴ ÉRASME, *Lettre à Martin Dorp*, op. cit., p. 286.

subtilement la sensibilité de quelque prince, évitant de les irriter par sa rudesse. Il espère ainsi, tout en conservant sa « liberté de langage » – et malgré elle – « découvr[ir] et corrig[er] sans choquer personne certains défauts légers »⁵⁵, comme le font les bouffons à la Cour.

Dans un autre texte, Érasme assimile explicitement la posture rhétorique inverse à celle du cynique, qui fait « fuir par de la dureté » :

Si je veux que tu sois courageusement en désaccord avec la foule, je ne veux pas pour autant que tu imites la manière des Cyniques en aboyant partout contre les pensées ou les actions d'autrui, en les condamnant avec arrogance, en criant odieusement aux oreilles de tous, en déclamant avec rage contre la vie de n'importe qui, car je ne veux pas que tu sois ainsi la victime de deux maux simultanés : d'abord te rendre odieux à tous, ensuite à cause de cette hostilité ne pouvoir même pas être utile à un seul⁵⁶.

Encore une fois, ce n'est pas à leur volonté d'exprimer la vérité qu'Érasme s'en prend puisqu'il juge pour cela les cyniques « courageux ». Ce qui est capital ici, c'est que l'auteur se réfère à un schéma apparemment évident et bien ancré dans son esprit, qui assimile le cynique à cette *manière*, à ce *style* abrupt, comme si son nom seul suffisait à renvoyer, dans l'imaginaire commun de l'époque, à une posture rhétorique singulière, avec laquelle Érasme prend manifestement ses distances.

Ayant pour sa part opté pour un mode rhétorique qui ne perd pas de vue l'exigence de vérité mais qui permet d'éviter le sort de Mômôs ou de Socrate, bannis des communautés divine et humaine, l'humaniste conclut : « Je croyais donc avoir trouvé un moyen pour me glisser en quelque sorte dans les âmes délicates par ce procédé »⁵⁷. Or, il est tout à fait révélateur, dans le cadre de notre étude, de remarquer que c'est de cette lettre, et de ce passage en particulier, que La Bruyère a extrait la formule qui deviendra l'épigraphe de ses *Caractères* :

Admonere voluimus, non mordere : prodesse, non laedere, consulere moribus hominum, non officere [Notre intention a été d'avertir, non de mordre ; d'être utile, non de blesser ; de faire du bien aux moeurs, non du tort aux hommes]⁵⁸.

On voit déjà se constituer, en rassemblant ces éléments fournis par la lecture d'Érasme, deux pôles rhétoriques opposés, bien que partageant l'exigence de vérité : une posture austère, celle du cynique, qui « jette la vérité à la face de [son interlocuteur] » –

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ ÉRASME, *Le Poignard d'un soldat chrétien*, in *Oeuvres choisies*, *op. cit.*, p. 88-89.

⁵⁷ ÉRASME, *Lettre à Martin Dorp*, *op. cit.*, p. 287.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 286, et LA BRUYÈRE, *op. cit.*, p. 149.

pour reprendre une formule foucauldienne⁵⁹ – sans ornement d’aucune sorte d’une part, et la posture bouffonne du fou qui enveloppe son discours dans une forme plaisante, plus facilement acceptable, d’autre part. Or, La Bruyère ajoute à cette bipartition un élément de poids, qui écrit à la fin de la remarque dans laquelle il s’identifie à Socrate :

Socrate s’éloignait du Cynique, il épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises⁶⁰.

Le second pôle rhétorique faisant face au cynisme porte désormais un nom : celui de Socrate.

a. Haïr les hommes ou haïr leurs vices : deux intentions morales distinctes

La distinction franche avec laquelle La Bruyère éloigne Socrate du cynique, prenant parti pour le premier au détriment du second, repose sur une conception bien précise de la dénonciation morale qu’il a également pu puiser chez Érasme, et qui trouve ses racines théoriques chez Aristote. Le Stagirite établit en effet une séparation claire entre les partisans de la *mimesis* et ceux du iambe :

La poésie est quelque chose de plus philosophique et qui a plus de valeur que l’histoire : la poésie exprime plutôt le général, l’histoire le particulier. Le général, c’est le type de choses qu’il convient à un certain type d’hommes de dire ou de faire conformément à la vraisemblance ou à la nécessité, et c’est bien le but que poursuit la poésie, même si elle attribue des noms aux personnages ; le particulier, c’est ce qu’Alcibiade a fait ou ce qui lui est arrivé. Au sujet de la comédie, cela est d’emblée évident : les poètes construisent d’abord l’intrigue à l’aide de faits vraisemblables, puis ils prennent pour base n’importe quels noms propres, et ce contrairement aux poètes iambiques, qui composent au sujet d’un individu particulier⁶¹.

À partir des catégories aristotéliennes, il semble que la tradition ait progressivement rangé la parole cynique du côté du particulier, l’assimilant à celle des poètes iambiques, et que le siècle de La Bruyère soit encore innervé de ces conceptions symboliques, comme en témoigne non seulement la fin du fragment-Socrate que nous avons cité mais encore Guez de Balzac, qui écrit au sujet des cyniques qu’« ils haïssoient les Hommes sous prétexte de haïr les Vices »⁶². Le caractère farouche et misanthrope de

⁵⁹ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*, p. 54

⁶⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 66, p. 476.

⁶¹ ARISTOTE, *Poétique*, trad. fr. B. Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 1997, chap. 9, 1451 b, p. 35.

⁶² GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien*, *op. cit.*, p. 161.

ces philosophes, suggéré par la force du terme « haïr » employé ici, se retrouve chez Érasme qui, bien qu'il ne les mentionne pas explicitement, écrit que la « liberté de railler » demeure inattaquable, « pourvu que la licence ne finisse pas en rage »⁶³. Cette rage que le moraliste peut éprouver envers son objet constitue une dérive, un excès, qui naît de ce qu'il en vient à détester le porteur du vice, l'homme, plutôt que le vice lui-même. Or, une autre figure, très proche du cynisme, répond à cette description : il s'agit de Timon. C'est chez Lucien que l'on trouve le plus de renseignements – si tant est, lorsqu'il est question d'une figure, que l'on puisse parler de véritables renseignements – à son sujet. Dans un dialogue qui porte son nom, il se présente ainsi lui-même :

Que son nom préféré soit le misanthrope. Que les traits de son caractère soient l'humeur sombre [δυσκολία], la rudesse [τραχύτης], la grossièreté [σκαϊότης], la colère [ὀργή], l'inhumanité [ἀπανθρωπία]⁶⁴.

Jacques Bompaire, commentant la présence d'une telle figure chez Lucien, recense les éléments qui rapprochent ce personnage peu engageant du cynique : « La légende de Timon a été annexée à l'époque hellénistique par les Cyniques. Il est parfois confondu avec Diogène, on lui prête un suicide comme aux coryphées de la secte ; sa conduite grossière, sa “doctrine” s'accordent avec les leurs. Une épigramme alexandrine anonyme le compare à un “chien” qui peut mordre Cerbère ; le rôle de Cerbère lui est précisément dévolu par Lucien dans l'*Histoire vraie* »⁶⁵.

Par ailleurs, nous avons vu que lorsqu'il s'agissait d'esquisser le portrait du sage idéal incarné par son maître Démonax, Lucien opérait un curieux mélange de socratisme et de diogénisme. Or, pour ce qui est de la posture rhétorique, celui-ci le tire du côté de Socrate et le dresse contre la figure radicale de Timon le misanthrope :

[Démonax] s'en prenait aux fautes, mais pardonnait aux fautifs⁶⁶.

Ce choix peut surprendre de la part d'un satiriste aussi mordant que Lucien, que la postérité situera volontiers dans la catégorie opposée, c'est-à-dire celle qui, empruntant ses

⁶³ ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, Préface : Lettre à Thomas More, p. 9. L'idée qui érige Socrate en symbole du sage qui ne se bascule pas dans la haine court encore au XVII^e siècle : « Cette austérité dans laquelle il vivait en son particulier, ne le rendait point farouche ni désagréable, comme étaient ordinairement les Philosophes. Un de ses plus familiers dit de lui, qu'il n'avait jamais vu d'homme de meilleure humeur dans toutes sortes de compagnies » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 81-82).

⁶⁴ LUCIEN, *Timon ou le misanthrope*, in *Comédies humaines*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2010, § 44, p. 63. Nous ne nous arrêtons pas ici sur les termes avec lesquels il se dépeint : nous reviendrons dessus ultérieurement. Le personnage était connu de La Bruyère, qui lui dédie une remarque et qui évoque « [son] âme austère et farouche » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 155, p. 448).

⁶⁵ Jacques BOMPAIRE, *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 169.

⁶⁶ LUCIEN, *Vie de Démonax*, *op. cit.*, § 6-7, p. 11.

procédés à la comédie aristophanesque, n'hésite pas à nommer personnellement les individus qu'elle attaque et « déchire tout à belles dents »⁶⁷.

Cependant, si l'examen d'auteurs et de périodes aussi variés nous a montré que le cynisme était effectivement profondément arrimé dans les esprits à une conception abrupte et mordante de la dénonciation morale, nous n'avons pas encore rencontré de textes qui attestaient de l'assimilation inverse que La Bruyère opère, lui, explicitement, à savoir celle de Socrate avec la *mimesis*. On peut cependant en trouver un indice dans un entretien d'Épictète rapporté par Arrien. Le philosophe stoïcien converse avec un magistrat qui se repent de n'avoir pas supporté de demeurer auprès de sa fille malade. L'ensemble du dialogue est fortement imprégné de la figure de Socrate et de nombreux marqueurs suggèrent qu'il s'agit d'une imitation du discours socratique. Et en analysant ce texte, Anthony Long souligne que si « l'essentiel de l'exercice est [...] entièrement socratique », c'est notamment parce qu'Épictète s'efforce de « ne pas blâmer ou critiquer le père, mais [de] lui montrer comment son jugement et sa volonté ont été dévoyés »⁶⁸. Ainsi, il semble aller de soi que lorsque l'on se réclame de Socrate, cela implique d'adopter une forme de critique morale qui ne se focalise que sur le général, sur le vice lui-même et non sur son substrat, l'individu.

Or, c'est un souci presque obsessionnel chez Érasme que de ne pas être comparé à la catégorie des poètes iambiques décrits par Aristote, à celle des cyniques, qui s'attachent au particulier plutôt qu'au général, et qui surtout, donnent des noms :

J'avertis à nouveau que personne ne doit s'offenser de ces propos, puisque personne n'est nommé. Si quelqu'un n'est pas de cette catégorie, qu'il se dise qu'il n'y a rien là pour

⁶⁷ « Il ne manquera sans doute pas de détracteurs pour diffamer [cette déclamation] disant que ce sont des bagatelles [...] trop mordantes pour convenir à la modestie chrétienne, et ils s'écrieront que je ramène à l'Ancienne Comédie ou à un certain Lucien et que je déchire tout à belles dents » (ÉRASME, *Eloge de la folie*, *op. cit.*, Préface : Lettre à Thomas More, p. 8).

⁶⁸ A. LONG, « L'Empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens* (actes du séminaire du Centre Léon Robin de recherches sur la pensée Antique, Paris-IV Sorbonne, 1998-2000), Paris, Vrin, 2005, p. 403-426, 414.

lui ; s'il reconnaît le mal dont il est atteint, qu'il se considère comme averti. Le premier doit se féliciter, le second me remercier⁶⁹.

Érasme définit donc les contours de sa critique morale selon la catégorie que l'on peut désormais qualifier de socratique, ne donnant jamais de nom et n'incriminant pas les personnes. Ce qui lui importe, c'est le travers moral dont le caractère dépeint est le signe, et c'est seulement dans un second temps que ce tableau général peut être appliqué à un individu. Or, cette définition résonne singulièrement avec celle que donne La Bruyère de ses *Caractères*. Lui aussi multiplie les avertissements afin que le lecteur se garde de chercher, dans ses peintures générales, les traits d'un contemporain en particulier – ce que son public s'empressera de faire, malgré ses mises en garde. Dans une remarque qui rappelle en de nombreux points celle d'Érasme citée plus haut, le moraliste écrit :

Je pardonne, dit Antisthius, à ceux que j'ai loués dans mon ouvrage, s'ils m'oublient ; qu'ai-je fait pour eux ? ils étaient louables. Je le pardonnerais moins à tous ceux dont j'ai

⁶⁹ ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, *op. cit.*, p. 413. Voir également : « Je veux parler des mauvais, je ne souhaite pas blesser les bons ni même les mauvais. Il est de fait qu'une discussion générale sur les vices ne fait tort à personne en particulier » (*Ibid.*, p. 411) ; « Quels yeux, quelles oreilles, quel palais ont donc ces gens que choque, dans ce petit livre, de l'agressivité ? D'abord quelle agressivité peut-il y avoir là où absolument personne n'est critiqué sous son nom, excepté moi ? Pourquoi ne se souviennent-ils pas [...] que là où il y a examen général des défauts, nul n'est personnellement outragé. Si quelqu'un est choqué, il n'a pas lieu de se plaindre de l'auteur ; c'est lui-même, s'il le veut, qu'il peut accuser d'outrages, car il s'est dénoncé lui-même en déclarant se sentir personnellement visé par ce qui était dit de tous et donc de personne, sauf de celui qui voudrait bien le prendre pour lui » (*Lettre à Martin Dorp*, *op. cit.*, p. 289) ; « [...] Surtout quand cela est fait avec une telle modération que nul ne peut être blessé sauf celui qui s'est exprès blessé tout seul. S'il y a une méthode pour soigner les vices des hommes sans blesser personne, c'est bien celle-ci, je crois, la plus appropriée de toutes : aucun nom n'est prononcé » (*Ibid.*, p. 291) ; « Mais critiquer la vie des hommes sans effleurer une seule personne nommément, je vous le demande : est-ce mordre, ou n'est-ce pas plutôt instruire et conseiller ? [...] En outre, qui n'excepte aucun genre d'hommes, s'en prend manifestement à nul homme en particulier, mais à tous les vices. Donc si quelqu'un se dresse et crie qu'on l'a blessé, il révélera sa mauvaise conscience ou au moins son inquiétude. [...] Pour ma part, outre que je me suis totalement abstenu de nommer personne, j'ai modéré mon style de telle façon que le lecteur intelligent comprendra sans peine que j'ai cherché à donner du plaisir plutôt qu'à mordre » (*Éloge de la folie*, *op. cit.*, Préface : Lettre à Thomas More, p. 10).

attaqué les vices sans toucher à leurs personnes, s'ils me devaient un aussi grand bien que celui d'être corrigés⁷⁰.

Cette remarque intervient immédiatement après celle qui identifie le moraliste à un Socrate « épargn[ant] les personnes, et blâm[ant] les mœurs », et paraît lors de la même édition (IV), ce qui renforce leur cohésion. D'ailleurs, les chercheurs de « clefs » ne s'y sont pas trompés, qui ont rapporté en un bloc : « *Socrate* : un philosophe, *Antisthius*, l'auteur »⁷¹. Socrate et Antisthius forment donc un duo, et l'un comme l'autre peut être rapproché de La Bruyère lui-même : leurs deux noms reflètent la position socratique en faveur de la *mimesis*, du tableau général des mœurs, ils sont ceux qui « attaquent les vices sans toucher aux personnes », contrairement au cynique. Or, il est étonnant de remarquer que, dans les éditions IV et V, ce n'est pas le nom d'Antisthius qui figure dans la remarque 67 mais bien celui d'Antisthène : curieusement, au moment où La Bruyère introduit Socrate dans le panthéon des *Caractères*, et ce en opposition explicite avec le cynisme, il lui adjoint le nom d'Antisthène, censé incarner la même posture. Le déplacement simultané, qui voit dans la sixième édition le nom de Démocrite – initialement présent dans la remarque du penseur en « vendeur de marée » – remplacé par celui d'Antisthène, nous fait lui aussi nous interroger sur le statut accordé au cynisme dans le système de figures que met en place La Bruyère. En rapprochant Antisthène de Démocrite plutôt que de

⁷⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 67, p. 476. À l'instar d'Érasme, La Bruyère manifeste cette idée de manière récurrente : dans sa préface, il expose le « plan que je me suis fait d'y peindre les hommes en général [...]. Après cette précaution si nécessaire, et dont on pénètre assez les conséquences, je crois pouvoir protester contre tout chagrin, toute plainte, toute maligne interprétation, toute fausse application et toute censure » (*Ibid.*, Préface, p. 153) ; « [Mes détracteurs animèrent deux auteurs associés à une même gazette], non pas à publier contre moi une satire fine et ingénieuse, ouvrage trop au-dessous des uns et des autres, facile à manier, et dont les moindres esprits se trouvent capables, mais à me dire de ces injures grossières et personnelles » (*Ibid.*, Préface au Discours de réception à l'Académie Française, p. 612) ; « Il paraît une nouvelle satire écrite contre les vices en général, qui, d'un vers fort et d'un style d'airain, enfonce ses traits contre l'avarice, l'excès du jeu, la chicane, la mollesse, l'ordure et l'hypocrisie, où personne n'est nommé ni désigné, où nulle femme vertueuse ne peut ni ne doit se reconnaître [...] : il n'importe, c'est médisance, c'est calomnie » (*Ibid.*, p. 613) ; « Mais qui sont ceux qui, si tendres et si scrupuleux, ne peuvent même supporter que, sans blesser et sans nommer les vicieux, on se déclare contre le vice ? » (*Ibid.*, p. 614) ; « Ainsi en usent à mon égard [...] ceux qui [...], au lieu de prendre pour eux et de faire servir à la correction de leurs mœurs les divers traits qui sont semés dans un ouvrage, s'appliquent à découvrir, s'ils le peuvent, quels de leurs amis ou de leurs ennemis ces traits peuvent regarder, [...] ; et après les avoir expliqués à leur manière et en avoir cru trouver les originaux, donnent au public de longues listes, ou, comme ils les appellent, des clefs : fausses clefs, et qui leur sont aussi inutiles qu'elles sont injurieuses aux personnes dont les noms s'y voient déchiffrés, et à l'écrivain qui en est la cause, quoique innocente » (*Ibid.*, p. 615-616). Outre la polémique des clefs qui pousse La Bruyère à appuyer cette distinction, il affirme dans l'une de ses remarques que la réflexion morale doit impérativement conduire à cette posture : « Rien n'engage tant un esprit raisonnable à supporter tranquillement des parents et des amis les torts qu'ils ont à son égard, que la réflexion qu'il fait sur les vices de l'humanité ; et combien il est pénible aux hommes d'être constants, généreux, fidèles, d'être touchés d'une amitié plus forte que leur intérêt : comme il connaît leur portée, il n'exige point d'eux qu'ils pénètrent les corps, qu'ils volent dans l'air, qu'ils aient de l'équité : il peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu ; mais il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés ; et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence » (*Ibid.*, « De l'homme », 28, p. 412).

⁷¹ *Ibid.*, clefs de 1689 & 1690, p. 738.

Socrate, il le rapproche plus nettement de la bouffonnerie cynique – et les allusions aux positions idéologiques spécifiquement cyniques que nous avons relevées dans cette remarque le confirment. Mais Antisthène étant irrévocablement attaché à la tradition socratique, la figure d'Antisthène a sans doute permis au moraliste d'en présenter une réplique sérieuse, une version tempérée, proposant ainsi un contrepoint davantage recommandable pour celui qui en porte le masque.

b. La condamnation morale comme une morsure : l'arrogance et la rudesse cynique

Dans ce jeu de rôle qui voit le nom d'un cynique s'éloigner de la posture rhétorique incarnée par Socrate, on décèle la volonté de trancher nettement entre les deux pôles que nous avons circonscrit. En effet, puisque ce n'est pas, contrairement à Socrate, un nom bien spécifique qui enveloppe la valeur symbolique mais une école de pensée toute entière, la présence du nom d'Antisthène, bien qu'ambivalent, peut porter à confusion. On voit particulièrement bien cet effet d'amalgame chez Lucien, qui, nous le verrons, a fortement contribué à la constitution de ce *style* cynique. À la lecture de ses dialogues, nous sommes frappés par la grande diversité des noms de philosophes cyniques auxquels il fait référence. Là où de nombreux auteurs se contentent de Diogène, figure emblématique de cette philosophie, lui évoque, en plus de Diogène, Antisthène, Cratès, Ménippe, Démonax, Pérégrinos, Théagène et Timon et Mômios – dont nous avons vu qu'ils étaient investis, chez Lucien, de traits cyniques. Or, si la palette avec laquelle le satiriste dépeint le cynisme est remarquablement large, il convient de remarquer que, paradoxalement, ces personnages ont très peu d'épaisseur et font quasiment unilatéralement référence au prototype du « chien ». Jacques Bompaigne le souligne à propos de Ménippe :

Ménippe n'a guère de consistance sur le plan doctrinal [...]. Sans diminuer l'importance de la création lucianesque, on peut dire que le Ménippe de Lucien doit une bonne part de sa pensée et aussi de son être aux héros de la secte, surtout à Diogène. [...] Diogène a un rôle presque aussi important que le sien [...] mais jamais dans les mêmes dialogues, comme si tous deux se relayaient au poste de Cynique de service. Ils sont même confondus parfois. De fait les mêmes anecdotes, les mêmes travers, les mêmes mots les caractérisent⁷².

Aux yeux de Lucien, les individualités n'ont que peu d'importance – bien que des distinctions mériteraient d'être établies, entre un Diogène, un Cratès et un Ménippe. Ce qui

⁷² J. BOMPAIGNE, *Lucien écrivain, op. cit.*, p. 183.

l'intéresse avant tout, c'est qu'une allégorie de l'arrogance s'est peu à peu cristallisée autour de ces noms. Dès lors, chacune de leurs mentions semble indifférente et ne renvoie en réalité qu'à cette posture rhétorique bien particulière. Et Jacques Bompaire ajoute : « Nous sommes en pleine imagerie à bon marché. Sous différents noms historiques, Ménippe, Diogène, Cratès, Antisthène, ou inventés, il n'y a au fond qu'un représentant des Cyniques chez Lucien ; les Cyniques contemporains eux-mêmes, Pérégrinos et Théagène, tendent vers ce type »⁷³. Dès lors, comment caractériser ce mode rhétorique sur lequel jouent les cyniques ? Comment se comporte celui que l'on qualifie de « Chien rhétorique »⁷⁴ ?

- Le cynique est le chien qui « poursui[t] [l'homme] de [s]es aboiements » et qui mord « avec des paroles et non avec la gueule »

Par cette expression que nous avons déjà évoquée, Élien désigne Zoïle d'Amphipolis, dont il écrit que « ce misérable aimait à médire [ἀγορεύειν κακῶς], passait son temps à se faire haïr [ἀπεχθάνεσθαι] de beaucoup de gens et était très enclin à blâmer [ψογερὸς] »⁷⁵. On trouve une formule et une définition similaire chez Érasme qui attribue « une éloquence digne des chiens » à « ceux qui appliquaient leur étude de l'éloquence à la calomnie [*maledicendum*] [...]. Cet adage est emprunté à la race des philosophes que l'on appelle *kūnikous* [= cyniques], soit à cause de leur mode de vie sordide [*sordidam vitam*], soit parce qu'ils mordent ceux qu'ils rencontrent [...] à la manière des chiens »⁷⁶. La parole cynique se présente donc d'emblée comme peu engageante : non seulement elle ne s'attache qu'à dénoncer les défauts et ne dit jamais rien de valorisant, mais encore, elle le fait de façon à susciter la haine de ses interlocuteurs. Par ce trait, elle conserve sa parenté avec les figures de Mōmos, d'une part, accusé de blâmer les autres dieux pour le plaisir de blâmer, et avec celle de Timon d'autre part, misanthrope s'il en est, haïssant les hommes et haï d'eux en retour. Diogène semble être en effet passé maître dans cet art de l'insolence :

⁷³ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁴ ÉLIEN, *op. cit.*, livre XI, chap. 10, p. 111.

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. II, adage 1334, « Éloquence digne des chiens » [*canina facundia*], p. 234. Voir également Lucien, au sujet de l'un des cyniques charlatans dont se plaint Philosophie : « Il est répugnant à l'excès et consacre tous ses soins à injurier les gens » (LUCIEN, *Les Fugitifs*, *op. cit.*, § 29, p. 309 ; traduction révisée par M-L. Desclos).

Il savait aussi fort bien manifester envers autrui de l'arrogance [κατασοβαρεύσασθαι]⁷⁷.

Le thème de la morsure, s'il permet indéniablement de renforcer la comparaison canine, est un élément central de la stratégie rhétorique des cyniques, et la tradition a insisté sur ce point. Cela est particulièrement tangible chez Diogène Laërce, qui l'emploie à l'endroit d'Antisthène comme de Diogène :

Tu menais la vie d'un chien, Antisthène, né que tu étais pour mordre le cœur avec des paroles et non avec la gueule [ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν, οὐ στόμασιν].

Comme on lui demandait ce qui lui valait le nom de « Chien », il répondit : « Ceux qui me donnent, je les caresse de la queue ; ceux qui ne me donnent pas, je les poursuis de mes aboiements ; quant aux méchants, je les mords [τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων] »⁷⁸.

Le cynique est donc comparable au chien, au sens où l'arrogance de ses propos rappelle l'aboiement et où la violence de ses reproches produit le même effet douloureux que la morsure.

- Le cynique emprunte au chien sa « voix rauque » et son « regard terrible »

Cependant, lorsque l'on se place au niveau spécifiquement rhétorique et que l'on examine la façon dont les auteurs décrivent la parole cynique, on se rend compte que la comparaison va plus loin. Dans une philosophie et une tradition littéraire fondamentalement pénétrée d'oralité, une attention toute particulière est portée sur le son et le ton, sur l'aspect sonore et visuel de la parole.

Je veux insister surtout sur le fait que les oeuvres écrites, dans la période que nous étudions, ne sont jamais totalement délivrées des contraintes de l'oralité. Il est en effet bien exagéré d'affirmer [...] que la civilisation gréco-romaine est devenue de bonne heure une civilisation de l'écriture et que l'on peut donc, méthodologiquement, traiter les oeuvres philosophiques de l'Antiquité comme n'importe quelle oeuvre écrite. Les oeuvres écrites de cette époque restent en effet étroitement liées à des conduites orales. [...] Les Anciens étaient extrêmement sensibles à ces phénomènes sonores⁷⁹.

En écrivant ce texte, Pierre Hadot se situe dans un cadre tout à fait différent du notre : son objectif est avant tout de rendre raison de l'opacité avec laquelle les textes

⁷⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 24, p. 707.

⁷⁸ *Ibid.*, livre VI, § 19, p. 701 et livre VI, § 60, p. 731. De fait, lorsque de jeunes gens croisent Diogène, ils s'attendent inévitablement à être blessés : « Attention qu'il ne nous morde [δάκη] pas ! » (*Ibid.*, livre VI, § 45, p. 721).

⁷⁹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 274-275.

anciens peuvent se présenter aux yeux des modernes (il explique par exemple que cet ancrage dans l’oralité fait que l’on écrit les livres de la même façon que si l’on parlait, engendrant ainsi des associations d’idées apparemment illogiques pour un œil extérieur, etc.). Cependant, il suggère une idée tout à fait essentielle pour notre propos : si le discours oral était en effet aussi naturel et aussi prégnant, il est normal que l’on retrouve, dans le discours écrit, certaines traces de cette oralité, et notamment des détails précisant le ton de la voix, la composition du visage, l’expression du regard. Bien plus, ces éléments pouvaient « véhicul[er] », en eux-mêmes, « des images et des contenus de pensée »⁸⁰. Par exemple, lorsque l’Empereur Julien entreprend de discréditer les écrits impies d’Oenomaos de Gadara dans l’objectif de les écarter de la pensée authentiquement cynique, il écrit que l’on peut en juger « [à] l’articulation même de la voix du chien [ἐν τῇ τοῦ κυνὸς αὐτοφωνίᾳ], [à] son ouvrage contre les oracles et en un mot [à] tout ce qu’a écrit l’individu »⁸¹. Ainsi, le ton de la voix témoigne tout autant en la défaveur de l’appartenance cynique d’Oenomaos que ce qu’il a pu écrire ou penser.

Cela suggère que le style proprement cynique que nous avons commencé d’esquisser contribue de manière active à la catégorisation de ces philosophes et constitue une composante essentielle de leur philosophie. On observe très clairement ce phénomène dans les descriptions que fait Lucien du style d’énonciation cynique :

En traversant le gymnase, j’entendis un Cynique déclamer d’une voix forte et rude [μεγάλη καὶ τραχεία τῇ φωνῇ] les boniments habituels de ces gens-là, leur vertu de camelots : il insultait [λοιδοροῦμένου] tout le monde sans exception. [...] Tu reconnaîtras certainement le style puisque tu as assisté bien des fois aux criailleries de ces gens-là.

Quant à cet excellent Diogène, il est voisin [au royaume des morts] de l’Assyrien Sardanapale, du Phrygien Midas et de quelques autres riches. Lorsqu’il les entend gémir au souvenir de leur fortune passée, il rit et se réjouit. Le plus souvent, il est couché sur le dos, et chante d’une voix rauque et déplaisante [μάλα τραχεία καὶ ἀπηνεῖ τῇ φωνῇ], qui couvre les lamentations des autres⁸².

Le cynique, indépendamment de *ce* qu’il dit, du contenu de sa pensée, est reconnaissable à la *manière* dont il le dit. La véhémence et l’arrogance de ses réprimandes transparaît dans le timbre, dans la *matérialité* même de sa voix, et de la même façon que l’on ne conçoit pas un cynique riche, fastueusement vêtu ou flatteur, il semble impensable de le représenter symboliquement avec une voix fluette et délicate – sans que cela ne

⁸⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁸¹ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 5, 209 a - b, p. 50.

⁸² LUCIEN, *Sur la mort de Pérégrinos*, in *Portraits de philosophes*, *op. cit.*, § 3, p. 279 et *Ménippe ou la consultation des morts*, *op. cit.*, § 18, p. 315.

corresponde nécessairement à la réalité. Dans les *Caractères*, La Bruyère dépeint des « types » oratoire avec cette même attention pour les moyens rhétoriques sonores et visuels que ne le faisaient les artisans des figures de Socrate ou du cynique, témoignant par là qu'il s'agit d'éléments importants pour rendre compte d'un type moral. Théodecte, par exemple, ressemble au cynique par cet aspect, lui qui « n'est pas moins redoutable par les choses qu'il dit que par le ton dont il parle »⁸³.

Mais cette transposition physique, patente de l'aboiement cynique ne se limite pas à la voix. Le visage, et notamment le regard, est en effet un support et un relais efficace de cette matérialisation, de cette empreinte concrète de la posture rhétorique. Le moraliste qu'est La Bruyère répercute cette idée dans ses portraits. Nous avons vu, en effet, que le comportement d'un honnête homme à la Cour était celui de la composition du discours, de la dissimulation de la vérité. Il s'agissait, pour se faire bien voir, de dire certaines choses (complaisantes) et d'en taire d'autres (blessantes), et le courtisan s'opposait en cela au parrésiasite. Or, cette conduite imprègne elle aussi les modalités sensibles :

Reconnaissez-vous [l'homme qui s'est depuis quelque temps livré à la Cour] à son visage, à ses entretiens ?⁸⁴

Cet homme est identifiable non seulement par ce qu'il dit, mais encore par les ajustements qu'il fait subir à son expression afin que sa pensée se manifeste visuellement. Et La Bruyère ouvre quasiment son chapitre consacré à la Cour avec cette idée, selon laquelle « un homme qui sait la Cour, est maître de son geste, de ses yeux, et de son visage »⁸⁵, apparemment davantage encore que de ses paroles. Dans le cas du cynique, on l'imagine, les traits du visage ne seront pas charmants et souriants, mais plutôt sévères et déplaisants. On le voit très clairement dans le discours de Dion relatant l'entrevue de Diogène avec Alexandre de Macédoine :

[Diogène] leva sur [Alexandre] un regard terrible [ὄς ἀνέβλεψε πρὸς αὐτὸν γοργόν], comme un lion, et lui ordonna de se déplacer un peu de côté, car il était en train de se chauffer au soleil.

⁸³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 12, p. 248.

⁸⁴ *Ibid.*, « De la Cour », 62, p. 340.

⁸⁵ *Ibid.*, « De la Cour », 2, p. 319. Voir également : « [les gens de la Cour] payent de mines, d'une inflexion de voix, d'un geste ou d'un sourire » (*Ibid.*, « De la Cour », 83, p. 347) ; « [La] voix [de Théodote], sa démarche, son geste, son attitude accompagnent son visage » (*Ibid.*, « De la Cour », 61, p. 338) ; « [La modestie] est une vertu du dehors, qui règle ses yeux, sa démarche, ses paroles, son ton de voix » (*Ibid.*, « De l'homme », 69, p. 421) ; « [Iphis] s'est acquis une voix claire et délicate, et heureusement il parle gras : il a un mouvement de tête, et je ne sais quel adoucissement dans les yeux » (*Ibid.*, « De la mode », 14, p. 510).

Diogène le regarda en dessous d'un air sévère [ὁ δεινὸν ὑποβλέψας].
Durcissant les traits de son visage [στρυφνῶ τῷ προσώπῳ], Diogène s'écria [...] ⁸⁶.

Force est de constater, lorsqu'on prend la mesure de l'insistance avec laquelle Dion et Lucien rapportent ces éléments, qu'il ne s'agit pas de simple descriptions visant à donner du relief aux épisodes qu'ils relatent : il s'agit véritablement d'installer Diogène dans un modèle rhétorique net qui est typique du cynisme en général. La matérialité de l'expression et du son de la voix qui sont touchés par ce style particulier véhicule, en elle-même, une signification symbolique forte. Et Lucien synthétise tout cela parfaitement, lorsqu'il fait énoncer par Diogène les attributs dont devra se parer le prétendant au cynisme :

Mais voici ce qui devra surtout caractériser ton comportement : être impudent et hardi, injurier indistinctement tout le monde [ἰταμὸν χρῆ εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν ἐξ ἴσης], rois et particuliers. [...] Que ton langage soit barbare, ta voix rauque [βάρβαρος ἢ φωνὴ καὶ ἀπηχὲς τὸ φθέγμα], vraiment semblable à celle d'un chien. Que ton visage soit tendu [πρόσωπον ἐντεταμένον], ta démarche en accord avec un tel visage, bref que tout en toi soit bestial et sauvage. Foin de la pudeur, de la douceur, de la mesure [αἰδῶς καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης] ! ⁸⁷.

- Le Κυνικὸς τρόπος au chapitre de la véhémence

Cette impertinence, cette arrogance sur laquelle Diogène fait reposer le style cynique a retenu l'attention de la postérité, contribuant ainsi à fixer plus durablement encore la dimension agressive de cette posture. Comme nous l'avons ébauché en nous référant à certains passages de La Bruyère, le cynique est l'opposé de l'homme de Cour : il se refuse à toute civilité et verse bien plus volontiers dans la censure et le blâme. Dominique Quéro, en brossant le portrait de Mōmos, nous permet d'affiner davantage les liens qui unissent ce dieu railleur et le philosophe cynique sur ce point : elle cite en effet une pièce de l'abbé Pellegrin de 1711 intitulée *Arlequin à la Guinguette* dans laquelle « [Zeus] prétend [...] venir “décharger [sa] bile” sur les abus des Parisiens, et [...] “fait entendre à Momus qu’il n’a point de dessein de galanterie en tête, puisqu’il l’a choisi pour compagnon de ses voyages au lieu de Mercure » ⁸⁸. Mōmos et Mercure s'opposent en effet

⁸⁶ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, op. cit., Discours IV, « Sur la royauté », § 14, p. 168, § 24, p. 170 et § 72, p. 177.

⁸⁷ LUCIEN, *Vies de philosophes à vendre*, op. cit., § 10, p. 173-175.

⁸⁸ D. QUÉRO, *Momus philosophe*, op. cit., p. 87.

de la même façon que Diogène tranche avec la figure du courtisan⁸⁹. Si le bien nommé *Mercure Galant* associe par son titre le dieu messager à la courtoisie tant prônée par les Classiques, Mômômos, lui, est choisi car le dieu souverain « n'a point de dessein de galanterie en tête ». Cette posture agressive partagée par Mômômos et les cyniques, en rupture totale avec l'attitude complaisante de l'homme de Cour ou de Mercure, était déjà fortement mise en évidence dans le *Banquet* de Xénophon.

Dans ce texte, la personnalité d'Antisthène nous est présentée selon des critères d'ordre presque exclusivement langagier : Jean Humbert recense notamment « sa brusquerie, son ton péremptoire, son goût pour une âpre discussion qui ne ménage pas l'interlocuteur, sa tendance à tout prendre au sérieux qui le rend peu apte à entendre la plaisanterie »⁹⁰. À de nombreuses reprises, le père des cyniques est en effet présenté comme le « chien de garde » de Socrate, aboyant sur ceux qui le provoquent ou le raillent. À l'occasion de l'un de ces épisodes, au cours duquel Socrate lui reproche de s'abandonner à l'injure envers Philippe, Antisthène se défend :

Mais si je le compare à de parfaits gens de bien, à l'élite des hommes, c'est à un flatteur [ἐπαινοῦντι] plutôt qu'à un insolent [λοιδοροῦμένῳ] que je mériterai d'être comparé⁹¹.

La saturation de termes dérivés de λοιδορέω dans ce passage retient l'attention. Non seulement cela marque l'insistance avec laquelle l'auteur souhaite rattacher ce trait à Antisthène, mais encore, cela affirme l'avantage, net aux yeux du cynique, qu'il y a à être qualifié d'insolent plutôt que de flatteur. D'ailleurs, le cynique va plus loin lorsqu'il affirme que si, comme le lui conseille Socrate, il abandonne son insolence, « [il] ne sai[t] pas comment [il] pourr[a] jouer convenablement [s]on rôle dans ce banquet [ἄξια τοῦ δείπνου ἐργάσομαι] »⁹².

Mais outre le *Banquet* de Xénophon, le plus ancien témoignage théorisant véritablement la dimension rhétorique inhérente à la philosophie cynique se trouve chez Démétrios de Phalère. Ce rhéteur, élève d'Aristote, leur consacre en effet une section, intitulée précisément « Κυνικὸς τρόπος », insérée dans le chapitre consacré au δεινός, au style véhément, et dans laquelle il écrit :

⁸⁹ Il n'est d'ailleurs pas anodin que, dans les dialogues de Lucien, Mercure soit très peu présent au titre de messager des dieux, et que lui soit substitué Ménippe (par exemple lorsque celui-ci se fait le porte-parole de la Lune et des dieux dans *Icaroménippe*) ou bien l'auteur lui-même, marquant par là même sa nette préférence pour la posture critique d'un Mômômos ou d'un cynique à celle, complaisante, d'un Mercure.

⁹⁰ J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, p. 237.

⁹¹ XÉNOPHON, *Le Banquet*, op. cit., chap. VI, § 9, p. 68.

⁹² *Ibid.*, chap. VI, § 10, p. 69.

On rencontre [...] dans bien des endroits une espèce de véhémence dont le relief vient de l'humour qui s'y mêle [ἐκ παιδιᾶς παραμειγμένης δεινότης ἐμφανομένη], dans les comédies par exemple, mais c'est aussi le "tour cynique" dans son ensemble [...]. On rit à cette parole, et l'on s'étonne [γελάται καὶ θαυμάζεται]. Puis tout doucement, elle vous inflige comme une secrète morsure [καὶ ἡρέμα καὶ ὑποδάκνει]. [...] Il y a de la drôlerie dans le sens apparent, mais de la véhémence dans l'intention cachée [γέλοιοι γὰρ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου, δεινὴ δ' ἡ κευθομένη ἔμφασις]. En somme, pour le dire d'un mot, la caractéristique propre du "tour cynique" est de ressembler à un chien qui frétille à la fois et qui mord [πᾶν τὸ εἶδος τοῦ Κυνικοῦ λόγου σαίνοντι ἅμα ἔοικέ τω καὶ δάκνοντι]⁹³.

Si ce texte trouve sa place dans le chapitre qui traite du style véhément, agressif, plutôt que dans celui qui traite du « grand style », et ce malgré les évocations du rire et de l'humour, c'est parce que l'ἔμφασις, qui peut désigner la morale d'une fable, c'est-à-dire la visée de la parole cynique, est offensive. Bien que ce « tour cynique » semble fondamentalement caractérisé par une forme risible d'une part et une intention déplaisante d'autre part, ce dernier élément apparaît comme plus essentiel. Pierre Chiron remarque en effet que si « dans le chapitre II, le κυνικός τρόπος est l'une des seules exceptions à la proscription du γελοῖον, c'est-à-dire de la plaisanterie qui, pour Démétrios comme pour Aristote, est entachée de bassesse », c'est uniquement « à condition que ce soit dans des circonstances précises, [...] lorsqu'[on] vis[e] un but moralisateur »⁹⁴. Ainsi, pour Démétrios, ce n'est que parce qu'il est mis au service d'une morale, en l'occurrence mordante, que le γελοῖον est mobilisé.

Nous pouvons à nouveau établir un lien entre ce style cynique tel qu'il est circonscrit par Démétrios à la fin du quatrième siècle avant notre ère et le choix qui a été fait par les auteurs ultérieurs de composer des chries pour rendre compte de cette philosophie. Elles constituent en effet de courtes anecdotes, très accessibles car plaisantes, et en même temps utiles car elles renferment une leçon morale. Or, chez Diogène Laërce, cet enseignement n'est que rarement explicite – d'où la difficulté, parfois, de le saisir – et se termine sur une pointe. De son côté, Démétrios parle bien d'une « intention cachée », et cela semble contribuer à la véhémence de la parole : plus la morsure est sous-entendue, « secrète » – comme l'écrit le rhéteur –, plus elle sera pénétrante. On le voit tout à fait clairement dans les reproches que formule Diogène, qui use de formules métaphoriques, de

⁹³ DÉMÉTRIOS, *Du style*, trad. fr. p. Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 1993, § 259-261, p. 72.

⁹⁴ Pierre CHIRON, *Un rhéteur méconnu : Démétrios. Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, préface de M. Patillon, Paris, Vrin, 2001, p. 293. Démétrios affirme en effet que la raison pour laquelle le risible est utilisé par les cyniques de manière sensée (il font partie des « οἱ φρόνιμοι ») est résidée dans le fait que, dans leur cas, « de telles plaisanteries tiennent lieu de chrie et de sentence » (DÉMÉTRIOS, *op. cit.*, § 170, p. 50).

jeux sur les sonorités et les significations⁹⁵ plutôt que d'insultes et de reproches à l'état brut. D'ailleurs, un cynique est mentionné dans l'ouvrage de Démétrios quelques sections avant celle du *κυνικός τρόπος* pour illustrer un autre vecteur de *δεινός* :

Est aussi facteur de véhémence le fait de placer à la fin l'élément le plus saisissant, car, enfermé au milieu, il s'émousse. Par exemple, chez Antisthène : « C'est à peu près le choc que causerait un homme surgi des broussailles ». Que l'on recompose la phrase ainsi : « C'est à peu près ce que, surgi des broussailles, un homme causerait comme choc », et, tout en disant certes la même chose, on ne donnera pas l'impression d'exprimer la même chose⁹⁶.

En constatant que le style cynique, décidément admirablement représenté par la configuration de la chrie – de par son usage de la plaisanterie, de la concision et de la pointe suggestive –, est lui-même « facteur de véhémence », on comprend que l'agressivité d'un propos ne réside pas nécessairement dans ce qu'il dit mais dans la manière de le dire. Pierre Chiron, en commentant le mouvement par lequel l'orateur athénien définit le tour cynique, déclare que « la perspective de Démétrios est clairement philosophique : le mode d'expression des cyniques se justifie en ce qu'il attire le rire pour ensuite déclencher l'étonnement, lequel est à l'origine d'une prise de conscience qui elle-même amène à la mauvaise conscience ; c'est du moins ainsi que l'on peut lire la série : *γελᾶται, θαυμάζεται, ὑποδάκνει* »⁹⁷. Tous les éléments rhétoriques mobilisés par les cyniques le sont donc pour remplir au mieux et de la façon la plus violente la fonction morale qui est la leur.

Difficile, à l'évocation de tous ces procédés, de ne pas penser à La Bruyère : d'abord parce que lui aussi considère que « [si le philosophe] donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein »⁹⁸ – dessein qui, soit dit en passant, n'est pas très éloigné de celui que s'est fixé le cynique – ; ensuite parce que le moraliste est coutumier de ces procédés stylistiques, et notamment de cet « art de la pointe », de cet art d'arranger et de disposer ses paroles de façon à accroître la puissance de ses effets. Compte tenu des considérations précédentes sur la forme littéraire de la chrie, il est possible de considérer les remarques fragmentées à travers

⁹⁵ Pour une analyse détaillée de ces procédés, voir M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, chap. 9, « Poétique de la parole cynique ».

⁹⁶ DÉMÉTRIOS, *op. cit.*, § 249, p. 70.

⁹⁷ P. CHIRON, *Un rhéteur méconnu : Démétrios*, *op. cit.*, p. 293.

⁹⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 34, p. 171.

lesquelles La Bruyère nous présente ses caractères comme autant de ces brèves anecdotes mettant en scène un personnage dans le but de suggérer un enseignement moral.

Il faut laisser parler cet inconnu que le hasard a placé auprès de vous dans une voiture publique, à une fête ou à un spectacle, et il ne vous coûtera bientôt pour le connaître que de l'avoir écouté ; vous saurez son nom, sa demeure, son pays, l'état de son bien, son emploi, celui de son père, la famille dont est sa mère, sa parenté, ses alliances, les armes de sa maison ; vous comprendrez qu'il est noble, qu'il a un château, de beaux meubles, des valets, et un carrosse⁹⁹.

Le portrait de cet « inconnu » dont nous saurons finalement tout nous offre un bon exemple de la façon dont les procédés décrits par Démétrios à propos du « tour cynique » sont mis en pratique dans les *Caractères*. La violence de la dénonciation morale ne passe pas par l'énoncé clair du travers. Bien au contraire, aucun jugement ne semble formulé, et aucune critique n'est expressément formulée. Cependant, on sent nettement le reproche que le moraliste souhaite exprimer, et celui-ci est d'autant plus pénétrant qu'il demeure implicite. La façon dont la remarque est articulée est censée suffire, en elle-même, à le faire entendre, et Alain Lanavère remarque même que, paradoxalement, « plus le discours se fait égal, aisé, amène, plus l'attaque est virulente »¹⁰⁰. Ici, le renversement opéré par la pointe qui fait passer de l'inconnu à un homme dont nous apprenons jusqu'à la situation familiale, du hasard qui nous le fait rencontrer à une rencontre volontairement occasionnée, agit comme une guillotine conférant son sens à toute la remarque et contribue à rendre la condamnation plus pénétrante, plus incisive. Ainsi, alors que l'auteur des *Caractères* insiste, tout au long des paratextes (préface, épigraphe, etc.), pour se démarquer du modèle rhétorique cynique, il n'en applique pas moins les techniques au sein de ses remarques, et lui emprunte notamment la véhémence de ses morsures. D'ailleurs, celui-ci a eu beau formuler de nombreuses recommandations de lecture et se défendre officiellement contre les accusations de satires *ad hominem*, ces procédés cyniques n'étaient pas officieusement totalement étrangers à sa volonté : les lecteurs des *Caractères* n'ont d'ailleurs pas cru à ses injonctions et ont perçu la violence de ses censures. Ainsi, nous entrevoyons déjà la double posture que tient La Bruyère, les deux masques qu'il revêt simultanément.

⁹⁹ *Ibid.*, « De la société et de la conversation », 14, p. 251.

¹⁰⁰ Alain LANAVÈRE, « Morale et ironie dans les *Caractères* : La Bruyère disciple de Théophraste », in C. Kannengiesser et Y. Marchasson (dir.), *Humanisme et foi Chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 181-192, 189.

Or, le *Banquet* de Xénophon, qui initie la tradition du cynique insolent, construit cette image grâce à un jeu de miroirs, c'est-à-dire en la confrontant perpétuellement à ce qu'il présente comme son antagoniste : la figure de Socrate. Lors de « cet inconvenant épisode » que nous avons déjà cité, durant lequel Antisthène aboie et fait éclater son impertinence, jouant par là même le « rôle » dévolu au cynique, Socrate lui oppose sa propre conception, son propre rôle : « taire les propos malséants »¹⁰¹. En représentant un Socrate réprobateur face au comportement de son disciple et en mettant l'accent sur la véhémence qui caractérise ce dernier, Xénophon ouvre ainsi la voie à ce qui deviendra la distinction franche et bipolaire entre les deux postures rhétoriques. Cicéron offre le plus bel exemple de la façon dont ces figures se sont effectivement fixées, en introduisant dans ses références aux deux philosophies des remarques d'ordre stylistique capitales. À deux reprises, l'orateur romain compare la façon dont, sur un même sujet et partageant les mêmes opinions, Socrate et Diogène se distinguent de par leur *manière* de dire les mêmes choses.

Après qu'il eut traité de l'immortalité de l'âme, quand déjà l'heure marquée pour sa mort était toute proche, Criton lui demanda comment il voulait être enseveli : « Eh bien ! mes amis », dit Socrate, « je me suis donné beaucoup de peine pour rien ; je n'ai pas réussi en effet à convaincre notre ami Criton que je m'envolerais hors d'ici et n'y laisserais rien de moi-même. Néanmoins, Criton, si tu réussis à me rejoindre et quel que soit l'endroit où tu me trouves, alors tu pourras m'enterrer comme bon te semblera. Mais crois-moi, aucun de vous, quand je serai hors d'ici, ne réussira à me rattraper ». Paroles admirables, puisque Socrate laissait toute latitude à son ami, tout en faisant bien voir qu'il se désintéressait complètement de toute cette question. Diogène était moins sensible et, bien que son opinion fût celle de Socrate, il l'exprima, à la façon cynique, plutôt brutalement [*durior Diogenes sed ut Cynicus asperius*] : il voulut qu'on ne l'enterrât point et qu'on le jetât en plein champ. « Pour les oiseaux et les bêtes ! » s'écrièrent alors ses amis. « Pas le moins du monde », dit Diogène, « vous voudrez bien mettre à côté de moi un bâton qui me servira à les chasser ». Les amis de dire : « Comment le pourras-tu, puisque tu ne sentiras rien ? ». « Eh bien ! si je ne sens rien, en quoi cela me gênera-t-il d'être déchiqueté par les bêtes ? ».

Socrate assistait à une procession où l'on portait quantité d'or et d'argent : « Combien de choses, dit-il, dont je n'éprouve pas le besoin ! » [...] Diogène, lui, s'exprima plus librement, en sa qualité de Cynique [*At vero Diogenes liberius, ut Cynicus*]. Alexandre le

¹⁰¹ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. VI, § 10, p. 69.

priaient de lui dire ce dont il pouvait avoir besoin : « Pour le moment, dit Diogène, écarte-toi un tout petit peu de mon soleil »¹⁰².

Cette constante élaboration en miroir de deux modèles rhétoriques, l'un courtois, assimilé à la figure de Socrate, et l'autre combatif, apparenté au cynisme, confirme l'hypothèse selon laquelle ces figures enveloppent des rapports bien spécifiques au langage qui se cristallisent et s'implantent toujours plus profondément dans les consciences. Cependant, cette confrontation se fait bien souvent au détriment du modèle cynique.

- Les limites de la « pédagogie par la violence »

Du point de vue de l'efficacité, la « pédagogie par la violence »¹⁰³ que manient les cyniques n'est en effet pas la plus recommandable. Lucien signale par exemple que l'attitude de Diogène riant et chantant de sa voix rauque au royaume des morts se révèle vite désagréable pour ses voisins : « ces messieurs sont contrariés et cherchent à déménager, car ils ne supportent pas Diogène »¹⁰⁴. De son côté, Plutarque, méditant sur l'usage de la franchise et de la flatterie, juge que la célèbre réponse de Diogène à Philippe de Macédoine qui lui demandait qui il était (« l'espion de ton insatiable avidité »¹⁰⁵) était, certes, une « bonne attitude », mais « était peut-être excessive [σφοδρότερον] »¹⁰⁶ car trop sévère, trop dure. Peu après, Plutarque expose la cause de l'inefficacité supposée du ton cynique :

¹⁰² CICÉRON, *Tusculanes*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 43, § 103-104, p. 63 ; *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre V, chap. 32, § 91-92, p. 151. On trouve un commentaire très proche de ces textes sous la plume de Montaigne, dans un passage où Antisthène a curieusement remplacé Socrate : « Le philosophe Antisthenes, comme on l'initiait aux mystères d'Orpheus, le prêtre lui disant que ceux qui se vouaient à cette religion, avaient à recevoir après leur mort des biens éternels et parfaits, Pourquoi ne meurs-tu donc toi-même, lui fit-il. Diogenes, plus brusquement selon sa mode, et hors de notre propos : au prêtre qui le prêchait de même de se faire de son ordre pour parvenir aux biens de l'autre monde, Veux-tu pas que je croie qu'Agésilas et Epaminondas, si grands hommes, seront misérables et que toi, qui n'es qu'un veau, seras bien heureux parce que tu es prêtre ? » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre II, chap. 12, « Apologie de Raimond Sebond », p. 168 ; nous soulignons). Notons par ailleurs que l'auteur des *Essais* semble prendre le parti du second lorsqu'il écrit à propos de son propre langage qu'il « n'a rien de facile et poli : il est âpre et dédaigneux » (*Ibid.*, livre II, chap. 17, « De la présomption », p. 447).

¹⁰³ M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁴ LUCIEN, *Ménippe ou la consultation des morts*, *op. cit.*, § 18, p. 315. Voir également chez Dion : « Plusieurs le méprisaient comme un gueux et un vaurien, ou se moquaient de lui, ou cherchaient à l'insulter de façon grossière en lançant des os à ses pieds comme on aurait fait à un chien ; d'autres encore s'approchaient de lui et s'accrochaient à son manteau, mais la plupart des gens ne pouvaient le supporter et s'indignaient contre lui » (*Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours IX, « Diogène ou Le Discours isthmique », § 8-9, p. 204-205).

¹⁰⁵ Voir DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 43, p. 720.

¹⁰⁶ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. I-2 (traités 3-9), trad. fr. R. Klaerr, J. Sirinelli, et A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, Traité 4 : *Les Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, § 30, 70 c, p. 131. Chez Diogène Laërce, l'anecdote est au contraire présentée comme triomphale : « Du coup Diogène suscita son admiration et Philippe le laissa partir » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 43, p. 720).

Il convient à l'ami d'assumer l'odieux des remontrances pour des motifs importants et tout à fait exceptionnels. Mais si c'est à propos de tout et contre tout que l'on montre du mécontentement [δυσκολαίνη], et si l'on se conduit avec ses familiers non en ami mais en donneur de leçons, on n'aura plus d'autorité ni d'efficacité quand on fera des observations sur un sujet majeur, car on aura épuisé la franchise [τὴν παρρησίαν κατακεχημένος] comme un médecin épuise un médicament âpre et amer [δριμὸν φάρμακον ἢ πικρὸν] mais indispensable et coûteux, pour mille petits usages non indispensables¹⁰⁷.

Si la référence aux cyniques n'est pas explicitement établie dans ce texte, de nombreux éléments nous autorisent à leur appliquer cette description. Outre la mention de Diogène quelques paragraphes plus haut, on peut rappeler la mission que s'était assignée le philosophe :

Les autres chiens, disait Diogène, mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver [οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους, ἵνα σώσω]¹⁰⁸.

Le cynique est celui qui mord ses amis, c'est-à-dire qui use à leur égard d'autant plus de sa *parrésia* qu'il entend ainsi les sauver. Ce faisant, il correspond à l'ami que Plutarque réprovoque, à savoir celui qui « épuise sa franchise » en l'exerçant en toute circonstance. D'autre part, le verbe par lequel l'auteur désigne cette tendance à « montrer du mécontentement à propos de tout et contre tout » (δυσκόλαινειν) est un dénominatif de l'un des adjectifs qu'utilisait Timon, ce misanthrope aux traits cyniques, pour se décrire. Or, d'après le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, δύσκολος signifie « de mauvaise humeur, de mauvais caractère, que l'on ne peut satisfaire », mais également « qui fatigue » au sujet « de la fièvre, par exemple ». Ainsi, celui qui, comme le décrit Plutarque, use de sa franchise à outrance, « fatigue » ses interlocuteurs, agit de même que la fièvre et se rend difficile.

Or, si cette métaphore de la fièvre n'est pas attestée concernant le cynisme, il n'en va pas de même concernant celle du médicament « âpre et amer » qui lui fait suite dans le texte de Plutarque et qui illustre la même idée. Diogène Laërce, comparant la philosophie à une médecine, indique que le cynisme dispense précisément ce type de remèdes :

Comme on lui avait demandé pourquoi il recourait pour corriger ses disciples à des recettes amères [πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει], [Antisthène] répond : « Les médecins en font autant avec leurs patients »¹⁰⁹.

¹⁰⁷ PLUTARQUE, *Les Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, op. cit., § 35, 73 a, p. 137.

¹⁰⁸ STOBÉE, op. cit., livre III, chap. 13, § 44, p. 462, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 93.

¹⁰⁹ DIOGÈNE LAËRCE, op. cit., livre VI, § 4, p. 683.

On trouve déjà l'assimilation de la philosophie cynique avec l'amertume chez Dion, mais lui insiste davantage sur la sensation désagréable engendrée par cette saveur :

C'était comme ces ignorants qui se mettent à goûter le miel du Pont sans le connaître : ils le tâtent de la langue et le crachent aussitôt, ne pouvant en supporter le goût âcre et désagréable [πικρόν ἐστὶν καὶ ἀηδές] ; pareillement, les gens qui, par vaine curiosité, cherchaient à éprouver Diogène, se détournaient de lui et prenaient la fuite quand il se mettait à les confondre¹¹⁰.

Comme le suggérait Plutarque, l'usage excessif de la franchise génère le même effet que les remèdes amers des médecins, c'est-à-dire qu'ils rebutent les patients. Le même jugement est formulé par Eusèbe de Césarée lorsqu'il affirme, après avoir cité un passage des *Charlatans démasqués*, que « la liberté d'Oenomaüs [Οἰνομάου παρρησίας] [...] ne manqu[e] pas de l'âpreté cynique [κυνικῆς πικρίας] »¹¹¹.

Enfin, un écho tardif de cette assimilation est décelable chez Érasme, alors qu'il répond aux accusations adressées contre son *Éloge de la folie*, dans un discours ambiguë qui rappelle la double posture adoptée par La Bruyère :

D'ailleurs toi aussi dans ta lettre tu ne contestes pas la vérité de la plupart des idées qui y sont exprimées. Mais tu estimes qu'il était inopportun « de blesser de tendres oreilles par une vérité mordante ». Si tu penses qu'il ne faut jamais parler franchement ni énoncer une vérité sauf quand elle ne choque pas, pourquoi les médecins emploient-ils pour guérir des drogues amères, pourquoi placent-ils parmi les remèdes les plus dignes d'éloges la hiérapicra ? S'ils le font eux pour soigner les vices du corps, comme il est plus juste que nous en fassions autant pour guérir les maladies de l'âme !¹¹².

La « vérité mordante » qui « blesse les oreilles tendres » par son usage d'une hiérapicra oratoire – ce purgatif qui enveloppe jusque dans son nom l'amertume de son goût – rappelle typiquement la rhétorique cynique. De fait, on reproche davantage à Érasme le ton de son oeuvre que son contenu réel. Or, celui-ci semble reconnaître l'efficacité d'un tel mode d'expression tout en se défendant d'en user (notamment dans les

¹¹⁰ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours IX, « Diogène ou Le Discours isthmique », § 6, p. 204. Cet extrait est repris à la lettre par Stobée dans un chapitre intitulé « ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΕ », ce qui confirme la relation profonde qui a unit, dans les esprits, la pratique parrésiasique du cynique avec son amertume.

¹¹¹ EUSÈBE, *La Préparation évangélique*, t. V (18-36)-VI, trad. fr. E. des Places, Paris, Cerf, 1980, livre V, chap. 21, § 6, p. 47.

¹¹² ÉRASME, *Lettre à Martin Dorp, op. cit.*, p. 290. Il convient tout de même de préciser que, si le style cynique est ici latent, les Stoïciens avaient eux aussi la réputation d'user d'une rhétorique percutante, comme en témoigne Cicéron : « Que d'exemple [les Péripatéticiens et les Académiciens nous ont laissé] dans leur style ! D'abord les choses mêmes qui exigent une exposition subtile, ils les ont présentées avec netteté et précision [...]. Vos Stoïciens procèdent de même [sans doute], mais, chez vous, c'est trop raboteux [squalidius] ! Au lieu que leur style à eux, tu vois comme il reluit. Ensuite, les choses qui demandaient un langage oratoire et majestueux, comme ils ont su les présenter ! Avec quel éclat ! [...] Langage qui n'est pas d'hommes arrachant des épines [spinās vellentium] ou décharnant des os [ossa nudantium], comme font les Stoïciens » (CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. II (livres III-V), trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1930, livre IV, chap. 3, § 5-6, p. 57).

passages cités précédemment, dans lequel l'auteur déniait tout recours à la haine cynique des vicieux plutôt qu'à la haine socratique des vices). Tout se passe comme si, pour Érasme comme nous l'avons entrevu pour La Bruyère, il convenait de rejeter formellement ce modèle rhétorique, alors même que leurs outils, leurs procédés s'imposaient à eux.

Avec la comparaison constante – et explicite sous la plume d'Érasme – de la philosophie à une médecine de l'âme¹¹³ et plus particulièrement du cynisme à une médecine prescrivant des remèdes amères, désagréables, on voit bien que se profile non seulement l'idée qu'il va s'agir de guérir les maux des hommes à la manière d'un médecin mais encore que, parmi toutes celles qui existent, certaines thérapeutiques peuvent s'avérer plus ou moins efficace. Comme l'écrit Dominique Quéro, pour le médecin de l'âme, « tout l'art est dans la manière. Il s'agit avant tout de faire avaler la pilule, quitte à user, pour y parvenir, de moyens détournés. Car l'adhésion du coeur importe, en l'occurrence, beaucoup plus que la persuasion de l'esprit »¹¹⁴. Au-delà de la comparaison formelle, il existe en effet une grande différence entre les disciples d'Hippocrate et les philosophes : leur façon de « faire avaler la pilule » est loin d'être la même. Le corps supporte en effet l'amertume de la hiérapicra parce qu'il aspire, de fait, à guérir. Mais Diogène fait lui-même l'expérience qu'il n'en va pas de même pour le coeur :

Il s'aperçut, en effet, que Corinthe était le lieu de rencontre d'une foule de gens, en raison de ses ports et de ses dames de compagnie, et parce que la ville était située en quelque sorte au carrefour de la Grèce. Aussi, pensait-il, tout comme un bon médecin se doit d'aller au secours des gens là où les malades abondent, il convient pareillement que le sage s'établisse de préférence là où les imbéciles sont en plus grand nombre, afin de démasquer et de corriger leur stupidité. [...] Il se prêtait aussi à ceux qui désiraient le rencontrer. « Je suis pourtant étonné disait-il : si je prétendais être capable de soigner les dents, tous ceux qui ont besoin de se faire extraire des dents accourraient vers moi ; et si je soutenais que je puis soigner les yeux, tous ceux qui ont des yeux malades se présenteraient à moi ; même chose encore si je prétendais connaître le remède à l'hypocondrie, à la goutte ou au rhume. Mais quand je promets de libérer les gens qui m'écouteront de la folie, de la perversité et de l'intempérance, personne ne me prête plus attention, personne ne me prie de le guérir même s'il devait par la suite en retirer un important profit en argent. C'est tout comme si les gens étaient moins gênés par ces derniers maux que par les autres maladies, ou comme s'il était plus terrible pour un homme de supporter une rate enflée ou une dent cariée qu'une âme stupide, ignorante, lâche, arrogante, voluptueuse, servile, irascible, cruelle, perverse, en un mot, tout à fait corrompue ». Évidemment, quelques badauds accoururent aussi autour de Diogène. Pas un seul Corinthien cependant [...]. C'était plutôt des étrangers qui venaient à lui, et chacun

¹¹³ Voir par exemple Lucien, qui présente Diogène à ses acheteurs potentiels comme « un libérateur des hommes, un médecin des passions [ιατρὸς τῶν παθῶν] » (*Vies de philosophes à vendre*, op. cit., § 8, p. 171). Mais il faut tout de même préciser que cette comparaison est un lieu commun du discours philosophique et que le cynique est loin d'être le seul « philosophe-médecin ».

¹¹⁴ D. QUÉRO, *Momus philosophe*, op. cit., p. 319.

d'eux, craignant d'être réfuté [φοβούμενος τὸν ἔλεγχον], passait son chemin après avoir quelque temps parlé ou écouté¹¹⁵.

Malgré sa bonne volonté, sa disponibilité pleine et entière et son choix d'une cité pleine de « malades », Diogène est contraint de se rendre à l'évidence : les hommes ne souhaitent pas être guéris, et les méthodes qu'il propose pour le faire font fuir les plus courageux qui s'étaient hasardés à l'écouter. Le modèle rhétorique fondé sur l'amertume et l'insolence que proposent les cyniques est peut-être celui qui a le moins d'égard pour la « rhétorique », précisément, au sens où l'entendait l'Antiquité : il s'agit pour eux de faire entendre une vérité brute, une vérité sans aucun ornement, et donc sans aucun égard pour son interlocuteur, sans aucune intention de l'installer dans de bonnes dispositions pour le convaincre. La Bruyère, dans un portrait qui pourrait tout à fait correspondre à cette posture cynique radicale, conclut lui aussi à la fuite comme unique solution :

Parler et offenser pour de certaines gens est précisément la même chose ; ils sont piquants et amers, leur style est mêlé de fiel et d'absinthe, la raillerie, l'injure, l'insulte leur découlent des lèvres comme leur salive ; il leur serait utile d'être nés muets ou stupides, ce qu'ils ont de vivacité et d'esprit leur nuit davantage que ne fait à quelques autres leur sottise : ils ne se contentent pas toujours de répliquer avec aigreur, ils attaquent souvent avec insolence ; ils frappent sur tout ce qui se trouve sous leur langue, [...] ils heurtent de front et de côté comme des Béliers ; demande-t-on à des Béliers qu'ils n'aient pas de cornes ? de même n'espère-t-on pas de réformer par cette peinture des naturels si durs, si farouches, si indociles ; ce que l'on peut faire de mieux d'aussi loin qu'on les découvre, est de les fuir de toute sa force et sans regarder derrière soi¹¹⁶.

Encore une fois, le moraliste ne blâme pas tant leur bêtise – puisque, précisément, il affirme que ces hommes auraient avantage à être « stupides » – que la façon dont ils expriment leurs critiques, aussi fondées soient-elles¹¹⁷. Dans la perspective qu'adopte La Bruyère de réformer les mœurs et de corriger les vices, l'échec réside dans l'incapacité

¹¹⁵ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 5-10, p. 196-197. Dans un autre discours, Dion brosse le portrait de Socrate selon des traits tout à fait similaires : « Socrate était d'une nature plutôt sociable et philanthrope, et il s'était notamment rendu accessible à tous ceux qui désiraient l'approcher et converser avec lui, non seulement en passant la plus grande partie de son temps sur le marché, mais encore en visitant les palestres et en s'asseyant près des tables des changeurs d'argent – tout comme ceux qui présentent leur petite marchandise au marché qui les colportent de porte en porte – espérant que quelqu'un, jeune ou vieux, puisse vouloir l'interroger et écouter ses réponses. D'une part, la plupart des puissants et des rhéteurs feignaient de ne pas le voir, et d'autre part, ceux qui s'approchaient, comme s'ils avaient heurté quelque chose, éprouaient de la douleur et s'enfuyaient rapidement » (DION CHRYSOSTOME, *Discours, op. cit.*, vol. IV, discours 54, « Sur Socrate », § 3, p. 375 ; nous traduisons). Cette similitude frappante entre la douleur suscitée par les discours de Diogène et ceux de Socrate nous incite à ne pas schématiser à l'excès les catégories que nous tentons de mettre en lumière et à prendre conscience que celles-ci sont toujours poreuses, admettant de nombreux échanges et de nombreuses nuances.

¹¹⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 27, p. 254.

¹¹⁷ Voir également : « La grossièreté, la rusticité, la brutalité peuvent être les vices d'un homme d'esprit » (*Ibid.*, « Des jugements », 48, p. 469).

de sa remarque de guérir de tels arrogants ; dans notre propos, nous pourrions retourner cette conclusion, et affirmer qu'en pratiquant une telle médication, ces « chiens » n'ont aucune chance de guérir ceux qu'ils mordent, et c'est peut-être là le véritable reproche que leur adresse le moraliste. Pour reprendre les termes de la distinction développée par Foucault, on peut dire que si le cynisme est une médecine peu efficace (parce que trop amère), c'est parce qu'il se veut l'antithèse absolue de la rhétorique :

La rhétorique n'implique aucun lien de l'ordre de la croyance entre celui qui parle et ce qu'il [énonce]. Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peut parfaitement et est capable de dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose que ce qu'il croit, tout autre chose que ce qu'il pense, mais de le dire de telle manière que, au bout du compte, ce qu'il aura dit, [...] sera, deviendra ce que pensent, ce que croient et ce que croient savoir ceux auxquels il l'a adressé¹¹⁸.

À l'inverse, dans le cas de la *parrêsia* et donc du cynique, « celui auquel on s'adresse peut toujours ne pas recevoir ce qu'on dit. Il peut s'en [trouver] blessé, il peut le rejeter, et finalement punir ou se venger de celui qui lui a dit la vérité ». Et Foucault de préciser que si, dans l'art de la rhétorique, la rupture se situait entre « celui qui parle et ce qu'il énonce », « la *parrêsia*, au contraire, [...] ouvre, par l'effet même de la vérité, par l'effet de blessures de la vérité, la possibilité d'une rupture de lien entre celui qui parle et celui auquel il s'est adressé »¹¹⁹.

Entre ces deux pôles réside sans doute la formule de la médecine de l'âme la plus efficace : pour maximiser ses chances de guérison, il s'agit de tendre vers une situation idéale qui a minimisé les ruptures. Comme le parrésiasite, ce médecin doit conserver l'objectif de la vérité et s'efforcer de corriger effectivement les maux ; mais il doit également se rendre utile et ajouter à la *parrêsia* une dose de pédagogie, c'est-à-dire de trouver comme le rhéteur le moyen de convaincre. Sans cela, il peut se révéler certes très habile pour diagnostiquer l'origine du mal mais demeurer inopérant dans la mesure où la convalescence n'a jamais lieu.

Or, alors qu'il montre les graves perturbations que peuvent causer en l'âme les mauvaises inclinations, les vices, Cicéron s'empresse de recommander l'usage d'un « traitement socratique [*Socratica medicina*] qui guérirait cette passion »¹²⁰. C'est donc

¹¹⁸ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁰ CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre IV, chap. 11, § 24, p. 65.

bien dans la figure de Socrate que l'on pourra trouver le modèle d'un tel médecin des âmes¹²¹.

c. La condamnation morale comme une médecine douce : la grâce et la politesse socratique

Comme c'est souvent le cas entre les figures de Socrate et du cynique, l'une intervient dans un texte afin de tempérer, de corriger les excès ou au contraire la modération de l'autre. Diogène possède le mérite indéniable d'avoir su pousser la pratique de la *parrêsia* à son comble, proposant par là même une conception de la philosophie diamétralement opposée à l'art de la rhétorique. Cependant, celle-ci demeure stérile si elle ne suscite que le mépris et le ressentiment. C'est sur ce point que Socrate peut constituer une alternative possible, puisqu'il partage les convictions profondes et la sincérité du cynique, mais adopte un discours moins percutant, moins agressif, plus enclin à emporter le « cœur » de ses interlocuteurs. Le personnage de Démonax façonné par Lucien – dont nous avons déjà décelé le caractère ambivalent – en est la meilleure illustration. Foucault le décrit en effet comme un « homme de la vérité certes, homme qui ne craint jamais de la dire – c'est évident », mais remarque qu'il s'agit « en même temps [de] quelqu'un pour qui la pratique de la vérité est une pratique douce, une pratique curative et thérapeutique, une

¹²¹ Encore une fois, il convient de préciser que ces catégories, si elles semblent effectives et tranchées, n'en sont pas pour autant rigides et exclusives : nous avons vu certains exemples de textes qui rapprochaient les méthodes de Socrate de celles des cyniques – et nous reviendrons sur cette interaction. Plutarque dénonce en effet déjà cette tendance à la schématisation et au jugement prématuré qu'encouragent ces catégories – mais en les dénonçant déjà à son époque, il n'en atteste pas moins de leur effectivité : « On raconte encore que Démétrios de Phalère, alors que, banni de sa patrie, il vivait du côté de Thèbes, dédaigné et misérable, vit sans plaisir s'approcher Cratès, s'attendant à une franchise toute cynique [*παρρησίαν κυνικήν*] et à des paroles rudes [*λόγους τραχεῖ*]. Or, celui-ci l'aborda avec douceur [*πράως*], lui parla de l'exil comme d'une condition qui n'avait rien de fâcheux [...] si bien que, ravi et ayant repris courage, il dit à ses amis ; "Ah ! que je déplore ces affaires et ces occupations qui m'avaient empêché d'apprécier un tel homme !" » (PLUTARQUE, *Les Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, *op. cit.*, § 28, 69 c, p. 129). Cratès est présenté ici comme une « victime collatérale » de ces grands modèles rhétoriques : alors que son nom annonce la rudesse d'un Diogène, il manifeste en fait la douceur d'un Socrate. À l'inverse, si Socrate apparaît de fait plus « pédagogue » que le cynique, ses dialogues, chez Platon ou Xénophon, se soldent souvent par l'exaspération voire l'emportement verbal de ses interlocuteurs. Bien plus, de nombreuses sources – plus tardives celles-ci – témoignent de situations de rupture violentes avec ses interlocuteurs, rappelant la réaction des victimes des aboiements du « Chien » : « Comme souvent, dans le cours de ses recherches, il discutait avec trop de violence [*βιαιότερον διαλεγόμενον*], on lui répondait à coups de poing et en lui tirant les cheveux, et la plupart du temps il faisait rire de lui avec mépris [*γελάσθαι καταφρονούμενον*] » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 21, p. 230). Or, la contamination des deux modèles socratique et cynique que dévoile ici le doxographe n'est pas négligeable pour comprendre leurs rôles chez La Bruyère : il s'agit en effet ici de l'un des textes que le moraliste cite dans sa lettre à Ménage pour se justifier de son assertion selon laquelle Socrate était « en délire ». D'ailleurs, F. Charpentier, à la même époque, tient lui aussi la figure de ce Socrate cynique comme authentique : « se laissant emporter quelquefois à la chaleur de l'action, les uns le tiraient par le manteau, les autres se riaient de lui » (*La Vie de Socrate*, *op. cit.*, p. 47).

pratique de paix et non d'insultes et d'assauts »¹²². Démonax est ce cynique qui a compris que sa philosophie ne pouvait se transmettre que par la douceur. Bien plus tard, Diderot manifestera également cette prise de conscience dans une lettre qui répond à certaines accusations l'ayant installé dans la posture d'un Diogène :

Je n'opposerai point à vos reproches l'exemple de Rabelais, de Montaigne, de La Mothe 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 Socrate¹²³.

Ici, le passage de la véhémence cynique à la bienveillance socratique est expressément formulé, au motif que la première est jugée trop dérangeante par le public et donc contre-productive.

- Une attention bienveillante envers son interlocuteur...

Si l'opposition de ces deux figures paraît encore si clairement sous la plume d'un homme des Lumières, c'est parce que face à la parole offensive des cyniques que nous avons développée, la douceur de Socrate s'est imposée, au fil des siècles, comme un élément décisif de sa figure. Diogène Laërce en fait même la raison de son abandon du métier de sculpteur légué par son père au profit de la philosophie :

[Criton] fit sortir [Socrate] de son atelier et [l'éduqua], parce qu'il s'était épris de la grâce répandue en son âme [ψυχὴν χάριτος]¹²⁴.

Nous avons vu que le cynique, du fait de sa pratique violente de la dénonciation morale, suscitait chez ses interlocuteurs du mépris voire de la haine, et que de ce fait, la transmission de son message en était compromise. Or, Socrate adopte manifestement une méthode plus « douce », relevant de la *χάρις*, c'est-à-dire de cette grâce qui provoque du

¹²² M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 185.

¹²³ DIDEROT, *Correspondance*, vol. I (1713-1757), G. Roth et J. Varloot (éd.), Paris, Minuit, 1956, Lettre 16 à Mme de P***, 1748, p. 56. Cité in D. QUÉRO, *Momus philosophe*, *op. cit.*, p. 461. La mention de la marotte et des grelots, attributs caractéristiques de Mômôs, confirme une nouvelle fois les affinités que cette divinité entretient avec les cyniques. Notons enfin que les noms de Rabelais, de Montaigne ou encore de La Mothe Le Vayer sont clairement apparentés à la posture cynique.

¹²⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 20, p. 230. Pour des échos de cette douceur typiquement socratique, voir : « La seule chose [que Caton] disait admirer chez Socrate l'Ancien, c'était qu'ayant une femme acariâtre et des enfants stupides, il les avait toujours traités avec bonté et douceur [ἐπιεικῶς καὶ πρῶως] » (PLUTARQUE, *Vies parallèles*, trad. fr. A-M. Ozanam, C. Mossé, J-M. Pailler et R. Sablayrolles (éd.), Paris, Gallimard, 2001, Vie de Caton l'Ancien, chap. 20, § 3, p. 656) ; « Aussi nous a-t-on représenté toutes ses conférences pleines d'une douceur inimitable » (LA MOTHE LE VAYER, François (de), *De la vertu des païens* (1642), in J. Prévot (éd.), *Libertins du XVII^e siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2004, p. 44).

plaisir et qui garantit un échange apaisé. Et François Charpentier assigne à celle-ci l'origine de son succès et de sa capacité à captiver ses auditeurs :

[Les jeunes gens s'attachaient à] Socrate, dont la conversation n'était pas moins charmante qu'utile, & qui avait une puissance toute extraordinaire pour gagner l'attention & la bienveillance de tous ceux qui l'écoutaient¹²⁵.

Contrairement au cynique qui se présentait comme un interlocuteur offensif et offensant, Socrate est bienveillant et aimable, ce qui confère un poids et une efficacité supplémentaires à ses critiques. C'est d'ailleurs sur le modèle de la méthode socratique que Plutarque théorise la « bonne » – car utile – condamnation morale.

Socrate aussi prenait les mêmes précautions pour reprendre les jeunes gens [ἀτρέμα τοὺς νέους ἤλεγχεν] comme si, loin d'être lui-même exempt d'ignorance, il sentait la nécessité de s'appliquer avec eux à la vertu et de chercher la vérité. On s'attire en effet bienveillance et confiance quand on paraît [δοκοῦντες] commettre les mêmes fautes et corriger ses amis comme on se corrige soi-même. Quiconque au contraire, dans le temps même où il rabaisse les autres, exalte sa propre personne comme s'il était pur et sans atteinte [εἰλικρινῆς καὶ ἀπαθῆς], [...] se montre importun et insupportable sans être utile [ἐπαχθῆς φανεῖς καὶ βαρὺς οὐδὲν ὠφέλησεν]¹²⁶.

Dans ce texte, ce n'est pas le style cynique qui est présenté comme le contre-modèle faisant face au modèle socratique (il n'est en effet nul part caractérisé par la vantardise que décrit ici Plutarque). Cependant, est ici clairement mise au jour la stratégie rhétorique dont use Socrate pour s'attirer les bonnes dispositions de ses interlocuteurs et s'assurer en même temps de l'efficacité de ses paroles. De cela, nous en trouvons un exemple concret dans une anecdote dont la source nous est inconnue mais qui a souvent été reprise par la postérité : il s'agit de la réponse que fit Socrate à Lysias, celui-ci ayant composé pour son procès un plaidoyer ne lui convenant nullement. Le récit qu'ils font de cette anecdote est toujours l'occasion pour les auteurs d'insister sur la manière spécifique grâce à laquelle le philosophe parvient à convaincre l'orateur de l'inadéquation de sa harangue sans le vexer. C'est chez Cicéron que l'on en trouve la plus ancienne mention :

¹²⁵ F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁶ PLUTARQUE, *Les Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, *op. cit.*, § 33, 72 a, p. 134-135. Bien que le terme grec n'apparaisse pas dans ce texte, l'idée qu'il appartient au sage, pour rendre sa critique efficace, de « paraître » partager les mêmes torts, s'apparente, aux yeux d'Aristote, à l'*εἰρωνεία* socratique. L'ironie est en effet définie par le Stagirite comme l'extrême opposé de la vantardise : « Le vantard [ὁ μὲν ἀλαζών] [est] celui qui prétend volontiers à des titres de gloire qu'il n'a pas ou à de plus grands titres que les siens. Celui qui se dénigre [ὁ δὲ εἰρων], lui, semble bien, à l'inverse, nier ceux qu'il a ou les diminuer » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, livre IV, chap. 10, 1127 a 22-24, p. 214). Et il ajoute : « Ceux qui se dénigrent et tendent à rabaisser la vérité, paraissent d'un caractère plus charmant [χαριέστεροι] [...] exactement comme le faisait Socrate » (*Ibid.*, 1127 b 23-25, p. 217).

Le très habile orateur Lysias lui ayant apporté un discours tout écrit, qu'il put apprendre par coeur s'il le jugeait à propos, pour le débiter en son nom devant le tribunal, le philosophe le lut volontiers et le déclara plein de talent : « Mais, ajouta-t-il, si tu m'avais apporté des souliers de Sicyone, je ne les mettrais point, quelque bien faits qu'ils fussent et adaptés à mon pied, parce que cette chaussure n'est pas digne d'un homme. De même ton discours me paraît habile, un vrai discours d'orateur ; mais je ne le trouve point assez ferme, ni d'un homme »¹²⁷.

Avant d'énoncer les raisons qui poussent Socrate à refuser la contribution de Lysias, Cicéron précise qu'il « le lut volontiers et le déclara plein de talent », marquant par là les « précautions » dont parlait Plutarque et que prend le philosophe afin de critiquer sans froisser son interlocuteur. Érasme rapporte cette même anecdote dans son recueil d'apophthegmes mais l'accompagne d'une remarque intéressante pour notre propos :

Comme Lysias eut récité en la présence de Socrate, l'oraison qu'il avait faite pour le défendre en jugement, Socrate dit, c'est une belle et bien faite oraison, mais elle ne m'est point à propos [*sed non conuenit Socrati*]. Car elle sentait plus son avocat du palais qu'un philosophe, et même [en particulier] tel que Socrate. Demandât donc derechef Lysias pourquoi, si l'oraison était bonne elle ne lui était propre. Il dit : Ne se peut-il pas faire qu'un habillement ou soulier soit beau et bien fait et toutefois il ne sera pas bien à chacun. Valère raconte ceci même, mais il fait la réponse plus aigre et moins socratique [*Hoc ipsum Valerius Maximus narrat odiosius, minusque Socratice*]¹²⁸.

Le ton sévère et abrupt avec lequel Valère Maxime présente la parole du philosophe est jugée « moins socratique » par Érasme, c'est-à-dire moins conforme à sa posture rhétorique habituelle, douce et bienveillante. Ce que pointe ici l'humaniste, ce n'est pas tant la discordance du témoignage de Valère Maxime relativement à ceux de Cicéron, de Diogène Laërce ou de Stobée dont lui-même a pu s'inspirer, mais bien plutôt le

¹²⁷ CICÉRON, *De l'orateur*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 54, § 231, p. 83. Voir également chez Diogène Laërce : « Quant au philosophe, Lysias ayant écrit pour lui un plaidoyer, il le lut d'un bout à l'autre et dit : "C'est un beau discours, Lysias, pourtant il ne me va pas". Car il relevait évidemment pour la plus grande part du genre judiciaire, plus que de la philosophie. Et, comme Lysias lui répondait : "Si le discours est beau, comment ne t'irait-il pas ?" », il dit : "Parce que de beaux habits ou de belles chaussures ne m'iraient pas non plus" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 40-41, p. 244) ; ainsi que chez Stobée : « Socrate ayant été accusé en justice, Lysias composa pour lui un discours, l'apporta jusqu'à lui et l'invita à s'en servir. Lysias déclara qu'il était charmant : "les roses aussi sont charmantes", répondit Socrate, "mais leurs couronnes ne me conviennent pas". "Tu mourras donc", dit Lysias, "si tu ne te défends pas". "En effet", répondit-il, "et si ce n'est maintenant, je mourrai de toute façon" » (STOBÉE, *op. cit.*, livre III, chap. 7, § 56, p. 325 ; nous traduisons). Dans tous les cas, le même accent est porté sur la douceur du refus socratique (qui passe par l'aveu de la beauté du plaidoyer et par des formules imagées).

¹²⁸ ÉRASME, *Les Apophthegmes*, *op. cit.*, p. 232. Voici la réponse, effectivement plus rude, que Socrate fait à Lysias chez Valère Maxime : « Socrate, lui qui fut pour la culture grecque le sommet le plus prestigieux, se trouvait inculpé à Athènes, et Lysias avait lu devant lui une plaidoirie qu'il avait composée pour qu'il pût se défendre en l'utilisant au tribunal, et qui était humble et suppliante, en accord avec le désastre qui le menaçait. "Reprends, dit-il, je t'en prie, le discours que tu as fait. Car si je pouvais être amené, au fond des déserts de Scythie, à le prononcer, alors j'accepterais de moi-même d'être condamné à mort". Il a méprisé la vie pour ne pas manquer de gravité, et il a préféré être encore Socrate à son dernier soupir plutôt que Lysias pour survivre » (VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, t. II (livres IV-VI), trad. fr. R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997, livre VI, chap. 4, *ext.* § 2, p. 171).

décalage entre le ton du discours qu'il présente et le modèle rhétorique que la tradition a résolument modelé autour de la figure de Socrate.

D'autres anecdotes, à première vue indépendantes d'une quelconque valeur stylistique, ont pu devenir le support d'une mise en valeur de la grâce de la parole socratique. C'est le cas chez Sénèque, qui interprète ainsi le choix du philosophe de décliner l'invitation du roi Archélaüs, au motif « qu'il ne voulait pas se rendre chez un homme dont il aurait à recevoir les bienfaits sans pouvoir lui en offrir autant » :

Pourquoi donc Socrate fit-il cette réponse ? Homme d'esprit [*uir facetus*] [...] s'entendant à railler tout le monde [*derisor omnium*], surtout les puissants, il aima mieux lui refuser finement, qu'avec opiniâtreté ou avec hauteur [*maluit illi nasute negare quam contumaciter aut superbe*] [...]. Quelqu'un dira : « Il eût pu à son gré dire non ». Mais c'eût été piquer un monarque arrogant [*instigasset in se regem insolentem*] qui prétendait que l'on fit grand cas de tous ses dons. Peu importe que l'on refuse de donner à un roi ou d'accepter de lui quelque chose, il y a équivalent à ses yeux entre ces deux refus ; et l'orgueilleux ressent plus cruellement les dédains [*fastidiri acerbius*] qu'une bravade [*timeri*]¹²⁹.

On voit bien dans ces textes à quel point l'exigence de civilité semble fondamentale dans la compréhension du modèle rhétorique incarné par Socrate. Celui-ci a bien compris que les paroles potentiellement blessantes doivent être manipulées avec prudence et doivent être rendues les plus douces possibles.

Socrate se situe donc à l'opposé de la misanthropie qui pouvait se dégager de la figure du cynique et qui trouvait son apogée avec le personnage de Timon. Au siècle classique, cette dimension de la figure socratique est l'une des raisons de son succès. C'est ce qu'Emmanuel Bury décèle dans le portrait qu'en propose Fénelon dans ses *Dialogues des morts* : selon lui, « Socrate définit une juste attitude médiane entre la rudesse misanthropique de Timon et la complaisance protéiforme d'Alcibiade ». Et d'ajouter que Socrate oppose à ces deux figures « l'éloge de la philanthropie, qui est, selon lui, une vertu douce, patiente et désintéressé [...]. Fénelon nous propose ici la figure d'un philosophe parmi les hommes, dont le retrait est fait d'ironie bienveillante, et non de raillerie agressive »¹³⁰. La Bruyère exprime à de nombreuses reprises le caractère plaisant et aimable que possède naturellement le sage et insère donc cette habileté tout particulièrement socratique dans les caractéristiques de son philosophe idéal :

¹²⁹ SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, t. II, trad. fr. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961, livre V, chap. 6, § 2, p. 7 et § 6-7, p. 8-9.

¹³⁰ E. BURY, « Le Sourire de Socrate », *op. cit.*, p. 197 et p. 198.

[La véritable grandeur] se courbe par bonté vers ses inférieurs [...] ; son caractère est noble et facile, inspire le respect et la confiance¹³¹.

Et cela est profondément lié à l'exigence, capitale pour un homme du XVII^e siècle, d'adopter une certaine pédagogie dans ses propos, de viser l'utilité pour ses discours moraux. Pour que la condamnation morale soit féconde, son auteur doit la présenter sous un jour attrayant afin de capter l'attention de sa cible et en même temps la ménager. Alors que la véhémence du cynique conduisait l'interlocuteur à se refermer sur lui-même et à disqualifier la critique, la douceur socratique le place dans de meilleures dispositions et garantit ainsi son intelligibilité¹³².

D'ailleurs, la *forme* littéraire par laquelle s'exprime cette posture porte la marque de la bienveillance : tandis que le cynique pratiquait la morsure incisive, la critique acerbe et le bon mot à l'effet d'une guillotine exprimés dans la chrie, Socrate exerce l'ἔλεγχος par le dialogue. Cicéron, en la qualifiant explicitement de « socratique », définit les règles de cette conversation :

Que notre conversation [*sermo*] [...] – les socratiques y ont excellé au plus haut point – soit paisible [*lenis*] et non pas du tout opiniâtre [*pertinax*], mais qu'elle présente de l'agrément [*lepos*]. En vérité, qu'elle n'exclue pas les autres, comme si elle arrivait dans sa propriété, mais qu'elle estime tout à fait juste que chacun ait son tour dans la conversation commune, comme dans tous les autres domaines. [...] Veillons avant tout à ne pas révéler la présence de quelque défaut de caractère, ce qui arrive le plus souvent quand on s'acharne à parler des absents, pour les dénigrer, en les tournant en ridicule ou en tenant des propos sévères, médisants et injurieux [*aut per ridiculum aut severe maledice contumelioseque dicitur*]¹³³.

Les socratiques sont reconnaissables à la façon dont ils mènent une discussion : ceux-ci ne sont jamais « médisants ou injurieux » comme pouvaient l'être les cyniques et

¹³¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 42, p. 202. Le moraliste va même jusqu'à affirmer qu'une telle complexion n'est rien moins que la marque de l'humanité : « Dire d'un homme colère, inégal, querelleux, chagrin, pointilleux, capricieux, c'est son humeur, n'est pas l'excuser, comme on le croit ; mais avouer sans y penser que de si grands défauts sont irrémédiables. Ce qu'on appelle humeur est une chose trop négligée parmi les hommes ; ils devraient comprendre qu'il ne leur suffit pas d'être bons, mais qu'ils doivent encore paraître tels, du moins s'ils tendent à être sociables, capables d'union et de commerce, c'est-à-dire à être des hommes : l'on n'exige pas des âmes malignes qu'elles aient de la douceur et de la souplesse ; elle ne leur manque jamais, et elle leur sert de piège pour surprendre les simples, et pour faire valoir leurs artifices : l'on désirerait de ceux qui ont un bon cœur, qu'ils fussent toujours pliants, faciles, complaisants ; et qu'il fût moins vrai quelquefois que ce sont les méchants qui nuisent, et les bons qui font souffrir » (*Ibid.*, « De l'homme », 9, p. 407).

¹³² Épictète, dans une logique de correction du cynisme par la figure de Socrate, fait de Diogène un modèle de philanthropie : « Voyons, Diogène n'aimait-il personne, lui si plein de bonté et d'amour à l'égard des hommes qu'il supportait joyeusement [ὄς οὕτως ἡμερος ἦν καὶ φιλόανθρωπος] pour le bien public tant de fatigues et de misères corporelles ? » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 24, « Qu'il ne faut pas s'émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous », § 64, p. 104). Le stoïcien nous rappelle ainsi utilement les interférences qui unissent ces deux postures et leur indéniable porosité.

¹³³ CICÉRON, *Les Devoirs*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 37, § 134-135, p. 175.

ne considèrent pas les autres participants comme des adversaires envers qui il convient de montrer de l'hostilité. À la douceur socratique correspond donc une certaine forme d'expression, le *sermo*, elle aussi opposée à la morsure des « Chiens ».

- ... qui se traduit physiquement dans le ton de la voix et dans les traits du visage

Mais ce texte suggère une seconde idée : en versant dans la sévérité du ton, on révèle un « défaut de caractère ». Tentant de cerner en quoi consiste le *sermo* décrit ici par Cicéron, Carlos Lévy remarque que celui-ci s'oppose au *contentio*, à la discussion qui se déroule sur le ton de la lutte, de la rivalité, du conflit, et que l'un et l'autre sont « deux registres différents sur lesquels l'orateur peut s'exprimer ». L'auteur souligne en effet que, « dans la *Rhétorique à Herennius*, la définition des termes *sermo* et *contentio* se trouve incluse à l'intérieur d'un développement sur les différents tons de la voix »¹³⁴ et qu' « une distinction apparaît essentielle : celle qui est faite entre la parole tendue et la parole exempte de tension, la métaphore sous-jacente étant celle de la corde que l'on tend ou l'on détend »¹³⁵. Enfin, Carlos Lévy déclare « qu'à toute tension de l'esprit correspond une tension de l'expression et de la voix »¹³⁶, et que le degré de tension indique le type – *sermo* ou *contentio* – de l'échange. Comme c'était déjà le cas pour la rudesse cynique, la grâce des paroles socratiques ne réside donc pas uniquement dans le contenu de sa pensée, dans ce qu'il dit, mais transparaît également sur le plan visuel à travers ses attitudes, ses gestes, ses regards ainsi que sur le plan sonore dans l'intonation de sa voix.

¹³⁴ Voir : « La souplesse de la voix [...] doit faire l'objet d'un soin particulier de notre part. Nous y distinguons le ton de la conversation [*sermonem*] [et celui de] la discussion [*contentionem*]. [...] Le ton de la conversation est détendu, très proche du langage de tous les jours. Le ton de la discussion est vif, adapté à la démonstration et à la réfutation » (*S. N., Rhétorique à Herennius*, trad. fr. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989, livre III, chap. 23, p. 107-108).

¹³⁵ Carlos LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », *Rhetorica*, t. XI, 1993, p. 399-420, 401-402. Un exemple parfait de cette « tension » propre au *contentio* est donné par Dion, qui utilise expressément cette métaphore : « Voyant ainsi [Alexandre] s'enflammer d'ambition et se tendre de toute son âme [τῆ ψυχῆ ὄλον τεταμένον], comme porté dans cette direction – à l'exemple des grues qui, dans leur vol, tendent le cou en avant vers le but qui les attire – Diogène s'écria [...] » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, op. cit., Discours IV, « Sur la royauté », § 52, p. 174-175). D'ailleurs, il n'est pas étonnant de voir le cynique instaurer ce registre conflictuel : P. Chiron écrit que la notion de *contentio* chez Cicéron renvoie à un style « gras », « qui fait songer au style véhément de Démétrios », tandis que le style « maigre », « est tiré vers l'élégance, la pureté, la grâce et l'harmonie élaborée des dialogues socratiques : c'est le *sermo*. [...] Ce style aimable s'oppose en tout à la brutalité vulgaire des cyniques » (P. CHIRON, *Un rhéteur méconnu : Démétrios*, op. cit., p. 163).

¹³⁶ C. LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », op. cit., p. 402.

Xénophon fournit ce type de détails en décrivant le comportement de Socrate au moment de mourir dans sa prison, entouré de ses amis :

Il y avait là un certain Apollodore [...] ; il déclara : « Mais moi j'ai beaucoup de peine, Socrate, à te voir mourir injustement ». Socrate, alors, à ce qu'on rapporte, lui répliqua en lui caressant la tête : « Préférerais-tu, mon bien cher Apollodore, me voir mourir justement plutôt qu'injustement ? », et il accompagna ces mots d'un sourire¹³⁷.

Dans ce texte, on voit clairement comment les paroles de Socrate sont adéquatement accompagnées de gestes et d'expressions du visage témoignant de sa bienveillance. Mais un élément de la personnalité du philosophe est l'objet privilégié de ce type de renseignements : il s'agit de sa capacité à réprimer la colère et à demeurer bienséant en toute circonstance.

Nous aurons quelque peine [à vaincre la colère] ; car elle désire s'échapper, enflammer le regard, transformer le visage ; mais si nous la laissons se produire au dehors, elle prend le dessus. [...] Au contraire prenons le contre-pied de tous les indices qui la révèlent : que le visage se détende [*vultus remittatur*], que la voix s'adoucisse [*vox lenior sit*], que la démarche se ralentisse [*gradus lentior*] ; peu à peu l'intérieur se modèlera sur l'extérieur [*paulatim cum exterioribus interiora formantur*]. Chez Socrate c'était un signe de colère de baisser la voix, d'être plus sobre de parole¹³⁸.

L'aptitude typiquement courtoise de Socrate de ne laisser entrevoir aucun signe de colère ou d'affectation quelconque – qui, nous l'avons vu, a été particulièrement cultivée par les stoïciens –, se traduit en termes stylistiques par un visage toujours détendu et une voix douce, solidaire du mode d'énonciation courtois du philosophe. D'autres auteurs mettent en parallèle cet élément avec son antagoniste, qui, lui, rappelle certains procédés rhétoriques employés par les cyniques :

Toutes les fois que Socrate sentait qu'il s'emportait contre un de ses amis, [...] il baissait la voix [στελλόμενος τῆ φωνῆ], prenait un visage souriant [διεμειδία τῷ προσώπῳ], adoucissait son regard [βλέμμα πραότερον] et de la sorte, en penchant de l'autre côté, par un mouvement contraire à la passion, il se gardait de toute chute et de toute défaite. Il y a en effet, mon compagnon, un premier moyen de renverser le tyran qu'est la colère, c'est de ne pas lui obéir, de ne pas l'écouter quand elle commande de crier fort, de jeter des regards terribles, de se débattre [μέγα βοᾶν καὶ δεινὸν βλέπειν καὶ κόπτειν ἑαυτόν], mais au contraire de rester paisible¹³⁹.

¹³⁷ XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, op. cit., § 28, p. 110.

¹³⁸ SÉNÈQUE, *De la colère*, op. cit., livre III, chap. 13, § 2-3, p. 79-80.

¹³⁹ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. VII-1 (traités 27-36), trad. fr. J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, Traité 29 : *Du contrôle de la colère*, § 4-5, 455 a-b, p. 63. Voir également : « Quand Socrate était en colère, c'était alors qu'il parlait & plus rarement & plus doucement ; on voyait fort bien qu'il était ému ; mais on voyait bien aussi qu'il se rendait maître de sa passion. C'est de cette façon qu'il se gouvernait en des occasions si glissantes ; la langue de ses ennemis avait beau décharger son fiel sur lui, il n'en ressentait point l'amertume » (F. CHARPENTIER, op. cit., p. 57-58).

On voit bien à travers cet extrait comment certains traits caractéristiques du βίος socratique ou cynique sont investis dans la sphère rhétorique, et plus précisément dans ce que les latins appelaient l'*actio* oratoire : celui qui se reconnaît à son caractère aimable et bienveillant affiche sur son visage un sourire, un air détendu et donne à sa voix une douce intonation, tandis que celui dont la tendance penche plutôt vers le rapport conflictuel, la véhémence et le ton sévère arbore un visage austère et une voix rauque.

Enfin, un dernier point de divergence permet de cerner la façon dont, d'une part, Socrate use de moyens visuels pour envelopper ses paroles d'un atour courtois, tandis que, d'autre part, le cynique ne s'astreint à aucune exigence de civilité. On trouve en effet dans le *Phèdre* de Platon l'évocation d'un comportement auquel la postérité va très souvent faire référence : il s'agit de la façon qu'a Socrate de se voiler le visage à l'énoncé d'un discours dont il dit avoir honte.

Je vais parler la tête encapuchonnée [...] pour éviter que, en te regardant, je ne perde, de honte, contenance¹⁴⁰.

Si Socrate éprouve le besoin de dissimuler son visage lorsqu'il prononce un discours jugé inconvenant, c'est parce que lui ressent le poids des conventions sociales qui entourent la pratique de la conversation, et par là même les règles de ce que les Classiques appelleront l'honnêteté ou la galanterie. À l'inverse, Diogène et les cyniques sont impudiques. C'est d'ailleurs pour cette unique raison que Cicéron blâme, par deux fois, leur exercice singulier de la philosophie :

Ce que la nature a en effet dissimulé, c'est cela même que tous ceux qui sont sains d'esprit, éloignent des regards, et ils s'efforcent, aux besoins mêmes de la nature, d'obéir le plus secrètement possible. Quant à ces parties du corps dont l'usage est indispensable, ils n'appellent par leurs noms, ni ces parties ni leur usage, et il est *indécent de dire* ce qu'il n'est point honteux de faire, du moins en secret. C'est pourquoi l'acte de ces fonctions, en public, ne manque pas d'impudence [*nec actio rerum illarum aperta petulantia*], et l'indécence ne manque pas non plus à *en parler* [*vacat nec orationis obscenitas*]. Il ne faut pas vraiment écouter les cyniques ou quelques stoïciens qui furent presque des cyniques ; ils critiquent et se moquent, sous prétexte que nous disons infamantes *dans les mots* [*verbis flagitiosa*] des choses qui ne sont pas honteuses [*turpia non sunt*] [...] ; faire oeuvre de génération est chose moralement belle en réalité, mais chose indécente *dans son appellation* [*nomine obscenum*]. Il y a bien des questions qu'ils disputent en ce sens à l'encontre de la pudeur. Pour nous, suivons la nature et fuyons tout ce qui répugne à l'acquiescement des yeux et des oreilles. Que l'attitude, la démarche, la

¹⁴⁰ PLATON, *Phèdre*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2012, 237 a, p. 101. Pour des mentions postérieures, voir par exemple : « Permettez-moi, je vous prie, de me couvrir la tête de mon manteau, ce qu'a fait Socrate, dit-on, dans un discours trop peu pudique » (AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. IV (livres XVI-XX), trad. fr. Y. Julien, Paris, Les Belles Lettres, 1998, livre XIX, chap. 9, § 9, p. 132) ; « Socrate aussi, chez Platon, se couvre les yeux, par honte, au moment de parler de l'amour » (ÉRASME, *Les Adages, op. cit.*, vol. II, adage 1070, « La honte est dans les yeux », p. 58).

façon de s'asseoir, de se coucher à table, le visage, les yeux, le mouvement des mains observent cette convenance¹⁴¹.

Cicéron reproche aux cyniques leur impudeur langagière : ceux-ci sont incapables de conformer leur parole aux codes de la civilité, favorisant ainsi la réaction d'hostilité que nous avons pu observer chez leurs interlocuteurs¹⁴².

- Un sel blanc : une ironie tout à la fois piquante et plaisante

Contrairement à cette attitude éhontée, Socrate use d'artifices gestuels (se couvrir la tête notamment), pour atténuer des propos malséants et les rendre convenables. Or, après l'épisode du *Phèdre* que nous avons cité, le philosophe annonce qu'il souhaite prononcer un nouveau discours, à visage découvert cette fois, afin de « prononcer un discours qui soit une eau potable [ποτίμω λόγῳ], qui [lui] permette, pour ainsi dire, de [se] rincer la bouche pour enlever le goût de sel [άλμυρὰν] qu'y a déposé le discours que [Phèdre] vien[t] d'entendre »¹⁴³. Les mots ποτίμω et ἀλμυρὰν renvoient tous deux à la composition d'une eau : la première est bonne à boire, potable, tandis que la seconde est salée, amère, piquante. En employant des termes issus du lexique culinaire, Socrate nous donne ici l'indice d'une nouvelle métaphore permettant d'affiner la caractérisation de sa rhétorique propre : alors que la parole cynique se définissait par l'amertume, la parole socratique est

¹⁴¹ CICÉRON, *Les Devoirs*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 35, § 127-128, p. 170-171. Nous soulignons. Voir également : « Quant à la conception des cyniques, elle est tout entière à rejeter : elle est en effet contraire à la pudeur morale » (*Ibid.*, livre I, chap. 41, § 148, p. 183). Ce chapitre se conclut sur la phrase « C'est l'union et la société communes de toute la race des hommes que nous devons honorer, protéger, sauvegarder », montrant bien par là que l'impudeur cynique contrevient aux principes de la civilité.

¹⁴² On peut entendre en ce sens la critique que fait La Bruyère, si attaché à l'idéal du philosophe honnête-homme, à l'endroit de Rabelais : « Marot et Rabelais sont inexcusables d'avoir semé l'ordure dans leurs écrits : tous deux avaient assez de génie et de naturel pour pouvoir s'en passer, même à l'égard de ceux qui cherchent moins à admirer qu'à rire dans un Auteur. Rabelais surtout est incompréhensible ; son livre est une énigme, quoi qu'on veuille dire, inexplicable ; c'est une chimère, c'est le visage d'une belle femme avec des pieds et une queue de serpent, ou de quelque autre bête plus difforme ; c'est un monstrueux assemblage d'une morale fine et ingénieuse et d'une sale corruption : où il est mauvais, il passe bien loin au delà du pire, c'est le charme de la canaille : où il est bon, il va jusques à l'exquis et à l'excellent, il peut être le mets des plus délicats » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 43, p. 174-175).

¹⁴³ PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 243 d, p. 113.

au contraire douce, agréable à avaler¹⁴⁴. C'est Dion qui exprime cette idée le plus clairement :

Je me tournerai à présent vers les socratiques, que je considère comme absolument nécessaires à quiconque s'oriente vers l'éloquence. De même en effet qu'aucun plat n'est plaisant au goût s'il manque de sel [ὄψον ἄνευ ἀλῶν], de même, à mon avis, aucun genre littéraire ne parvient à se rendre agréable à l'audition s'il est dépourvu de la grâce socratique [χάριτος Σωκρατικῆς]¹⁴⁵.

Pour l'auteur, le discours socratique est l'archétype du discours « bien assaisonné », de la parole agréable et douce, et cela n'est que l'expression de la « grâce » dont l'âme de Socrate est abondamment pourvue. On discerne également assez nettement la visée pédagogique de ce type de discours et la volonté d'être « agréable au goût » – ce qui se situe aux antipodes des méthodes cyniques. Contre l'amertume de ces philosophes, le « sel » socratique est en effet érigé en modèle pour illustrer l'idéal de la conversation plaisante, du *sermo* que théorise Cicéron :

Ce genre est tout à fait de bon goût ; le piquant s'y joint à la gravité [*gravitate salsum*] ; il convient également à la façon de parler des orateurs et à la conversation familière des gens du monde [*oratoriis dictionibus tum urbanis sermonibus accommodatum*]. Oui, tout ce que je dis ici de la plaisanterie [*facetis*] ne sert pas moins à assaisonner les entretiens ordinaires [*sermonum condimenta*] que les plaidoiries du barreau. [...] Dans la vie les choses sont telles qu'il n'est aucun moment où l'esprit et la politesse [*leporem humanitatemque*] ne soient de mise¹⁴⁶.

Le « sel » avec lequel Socrate sait assaisonner ses propos n'est autre qu'une raillerie fine et piquante, un certain type précis de plaisanterie¹⁴⁷ que Cicéron prend soin de distinguer d'un autre :

Au total il existe deux genres de plaisanterie, l'un vulgaire, impudent, scandaleux, grossier [*illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum*], l'autre distingué, poli, spirituel,

¹⁴⁴ Ce passage du *Phèdre* fait écho à d'autres formulations : « Lysias vous régalaient sans doute de ses discours ? » (*Ibid.*, 227 b, p. 75) ; « Comment pourrais-je me priver d'un régal pareil ? » (*Ibid.*, 236 e, p. 92). Mais ce dialogue n'est pas le seul, chez Platon, à présenter le discours comme la nourriture de l'âme : le *Protagoras* établit explicitement ce lien (voir 313 c - 314 b), tandis que le *Timée* évoque un « régal oratoire » (PLATON, *Timée ; Critias*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001, 27 b, p. 115), le *Gorgias* déclare que « la cuisine et la rhétorique appartiennent à une même forme d'activité » (PLATON, *Gorgias*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993, 462 e, p. 158). Par ailleurs, nous avons vu avec l'analyse de la rhétorique diogénienne que son amertume s'apparentait à une forme violente de médecine, peu préoccupée par la délicatesse du traitement. Or, le rapprochement entre la cuisine (et par là même la rhétorique) et la médecine est expressément opéré dans le *Gorgias* (voir 462 d - 465 d).

¹⁴⁵ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, *op. cit.*, vol. II, discours 18, « Sur l'exercice de parler en public », § 13, p. 225. Traduction proposée par A. Brancacci in « Le Socrate de Dion Chrysostome », *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁶ CICÉRON, *De l'orateur*, t. II, *op. cit.*, livre II, chap. 67, § 270-271, p. 120-121. Ailleurs, l'orateur romain écrit que « Socrate était agréable et spirituel [et] d'une conversation charmante [*dulcem et facetum festivique sermonis*] » (*Les Devoirs*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 30, § 108, p. 160).

¹⁴⁷ « Il faudra même extraire, de toutes les variétés de plaisanterie, une certaine grâce spirituelle, sel piquant qui assaisonnera le discours [*urbanitatis facetiarum quidam lepos, quo tamquam sale perspergatur omnis oratio*] » (CICÉRON, *De l'orateur*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 34, § 159, p. 57).

élégant [*elegans, urbanum, ingeniosum, facetum*], genre dont [...] les livres des philosophes socratiques sont remplis [...]. Le départ est donc facile entre la plaisanterie de bon ton et la plaisanterie vulgaire. L'une, si elle vient en son temps – de même si c'est par délassement de l'esprit – est digne de l'homme, mais l'autre n'est pas digne, même de l'homme émancipé, si pour des sujets honteux [*rerum turpitudini*] elle emploie des termes grossiers [*verborum obsenitas*]¹⁴⁸.

En confrontant ce texte à celui que nous avons cité précédemment, qui énonçait les raisons de ne pas adhérer à l'impudence verbale des cyniques, nous sommes tentés de voir dans la description du premier genre de plaisanterie une référence directe à ces philosophes, bien que, contrairement aux socratiques, rattachés au second genre, ils ne soient pas explicitement mentionnés. Les termes latins que nous avons en effet soulignés d'une part et d'autre se font rigoureusement écho, et la proximité « géographique » de ces deux textes dans un même ouvrage exclut l'hypothèse de la coïncidence absolue. On voit donc encore une fois que ces deux modèles rhétoriques se construisent en miroir, l'un se définissant toujours par rapport à l'autre. Démétrios opérait déjà cette distinction entre le gracieux et le risible :

Le gracieux s'exprime avec des ornements et à l'aide de ces beaux vocables qui constituent le principal moyen de produire les grâces. [...] Le risible, lui, est le fait de mots familiers et plus communs¹⁴⁹.

Or, le « tour cynique » est allégué dans le paragraphe suivant comme un exemple de la rhétorique risible – faisant exception à sa proscription pure et simple du fait de sa teneur morale – et tranche donc avec les grâces d'un bon mot délicat. Contrairement à la raillerie fine d'un Socrate, le cynique est grossier et « emploi[e] [des] plaisanteries plus ou moins distinguées »¹⁵⁰.

La Modernité semble avoir préféré le goût du sel socratique, comme en témoigne Érasme, qui décrit les qualités d'Alexandre, fils de Jacques IV d'Écosse, « chez qui l'on pouvait trouver toutes les qualités d'un homme accompli », en des termes qui auraient tout à fait convenu à Socrate :

Ses moeurs étaient d'une grande réserve, mais on reconnaissait pourtant chez lui une étonnante sagesse. Une âme élevée et très éloignée des passions sordides [*sordidis*], mais sans pourtant manifester en quoi que ce soit arrogance [*ferocitatis*] ou dédain [*fastidii*].

¹⁴⁸ CICÉRON, *Les Devoirs*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 29, § 103-104, p. 157-158

¹⁴⁹ DÉMÉTRIUS, *op. cit.*, § 169, p. 48-49. La Bruyère, qui avait insisté sur la douceur du caractère et de l'éloquence de Théophraste, admire également en lui son type de comique : il déclare que « [les savants] ne peuvent s'empêcher de reconnaître dans ce petit ouvrage la première source de tout le comique, je dis de celui qui est épuré des pointes, des obscénités, des équivoques, qui est pris dans la nature, qui fait rire les sages et les vertueux » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Discours sur Théophraste, p. 87).

¹⁵⁰ P. CHIRON, *Un rhéteur méconnu : Démétrios*, *op. cit.*, p. 293.

[...] Jamais il ne pouvait se laisser entraîner à la colère, si grande était la douceur de sa nature [*naturae lenitas*] et la modération de son esprit ! Il prenait le plus vif plaisir aux plaisanteries [*salibus*], mais à condition qu'elles fussent savantes et ne fissent pas trop de mal en mordant [*minime dentatis*], c'est-à-dire assaisonnées, non pas du sel noir de Mômôs [*nigro Momi [sale]*], mais du sel blanc de Mercure [*candido Mercurii sale*]¹⁵¹.

Nous avons déjà rencontré l'opposition qui séparait Mômôs et sa franchise blessante de Mercure et sa galanterie, cependant, Érasme file ici la métaphore du sel en distinguant le « sel noir » du premier et le « sel blanc » du second. Étant donné les définitions du « sel attique » fournies par Cicéron, on peut légitimement penser que, dans cet extrait, Érasme ne vise pas tant la *parrésia* de Mômôs et la complaisance de Mercure mais bien plutôt le sarcasme mordant¹⁵² et la raillerie fine, « l'ironie aimable, érudite et de bon aloi »¹⁵³ qui caractérisait déjà Socrate. Dans deux autres adages, l'humaniste présente d'une part Mercure comme le dieu de l'éloquence, c'est-à-dire celui qui manie la parole de façon particulièrement habile, et d'autre part Mômôs comme celui qui, du fait de son refus de tout agrément rhétorique, est exclu de la communauté divine¹⁵⁴.

Curieusement, le même Érasme écrit par ailleurs, dans son recueil d'apophthegmes, que « ce ne sera point à [son] avis chose mal ordonnée, si après la récréative sainteté de Socrate [*facetam Socratis sanctimoniam*], après la joyeuse liberté d'Aristippe [*hilarem Aristippi libertatem*], nous faisons mémoire de Diogène de Sinope : qui a grandement surpassé les deux autres, en toute grâce de bien parler [*dictorum omnijugi gratia longe superavit caeteros*] »¹⁵⁵. Au vu de ce que nous venons de remarquer, il est en effet étonnant que Diogène, en tant que figure emblématique du cynisme, soit

¹⁵¹ ÉRASME, *Les Adages, op. cit.*, vol. II, adage 1401, « Le Sort t'a remis Sparte : fais-la resplendir », p. 273 et p. 274. Guez de Balzac exprime lui aussi cette préférence : « Les douceurs fades font mal au coeur ; Et j'aime bien mieux un grain de sel de nos amis de l'Antiquité, un morceau de leurs ragousts, que vos rivières de lait & de miel, que vos montagnes de cassonnade, & toutes vos citrouilles confites » (GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien, op. cit.*, Avant-propos, p. 73).

¹⁵² C'est peut-être chez Horace qu'Érasme a pu puiser l'image du « sel noir » pour désigner ce type de plaisanterie acerbe, ici étendue à la figure de Mômôs mais initialement appliquée à un cynique : « les entretiens à la manière de Bion, avec leur sel noir [*ille Bionis sermonibus et sale nigro*] » (HORACE, *Épîtres*, trad. fr. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1955, livre II, Épître à Julius Florus, § 60, p. 170).

¹⁵³ ÉRASME, *Les Adages*, in *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance, op. cit.*, note 2 p. 153.

¹⁵⁴ Nous avons déjà cité cet adage précédemment (voir *supra* p. 92). Pour Mercure, voir l'adage intitulé « Mercure muet » [*Mercurius infans / Ἐρμῆς ἀμύθητος*] : « C'est-à-dire sans langue ou sans savoir. Proverbe ironique, lorsque quelqu'un se présente comme inexpérimenté dans son art, alors qu'il y est particulièrement rompu. Mercure est en effet le dieu de l'éloquence et des sciences » (ÉRASME, *Les Adages, op. cit.*, vol. II, adage 1910, p. 515).

¹⁵⁵ ÉRASME, *Les Apophthegmes, op. cit.*, p. 264.

désigné comme celui qui, mieux que Socrate et Aristippe, se démarque par la grâce de son éloquence¹⁵⁶.

3) Un Socrate cynique ? Mélange des genres et contamination des modèles

De même que les nombreuses interférences que nous avons recensées au fil de notre développement, cette dernière étrangeté nous incite à la prudence : si les deux modèles rhétoriques désormais établis sont effectivement élaborés conceptuellement de manière à souligner leur caractère antithétique, cela n'exclut pas pour autant que, dans la pratique, les auteurs aient pu se réclamer simultanément de l'un et de l'autre. L'exemple de La Bruyère, que nous avons pu invoquer pour illustrer à la fois des procédés stylistiques dits « cyniques » ou « socratiques », en est une preuve. Dans son cas, tout se passe comme si, lorsqu'il se place à un niveau métatextuel (dans son épigraphe, sa préface, et l'ensemble de son paratexte) ou bien lorsque, dans des remarques plus « théoriques », il dresse le portrait du philosophe idéal, le moraliste prend le parti exclusif de Socrate et condamne la violence, la rudesse et l'impudence diogénienne, alors même que dans la peinture de ses caractères, il semble mettre en pratique les procédés rhétoriques cyniques. Ainsi, endosser le masque souriant de Socrate n'exclut pas de dissimuler un esprit cynique et mordant. D'ailleurs, en commentant l'usage que fait le moraliste de la figure de Socrate, Christine Noille-Clauzade note que « [le modèle socratique] se dédouble [...] en une face lumineuse – l'atticisme [...] –, et en une face sombre, en un socratisme outré qui pousse à l'aboïement »¹⁵⁷.

De fait, bien que la constitution d'une figure rhétorique socratique se soit progressivement effectuée – pour finalement se figer – en opposition radicale avec celle du cynique, les échanges relativement fréquents qu'elles subissent, les interactions qu'elles tolèrent sont tout de même le signe d'une proximité fondamentale. Il n'est en effet pas impossible que le geste ambivalent de La Bruyère soit en fait celui qu'avait exécuté Socrate lui-même, ayant revêtu ce masque que la postérité schématisera, nivellera et

¹⁵⁶ Si nous avons clôturé notre examen de la posture rhétorique cynique par une évaluation de son efficacité, nous ne nous interrogerons pas ici sur la pédagogie socratique : cette réflexion aura sa place ultérieurement, lorsque nous analyserons la valeur « éthique » de la figure de Socrate.

¹⁵⁷ C. NOILLE-CLAUZADE, *L'Éloquence du sage*, op. cit., p. 310.

adoucira par la suite, pour en fait dissimuler un coeur dissemblable. C'est ce que suggérait déjà Pierre Hadot :

*Parce qu'il était lui-même masqué, Socrate est devenu le *prosopon*, le masque, de personnalités qui ont eu besoin de s'abriter derrière lui. Il leur a donné à la fois l'idée de se masquer et celle de prendre comme masque l'ironie socratique*¹⁵⁸.

Plutarque, en décrivant les discours de Caton pour finalement les rapprocher de ceux de Socrate, fait lui aussi de la parole socratique un objet hybride :

L'éloquence du personnage [Caton] offrait à peu près les mêmes caractéristiques : elle était à la fois plaisante et redoutable [εὐχαρῖς ἅμα καὶ δεινός], douce et effrayante [ἡδὺς καὶ καταπληκτικός], facétieuse et austère [φιλοσκώμων καὶ ἀστηρός], sentencieuse et polémique [ἀποφθεγματικός καὶ ἀγωνιστικός]. De la même manière Socrate, à en croire Platon, offrait à ceux qui le rencontraient l'apparence extérieure d'un homme commun, d'un satyre et d'un insolent, mais intérieurement, il était plein de profondeur et de pensées qui arrachaient des larmes aux auditeurs et leur remuait le coeur¹⁵⁹.

À la lecture de ce portrait, les figures de Socrate et de Diogène ne semblent plus incompatibles, dès lors que leur juridiction s'applique à deux domaines distincts, comme le suggère la reprise de la métaphore silénique : le premier régira l'aspect extérieur et lui donnera des atours plaisants, tandis que le second se concentrera sur la morsure secrète mais néanmoins profonde qu'il s'agit d'infliger. En tant que « Socrate outré », Diogène aurait donc radicalisé cette méthode, ôtant la dimension « socratique », c'est-à-dire l'apparence courtoise, de ce « Socrate cynique ».

La Bruyère, lui, reconduit ce double modèle, qui, comme le note Emmanuel Bury, « s'il emprunte bien sa stratégie à l'ironie de Socrate, doit sa vigueur et son efficacité à une des branches de l'héritage socratique assez souvent négligée par l'histoire des idées : celle du cynisme, dont la fécondité littéraire [...] procure au moraliste écrivain de nombreuses armes très efficaces »¹⁶⁰. En un siècle où les codes de la conversation et de la mondanité se

¹⁵⁸ P. HADOT, *Éloge de Socrate*, *op. cit.*, p. 13. Nous soulignons. Si l'on suit les analyses et les conclusions d'A. Long, il semble que, du point de vue des représentations, la postérité n'ait retenu dans la profession d'ignorance socratique qu'un symbole de son ironie, c'est-à-dire de sa dissimulation (Cicéron n'hésite d'ailleurs pas à traduire le grec εἰρωνεία par le latin *dissimulatio*, et La Bruyère lui-même traduit l'εἶρων de Théophraste par « un homme dissimulé » : « c'est quelque chose entre la fourberie et la dissimulation, qui n'est pourtant ni l'un ni l'autre », LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Discours sur Théophraste, p. 99) : « Pour l'Antiquité tardive en général, Socrate était un ironiste plutôt qu'un sincère sceptique » (A. LONG, « Socrates in Later Greek Philosophy », *op. cit.*, p. 367 ; nous traduisons) ; « En fait, en dehors de l'Académie, la tradition d'un Socrate ignorant semble n'avoir jamais été vraiment prise au sérieux [...]. Les auteurs de l'Antiquité tardive, si tant est qu'ils mentionnent cette caractéristique, suivent généralement l'initiative d'Antiochos, qui avait retiré Socrate de la liste des prédécesseurs sceptiques d'Arcésilas en considérant sa confession d'ignorance comme ironique » (A. LONG, « Socrates in Hellenistic Philosophy », *op. cit.*, p. 157 ; nous traduisons).

¹⁵⁹ PLUTARQUE, *Vies parallèles*, *op. cit.*, Vie de Caton l'Ancien, chap. 7, § 1, p. 641.

¹⁶⁰ E. BURY, « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 250.

font plus coercitifs que jamais, on comprend mieux les raisons qui ont pu conduire l'auteur des *Caractères* à adopter, dans son oeuvre, une multiplicité de facettes et à ne pas assumer la radicalité de la posture diogénienne, dénuée de toute attention à la forme avec laquelle elle se présente à autrui. C'est la même hypothèse qu'avance Michèle Clément à l'endroit de Montaigne, lorsqu'elle déclare déceler dans un passage des *Essais* la trace d'une volonté de maintenir le cynisme dans son « arrière-boutique »¹⁶¹ :

Montaigne distingue au nom de l'honnêteté deux sphères : la sphère personnelle et la sphère sociale [...] et ne reconnaît pas les mêmes règles aux deux espaces, ce qui fait qu'il ne peut pas se réclamer ouvertement, ni entièrement, du cynisme ; d'où, sa construction [...] [d'un] espace réservé [...], à l'écart, où la vie selon les préceptes cyniques est possible. [...] L'encadrement par deux propos d'Antisthène [...] valide le caractère cynique de cette "arrière-boutique" : autarcie, franchise, ascèse sont les trois valeurs cyniques ici mises en oeuvre. Montaigne est donc un cynique d'"arrière-boutique" ou, dit moins méchamment, son arrière-boutique est cynique¹⁶².

Avec l'émergence de l'idéal de l'honnête-homme, l'impudence constitutive du cynisme originel s'efface pour laisser place à un cynisme prudent, civil et retranché dans la sphère privée.

Peut-on en dire autant de La Bruyère ? Dissimulé derrière des intentions louables et des proclamations de bienveillance envers son public, l'oeuvre du moraliste a en effet plutôt été accueillie comme une satire incisive et peu caressante. En s'annonçant comme un Mercure, La Bruyère se révèle en fait un Mômôs, dont le jugement acéré n'épargne aucune faute : tous les caractères, toutes les dérives, tous les « moeurs de ce siècle » y sont épinglés sans concession. Christine Noille-Clauzade, reconduisant les deux schémas rhétoriques que nous avons repérés, voit dans cette posture ambivalente le signe d'un dédoublement entre l'auteur, supposément sérieux et « socratique », et le narrateur, manifestement passionné et « cynique » :

Quelles passions, tout d'abord, portent la peinture, et caractérisent ce premier caractère, fondamental, celui du narrateur ? La colère, le mépris, le manque d'urbanité, la raillerie mordante, la misanthropie, bref, un rapport pour le moins difficile avec ses semblables. La Bruyère donne comme épigraphe à la quatrième édition [...] la citation bien connue d'Érasme [...]. L'énonciateur de cette sentence sérieuse s'oppose en tout point au narrateur des peintures : car ce dernier mord et blesse soit directement, par dialogisme et

¹⁶¹ Le texte en question est le suivant : « Il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche [indépendante], en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cette-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien, de nous à nous-même, et si privé, que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place : discourir [y raisonner] et y rire, comme sans femme, sans enfants, et sans biens, sans train, et sans valets : afin que quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer » (Montaigne, *op. cit.*, livre I, chap. 39, « De la solitude », p. 445).

¹⁶² M. CLÉMENT, « Montaigne et les cyniques : peut-on s'avancer masqué quand on se réclame du cynisme ? », *op. cit.*, p. 47-48.

remontrance adressée au caractère pourfendu, soit indirectement, par ironie et autres intrusions obliques. En *Préface*, La Bruyère refuse une énonciation dogmatique : son discours n'impose pas une vérité, il la propose et accepte d'être réfuté. Que fait le narrateur ? La parole de pouvoir s'exacerbe chez lui en rhétorique de la violence¹⁶³.

Cette analyse corrobore l'hypothèse que nous avons esquissée précédemment, mettant en lumière le double jeu auquel se livre La Bruyère. Cependant l'assimilation qui est proposée par la suite de la posture sérieuse de l'auteur à la figure de Socrate, tranchant radicalement avec celle, cynique, du narrateur, néglige l'idée qu'il puisse y avoir, inscrite dans la figure même de Socrate, une dimension cynique. Et de fait, la pratique vive et animée des peintures à laquelle s'applique La Bruyère, et dans laquelle l'auteur voit la transposition d'un procédé rhétorique cynique¹⁶⁴, se réclame explicitement de Socrate. Si l'on exclut en effet la dernière phrase de la remarque (éloignant Socrate du cynique du fait de son appartenance au parti de la *mimesis* plutôt que de la critique *ad hominem*), le Socrate qui nous est présenté dans le fragment « Des jugements », 66 est investi de traits résolument cyniques. Aux antipodes de la mondanité, celui-ci est « en délire », « un fou tout plein d'esprit », qui peint des « bizarres portraits », des « chimères », des « monstres » que l'on « croi[t] voir » et qui « [font] peur ».

Ces considérations nous conduisent à moduler quelque peu notre jugement : si l'on peut légitimement parler d'un « Socrate cynique », c'est parce qu'une telle figure – et on commence à s'en convaincre par l'usage qui en est fait dans les *Caractères* – est loin d'être monolithique, et se révèle bien plutôt extrêmement complexe et mouvante, faisant système avec de nombreuses autres figures.

¹⁶³ C. NOILLE, « Les Peintures de La Bruyère : d'une rhétorique de la fiction à une poétique de la description », in J. Dagen, E. Bourguinat et M. Escola (dir.), *La Bruyère, le métier du moraliste* (actes du Colloque international pour le tricentenaire de la mort de La Bruyère, Paris, nov. 1996), Paris, Champion, 2001, p. 173-183, 178.

¹⁶⁴ Voir la distinction qui est établie entre la description (qui parle des choses absentes comme absentes, c'est-à-dire sans passion, de manière distante) et l'hypotypose (qui témoigne au contraire d'un certain enthousiasme pour l'objet et qui donne l'impression de voir la chose absente) : « La peinture est bien un portrait animé, au même titre que l'hypotypose est une description vive. Il n'est alors pas interdit de reporter les enseignements rhétoriques de l'hypotypose sur l'art du caractère. La description devient peinture si elle se fait vive, animée, bref, si elle est passionnée » (*Ibid.*, p. 177).

a. Un Socrate à géométrie variable : des masques pseudonymiques divers qui se complètent et se renforcent mutuellement

Dans le chapitre « Des jugements », dont le nom, à cet égard, n'est pas insignifiant, de nombreux indices sont disséminés nous permettant de préciser la façon dont La Bruyère manipule différentes figures, divergentes mais complémentaires. Au sein de ce chapitre, il y a tout d'abord le remaniement opéré par la cinquième édition, qui voit le nom d'Antisthène quitter la remarque suivant immédiatement celle de Socrate au profit d'Antisthius, pour aller endosser le rôle du penseur en « vendeur de marée » en lieu et place de Démocrite. Ce dernier réapparaît avec l'édition suivante, présidant la remarque finale de ce chapitre. Nous l'avons vu, le rapprochement entre Socrate et Antisthius (anciennement Antisthène) qui voilent tous les deux le nom de La Bruyère, atteste de la proximité symbolique de ces deux figures. Par ailleurs, Antisthène (anciennement Démocrite) a lui aussi été reconnu comme le masque pseudonymique du moraliste, lui constituant un versant moins sérieux que le premier, plus risible. Enfin, le nouveau Démocrite partage sa fonction de clôture du chapitre avec un certain Héraclite, dont nous avons déjà évoqué la traditionnelle complémentarité :

« Ô temps ! ô mœurs ! s'écrie Héraclite, ô malheureux siècle ! siècle rempli de mauvais exemples, où la vertu souffre, où le crime domine, où il triomphe ! Je veux être un Lycaon, un Aegiste, l'occasion ne peut être meilleure, ni les conjonctures plus favorables, si je désire du moins de fleurir et de prospérer. Un homme dit, je passerai la mer, je dépouillerai mon père de son patrimoine, je le chasserai lui, sa femme, son héritier de ses terres et de ses États ; et comme il l'a dit, il l'a fait. [...] Qui pourrait voir des choses si tristes avec des yeux secs, et une âme tranquille ? Il n'y a point de charges qui n'aient leurs privilèges ; il n'y a aucun titulaire qui ne parle, qui ne plaide, qui ne s'agite pour les défendre : la dignité Royale seule n'a plus de privilèges ; les Rois eux-mêmes y ont renoncé. [...] Ô pâtres, continue Héraclite ! Ô rustres qui habitez sous le chaume et dans les cabanes ! si les événements ne vont point jusqu'à vous ; si vous n'avez point le cœur percé par la malice des hommes, si on ne parle plus d'hommes dans vos contrées, mais seulement de renards et de loups-cerviers, recevez-moi parmi vous à manger votre pain noir, et à boire l'eau de vos citernes ».

« Petits hommes, hauts de six pieds, tout au plus de sept, qui vous enfermez aux foires comme géants, et comme des pièces rares dont il faut acheter la vue, dès que vous allez jusques à huit pieds ; qui vous donnez sans pudeur de la hauteur et de l'éminence, qui est tout ce que l'on pourrait accorder à ces montagnes voisines du Ciel, et qui voient les nuages se former au-dessous d'elles : espèce d'animaux glorieux et superbes, qui méprisez toute autre espèce, qui ne faites pas même comparaison avec l'Éléphant et la Baleine, approchez hommes, répondez un peu à Démocrite. Ne dites-vous pas en commun proverbe, *des loups ravissants, des lions furieux, malicieux comme un singe* ; et

vous autres, qui êtes-vous ? j'entends corner sans cesse à mes oreilles, *l'homme est un animal raisonnable* ; qui vous a passé cette définition, sont-ce les loups, les singes, et les lions, ou si vous vous l'êtes accordée à vous-mêmes ? c'est déjà une chose plaisante, que vous donniez aux animaux vos confrères ce qu'il y a de pire, pour prendre pour vous ce qu'il y a de meilleur, laissez-les un peu se définir eux-mêmes, et vous verrez comme il s'oublieront, et comme vous serez traités. Je ne parle point, ô hommes, de vos légèretés, de vos folies et de vos caprices, qui vous mettent au-dessous de la taupe et de la tortue, qui vont sagement leur petit train, et qui suivent, sans varier, l'instinct de leur nature ; mais écoutez-moi un moment. [...] Vous avez déjà en animaux raisonnables, et pour vous distinguer de ceux qui ne se servent que de leurs dents et de leurs ongles, imaginé les lances, les piques, les dards, les sabres et les cimenterres, et à mon gré fort judicieusement ; car avec vos seules mains que pouviez-vous vous faire les uns aux autres, que vous arracher les cheveux, vous égratigner au visage, ou tout au plus vous arracher les yeux de la tête ? au lieu que vous voilà munis d'instruments commodes, qui vous servent à vous faire réciproquement de larges plaies d'où peut couler votre sang jusqu'à la dernière goutte, sans que vous puissiez craindre d'en échapper : mais comme vous devenez d'année à autre plus raisonnables, vous avez bien enchéri sur cette vieille manière de vous exterminer : vous avez de petits globes qui vous tuent tout d'un coup, s'ils peuvent seulement vous atteindre à la tête ou à la poitrine ; vous en avez d'autres plus pesants et plus massifs qui vous coupent en deux parts ou qui vous éventrent, sans compter ceux qui tombant sur vos toits, enfoncent les planchers, vont du grenier à la cave, en enlèvent les voûtes, et font sauter en l'air avec vos maisons, vos femmes qui sont en couche, l'enfant et la nourrice ; et c'est là encore où gît la gloire, elle aime le remue-ménage, et elle est personne d'un grand fracas [...] »¹⁶⁵.

Fonctionnant à la manière d'un diptyque, ces deux remarques achèvent d'asseoir la légitimité de la méthode « mobile » et protéiforme mise en oeuvre par La Bruyère : les deux figures héritées de l'Antiquité, l'un pleurant sur la faiblesse des hommes et l'autre tournant en dérision leur prétendue supériorité, exemplifient parfaitement l'idée qu'un même objet peut être abordé selon différents points de vue, selon différentes perspectives.

Si La Bruyère paraît exposer de manière neutre les deux postures sans trancher en faveur d'aucune d'entre elles, il n'ignore pas que ses prédécesseurs ont, eux, signifié leur préférence. Analysant les différentes réponses qui ont été données à la question « face au ridicule de notre condition, faut-il préférer le détachement ironique de Démocrite à la compassion d'Héraclite ? », Jean Starobinski remarque que « les humanistes ont pris généralement le parti de Démocrite »¹⁶⁶. On le voit chez Érasme, qui place son *Éloge de la folie* sous le patronage du rieur d'Abdère :

¹⁶⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 118, p. 490-492 et 119, p. 492-494.

¹⁶⁶ J. STAROBINSKI, « Démocrite parle : l'utopie mélancolique de Robert Burton », *op. cit.*, p. 61.

J'eus l'idée de m'amuser à un éloge de Moria. [...] J'ai supposé que ce jeu de mon esprit gagnerait ton approbation, parce que tu [...] tiens volontiers dans le train ordinaire de la vie le rôle d'un Démocrite¹⁶⁷.

C'est également le cas de Rabelais, qui ouvre son *Gargantua* sur ces mots :

Autre sujet [que le rire] mon coeur ne peut choisir
À la vue du chagrin qui vous mine et consume.
Il vaut mieux traiter du rire que des larmes,
Parce que rire est le propre de l'homme¹⁶⁸.

Enfin, Montaigne l'affirme plus explicitement encore :

Democritus et Heraclytus, ont été deux philosophes, desquels le premier trouvant vaine et ridicule l'humaine condition, ne sortait en public, qu'avec un visage moqueur et riant : Heraclitus, ayant pitié et compassion de cette même condition nôtre, en portait le visage continuellement attristé, et les yeux chargés de larmes [...]. J'aime mieux la première humeur, non parce qu'il est plus plaisant de rire que de pleurer : mais par ce qu'elle est plus dédaigneuse, et qu'elle nous condamne plus que l'autre : et il me semble, que nous ne pouvons jamais être assez méprisés selon nôtre mérite. La plainte et la commisération sont mêlées à quelque estimation de la chose qu'on plaint : les choses de quoi on se moque, on les estime sans prix [sans valeur]. Je ne pense point qu'il y ait tant de malheur en nous, comme il y a de vanité, ni tant de malice comme de sottise : nous ne sommes pas si pleins de mal, comme d'inanité : nous ne sommes pas si misérables, comme nous sommes vils¹⁶⁹.

Nous avons déjà eu l'occasion de voir ce que La Bruyère devait à ces trois auteurs et également à quel point il les admirait. Bien que cet argument ne suffise pas à assurer le parti-pris de notre auteur¹⁷⁰, il convient tout de même de noter la disproportion qu'il existe entre les deux remarques : en plus de jouer de la position de dernière remarque du chapitre (La Bruyère fait tout de même le choix de faire entendre la voix de Démocrite en dernier, et l'on sait la valeur que le moraliste confère à la *place* de ses fragments), la remarque consacrée à l'Abdéritain fait quasiment trois fois la longueur de celle du pleureur

¹⁶⁷ ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, Préface : Lettre à Thomas More, p. 7. Démocrite est également présent dans le discours de Moria : « Tout cela est de la pure folie et un seul Démocrite ne suffirait pas pour en rire » (*Ibid.*, § XXVII, p. 33) ; « [Le vulgaire, la populace] abonde en tant d'espèces de folies, il en invente chaque jour tant de nouvelles que mille Démocrites ne suffiraient pas pour tant de rire » (*Ibid.*, § XLVIII, p. 56). Enfin, dès sa naissance, Moria manifestait sa proximité avec l'attitude de Démocrite, refusant délibérément celle d'Héraclite : « Née parmi ces délices [des Iles Fortunées], je n'ai pas inauguré ma vie par des pleurs ; tout de suite j'ai souri gentiment à ma mère » (*Ibid.*, § VIII, p. 15).

¹⁶⁸ RABELAIS, *Gargantua*, *op. cit.*, Avant-propos : « Aux lecteurs », p. 45.

¹⁶⁹ MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 50, « De Democritus et Heraclitus », p. 527-528.

¹⁷⁰ J. Starobinski note d'ailleurs qu'avec Fénelon, proche de La Bruyère, la tendance s'inverse : « Mais un siècle plus tard, de façon significative, Fénelon, dans ses *Dialogues des morts*, donnera la préférence à Héraclite : ses pleurs attestent un amour des hommes dont le Démocrite légendaire est dépourvu. Héraclite déclare à son contradicteur : "Ai-je tort d'avoir pitié de mes semblables, de mes frères, de ce qui est, pour ainsi dire, une partie de moi-même ? Si vous entriez dans un hôpital de blessés, ririez-vous de leurs blessures ? [...] Mais vous n'aimez rien, et le mal vous réjouit. C'est n'aimer ni les hommes, ni la vertu qu'ils abandonnent". Une morale de l'identification compatissante ne peut plus prendre Démocrite pour modèle » (J. STAROBINSKI, « Démocrite parle : l'utopie mélancolique de Robert Burton », *op. cit.*, p. 61-62).

d'Éphèse. D'autre part, l'auteur avait initialement choisi le nom de Démocrite pour masquer sa propre personne dans la remarque qui porte désormais le nom d'Antisthène, alors qu'Héraclite n'a jamais fait référence à quiconque autre que lui-même, entretenant donc avec La Bruyère un rapport moins essentiel, plus impersonnel.

Cependant, bien que la voie du rire apparemment empruntée par le moraliste soit idéalement personnifiée dans la figure de Démocrite, elle ne lui est pas exclusive. La mention d'Ésope à la fin de la remarque en est déjà un signe. Le cynisme, notamment, est très fortement marqué par cette caractéristique : si La Bruyère a pu interchanger presque indifféremment les noms d'Antisthène et de Démocrite, c'est parce qu'une longue tradition avait rapproché avant lui le cynisme de cette philosophie qui pense par le rire. On ne recensera pas ici les innombrables mentions de ce rire diogénien ou ménippéen chez Lucien ; on se contentera de souligner la similitude que le satiriste institue entre la posture désabusée de Démocrite et celle de Ménippe lorsque celui-ci contemple l'agitation humaine du haut du ciel :

Pour ma part, dès le moment où, en examinant les choses de la vie, je découvris que toutes les affaires humaines sont ridicules, viles et incertaines [τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὑρισκόν] [...], je n'eus pour elles que mépris et je compris que les efforts qu'on leur consacre ne laissent pas de temps pour s'occuper des choses vraiment sérieuses.

Bref, quand j'eus observé et raillé tout cela à satiété [κατεγεγέλαστό μοι], je me secouai et je pris mon essor¹⁷¹.

De même, dans l'extrait des *Essais* que nous avons cité précédemment pour rendre compte de la préférence que Montaigne accordait à Démocrite, il n'est pas indifférent que la pensée de l'essayiste s'oriente insensiblement vers la figure de Diogène, comme si l'évocation d'une telle posture appelait naturellement une illustration par le cynisme :

Ainsi Diogenes, qui baguenaudait à part soi, roulant son tonneau, et hochant du nez le grand Alexandre, nous estimant des mouches, ou des vessies pleines de vent, était bien juge plus aigre et plus poignant [acerbe], et par conséquent, plus juste à mon humeur que Timon, celui qui fut surnommé le hâisseur des hommes. Car ce qu'on hait on le prend à coeur. Cettui-ci nous souhaitoit du mal, était passionné du désir de notre ruine, fuyait notre conversation comme dangereuse, de méchants, et de nature dépravée : l'autre nous estimait si peu, que nous ne pourrions, ni le troubler, ni l'altérer par notre contagion, nous

¹⁷¹ LUCIEN, *Icaroménippe*, in *Voyages extraordinaires*, op. cit., § 4, p. 193 et § 19, p. 217.

laissait de compagnie [faussait compagnie], non pour la crainte, mais pour le dédain de notre commerce : il ne nous estimait capables, ni de bien, ni de mal faire¹⁷².

Enfin, on peut noter que dans son ouvrage traitant de *La Vertu des païens*, La Mothe Le Vayer dissémine le cas de Démocrite dans deux chapitres distincts : le fondateur de l'atomisme est analysé en même temps qu'Épicure, tandis que le rieur partage son verdict avec Diogène. Tout se passe comme s'il s'agissait de deux figures, ou du moins de deux aspects suffisamment distincts pour faire l'objet d'une évaluation séparée. Michèle Clément confirme ce sentiment, qui affirme qu'en les rapprochant ainsi, les auteurs ont contribué à ne faire d'eux « que des masques, des figures allégoriques » : « Il ne s'agit ni de Diogène, philosophe cynique, ni de Démocrite, philosophe matérialiste, penseur de l'atomisme. Ce Démocrite que la Renaissance utilise en couple avec Héraclite est réduit à une allégorie du rire, dans laquelle peut se fondre l'image de Diogène »¹⁷³. Pour appuyer son assertion, elle relève l'existence d'une vignette insérée dans l'édition de 1497 de *La Nef des fous* de Sébastien Brant, qui montre les deux personnages observant ensemble un globe terrestre [voir image ci-contre].



En termes d'esthétique, ce rapport au rire pose les fondements du *spoudaiogeloion*, cette rhétorique alliant sérieux et comique que les cyniques se sont appropriée. Outre le mélange de ces deux tonalités que l'on repère aisément dans les bons mots diogéniens, il semble que Monime soit le premier à l'avoir appliquée à une création littéraire, si l'on en croit Diogène Laërce :

¹⁷² MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 50, « De Democritus et Heraclitus », p. 528. Nous ne reviendrons pas ici sur les raisons évidentes qui ont poussé Montaigne à confronter Diogène à la figure de Timon.

¹⁷³ M. CLÉMENT, *op. cit.*, *Le Cynisme à la Renaissance*, p. 208.

[Monime] écrivit des poésies légères auxquelles se mêlait subrepticement le sérieux [παίγνια σπουδῆ λεληθυία μεμιγμένα]¹⁷⁴.

Cependant, et c'est important pour notre propos, Socrate participe lui aussi de cette philosophie riante, comme en témoigne encore la *Vie de Socrate* de François Charpentier, qui en quelques pages accumule les anecdotes mettant en scène cette complexion¹⁷⁵. C'est chez Cicéron que cela ressort le plus nettement, lorsqu'il écrit par exemple que, contrairement à Socrate et à son ironie, « Pythagore et Périclès ont acquis la plus haute autorité sans un sourire [*sine ulla hilaritate*] »¹⁷⁶ ; ou bien lorsque, se référant aux mêmes apophthegmes que François Charpentier, il spécifie la fameuse « égalité d'humeur » que sa femme elle-même concède et qui plait tant aux stoïciens :

Ce n'était pas l'air de Crassus l'ancien, dont Lucilius dit qu'il avait ri une seule fois dans toute son existence, c'était un air tranquille et serein¹⁷⁷.

On voit donc bien à travers tous ces textes à quel point le thème du rire¹⁷⁸ peut s'avérer fécond pour cerner le *type* de philosophie qu'incarne la figure d'un Socrate cynique, figure que l'on peut désormais qualifier à bon droit de protéiforme, étant donné les multiples facettes qu'elle enveloppe en son sein. Ce « type » de philosophie riante réunit Socrate et les cyniques en même temps qu'elle exclut d'autres traditions

¹⁷⁴ Diogène Laërce, *op. cit.*, livre VI, § 83, p. 750. Il est également dit quelque chose de semblable au sujet de Bion : « [Bion] adoptait un comportement théâtral [θεατρικός] et il excellait à ridiculiser toutes choses [ἐν τῷ γελοίῳ διαφορῆσαι], utilisant alors des expressions vulgaires [φορτικοῖς ὀνόμασι] pour désigner les choses. Du fait qu'il mélangeait tous les styles [κεκράσθαι λόγου], on dit qu'Ératosthène dit [à son propos] que Bion fut le premier à revêtir la philosophie d'un manteau fleuri » (*Ibid.*, livre IV, § 52, p. 529). Lucien écrit par ailleurs que Ménippe « était vraiment un chien dangereux dont la morsure était sournoise, d'autant qu'il riait en mordant [γελῶν ἅμα ἔδακνεν] » (LUCIEN, *La Double Accusation ou les tribunaux*, in *Oeuvres*, t. IV, trad. fr. J. Bompain, Paris, Les Belles Lettres, 2008, § 33, p. 250).

¹⁷⁵ Voir : « Il ne faisait que rire des disputes [de ses femmes] » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 25) ; Xanthippe lui jetant un pot d'eau sale à la figure, « il n'en fit que rire » (*Ibid.*, p. 26) ; « Et Alcibiade lui objectant qu'il avait tort d'être si doux ; Et quoi, lui dit-il en riant, te fâches-tu contre tes oies quand elles crient » (*Id.*) ; Xanthippe ayant renversé la table où Socrate et ses invités soupaient, « Euthydème, qui n'était pas si endurant, se leva, & voulut s'en aller ; mais Socrate tournant la chose en risée [...] » (*Id.*) ; Xanthippe ayant jeté par terre le gâteau offert par Alcibiade « Socrate qui la regardait faire, & qui se moquait de son impertinence. Bien, bien, lui dit-il avec sa raillerie ordinaire, vous n'en mangerez pas » (*Ibid.*, p. 27).

¹⁷⁶ CICÉRON, *Les Devoirs*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 30, § 108, p. 160.

¹⁷⁷ CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre III, chap. 15, § 31, p. 21. Montaigne reprendra à son compte ce passage : « J'aime une sagesse gaie et civile : et fuis l'âpreté des moeurs, et l'austérité : ayant pour [considérant comme] suspecte toute mine rébarbative [...]. Socrates eut un visage constant, mais serein et riant, Non constant comme le vieil Crassus qu'on ne vit jamais rire. La vertu est qualité plaisante et gaie » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre III, chap. 5, « Sur des vers de Virgile », p. 91-92).

¹⁷⁸ Cependant, il serait là encore nécessaire de moduler cette catégorie trop uniforme et de faire apparaître les nombreuses nuances qu'elle renferme : le rire de Socrate n'est en effet pas celui de Diogène, encore moins celui de Mōmos. Le premier consiste davantage en un sourire (διεμειδία, dans un texte de Plutarque déjà cité). Lucien nous présente celui du dieu du sarcasme comme un « éclat de rire [ἀνεκάργασαζ] » bruyant, sonore, si bien que Zeus l'avertit : « Arrête, mauvais génie, car tu vas étouffer à force de rire [ἀποπνιγήση ὑπὸ τοῦ γέλωτος] » (LUCIEN, *Zeus tragédien*, *op. cit.*, § 31, p. 54). On pourrait donc élaborer un nuancier très large sur lequel varient les figures, et sur lequel peuvent jouer les auteurs, en fonction des postures qu'ils souhaitent mobiliser.

philosophiques : comme l'écrit Jean-Michel Gros, d'une part, « le stoïcien avait un esprit de sérieux qui évinçait tout recours au “rire philosophique” », et d'autre part, le sceptique « [devait] s'abstenir autant du rire que des pleurs »¹⁷⁹. On voit cette idée très clairement énoncée dans les *Histoires Vraies* de Lucien. Le narrateur, arrivant sur l'île des Bienheureux, remarque que « ce qui contribue le plus à la joie du banquet » est qu'« il y a deux sources près de la table, celle du rire, celle du plaisir [ἡ μὲν γέλωτος, ἡ δὲ ἡδονῆς] »¹⁸⁰. Or, tous les philosophes ne sont pas présents à ce banquet, et Lucien prend soin de le souligner : de Platon, « on disait qu'il résidait dans la cité modelée par lui, sous la constitution et les lois qu'il avait rédigées », des stoïciens, « on disait qu'ils étaient encore en train de gravir la colline abrupte de la Vertu », les sceptiques « voulaient venir, disait-on, mais suspendaient encore leur jugement et prolongeaient leur examen »¹⁸¹. Par contre, ceux qui assistent à ce banquet et qui boivent allègrement aux sources du rire et du plaisir sont Socrate, Aristippe et Épicure (dont on nous précise qu'ils sont « plaisants, agréables et excellents buveurs »), Ésope, « qui faisait office de bouffon »¹⁸², et Diogène.

b. Un « Socrate devenu fou » : la folie comme conséquence nécessaire du dire-vrai

Cependant, si Socrate ou Diogène rient, il suscitent également le rire chez leurs interlocuteurs. À deux reprises cela est mis en évidence dans le *Banquet* de Xénophon : lorsque Socrate annonce qu'il souhaite apprendre à danser et lorsqu'il déclare que son métier d'entremetteur est ce dont il est le plus fier, l'auteur établit un contraste volontairement appuyé entre le sérieux initial de ces paroles et leur perception risible :

« À danser, par Zeus ». Ce fut un éclat de rire général [ἐγέλασαν ἅπαντες]. Socrate alors de dire avec un air des plus sérieux [μάλα ἐσπουδακότι] : « Je vous prête donc à rire ? Est-ce parce que [...] ».

S'étant alors composé un visage plein de gravité [μάλα σεμνῶς ἀνασπᾶσας τὸ πρόσωπον] Socrate répondit : « D'être un entremetteur ». On éclata de rire [ἐγέλασαν] à ce mot. « Vous avez beau rire, reprit-il [...] »¹⁸³.

¹⁷⁹ Jean-Michel GROS, « La Place du cynisme dans la philosophie libertine », in A. McKenna et P-F. Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, t. VII : *La Résurgence des philosophies antiques*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 121-139, 123 et 125.

¹⁸⁰ LUCIEN, *Histoires vraies*, *op. cit.*, Histoires vraies B, § 16, p. 101.

¹⁸¹ *Ibid.*, § 17-18, p. 103-105.

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. II, § 17, p. 45 et chap. III, § 10, p. 50.

Mais le rire n'est plus cet outil dont se servait le philosophe pour exprimer une pensée lucide et désabusée face à l'absurdité des actions humaines, il est au contraire le moyen, pour l'insensé, de discréditer instantanément la parole d'autrui et de le reléguer à l'état de folie. C'est en effet rien moins que l'intégrité mentale du locuteur que le rire rend suspecte, comme le concède Charmide, qui avait lui aussi rit en surprenant Socrate en train de danser :

C'est vrai, par Zeus, affirma Charmide, et d'abord j'en fus abasourdi, et je conçus des craintes pour ta raison [ἔδεισα μὴ μαίνοιο]¹⁸⁴.

L'originalité ou l'étrangeté¹⁸⁵ des propositions socratiques conduisent souvent ceux qui en sont les auditeurs à considérer le philosophe comme fou. C'est encore le sort d'autres philosophes rieurs, victimes eux aussi du rire de leurs interlocuteurs, comme le rapporte La Mothe Le Vayer :

Diogenes [était] un fou et maniaque parfait, Démocrite un bouffon perpétuel ; ce sont [les] propres termes [d'un écrivain parmi nous peu équitable].

L'écrivain de qui nous nous plaignons dit qu'il n'y a rien de plus inepte ni de plus impertinent qu'un ris indiscret. Je l'avoue. Mais je soutiens que celui de Démocrite, ayant été révérend de toute l'Antiquité aussi bien que le pleurer d'Héraclite, ne doit pas être pris pour tel. En effet c'était un ris fondé sur une profonde méditation de notre faiblesse et de notre vanité [...]. C'est donc à tort qu'on le veut aujourd'hui convaincre de folie par un ris discouru et philosophique comme était le sien¹⁸⁶.

Dans ce texte, l'auteur fait directement procéder l'accusation de folie de l'attitude riante de Diogène et de Démocrite et oppose à celle-là l'argument de la profondeur philosophique d'un tel rire. D'ailleurs, c'est après avoir lui aussi reconnu le bien-fondé du raisonnement de Socrate que Charmide reviendra sur sa position :

Mais après t'avoir entendu tenir les mêmes propos que maintenant, moi-même, une fois de retour chez moi, je me suis mis, non pas vraiment à danser, faute de l'avoir jamais appris, mais à exécuter des mouvements avec les bras ; cela je savais le faire¹⁸⁷.

À travers un tel aveu, Charmide illustre parfaitement la logique paradoxale qui rend possible un tel écart entre les jugements que l'on formule à l'endroit de philosophes

¹⁸⁴ *Ibid.*, chap. II, 19, p. 46.

¹⁸⁵ Platon, s'il n'emploie pas le terme de *μανία* pour qualifier le « délire » de Socrate, au sens de « perdre l'esprit », insiste néanmoins sur son *ἀτοπία*, sur son étrangeté.

¹⁸⁶ LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des païens*, *op. cit.*, p. 77 et p. 79. Voir également le diagnostic d'Hippocrate : « Sa patrie l'accuse d'être tombé dans la folie ; or je prétends, ou plutôt j'espère, qu'il n'a pas l'esprit vraiment frappé, mais que c'est une opinion de ces gens-là. Il rit toujours, disent-ils, il ne cesse de rire sur tout, ce qui leur apparaît comme un signe de folie » (HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, *op. cit.*, lettre à Damagète, p. 57-58).

¹⁸⁷ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. II, 19, p. 46.

tels que Socrate, Démocrite ou encore Diogène. Comme le résume Dion au sujet de ce dernier, « certains admiraient [...] en lui le plus sage des hommes, tandis que d'autres le prenaient pour un fou »¹⁸⁸. Une parole du même Diogène, recensée par Stobée, peut nous donner la raison d'un tel décalage :

Quelqu'un disait que Diogène était fou [Διογένην ἀνοητον εἶναι] : « Je ne suis pas fou, reprit-il, mais je n'ai pas votre tête [τὸν αὐτὸν ὑμῖν νοῦν οὐκ ἔχω] ! »¹⁸⁹

Au-delà de la « tête », le νοῦν désigne avant tout l'esprit, la pensée ou encore la manière de voir : en se défendant ainsi, Diogène affirme que s'il peut passer pour fou aux yeux de certains, c'est parce que ceux-ci ne pensent pas de la même façon que lui, n'ont pas la même façon de penser. Ainsi, un « fou » peut se révéler sage si l'on accepte d'accorder du crédit à sa manière de voir. C'est précisément de cette dialectique entre la folie et de la sagesse dont le Socrate de La Bruyère est manifestement victime :

On a dit de SOCRATE qu'il était en délire, et que c'était un fou tout plein d'esprit ; mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour fous¹⁹⁰.

On voit bien dès lors pourquoi cette remarque trouve sa place au sein d'un chapitre consacré à la relativité des jugements humains : pour reconnaître la juste valeur d'un tel sage, il est nécessaire de modifier son point de vue, de bousculer ses opinions, sans quoi celui-ci est condamné à « passer pour fou ». Or, la remarque qui lui est immédiatement subséquente et qui procède de la même édition, dans laquelle La Bruyère revêt le masque pseudonymique d'Antisthios, s'ouvre sur cette idée avant de la transposer dans le champ plus spécifiquement littéraire de la dénonciation des vices :

Celui qui est riche par son savoir-faire, connaît un Philosophe, ses préceptes, sa morale et sa conduite, et n'imaginant pas dans tous les hommes une autre fin de toutes leurs actions, que celle qu'il s'est proposée lui-même toute sa vie, dit en son cœur ; je le plains, je le tiens échoué ce rigide censeur, il s'égare et il est hors de route, ce n'est pas ainsi qu'on prend le vent, et que l'on arrive aux délicieux port de la fortune : et selon ses principes il raisonne juste¹⁹¹.

Tout le problème réside dans cette dernière formule : selon les principes que l'on tient pour vrais, la perspective avec laquelle notre regard se pose sur le monde se trouve considérablement modifiée. Mais puisque c'est sa propre expérience de moraliste que

¹⁸⁸ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Discours IX, « Diogène ou Le Discours isthmique », § 8, p. 204.

¹⁸⁹ STOBÉE, *op. cit.*, livre III, chap. 3, § 51, p. 210, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 69.

¹⁹⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 66, p. 475.

¹⁹¹ *Ibid.*, « Des jugements », 67, p. 476.

La Bruyère dépeint derrière celle d'Antisthius, on comprend bien que toute son entreprise consistera à déplacer la focale, à faire voir à ceux qui en rient et qui le tiennent pour fou que Socrate est sage, et de manière générale, à amener son interlocuteur à modifier ses opinions préétablies sur le monde. Comme l'écrit Emmanuel Bury, « pour La Bruyère, assumer la tâche nécessaire du moraliste, c'est accepter, comme Socrate et ses disciples cyniques, le beau risque de passer pour fou. C'est donc bien dans la rhétorique de la folie, antithétique, paradoxale et surprenante qu'il faut chercher le point focal de l'entreprise des *Caractères* »¹⁹². La pratique de la *parrêsia*, l'énonciation de la vérité, auxquelles Socrate comme les cyniques sont tant attachés, se fait au risque de susciter le rire de leur auditoire et d'ébranler sa confiance en leur sagesse.

¹⁹² E. BURY, « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 267. « Prendre le risque de passer pour fou », dans l'esprit d'un lecteur d'Érasme, c'est aussi littéralement prendre le risque de passer pour Folie elle-même, qui suscite le rire dès son entrée en scène : « À peine ai-je paru au milieu de cette nombreuse assemblée, pour prendre la parole, que tous les visages ont aussitôt été éclairés par la gaieté la plus nouvelle et la plus insolite ; tous les fronts se sont tout de suite déridés ; vous m'avez applaudi avec des rires [aimables et joyeux] » (ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, § I, p. 10). Moria dénonce elle aussi ces « morosophes », ces « sages fous » que sont ceux « qui sont [ses] plus chauds partisans mais qui ont tellement honte de [s]on nom en public qu'ils le jettent communément à la figure d'autrui comme une grosse injure » (*Ibid.*, § V, p. 13). Ainsi est-il préférable d'être fou comme Socrate ou Démocrite que d'être « sain d'esprit » comme les Athéniens ou les Abdéritains : « Qui se pourrait fâcher après cela, de se voir accusé de n'avoir pas le Sens commun ? Et qui est celui qui n'aimerait pas mieux raisonner comme faisaient Hippocrate et Démocrite, qu'à la mode des Abdérites et de leurs semblables, dût-il être tenu par eux pour un fou ? » (LA MOTHE LE VAYER, François (de), *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : "N'avoir pas le sens commun"* (1646), L. Leforestier (éd.), Paris, Gallimard, 2003, p. 26).

Interlude 2 – De la rhétorique à l'éthique

C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique ; celui qui ne sait rien, croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même ; celui qui sait beaucoup pense à peine que ce qu'il dit, puisse être ignoré, et parle plus indifféremment¹.

Dans cette remarque, La Bruyère pose les fondements d'un élément important qui s'ajoute aux considérations stylistiques que nous avons développées jusqu'à présent. Il écrit en effet que les deux postures rhétoriques bien différentes que sont le « ton dogmatique » ou bien au contraire le ton « plus indifférent », sont en réalité le signe d'un caractère moral spécifique, à savoir en l'occurrence « celui qui ne sait rien » et « celui qui sait beaucoup ». En déclarant que l'un et l'autre ne parleront pas de la même manière, le moraliste suggère qu'à toute rhétorique correspond une éthique, et que l'on peut discerner le pédant du sage au ton de leur discours. Commentant cette remarque, Christine Noille-Clauzade écrit que « La Bruyère associe volontiers le savoir et la sagesse à la politesse, tandis qu'il confond dans un même pôle négatif la sottise et l'enflure »². L'exigence de politesse dans le langage tant théorisée par les Classiques est intimement liée à une éthique de l'honnête homme. Les postures rhétoriques étudiées précédemment ne sont pas de pures compositions, de purs artifices, mais bien les supports d'un caractère moral précis. Or, c'est encore une fois sur le modèle de Socrate que les auteurs appuient ces analyses : si le philosophe athénien affichait une « constante égalité d'humeur », c'est précisément parce que « cette égalité de visage était naturellement là où l'esprit, *sur lequel le visage se modèle*, ne subissait aucun changement »³.

Une telle conception achève de désamorcer les prétentions de la sophistique, qui aspire à la disjonction la plus absolue entre l'art oratoire et la sagesse : dès lors que le ton de la voix trahit les complexions de l'âme, alors nul pédant, nul « Silène inversé » ne peut plus tromper par ses atours éclatants. D'ailleurs, Cicéron, toujours sous le patronage de Socrate, mettait en garde ceux qui seraient tentés de se livrer à ce type de stratégie :

Socrate disait excellemment que le chemin de la gloire, le plus proche et, pour ainsi dire, le plus court était celui-ci : faire en sorte que l'on fût tel que l'on voulait paraître. Si donc certains pensent pouvoir obtenir une gloire durable par la simulation et un vain étalage,

¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 76, p. 269-270.

² C. NOILLE-CLAUZADE, *L'Éloquence du sage*, *op. cit.*, p. 197.

³ CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, *op. cit.*, livre III, chap. 15, § 31, p. 21. Nous soulignons.

par la feinte non seulement dans les propos mais aussi dans le visage, ils se trompent lourdement⁴.

Aux yeux de l'orateur romain, l'éloquence ne doit pas être mise au service des intérêts de son agent mais doit s'attacher à faire transparaître son authentique vertu. La décontraction du visage ou la douceur du ton doivent procéder d'une nature analogue et non pas être simulés pour soutenir une stratégie rhétorique. D'ailleurs, Carlos Lévy remarque que « ce que [Cicéron définit] », alors qu'il déclarait chercher une *ars sermōnis* parallèle à la science de l'éloquence, « c'est moins une rhétorique qu'une éthique de la conversation ». Et de préciser : « il y a certes dans ce texte des conseils qui sont du ressort de la rhétorique, par exemple ces préceptes en ce qui concerne la voix : "Qu'elle soit distincte et qu'elle soit agréable". Mais à côté de ces conseils, apparaissent un certain nombre de considérations qui font de la conversation l'un des moments privilégiés du respect de soi-même et de l'autre »⁵. Au cœur de l'idéal de la conversation que vont théoriser Cicéron et Quintilien et dont vont s'inspirer les auteurs de la Modernité se trouve cette idée selon laquelle le bon orateur est celui qui sait non seulement manier les mots, les tons et les expressions du visage de manière à se montrer courtois, mais également – et même surtout, puisque c'est ce qui le distingue du sophiste – celui qui témoigne en même temps de sa sincérité et de ses qualités morales.

Au siècle où écrit La Bruyère, ces considérations rencontrent un écho singulier. Comme l'écrit Emmanuel Bury, soulignant l'importance de la lecture de Quintilien au XVII^e siècle, « l'insistance constante de Quintilien sur l'honnêteté et l'amour de la vertu qui doivent animer le bon orateur, héritée des conceptions cicéroniennes, lie le bon usage de la parole à la bonté de l'âme [...]. [Quintilien] veut donc renouer explicitement avec la tradition qui unit l'éloquence et la morale, dans laquelle s'incarne selon lui l'orateur parfait, qui mérite seul le nom de sage. Cela est fondateur dans une conception de la civilité où la médiation par le langage a d'emblée été considérée comme essentielle »⁶. Or,

⁴ CICÉRON, *Les Devoirs*, t. II (livres II et III), trad. fr. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984, livre II, chap. 12, § 43, p. 36. Nous soulignons.

⁵ C. LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 409.

⁶ E. BURY, *Littérature et politesse*, *op. cit.*, p. 31. L'auteur illustre cela par l'exemple de l'avant-propos au *Socrate chrestien* de Guez de Balzac : « On voit le rapport constamment entretenu entre l'*ethos* du sage et le ton qu'il requiert. La "gaieté" est à la fois un état de l'humeur et sa traduction stylistique. L'expression demeure la préoccupation centrale de Balzac [...] mais qu'elle débouche en fait sur un rêve d'urbanité, c'est-à-dire la conception idéale d'un art d'être ensemble, la "conversation", au sens fort et originel du mot. S'en tenir à l'effort linguistique de Balzac serait commettre une erreur de perspective. La langue est première, bien sûr, mais justement parce qu'elle est fondatrice de civilité. La clarté de la prose, l'à propos de la plaisanterie, le goût d'être soi dans une expression sincère sont autant de traits qui constituent l'atticisme cher à Balzac : on constate qu'ils sont à la fois des marques de bons styles et des marques de politesses » (*Ibid.*, p. 73-74).

dans ce domaine, les figures de Socrate et de Diogène s'imposent à nouveau comme des références incontournables. D'abord, si l'on ne peut raisonnablement pas faire de Diogène le prédicateur d'un rapport social courtois et galant, il incarne en revanche celui qui dénonce les écarts entre les discours et les actes. Diogène Laërce nous fournit de nombreux exemples de cette habitude :

[Diogène] s'étonnait de voir les grammairiens faire des recherches sur les malheurs d'Ulysse, tout en ignorant les leurs propres. Et il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre, mais laisser désaccordées les dispositions de leur âme ; les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout⁷.

De son côté, nous avons vu que Socrate, en initiant la pratique de la philosophie morale, s'était présenté comme le premier philosophe à accorder sa conduite à ses paroles. Un texte de La Mothe Le Vayer montre bien à quel point, dans les esprits du siècle classique, une telle position pouvait constituer le symbole de la volonté de ne pas laisser les propos rester lettre morte.

Ceux que nous venons de nommer [les Sept Sages et les philosophes dits de la nature], qui avaient philosophé devant lui, s'étaient contentés de contempler le ciel ou de rechercher les causes principales de ce qui se fait dans la Nature. Mais pour ce qui touchait les mœurs, fort peu d'entre eux s'étaient souciés de cultiver cette partie qui est sans doute la plus importante de toute la philosophie. À la vérité les Sept Sages, dont nous venons de parler, nous ont laissé de fort beaux préceptes moraux et sentences de grand usage dans la vie civile. Il n'ont rien eu pourtant de comparable à Socrate, leur vie n'ayant pas été exemplaire comme la sienne⁸.

Parce que Socrate a donné naissance à l'éthique, a imposé à la philosophie de se préoccuper de morale, il a en même temps ramené l'art rhétorique à une pure fonction d'intermédiaire, de transmetteur de cette éthique. Ces deux postures philosophiques ont en commun de trancher radicalement avec celle des sophistes, pour qui l'art de la parole est indépendant de tout art de penser et de tout art de se conduire. Ainsi, puisque toute rhétorique véhicule nécessairement une éthique, et puisque nous avons examiné la position singulière de Socrate et des cyniques sur ce sujet, de quelle éthique ces mêmes philosophes vont-ils être le signe et de quelle valeur celle-ci va-t-elle être porteuse pour un moraliste tel que La Bruyère ?

⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 27-28, p. 709-710.

⁸ LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des païens*, *op. cit.*, p. 38.

III. Un philosophe en société ou ce que la sagesse doit à la civilité

Bien loin de s’effrayer, ou de rougir même du nom de Philosophe, il n’y a personne au monde qui ne dût avoir une forte teinture de philosophie, elle convient à tout le monde ; la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes, et à toutes les conditions ; elle nous console du bonheur d’autrui, des indignes préférences, des mauvais succès, du déclin de nos forces ou de notre beauté ; elle nous arme contre la pauvreté, la vieillesse, la maladie, et la mort, contre les sots et les mauvais railleurs ; elle nous fait vivre sans une femme, ou nous fait supporter celle avec qui nous vivons¹.

Insérée dans un chapitre intitulé « De l’homme » mettant l’accent sur la nature fondamentalement inconstante et vicieuse de l’être humain, cette remarque décline les éléments qui constituent pour La Bruyère la véritable philosophie. Celle-ci est tout d’abord accessible à tous et avant toute chose « utile » ; ensuite, elle nous apprend à vivre harmonieusement avec autrui (en nous apprenant à supporter les hasards de la fortune) et avec nous-mêmes ; enfin, elle garantit celui qui la cultive contre les insanités de ceux qui la méprisent, « les sots et les mauvais railleurs ». Et cette conception d’une philosophie « à hauteur d’homme » – pour reprendre l’expression d’Emmanuel Bury² – s’inscrit d’emblée dans le sillage d’une tradition cynico-stoïcienne qui vise à armer le sage contre les désagréments de « la pauvreté, la vieillesse, la maladie, la mort » et d’une tradition socratique par la mention indirecte de Xanthippe, dessinée sous les traits de la femme intraitable que seule une pratique assidue de la philosophie nous permet de supporter³. Il peut paraître étonnant d’inclure le Portique dans l’ensemble des philosophies « à hauteur d’homme » quand on connaît le peu d’affection que La Bruyère manifeste pour cette école de pensée, et d’autant plus quand on sait qu’il lui reproche précisément d’avoir substitué à

¹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l’homme », 132, p. 442.

² Voir : « Socrate a pu incarner le détenteur d’une vérité à hauteur d’homme et pour l’homme, dans l’ordre de la nature, légitimant ainsi une philosophie toute laïque, qui pouvait faire l’économie de la Révélation chrétienne, non pour la négliger, mais pour gérer la sphère propre de l’homme dans sa vie terrestre » (E. BURY, « Le Sourire de Socrate », *op. cit.*, p. 205-206).

³ Notons que ce *topos* lui-même a été fortement relayé par la tradition littéraire cynico-stoïcienne : on en trouve notamment la mention chez Télès, chez Épictète, chez Sénèque ou encore chez Diogène Laërce. Voir, pour le détail des textes, *infra*, note 57, p. 168.

« l'homme qui est en effet » et à ses faiblesses un « fantôme de vertu »⁴. Cependant, si la figure de Socrate clôt cette remarque, c'est précisément parce qu'elle permet de corriger symboliquement ce que le stoïcisme peut avoir de trop austère. On le voit dans une autre remarque, qui elle ne fait pas référence au philosophe athénien :

Une grande âme est au-dessus de l'injure, de l'injustice, de la douleur, de la moquerie ; et elle serait invulnérable, si elle ne souffrait par la compassion⁵.

Ce qui était déjà énoncé dans la citation précédente et qui faisait référence à la force d'âme dont les cyniques et les stoïciens ont hérité de Socrate est complété par un dernier élément : la compassion. C'est elle qui assure au sage son ancrage dans l'existence proprement humaine et qui l'extirpe de son « invulnérabilité » surhumaine. On voit donc déjà poindre la logique globale dans laquelle va s'inscrire le rapport d'un auteur comme La Bruyère à ces philosophies antiques : comme c'était le cas pour la dimension rhétorique, l'éthique de Socrate et Diogène reposent sur des bases communes dans lesquels se retrouvent les écrivains de la Modernité ; cependant, la place grandissante qu'occupe la notion de civilité dans les relations humaines appelle une entreprise de modération de certaines positions cyniques par la bienveillance socratique.

1) Réintroduire le naturel dans les conduites humaines ou « n'être savant que comme Socrate »

a. Descendre de chaire et errer sur la place publique

Nous avons vu que la volonté manifestée par Socrate de ne pas blesser les individus dont il dénonçait les vices moraux se traduisait, en termes rhétoriques, par

⁴ Voir : « Le Stoïcisme est un jeu d'esprit et une idée semblable à la République de Platon. Les Stoïques ont feint qu'on pouvait rire dans la pauvreté ; être insensible aux injures, à l'ingratitude, aux pertes de biens, comme à celles des parents et des amis ; regarder froidement la mort, et comme une chose indifférente qui ne devait ni réjouir, ni rendre triste ; n'être vaincu ni par le plaisir, ni par la douleur ; sentir le fer ou le feu dans quelque partie de son corps sans pousser le moindre soupir, ni jeter une seule larme ; et ce fantôme de vertu et de constance ainsi imaginé, il leur a plu de l'appeler un sage. Ils ont laissé à l'homme tous les défauts qu'ils lui ont trouvés, et n'ont presque relevé aucun de ses faibles : au lieu de faire de ses vices des peintures affreuses ou ridicules qui servissent à l'en corriger, ils lui ont tracé l'idée d'une perfection et d'un héroïsme dont il n'est point capable, et l'on exhorté à l'impossible. Ainsi le sage qui n'est pas, ou qui n'est qu'imaginaire, se trouve naturellement et par lui-même au-dessus de tous les événements et de tous les maux ; ni la goutte la plus douloureuse, ni la colique la plus aiguë ne sauraient lui arracher une plainte ; le Ciel et la terre peuvent être renversés sans l'entraîner dans leur chute, et il demeurerait ferme sur les ruines de l'Univers ; pendant que l'homme qui est en effet, sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux, et perd la respiration pour un chien perdu, ou pour une porcelaine qui est en pièces » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De l'homme », 3, p. 397-398).

⁵ *Ibid.* « De l'homme », 81, p. 424.

l'ironie, par la grâce et la douceur des paroles, par l'usage d'un « sel » plaisant. Cela correspond, dans le champ éthique à l'idée que le sage est compatissant, bienveillant et se fixe pour unique objectif de se rendre utile à ses semblables.

Dans une remarque fameuse, les « clefs » ont également reconnu le portrait de La Bruyère dans la figure du « philosophe » opposée à l'homme d'affaire Clitiphon. Or, alors que celui-ci « [veut] être rare », celui-là déclare à quiconque qui « [a] besoin de [s]es offices » : « vous m'apportez quelque chose de plus précieux que l'argent et l'or, si c'est une occasion de vous obliger »⁶. Une opposition tout à fait similaire est proposée par Platon, qui confronte le cas de Socrate à celui d'Euthyphron :

Dans ton cas, on peut en effet croire que tu te fais rare [δοκεῖς σπάνιον σεαυτὸν παρέχειν] et que tu ne tiens pas à enseigner le savoir qui est le tien. Mais en ce qui me concerne, je crains que *mon amour des hommes* ne me fasse passer, aux yeux des Athéniens, pour quelqu'un qui parle sans retenue à tout homme [ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν], non seulement sans toucher de salaire mais en en déboursant un avec joie si quelqu'un daigne m'écouter⁷.

Socrate établit clairement un lien entre sa « philanthropie » et son inlassable tâche de « moraliste », de dénonciateur des vices. Comme La Bruyère, il s'engage à ne pas abandonner les hommes à leurs faiblesses, tandis que Clitiphon est accusé de ne pas « [rendre service] à ceux qui dépendent de [lui] »⁸ en ne se laissant pas voir. L'éthique du véritable sage est en effet plus proche de Socrate-La Bruyère que d'un Clitiphon, véritable « silène inversé », dont la sagesse n'est qu'apparente et jamais palpable :

La fausse grandeur est farouche et inaccessible ; comme elle sent son faible, elle se cache, ou du moins ne se montre pas de front, et ne se fait voir qu'autant qu'il faut pour imposer et ne paraître point ce qu'elle est, je veux dire une vraie petitesse. La véritable grandeur est libre, douce, familière, populaire ; elle se laisse toucher et manier, elle ne perd rien à être vue de près, plus on la connaît, plus on l'admire⁹.

L'homme à qui l'on peut attribuer cette « véritable grandeur » correspond bien aux qualités que le moraliste énonçait précédemment, à savoir la compassion et la disponibilité puisqu'il est « familier, populaire » et « se laisse toucher et manier ». Au contraire cet « ours qu'on ne saurait apprivoiser » qu'est l'homme d'affaire correspond davantage à la description d'un Timon que d'un Socrate : n'aimant pas la compagnie des hommes, il se retire « dans sa loge » et se révèle ainsi assez peu utile. À l'inverse, Socrate

⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 12, p. 275.

⁷ PLATON, *Euthyphron*, trad. fr. L-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997, 3 d, p. 254.

⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 12, p. 275.

⁹ *Ibid.*, « Du mérite personnel », 42, p. 202.

l'assure à Euthyphron, quiconque désire s'entretenir avec le philosophe le peut, et à peu de frais. « Le Philosophe est accessible », affirme La Bruyère, et de nombreuses sources dépeignent Socrate comme l'emblème de cette sagesse qui se présente indifféremment à tous et partout, qui ne nécessite aucune condition ni aucune rétribution, et qui, de ce fait, s'inscrit profondément dans la cité :

C'est que j'aime à apprendre ; or la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre, tandis que les hommes de la ville le font, eux.

Il vécut sans cesse au grand jour : le matin, il allait aux promenades et aux gymnases, se montrait sur l'agora à l'heure où elle est pleine de monde, et se tenait le reste de la journée aux endroits où la foule était la plus nombreuse ; il y parlait souvent, et qui voulait pouvait l'entendre¹⁰.

Dion fournit également ce type de témoignage, mais tisse une comparaison avec la figure de Diogène, qui partage avec Socrate sa trivialité :

Socrate [était] non seulement sage, mais avait également l'habitude de prononcer des paroles sages à quiconque l'approchait ; Diogène [lui aussi était] bien pourvu d'affirmations et de réponses sur chaque sujet¹¹.

Le cynique ne peut proprement pas être taxé de philanthropie, et son arrogance vis-à-vis des passants tranche nettement avec la courtoisie que nous avons analysée concernant Socrate. Cependant, comme le souligne Marie-Odile Goulet-Cazé, de par sa volonté de dénoncer les vices et de réprimander les écarts de conduites des hommes, « le cynisme [est] un mouvement intellectuel nécessairement urbain »¹². Ne serait-ce qu'à la manière du médecin qui ne peut exercer son métier que grâce à l'existence des malades, le moraliste, contrairement au misanthrope radical, dépend intrinsèquement des « âme[s] stupid[es], ignorant[es], lâch[es], arrogant[es], voluptueux[es], servil[es], irascibl[es], cruell[es], pervers[es], en un mot, tout à fait corrompu[es] »¹³. Il est de ce point de vue intéressant de voir comme la signification d'une anecdote a pu dévier en fonction de ce

¹⁰ PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 230 d, p. 81-82 et XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 1, § 10, p. 25.

¹¹ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, *op. cit.*, vol. V, discours 72, « Sur l'apparence », § 11-16, p. 185. Nous traduisons. Par ailleurs, dans un texte que nous avons déjà cité, Dion installait encore plus clairement Diogène dans la position du philosophe trivial, en quête d'une cité relativement fréquentée : à la mort d'Antisthène, « il se retira [...] à Corinthe pour y mener sa vie. [...] Il s'aperçut, en effet, que Corinthe était le lieu de rencontre d'une foule de gens, en raison de ses ports et de ses dames de compagnie, et parce que la ville était située en quelque sorte au carrefour de la Grèce [...]. Il se prêtait aussi à ceux qui désiraient le rencontrer » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 4-5, p. 196).

¹² M-O. GOULET-CAZÉ, « Les Cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », *op. cit.*, p. 107.

¹³ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours VIII, « Diogène ou De la vertu », § 8, p. 197.

type de symboliques : on trouve chez Diogène Laërce le portrait d'un Diogène n'hésitant pas à manger sur l'agora, se justifiant en déclarant que s'il n'est pas honteux de manger, il n'est pas non plus honteux de le faire en public. Mais dans l'anthologie du *Gnomologium Vaticanum*, cet apophthegme devient :

On lui [Diogène] demandait pour quelle raison il mangeait sur la place publique. Il reprit : « Je vois bien aussi les pilotes et tous les autres ouvriers apporter leur nourriture au chantier »¹⁴.

Cette version ajoute l'idée que la place publique est bien le « chantier », le lieu de travail du cynique, détournant ainsi complètement le sens initial du propos. Le fait qu'un écrivain d'une période aussi tardive ait trouvé légitime que Diogène réponde ainsi prouve bien la profondeur de l'empreinte qu'a laissé ce trait sur la figure du philosophe.

Or, la trivialité de « l'homme de lettre », exerçant sa fonction « comme une borne au coin des places », selon la définition qu'en donne La Bruyère¹⁵, est un élément si important aux yeux d'un Classique que l'on mesure la valeur symbolique de ceux qui, comme Socrate et Diogène dans l'Antiquité, se sont érigés en modèles de disponibilité. On le voit notamment à l'insistance avec laquelle le biographe qu'est François Charpentier rapporte cette attitude :

Il commença à discourir dans les boutiques & dans la place publique.

Il semblait rechercher les jeunes gens plutôt que les autres [car c'est à cet âge qu'il est le plus facile de corriger ses défauts], quoi qu'il se communiquait indifféremment aux hommes de tout âge. Il parlait en public pour tout le monde¹⁶.

Si la « trivialité » du philosophe est en effet si importante dans l'imaginaire des XVI^e et XVII^e siècles, c'est parce qu'un vigoureux débat relatif à la conception de la sagesse continue de diviser les savants à cette époque. D'Érasme à La Bruyère en passant par Montaigne et Guez de Balzac, de nombreux écrivains se dressent en effet contre la constitution d'écoles, de « chaires », au sein desquelles les philosophes se muent en prédicateurs. Or, dans cette polémique, Socrate – dont Cicéron nous dit que le Lycée et l'Académie, en faisant de la philosophie une discipline dogmatique, en lui affectant un « règlement », une « codification », ont dévoyé l'esprit originel¹⁷ – et Diogène prennent tous deux le parti clair de la sagesse pratique, utile et accessible. Dans un passage de

¹⁴ S. N., *Gnomologium Vaticanum*, § 196 in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 12, p. 275 et 276.

¹⁶ F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 47 et p. 59.

¹⁷ Voir CICÉRON, *Les Académiques*, *op. cit.*, livre I, chap. 4, § 17, p. 87.

Diogène Laërce, la position de Socrate relativement aux types de connaissance qu'il est souhaitable de posséder est précisée :

Une fois qu'on lui [Socrate] demandait quelle est la vertu d'un jeune homme : « rien de trop », dit-il. Il disait aussi qu'il ne faut faire de géométrie qu'autant que nécessaire pour être capable d'acquérir et de céder la terre avec mesure¹⁸.

C'est clairement en termes d'utilité, d'application pratique de la connaissance que Socrate circonscrit le champ de la sagesse. C'est sur son modèle que Montaigne bâtira son « institution des enfants » idéale, en alléguant lui aussi le seul impératif d'utilité et en restreignant l'apprentissage des connaissances à la sphère humaine :

Il me semble que les premiers discours, de quoi on doit abreuver l'entendement [de l'enfant], ce doivent être ceux, qui règlent ses moeurs et son sens. Qui lui apprendront à se connaître, et à savoir bien mourir et bien vivre. [...] Si nous savions restreindre les appartenances [le domaine] [de] notre vie à leurs justes et naturel[le]s limites, nous trouverions que la meilleure part des sciences qui sont en usage est hors de notre usage. Et en celles mêmes qui le sont, qu'il y a des étendues et enfonçures [recoins] très inutiles que nous ferions mieux de laisser là : et suivant l'institution [l'instruction] de Socrates, borner le cours de notre étude en icelles, où faut l'utilité [où cesse leur utilité]. [...] C'est une grande simplesse [sottise] d'apprendre à nos enfants [...] la science des astres et le mouvement de la huitième sphère [la sphère des étoiles fixes], avant que les leurs propres [les sciences qui les concernent]¹⁹.

L'éducation humaniste que brosse Montaigne dans ce chapitre se construit en opposition franche avec celle qui se répand dans le milieu savant à son époque, et qui vise une sagesse érudite et détachée de la réalité et de l'existence. Sa critique du pédantisme est un lieu commun de la satire de l'époque. Cependant, il est important pour nous de noter que celle-ci se réfère constamment au modèle que représente Socrate, ce philosophe qui n'a jamais fondé d'école et qui prétendait ne posséder aucune véritable connaissance. On le voit chez Guez de Balzac, qui admirait « sa façon d'instruire sans dogmatiser » et « cette belle manière, qui ostoit tout air de Pedanterie à l'autorité de Maistre, qu'il s'estoit acquise de longue main »²⁰, comme chez François Charpentier :

Je me persuade [...] que ce nom ne vous rebutera point comme il fait la plupart des Grands, qui s'imaginent que ce soit un terme renfermé dans l'École, et qui n'est d'aucun usage dans le Monde.

¹⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 32, p. 239. En ce qui concerne le cynique nous avons déjà signalé sa position anti-intellectualiste (voir *supra* note 20 p. 85) qui se limite lui aussi au plus strict nécessaire.

¹⁹ MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 26, « De l'institution des enfants », p. 332-333. Voir également : « Il ne nous faut guère de doctrine [savoir] pour vivre à notre aise. Et Socrates nous apprend qu'elle est en nous : et la manière de l'y trouver, et de s'en aider. Toute cette notre suffisance [compétence], qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue : C'est beaucoup si elle ne nous charge et trouble, plus qu'elle ne nous sert » (*Ibid.*, livre III, chap. 12, « De la physionomie », p. 366).

²⁰ GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien*, *op. cit.*, Avant-propos, p. 71 et Discours cinquième, § 53, p. 105.

Ce n'était point un de ces Sages d'école & de cabinet, qui sont un métier à part dans la République, & qui sentent la classe & la préparation. [...] Il ne montait point en chaire²¹.

b. Le sage est un homme « comme les autres hommes »²²

Nous l'avons vu, les mentions explicites que La Bruyère fait du nom de Socrate sont rares, mais elles sont lourdes de signification. L'une d'elle est consacrée à ce trait spécifique de Socrate, philosophe accessible et familier par excellence, antithèse du pédant dont la sagesse est « simple » :

Si les hommes sont hommes plutôt qu'Ours et Panthères ; s'ils sont équitables, s'ils se font justice à eux-mêmes, et qu'ils la rendent aux autres, que deviennent les lois, leur texte et le prodigieux accablement de leurs commentaires ? que devient le pétitoire et le possessoire, et tout ce qu'on appelle jurisprudence ? où se réduisent même ceux qui doivent tout leur relief et toute leur enflure à l'autorité où ils sont établis de faire valoir ces mêmes lois ? Si ces mêmes hommes ont de la droiture et de la sincérité ; s'ils sont guéris de la prévention, où sont évanouies les disputes de l'école, la scolastique, et les controverses ? S'ils sont tempérants, chastes et modérés, que leur sert le mystérieux jargon de la médecine, et qui est une mine d'or pour ceux qui s'avisent de le parler ? Légistes, Docteurs, Médecins, quelle chute pour vous, si nous pouvions tous, nous donner le mot de devenir sages !

De combien de grands hommes dans les différents exercices de la paix et de la guerre aurait-on dû se passer ! À quel point de perfection et de raffinement n'a-t-on pas porté de certains arts et de certaines sciences qui ne devaient point être nécessaires, et qui sont dans le monde comme des remèdes à tous les maux, dont notre malice est l'unique source !

Que de choses depuis VARRON que Varron a ignorées ! Ne nous suffirait-il pas même de n'être savant que comme PLATON ou comme SOCRATE ?²³

Après une telle énumération de vaines sciences, de connaissances inutiles, la tournure restrictive qui clôt la remarque crée un fort contraste. Selon La Bruyère, il « suffirait » de « n'être savant *que* comme Socrate », c'est-à-dire qu'un savoir

²¹ F. CHARPENTIER, *op. cit.*, Épitre liminaire et p. 38. Voir également chez Érasme, Moria qui demande à ses auditeurs de lui prêter l'oreille, mais qui précise d'emblée : « non pas bien sûr celle qui vous sert à écouter les prédicateurs sacrés, mais celle que vous avez coutume de dresser vers les charlatans de foire, les pitres et les bouffons » (ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, § II, p. 11). De même, l'auteur des *Adages* se reproche la tournure sévère qu'a pris son propos : « je commence à être prédicateur. [...] Mais je ne regrette pas du tout ce détour si ce qui ne tend pas à l'explication des proverbes tend à l'amélioration de la vie, si ce qui ne contribue pas à l'érudition sert à la piété et si ce qui pour le but de l'oeuvre entreprise paraît superflu et hors de propos est approprié pour le but de la vie » (ÉRASME, *Les Silènes d'Alcibiade*, *op. cit.*, p. 435).

²² « Comme on lui demandait si les sages mangent des gâteaux, il répondit : "Ils mangent de tout comme les autres hommes" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 56, p. 729).

²³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 11, p. 452-453. Cette remarque est à rapprocher d'une seconde : « Combien de siècles se sont écoulés avant que les hommes dans les sciences et dans les arts aient pu revenir au goût des Anciens, et reprendre enfin le simple et le naturel » (*Ibid.*, « Des ouvrages de l'esprit », 15, p. 162).

apparemment d'ordre inférieur pourrait tout à fait être tenu comme préférable à celui que les légistes ou les théologiens ont développé. L'amorce par les mentions de l'ours et de la panthère, en énonçant un éloignement ironique (et donc un rapprochement effectif) entre ces animaux et l'homme, rappelle le procédé par lequel le moraliste, dans les fragments-Héraclite et Démocrite, relativisait la prétendue supériorité de cet « animal raisonnable ». Mais outre cela, en choisissant deux animaux réputés (exclusivement, dans le cas de la panthère²⁴) pour leur férocité et leur sauvagerie (l'ours, lui, permet néanmoins de relier cette « inhumanité » à l'homme²⁵), La Bruyère suggère l'idée que ce n'est pas en s'éloignant le plus possible de son état naturel que l'homme gagne en sagesse²⁶. C'est d'ailleurs aux mêmes conclusions que parvient Érasme lorsqu'il considère lui aussi la fonction qu'occupent certains érudits et leur éloignement d'avec la sphère humaine :

Qui fait profession d'être théologien fait profession de *je ne sais quoi de supérieur à l'homme*. C'est une dignité qui appartient aux évêques, non à mes pareils. Pour moi *il me suffit* d'avoir appris ce que dit Socrate, que nous ne savons rien du tout, et de contribuer comme je le peux à aider les autres dans leurs études²⁷.

Le savoir purement livresque est incapable de répondre aux problèmes posés par l'existence concrète, d'« aider » les hommes et de faire progresser la moralité. Socrate, en revanche, se tient aux antipodes de ces savants, et Platon déjà le mettait en évidence en rapportant le discours tenu lors de son procès, expliquant à ses juges les raisons qui avaient pu lui valoir de telles accusations :

En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je suis censé posséder un savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il bien s'agir ? De celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain [ἄνθρωπινή σοφία]. Car, en vérité, il y a des chances que je sois un savant [εἶναι σοφός] en ce domaine. En revanche, il est fort possible que ceux que je viens d'évoquer [Gorgias, Prodicos et Hippias] soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé que celui qui se rapporte à l'être humain [μεῖζω τινα ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν] ; autrement je ne sais pas quoi dire. Car c'est un fait que, moi, je ne possède point ce savoir [οὐκ ἔχω]²⁸.

²⁴ La première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* donne en effet comme définition lapidaire « sorte de bête féroce », et le dictionnaire de Furetière indique « bête farouche et cruelle », comme si ce trait était le seul connu permettant de caractériser la panthère.

²⁵ Dans l'imaginaire collectif, l'ours est en effet une analogie souvent employée pour désigner l'homme à l'état sauvage, comme en témoignent les deux dictionnaires. Pour Furetière, il s'agit d'une « bête féroce qui se retire dans des montagnes, qui est fort velue et qui a des ongles crochus, qui monte au haut des arbres », et il ajoute : « on dit proverbialement d'un homme qui a beaucoup de poil à l'estomac et sous le linge, qu'il est velu comme un ours ». Par ailleurs, c'est par la formule « ours qu'on ne saurait apprivoiser » que La Bruyère qualifiait l'homme d'affaire Clitiphon.

²⁶ Nous pouvons noter ici que les conceptions cyniques sur la nature et sur le modèle que constitue l'animalité ne sont pas loin.

²⁷ ÉRASME, *Lettre à Martin Dorp*, *op. cit.*, p. 297. Nous soulignons.

²⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 20 d - e, p. 91.

Ce texte est très clair : le seul savoir que Socrate reconnaît posséder est un savoir purement humain. Il déclare même étranger à sa philosophie tout autre savoir appartenant à « un rang plus élevé », ce qui coïncide avec sa réputation de premier philosophe s'étant exclusivement consacré au domaine moral. La sagesse n'est pas un attribut qui retransche à l'individu sa nature et qui l'extirpe de sa condition humaine²⁹ : bien au contraire, elle s'accommode de cette situation, et comme l'écrivait La Bruyère, nous enseigne des choses aussi existentielles – au double sens d'essentielles et de relatives à l'existence concrète et donc bassement utilitaires – que « nous fai[re] supporter [la femme] avec qui nous vivons ».

Pour observer l'élaboration de cette figure du sage en homme simple et accessible dont le modèle n'est autre que Socrate, Montaigne est certainement le meilleur exemple, et ce pour deux raisons. D'abord, parce qu'il se situe historiquement à un moment charnière qui voit la représentation symbolique de la figure du philosophe basculer de ses carcans chrétiens pour « accéder au faite de sa dignité, en [le faisant (re)devenir] un homme et rien qu'un homme »³⁰. D'autre part, parce que sur ce point la logique d'appropriation et d'assimilation que subit cette figure est particulièrement frappante chez lui, à tel point que « le manuscrit 9633 du Vatican mentionne que le droit de citoyenneté romaine fut accordé le 3 mars 1581 au “Socrate français” » ou encore que, lorsque Charles Compañ se rend au château périgourdin dans lequel vivait l'essayiste, il déclare « entrez : nous visiterons ensemble la maison d'un autre Socrate »³¹.

Ce que l'humaniste admire en premier lieu chez Socrate mais aussi chez les cyniques, c'est leur langage naturel. On connaît la controverse qu'Érasme avait suscité en publiant son *Ciceronianus*, qui reprochait aux cicéroniens la rigidité de leur langue latine. Montaigne avait pris le parti du Rotterdamois, en considérant le « Père de l'éloquence

²⁹ Démocrite lui-même, ce sage bénéficiant d'une position de surplomb lui permettant de rire de l'absurdité des actions humaines, n'échappe pas au lot commun : Moria affirme que « d'ailleurs ces Démocrites [qui rient de la folie de la populace] auraient eux-mêmes besoin d'un autre Démocrite pour rire d'eux » (ÉRASME, *Éloge de la folie*, op. cit., § XLVIII, p. 56) ; et La Mothe le Vayer le déclare encore : « Mais puisque Démocrite faisant la description et le dénombrement à Hippocrate des diverses démences ou folies des hommes, qui l'obligeaient à un ris perpétuel, ne s'est pas voulu épargner lui-même ; avouant franchement que l'occupation où il l'avait trouvé n'était pas moins risible que celle de tous les autres » (LA MOTHE LE VAYER, *Petit traité sceptique*, op. cit., p. 67).

³⁰ Pierre MAGNARD, « Au tournant de l'humanisme : Socrate humain, rien qu'humain », in S. Mayer et T. Gontier (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, op. cit., p. 267-274, 267-268. Voir chez Montaigne : « Socrates était homme : [et] ne voulait ni être [ni] sembler autre chose » (MONTAIGNE, op. cit., livre III, chap. 5, « Sur des vers de Virgile », p. 159).

³¹ Jean-Marie COMPAIN, « L'imitation socratique dans les *Essais* », in C. Blum (dir.), *Montaigne et les Essais, 1588-1988* (actes du congrès de Paris, janv. 1988), Paris, Champion, 1990, p. 161-171, 164 et Charles COMPAN, *Mosaïque du midi*, Toulouse, II, 1838, p. 134, cité in A. Legros, *Essais sur poutres : inscriptions et peintures de la tour de Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2003, p. 65.

romaine »³² comme l'archétype d'une éloquence plus pédante que propre à remplir sa fonction, tandis que lui se réclamait au contraire d'une langue souple, malléable, capable d'épouser la singularité et la diversité des pensées qu'elle doit exprimer. Comme l'écrit Michel Magnien, « l'écriture est en elle-même peinture du moi, jaillissement d'une personnalité qui se lit à travers les mots ; tout travail de la lime sera dès lors envisagé comme une entrave, tout recours aux règles de l'art comme un artifice »³³. Et en effet, les exemples ne manquent pas de passages qui, dans les *Essais*, louent un style personnel, simple et naturel :

Il en est de si sots, qui se détournent de leur voir un quart de lieue, pour courir après un beau mot : *aut qui non verba rebus aptat, sed res extrinsecus arcessunt, quibus verba convenient* [Ou qui n'adaptent pas les mots aux idées, mais vont chercher des idées extérieures au sujet, auxquelles leurs mots pourront convenir] [...]. Je tords bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moi que je ne tords mon fil pour l'aller quérir. Au rebours [Au contraire], c'est aux paroles à servir et à suivre, et que le Gascon y arrive, si le Français n'y peut aller. [...] Le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf [naturel], tel sur le papier qu'à la bouche : Un parler succulent [nourrissant] et nerveux, court et serré, non tant [moins] délicat et peigné [élégant], comme [que] véhément et brusque. *Hæc demum sapiet dictio, quæ feriet* [L'expression est bonne si elle frappe]. Plutôt difficile qu'ennuyeux [plutôt ardu par concision que fastidieux pas délayage]. Éloigné d'affectation : Dérégulé, décousu, et hardi : Chaque lopin y fasse son corps : Non pédantesque, non fratesque, non plaideresque, mais plutôt soldatesque [ni le style d'un pédant, ni celui d'un frère prêcheur, ni celui d'un avocat, mais plutôt celui d'un soldat]³⁴.

Cet idéal de langage que façonne Montaigne se fait très souvent en prenant appui sur le modèle de Socrate, et notamment sur son discours de défense face à la justice athénienne, que l'humaniste paraphrase longuement :

Voilà pas un plaidoyer sec et sain, mais quant et quant naïf et bas [à la fois naturel et simple].

C'est un discours, en rang, et en naïveté, bien plus arriéré, et plus bas, que les opinions communes. Il représente en une hardiesse inartificielle et niaise [sans artifice et naturelle] : en une sécurité puérile, la pure et première impression et ignorance de nature.

³² MONTAIGNE, *op. cit.*, livre II, chap. 10, « Des livres », p. 123.

³³ Michel MAGNIEN, « Un écho de la querelle cicéronienne à la fin du XVI^e siècle : éloquence et imitation dans les *Essais* », in F. Lestringant (dir.), *Rhétorique de Montaigne* (actes du Colloque de la Société des amis de Montaigne, Paris, déc. 1984), préface de Marc Fumaroli, Paris, Champion, 1985, p. 85-99, 90.

³⁴ MONTAIGNE, *op. cit.*, livre I, chap. 26, « De l'institution des enfants », p. 349-350. La comparaison avec le style oral est très fréquente : « Comme à faire, à dire aussi je suis tout simplement ma forme naturelle : D'où c'est à l'aventure [peut-être] que je puis plus à parler qu'à écrire » (*Ibid.*, livre II, chap. 17, « De la présomption », p. 448) ; « Je parle au papier, comme je parle au premier que je rencontre » (*Ibid.*, livre III, chap. 1, « De l'utile et de l'honnête », p. 13) ; « Pouvons-nous pas mêler au titre de la conférence et communication, les devis pointus et coupés [les conversations piquantes et entrecoupées] que l'allégresse et la privauté [familiarité] introduit entre les amis, gaussants et gaudissants [riant et plaisantant] plaisamment et vivement les uns et les autres. Exercice auquel ma gaieté naturelle me rend assez propre » (*Ibid.*, livre III, chap. 8, « De l'art de conférer », p. 226-227).

[...] La façon d'argumenter, de laquelle se sert ici Socrate, est-elle pas admirable également, en simplicité et en véhémence³⁵.

Replacées dans le contexte du débat qui oppose science spéculative et science utile, savoir érudit et savoir accessible, ces considérations sur le naturel et la familiarité caractéristiques de Socrate bénéficient d'un éclairage nouveau. Alléguer le nom du philosophe athénien pour illustrer l'idéal de sagesse humaniste signifie en effet retirer cette appellation à tous les savants faisant davantage figure de pédant qui ont peuplé la société d'écoles et de « chaires ». Montaigne regrette la situation dans laquelle se trouve la philosophie à son époque et reproche même à ses contemporains que « s'il naissait à cette heure quelque chose de pareil [aux discours de Socrate], il est peu d'hommes qui le prisassent ». Et l'essayiste précise :

Nous n'apercevons les grâces que pointues, bouffies, et enflées d'artifice : Celles qui coulent sous la naïveté [le naturel], et la simplicité, échappent aisément à une vue grossière comme est la nôtre. [...] Socrate fait mouvoir son âme d'un mouvement naturel et commun. Ainsi dit un paysan, ainsi dit une femme. Il n'a jamais en la bouche que cochers, menuisiers, savetiers et maçons. Ce sont inductions et similitudes [comparaisons], tirées des plus vulgaires et connues actions des hommes : Chacun l'entend. Sous une si vile forme, nous n'eussions jamais choisi [distingué] la noblesse et splendeur de ses conceptions admirables ; Nous, qui estimons plates [et] basses toutes celles que la doctrine [le savoir] ne relève : qui n'apercevons la richesse qu'en montre [parade] et en pompe. Notre monde n'est formé qu'à l'ostentation : Les hommes ne s'enflent que de vent : et se manient à bonds, comme les ballons. Cettui-ci ne se propose point des vaines fantaisies [imagination] : Sa fin fut, nous fournir de choses et de préceptes, qui réellement et plus jointement [étroitement] servent à la vie [...]. [Socrate] ralle [rampe] à terre, et d'un pas mol et ordinaire, traite les plus utiles discours : et se conduit et à la mort et aux plus épineuses traverses qui se puissent présenter au train de la vie humaine³⁶.

C'est dans le sillage des conceptions montaigniennes sur l'idéal du naturel dans le style comme dans la conduite que La Bruyère s'inscrit incontestablement. Cela est tout à fait frappant dans une remarque qui s'attelle précisément à définir la meilleure expression pour rendre compte d'une idée :

Entre toutes les différentes expressions qui peuvent rendre une seule de nos pensées, il n'y en a qu'une qui soit la bonne ; on ne la rencontre pas toujours en parlant, ou en écrivant : il est vrai néanmoins qu'elle existe, que tout ce qui ne l'est point est faible, et ne satisfait point un homme d'esprit qui veut se faire entendre. Un bon Auteur, et qui écrit avec soin, éprouve souvent que l'expression qu'il cherchait depuis longtemps sans la

³⁵ *Ibid.*, livre III, chap. 12, « De la physionomie », p. 387 et p. 388-389. Voir également : « Voyez-le plaider devant ses juges : [...] il n'y a rien d'emprunté de l'art, et des sciences, Les plus simples y reconnaissent leurs moyens et leur force. Il n'est possible d'aller plus arrière et plus bas » (*Ibid.*, p. 365).

³⁶ *Ibid.*, p. 363-364. De même que Socrate « ralle à terre », Montaigne se dit lui-même « rampant au limon de la terre » (*Ibid.*, livre I, chap. 27, « Du jeune Caton », p. 429).

connaître, et qu'il a enfin trouvée, est celle qui était la plus simple, la plus naturelle, qui semblait devoir se présenter d'abord et sans effort³⁷.

On le voit, la Modernité (en la personne d'Érasme, de Montaigne et de La Bruyère), a érigé la figure de Socrate en modèle de trivialité, d'humanité et de naturel. Adversaire radical du pédantisme et du savoir érudit, il pratique sa philosophie selon l'unique objectif de se rendre utile à ses concitoyens. Son nom véhicule ainsi une éthique de la compassion et de la simplicité que ne possèdent pas certaines autres figures centrales de la tradition antique : Platon représente davantage, au yeux de ces moralistes, un penseur de l'abstraction quelque peu désuet³⁸, Aristote est l'emblème inégalé du ton dogmatique et du style embrouillé³⁹, quant aux Stoïciens, nous l'avons vu avec la remarque acerbe que La Bruyère leur consacre, ils élaborent un modèle théorique déconnecté de l'effectivité de la condition humaine. De ce point de vue, le cynisme est encore l'ascendance socratique dont ces auteurs se sentiront sans doute le plus proche. Leur style « véhément et brusque » dont Montaigne se fait l'interprète, leur volonté permanente de renouer avec la nature, dont leur anti-intellectualisme radical procède, leur ancrage dans l'espace urbain et leur philosophie exclusivement morale découlent directement du modèle socratique que nous venons d'analyser. Pour s'en convaincre et conclure, nous pouvons citer un passage de Lucien dans lequel Ménippe descend au royaume des morts afin d'interroger Tirésias sur « le meilleur mode de vie [τὸν ἄριστον βίον] » :

« Mon enfant, me dit-il, je sais la cause de ton embarras ; il vient de ces sages, qui ne sont jamais d'accord entre eux. [...] La meilleure vie, la vie la plus sage, est celle des simples particuliers [τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος]. Tu seras plus sage si tu cesses d'explorer les phénomènes célestes, d'examiner les fins et les principes, si tu craches sur les syllogismes

³⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des ouvrages de l'esprit », 17, p. 163. Quelques remarques plus loin, le moraliste rapproche explicitement le style naturel qu'il loue ici de celui de Montaigne : « Deux écrivains dans leurs ouvrages ont blâmé MONTAIGNE, que je ne crois pas aussi bien qu'eux exempt de toute sorte de blâme : il paraît que tous deux ne l'ont estimé en nulle manière. L'un ne pensait pas assez pour goûter un Auteur qui pense beaucoup ; l'autre pense trop subtilement pour s'accommoder de pensées qui sont naturelles » (*Ibid.*, « Des ouvrages de l'esprit », 44, p. 175).

³⁸ Christine Noille-Clauzade étudie ce phénomène que subit le platonisme au XVII^e siècle et en voit la marque dans les *Caractères* : « Les deux philosophes hommes de lettres des remarques VI, 12 et XII, 21 convoquent les versants de la doctrine platonicienne les moins cultivés par le XVII^e siècle, la doctrine de l'âme avec l'anti-Clitiphon, la doctrine du beau dans le titre avancé par Antisthène, et surtout la science des premiers principes (la métaphysique) que l'on retrouve des deux côtés et dont on a vu la désuétude dès le milieu du siècle. Bref, c'est un Platon hors jeu qui apparaît en marge des *Caractères*, à l'idéalité trop appuyée pour ne pas tomber dans l'abstraction et aux dialogues métaphysique sans prises sur le lecteur potentiel comme sur l'auteur lui-même » (*L'Éloquence du sage, op. cit.*, p. 172).

³⁹ Voir par exemple : « Bon Dieu qu'Aristote et que sa Dialectique ont gasté de Testes ! Qu'il y a dans le Monde de Foux sérieux ; de Foux qui se fondent en raison ; de Foux qui sont déguisez en Sages ! O mon Dieu, que le silence du Sanctuaire est bien meilleur que le babil des académies, et qu'il vaut bien mieux marcher dans la simplicité de vos voyes, que de s'égarer dans les labiryntes d'Aristote » (GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien, op. cit.*, Discours cinquième, § 81, p. 113).

savants et considères tout cela comme des sornettes. La seule chose que tu dois rechercher, en tout et pour tout, c'est comment bien user du présent »⁴⁰.

2) Vivre la philosophie au quotidien : « en buvant, en mangeant, en se divertissant »⁴¹

De manière générale, le choix qu'ont opéré les cyniques, en suivant la voie ouverte par Socrate, de ne s'attacher qu'à la philosophie morale et de ne chercher à enseigner à leurs semblables que ce qui s'avère directement utile pour eux, a trouvé un écho singulier chez les auteurs de la Renaissance et du Classicisme qui ont vu en leur disponibilité, en leur volonté de se rendre utile et en leur focalisation sur la sphère humaine un contre-modèle efficace à opposer à la figure du pédant. Par ailleurs, la seconde caractéristique fondamentale qu'enveloppe leur philosophie et qui consiste en sa traduction en acte se révèle également pertinente pour penser la manière dont s'élabore l'idéal de sagesse classique. Car en effet, le philosophe qui s'enferme dans sa tour d'ivoire et ne prétend qu'à une sagesse spéculative passe pour être un très mauvais convive :

[Ces gens-là] sont [...] maladroits dans tous les [...] actes de la vie. Conviez un sage à un bon repas, il le troublera par son morne silence ou ses questions déplacées. [...]. S'il survient dans une conversation, c'est l'arrivée du loup de la fable. [...] Ainsi ne peut-il être utile ni à lui-même, ni à sa patrie, ni aux siens dans la moindre circonstance, car il ignore tout des réalités les plus élémentaires et il est à mille lieues de l'opinion commune et des usages courants. Il est donc fatal qu'il soit détesté pour être aussi différent des autres par sa manière de vivre et de penser⁴².

Érasme semble suggérer ici qu'un véritable sage doit savoir se mêler à toutes les activités de l'existence humaine sans les gâcher par une conduite inconvenante. Afin d'éviter cette rupture indépassable, il va s'agir à présent de voir que, du fait de sa préférence pour une philosophie en acte, le sage va pouvoir manifester sa sagesse à tout moment, en toute circonstance. De fait, c'est parce qu'ils ont montré que la pratique de la philosophie passait nécessairement par la vie, parce que leur philosophie coïncidait avec leur βίος, innervait leur existence que Socrate ou le cynique ont pu incarner cet idéal d'un philosophe qui demeure tel en tout instant et en toute action. Cependant, les règles de

⁴⁰ LUCIEN, *Ménippe ou la consultation des morts*, *op. cit.*, § 21, p. 317-319.

⁴¹ « [Socrate] exerçait la Philosophie en buvant, en mangeant, en se divertissant » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 38).

⁴² ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, § XXV, p. 31. Voir également : « Entraînez [le sage] au spectacle, son seul visage empêchera le peuple de s'amuser » (*Id.*).

bienséance que le siècle classique va ériger en impératif premier pour définir la sagesse ne sont pas observées de la même façon par Socrate ou par le « Socrate outré » qu'est Diogène, et c'est là que la séparation entre les deux figures s'amorce véritablement.

a. Une éthique de la conversation : l'exemple paradigmatique du banquet

En un siècle où les règles de la conversations dominent les rapports sociaux, où l'apparence prime sur l'essence, le problème que décèle La Bruyère dans l'attitude de ses contemporains en société est qu'ils peuvent tout à fait les appliquer et paraître ainsi courtois, polis et bienséants sans l'être véritablement :

La politesse n'inspire pas toujours la bonté, l'équité, la complaisance, la gratitude ; elle en donne du moins les apparences, et fait paraître l'homme au dehors comme il devrait être intérieurement⁴³.

À l'inverse, le problème du sage tel qu'Érasme le formule consiste en ce que sa fidélité envers son « intériorité » le conduit à négliger les principes de la civilité. Dans une autre remarque tirée du même chapitre (dont le titre est « De la société et de la conversation » et qui est particulièrement riche pour nourrir notre propos), La Bruyère dépeint le caractère de l'inconvenant :

J'entends Théodecte de l'antichambre ; il grossit sa voix à mesure qu'il s'approche, le voilà entré ; il rit, il crie, il éclate, on bouche ses oreilles, c'est un tonnerre ; il n'est pas moins redoutable par les choses qu'il dit que par le ton dont il parle ; il ne s'apaise et il ne revient de ce grand fracas que pour bredouiller des vanités et des sottises : il a si peu d'égard au temps, aux personnes, aux bienséances, que chacun a son fait sans qu'il ait eu intention de le lui donner ; il n'est pas encore assis, qu'il a à son insu désobligé toute l'assemblée. A-t-on servi, il se met le premier à table et dans la première place ; les femmes sont à sa droite et à gauche ; il mange, il boit, il conte, il plaisante, il interrompt tout à la fois : il n'a nul discernement des personnes, ni du Maître, ni des conviés, il abuse de la folle déférence qu'on a pour lui, est-ce lui, est-ce Euthydème qui donne le repas ? il rappelle à soi toute l'autorité de la table, et il y a un moindre inconvenant à la lui laisser entière qu'à la lui disputer : le vin et les viandes n'ajoutent rien à son caractère. Si l'on joue, il gagne au jeu ; il veut railler celui qui perd, et il l'offense, les rieurs sont pour lui, il n'y a sorte de fatuités qu'on ne lui passe. Je cède enfin et je disparaîs, incapable de souffrir plus longtemps Théodecte, et ceux qui le souffrent⁴⁴.

Théodecte est celui qui n'observe aucune règle de bienséance, qu'il s'agisse de celles qui régissent la conversation (sa voix irrite, ses railleries offensent) ou de celles qui

⁴³ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 32, p. 257.

⁴⁴ *Ibid.*, « De la société et de la conversation », 12, p. 248-249.

régissent le comportement (il n'a aucun « égard au temps et aux personnes »). Se trouve épinglé dans cette description le repoussoir absolu de l'honnête-homme. Or, une longue partie de la remarque présente la conduite de cet inconvenant à table, comme si cette circonstance de la vie sociale constituait le contexte privilégié pour apprécier le degré de bienséance d'un individu. C'est en tout cas ce que Carlos Lévy atteste en analysant la définition du *sermo*, de la conversation que donne Cicéron dans *Les Devoirs* : « [la conversation] a pour un Romain des lieux et des moments privilégiés. Nombre de textes cicéroniens évoquent le repas du soir, la *cena*, comme le moment le plus opportun pour converser avec des amis, mais il y a aussi la promenade »⁴⁵.

- « Sent[ir] si [l'on] convient, ou si [l'on] ennuie » :

Il est en effet très fréquent que des exemples de la tenue d'un philosophe au banquet soient mobilisés pour illustrer sa capacité à faire transparaître sa sagesse – ou au contraire sa maladresse comme chez Érasme – dans ses agissements. On le voit particulièrement clairement chez Épictète, pour qui la véritable pratique philosophique se reconnaît à la façon dont les hommes se comportent dans ce type de situation :

Mange comme un homme [φάγε ὡς ἄνθρωπος], bois comme un homme [πίε ὡς ἄνθρωπος], habille-toi, marie-toi, aie des enfants, exerce tes droits et tes devoirs de citoyen, sache endurer les injures, supporte un frère déraisonnable, supporte un père, un fils, un voisin, un compagnon de route⁴⁶.

Celui qui fait effectivement « profession de maître en philosophie » – pour reprendre le titre de l'entretien dont est issu cet extrait – se doit d'observer une certaine éthique, de se tenir à certaines règles comportementales qui font de lui un exemple de vie pour son entourage. Cependant, dans un autre entretien, Épictète précise le contenu de cette éthique en lui traçant des limites claires :

⁴⁵ C. LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 405.

⁴⁶ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 21, « À ceux qui font aisément profession de maître en philosophie », § 4-6, p. 66. Plutarque témoigne lui aussi de cette idée en l'illustrant par la figure de Socrate : « [Socrate] ne faisait pas disposer des bancs, ne s'installait pas dans une chaire, n'avait pas d'heure pour travailler ou se promener avec ses disciples, mais c'est lorsqu'il se divertissait avec eux à l'occasion, buvait en leur compagnie, c'est à la guerre et sur l'Agora avec certains d'entre eux, et, pour finir, c'est dans sa prison et en buvant le poison qu'il montrait sa philosophie. Le premier il a révélé que la vie accueille la philosophie dans toutes ses parties, à tout moment, dans toutes les situations et dans toutes les activités sans exception » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. XI-1 (traités 49-51), trad. fr. M. Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, Traité 51 : *Si la politique est l'affaire des vieillards*, § 26, 796 d - e, p. 113-114).

Par ta façon de manger, rends service à tes commensaux, par ta façon de boire, à ceux qui boivent, en cédant à tous, en t'effaçant devant les autres, en les supportant... Rends-leur service de cette façon, au lieu de déverser sur eux ton humeur⁴⁷.

On comprend ici que la bienséance et la courtoisie sont des exigences majeures de l'éthique du philosophe-honnête homme, et la description de son contre-modèle rappelle en bien des points le comportement du cynique. On voit mal en effet Diogène, plus familier de la tension oratoire, du *contentio*, que du *sermo* en termes rhétoriques, se plier à de telles règles éthiques. D'ailleurs, lorsque Lucien met en scène un « banquet cynique », ces codes sont loin d'être suivis : bien au contraire, les convives sont insolents, irrespectueux, ivres et finissent même par se battre. Alcidas le cynique fait irruption dans le banquet sans y avoir été invité et instaure par là même une ambiance tendue. L'auteur insiste d'ailleurs sur le « monde à l'envers » que révèlent ces comportements :

Bref, c'était le monde à l'envers. Les gens ordinaires dînaient fort déceimment sans se montrer ivres ni grossiers : ils se contentaient de rire et, je crois, de condamner ces hommes qu'auparavant ils admiraient et jugeaient supérieurs en se fondant sur leur maintien. Les sages au contraire étaient grossiers et maniaient l'injure [ἡσέλγαῖνον καὶ ἐλοιδοροῦντο], se gavaient sans mesure, vociféraient et en venaient aux mains⁴⁸.

La satire que formule Lucien à l'endroit des philosophes en général trouve sa cible la plus probante dans l'attitude du cynique, qui pousse à l'excès les travers que l'on observe chez chaque convive⁴⁹. L'auteur reconduit ainsi l'image de « Socrate outré » qui a été attribuée à leur chef de file. Par ailleurs, Françoise Frazier déclare que « cette tonalité générale du texte ressort avec netteté lorsqu'on place en arrière-fond le modèle de civilité, de courtoisie et de cordialité qu'est le banquet chez Plutarque »⁵⁰. Or, comme nous y sommes habitués à présent et comme nous aurons l'occasion d'y revenir, c'est à la figure de Socrate que l'auteur des *Propos de table* recourt pour contrecarrer le modèle offert par les cyniques. De nombreuses sources nous dépeignent en effet un Socrate attentif « au

⁴⁷ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 13, « Qu'est-ce que l'isolement et quelle sorte d'homme est isolé », § 22-23, p. 49. On peut illustrer cette idée en citant une réplique que Socrate adresse à Antisthène : « Au nom des dieux, Antisthène, dit Socrate, veuille seulement ne pas me battre [μόνον μὴ συγκόψῃς με]. Pour le reste, ton humeur difficile [χαλεπότητα], je la supporte et continuerai à la supporter en ami » (XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. VIII, § 6, p. 71).

⁴⁸ LUCIEN, *Le Banquet* ou *Les Lapithes*, in *Portraits de philosophes*, *op. cit.*, § 35, p. 75.

⁴⁹ La présentation d'un cynique tout à fait inconvenant lors d'un banquet est également effectuée lorsque Lucien décrit le banquet qui anime l'île des Bienheureux : « [Diogène] avait épousé Laïs, la courtisane, et souvent se levait sous l'effet de l'ivresse pour danser et se livrer à des inconvenances d'ivrogne » (LUCIEN, *Histoires vraies*, *op. cit.*, § 18, p. 105).

⁵⁰ Françoise FRAZIER, « Deux images des banquets de lettrés : les *Propos de table* de Plutarque et le *Banquet* de Lucien », in A. Billault (éd.), *Lucien de Samosate* (actes du colloque international, Lyon sept-oct. 1993), Lyon, Université Jean-Moulin, 1994, p. 125-130, 130.

temps, aux personnes et aux bienséances », et notamment fournissant de notables efforts pour soigner son apparence à l'occasion du banquet :

APOLLODORE – « Je tombai en effet », me dit [Aristodème], « sur Socrate qui venait du bain et qui portait des sandales, ce qu'il ne faisait que rarement, et je lui demandai où il allait pour s'être fait si beau ».

Pourtant quelquefois, pour s'accorder aux circonstances, [Socrate] s'habillait aussi élégamment : comme il le fait justement dans le *Banquet* de Platon, quand il va chez Agathon⁵¹.

Le contraste produit par la mise en parallèle de l'attitude cynique et de celle de Socrate nous conduit à penser que, sur le plan éthique, les idéaux des penseurs du XVII^e siècle tels que La Bruyère ne peuvent plus se réclamer de la figure de Diogène, pas même en se masquant⁵². En effet, alors que Diogène est véritablement l'emblème de celui qui ne s'astreint à aucun code social, Socrate, lui, incarne celui du sage qui a su adapter sa philosophie aux circonstances de la vie de tous les jours.

Cette idée a été remarquablement représentée par Xénophon dans son *Banquet*. Pendant qu'Antisthène y joue le rôle du « chien de garde », aboyant après quiconque approcherait de trop près ou importunerait son maître, Socrate, lui, manifeste à plusieurs reprises une attention soutenue à la bienséance et s'applique à ne jamais faire aucune action qui pourrait être jugée déplacée :

Au reste ce sont là des questions qui s'accordent mal, elles aussi, avec le vin d'un banquet.

Je vous parais parler plus sérieusement qu'il ne convient lorsqu'on est en train de boire ? Puisqu'il y a contestation sur ce point, remettons-en l'examen à une autre fois⁵³.

Ainsi, Socrate s'impose comme la figure emblématique d'un philosophe dont la sagesse n'est pas inconvenante, qui sait se montrer agréable et renoncer aux propos

⁵¹ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 174 a, p. 88-89 et DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 28, p. 236.

⁵² Ce n'était pas encore tout à fait le cas au siècle précédent. Nous avons vu en effet que Montaigne recommande d'adopter les préceptes de vie cynique dans la sphère privée, dans « l'arrière-boutique » et de nombreux passages théoriques des *Essais* rappellent les conceptions cyniques (notamment dans « L'Apologie de Raymond Sebond » sur la nature et l'animalité). Auparavant, Rabelais avait encore plus ouvertement adopté et intégré ces positions dans ses écrits, ce qui lui a d'ailleurs valu les reproches de La Bruyère, dans une remarque citée précédemment.

⁵³ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. VII, § 4, p. 70 ; chap. VIII, § 41, p. 78 et chap. II, § 7, p. 43. On trouve d'autres emplois de la figure de Socrate visant à faire du philosophe athénien le modèle d'une conversation polie et d'une conduite bienséante chez Pline le Jeune, qui accepte une invitation en avertissant « Je viendrai à ton dîner, mais dès maintenant je pose la condition qu'il soit simple, qu'il soit peu coûteux, que sa seule abondance soit dans les entretiens socratiques [*Socraticis tantum sermonibus abundet*] et que même là il ne dépasse pas la mesure » (PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. I (livres I-III), trad. fr. H. Zehnacker, Paris, Les Belles Lettres, 2009, livre III, lettre 12, à Catilius Severus) ; ou encore chez F. Charpentier : « Tout cela témoigne [...] une grande prudence, de s'être si parfaitement accommodé aux temps & aux lieux, & d'avoir pu conserver le personnage d'un Sage en toutes sortes de rencontres » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 82).

théoriques dans une situation qui ne s'y prête pas. Aux yeux de La Bruyère, qui affirme que « c'est le rôle d'un sot d'être importun », le philosophe athénien répond donc tout à fait à la description qu'il propose d'un « homme habile », qui « sent s'il convient, ou s'il ennuie : [qui] sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part »⁵⁴.

- Ne jamais se fâcher et apaiser les conflits naissants

L'une des raisons principales pour lesquelles un homme peut se rendre inconvenant aux yeux de ses commensaux est de céder à la colère et de s'emporter. Plutarque le dit très clairement : la colère a des effets négatifs pour les relations sociales et nécessite d'être réprimée :

Assurément, si la colère persiste et que ses éclats soient fréquents, cela crée en l'âme une disposition mauvaise qu'on appelle irritabilité [ὀργιλότητα] et qui finit par l'emportement [ἀκραχολίαν], l'aigreur [πικρίαν], la morosité [δυσκολίαν], quand l'humeur est ulcérée, susceptible, querelleuse, pour des futilités, comme un fer faible et mince qui est rayé ; mais le jugement qui s'oppose sur le champ à la colère et la réprime, ne guérit pas seulement la colère présente, il rend encore l'âme ferme et impassible désormais⁵⁵.

Les termes grecs employés pour qualifier l'attitude de celui qui s'emporte font fortement penser à l'attitude du cynique, et notamment πικρίαν, qui qualifiait l'amertume de ses propos et δυσκολίαν que Timon appliquait à sa propre mauvaise humeur. Par ailleurs, le texte insiste bien sur le caractère durable d'une telle capacité à contenir une colère naissante, renvoyant ainsi davantage à une manière d'être constante, à une éthique, qu'à un comportement ponctuel. C'est un trait spécifique qui doit caractériser essentiellement le sage, et Épictète, en s'appuyant sur le témoignage de Xénophon, indique que l'on en trouve un exemple paradigmatique en la figure de Socrate :

La première qualité de Socrate et sa caractéristique essentielle était de ne jamais s'emporter dans la discussion [μηδέποτε παροξυν ἐν λόγῳ], de ne jamais proférer d'injure [μηδέποτε λοιδορον] en aucune manière, de ne jamais se montrer insolent [μηδέποθ' ὕβριστικόν], mais de supporter les injures des autres [τῶν λοιδορούντων ἀνέχεσθαι] et de mettre fin à la dispute [παύειν μάχην]. Si vous voulez savoir combien grande était sa

⁵⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 2, p. 243.

⁵⁵ PLUTARQUE, *Du contrôle de la colère*, *op. cit.*, § 3, 61 b – c , p. 61.

force dans ce domaine, lisez le *Banquet* de Xénophon et vous verrez combien de disputes il a fait cesser⁵⁶.

Nous avons vu que les stoïciens avaient fait de Socrate un modèle d'impassibilité, dont le visage ne paraissait jamais affecté par aucune passion et dont l'âme n'était jamais ébranlée. Épictète lie ici cette idée à un second lieu commun de la figure socratique : son indifférence face à l'injure. Ce lieu commun s'articule autour de deux thématiques distinctes mais visant à illustrer le même état de fait : le *topos* de Xanthippe, la femme acariâtre, et celui d'Aristophane, le comique arrogant.

Tout d'abord, Xanthippe est présentée par de nombreux auteurs comme le cas limite, l'individu dont le caractère intraitable est le plus exacerbé sur lequel Socrate a pu exercer sa fermeté d'âme et son impassibilité, comme on le voit déjà chez Xénophon :

Les gens qui veulent devenir d'habiles cavaliers se procurent, non pas les chevaux les plus dociles, mais des chevaux rétifs. Ils estiment, en effet, que s'ils sont capables de maîtriser de telles montures, il leur sera facile de manier les autres chevaux. C'est de la même façon que dans mon désir d'avoir commerce avec les êtres humains et de les fréquenter, j'ai pris cette épouse, sachant bien que si je parvenais à la supporter, mes relations seraient faciles avec tout le reste de l'humanité⁵⁷.

Mais l'épreuve que constitue la vie commune avec une femme telle que Xanthippe est également l'occasion pour un véritable sage de montrer que les insultes, les railleries ou encore les mauvais caractères, sont « plus propre à émouvoir la rate que la bile

⁵⁶ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. II, *op. cit.*, chap. 12, « Sur l'art de la dialectique », § 14-15, p. 46-47. Ici, Épictète s'autorise du *Banquet* de Xénophon pour alléguer la bienséance et la politesse de Socrate. Or, si la postérité semble en avoir fait globalement de même concernant ce point, il convient de noter en revanche que, chez Platon, Socrate est parfois présenté comme *hubristès* (voir Jérôme LAURENT, « Sur l'*hubris* de Socrate », *Kentron*, n° 20, 2004, p. 83-92).

⁵⁷ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. II, § 10, p. 44. Voir également : « Même le caractère acariâtre de sa femme, il le supportait, lui, avec douceur, et quand celle-ci criait, il ne s'en souciait pas [...] » (TÉLÈS, *Diatribes*, trad. fr. P. P. Fuentes González in *Les Diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998, Fragment II, « Sur l'autarcie », § 18 et sq., p. 143) ; « Si tu as pris l'habitude de supporter en silence les injures d'un ennemi, tu supporteras avec la plus grande facilité les assauts de ta femme qui vitupère, et devant les paroles pleines d'amertume d'un ami ou d'un frère, tu demeureras impassible [...]. Socrate supportait Xanthippe, qui était irascible et acariâtre, dans la pensée qu'il serait sociable avec autrui, une fois habitué à endurer sa femme ; cependant il est bien préférable que ce soit auprès d'ennemis ou d'étrangers qu'on s'entraîne à subir insolences, colères, sarcasmes, injures, afin d'accoutumer notre humeur à demeurer tranquille et à ne pas s'impatienter sous les injures » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. I-2, *op. cit.*, Traité 6 : *Comment on peut tirer profit de ses ennemis*, § 8, 90 d - e, p. 206) ; « Socrate vivait chez lui, patient à l'égard de sa femme acariâtre et de son fils sans cœur » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. IV, *op. cit.*, chap. 5, « Contre les gens disputeurs et brutaux », § 33, p. 50) ; « Xanthippe, femme du philosophe Socrate, était, dit-on, tout à fait acariâtre et querelleuse ; elle retentissait jour et nuit de colères et mauvaises humeurs féminines. Alcibiade, s'étonnant de ses accès contre son mari, demanda à Socrate quelle était la raison pour laquelle il ne chassait pas de chez lui une femme si désagréable. "Parce que, dit Socrate, en endurant chez moi cette femme comme elle est, je m'habitue et m'exerce à supporter plus facilement dehors l'insolence et l'injustice des autres" » (AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. I, *op. cit.*, livre I, chap. 17, § 1-3, p. 59-60) ; « À Alcibiade, qui disait que Xanthippe, quand elle l'injurait, n'était pas supportable, "Pourtant moi, dit-il, j'y suis habitué, exactement comme si j'entendais continuellement des poulies" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 36, p. 241-242) ; « Il avait commerce, disait-il, avec une femme acariâtre, tout comme les cavaliers avec des chevaux fougueux. "Eh bien, dit-il, tout comme eux, une fois qu'ils les ont domptés, maîtrisent facilement les autres, moi, de même, qui ai affaire à Xanthippe, je saurai m'adapter aux autres humains" » (*Ibid.*, livre II, § 37, p. 242).

d'un honnête homme », selon la formule de La Mothe Le Vayer⁵⁸. De ce point de vue, ce *topos* appelle celui de l'indifférence vis-à-vis des comiques :

Regardons les hommes exemplaires dont nous louons la patience : Socrate, qui, se voyant représenter dans des comédies où il était ridiculisé, loin de se fâcher, rit tout autant que lorsque sa femme, Xanthippe, l'arrosait d'eau sale ; ou bien Antisthène, qui, lorsqu'on lui reprocha d'avoir une mère barbare, de Thrace, répondit que la mère des dieux était aussi du Mont Ida⁵⁹.

Derrière l'allusion aux « comédies » qui ridiculisent Socrate, c'est évidemment les *Nuées* d'Aristophane qui sont particulièrement visées. La pièce, qui présente Socrate comme un habile rhéteur se faisant l'avocat des pires causes et comme un philosophe spéculatif, enfermé dans son « penser »⁶⁰, est très souvent évoquée par les auteurs ayant à cœur de revaloriser la figure de Socrate et de discréditer l'image négative qui est véhiculée par Aristophane. Pour ce faire, ils mettent en valeur le mérite qu'a eu Socrate de ne pas s'offusquer de ces offenses et de demeurer impassible⁶¹. Or, lorsque Plutarque rapporte les propos de Socrate relatif à cette comédie, il souligne que cette capacité procède de l'attitude générale qu'il sait adopter au banquet :

Aristophane, lors de la représentation des *Nuées*, répandait de mille manières mille sortes d'outrages sur Socrate : « Et alors, Socrate », demanda un des assistants, « tu n'es pas

⁵⁸ LA MOTHE LE VAYER, *Petit traité sceptique*, *op. cit.*, p. 27. Voir par exemple : « À Xanthippe qui, l'injuriant d'abord, allait ensuite jusqu'à l'arroser : "Ne disais-je pas, dit-il, que Xanthippe en tonnant ferait aussi la pluie ?" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 36, p. 241). F. Charpentier consacre un long passage de sa *Vie de Socrate* à ces épisodes, comme nous l'avons mentionné précédemment (voir *supra* note 175 p. 142).

⁵⁹ SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, trad. fr. P. Miscevic, Paris, Flammarion, 2003, chap. 19, § 1, p. 113. Élien expose également l'idée selon laquelle Socrate prenait le bon parti en riant de ces affronts : « Les plaisanteries et les moqueries n'ont, à ce qu'il me semble, aucun pouvoir si elles s'attaquent à un esprit ferme, elles sont réduites à néant ; ce n'est que lorsqu'elles s'attaquent à un esprit médiocre et bas qu'elles ont le dessus, et souvent elles ne se contentent pas d'offenser, mais tuent. En voici une preuve : persiflés par la comédie, Socrate riait [Σωκράτης μὲν κωμωδοῦμενος ἐγέλα], et Poliagros se pendit » (ÉLIEN, *op. cit.*, livre V, chap. 8, p. 66). Pour le rapprochement que Sénèque établit avec les cyniques, se reporter à l'annexe 4.

⁶⁰ Néologisme traduisant le terme grec φροντιστήριον dans les *Nuées* d'Aristophane (v. 94, 128, 142, 181, 1144 et 1487).

⁶¹ Voir par exemple : « Comme on fêtait les Dionysies, une très grande masse de Grecs était venue, attirée par le spectacle. Socrate était tourné en bourrique sur la scène et nommé à plusieurs reprises, et je ne m'étonnerais pas qu'on l'ait également aperçu parmi les acteurs (il est évident que les fabricants de masques l'avaient aussi représenté de manière très ressemblante) : par conséquent, du côté des étrangers – eux ne connaissaient pas en effet l'homme dont la comédie se moquait – un murmure se leva, et ils cherchaient à savoir qui pouvait bien être Socrate. Il s'en aperçut [...] ; de plus, il était assis dans les bonnes places. Alors, pour mettre fin à la perplexité des étrangers, il se leva et se tint debout, exposés aux regards, pendant toute la durée de la pièce, tandis que les acteurs jouaient. Si grand était le mépris de Socrate pour la comédie et pour les Athéniens » (ÉLIEN, *op. cit.*, livre II, chap. 13, p. 20) ; « [Socrate] était capable de regarder de haut même ceux qui se moquaient de lui » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 27, p. 235).

indigné d'être ainsi représenté ? » ; « Par Zeus non », répliqua-t-il, « on me plaisante sur la scène comme on ferait dans un grand banquet »⁶².

Ainsi, Socrate étend cette vertu à l'ensemble de son existence, alors même qu'elle semblait essentiellement constituer une règle de conduite dans une circonstance précise et appartenir à un contexte spécifique qui est celui du banquet. Dans une telle assemblée, les codes qui régissent le comportement sont en effet particulièrement fins et importants. Mais ce qui relève de l'évidence dans un banquet où la conversation se doit d'être plaisante – dans la théorisation qu'en propose Cicéron au début de *L'Orateur*, Carlos Lévy souligne que « savoir faire abstraction de ce qui est fâcheux »⁶³ constitue une exigence fondamentale –, apparaît comme une grande qualité morale hors de ce contexte. Ce faisant, Socrate offre le modèle d'un sage dont l'éthique, dont la conduite authentique est à tout moment ce qu'elle serait en un banquet.

Les deux *topoi* de la femme intraitable et du comique moqueur, repris sans modération et fixés durablement par la postérité, nous ont permis de voir comment la figure de Socrate pouvait s'imposer comme icône du sage bienséant et impassible, capable de faire abstraction des injures et d'en rire. Mais s'il évite d'entrer en conflit avec quiconque, il s'efforce également de maintenir une atmosphère globale détendue et donc d'apaiser les dissensions qui pourraient surgir entre deux autres convives.

L'homme de bien [ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς] ne se dispute lui-même avec personne et, autant qu'il le peut, en empêche les autres. Un exemple de ce fait s'offre encore à nous ici comme ailleurs : c'est la vie de Socrate, qui non seulement fuyait personnellement toute occasion de dispute, mais empêchait aussi les autres de se disputer. Vois, dans le *Banquet* de Xénophon, à combien de disputes il a mis fin, et comme aussi il a montré de la patience avec Thrasymaque, avec Polos, avec Calliclès, comme il en a montré avec sa femme et avec son fils⁶⁴.

C'est encore une fois le *Banquet* de Xénophon, ce texte qui met en scène l'attitude de Socrate au banquet en la confrontant en permanence avec celle, opposée, d'Antisthène, qui est allégué pour soutenir l'image d'un Socrate civil et poli, emblème de « l'homme de bien ». Or, la réflexion sur l'éthique, sur la *καλοκἀγαθία*, semble devoir beaucoup plus à la figure de Socrate qu'à celle du cynique, et ce même chez un auteur tel que Lucien, dont on

⁶² PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. I-1 (traités 1 et 2), trad. fr. J. Sirinelli, et A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1987, Traité 1 : *De l'éducation des enfants*, § 14, 10 c, p. 54-55. Voir également : « Ayant été averti du dessein d'Aristophane, il y vint exprès, & ne fit jamais paraître une plus grande douceur, que lorsqu'il eut tant d'occasion de s'offenser. Il disait à ceux qui étaient autour de lui, qu'il pensait être en un grand festin, où l'on se raillait de lui agréablement ; & quelques Étrangers étant en peine qui était ce Socrate, il se leva de sa place, & se laissa voir tant que l'action dura » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 50).

⁶³ C. LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 405.

⁶⁴ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. IV, *op. cit.*, chap. 5, « Contre les gens disputeurs et brutaux », § 1-3, p. 45.

connaît les affinités avec cette école de pensée. Pour son portrait de Démonax, le satiriste retient précisément cette capacité tant appréciée dans les banquets et typique de Socrate d'apaiser les conflits naissants :

Un jour, des dissensions politiques s'étant produites à Athènes, il entra à l'assemblée et par sa seule apparition fit taire les Athéniens. Quand il vit qu'ils avaient bien reconnu leur faute, il se retira sans avoir rien dit⁶⁵.

La capacité à calmer toutes les querelles est tellement imprégnée dans la personne de Démonax que sa présence suffit à opérer son charme.

- Se faire « entremetteur » et faire naître l'amitié entre les convives

Mais les qualités morales du sage qui sont louées au banquet comme en toute circonstance impliquant des rapports sociaux ne se limitent pas à une dimension « négative » d'évitement du conflit. Le philosophe-honnête homme se reconnaît en effet à sa capacité à faire naître l'amitié entre les convives, à susciter en eux un sentiment de contentement. C'est chez Plutarque que l'on trouve le plus expressément énoncé ce rôle fondamental que doit permettre le contexte du banquet :

Le convive [...] ne vient pas seulement partager les plats, le vin, les desserts, mais aussi la conversation [λόγων κοινωνός], les divertissements [παιδιᾶς], et cette atmosphère de prévenance [φιλοφροσύνης] qui s'achève en sympathie [εὐνοίαν]⁶⁶.

En dehors du banquet, cette règle semble devoir s'appliquer à toute situation dans laquelle le *sermo*, la conversation détendue est de mise. Cela est patent dans la définition que suggère Cicéron de l'*ars sermōnis* : nous avons vu tout à l'heure que le fâcheux devait en être exclu, mais Carlos Lévy décèle dans une lettre de l'orateur romain à Paetus l'idée selon laquelle « l'idéal de la conversation [...] n'est rien d'autre que le bonheur qui résulte de la *communitas uitae atque uictus*. De fait, le plaisir de la conversation ne se différencie pas pour Cicéron du plaisir que procure l'amitié : nous ne pouvons converser véritablement qu'avec ceux à qui nous sommes liés par de très profondes affinités »⁶⁷. Au vu de ce double

⁶⁵ LUCIEN, *Vie de Démonax*, *op. cit.*, § 64, p. 35.

⁶⁶ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. IX-2, *Propos de table* (livres IV-VI), trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1978, livre IV, Préface, 660 b, p. 15. D'ailleurs, le symposiarque doit précisément se subordonner à cette exigence : « En fait de paroles, de spectacles, d'amusements, [le président de table] ne fera place qu'à ceux qui s'accordent avec ce que l'on attend d'un banquet, à savoir accroître l'amitié entre les convives ou la faire naître » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. IX-1, *Propos de table* (livres I-III), trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1972, livre I, question 4, « Ce que doit être le président du banquet », § 3, 621 c, p. 34).

⁶⁷ C. LÉVY, « La Conversation à Rome à la fin de la République », *op. cit.*, p. 404.

témoignage de Plutarque et de Cicéron et de l'idéal de la conversation qui se profile, on peut raisonnablement exclure le banquet cynique tel qu'il est présenté par Lucien de ces principes.

Or, c'est de cet idéal que s'inspirent les théoriciens de la civilité au XVII^e siècle. La Bruyère écrit en effet que « l'esprit de politesse est une certaine attention à faire que par nos paroles et par nos manières les autres soient contents de nous et d'eux-mêmes »⁶⁸. Et ailleurs :

L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres ; celui qui sort de votre entretien content de soi et de son esprit, l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire ; ils cherchent moins à être instruits et même réjouis ; qu'à être goûtés et applaudis ; et le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui⁶⁹.

Dans une telle conception, il ne s'agit pas du tout de tenter de briller ou de plaire en société mais bien plutôt de savoir s'effacer afin de faire briller les autres. Notons également que la volonté de ne pas « en montrer beaucoup » mais d'« en faire trouver aux autres » peut rappeler la méthode maïeutique employée par Socrate et sur laquelle nous reviendrons rapidement.

Le *Banquet* de Xénophon, ce texte qui a inspiré tant d'auteurs en matière d'éthique de la conversation, affecte ce rôle à celui qui manifeste la maîtrise de cet art :

« Et toi, demanda Callias, de quoi es-tu fier, Socrate ? » S'étant alors composé un visage plein de gravité Socrate répondit : « D'être un entremetteur [μαστροπεία] »⁷⁰.

La valeur fortement négative du terme grec suscite le rire dans l'auditoire ; elle oblige Socrate à justifier de son sérieux et à développer son affirmation :

« Ne vous semble-t-il pas que ce soit le rôle d'un bon entremetteur que de rendre celui ou celle qu'il prostitue agréables à leurs partenaires ? – Certainement. – [...] Ne savons-nous pas aussi qu'un homme peut, avec les mêmes yeux, exprimer aux gens soit l'affection soit la haine ? – Certainement. – Et peut-on avec la même voix parler de façon modeste et de façon arrogante ? – Certainement. – En outre, certains propos ne font-ils pas naître la haine, tandis que d'autres incitent à l'amitié ? – Certainement. – Dans tout cela le bon entremetteur n'enseignera-t-il pas ce qui peut servir à plaire ? – Certainement »⁷¹.

Comme à son habitude, Socrate parvient à faire basculer la définition usuelle d'un mot afin d'affirmer que, selon sa nouvelle acception, il peut lui-même tout à fait être

⁶⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la société et de la conversation », 32, p. 257.

⁶⁹ *Ibid.*, « De la société et de la conversation », 16, p. 251.

⁷⁰ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. III, § 10, p. 50.

⁷¹ *Ibid.*, chap. IV, § 57-59, p. 63. Après le rire, Xénophon souligne bien que « ce “certainement” une fois dit, ils le reprirent tous par la suite pour répondre à chaque question » (*Ibid.*, chap. IV, § 56, p. 62-63).

qualifié par lui. Or, le philosophe déclare également chez Platon qu'il consent à être assimilé « au réel sens du mot, [aux] accoucheuses [δὴ προαγωγία ὄνομα] »⁷², notamment lorsqu'il établit un lien entre leur métier et celui d'entremetteuses :

Est-ce qu'en outre tu t'es aussi aperçu de ceci qui leur est propre : [que les accoucheuses] sont aussi des entremetteuses [προμνήστριαί] tout à fait imbattables ?⁷³

Il existe donc une véritable corrélation entre la maïeutique socratique, cette méthode grâce à laquelle il « accouche les esprits » sans jamais engendrer lui-même d'une part, et son affirmation selon laquelle il serait un bon entremetteur, c'est-à-dire qu'il parvient à adapter son attitude afin de rendre agréable celui qu'il « prostitue », d'autre part. Ces deux éléments étaient présents dans la remarque dans laquelle La Bruyère définissait ce qui constituait pour lui l'idéal de conversation. Cependant, Socrate conclut étrangement son argumentation en déclarant que « Cet homme-là [le parfait entremetteur], [...] le voici, ce me semble, c'est Antisthène »⁷⁴. Alors même que Xénophon établit un contraste fort entre le comportement de Socrate et celui d'Antisthène au banquet, il ne cesse de les rapprocher, et notamment au moment où chacun des convives expose ce dont il est le plus fier. Antisthène, se prévalant de sa richesse, prétend tenir l'objet de sa fierté de Socrate, qui lui a appris que la véritable richesse n'était pas « dans [les] maisons, mais dans [les] âmes » ; de son côté, Socrate, va finalement attribuer au cynique le trait qui semblait en premier lieu le caractériser lui-même fondamentalement.

b. Ne pas ôter « de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé » : la philosophie et les arts des Muses

Au terme de ces considérations sur la conduite du sage à travers l'exemple paradigmatique du banquet et des codes de sa conversation, il nous semble important d'ouvrir notre propos sur une conception plus vaste de l'éthique que la figure de Socrate véhicule incontestablement et à laquelle La Bruyère semble avoir été sensible : il s'agit de ses rapports avec l'esthétique. Celle-ci se construit en opposition par rapport à une tradition initiée par Aristophane, selon laquelle la philosophie – personnifiée dans le nom

⁷² PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 150 a, p. 150.

⁷³ *Ibid.*, 149 d, p. 149.

⁷⁴ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. IV, § 61, p. 63.

de Socrate – se cultiverait dans une sphère radicalement autonome de la sphère qu’il fréquente lui, dramaturge, celle de l’art :

Grand plaisir, ne pas s’asseoir à côté de Socrate pour dire n’importe quoi [λαλεῖν], ne pas rejeter l’art des Muses, ne pas négliger les très grands mérites du métier des tragédiens. Mais, à force de discours imposants et de petites grattures divagantes, se faire une vie de fainéant, cela est d’un homme qui raisonne à côté⁷⁵.

À l’inverse, de nombreux autres témoignages sur Socrate établissent des ponts entre sa pratique philosophique singulière et les arts des Muses. On le voit de manière condensée dans le *Banquet* de Xénophon mais aussi dans toute l’oeuvre de Platon. Afin de ne pas négliger cet aspect, Aldo Brancacci écrit à propos du premier que « ces thèmes [ont] une épaisseur particulière [...] dès le début de l’oeuvre » et que « cette insistance [...] n’est pas le fruit du hasard, [...] ne représente pas seulement un thème naturel dans le cadre d’un banquet attique. Il s’agit plutôt de signaux littéraires renvoyant à l’attention spécifique que le Socrate de Xénophon [leur] prête »⁷⁶. La Bruyère lui-même semble en effet convaincu de la consistance de ces allusions :

Les vues courtes, je veux dire les esprits bornés et resserrés dans leur petite sphère ne peuvent comprendre cette universalité de talents que l’on remarque quelquefois dans un même sujet : où ils voient l’agréable, ils en excluent le solide ; où ils croient découvrir les grâces du corps, l’agilité, la souplesse, la dextérité, ils ne veulent plus y admettre les dons de l’âme, la profondeur, la réflexion, la sagesse : ils ôtent de l’histoire de SOCRATE qu’il ait dansé⁷⁷.

La figure d’un Socrate « dansant » n’étant attestée parmi les témoins « directs » que dans le texte de Xénophon, il est très probable que La Bruyère s’y réfère ici – bien que

⁷⁵ ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, trad. fr. p. Judet de La Combe, Paris, Les Belles Lettres, 2012, v. 1491-1499, p. 181.

⁷⁶ A. BRANCACCI, « Socrate, la musique et la danse. Aristophane, Xénophon, Platon », *Les Études philosophiques*, n° 69, 2004, p. 193-211, 197.

⁷⁷ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Du mérite personnel », 34, p. 199. Voir également : « Appellerai-je homme d’esprit, celui qui borné et renfermé dans quelque art, ou même dans une certaine science qu’il exerce dans une grande perfection, ne montre hors de là ni jugement, ni mémoire, ni vivacité, ni mœurs, ni conduite, qui ne m’entend pas, qui ne pense point, qui s’énonce mal ; un Musicien, par exemple, qui après m’avoir comme enchanté par ses accords, semble s’être remis avec son luth dans un même étui, ou n’être plus sans cet instrument, qu’une machine démontée, à qui il manque quelque chose, et dont il n’est pas permis de rien attendre ? » (*Ibid.*, « Des jugements », 56, p. 471).

cette caractéristique ait connu une grande fortune chez des auteurs plus tardifs⁷⁸. Cependant, étant donné la construction de la remarque, on voit clairement que le moraliste n'est pas intéressé par la danse en elle-même mais que sa mention, évoquant un épisode connu de tous⁷⁹, est davantage allégorique et renvoie plus généralement à la sphère englobant l'ensemble des arts dont Aristophane excluait explicitement le philosophe. À ses yeux, le sage n'est précisément pas d'une pièce, incapable de légèreté et hermétique à toute autre pratique que celle d'une sagesse austère. Encore une fois, la mention du nom de Socrate dans une remarque des *Caractères* apparaît porteuse de lourdes implications théoriques, non seulement pour l'idéal éthique que façonne leur auteur mais encore pour l'esthétique qu'il met en oeuvre dans son ouvrage.

D'ailleurs, Pierre Hadot et Michel Foucault rappellent que ce lien entre l'éthique et l'esthétique est particulièrement évident dans l'Antiquité, qui nomme son idéal la *καλοκάγαθία*, qui reconnaît l'homme bon au fait qu'il est *καλός* tout autant que *ἀγαθός*. Le rapport à la notion de beauté inhérente au questionnement esthétique est donc fondamentale dans l'élaboration d'un idéal éthique : Pierre Hadot attire l'attention sur le fait que « les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué

⁷⁸ On la retrouve en effet chez Plutarque : « Pour Socrate la danse était un exercice qui avait son charme [γυμνάσιον ἢν οὐκ ἀηδὲς ἢ ὀρηχσις] » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. II (traités 10-14), trad. fr. R. Klaerr, J. Defradas et J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1985, Traité 11 : *Préceptes de santé*, § 6, 124 e, p. 105) ; « Socrate disait que, lorsqu'un homme se livre à la danse, une salle pour sept convives est assez grande pour cet exercice » (*Ibid.*, § 16, 130 e, p. 119-120) ; « Je récusé aussi, au chapitre de la pantomime, celle de Pylade comme pleine d'enflure, d'émotions et exigeant trop de personnages ; mais par respect pour les éloges que Socrate a formulés sur la danse, j'accepte la bathyllide, qui est terre à terre en elle-même, se rapproche du cordax et présente un hyporchème d'Écho, d'un Pan ou d'un Satyre faisant la fête avec Éros » (PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. IX-3, *Propos de table* (livres VII-IX), trad. fr. F. Frazier et J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1996, livre VII, question 8, « À quels divertissements recourir pendant les banquets ? » § 3, 771 e - f, p. 49-50). Mais aussi chez Lucien, lorsque Lycinos s'insurge contre les propos de Craton, qui soutient que la danse n'est pas une activité digne d'un « homme accompli, cultivé et versé dans la philosophie », et lui oppose que « Socrate, homme très sage s'il faut en croire la pythie d'Apollon, ne se contentait pas de louer la danse ; il faut l'apprendre, disait-il [...] et, tout vieux qu'il était, il ne rougissait pas de penser que cela méritait un apprentissage des plus sérieux » (LUCIEN, *Éloge de la danse*, trad. fr. C. Terreaux, Paris, Arléa, 2001, § 2, p. 55 et § 25, p. 69). Voir également : « Pour en revenir à la danse de Memphis, elle eût eu un amateur jusqu'en Socrate le sage, qui, plusieurs fois surpris à danser [...], disait à ses amis que la danse était un exercice de tous les membres » (ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, t. I (livres I-II), trad. fr. A-M. Desrousseaux, Paris, Les Belles Lettres, 1956, livre I, chap. 37, 20 f - 21 a, p. 47) ; « [Le sage Socrate] pensait que la danse était pour lui une partie des choses convenables, et parfois il en parlait, parfois il se montrait la pratiquant » (LIBANIOS, *Oeuvres complètes*, trad. fr. R. Foerster, vol. IV (discours 51-64), Hildesheim, Olms, 1963, discours 64, « Πρὸς Ἀριστείδην ὑπὲρ τῶν ὀρηχιστῶν », § 18, p. 431 ; traduction de M-L. Desclos) ; « [Socrate] dansait continuellement, parce qu'il croyait que ce genre d'exercice servait à la bonne condition physique, comme le dit aussi Xénophon dans le *Banquet* » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 32, p. 238) ; « Ni chose plus remarquable en Socrates, que ce que tout vieil, il trouve le temps de se faire instruire à baller [danser], et jouer des instruments : et le tient pour bien employé » (MONTAIGNE, *op. cit.*, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 471-472).

⁷⁹ Pour appuyer cette affirmation, nous pouvons par exemple souligner que l'inclination de Socrate pour cet art est mentionnée dans l'entrée « danse » du dictionnaire de Furetière.

aux hommes, implique normalement la valeur morale »⁸⁰. De fait, dans une philosophie « pratique » comme celle que proposent Socrate et ses disciples cyniques, la recherche du βίος, du genre de vie « bon » s'accompagne nécessairement d'une exigence d'ordre esthétique. Michel Foucault, qui évoque une « stylistique de l'existence » ou « la vie comme beauté possible », écrit que son intention était de « saisir [...] [comment] l'existence (le *bios*) a été constituée dans la pensée grecque comme un objet esthétique, comme objet d'élaboration et de perception esthétique : le *bios* comme une oeuvre belle »⁸¹. Dans la perspective de notre propos, il va dès lors s'agir de voir ce qui, dans le βίος et dans le modèle éthique offert par la philosophie socratique – et dans une moindre mesure, par la philosophie cynique – relève d'une dimension esthétique et ce dont celle-ci est le signe en termes symboliques.

- L'attitude d'un honnête homme : un Socrate dansant

Nous l'avons précisé, ce n'est pas la pratique socratique de la danse en tant que telle qui conduit La Bruyère à revendiquer la réhabilitation d'un « Socrate dansant » mais bien plutôt ce que cette facette de sa figure pouvait impliquer symboliquement. Si elle a pu être choisie par le moraliste comme allégorie de l'ensemble des arts, c'est parce qu'elle constitue l'art récréatif et mondain par excellence⁸². En ce sens, l'image d'un Socrate dansant s'oppose à la représentation traditionnelle du sage, et il est tout à fait significatif que ce soit cet exemple que choisisse Érasme pour illustrer l'idée d'un « homme se lan[çant] dans une entreprise qui ne lui correspond pas »⁸³, contenue dans l'adage « Le chameau danse » :

Invitez [le sage] au bal, vous croirez voir un chameau danser⁸⁴.

⁸⁰ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 308.

⁸¹ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. II, *op. cit.*, p. 149.

⁸² Alors que Socrate, chez Xénophon, justifie cette attirance pour la danse par l'exercice physique qu'elle peut procurer (cette définition est néanmoins exclusive à Socrate : les autres ne la considèrent pas ainsi de prime abord, puisqu'ils se rient de sa déclaration), La Bruyère l'utilise pour servir l'idée qu'elle s'oppose à la gravité du philosophe, et se conforme ainsi au sens que lui confère plus spécifiquement la Modernité (le dictionnaire du Moyen-Français donnait une « manifestation ludique et festive » et le dictionnaire de Furetière des « sauts et pas mesurés qui se font en cadence, et au son des violons, ou de la voix, pour réjouir une compagnie »).

⁸³ ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. II, adage 1666, « Le chameau danse », p. 407.

⁸⁴ ÉRASME, *Éloge de la folie*, *op. cit.*, § XXV, p. 31.

Selon Moria, le sage se prête aussi bien à la pratique de la danse que le chameau, ce qui fait qu'il est « détesté », ainsi que sa sagesse sévère, par les autres hommes.

Or, déjà dans le *Banquet* de Xénophon, l'éloge que faisait Socrate de la danse était inséré au sein du débat portant sur la *καλοκάγαθία*. Dès l'origine, cette activité ne semble donc pas aussi déconnectée des exigences de conduites attendues chez un homme de bien qu'elle n'y paraît. La Bruyère pourrait même affirmer que si le sage est détesté pour « être aussi différent des autres », et si sa sagesse ne sait pas se rendre aimable dans le cadre d'un bal ou d'un banquet, alors il ne mérite pas véritablement ce nom.

Un homme de talent et de réputation, s'il est chagrin et austère, il effarouche les jeunes gens, les fait penser mal de la vertu, et la leur rend suspecte d'une trop grande réforme et d'une pratique trop ennuyeuse ; s'il est au contraire d'un bon commerce, il leur est une leçon utile, il leur apprend qu'on peut vivre gaiement et laborieusement, avoir des vues sérieuses sans renoncer aux plaisirs honnêtes ; il leur devient un exemple qu'on peut suivre⁸⁵.

On comprend dès lors le sens que peut revêtir la pratique de la danse aux yeux d'un homme du XVII^e siècle tel que La Bruyère : il s'agit du signe emblématique de la cohabitation possible chez un même homme de la sagesse et de la civilité. C'est d'ailleurs selon ce critère que le moraliste détermine si la grandeur d'un homme est « véritable » ou « fausse » :

[La véritable grandeur] rit, joue et badine, mais avec dignité⁸⁶.

À l'inverse :

Un homme qui n'a de l'esprit que dans une certaine médiocrité est sérieux et tout d'une pièce ; il ne rit point, il ne badine jamais, il ne tire aucun fruit de la bagatelle ; aussi incapable de s'élever aux grandes choses, que de s'accommoder même par relâchement des plus petites, il sait à peine jouer avec ses enfants⁸⁷.

De même que La Bruyère posait implicitement le véritable objectif de la philosophie sous le patronage de Socrate lorsqu'il lui assignait la tâche de « nous fai[re] supporter [la femme] avec qui nous vivons », la figure du philosophe athénien est également présente ici de manière latente lorsqu'il dépeint le modèle du sage comme sachant « jouer avec ses enfants ». Montaigne en avait fait de même lorsqu'il qualifiait son propre usage de la philosophie :

⁸⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 30, p. 466.

⁸⁶ *Ibid.*, « Du mérite personnel », 42, p. 202.

⁸⁷ *Ibid.*, « De l'homme », 89, p. 428.

Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent : peu en fantaisie. Prissé-je plaisir à jouer aux noisettes [Puissé-je prendre plaisir à jouer aux noix [symbole, dans l'Antiquité, de l'insouciance de l'enfance]] et à la toupie⁸⁸.

La présence de la figure de Socrate dans ce passage ne peut être décelée que si on le met en parallèle avec un autre extrait, qui lui aussi évoque le jeu avec les noisettes, mais qui en fait cette fois-ci explicitement une anecdote socratique :

Mais cet homme-là [Socrate] [...] ne refusait ni à jouer aux noisettes avec les enfants, ni à courir avec eux sur un cheval de bois. Et y avait bonne grâce : Car toutes actions dit la philosophie, siéent également bien, et honorent également le sage⁸⁹.

Bien que cette anecdote soit moins typique de la figure socratique que celle de Xanthippe, de nombreux auteurs s'en sont fait l'écho⁹⁰.

Étant donné l'importance d'une notion telle que l'urbanité dans l'élaboration du modèle de sagesse classique, on voit bien que le choix de Socrate de se livrer à une activité aussi triviale et en même temps aussi mondaine que la danse ou le jeu avec les enfants a pu constituer un support idéal pour fonder le modèle de l'attitude d'un philosophe-honnête homme. Guez de Balzac définissait en effet l'urbanité comme la capacité à demeurer homme en même temps que sage et inversement. Dans cette perspective, on se plaît à imaginer les philosophes de l'Antiquité dans des moments de la vie quotidienne et à « ouvri[r] la porte de leur cabinet » en espérant, à l'instar de Charmide, « surprendre » Socrate en train de danser :

Après les avoir vus en cérémonie, vous les voudriez voir en conversation, et savoir de moi si cette grandeur, si droite et si élevée, a pu se plier à l'usage de la vie commune, a pu descendre des affaires et de l'emploi jusqu'aux jeux et au divertissement. Je n'en fait point

⁸⁸ MONTAIGNE, *op. cit.*, livre III, chap. 5, « Sur des vers de Virgile », p. 88.

⁸⁹ *Ibid.*, livre III, chap. 13, « De l'expérience », p. 472.

⁹⁰ Voir : « Il ne faut pas non plus maintenir son esprit dans une tension de tous les instants : il convient aussi de s'accorder des moments de divertissement. Socrate ne rougissait pas de jouer avec de jeunes enfants » (SÉNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, trad. fr. P. Miscovic, Paris, Flammarion, 2003, chap. 17, § 4, p. 183) ; « Cette nécessité fut bien comprise de Socrate, à qui n'échappait aucun élément de la sagesse. Aussi ne rougit-il pas, lorsque, à cheval sur un roseau et jouant avec ses fils tout enfants, il excita les rires moqueurs d'Alcibiade » (VALÈRE MAXIME, *Actions et paroles mémorables*, t. II (livres VI-IX), trad. fr. P. Constant, Paris, Librairie Garnier Frères, 1935, livre VIII, chap. 8, ext. § 1, p. 229) ; « Héraclès s'adonnait, dit-on, aux jeux pour se reposer entre deux exploits. Il est vrai que le fils de Zeus et d'Alcmène s'amusait beaucoup avec les enfants. [...] Socrate aussi fut un jour surpris par Alcibiade à jouer avec Lamproclès, qui était encore en bas âge » (ÉLIEN, *op. cit.*, livre XII, chap. 15, p. 121) ; « Socrate avec toute sa Philosophie ne s'est pas donné souvent moins de licence que les autres, ni n'a fait des actions moins folles en apparence, que le font ceux qui passent pour être les plus éloignés du Sens commun. Ne fut-il pas surpris par Alcibiade tenant entre ses jambes un bâton qu'il nommait son cheval, et sur lequel il courait la bague avec ses enfants ? » (LA MOTHE LE VAYER, *Petit traité sceptique, op. cit.*, p. 78-79). Pour illustrer la même idée, Phèdre rapporte cette anecdote au sujet d'Ésope : « Un Athénien voyant au milieu d'une bande d'enfants Ésope jouer aux noix s'arrêta et se moqua de lui en le prenant pour un insensé » (PHÈDRE, *Fables, op. cit.*, livre III, fable 14, « Ésope jouant », p. 63).

de doute, Madame. Toutes les heures de la vie des sages ne sont pas également sérieuses⁹¹.

Cette dernière phrase, qui renvoie à cette conception d'un idéal « dansant » du sage, se retrouve quasiment à l'identique dans la Préface que La Fontaine joint à ses *Fables*, et qui érige Socrate – et en même temps Ésope, duquel il n'a pas cessé de le reprocher tout au long de ce texte – en modèle de cet idéal :

Toute la vie de Socrate n'a pas été sérieuse⁹².

Or, La Fontaine insère cette remarque au terme d'une préface qui a longuement justifié, s'autorisant d'Ésope et de Socrate – nous y reviendrons –, la forme littéraire plaisante dont il fait usage. Comme c'est également le cas pour La Bruyère, le fabuliste intègre la notion d'urbanité dans une réflexion esthétique qui débouche sur le choix d'une forme, la fable ou « l'apologue », répondant à l'exigence de « gaieté »⁹³.

- La parole comme une musique : un Socrate aulète

Un deuxième art est souvent apparenté à celui de la danse, non seulement de par sa présence dans le *Banquet* de Xénophon où il occupe une place tout aussi importante, mais encore de par la structure même de l'anecdote qui le rattache à Socrate : il s'agit de la musique. Tout d'abord, Érasme place dans la bouche de Moria la même critique qu'elle adressait au sage relativement à la danse :

On passerait encore à ces gens-là d'être dans les charges publiques comme des ânes jouant de la lyre, mais ils sont aussi maladroits dans tous les autres actes de la vie.

Les sages s'avéreraient tout aussi « maladroits » dans les moments de la vie quotidienne qu'un âne jouant de la lyre⁹⁴. La « nature » même du sage « répugne » à une telle activité. Cependant, selon différentes versions, Socrate aurait appris à jouer de la lyre

⁹¹ GUEZ DE BALZAC, « De la conversation des Romains » in *Oeuvres diverses* (1644), R. Zuber (éd.), Paris, Champion, 1995, p. 73-96, 75. La phrase qui ouvre le *Banquet* de Xénophon exprime la même idée : « Ce ne sont pas seulement, à mon avis, les actions sérieuses des hommes distingués qui sont dignes de mémoire, mais aussi leurs divertissements » (XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. I, § 1, p. 37).

⁹² LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, Préface, p. 42.

⁹³ Voir par exemple : « je n'appelle pas gaieté ce qui excite le rire ; mais un certain charme, un air agréable qu'on peut donner à toutes sortes de sujets, même les plus sérieux » (*Ibid.*, p. 39). À cet endroit, les éditeurs renvoient d'ailleurs en note à l'*Institution oratoire* de Quintilien (livre VI, chap. 3), qui « rapproche la gaieté de l'humour, de "l'urbanité" » (*Id.*, note 5).

⁹⁴ « L'expression vise ceux qui, à cause de leur inculture, sont dénués de jugement et bouchés des oreilles [...]. Ces mots s'appliqueront bien à ceux qui de façon déplacée s'essaient à un art dont ils ne connaissent rien, et auquel leur nature répugne » (ÉRASME, *Les Adages*, vol. I, adage 335, « Un âne devant une lyre », p. 299-300).

ou de la cithare alors qu'il était déjà vieux, ceci constituant un objet de raillerie et tranchant avec son statut de philosophe, comme on le voit déjà chez Platon :

SOCRATE – Eh bien, Criton, j'ai l'intention de me remettre, moi en personne, à ces deux hommes ; car sache-le bien, ils affirment qu'en peu de temps, ils peuvent faire, de qui que ce soit, un homme habile aussi en l'art de réfuter.

CRITON – Que dis-tu, Socrate ? à ton âge ? Ne crains-tu pas d'être déjà trop vieux ?

SOCRATE – Oh non, pas du tout, Criton. [...]. Moi, il y a une chose et une seule que je craigne, c'est, encore une fois, de couvrir d'opprobre les deux étrangers – comme je le fais pour Connos [...] le cithariste, qui m'enseigne encore aujourd'hui l'art de la musique. À ce spectacle, les enfants, qui suivent ce cours avec moi, me trouvent ridicule, et ils appellent Connos « l'instituteur des vieux ». J'ai donc peur qu'on ne fasse ce même affront aux deux étrangers aussi ; quant à eux, sans doute auront-ils justement la même crainte et refuseront-ils de me prendre pour élève⁹⁵.

Il est intéressant de remarquer que, sur ce double point de l'étude de la musique comme élément de formation de l'homme de bien, du καλὸς καὶ ἀγαθὸς et du choix de continuer d'apprendre à un âge avancé, le cynisme se démarque de la position socratique :

[Les cyniques] rejettent [...] la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type. [...] À qui faisait étalage devant [Diogène] de son habileté musicale, il dit : « Ce sont les pensées des hommes qui permettent de bien administrer les cités et les maisons, non les mélodies de la lyre ou les trilles de la flûte ».

[Dans l'*Euthydème* de Platon], Socrate raconte que Connos, son maître de musique, qui lui avait appris à jouer de la cithare alors qu'il était déjà âgé, avait été appelé par les enfants, qui se moquaient de lui, « maître pour vieux ». À cet adage se rapporte cette parole qu'on attribue à Diogène : « Apprendre quelque chose à un vieillard, c'est comme soigner un mort ». C'est cependant un proverbe inutile, qui détourne les vieillards d'apprendre des choses qu'il est honteux d'ignorer⁹⁶.

⁹⁵ PLATON, *Euthydème*, trad. fr. M. Canto, Paris, Flammarion, 1989, 272 b - c, p. 113. Voir également : « Konnos [...] [est mon maître] pour la musique » (PLATON, *Ménexène*, trad. fr. D. Loayza, Paris, Flammarion, 2006, 235 e, p. 64) ; « Socrate apprit à jouer de la lyre auprès d'un joueur de lyre très connu » (CICÉRON, *Correspondance*, t. XI, trad. fr. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1996, *Lettres Ad familiares*, IX, n° 22 à Pétus, § 3, p. 200) ; « Vous voyez comment la vieillesse, loin d'être languissante et inerte, est laborieuse et toujours occupée à faire et à machiner quelque chose, en rapport naturellement avec la tendance qu'avait chacun dans sa vie passée. Que dis-je ? Il y en a même qui apprennent du nouveau ! Ainsi, nous voyons Solon se glorifier dans ses vers d'apprendre chaque jour quelque chose en vieillissant. [...] Apprenant que Socrate agit de même en jouant de la lyre, j'aurais voulu le faire aussi – car les anciens étudiaient la lyre – ; du moins me suis-je appliqué à la littérature » (CICÉRON, *De la vieillesse : Caton l'Ancien*, trad. fr. p. Willeumier, Paris, Les Belles Lettres, 2003, chap. 8, § 26, p. 31) ; « Socrate aussi, comme on le sait bien, se mit à jouer de la lyre dans un âge avancé, estimant qu'il valait encore mieux acquérir tard la pratique de cet art que de ne le savoir jamais » (VALÈRE MAXIME, *Actions et paroles mémorables*, t. II, *op. cit.*, livre VIII, chap. 7, *ext.* § 8, p. 223) ; « Vous [Socrate] mettez à contribution [...] Komus pour des leçons de musique » (MAXIME DE TYR, *Dissertations, op. cit.*, dissertation XXXVIII, § 4, p. 233) ; « Déjà vieux, [Socrate] apprenait à jouer de la lyre, disant qu'il n'y a rien d'étrange à apprendre ce qu'on ne sait pas » (Diogène Laërce, *op. cit.*, livre II, § 32, p. 238) ; « [Socrate] a même appris à jouer de la cithare auprès de Conon, alors qu'il était déjà vieux. Raillé par Solon, il dit qu'il valait mieux s'instruire tard que rester ignorant » (*S. N., Souda*, <http://www.stoa.org/sol/>, entrée « Σωκράτης ») ; « Il fut aussi curieux de la Musique, qu'il apprît étant déjà fort avancé en âge, estimant qu'il n'était jamais honteux d'apprendre ce qu'on ne savait pas » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 17-18).

⁹⁶ Diogène Laërce, *op. cit.*, livre VI, § 103-104, p. 767 et ÉRASME, *Les Adages, op. cit.*, vol. I, adage 160, « Un maître pour les vieux », p. 179.

Outre cette remarque, il n'est pas fondamental, pour cerner l'épaisseur symbolique véhiculée par cette anecdote, de s'interroger sur la véritable signification de l'apprentissage de la musique, comme c'était le cas pour la danse.

Au premier abord, Platon semble reconduire l'affirmation d'Aristophane selon laquelle la philosophie n'a rien de commun avec l'art de la musique et même s'excluent mutuellement. C'est notamment manifeste en ce qui concerne le banquet : il appartient aux hommes « médiocres et grossiers » d'accompagner leur repas de musique et de danse, tandis que les « hommes de bien » et les « gens bien éduqués » doivent s'en passer et trouver une occupation plus digne :

Les discussions sur la poésie me paraissent tout à fait semblables à des banquets entre hommes médiocres et grossiers : quand ils boivent ensemble, ils sont incapables, faute d'éducation, de trouver en eux-mêmes, par leur propre voix, leurs propres discours, de quoi s'entretenir les uns avec les autres, ils font grimper les prix des joueuses de flûte, puisqu'ils achètent très cher une voix étrangère, celle des flûtes, et ne s'entretiennent entre eux que par la médiation de cette voix ; lorsqu'en revanche les convives sont des hommes de bien et des gens bien éduqués [καλοὶ κάγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν], on ne verra ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes [οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας] : ils sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces amusements stupides, par la médiation de leur propre voix, en parlant et en écoutant tour à tour en bon ordre⁹⁷.

La parole humaine, infiniment supérieure aux sons des instruments, semble donc devoir bénéficier de l'exclusivité dans un banquet réunissant des hommes de bien. Mais une seconde lecture, appuyée sur l'éloge que prononce Alcibiade de Socrate, nous interdit de nous en tenir à cette idée :

Je maintiens donc que Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, et que les artisans représentent avec *un syrinx ou un aulos à la main* [...]. Je maintiens par ailleurs que cet homme ressemble au satyre Marsyas. [...] Mais, diras-tu, tu n'es pas joueur d'aulos. Si, et bien plus extraordinaire que Marsyas. Lui, effectivement, il se servait d'un instrument pour charmer les humains à l'aide de la puissance de son souffle [ὄργάνων ἐκίλει τοὺς ἀνθρώπους τῆ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει], et c'est ce qu'on fait encore à présent quand on joue ses airs sur l'aulos [...]. Et les airs de Marsyas, qu'ils soient interprétés par un bon joueur d'aulos ou par une joueuse minable, ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession [μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ] [...]. Toi, tu te distingues de Marsyas sur un seul point : *tu n'as pas*

⁹⁷ PLATON, *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Flammarion, 1997, 347 c - d, p. 122-123. Dans le *Banquet*, le symposiarque Éryximaque suit la même règle : « J'introduis une nouvelle proposition : c'est de dire "au revoir" à la joueuse d'aulos qui vient d'entrer dans cette pièce [...]. Nous autres, nous emploierons le temps que durera la réunion d'aujourd'hui à prononcer des discours » (PLATON, *Le Banquet*, op. cit., 176 e, p. 94-95). En revanche, c'est l'inverse qui est suggéré par Socrate dans le *Banquet* de Xénophon : « Si ces jeunes gens reproduisaient au son de la flûte [πρὸς τὸν αὐλόν] les figures de danse qu'exécutent, représentées par l'art des peintres, les Grâces, les Heures et les Nymphes, j'estime qu'ils se donneraient moins de peine et que notre banquet y gagnerait beaucoup en grâce » (XÉNOPHON, *Le Banquet*, op. cit., chap. VII, § 5, p. 70).

besoin d'instruments [ἄνευ ὀργάνων], et c'est en proférant de simples paroles [ψιλοῖς λόγοις] que tu produis le même effet⁹⁸.

Tout se passe comme si Socrate réintroduisait subtilement la musique dans le banquet à l'aide de « simples paroles ». Mais l'aulos, l'instrument qui est choisi par Alcibiade pour servir de métaphore aux discours de Socrate, n'est pas n'importe quel instrument⁹⁹. Pindare écrit en effet qu'il a été inventé au moment de la mort de Méduse pour « tresser » deux sonorités discordantes, pour imiter tout à la fois « le thrène sinistre des Gorgones farouches [s'échappant] [...], dans leur douleur poignante, de leurs bouches virginales et de l'horrible gueule de leurs serpents » d'une part, et du « cri de triomphe »¹⁰⁰ de Persée d'autre part. Marsyas, ce satyre qui en devint virtuose et auquel Socrate est comparé dans l'éloge d'Alcibiade, possédait donc le pouvoir de restituer cette double sonorité tout à fait paradoxale, de charmer par l'allégresse de la victoire et en même temps de pétrifier tel le regard de Méduse. Et Alcibiade poursuit son propos, tentant de montrer à ses auditeurs « à quel point le pouvoir [de Socrate] est étonnant [τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει] »¹⁰¹ :

Chaque fois que c'est toi que l'on entend, ou que l'on prête l'oreille à une autre personne en train de rapporter tes propos, [...] nous sommes troublés et possédés [ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα]. Pour ma part, messieurs, si je ne risquais pas de passer à vos yeux pour quelqu'un de complètement ivre, je vous dirais, sous la foi du serment, quelles impressions j'ai ressenties et ressens encore maintenant à l'écoute des discours de cet individu. Quand je lui prête l'oreille, mon coeur bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions. Or, en écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais n'éprouvais rien de pareil, mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage auquel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais [...]. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas soucis de moi-même [ἐμᾶυτοῦ ἀμελῶ], alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes [...]. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire [...]. Oui, tels sont bien les effets que produisent sur moi et sur

⁹⁸ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 215 a - c, p. 165-166. Nous soulignons. Dans un tout autre registre, Maxime de Tyr loue en Socrate « le charme harmonieux de ses discours [μουσικῶ δὲ εἰπεῖν] » (MAXIME DE TYR, *Dissertations*, *op. cit.*, dissertation XIV, § 1, p. 169).

⁹⁹ Nous appuyons nos réflexions sur la valeur symbolique de l'aulos sur des éléments fournis par M-L. Desclos dans un cours consacré à la figure d'un « Socrate bacchant ».

¹⁰⁰ PINDARE, *Pythiques*, t. II, trad. fr. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1951, XII^e pythique, § 1-2, p. 168.

¹⁰¹ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 216 c, p. 167.

beaucoup d'autres personnes [ἐγὼ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τοιαῦτα πεπόνθασιν] les airs que, sur son aulos [τῶν αὐλημάτων], module ce satyre [τοῦ σατύρου]¹⁰².

Le pouvoir qu'a Socrate de troubler et de posséder son interlocuteur par ses paroles est comparé encore une fois aux sons d'un aulos mais aussi aux chants des Sirènes. Or, ces deux musiques ont en commun de charmer, d'envoûter ceux qui leur prêtent l'oreille, et se composent donc à la fois d'un accent doux et mélodieux et d'un effet puissant et pénétrant¹⁰³. Ces descriptions résonnent singulièrement avec la description que nous avons proposée des discours socratiques comme à la fois doux et piquants. Ce rapprochement suggère que le choix que fait Socrate d'introduire un certain type de musicalité – celle de l'aulos – dans ses propos est donc intrinsèquement lié à sa pédagogie, à sa maïeutique qui ne force pas les âmes mais les accouche de ce dont elles sont déjà grosses, à sa volonté de faire entendre à un Alcibiade qu'il ne se soucie pas de lui-même. D'ailleurs, lorsque, dans le *Théétète*, Socrate décrit le métier des sage-femmes en revendiquant la même activité, il déclare :

Bien connu aussi, le fait que les accoucheuses, par les médicaments qu'elles donnent et par leurs chants [ἐπάδουσαι], ont le pouvoir à la fois d'éveiller les douleurs et de les rendre plus douces [μαλθακωτέρας] à volonté, et aussi de faire accoucher celles qui ont un accouchement difficile¹⁰⁴.

Nous avons déjà évoqué la métaphore médicinale lorsqu'il s'agissait de montrer que les cyniques recouraient à des remèdes amers tandis que Socrate leur préférait une thérapie plus douce. Cette image permettait déjà d'illustrer la « pédagogie » choisie par chacun. Ici, elle est accompagnée d'une seconde métaphore, celle de la musique, indiquant

¹⁰² *Ibid.*, 215 c - 216 c, p. 166-167.

¹⁰³ Dans le *Gorgias*, une autre métaphore d'ordre musical est proposée pour qualifier le discours de Socrate et dans laquelle on retrouve cette ambivalence : alors que Calliclès vient d'énoncer sa thèse selon laquelle la philosophie est une occupation digne des jeunes gens mais indignes des hommes d'âge mûr, il déclare : « Moi, Socrate, j'ai assez d'amitié pour toi. Il y a donc des chances que j'éprouve en ce moment ce que le Zéthos d'Euripide éprouve en face d'Amphion [...]. Le fait est que j'en viens à te faire les mêmes reproches que Zéthos à son frère, Amphion : "Non, tu ne t'intéresse pas, Socrate, à ce qui doit être ton intérêt ; aussi noble que soit la nature de ton âme, tu la pervertis sous une apparence puérile" » (PLATON, *Gorgias*, *op. cit.*, 485 e, p. 216). Le rhéteur fait ici référence à une pièce aujourd'hui perdue d'Euripide (*Antiope*), dans laquelle les modes de vie choisis par les deux frères Zéthos et Amphion s'opposent diamétralement (le premier est pasteur, le second musicien). Aux yeux de Calliclès, Socrate peut être assimilé à Amphion dans la mesure où il juge son activité inutile à la cité. Cependant, l'apparence puérile et purement divertissante de la musique d'Amphion se révélera en fait tout à fait efficace, puisque au moment de construire les remparts de la ville de Thèbes, « les pierres suivaient en cortège la lyre d'Amphion » (PSEUDO-APOLLODORE, *La Bibliothèque*, trad. fr. J-C. Carrière et B. Massonie, Paris, Les Belles Lettres, 1991, livre III, chap. 5, § 5, 44, p. 92).

¹⁰⁴ PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 149 c - d, p. 148-149. On trouve chez Épictète un autre usage de cette métaphore musicale visant à illustrer la force persuasive que possédait Socrate et donc rapprochant sa maîtrise de la musique de sa pédagogie : « Quelqu'un d'entre vous a-t-il ce talent que possède le bon cithariste de pouvoir, au simple contact des cordes, discerner celles qui sont discordantes et accorder l'instrument ? A-t-il ce pouvoir qu'avait Socrate d'amener toujours à ses propres vues ceux qui entraînent en relations avec lui ? » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. III, *op. cit.*, chap. 16, § 5, p. 55-56).

que les accoucheuses – et par là même Socrate – font appel à des chants, capables d’aviver ou au contraire d’apaiser les douleurs de l’enfantement. Transposée en son sens figuré, cette idée implique que le choix d’une musique particulière – comme le choix d’une médecine particulière – est ajusté au dessein du philosophe et contribue à l’efficacité de sa recommandation morale. Or, l’aulos, en imitant à la fois les hurlements de Méduse, les sifflements de ses serpents et la joie de Persée, permet de charmer et d’être agréable à son auditeur tout en le « pétrifiant », en le « possédant »¹⁰⁵.

Un passage très intéressant du *Banquet* de Xénophon développe l’idée que les paroles s’accordent, se conforment à une certaine musique, celle-ci ne produisant pas du tout le même effet sur celui à qui elle s’adresse :

« Je [Socrate] pense en effet que tout comme le chant est plus agréable s’il est joint à la flûte [ἡδίων πρὸς τὸν αὐλόν], tes paroles recevraient un nouvel agrément [ἡδύνεσθαι] des sons de la musique [...] ». Callias dit alors : « Eh bien donc, quand notre Antisthène confondra [ἐλέγχῃ] un des convives, quel sera l’air joué par la flûte ? – Pour l’homme ainsi confondu, répliqua Antisthène, ce qui conviendrait, à mon avis, ce serait de siffler [συριγμόν] »¹⁰⁶.

Alors que « l’agrément », l’ἡδονή, recherché par les propos de Socrate requière l’accompagnement de la flûte, il est dit que l’accompagnement musical qui conviendrait le mieux à la morsure cynique serait le sifflement, le συριγμός, dont le dictionnaire de Chantraine nous signale qu’il peut qualifier à la fois celui des serpents et celui, moqueur, qu’un public adresse à un mauvais acteur. On voit là encore comment la figure du cynique, ne retenant de la dualité de l’aulos que son agressivité et sa sonorité perçante, se distingue de celle de Socrate, qui, lui, maintient le ton harmonieux qui l’adoucit¹⁰⁷. Ce « Socrate

¹⁰⁵ Notons que la piqûre n’en est pas amoindrie. Alcibiade, peu après l’assimilation des paroles de Socrate aux sonorités de l’aulos, déclare que la blessure qu’elles infligent sont semblables à la morsure d’une « vipère mâle » et que la souffrance qu’elles génèrent est d’autant plus forte qu’elles « [mordent] là où, selon toute vraisemblance, il est le plus douloureux de l’être, car c’est au cœur ou à l’âme [...] que j’ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie [δηχθεῖς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων], lesquels blessent plus sauvagement que la vipère [οἱ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον] » (PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 217 e - 218 a, p. 169). De même, Ménon assure que les réfutations socratiques sont comparables à « une raie torpille » : « tu sais bien que chaque fois qu’on s’approche d’une telle raie et qu’on la touche, on se trouve plongé, à cause d’elle, dans un état de torpeur. Or, j’ai à présent l’impression que tu m’as bel et bien mis dans un tel état » (PLATON, *Ménon*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1991, 80 a, p. 150).

¹⁰⁶ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. VI, § 4-5, p. 67-68.

¹⁰⁷ Curieusement, c’est en se référant par deux fois au *Banquet* de Xénophon que Diogène Laërce soutient qu’Antisthène était admirable par la justesse et l’harmonie de son ton de voix : « [Théopompe] dit qu’Antisthène était très habile et qu’il pouvait subjuguier n’importe qui grâce au ton juste de sa conversation [ὁμιλίας ἐμμελοῦς], ce qui ressort à l’évidence de ses écrits et du *Banquet* de Xénophon » (Diogène Laërce, *op. cit.*, livre VI, § 14, p. 692-693) ; « Xénophon dit qu’il était tout à fait charmant dans les entretiens [ἡδιστον εἶναι περὶ τὰς ὁμιλίας] et qu’une parfaite maîtrise de soi dans tout le reste » (*Ibid.*, livre VI, § 15, p. 694).

outré » qu'est Diogène l'est également dans une perspective musicale, comme il le déclare lui-même chez Diogène Laërce :

[Diogène] disait qu'il imitait les maîtres de coeur. Ceux-ci en effet entonnent un ton plus haut [ὑπὲρ τόνον] afin que les autres trouvent le ton juste¹⁰⁸.

Diogène « détonne » volontairement : la métaphore musicale signifie que d'un point de vue non plus esthétique mais éthique, il adopte une posture outrée, résolument plus radicale, et contrevient ainsi aux règles de la civilité, à la convenance. La Bruyère opère lui aussi ce parallèle entre la mesure esthétique et la bienséance éthique :

L'on dit du jeu qu'il égale les conditions ; mais elles se trouvent quelquefois si étrangement disproportionnées, et il y a entre telle et telle condition un abîme d'intervalle si immense et si profond, que les yeux souffrent de voir de telles extrémités se rapprocher : c'est comme une musique qui détonne ; ce sont comme des couleurs mal assorties, comme des paroles qui jurent et qui offensent l'oreille, comme de ces bruits ou de ces sons qui font frémir : c'est en un mot un renversement de toutes les bienséances¹⁰⁹.

La préoccupation esthétique, et en l'occurrence musicale, joue donc un rôle important dans l'élaboration d'un modèle éthique car celui qui ne sait pas manier les sonorités, qui ne sait pas accompagner ses propos d'une harmonie charmante « renverse les bienséances » et dessert la moralité. Or, il se trouve que ce talent musical dont est capable Socrate a été rapproché d'une qualité fondamentale pour l'honnêteté classique, à savoir sa maîtrise du ton de la conversation. Dans le *Banquet* de Xénophon, Charmide déclare que le spectacle du jeune garçon « ayant accordé sa cithare sur la flûte » et ayant « jou[é] et chant[é] », « en endormant les peines éveille aussi l'amour »¹¹⁰. Et Socrate lui répond :

Ces exécutants [...] se montrent assurément capables de nous charmer. Mais nous estimons, j'en suis sûr, que nous valons beaucoup mieux qu'eux. N'aurions-nous donc pas honte de ne pas même essayer, réunis comme nous voilà, de nous rendre service ou de nous faire plaisir mutuellement ?¹¹¹

Socrate insinue ici que la parole peut faire mieux que les instruments – mais sur le même terrain –, à savoir qu'elle peut « endormir les peines et éveiller l'amour ». Et le philosophe se révèle en effet maître dans cet art, comme nous l'avons déjà observé, qui consiste à calmer les tensions naissantes et au contraire à se faire « entremetteur ». Au vu des nombreux exemples que fournit ce texte de telles situations, et à la lumière de ces considérations sur le rapport entre musicalité et bienséance, il serait possible de lire de

¹⁰⁸ *Ibid.*, livre VI, § 35, p. 714.

¹⁰⁹ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des biens de fortune », 71, p. 293.

¹¹⁰ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. III, § 1, p. 48.

¹¹¹ *Ibid.*, chap. III, § 2, p. 48.

manière métaphorique le passage où Socrate, pour apaiser le tumulte naissant d'une discorde, « entonne un chant » :

Comme certains convives pressaient encore Philippe de faire des comparaisons, tandis que d'autres s'y opposaient, au milieu de ce grand bruit de voix [θορύβου] Socrate reprit la parole : « Puisque nous avons tous envie de parler [λέγειν], ne vaudrait-il pas mieux maintenant que nous chantions [ᾄσμαιμεν] tous en coeur ? ». Cela dit, il entonna aussitôt un chant [ὠδῆς]¹¹².

Le philosophe, et *a fortiori* le philosophe-honnête homme, maîtrise donc une certaine forme de musique qui se manifeste dans sa voix et dans ses paroles. Socrate l'affirme d'ailleurs dans le *Phèdre* de Platon, lorsqu'il explique à son interlocuteur la fonction mythique que remplissent les cigales qui les entourent auprès des Muses :

À l'aînée, Calliope, et à sa cadette, Ourania, elles signalent ceux qui passent leur vie à aspirer à la sagesse [ἐν φιλοσοφίᾳ] et qui honorent le type de « musique » [τὴν ἐκείνων μουσικὴν], auquel elles président¹¹³.

¹¹² *Ibid.*, chap. VII, § 1, p. 69. Il est intéressant de noter que dans un contexte (le banquet) où le *sermo* domine – pour reprendre les catégories latines étudiées par C. Lévy – Socrate a pour fonction d'apaiser la confusion, le θόρυβος, tandis que dans un contexte (le tribunal) régi par le *contentio*, c'est lui qui provoque le tumulte de ses juges. La fonction régulatrice de la musique qui est présentée ici était déjà présente chez Homère, lorsque l'aède décrivait l'habileté précoce d'Hermès à fabriquer des instruments de musique. Celui-ci avait dérobé cinquante vaches au troupeau d'Apollon, ce qui laissait présager une grande colère et une terrible punition : mais « il [Hermès] n'eut pas de peine du tout à apaiser [ῥεῖα μάλ' ἐπρήνεν], comme il le voulait, l'Archer fils de Létô, malgré toute sa puissance. Tenant sa lyre à gauche, il en essayait les cordes harmonieusement [κατὰ μέλος], avec le plectre : sous ses doigts elle rendit un son formidable. Dans sa joie, Poibos Apollon se mit à rire : les accents séduisants de cette voix divine allèrent au fond de son coeur, et le doux désir s'empara de son âme, pendant qu'il écoutait. Tout en jouant délicieusement de la cithare [λύρη δ' ἐρατὸν κιθαρίζων], le fils de Maïa, désormais rassuré, vint se mettre à la gauche de Phoibos Apollon. Bientôt il éleva la voix, en jouant harmonieusement de la cithare dont le chant aimable l'accompagnait [τάχα δὲ λυγέως κιθαρίζων γηρύετ' ἀμβολάδην – ἐρατὴ δὲ οἱ ἔσπετο φωνή] [...] Apollon sentit un désir invincible lui soulever la poitrine ; il prit la parole, et tint ces propos ailés : “Tueur de vaches, travailleur à l'esprit ingénieux, compagnon des festins, cet objet de tes soins vaut bien cinquante vaches ! Je pense que notre différend se règlera paisiblement désormais [ἡσυχίως καὶ ἔπειτα διακρινέεσθαι οἴω]” » (HOMÈRE, *Hymnes*, trad. fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1959, Hymne à Hermès, v. 417-438, p. 133-134).

¹¹³ PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 259 d, p. 131. Un dialogue de Lucien résume parfaitement le support à la vertu morale et esthétique que peut constituer la musique : alors que Lycinos et Polystrate entreprennent de broser le portrait d'une femme « sage et belle » (LUCIEN, *Les Portraits*, in *Histoires vraies et autres oeuvres*, *op. cit.*, § 10, p. 103), ils commencent par représenter sa parole, en employant toutes les comparaisons qui ont été faites pour qualifier les discours socratiques : « Le timbre de sa voix est des plus *déliçats*, ni grave au point de ressembler à celui d'un homme, ni trop grêle au point d'être trop féminin et tout à fait faible, mais [...] agréable, plaisant, se glissant doucement dans l'oreille, au point que, quand elle a cessé de parler, son bruit y résonne encore, et qu'un murmure résiduel s'attarde et bourdonne encore autour des oreilles, comme un écho qui prolonge l'audition et laisse dans l'âme des traces de ses paroles, douces comme le miel et *pleines de persuasion*. Et quand cette voix merveilleuse chante, surtout si elle s'accompagne de la cithare, alors, oh ! oui, alors il est temps pour les alcyons, les cigales et les cygnes de se taire : ils sont tous des braillards à côté d'elle. [...] Orphée et Amphion, qui ont pourtant plus que personne charmé leurs auditeurs, au point que même les objets inanimés répondaient à l'appel de leur chant, oui, eux-mêmes, je crois, s'ils l'avaient entendue, auraient abandonné leur cithare pour rester auprès d'elle, silencieux, à l'écouter. [...] Alors, Lycinos, si jamais tu l'entends chanter, tu ne subiras plus seulement le sort des victimes des Gorgones, en étant changé d'homme en pierre, mais tu sauras également quel effet produisaient les Sirènes. Tu demeureras, j'en suis sûr, à ses côtés, sous le charme, oubliant ta patrie et les tiens » (*Ibid.*, § 13-14, p. 105-107).

Dans ce texte, la sagesse, la φιλοσοφία est directement placée sous la juridiction des Muses, ce qui peu étonner lorsque l'on garde à l'esprit les critiques d'Aristophane.

- La pédagogie par le mythe : un Socrate fabuliste

Lorsque nous avons abordé les limites de la pédagogie cynique, nous avons reporté à plus tard l'étude de la pédagogie socratique. Avec la métaphore de la musique, nous avons eu l'occasion d'en dire quelques mots ; cependant c'est un troisième art qui nous permettra de la cerner plus finement, l'art de la fable. Pour avoir intégré de la fiction dans ses propos philosophiques, Socrate est en effet souvent rapproché de « l'Homère, le Thucydide, le Platon des mythes » – selon la belle formule de l'Empereur Julien¹¹⁴ –, c'est-à-dire d'Ésope, inventeur du genre. Marie-Laurence Desclos remarque en effet que « dans la Préface de son recueil de fables, Avianus place son entreprise sous le double patronage d'Ésope et de Socrate »¹¹⁵ :

Comme j'hésitais, excellent Theodosius, sur le titre littéraire par lequel je transmettrais le souvenir de mon nom, l'idée m'est venue de composer des fables [...]. Tu reconnaîtras qu'en cette matière mon guide fut Ésope, qui sur le conseil d'Apollon delphien inventa des badinages [*ridicula orsus est*] pour donner plus de force à ses leçons [*legenda firmaret*]. Mais ces fables exemplaires Socrate les a introduites dans ses divins ouvrages et Horace les a adaptées à sa poésie, parce que sous la forme de plaisanteries générales elles contiennent des images de la vie [*in se sub iocorum communium specie uitae argumenta contineant*]¹¹⁶.

Il est étonnant de voir dans cette préface « l'attribution à Socrate des “divins écrits” ... de Platon »¹¹⁷. La figure d'un Socrate fabuliste doit en effet beaucoup à l'assimilation du philosophe à Platon. Et cela est encore tout à fait manifeste chez La Fontaine qui, ne se limitant pas à revendiquer l'héritage que l'on attendrait de la part d'un fabuliste, à savoir celui d'Ésope, étend son modèle à Socrate et attribuant à ce philosophe la paternité de ces « apologues » :

Qu'y a-t-il de recommandable dans les productions de l'esprit, qui ne se rencontre dans l'apologue ? C'est quelque chose de si divin, que plusieurs personnages de l'Antiquité ont

¹¹⁴ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 3, 207 c, p. 48.

¹¹⁵ Marie-Laurence DESCLOS, « Le Rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon », in M-L. Desclos (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 441-457, 441.

¹¹⁶ AVIANUS, *Fables*, trad. fr. F. Gaide, Paris, Les Belles Lettres, 1980, Préface, p. 76-77.

¹¹⁷ M-L. DESCLOS, « Le Rire comme conduite de vie », *op. cit.*, p. 443.

attribué la plus grande partie de ces fables à Socrate, choisissant pour leur servir de père celui des mortels qui avait le plus de communication avec les dieux¹¹⁸.

Socrate est en effet présenté comme celui qui a le mieux pratiqué l'apologue et ainsi perpétué la tradition qui avait cours depuis Ésope. D'ailleurs, toute la préface aux *Fables* de La Fontaine est orientée de manière à faire sentir la similarité qui unit Ésope à Socrate. Cependant, on voit bien que derrière Socrate, c'est en définitive Platon qui est visé¹¹⁹. Bien que, comme nous l'avons vu, ce dernier ait pu être considéré par la postérité comme un penseur de l'abstraction, la forme par laquelle il exprimait sa pensée a, elle, incarné dans l'imaginaire qui s'est développé au cours des siècles une certaine pratique de la philosophie mêlant l'utile à l'agréable – selon la formule du célèbre précepte horacien.

On raconte que Socrate fit un rêve. Il avait sur ses genoux le petit d'un cygne, qui en un instant se couvrit de plumes et s'envola en émettant des sons agréables [ἡδὺ κλάγξαντα]. Le lendemain Platon lui fut présenté, et Socrate déclara que l'oiseau c'était Platon¹²⁰.

Outre la métaphore musicale qui rapproche Platon de ce que nous avons pu observer précédemment à propos de Socrate, ce texte suggère que le philosophe est réputé pour le style doux et agréable de ses écrits. À de nombreuses reprises, un personnage des dialogues déclare avoir recours à un de ces « apologues » dans le but explicite de rendre l'exposé moins fastidieux, tranchant ainsi avec l'idée selon laquelle la fiction serait incompatible avec l'énoncé de la vérité :

Les choses que j'ai entendues hier, je ne sais si je pourrais toutes me les remettre en mémoire. En revanche, celles que j'ai entendues il y a très longtemps, je serais tout à fait étonné si l'une d'elles m'échappait. C'était au reste avec tant de plaisir et par manière de jeu qu'alors j'avais entendu ce récit [μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς τότε ἀκούόμενα], et

¹¹⁸ LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, Préface, p. 39. Voir également : « À peine les fables qu'on attribue à Ésope virent le jour, que Socrate trouva à propos de les habiller des livrées des Muses » (*Ibid.*, p. 37).

¹¹⁹ La Fontaine considère en effet que si l'auteur de la *République* avait exclu les poètes de sa cité idéale, il y avait à coup sûr accueilli les auteurs de fables : « C'est pour ces raisons que Platon, ayant banni Homère de sa république, y a donné à Ésope une place très honorable » (*Ibid.*, p. 40). Cette affirmation est présentée comme une évidence alors même que le texte en question ne mentionne nullement Ésope : « Voilà donc le raisonnement par lequel je voulais conclure, à l'occasion de notre récapitulation sur la poésie : compte tenu de ce qu'elle est, nous avons eu des raisons valables de l'avoir précédemment bannie de la cité. [...]. Affirmons néanmoins que, pour notre part en tout cas, si la poésie imitative qui a pour objet le plaisir [ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις] est en mesure de fournir un argument justifiant qu'elle trouve sa place dans une cité soumise à de bonnes lois, nous l'y ramènerions avec enthousiasme, car nous avons bien conscience d'être nous-mêmes sensibles à son charme. [...] Nous accorderions sans doute aussi à ceux qui sont ses propagateurs [...] de tenir en son nom un discours non versifié, visant à démontrer qu'elle n'est pas seulement agréable, mais également utile [οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη] pour les constitutions politique et pour la vie humaine. Et nous les écouterons de manière bienveillante, car nous en tirerons certainement quelque chose [κερδανούμεν] s'ils nous font voir qu'elle n'est pas seulement agréable mais aussi utile [μὴ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη] » (PLATON, *La République*, trad. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, livre X, 607 b - d, p. 501-502).

¹²⁰ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre III, § 5, p. 395. Notons que sa rencontre avec Socrate est placée sous l'égide d'Apollon puisqu'il est peint à l'image d'un cygne (animal emblématique du Dieu) dont le chant mélodieux charme ceux qui l'écoutent, ce qui renforce sa proximité avec les Muses.

le vieillard me renseignait de si bon coeur, alors que je le pressais de questions, que, comme les représentations d'une peinture à l'encaustique qu'on ne peut effacer, l'histoire persévère en moi¹²¹.

Le mythe, loin de constituer un obstacle à l'apprentissage de la vérité, possède donc une véritable vertu pédagogique. Pour reprendre les termes d'Avianus, le « badinage » qu'il représente ne donne que « plus de force à ses leçons » et ses « plaisanteries » enveloppent en fait « des images de la vie ». Et les hommes du XVII^e siècle seront sensibles à cette douceur de ton, à cette philosophie tout en badinage, dont ils attribueront la paternité tantôt à Ésope, tantôt à Socrate :

[Ésope] enseignait la véritable sagesse, et [l'enseignait] avec bien plus d'art que ceux qui en donnent des définitions et des règles¹²².

C'est avoir pris de la Philosophie tout ce qu'elle a de commode & de doux, & ne s'être point chargé de ce qu'elle a de difficile & de déplaisant, c'est l'avoir rendue sociable & civilisée, de solitaire & de rude qu'elle était ; c'est lui avoir ôté ce masque qui faisait peur pour découvrir sa naturelle beauté¹²³.

Si la pratique socratique de la philosophie telle que nous la présente Platon est agréable, c'est parce qu'elle intègre en son sein des éléments fictionnels qui contribuent à rendre « commodes » ses aspects les plus rébarbatifs. Mais cette assimilation entre Socrate

¹²¹ PLATON, *Timée*, *op. cit.*, 26 b - c, p. 113. Voir également : « Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images [εἰκόνων]. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire, que je vais me servir d'images [ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου] » (PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 215 a - b, p. 165 ; « Dois-je le montrer, comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe [μῦθον λέγων], ou bien dois-je l'exposer en détail par un discours [λόγῳ διεξελλθών] ? [...] Il me paraît plus agréable de vous raconter un mythe [χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν] » (PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 320 c, p. 84).

¹²² LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, La Vie d'Ésope le Phrygien, p. 45

¹²³ F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 82-83. Lucien, en revanche, ne partage pas cet avis, qui reprend à son compte les charges d'Aristophane contre Socrate et se pose lui-même comme initiateur de cette philosophie plaisante. Il met en effet en scène l'accusation que pourrait lui faire Dialogue : « Les mauvais traitements et les sévices que j'ai subis de son fait, je vais vous les dire. Auparavant j'étais respectable et je méditais sur les dieux, la nature et le cycle de l'univers ; "je marchais dans les airs" quelque part là-haut, au-dessus des nuages [...]. Mais lui voulait me tirer vers le bas [...] ; il brisa mes ailes et me ramena au niveau du vulgaire. Ce masque tragique et respectable qui était le mien, il me l'arracha et il m'en imposa un autre, comique et satyrique, presque ridicule » (LUCIEN, *La Double Accusation ou les tribunaux*, *op. cit.*, § 33, p. 249). Et « le Syrien » de se défendre : « De fait je me serais attendu à tout plutôt qu'à entendre ces propos de Dialogue sur mon compte. Lui que j'ai recueilli quand de l'avis général il était triste et squelettique à cause de ses perpétuelles questions. Aussi paraissait-il respectable, mais nullement plaisant ni bienvenu auprès du public. Je l'ai habitué à marcher sur terre, à la manière des hommes [...]. Je l'ai forcé à sourire et je l'ai rendu plus agréable à voir. Surtout je lui ménageais la faveur des auditeurs qui auparavant craignaient ses épines et se gardaient de toucher de leurs mains cette sorte de hérisson » (*Ibid.*, § 34, p. 250-251). Voir également : « Dans le principe, il n'y avait ni rapport ni amitié entre le Dialogue et la Comédie. L'un, relégué au logis ou borné à des promenades avec quelques intimes, n'étendait pas plus loin ses entretiens ; l'autre, tout entière à Bacchus, vivait en plein théâtre, s'ébattait, faisait rire, lançait des traits piquants, marchait au son de la flûte [...]. Ainsi, elle les représentait tantôt marchant dans les airs et habitant avec les Nuées, tantôt mesurant avec soin le saut d'une puce, pour dire qu'ils divaguaient dans la région des vapeurs. Mais le Dialogue ne tenait que de graves entretiens, des discours philosophiques sur la nature et sur la vertu [...]. Nous, cependant, nous avons osé rapprocher deux genres tout à fait éloignés et accorder des choses tellement discordantes, qu'elles ne semblaient susceptibles d'aucun lien commun » (LUCIEN, *À un homme qui lui avait dit "Tu es un Prométhée dans tes discours"*, *op. cit.*, § 6-7, p. 9-10).

et Ésope sur le terrain de la fable n'est pas inédite : elle trouve ses origines dans un texte de Platon où Socrate, au seuil de la mort, entreprend de mettre en vers des fables :

J'avais fait des rêves [ἐνυπνίων] dont je tenais à comprendre le sens – et aussi, d'ailleurs, par scrupule religieux, au cas où ce serait bien cette espèce d'oeuvre [μουσικήν] qu'avec insistance ils m'enjoignaient de faire. Voici ce qu'il en était : souvent, tout au long de ma vie, le même rêve [ἐνύπνιον] m'a visité ; ce que je voyais dans mon rêve pouvait varier d'une fois à l'autre, mais ce qu'il disait, c'était toujours la même chose : « Socrate, disait-il, fais une oeuvre d'art, travaille [μουσικήν ποίει καὶ ἐργάζου] ». Et moi, du moins dans le passé, je croyais comprendre que ce que je faisais, c'était ce à quoi le rêve m'incitait et qu'il m'encourageait à poursuivre comme lorsqu'on acclame les coureurs le long de la piste ; et qu'ainsi, le rêve m'encourageait à continuer exactement ce que j'étais en train de faire, une oeuvre d'art [μουσικήν ποιεῖν]. Car, dans mon esprit, la philosophie était l'oeuvre d'art la plus haute [ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς], et c'était elle que je pratiquais. Mais le procès eut lieu, la fête du dieu fit obstacle à ma mort. Alors, et au cas où – sait-on jamais ? – le rêve insisterait pour me prescrire de faire une oeuvre d'art au sens où tout le monde entend ce mot [τὴν δημώδη μουσικήν], il m'a semblé qu'il fallait ne pas désobéir, et me mettre à composer. Bref, il m'a paru plus sûr de ne pas m'en aller avant de m'être acquitté de ce devoir religieux : faire des poèmes, donc obéir au rêve. [...] Le poète, me suis-je dit, si toutefois c'est poète qu'il veut être, doit inventer des histoires et non se contenter de dire [ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους]. Mais moi, je n'étais pas doué pour inventer des histoires [οὐκ ἦ μυθολογικός]. Aussi, j'ai pris celles [μύθους] que j'avais sous la main et que je savais par cœur, celles d'Ésope ; ce sont elles qui, par un pur effet du sort, me sont venues les premières, et qui ont servi de matière à mes compositions¹²⁴.

En assimilant la philosophie à la forme d'art la plus haute, Socrate considère dans un premier temps que l'oeuvre à laquelle le dieu l'enjoint de travailler est sa propre vie, que l'existence est un objet qu'il s'agit de produire comme une oeuvre d'art. Mais le philosophe est ensuite embarrassé, car si sa première interprétation du rêve est fautive et si le dieu l'incite à pratiquer effectivement la fiction, alors il devra se consacrer à un art pour lequel il ne peut revendiquer aucune compétence, lui qui ne sait dire que la vérité. La Fontaine, commentant ce passage de Platon, justifie le choix des fables d'Ésope en déclarant qu'il s'agit certes de « fables », c'est-à-dire d'histoires fausses, mais qu'elles enveloppent néanmoins « quelque chose de véritable »¹²⁵. De même, Plutarque reconnaît la valeur des fables à leur capacité à enrober la vérité dans une forme plaisante :

En poésie, une oeuvre qui mêle la fiction à l'imitation du vrai fait plus d'impression et agréée plus qu'un ouvrage qui n'ajoute ni fable ni fiction à la qualité des mètres et du

¹²⁴ PLATON, *Phédon*, trad. fr. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, 60 b – 61 b, p. 206-207. Peu avant cet extrait, Socrate s'était même essayé à la composition d'une fable sur le lien inextricable qui unit le plaisir et la douleur : « Il me semble que si Ésope avait réfléchi à cela, il en aurait fait une fable : le dieu, voulant faire cesser cette guerre entre eux et ne pouvant y parvenir, attacha leurs deux têtes pour en faire un seul morceau. Moralité : quand l'un vous arrive, l'autre accourt à sa suite » (*Ibid.*, 60 c, p. 205).

¹²⁵ LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, Préface, p. 38.

style. Voilà pourquoi Socrate, poussé par certains songes à pratiquer la poésie et n'ayant par lui-même, du fait qu'il s'était conduit tout au long de sa vie en champion de la vérité, aucune aptitude naturelle pour fabriquer des mensonges et les rendre vraisemblables, mit en vers les fables d'Ésope¹²⁶.

On voit à travers ces textes à quel point l'usage de la fable est indissociable d'un questionnement sur la vérité : peut-on dire la vérité tout en enrobant ses propos dans une apparence plaisante, ou bien celle-ci ne tolère-t-elle que le franc-parler et la non-dissimulation ?

Ceux qui adopteront le parti de la fable répondront que non seulement la vérité n'est pas incompatible avec le mythe, mais encore que les vertus pédagogiques de ce dernier permettent de la rendre plus acceptable. Nous avons vu que la limite principale de la *parrêsia* cynique résidait dans sa rudesse et donc dans sa disqualification aux yeux de celui qui n'acceptait pas de jouer son rôle dans le pacte parrésiasique. À l'inverse de cette vérité à l'état brut, Ésope, à qui le franc-parler est interdit, « [sert] ses conseils enrobés d'ombre et peints aux couleurs de l'agrément et de la grâce [ἡδονῆ καὶ χάριτι] », et Socrate, nous dit Sénèque, est un homme dont « le langage [va] par sous-entendus [*figuras sermo*] »¹²⁷. Et en effet, les auteurs remarquent que l'un comme l'autre parviennent ainsi à convaincre leurs interlocuteurs de leur vérité et confèrent par là même une plus grande efficacité à leurs propos :

Ésope, le fameux fabuliste de Phrygie, a été considéré à juste titre comme un sage : tout ce dont il est utile d'avertir et d'informer, il ne l'a pas prescrit ou déclaré avec sévérité et hauteur, comme le font d'ordinaire les philosophes, mais ayant imaginé des apologues spirituels et charmants [*festivos delectabilesque apologos*], il fait pénétrer dans l'esprit et le cœur des hommes, non sans les séduire, des observations salutaires et sagaces¹²⁸.

Cette adresse, avec laquelle on entre finement dans l'Âme, sans y donner l'alarme par des Argumens en forme, n'est pas [...] une invention de ce Siècle : Elle a été pratiquée par nos chers amis de L'Antiquité. Ils n'espouventoient pas ceux qu'ils vouloient prendre. Ils sçavoient rire utilement. Ils sçavoient apprivoiser la plus farouche Philosophie [...].

¹²⁶ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. I-1, *op. cit.*, Traité 2 : *Comment lire les poètes*, § 2, 16 b - c, p. 94.

¹²⁷ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 3, 207 c, p. 48 et SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, t. II, *op. cit.*, livre V, chap. 6, § 6, p. 8.

¹²⁸ AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. I, *op. cit.*, livre II, chap. 29, « Apologue d'Ésope le phrygien dont il n'est pas sans intérêt de se souvenir », § 1, p. 138. Voir également chez Dion : « Certains pensent qu'Ésope [...] tout sage et sensé qu'il était, était en outre habile à composer des discours que les hommes aiment entendre. Et il s'avère qu'ils ne se trompent pas complètement et qu'Ésope, avec cette méthode, avertissait les hommes et leur montrait à quel point ils étaient fautifs, pensant que ceux-ci le supporteraient mieux s'ils appréciaient son rire et ses mythes – comme les enfants qui, quand leur nourrice leur raconte des histoires, non seulement sont attentifs mais encore éprouvent du plaisir » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, *op. cit.*, vol. V, discours 72, « Sur l'apparence », § 13, p. 187 ; nous traduisons).

L'Esclatant & l'Agreable ne sont pas incompatibles avec le Solide et le Salutaire. Dans une mesme viande le plaisir du goût se peut trouver avec la bonté de la nourriture¹²⁹.

Nous retrouvons ici toute la problématique qui était liée à la *parrêsia* et à la résistance que les hommes opposaient à la critique abrupte de leurs défauts. La forme fabulistique apparaît dès lors comme un moyen de pallier l'échec par lequel se solde bien souvent l'usage du franc-parler. D'ailleurs, ce choix d'une dénonciation morale délicate, déguisée, semble intimement liée à la mission à laquelle s'est employé Socrate de « soumettre à examen ceux qui se figurent être savants, alors qu'ils ne le sont pas ». Le philosophe, lors de son procès, justifie en effet cette conduite en affirmant avoir suivi les injonctions du dieu delphien, et ce avec les mêmes termes qui étaient utilisés pour décrire le rêve mentionné dans le *Phédon* :

C'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de *songes* [ἐνυπνίων] et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit¹³⁰.

Il existe donc un lien, assuré par la présence d'Apollon, entre l'activité réfutative qui occupe les journées de Socrate et le choix de l'exécuter de manière ironique et souterraine. Il y a en effet dans cette attitude une recherche évidente de pédagogie, une volonté de convaincre efficacement son interlocuteur que ce qu'il croit savoir n'est que vanité, et donc de ne pas le vexer. Si, comme nous l'avons vu, l'ironie socratique demeure du côté de la vérité et s'oppose à la flatterie, on ne peut pas la ranger du côté de la *parrêsia* dans la mesure où cette dernière consiste en une formulation brute et non-dissimulée de la vérité. Michel Foucault souligne en effet qu'elle n'implique aucune manière d'enseigner :

On peut même dire, jusqu'à un certain point, qu'il y a dans la *parrêsia* quelque chose qui est tout à fait contraire à au moins certains des procédés de la pédagogie. En particulier, rien de plus éloigné [...] que la *parrêsia* de ce qu'est la fameuse ironie socratique ou socratico-platonicienne. [...] Dans la *parrêsia*, [...] comme si c'était une véritable anti-ironie, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de cet interlocuteur, une vérité si violente, si abrupte, dite d'une façon si tranchante et si définitive, que l'autre en face ne peut plus que se taire, ou s'étrangler de fureur [...]. Loin que ce soit celui auquel on s'adresse qui

¹²⁹ GUEZ DE BALZAC, *Socrate chrestien, op. cit.*, Avant-propos, p. 72. Voir par la suite : « Ainsi taschoient-ils de gagner les Ames, parce qu'ils sçavoient bien qu'elles ne veulent pas estre forcées ; parce qu'ils connoissoient la noblesse de leur naturel, qui est impatient du joug & de la contrainte ; qui a horreur de la raison toute cruë, & du genre purement dogmatique. [...] O beaux Esprits qui faites des Livres, & qui jugez des Livres qu'on fait, que vous connoissez peu le mérite de cette façon d'escrire ! Qu'une si noble & si délicate Manière me desgouste de vostre vulgaire & de vostre insipide Serieux ! Qu'elle me fait haïr cette immobile gravité, dans laquelle vous vous roidissez tousjours, comme si vous aviez fait voeu de ne la quitter jamais ! » (*Ibid.*, Avant-propos, p. 73).

¹³⁰ PLATON, *Apologie de Socrate, op. cit.*, 33 b - c, p. 114. Apollon est également implicitement présent dans le passage où Socrate définit son métier d'accoucheur des âmes, et où il déclare que « le dieu [I] y force » (PLATON, *Théétète, op. cit.*, 150 c, p. 151).

découvre en lui-même, par l'ironie, la vérité qu'il ne savait pas savoir, là il est en présence d'une vérité qu'il ne peut pas accepter, qu'il ne peut pas ne pas rejeter et qui le conduit à ce qui est l'injustice, la démesure, la folie, l'aveuglement... On a là un effet qui est très exactement, non seulement anti-ironique, mais même anti-pédagogique¹³¹.

Ainsi, on voit se dessiner une démarcation nette entre d'une part Socrate et les prescriptions apolliniennes de « mise en forme » esthétique du discours, et d'autre part, Diogène et le franc-parler abrupt de Mômpos¹³². Le premier obéit à certaines règles régissant la pédagogie, la stratégie rhétorique qu'il convient de mettre en pratique lorsque l'on ambitionne de communiquer la vérité sans blesser, tandis que le second se contente de l'exposer, dans et malgré tout ce que sa pureté peut avoir de scandaleux, sans se soucier de la transmettre. La Fontaine écrivait que « si la vérité [...] offense, la fable au moins se peut souffrir »¹³³, et c'est ce qu'avaient bien compris Ésope mais aussi Socrate. D'ailleurs, Dominique Quérou analyse une pièce de L-H. Dancourt intitulée significativement *Diogène fabuliste*, dans laquelle le cynique, annonçant qu'il « repren[d] son ancien métier [...], qu'[il va] à la Foire enseigner la morale », est incité par les dissuasions de la Foire à modifier son rapport à la vérité et de déguiser son franc-parler par des fables :

LA FOIRE – Comment oseriez-vous, téméraire Cynique, de satire en ces lieux ouvrir une boutique ? Quand le plus modéré, le plus doux des censeurs [Ésope], n'a pu se dérober aux flèches des frondeurs ? Songez-y bien, bilieux Diogène, notre Paris n'est pas Athènes.

DIOGÈNE – Je le sais, les Parisiens sont bien moins endurants que les Athéniens. Ici, la vérité d'une gaze légère doit emprunter le voile officieux ; et pour mieux réussir à plaire, elle doit à moitié se dérober aux yeux. Je sais qu'il faut renoncer au cynisme, qu'on punit à Paris le sarcasme brutal, et que l'excès du rigorisme, aux censeurs trop hargneux, attire un sort fatal. Aussi sur les bords de l'Averne j'ai déposé ma caustique lanterne. J'ai résolu de fronder déceintement. Pour mériter que l'on m'accueille, du Phrygien, subtilement, j'ai fouragé le porte-feuille.

LA FOIRE – Ce larcin, croyez-moi, vous portera malheur : l'apologue ne peut qu'être mal

¹³¹ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, t. I, *op. cit.*, p. 54.

¹³² Dans un dialogue de Lucien, Mômpos raille de façon tout à fait signifiante Apollon, lui reprochant d'être « oblique et ambigu [λοξός και γριφώδης] » (voir LUCIEN, *Zeus tragédien*, *op. cit.*, § 28, p. 50).

¹³³ LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, livre IV, fable 1, « Le Lion amoureux », p. 133.

dans la bouche d'un censeur, jusqu'ici trop dur et trop farouche : on criera sur vous, au voleur¹³⁴.

Dans le Paris du XVIII^e siècle, Diogène est contraint de « fourager le portefeuille » d'Ésope s'il ne veut pas que ses critiques morales le conduisent à la condamnation. Le recours à la fable s'impose donc comme un véritable remède à l'amertume du sarcasme cynique.

Or, ce qui est établi en ce siècle s'est mis en place dans les précédents. La Bruyère manifeste en effet son affection envers Ésope lorsqu'il imite l'une de ses fables à la fin de la remarque consacrée à Démocrite et loue de façon transparente le style de La Fontaine, lui qui « fait parler les animaux, les arbres, les pierres, tout ce qui ne parle point : ce n'est que légèreté qu'élégance, que beau naturel, et que délicatesse dans ses ouvrages »¹³⁵. Le moraliste, lui, ne produit pas à proprement parler des « fables », mais emprunte indubitablement certains procédés à cette « légèreté », à cette « élégance » pour les faire « servir à son dessein », pour accroître l'efficacité de sa critique. Dans sa préface, il se défend notamment d'écrire des maximes, qui « sont comme des lois dans la morale », se refusant à adopter la posture d'un « Législateur »¹³⁶. Au contraire, son souhait de voir « le changement de mœurs et la réformation de ceux qui [le] lisent » le conduit à penser que

¹³⁴ L-H. DANCOURT, *Diogène fabuliste*, Paris, Cailleau, 1783, Scène 1, p. 3 et p. 4. Cité in D. QUÉRO, *Momus philosophe*, *op. cit.*, p. 331. Des témoignages plus anciens, et notamment les discours de Dion, nous présentent un Diogène « socratisé », habile à manier les fables pour rendre ses propos moins acerbes et pour contenir l'agressivité des interlocuteurs qu'il réfute : « Diogène raconta alors [à Alexandre le mythe libyen [Λιβυκὸν μῦθον]] de bon coeur et de façon charmante [προθύμως καὶ ἠδέως], car il voulait l'apaiser, comme les nourrices le font pour les enfants après qu'elles leur ont administré une paire de gifles : elles leur racontent des histoires pour les calmer et leur plaire » (DION CHRYSOSTOME, *Discours*, trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, Discours IV, « Sur la royauté », § 74, p. 177) ; « S'apercevant alors qu'[Alexandre] était fort troublé et qu'il avait l'esprit en suspens, Diogène se mit à jouer avec lui et à le manoeuvrer de-ci de-là [προσέπαιζε καὶ περιεῖλκεν], dans l'espoir qu'il pourrait peut-être ainsi le tirer de son orgueil et de sa soif de gloire, et le remettre un peu en son bon sens » (*Ibid.*, § 77, p. 178) ; « “Dis-moi tout de même : tu es bien cet Alexandre dont on dit qu'il est un bâtard ?” À ces mots, le roi se mit à rougir et à sentir la colère monter en lui [...]. Mais Diogène saisit parfaitement son trouble intérieur, et décida de transformer son âme [μεταβαλεῖν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν], comme les enfants qui jouent aux dés transforment leur jet » (*Ibid.*, § 18-19, p. 169 ; traduction révisée par M-L. Desclos). Et cette stratégie semble fructueuse : « Là-dessus, Alexandre sourit et il fut plus charmé [ἤσθη] que jamais : il lui parut que Diogène n'était pas du tout un personnage grossier [οὐ σκαιός], mais que, tout au contraire, il était le plus adroit [δεξιότατος] des hommes et le seul capable de décerner un compliment [χαρίζεσθαι] » (*Ibid.*, § 20, p. 170) ; « Alexandre était tout à fait charmé [ἤσθη] d'un tel discours » (*Ibid.*, § 23, p. 170). Au XVII^e siècle, La Mothe Le Vayer déclare encore que les réponses de Diogène sont « plus plaisantes d'ordinaire que fâcheuses » (LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des païens*, *op. cit.*, p. 72).

¹³⁵ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 56, p. 471. Mais cette remarque peut également être rapprochée du style d'Ésope ou de celui de Phèdre, ces deux auteurs dont La Fontaine s'autorise dans sa préface. D'ailleurs, Phèdre emploie lui-même des termes très proches de ceux de La Bruyère pour désigner à la fois sa propre entreprise et celle d'Ésope : « Ésope, créateur de la fable, en a trouvé la matière ; moi, je l'ai polie et mise en vers sénaires. Ce petit livre offre un double avantage : il fait rire et donne de sages conseils pour la conduite de la vie. Peut-être voudra-t-on me chercher chicane sous prétexte que j'y fais parler les arbres, sans m'en tenir aux animaux. Mais je rappellerai que ce sont là des badinages et des récits tout imaginés » (PHÈDRE, *Fables*, *op. cit.*, livre I, Prologue, p. 3).

¹³⁶ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface, p. 156.

l' « on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction ». Or, cette affirmation est immédiatement suivie de l'énonciation de ce qui constitue le meilleur support de l'instruction : « s'il arrive que l'on plaise, il ne faut pas néanmoins s'en repentir, si cela sert à insinuer et à faire recevoir les vérités qui doivent instruire »¹³⁷. La volonté d'envelopper ses censures dans une apparence charmante est donc très présente chez La Bruyère, bien que celui-ci ne fasse parler que des hommes et non des animaux comme l'ont fait avant lui La Fontaine et Ésope – bien que ces « hommes », nous l'avons vu, n'admettent aucune « application », aucun modèle, mais appartiennent au contraire au domaine de la fiction.

En ce sens, la figure de Socrate s'offre à l'auteur des *Caractères* comme le point d'intersection entre de nombreux éléments esthétiques fondamentaux pour la conscience classique : maniant l'apologue à l'image d'Ésope, le philosophe sait présenter ses dénonciations morales dans un extérieur plaisant et non fâcheux, tranchant ainsi non seulement avec la figure du cynique et de Mômôs mais également avec le « Législateur », avec le philosophe de « cabinet » ou le pédant, qui se leste de préceptes abstraits et embrouillés. Ses affinités avec l'art fabulistique font donc de Socrate l'emblème « d'une philosophie selon le monde, qui dialogue et qui badine » – selon la formule de Bernard Roukhomovsky¹³⁸. La Bruyère peut donc s'en réclamer afin d'appuyer sa défense contre ceux qui ne verraient dans ses remarques que satires personnelles.

Mais curieusement, alors que ce choix de la critique morale retorse et dissimulée, enrobée dans des paroles plaisantes, est opéré dans le but de se rendre plus acceptable, Ésope et Socrate sont précisément ceux dont la franchise a été jugée trop audacieuse et a occasionné leur mise à mort. Diogène, lui qui ne s'est astreint d'aucune formalité pour énoncer sa vérité, a en revanche échappé à ce sort. Et Maxime de Tyr avance une explication à cet état de fait :

Le feu de la guerre embrasa la Grèce. [...] Il n'y eut de trêve que pour [Diogène] seul. Il resta sans armes, tandis que tout le monde était armé. [...] Les méchants, les tyrans, les sycophantes s'abstinrent de lui faire aucun mal. Ce n'est pas qu'il ne fit la censure [ἤλεγχε] de leur conduite, mais ce ne fut point par des arguments et des discours [ὁ λόγων σοφίσμασιν]. Il n'eut garde de se compromettre. Ce fut en offrant à tous les regards le tableau de sa vie, genre de répréhension le plus efficace et le moins dangereux [ἐλέγχων ἀνυσιμώτατος καὶ εἰρηνικώτατος]. Aussi Diogène ne se mit-il à dos, ni Mélitus, ni Aristophane, ni Anytus, ni Lycon¹³⁹.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁸ Bernard ROUKHOMOVSKY, « L'atelier de Socrate : paradigme pictural et théorie du caractère en France (1688-1752) », in C. Barbaferri et C. Rauseo (éds.) *Watteau au confluent des arts*, Valenciennes, Presses de l'Université de Valenciennes, 2009, p. 427-444, 442.

¹³⁹ MAXIME DE TYR, *Dissertations*, *op. cit.*, dissertation XXXVI, § 5, p. 207.

Ce texte suggère que l'attitude de Diogène, bien qu'elle soit critique, est néanmoins moins dangereuse que celle de Socrate – celui-ci étant allégué de manière transparente par la référence à ses trois accusateurs. Comment, dès lors, rendre raison de ce paradoxe et expliquer l'impunité dont a joui Diogène ? Maxime de Tyr déclare que celle-ci résulte de son non-usage de « λόγων σοφίσμασιν », c'est-à-dire de discours habiles, trompeurs, rusés, et à l'inverse de son choix d'une attitude moins préjudiciable, consistant simplement à « offrir à tous les regards le tableau de sa vie ». La pratique plus purement parrésiasique de Diogène, du fait qu'elle ne participe d'aucune logique d'enseignement de la vérité, le préserve des accusations publiques. Un passage de l'*Euthyphron* affirme très clairement que ce n'est pas tant le contenu des idées qui est jugé dangereux mais bien la volonté de les enseigner :

Les Athéniens, à mon avis, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'ils le soupçonnent de rendre aussi les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère¹⁴⁰.

En commentant ce passage, Arnaud Macé note que, de ce point de vue, « Socrate [...] prend plus de risque qu'Euthyphron »¹⁴¹, et peut-être aussi que Diogène. Malgré ses précautions pour agrémenter et « assaisonner » son discours, Socrate prend tout de même un risque majeur en tentant de « rendre les autres pareils à lui-même », de les réfuter et de leur faire entendre une vérité qui leur déplaît fondamentalement.

Alors que l'ironie socratique a très vite fait l'objet de commentaires, les auteurs la présentant comme une stratégie rhétorique employée pour placer son interlocuteur dans de bonnes dispositions pour la réfutation, l'assimilation de la pédagogie socratique avec le genre de l'apologue semble plus tardive. Hormis Dion qui, nous l'avons vu, rapproche Ésope de Socrate et de Diogène, les auteurs ne semblent pas avoir retenu l'activité « fabulistique » de Socrate – si ce n'est pour commenter le passage du *Phédon* – comme constituante de sa manière d'instruire. La Souda souligne « le paradoxe apparent qui résulte du fait que tout ce qui nous a été transmis de Socrate, tout ce qu'il a écrit, est de la

¹⁴⁰ PLATON, *Euthyphron*, *op. cit.*, 3 c - d, p. 253. Nous soulignons.

¹⁴¹ Arnaud MACÉ, « Publicité politique et publicité sensible : l'extravagance politique du Socrate platonicien », in *Études platoniciennes*, vol. VI : *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 83-103, 91-92. Xénophon déclare par ailleurs que le gouvernement des Trente, sous l'impulsion de Critias et Chariclès, avait « défend[u] par une loi d'enseigner l'art de la parole [λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν] » (XÉNOPHON, *Mémoires*, *op. cit.*, livre I, chap. 2, § 31, p. 31), et que cela, « c'était faire insulte à Socrate » (*Id.*). Socrate pouvait effectivement constituer un « danger » pour la cité dès lors qu'il se proposait d'enseigner sa « compétence », c'est-à-dire d'accompagner ses jugements moraux d'une stratégie pédagogique. Or, celle-ci était particulièrement efficace : « [Socrate] était redoutable aussi dans la rhétorique [ἐν τοῖς ῥητορικοῖς δεινός] » écrit Diogène Laërce (*op. cit.*, livre II, § 19, p. 229).

poésie »¹⁴² : lorsque Socrate boit la cigüe, il « ne laisse aucun écrit [...], si ce n'est, comme certains le prétendent, un hymne à Apollon et à Artémis ainsi qu'une fable ésopique [μῦθον Αἰσώπειον] en vers épiques »¹⁴³.

- La vision d'un artiste qui révèle la réalité : un Socrate plasticien

Bien que la facette « fabulistique » de la figure de Socrate soit prégnante dans les *Caractères* – et notamment par l'intermédiaire des noms de Démocrite-Ésope et de La Fontaine-Phèdre avec lesquels elle fait système –, c'est sous les traits d'un peintre que La Bruyère présente le philosophe dans la remarque qui, d'un point de vue qualitatif, lui ménage la plus grande place :

[Les Grecs] disaient, quels bizarres portraits nous fait ce Philosophe ! quelles mœurs étranges et particulières ne décrit-il point ! où a-t-il rêvé, creusé, rassemblé des idées si extraordinaires ? quelles couleurs, quel pinceau ! ce sont des chimères ; ils se trompaient, c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais peints au naturel ; on croyait les voir, ils faisaient peur¹⁴⁴.

Cette profession n'allant pas de soi concernant Socrate, nous pourrions, à notre tour, nous demander « où [La Bruyère] a-t-il rêvé, creusé » cette image de Socrate. On peut trouver les origines de l'activité picturale, du moins plastique, du philosophe dans deux types d'anecdote, l'une historique, l'autre allégorique. Comme pour la pratique de la danse, de la musique ou de la fable, celle de la sculpture est attestée historiquement, mais à la différence de toutes les autres, ce n'est pas dans sa vieillesse – voire dans les derniers instants de sa vie – que le philosophe s'est consacré à cet art mais avant même de s'appliquer à la philosophie. Le jeune Socrate commence en effet par exercer le métier de son père, Sophronisque, c'est-à-dire par « travaill[er] la pierre »¹⁴⁵.

Une seconde tradition, plus proche du sens allégorique dont use manifestement La Bruyère pour décrire son Socrate-peintre, rapproche les discours de Socrate de peintures. Dans l'élaboration de leur portrait de cette femme « aussi sage que belle » dont

¹⁴² A. BRANCACCI, « Socrate, la musique et la danse », *op. cit.*, p. 208.

¹⁴³ S. N., *Souda*, <http://www.stoa.org/sol/>, entrée « Σωκράτης ». Diogène Laërce est lui aussi sensible à cette activité poétique de Socrate – bien qui souligne sa médiocrité : « Selon certains, [Socrate] fut aussi l'auteur d'un péan, dont voici le début : “Apollon Délien, salut, et Artémis, enfants illustres”. [...] Il fut aussi l'auteur d'une fable à la manière d'Ésope [μῦθον Αἰσώπειον], pas très réussie » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 42, p. 246).

¹⁴⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 66, p. 475-476.

¹⁴⁵ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 19, p. 228. Dion étendra ce fait à un sens métaphorique, érigeant Socrate en paradigme du philosophe-fabricant de figurines qui sculpte la matière présente, quelle qu'elle soit, pour en faire de la philosophie (voir discours 60, « Nessus ou Déjanire », § 9-10).

nous avons déjà parlé, Lycinus et Polystrate invoquent l'aide de peintres bien spécifiques pour brosser l'image « de sa sagesse et de son intelligence » :

Et là, nous aurons besoin de nombreux exemples, anciens pour la plupart [...]. Pour celui-ci, les peintres, les artistes sont Eschine le Socratique et Socrate lui-même, de tous les grands noms de cet art les plus habiles à saisir la ressemblance.

Un propos répandu compare les paroles de Socrate aux peintures de Pauson. En effet, le peintre Pauson, qui avait reçu commande de peindre un cheval qui se roule, le représenta au galop. Comme le commanditaire du tableau, irrité, se référait à leur accord, le peintre lui répondit : « Tourne le tableau. Le cheval qui court deviendra pour toi un cheval qui se roule ». Or, Socrate ne discutait pas clairement, mais si quelqu'un retournait pareillement ses paroles, il les trouverait tout à fait correctes [μη σαφῶς διαλέγεσθαι εἰ γοῦν τις αὐτοῦς στρέψειεν, ὀρθότατα ἔχειν]. Il ne voulait pas en effet s'aliéner ses interlocuteurs : c'est pour cela qu'il leur tenait des propos énigmatiques et détournés [αἰνιγματώδεις καὶ πλαγίους]¹⁴⁶.

La comparaison qu'Élien rapporte et qui établit un parallèle entre les discours de Socrate et les peintures de Pauson est très riche. Outre le fait que Pauson est surtout réputé pour ses peintures animales et que la fin de l'extrait suggère que le recours à des propos imagés est justifié par la volonté de ménager son interlocuteur, rejoignant ainsi notre réflexion sur le genre de la fable, le texte pose une équivalence essentielle entre la nécessité de « retourner » les paroles de Socrate pour en percer le véritable sens et la capacité que permet la peinture de représenter les choses de manière renversée. Cette idée nous permet de penser le rapprochement qu'instaure La Bruyère entre son propre projet et le modèle de Socrate selon deux perspectives.

Tout d'abord, lorsque l'on s'avise de la définition que donne Aristote de l'art de Pauson, on trouve des similitudes avec les portraits de La Bruyère. Pour le Stagirite, il est en effet le parangon de l'une des trois espèces de « peinture morale » qui imitent leurs modèles de différentes façons :

Polygnote les peint en mieux, Pauson en pire et Dionysos tels quels¹⁴⁷.

Or, cette description ainsi que le portrait que font les *Caractères* de Socrate en peintre des vices font singulièrement écho à la propre posture que revendique La Bruyère dans l'écriture de ses caractères. Si Socrate peint des « chimères », des « monstres » qui « [font] peur », c'est parce qu'il s'agit de « vices » dont il a « rassemblé » les idées. De même, si La Bruyère craint que ses portraits « ne [soient] pas croyables, et [paraissent] feints ou imaginés », c'est parce qu'il a « pris un trait d'un côté et un trait d'un autre », afin

¹⁴⁶ LUCIEN, *Les Portraits*, *op. cit.*, § 17, p. 109 et ÉLIEN, *op. cit.*, livre XIV, chap. 15, p. 156-157.

¹⁴⁷ ARISTOTE, *Poétique*, *op. cit.*, chap. II, 1448 a 5-6, p. 7 et p. 9.

de donner à voir des types abstraits, des « défauts » moraux « à éviter »¹⁴⁸. Ce que le peintre-moraliste s'attache à produire, c'est un portrait « renversé » de son objet – courant ainsi le risque qu'il soit jugé « extraordinaire », c'est-à-dire non conforme à la réalité – car chaque chose « possède un intérieur, et un cœur qu'il faut approfondir »¹⁴⁹. On assiste à deux reprises chez Platon à la composition par Socrate d'une telle peinture morale, « approfondissant le cœur » et donnant littéralement à voir la réalité plastique d'une idée morale abstraite.

SOCRATE – Agir injustement, disions-nous, est avantageux à l'homme qui est parfaitement injuste, à condition qu'il passe pour un homme juste. [...] Et maintenant [...] *façonnons par la pensée une image de l'âme* [Εικόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ], pour que celui qui tient ces propos réalise ce qu'il dit.

GLAUCON – Quelle image ?

SOCRATE – Une image comme celles de ces natures antiques dont les mythes rapportent la genèse : la Chimère, Scylla, Cerbère, et un certain nombre d'autres constituées d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être.

GLAUCON – C'est en effet ce qu'on raconte.

SOCRATE – Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ces formes par lui-même.

GLAUCON – Cet ouvrage sera l'oeuvre d'un modelleur habile [Δεινοῦ πλάστου], mais comme *la pensée est plus malléable que la cire et les matériaux de ce genre*, la voici modelée.

SOCRATE – Modèle à présent une autre forme, celle d'un lion, puis celle d'un homme, mais fait en sorte que le premier soit beaucoup plus grand, et que le second vienne en deuxième.

GLAUCON – Voilà qui est plus facile, c'est modelé.

SOCRATE – Attache maintenant ensemble ces trois formes, en les réunissant en une seule, de manière qu'elles s'ajustent pour ainsi dire naturellement les unes aux autres.

GLAUCON – Elles sont attachées ensemble.

SOCRATE – Façonne ensuite un recouvrement extérieur, l'image d'un être unique, celle d'un être humain, de telle sorte que quelqu'un qui ne pourrait voir les formes contenues à l'intérieur, mais ne pourrait saisir l'apparence extérieure, croie voir un être vivant unique, un être humain.

GLAUCON – Le recouvrement est façonné.

SOCRATE – Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert à rien de pratiquer la justice, que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête aux mille formes et le lion, tout comme ce qui va avec le lion, et d'affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres

¹⁴⁸ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface au Discours de réception à l'Académie Française, p. 617.

¹⁴⁹ *Ibid.*, « Des jugements », 27, p. 463.

l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, de les laisser se déchirer et s'entre-dévoré en se battant¹⁵⁰.

Dans ce passage, Socrate répond tout à fait à la description qu'en donnait La Bruyère, à savoir celle d'un peintre dont les oeuvres présentent des « monstres », des « chimères » figurant des vices, « approfondissant le coeur » des hommes par une représentation renversée ne s'arrêtant pas à la première impression. Le peintre-moraliste se donne pour objectif de faire grimacer la réalité, de faire naître des reliefs qui ne se présentaient pas au premier regard, de projeter un éclairage nouveau sur la vie intérieure et morale de l'homme. Et celui-ci est un « modelleur » d'autant plus « habile » à manipuler les proportions et les matériaux, que son « pinceau » et ses « couleurs » sont des idées. Il s'emploie par exemple à mettre en lumière la « difformité » que les louanges excessives font subir à l'image d'un homme¹⁵¹ ou encore à traduire, par une description vivante et des termes imagés, des éléments appartenant au domaine moral :

Giton a le teint frais, le visage plein et les joues pendantes, l'œil fixe et assuré, les épaules larges, l'estomac haut, la démarche ferme et délibérée ; il parle avec confiance, il fait répéter celui qui l'entretient, et il ne goûte que médiocrement tout ce qu'il lui dit : il déploie un ample mouchoir et se mouche avec grand bruit ; il crache fort loin, et il éternue fort haut [...]. Il occupe à table et à la promenade plus de place qu'un autre : il tient le milieu en se promenant avec ses égaux, il s'arrête et l'on s'arrête, il continue de marcher, et l'on marche, tous se règlent sur lui [...]. S'il s'assied, vous le voyez s'enfoncer dans un fauteuil, croiser les jambes l'une sur l'autre, froncer le sourcil, abaisser son chapeau sur ses yeux pour ne voir personne, ou le relever ensuite et découvrir son front par fierté et par audace. Il est enjoué, grand rieur, impatient, présomptueux, colère, libertin, politique, mystérieux sur les affaires du temps ; il se croit des talents et de l'esprit : il est riche.

Phédon a les yeux creux, le teint échauffé, le corps sec et le visage maigre : il dort peu, et d'un sommeil fort léger ; [...] il oublie de dire ce qu'il sait, ou de parler d'événements qui lui sont connus ; et s'il le fait quelquefois, il s'en tire mal, il croit peser à ceux à qui il parle, il conte brièvement, mais froidement, il ne se fait pas écouter, il ne fait point rire : il applaudit, il sourit à ce que les autres lui disent, il est de leur avis, il court, il vole pour leur rendre de petits services ; il est complaisant, flatteur, empressé ; [...] il marche doucement et légèrement, il semble craindre de fouler la terre ; il marche les yeux baissés, et il n'ose les lever sur ceux qui passent : il n'est jamais du nombre de ceux qui forment un cercle pour discourir, il se met derrière celui qui parle, recueille furtivement ce qui se

¹⁵⁰ PLATON, *La République*, *op. cit.*, livre IX, 588 b - 589 a, p. 474-475. Nous soulignons. La seconde « peinture » morale et mentale que propose Socrate concerne le « monstre » bicéphale qui unifie douleur et plaisir et se situe dans le *Phédon*, au moment où Socrate pastiche les fables ésoques : « le dieu, voulant faire cesser cette guerre entre eux et ne pouvant y parvenir, attacha leurs deux têtes pour en faire un seul morceau » (PLATON, *Phédon*, *op. cit.*, 60 c, p. 205).

¹⁵¹ Voir : « Vient-on de placer quelqu'un dans un nouveau poste, c'est un débordement de louanges en sa faveur qui inonde les Cours et la Chapelle [...]. Il n'y a pas deux voix différentes sur ce personnage ; l'envie, la jalousie parlent comme l'adulation ; [...] il est si prodigieusement flatté dans toutes les peintures que l'on fait de lui, qu'il paraît difforme près de ses portraits ; il lui est impossible d'arriver jamais jusqu'au la bassesse et la complaisance viennent de le porter » (LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « De la Cour », 32, p. 329-330).

dit, et il se retire si on le regarde : il n'occupe point de lieu, il ne tient point de place, il va les épaules serrées, le chapeau abaissé sur ses yeux pour n'être point vu, il se replie et se renferme dans son manteau, il n'y a point de rues ni de galeries si embarrassées et si remplies de monde, où il ne trouve moyen de passer sans effort, et de se couler sans être aperçu. Si on le prie de s'asseoir, il se met à peine sur le bord d'un siège, il parle bas dans la conversation, et il articule mal [...] . Il n'ouvre la bouche que pour répondre ; il tousse, il se mouche sous son chapeau, il crache presque sur soi, et il attend qu'il soit seul pour éternuer, ou si cela lui arrive, c'est à l'insu de la compagnie, il n'en coûte à personne ni salut ni compliment : il est pauvre¹⁵².

Tout dans le physique des deux célèbres personnages (la voix, le teint, la démarche, etc.) mais aussi dans leurs accessoires (le mouchoir) et dans leurs actes semble marqué de l'empreinte de la richesse, dans le cas de Giton, et de la pauvreté, dans celui de Phédon. Tout se passe comme si la description et la représentation concrète des deux hommes étaient pétries des jugements moraux du narrateur, sans lesquelles elles seraient tout autres. Cette habileté rhétorique avec laquelle le peintre-moraliste parvient à *faire voir*, par la représentation « plastique », imagée, des idées d'ordre moral est très proche de « l'ἐνάργεια socratique »¹⁵³ –, cette capacité qu'avait Socrate de rendre visible et clair ce qui est pourtant le plus difficile à figurer, à savoir les vérités morales.

Dès lors, si les peintures de ces philosophes sont « monstrueuses », « chimériques », ce n'est pas tant parce que l'objet qu'elles dépeignent le sont, mais bien parce que la perspective morale singulière dans laquelle elles sont façonnées conditionne jusqu'à leur forme et leurs détails. Dans le texte d'Élien, les peintures de Pauson étaient présentées comme ne correspondant pas, à première vue, au réel ; de même, celles du Socrate de La Bruyère semblent issues d'« idées extraordinaires », de « chimères ». Cependant, l'un comme l'autre insistent sur le fait que si on les considère selon l'angle de vue qui leur convient, alors elles se révèlent « tout à fait correctes » : on retrouve ici l'idée de la dialectique qui s'établissait entre la folie et la sagesse. Contrairement à ce que laissent penser leurs apparences, les portraits de Socrate ne représentent en effet aucun « monstre » : bien au contraire, il s'agit de vices « mais peints au naturel ». Et l'entreprise des *Caractères* toute entière s'appuie sur cette idée : leur auteur précise qu'il a « peint à la vérité d'après nature »¹⁵⁴. À travers cette dialectique perpétuelle entre chimère et réalité, on

¹⁵² *Ibid.*, « Des biens de fortune », 83, p. 298-299.

¹⁵³ E. BURY, « L'Optique de La Bruyère », *op. cit.*, p. 249.

¹⁵⁴ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, Préface au Discours de réception à l'Académie Française, p. 617. Voir également : « Ce portrait que j'ai fait [du public] d'après nature » (*Ibid.*, Préface, p. 151).

voit donc à quel point le modèle du peintre-moraliste qu'a pu incarner Socrate est adapté pour penser la posture que La Bruyère adopte pour écrire son livre des mœurs.

Au terme de ces réflexions sur la dimension « esthétique » de la pratique de la philosophie morale dont est assurément porteuse la figure de Socrate – et ce, contrairement aux dires d'Aristophane –, nous pouvons constater que pour chacun des arts étudiés, correspond une implication morale qui a pu séduire un auteur tel que La Bruyère au XVII^e siècle : la danse, signe d'urbanité et de mondanité, la musique, dont les paroles s'inspirent pour garantir une parole douce et bienséante, la fable, qui enveloppe les propos critiques dans une apparence plaisante et non fâcheuse, et enfin la peinture, médium privilégié pour donner à voir une réalité renversée, renouvelée. Loin d'être incompatible avec les arts des Muses, la philosophie se trouve bien plutôt enrichie par leur pratique : ils permettent au sage de se montrer tel partout et en tout instant, au banquet comme à l'École, et de cultiver cette « oeuvre d'art la plus haute » qu'est la philosophie entendue comme βίος, comme mode de vie.

Conclusion

Tout au long de cette étude, nous n'avons cessé d'osciller entre les ressemblances frappantes et les divergences néanmoins radicales que la relation singulière de la figure de Socrate avec celle du cynique laissait entrevoir.

C'est tout d'abord l'insistance avec laquelle une certaine tradition philosophique accentuait la continuité idéologique, historique et symbolique de ces deux « écoles de pensée » qui a retenu notre attention. Nous avons pu observer en effet que de nombreux points de contact « théoriques » (avec toutes les réserves que nous avons émises sur l'utilisation de ce terme) les unissaient : l'anti-intellectualisme fondamental qui prône la « voie courte » vers la vertu, empruntant son modèle à la figure d'Héraclès, l'exercice du corps et le travail de la force, de l'endurance destinés à prémunir le sage contre les aléas de la fortune et tendant à une forme d'autarcie, le choix d'une philosophie comme un βίος, comme une manière de vivre se réalisant tout autant – si ce n'est davantage – dans la pratique, dans les actes, que dans les paroles, et enfin l'application au seul domaine moral, aux seules connaissances directement utiles pour l'existence concrète et pour l'accès à la vertu.

Par ailleurs, la filiation historique qui faisait d'Antisthène à la fois le disciple de Socrate et le maître de Diogène garantissait une généalogie ininterrompue entre Socrate et le stoïcisme par l'intermédiaire d'Antisthène, de Diogène, de Cratès et de Zénon. La place prépondérante que le Portique occupait notamment à l'époque impériale a pu jouer un rôle crucial dans le gauchissement de l'histoire de la philosophie au profit de cette filiation quelque peu forcée. Mais si l'ascendance de Socrate a pu être un objet de revendication, le passage nécessaire par la figure indécente de Diogène a généré un embarras qu'il s'agissait de dissiper. C'est ainsi que l'image de ce « Chien » en « Socrate outré » prend tout son sens, assurant à la fois à ses successeurs une extraction socratique, mais constituant un épisode dévoyé, perversi de celle-ci. Les deux facettes de la figure de Socrate, l'une modérée et prestigieuse, l'autre excessive et outrageante, se fixent ainsi dans les imaginaires, sans que l'une ne semble devoir disparaître au profit exclusif de l'autre. Leur complémentarité a permis en effet à leurs épigones de façonner un idéal de sagesse plus complet en se corrigeant mutuellement. Des phénomènes d'appropriation et d'idéalisation ont alors lieu, si bien que l'on s'interroge parfois sur la persistance des traits caractéristiques originels. Les noms de Socrate et des cyniques – s'apparentant en ce sens à

ceux d'Ésope ou de Démocrite – deviennent progressivement l'emblème d'un *topos*, celui du philosophe « populaire », pauvre, laid et esclave dont l'unique grandeur réside en sa sagesse.

Mais ce βίος, ce *type* de sagesse particulier recouvre également une stylistique, un rapport bien spécifique à la parole. Alors que tous ces éléments déterminant le mode d'existence des philosophes trouvaient leur apogée dans la théorie silénique d'un Érasme du fait de leur perpétuelle recherche de la simplicité et de la vérité en acte, leur posture rhétorique se caractérisera également par le refus de toute flatterie, de tout ornement langagier qui maintiendrait un écart entre l'être et le paraître et qui ferait obstacle à la vérité. Or, il s'agit d'un lieu commun de la critique morale au siècle Classique que de s'insurger contre la suprématie du paraître, de l'apparence, au mépris de l'être, de l'authenticité. C'est pour cette raison qu'un auteur qui se donne pour mission de dénoncer les écarts de conduite relativement aux préceptes de la morale, de censurer les vices tel que La Bruyère pourra trouver dans les figures de Socrate et du cynique des modèles. Mais la *parrésia* dont les deux philosophies se font les porte-paroles n'est pas sans danger, et l'auteur des *Caractères*, dont l'oeuvre a soulevé une grande polémique et a suscité de nombreuses réprimandes ne l'ignore pas. Le moraliste sait à quel point les hommes sont susceptibles et à quel point il est difficile de leur faire entendre raison lorsqu'il s'agit de condamner leur conduite.

À partir de ce constat, deux modes rhétoriques bien distincts vont s'articuler autour des figures de Socrate et de Diogène : le premier, dissocie la faute morale du fautif, tandis que le second, se rapprochant ainsi de Timon le misanthrope, s'en prend directement aux personnes. Mais la démarcation est encore plus profonde : si les deux philosophes énoncent la vérité, leur *manière* de la dire s'oppose fondamentalement. Diogène, en « Chien rhétorique » qu'il est, aboie et mord franchement, adopte un ton véhément, adresse des sarcasmes piquants et module même l'expression de son visage (son regard terrible, ses traits tendus) et le ton de sa voix (elle est rauque et désagréable) afin de correspondre à ce *type* stylistique. Mais la « pédagogie par la violence » a ses limites et bien que la vérité soit formulée dans son plus simple appareil, elle se révèle finalement stérile car son agent s'est montré incapable de l'inculquer et de la faire reconnaître telle. À l'inverse, Socrate se montre bienveillant et amène, affiche un visage détendu et souriant, un regard aimable, et il assaisonne ses discours d'un « sel blanc » qui le rend plaisant.

Mais la schématisation à outrance fait voir Socrate et Diogène comme deux modèles incompatibles, alors même que l'usage simultané qu'ont pu en faire les auteurs, et notamment La Bruyère, témoigne plutôt en faveur de leur complémentarité. Dans les *Caractères*, la figure de Socrate est en effet loin d'être monolithique : elle forme un système cohérent avec de nombreuses autres figures, dont celle du cynique, mais également de Démocrite, d'Ésope, de Mômios et de Mercure. Opérant à la manière de masques pseudonymiques, ces noms hérités de l'Antiquité permettent au moraliste de diversifier la palette avec laquelle il peint les mœurs de son siècle et ainsi de prétendre à un tableau plus complet. Protéiforme, la figure de Socrate est loin de répugner à toute contamination, bien au contraire. Notamment par son appartenance à un *type* de sagesse, objet d'une dialectique entre le rire et le sérieux, la folie et la sagesse, elle entretient des rapports privilégiés avec les autres figures pouvant se rattacher à la même tradition.

Cependant, lorsque l'on s'avise que ces figures enveloppent une éthique, une conception bien précise de la conduite de la vie en société, alors les similitudes qui autorisaient de mettre en parallèle socratismes et cynismes, et qui permettaient à un auteur de se revendiquer de l'un comme de l'autre volent en éclat. D'un certain point de vue, leurs attitudes demeurent analogues : il est vrai que Socrate comme Diogène constituent le symbole d'une philosophie « à hauteur d'homme », délestée du poids des spéculations physiques ou métaphysiques, qui s'exerce sur la place publique et non du haut d'une chaire, et qui prend place au milieu des autres hommes. L'un comme l'autre intègre la pratique philosophique à l'existence concrète, mais ils se séparent néanmoins sur leur rapport à la bienséance, à la civilité. Le cas du banquet apparaît symptomatique de la manière dont un philosophe se conduit en présence de ses semblables : là où le cynique se montre importun, désagréable, ennuyeux, querelleur, Socrate est au contraire convenable, indifférent aux injures, il apaise les conflits naissants et s'efforce même de faire naître l'amitié entre les convives. Du fait de sa courtoisie, c'est donc incontestablement de Socrate et non plus de Diogène que le siècle « poli » de La Bruyère a pu se réclamer.

De plus, Socrate entretient une relation avec la sphère esthétique que Diogène récuse absolument¹⁵⁵. Alors que le philosophe athénien a constitué le support de la critique

¹⁵⁵ L'article « Cynisme » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert l'énonce très clairement : « Les Cyniques avaient pris en aversion la culture des Beaux-Arts. Ils comptaient tous les moments qu'on y employait comme un temps dérobé à la pratique de la vertu & à l'étude de la Morale » ; « L'ignorance des Beaux-Arts & le mépris des décences furent l'origine du discrédit où la secte tomba dans les siècles suivants ».

qu'Aristophane adressait à la philosophie en général, il a par ailleurs souvent été raillé par ses contemporains pour ses activités jugées frivoles, et notamment la danse et la musique. Or, La Bruyère revendique explicitement le maintien de toute la complexité de cette figure, y compris ses aspects moins sérieux. Et le portrait qu'il propose de lui en peintre ne fait que confirmer la volonté décelable chez le moraliste de réconcilier la philosophie des arts des Muses. Ceux-ci constituent en effet de très belles métaphores de la manière dont doit se conduire le sage : danseur, il doit prendre part à toutes les activités humaines et manifester ainsi son urbanité, aulète, il doit savoir, par ses paroles, agrémenter un banquet d'une musique à la fois agréable et pénétrante, fabuliste, il doit enrober la vérité d'une enveloppe charmante afin de ne pas heurter la sensibilité de ceux qu'il réfute, et enfin plasticien, il doit littéralement donner à voir, donner du relief et de la couleur aux caractères qu'il dénonce.

Au terme de toutes ces remarques, peut-on légitimement parler de la présence d'un « Socrate cynique » dans les *Caractères* de La Bruyère ? Pour répondre, il convient de distinguer deux plans d'analyse : tout d'abord, nous avons vu que le geste même de réception d'une figure impliquait nécessairement d'hériter de certaines conceptions figées par le temps. Il ne s'agit donc ni de savoir si Socrate a effectivement été cynique et plus cynique que platonicien, sceptique, stoïcien, etc., ni de savoir si La Bruyère lui-même lui a délibérément associé des conceptions cyniques : les éléments cyniques qui ont pu interférer avec la figure de Socrate se sont mis en place progressivement au cours de la constitution de cette figure hybride qu'est Socrate. Or, la tradition qui a nourri son image et qui parvient jusqu'à La Bruyère, notamment par les intermédiaires d'Érasme et de Montaigne, a insisté sur leur proximité. D'autre part, La Bruyère appréhende cet héritage par le prisme de sa propre appartenance à un siècle, à un lieu et à une culture particulière. C'est à partir de ce donné que la figure de Socrate va être appropriée, modifiée, et acclimatée et ressortir de ce processus sous un jour original. Or, alors que le contexte dans lequel écrivent Érasme, Rabelais (ce « Lucien Français ») et Montaigne (ce « Socrate Français ») favorise leur affiliation claire avec ce « Socrate cynique », il n'en va pas de même pour La Bruyère. Celui-ci conserve la véhémence de la rhétorique cynique et son dévouement pour faire éclater la vérité, mais se retranche du côté de la bienséance socratique pour fonder les principes de son éthique du philosophe-honnête homme.

Mais puisque nous avons insisté pour que le « nom » de Socrate soit bien dissocié de sa « figure », il est nécessaire, comme nous l'avons également suggéré, de ne pas lire les mentions de Socrate dans les *Caractères* comme renvoyant exclusivement à ce que ce philosophe en particulier a véhiculé comme symbole : sa proximité avec les figures de Diogène, de Démocrite ou d'Ésope nous incitent à assumer la complexité que renferme ce nom et à voir qu'il s'articule avec de nombreux autres. D'ailleurs, tous les auteurs qui ont manipulé ces noms semblent conscients de leur valeur hautement figurative. Ce qui apparaît fondamental dans le geste de la référence et de l'élaboration d'un modèle, est davantage symbolique. Et souvent, il leur importe peu de savoir si un trait attribué à Diogène ou à Socrate leur a effectivement appartenu. Dion, par exemple, écrit que « la multitude se souvient toujours des propos de Diogène, certains qu'il a lui-même exprimés, d'autres ayant été composés par d'autres »¹⁵⁶. D'autre part, cela ne semble pas poser de problème à Diogène Laërce de remarquer, après l'énonciation de l'anecdote de Métroclès conseillant à Aristippe de laver des légumes, que « la même anecdote [soit] rapportée, comme je l'ai dit plus haut, à Diogène et Aristippe »¹⁵⁷. Et Giuseppina Donzelli écrit que dans la chrie, on n'observe aucun « intérêt particulier pour le personnage à qui elle est attribuée. Dans ces conditions, les transferts d'un personnage à l'autre pouvaient avoir lieu fréquemment [...] (les échanges survenus originellement dans le patrimoine anecdotique de deux types en sont venus à se retrouver dans un même milieu légendaire) »¹⁵⁸. Dans ce type de transmission, la « morale », la signification symbolique de l'anecdote est plus importante que le personnage à qui elle est attribuée : la proximité de certaines conceptions morales ont donc pu favoriser des confusions au demeurant anodines. C'est encore ce dont témoigne La Fontaine lorsqu'il se réfère à la figure d'Ésope : alors qu'il annonce que tout un chacun s'accorde pour considérer comme « fabuleuse [la *Vie d'Ésope*] que Planude nous a laissée »¹⁵⁹, reconnaissant ainsi que ce texte relève plutôt de l'invention que de la vérité historique, « cette *Vie* intéresse La Fontaine parce qu'elle conserve ce qui constitue, pour lui, l'essentiel d'Ésope : son “caractère” [...]. Si les faits de la *Vie* sont faux, ils

¹⁵⁶ DION CHRYSOSTOME, *Discours*, *op. cit.*, vol. V, discours 72, « Sur l'apparence », § 11-12, p. 185-187. Nous traduisons.

¹⁵⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 103, p. 308.

¹⁵⁸ G. Donzelli, « Una versione menippea della Αἰσώπου πρᾶσις ? », *op. cit.*, p. 275. Nous traduisons.

¹⁵⁹ LA FONTAINE, *Fables*, *op. cit.*, Préface, p. 42.

parviennent cependant, aux yeux de La Fontaine, à rendre une image vraie du “caractère” capable d’inventer la Fable »¹⁶⁰.

Ainsi, dans une perspective où seul le « caractère » d’une figure, sa « morale », sa valeur symbolique importe, les noms peuvent bien recouvrir une pluralité de figures leur étant apparentées. On le voit de manière très évidente dans le remaniement auquel recourt La Bruyère entre Antisthius, Antisthène et Démocrite mais également dans la multiplicité des postures dans lesquelles on peut reconnaître la figure de Socrate, et notamment celle d’un « Socrate cynique ». On peut en effet remarquer que les auteurs qui ménagent une place importante à la figure de Socrate manifestent souvent des affinités avec les cyniques. C’est le cas, dans l’Antiquité, de Dion, d’Épictète, de Lucien, de Julien, dans la Modernité d’Érasme, de Rabelais et de Montaigne, et après La Bruyère de philosophes tels que Diderot ou Nietzsche.

Nous avons eu l’occasion de rencontrer Diderot au fil de notre étude. Il semble en effet qu’au XVIII^e siècle, le cynisme retrouve certaines connotations positives telles que le franc-parler¹⁶¹, la critique vis-à-vis de la doctrine religieuse, la liberté de penser et – notamment avec Rousseau – une philosophie de la nature. Dans l’article « Cynisme » de l’*Encyclopédie* de Diderot et d’Alembert, on insiste sur la rhétorique percutante de ces penseurs : Antisthène « démêle des préceptes du rhéteur [Gorgias] ce qu’ils avaient de frappant & de vrai », « accabl[e] les passants de vérités injurieuses », « annonce aux hommes le bien & le mal sans flatterie » tandis que Diogène « fut plaisant, vif, ingénieux, éloquent. Personne n’a dit autant de bons mots. Il faisait pleuvoir le sel & l’ironie sur les vicieux. Les Cyniques n’ont point connu cette espèce d’abstraction de la charité chrétienne, qui consiste à distinguer le vice de la personne »¹⁶². L’une des mentions de Diogène dans le *Neveu de Rameau* – satire que l’on peut qualifier de cynique – fait d’ailleurs appel à ce caractère :

¹⁶⁰ Marie-Christine BELLOSTA, « “La Vie d’Ésope le Phrygien” de La Fontaine ou les ruses de la vérité », in *Revue d’histoire littéraire de la France*, n° 79, janv.-fév. 1979, p. 3-13, 5-6.

¹⁶¹ Il n’est pas insignifiant qu’avec la réhabilitation de la figure de Diogène, on assiste en même temps à celle de Mômios : D. Quérou, qui consacre un chapitre à Diderot, remarque que l’on s’ennuie à cette époque des complaisances de Mercure.

¹⁶² Notons que leur modèle antagoniste, Socrate, est lui aussi défini selon cette caractéristique stylistique : « Il faisait un usage étonnant de l’ironie & de l’induction ; de l’ironie, qui dévoilait sans effort le ridicule des opinions ; de l’induction, qui de questions éloignées en questions éloignées, vous conduisait imperceptiblement à l’aveu de la chose même qu’on niait. Ajoutez à cela le charme d’une élocution pure, simple, facile, enjouée ; la finesse des idées, les grâces, la légèreté & la délicatesse particulière à sa nation, une modestie surprenante, l’attention scrupuleuse à ne point offenser, à ne point avilir, à ne point humilier, à ne point contrister. On se faisait honneur à tout moment de son esprit ».

LUI – Si ce vaste menton était couvert d’une longue barbe, savez-vous que cela figurerait très bien en bronze ou en marbre.

MOI – À côté d’un César, d’un Marc-Aurèle, d’un Socrate.

LUI – Non, je serais mieux entre Diogène et Phryné. Je suis effronté comme l’un, et je fréquente volontiers chez les autres¹⁶³.

Et Jean Starobinski de souligner qu’ici, « Le Diogène du Neveu est défini par un seul caractère : l’effronterie »¹⁶⁴. En effet, au siècle des Lumières, le cynisme ne symbolise pas tant un mode de vie frugal et un ascétisme rigoureux qu’une forme littéraire bien spécifique, conférant ainsi à Ménippe ou à Bion une importance toute particulière. Heinrich Niehues-Pröbsting, reprenant les conclusions de Jean Starobinski, déclare d’ailleurs que « Diderot devrait être considéré, non pas tant comme un Diogène, mais plutôt comme un Ménippe des Lumières : ses affinités avec le cynisme ne concernaient pas le mode de vie cynique, mais plutôt la satire ménippée »¹⁶⁵. Ce rapprochement entre le style satirique de Diderot et le modèle diogénien confirme le sentiment que l’on pouvait éprouver à la lecture de l’extrait de la lettre à Mme. de P*** que nous avons cité, dans lequel Diderot reconnaissait Diogène et Socrate comme deux de ses modèles stylistiques. On voit donc que, comme La Bruyère, les auteurs n’ont cessé de se référer aux figures de Socrate et des cyniques, sans que leur opposition ne conduise à leur incompatibilité : Diderot le dit très clairement dans sa correspondance, il s’agit bien là de deux « modes » rhétoriques possibles, permettant de varier le ton et par là même de susciter des effets différents chez les lecteurs.

¹⁶³ DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, M. Delon (éd.), Paris, Gallimard, 2006, p. 50

¹⁶⁴ Jean STAROBINSKI, « Diogène dans Le Neveu de Rameau », *Stanford French Review*, n° 8, fall 1984, p. 147-165, 147.

¹⁶⁵ Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING, « The Modern Reception of Cynicism : Diogenes in the Enlightenment », p. 329-365, 348.

Bibliographie

Sources

Textes antiques

Auteurs grecs

Époque Archaïque

ÉSOPE, *Fables*, trad. fr. D. Loayza, Paris, Flammarion, 1995.

HOMÈRE, *Hymnes*, trad. fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

PINDARE, *Pythiques*, trad. fr. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

Époque Classique

ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, trad. fr. p. Judet de La Combe, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

— *Les Nuées*, trad. fr. H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

— *Les Oiseaux*, in *Théâtre complet*, t. II, trad. fr. p. Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

— *Métaphysique*, trad. fr. J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1986-1991.

— *Poétique*, trad. fr. B. Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

HIPPOCRATE, *Sur le rire et la folie*, Y. Hersant (éd.), Paris, Rivages, 1989.

PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997.

— *Le Banquet*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2007.

— *Euthydème*, trad. fr. M. Canto, Paris, Flammarion, 1989.

— *Gorgias*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993.

— *Lachès ; Euthyphron*, trad. fr. L-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997

— *Ménon*, trad. fr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1991.

— *Phédon*, trad. fr. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

— *Phèdre*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2012.

- *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Flammarion, 1997.
- *La République*, trad. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.
- *Théétète*, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1999.
- *Timée ; Critias*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001.
- XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- *Le Banquet*, trad. fr. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- *Mémorables*, trad. fr. J-F. Mattéi (éd.), Paris, Manucius, 2012.

Époque Hellénistique

- DÉMÉTRIOS, *Du style*, trad. fr. p. Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- TÉLÈS, *Diatribes*, trad. fr. P. Fuentes González in *Les Diatribes de Télès*, Paris, Vrin, 1998.

Époque Romaine

- ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, trad. fr. A-M. Desrousseaux, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, trad. fr., M. Caster, 7 vol., Paris, Cerf, 1981-2006.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M-O. Goulet-Cazé (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1999.
- DION CHRYSOSTOME, *Discourses*, trad. ang. J.W. Cohoon, 5 vol., Londres, Heinemann, 1961.
- ÉLIEN, *Histoire variée*, trad. fr. A. Lukinovich et A-F. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. fr. J. Souilhé, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1948-1965.
- JULIEN, *Contre les cyniques ignorants ; Contre Héracléios le Cynique* in *Oeuvres complètes*, trad. fr. G. Rochefort, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- LUCIEN, *À un homme qui lui avait dit "Tu es un Prométhée dans tes discours"*, in *Oeuvres complètes*, trad. fr. E. Talbot, Paris, Hachette, 1857.
- *Les Fugitifs*, in *Oeuvres complètes*, trad. fr. E. Chambry, 3 vol., Paris, Librairie Garnier Frères, 1934.

- *La Double Accusation ou les tribunaux ; Zeus tragédien*, in *Oeuvres*, trad. fr. J. Bompaire, Paris, 4 vol., Les Belles Lettres, 1993-2008.
- *Éloge de la danse*, trad. fr. C. Terreaux, Paris, Arléa, 2001.
- *L'Assemblée des dieux ; Les Portraits*, in *Histoires vraies et autres oeuvres*, trad. fr. G. Lacaze, Paris, Librairie générale française, 2003.
- *Le Banquet ou Les Lapithes ; Sur la mort de Pérégrinos ; Les Ressuscités ou le pêcheur ; Vie de Démonax ; Vies de philosophes à vendre*, in *Portraits de philosophes*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- *Avant-propos ou Dionysos ; Dialogues des morts ; Histoires vraies ; Icaroménippe ; Ménippe ou la consultation des morts*, in *Voyages extraordinaires*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- *Timon ou le misanthrope*, in *Comédies humaines*, A-M. Ozanam (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- MARC-AURÈLE, *Pensées*, trad. fr. A. I. Trannoy, préface A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- MAXIME DE TYR, *Dissertations*, trad. fr. J-J. Combes-Dounous, 2 vol., Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802.
- PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, trad. fr. J. Sirinelli, A. Philippon, R. Klaerr [et al.], 15 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1972-2004.
- *Vies parallèles*, trad. fr. A-M. Ozanam, C. Mossé, J-M. Pailler et R. Sablayrolles (éd.), Paris, Gallimard, 2001.
- PSEUDO-APOLLODORE, *La Bibliothèque*, trad. fr. J-C. Carrière et B. Massonie, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- S. N., *The Cynic epistles : a Study Edition*, A. J. MALHERBE, Missoula (Mont.), Scholars Press, 1977.
- S. N., *Les Cyniques Grecs : lettres de Diogène et Cratès*, trad. fr. G. Rombi et D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998.
- S. N., *Vie d'Ésope : livre du philosophe Xanthos et de son esclave Ésope : du mode de vie d'Ésope*, trad. fr. C. Jouanno (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Littérature grecque tardive

EUSÈBE, *La Préparation évangélique*, trad. fr. E. des Places, 9 vol., Paris, Cerf, 1974-1991.

LIBANIOS, *Oeuvres complètes*, trad. fr. R. Foerster, 12 vol., Hildesheim, Olms, 1963.

STOBÉE, *Anthologie*, 3 vol., C. Wachsmuth et O. Hense (éd.), Berlin, Weidmann, 1958.

S. N., *Souda*, <http://www.stoa.org/sol/>.

Auteurs latins

Époque impériale

AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, trad. fr. E. de Chaumont, F. Flambart et E. Buisson, 3 vol., Paris, Panckoucke, 1845-1846.

— *Les Nuits attiques*, trad. fr. R. Marache et Y. Julien, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1967-1998.

CICÉRON, *Les Académiques*, trad. fr. J. Kany-Turpin, introduction P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010.

— *Brutus*, trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

— *Correspondance*, trad. fr. L-A. Constans, J. Bayet et J. Beaujeu, 11 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1950-1996.

— *Les Devoirs*, trad. fr. M. Testard, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1970-1974.

— *De l'orateur*, trad. fr. E. Courbaud et H. Bornecque, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1927-1956.

— *La République*, trad. fr. E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

— *Des termes extrêmes des biens et des maux*, trad. fr. J. Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1961.

— *Traité du destin*, trad. fr. A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

— *Tusculanes*, trad. fr. J. Humbert, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1960.

— *De la vieillesse : Caton l'Ancien*, trad. fr. p. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

HORACE, *Épîtres*, trad. fr. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

JUVÉNAL, *Satires*, trad. fr. C-A. Tabart, Paris, Gallimard, 1996.

PHÈDRE, *Fables*, trad. fr. P. Constant, Paris, Garnier frères, 1937.

- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, trad. fr. A. Ernout, J. Beaujeu, H. Le Bonniec [*et al.*], 39 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1947-2008.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, trad. fr. H. Zehnacker et N. Méthy, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2009-2012.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire*, trad. fr. J. Cousin, 7. vol, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980.
- SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, trad. fr. F. Préchac, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- *De la colère*, trad. fr. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- *De la constance du sage*, trad. fr. P. Miscevic, Paris, Flammarion, 2003.
- *Lettres à Lucilius*, trad. fr. H. Noblot, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1956-1971.
- *De la tranquillité de l'âme*, trad. fr. P. Miscevic, Paris, Flammarion, 2003.
- VALÈRE MAXIME, *Actions et paroles mémorables*, trad. fr. P. Constant, 2 vol., Paris, Librairie Garnier Frères, 1935.
- *Faits et dits mémorables*, trad. fr. R. Combès, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1995-1997.
- S. N.*, *Rhétorique à Herennius*, trad. fr. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Littérature latine tardive

- AVIANUS, *Fables*, trad. fr. F. Gaide, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- S. N.*, *Gnomologium Vaticanum*, in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

Anthologies

- PAQUET, Léonce, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

Textes humanistes

- ÉRASME, *Les Adages* (1503-1536), J-C. Saladin (dir.), Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- *Les Apophthegmes* (1531), trad. fr. A. Macault, Lyon, Thibauld Payen, 1549.
- *Le Banquet religieux ; Éloge de la folie ; L'Épicurien ; Le Manuel du soldat chrétien ; Préface au Nouveau testament ;* in C. Blum, A. Godin, J-C. Margolin [et al.] (éd.), *Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, Paris, Laffont, 1992.
- *Correspondance*, A. Gerlo et p. Foriers (dir.), trad. fr. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod [et al.], Bruxelles, Presses académiques européennes, 1967-1982.
- *Lettre à Martin Dorp ; Le Poignard d'un soldat chrétien ; Les Silènes d'Alcibiade*, in *Oeuvres choisies*, J. Chomarat (éd.), Paris, Librairie générale française, 1991.
- LA PORTE, Maurice (de), *Les Epithetes* (1571), F. Rouget (éd.), Paris, Champion, 2009.
- MONTAIGNE, Michel (de), *Essais* (1580-1588), E. Naya, A. Tarrête et D. Reguig-Naya (éds.), Paris, Gallimard, 2009.
- RABELAIS, François, *Gargantua* (1534), G. Demerson (éd.), Paris, Seuil, 1996.
- *Le Tiers Livre* (1546), G. Demerson (éd.), Paris, Seuil, 1997.

Textes classiques

- CHARPENTIER, François, *La Vie de Socrate* (1650), Amsterdam, Étienne Roger, 1699.
- DAVION, Julien, *Le Crayon du christianisme en la philosophie de Socrate*, Paris, Pierre Bienfait, 1660.
- DIDEROT, Denis, *Le Neveu de Rameau*, M. Delon (éd.), Paris, Gallimard, 2006.
- *Correspondance*, G. Roth et J. Varloot (éd.), 16 vol., Paris, Minuit, 1956-1970.
- GUEZ DE BALZAC, Jean-Louis, *Socrate chrestien* (1652), J. Jehasse (éd.), Paris, Champion, 2008.
- La Bruyère, Jean (de), *Oeuvres complètes*, J. Benda (éd.), Paris, Gallimard, 1998.
- *Les Caractères ou les moeurs de ce siècle* (1688-1696), M. Escola (éd.), Paris, Champion, 1999.
- LA FONTAINE, Jean (de), *Fables* (1668-1694), J-C. Darmon et S. Gruffat (éd.), Paris, Le Livre de poche, 2002.

- LA MOTHE LE VAYER, François (de), *De la vertu des païens* (1642), in J. Prévot (éd.), *Libertins du XVII^e siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2004.
- *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : "N'avoir pas le sens commun"* (1646), L. Leforestier (éd.), Paris, Gallimard, 2003.

Études

Antiquité

Études sur la réception de la figure de Socrate

- ALESSE, Francesca, *La Stoa e la tradizione socratica*, Naples, Bibliopolis, 2000.
- « Socrate dans l'ancien et le moyen stoïcisme », in A. LAKS et M. NARCY (dir.), *Philosophie Antique : Problèmes, renaissances, usages*, n°1 : *Figures de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2001, p. 119-135.
- BRANCACCI, Aldo, « Le Socrate de Dion Chrysostome », in A. LAKS et M. NARCY (dir.), *Philosophie Antique : Problèmes, renaissances, usages*, n°1 : *Figures de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2001, p. 167-182.
- « Dio, Socrates and Cynicism », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom : Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 240-260.
- « Socrate, la musique et la danse. Aristophane, Xénophon, Platon », *Les Études philosophiques*, n° 69, 2004, p. 193-211.
- BURY, Emmanuel, « Aspects de la philologie socratique au XVII^e siècle : l'élaboration d'une figure philosophique », in E. Lojacono (éd.), *Socrate in Occidente* (actes du colloque « La Sagesse contro l'Ecole, i miti di Socrate », Lecce, mars 2001), Firenze, Le Monnier, 2004, p. 10-32.
- DORION, Louis-André, « Le Socrate de Xénophon dans les *Essais* de Montaigne », in S. Mayer et T. Gontier (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 19-37.
- GÖRLER, Woldemar, « Sokrates bei Cicero », *Sokrates-Studien*, n° 5, 2001, p. 312-333.
- GOURINAT, Jean-Baptiste, « Le Socrate d'Épictète », in A. Laks et M. Nancy (dir.), *Philosophie Antique : Problèmes, renaissances, usages*, n°1 : *Figures de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2001, p. 137-165.

- LAKS, André et NARCY, Michel, (dir.), *Philosophie Antique : Problèmes, renaissances, usages*, n°1 : *Figures de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2001.
- LEVINE GERA, Deborah, « Xenophon's Socrates », in M. Trapp (éd.), *Socrates from antiquity to the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 33-50.
- LONG, Anthony, « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, n° 38, 1988, p. 150-171.
- « The Socratic Tradition : Crates, Diogenes and Hellenistic ethics », in R. B. Branham et M-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics : the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 28-46.
- « L'Empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète », in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens* (actes du séminaire du Centre Léon Robin de recherches sur la pensée Antique, Paris-IV Sorbonne, 1998-2000), Paris, Vrin, 2005, p. 403-426.
- « Socrates in Later Greek Philosophy », in D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- LUCCIANO, Mélanie, « Socrate, paradigme éthique pour les penseurs latins », *Camenuiae*, n° 2, juin 2008.
- « Les Représentations iconographiques de Socrate », *Camenuae*, n° 10, fév. 2012.
- ROUKHOMOVSKY, Bernard, « L'atelier de Socrate : paradigme pictural et théorie du caractère en France (1688-1752) », in C. Barbaferi et C. Rauseo (éds.) *Watteau au confluent des arts*, Valenciennes, Presses de l'Université de Valenciennes, 2009, p. 427-444.
- TRAPP, Michael (éd.), *Socrates from antiquity to the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2007.

Études sur le cynisme

- BRANHAM, Robert Bracht et GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (eds.), *The Cynics : the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- BRANHAM, Robert Bracht, « Defacing the Currency : Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism », in R. B. Branham et M-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics : the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 81-104.
- CLAY, Diskin, « Picturing Diogenes », in R. B. Branham et M-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics : the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 366-387.
- FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France, 1982-1983), t. I, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2008.
- *Le Gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France, 1982-1983), t. II, *Le Courage de la vérité*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2009.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : à propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 125, 1982, p. 214-240.
- *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, Vrin, 1986.
- « Le Cynisme à l'époque impériale », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 4, Berlin, Gruyter, 1990, p. 2720-2833.
- « Les Cyniques et la falsification de la monnaie », préface à l'ouvrage de L. Paquet, *Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 1992.
- « Les Cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », *Museum Helveticum*, n° 67, 2010, p. 100-113.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile et GOULET, Richard (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (actes du colloque international du CNRS, Paris, juil. 1991), Paris, PUF, 1993.

Études auctoriales

- BOMPAIRE, Jacques, *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- CHIRON, Pierre, *Un rhéteur méconnu : Démétrios. Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, Paris, Vrin, 2001.
- FRAZIER, Françoise, « Deux images des banquets de lettrés : les *Propos de table* de Plutarque et le *Banquet* de Lucien », in A. Billault (éd.), *Lucien de Samosate* (actes du colloque international, Lyon sept-oct. 1993), Lyon, Université Jean-Moulin, 1994, p. 125-130.
- HUMBERT, Jean, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967.
- JOUANNO, Corinne, « La Vie d'Ésope ou le portrait d'un anti-héros », *Kentron*, n° 19, 2003, p. 51-69.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Christiane, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle : athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988.
- MOLES, John L., « The Career and Conversion of Dio Chrysostom », *Journal of Hellenic Studies*, n° 98, 1978, p. 79-100.
- ROSSETTI, Livio, « *Logoi Sokratikoi* : le contexte littéraire dans lequel Platon a écrit », in M. Fattal (dir.), *La Philosophie de Platon*, t. II, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 51-80.
- SWAIN, Simon (éd.), *Dio Chrysostom : Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Divers

- CASEVITZ, Michel, « Étude lexicologique : du schéma au schématisme », in M-S. Celentano, P. Chiron et M-P. Noël (éd.), *Skhèma-figura : formes et figures chez les Anciens* (actes du colloque franco-italien de l'Ecole normale supérieure et des universités Paris IV-Sorbonne, Paris XII-Val de Marne et Paris XII-Créteil, Paris, mai 1999), Paris, Rue d'Ulm, 2004, p. 15-29.
- CELENTANO, Maria Silvana, CHIRON, Pierre, et NOËL, Marie-Pierre, (éd.), *Skhèma-figura : formes et figures chez les Anciens* (actes du colloque franco-italien de l'Ecole normale supérieure et des universités Paris IV-Sorbonne, Paris XII-Val de Marne et Paris XII-Créteil, Paris, mai 1999), Paris, Rue d'Ulm, 2004.

- DESCLOS, Marie-Laurence, « Le Rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon », in M-L. Desclos (dir.), *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne* (actes du colloque international, Grenoble, déc. 1998), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 441-457.
- DONZELLI, Giuseppina, « Una versione menippea della Αἰσώπου πρᾶσις ? », in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, n° 88, 1960, p. 225-276.
- DORION, Louis-André, « Socrate entremetteur », in *Études platoniciennes*, vol. VI : *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 107-123.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
— *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007.
- LAURENT, Jérôme, « Sur l'*hubris* de Socrate », *Kentron*, n° 20, 2004, p. 83-92.
- LÉVY, Carlos, « La Conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », *Rhetorica*, t. XI, 1993, p. 399-420.
- MACÉ, Arnaud, « Publicité politique et publicité sensible : l'extravagance politique du Socrate platonicien », in *Études platoniciennes*, vol. VI : *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 83-103.
- MUGLER, Charles, « ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣXHMA chez Platon », *Revue des études grecques*, n° 70, 1957, p. 72-92.
- TRAPP, Michael, « Plato in Dio », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom : Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 213-239.

Renaissance

- CLÉMENT, Michèle, *Le Cynisme à la Renaissance : d'Érasme à Montaigne*, suivi de *Les Epistres de Diogenes* (1546), Genève, Droz, 2005.
- « Montaigne et les cyniques : peut-on s'avancer masqué quand on se réclame du cynisme ? », *Nouveau bulletin de la société internationale des amis de Montaigne*, n° 1, 2007, p. 43-58.
- COMPAIN, Jean-Marie, « L'Imitation socratique dans les *Essais* », in C. Blum (dir.), *Montaigne et les Essais, 1588-1988* (actes du congrès de Paris, janv. 1988), Paris, Champion, 1990, p. 161-171.
- COMTE-SPONVILLE, André, « Montaigne cynique ? : valeur et vérité dans les *Essais* », *Revue internationale de philosophie*, vol. 46, n° 180, 1992, p. 234-279.
- LEGROS, Alain, *Essais sur poutres : inscriptions et peintures de la tour de Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2003.
- MAGNARD, Pierre, « Au tournant de l'humanisme : Socrate humain, rien qu'humain », in S. Mayer et T. Gontier (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 267-274.
- MAGNIEN, Michel, « Un écho de la querelle cicéronienne à la fin du XVI^e siècle : éloquence et imitation dans les *Essais* », in F. Lestringant (dir.), *Rhétorique de Montaigne* (actes du Colloque de la Société des amis de Montaigne, Paris, déc. 1984), préface de Marc Fumaroli, Paris, Champion, 1985, p. 85-99.
- MAYER, Suzel et GONTIER, Thierry (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010.
- NAYA, Emmanuel, « Le Socrate papiste : un délit de faciès dans les *Essais* », *Cahiers textuels*, n° 26, 2003, p. 73-104.

Classicisme

Études sur La Bruyère et le classicisme

- BRODY, Jules, *Du style à la pensée : trois études sur les Caractères de La Bruyère*, Lexington (Ky.), French forum, 1980.
- BURY, Emmanuel, « Le Classicisme et le modèle philologique », *L'Information littéraire*, vol. 3, 1990, p. 20-24.
- *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- « Le Sourire de Socrate ou peut-on à la fois être philosophe et honnête homme ? », in M. Fumaroli, P.-J. Salazar et E. Bury (dir.), *Le Loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996, p. 197-212.
- « L'Optique de La Bruyère » in B. Roukhomovsky (dir.), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort* (actes du colloque international, Grenoble, mars 2003), Paris, Champion, 2005, p. 249-267.
- LANAVÈRE, Alain, « Morale et ironie dans les *Caractères* : La Bruyère disciple de Théophraste », in C. Kannengiesser et Y. Marchasson (dir.), *Humanisme et foi Chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 181-192.
- NOILLE, Christine, « Les Peintures de La Bruyère : d'une rhétorique de la fiction à une poétique de la description », in J. Dagen, E. Bourguinat et M. Escola (dir.), *La Bruyère, le métier du moraliste* (actes du Colloque international pour le tricentenaire de la mort de La Bruyère, Paris, nov. 1996), Paris, Champion, 2001, p. 173-183.
- NOILLE-CLAUZADE, Christine, *L'Éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2004.

Divers

- BELLOSTA, Marie-Christine, « “ La Vie d'Ésope le Phrygien ” de La Fontaine ou les ruses de la vérité », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 79, janv.-fév. 1979, p. 3-13.

- GROS, Jean-Michel, « Le Masque du “scepticisme chrétien” chez La Mothe le Vayer », in A. McKenna et P-F. Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, t. V : *Les Libertins et le masque : simulation et représentation*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, p. 83-98.
- « La Place du cynisme dans la philosophie libertine », in A. McKenna et P-F. Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, t. VII : *La Résurgence des philosophies antiques*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 121-139.
- NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich, « The Modern Reception of Cynism : Diogenes in the Enlightenment », p. 329-365.
- QUÉRO, Dominique, *Momus philosophe : recherches sur une figure littéraire du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1995.
- STAROBINSKI, Jean, « Démocrite parle : l'utopie mélancolique de Robert Burton », *Le Débat*, n° 29, mars 1984, p. 49-72.
- « Diogène dans Le Neveu de Rameau », *Stanford French Review*, n° 8, fall 1984, p. 147-165.

Outils de travail

Dictionnaires des langues grecque et latine

- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009.
- ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1979.
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- LIDDELL, Henry George et SCOTT, Robert, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon press, 1996.

Dictionnaires de la langue française

- FURETIÈRE, Antoine, *Le Dictionnaire universel* (1690), A. Rey (éd.), préface de P. Bayle, illustrations de J. Callot et A. Bosse, Paris, Le Robert, 1978.
- LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 2000.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010.
- RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois* (1680), Genève, Slatkine, 1994.
- S. N., *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), Lille, J.B. L. Danel, 1901.

Divers

- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1740), Genève, Slatkine, 1995.
- BONNEFOY, Yves (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1994.
- BRANDWOOD, Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney and son, 1976.
- CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.
- DIDEROT, Denis, D'ALEMBERT, Jean le Rond [et al.], *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 16 vol., Neuchastel, Samuel Fouche, 1765.
- GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1999.
- JARRETY, Michel (dir.), *Lexique des termes littéraires*, Paris, Librairie générale française, 2001.
- LEAKE, Roy E., LEAKE, David B. et LEAKE, Alice E., *Concordance des "Essais" de Montaigne*, Genève, Droz, 1981.
- MOLINIÉ, Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, 1997.
- POUGEOISE, Michel, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Colin, 2001.

Annexes – Traits caractéristiques attribués à Socrate comme aux cyniques

Annexe 1 : La faim est le meilleur assaisonnement d'un repas

Nous l'avons vu, c'est Xénophon qui constitue la source première de ce *topos* concernant Socrate. Nous avons cité le *Banquet*, mais cette idée est également très présente dans les *Mémorables* :

[Socrate] ne prenait de nourriture qu'autant qu'il avait plaisir à manger, et il arrivait à son repas dans une disposition telle que la faim lui servait d'assaisonnement : toute boisson lui était agréable, parce qu'il ne buvait jamais sans avoir soif¹.

Ne sais-tu pas que celui qui mange avec plaisir n'a pas besoin d'assaisonnement ; que celui qui boit avec plaisir se passe aisément de la boisson qu'il n'a pas ? [...] Ignores-tu que des personnes faibles de corps, deviennent, grâce à certains exercices, plus fortes que celles qui ne s'y sont pas exercées, et capables de les supporter plus aisément ? Et tu ne crois pas que moi, qui me suis exercé le corps à braver toutes les influences, je les supporte plus aisément que toi qui ne t'y es point exercé ?²

Ainsi que dans l'*Apologie de Socrate* :

Pourquoi les autres font-ils de grandes dépenses au marché pour se procurer les plaisirs de la table, alors que mon âme, sans dépense de ma part, m'en fournit de plus agréables ?³

Cicéron, ensuite, se fera l'écho de cette idée :

Un jour, dit-on, Socrate se promenait en forçant l'allure jusqu'à une heure avancée de la soirée ; on lui en demanda la raison ; il répondit que pour mieux dîner il faisait provision d'appétit⁴.

Socrate, qui ne compte pour rien le plaisir, [...] dit que le meilleur assaisonnement du manger et du boire est la faim et la soif⁵.

Érasme, enfin, l'érigera en adage :

Célébré parmi les bons mots de Socrate. Il moquait par là le luxe des Athéniens, qui s'efforçaient, par toutes sortes de condiments et de laborieux assaisonnements, de donner du goût à leurs plats, quand la seule faim obtient parfaitement ce résultat – la faim : la meilleure et la moins chère des épices⁶.

¹ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 3, § 5, p. 38-39.

² *Ibid.*, livre I, chap. 6, § 5-7, p. 46.

³ XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, § 18, p. 106-107.

⁴ CICÉRON, *Tusculanes*, *op. cit.*, livre V, chap. 34, § 97, p. 153.

⁵ CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I, *op. cit.*, livre II, chap. 28, § 90, p. 110.

⁶ ÉRASME, *Les Adages*, *op. cit.*, vol. II, adage 1669, « La faim est la meilleure épice », p. 409.

Par ailleurs, c'est, de manière assez significative, dans la même oeuvre que Xénophon attribue ce trait tantôt à Socrate, tantôt à Antisthène. Ce dernier compare en effet son appétit à un cellier dans lequel il tire ce qui le rassasie :

Ai-je en effet, le désir de me régaler, je n'achète pas au marché des denrées de premier choix [...] mais c'est dans mon appétit que je les trouve [ἐκ τῆς ψυχῆς ταμεύομαι]. Et mon plaisir est bien plus grand lorsque j'attends pour manger ou boire d'en éprouver le besoin, que lorsque j'absorbe quelque chose de coûteux⁷.

Dans une lettre apocryphe, Diogène lui-même caractérise Socrate comme cet homme « qui tirait sa nourriture non pas des jardins ni du quartier des cuisiniers, mais des gymnases »⁸, rappelant par là l'origine socratique d'une pratique dont les cyniques se réclameront ensuite.

Enfin, on trouve chez le philosophe de tradition cynique Télès, une appropriation de ce thème au bénéfice de Diogène : il s'agit d'un extrait de la diatribe « Sur l'autarcie » reproduit par Stobée⁹ dans laquelle Pauvreté [Πενία] plaide sa cause :

Est-ce que je ne t'offre pas la faim comme un assaisonnement non coûteux et non raffiné ? N'est-ce pas celui qui a faim qui mange avec le plus d'agrément et qui a le moins besoin d'assaisonnement ? Et celui qui a soif qui boit avec le plus d'agrément et qui aspire le moins à la boisson qu'il n'a pas sous la main ? Est-ce qu'on a faim d'une pâtisserie ou est-ce qu'on a soif de neige ? Ces choses, n'est-ce pas par mollesse que les hommes les recherchent ? Est-ce que je ne te fournis pas de quoi te loger : d'abord les bains pendant l'hiver, les temples l'été ? En effet, l'été, quelle habitation as-tu, dit Diogène, comparable à ce Parthénon dont je dispose, bien aéré et somptueux ?¹⁰

⁷ XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. IV, § 41, p. 59.

⁸ S. N., *Les Cyniques Grecs : lettres de Diogène et Cratès*, *op. cit.*, lettre 32 de Diogène à Aristippe, p. 62.

⁹ Voir STOBÉE, *op. cit.*, livre III, chap. 1, § 98, p. 37-49.

¹⁰ TÉLÈS, *Diatribes*, *op. cit.*, Fragment II, « Sur l'autarcie », § 7-8, p. 137.

Annexe 2 : Le « connais-toi toi-même » et les injonctions du dieu

Traditionnellement, le précepte delphique est assimilé à Socrate¹¹ : c'est lui qui, en donnant naissance à l'éthique, a ramené les préoccupations de la philosophie à la connaissance de soi avant la connaissance du monde et des affaires de la cité. Mais c'est également un trait que la postérité a tenu à attribuer aux cyniques – considérés en tant que groupe et non de manière singulière à un individu appartenant à cette école –, comme pour légitimer leur rapprochement. On l'observe au sujet d'Antisthène :

Interrogé sur le profit qu'il avait retiré de la philosophie, [Antisthène] répondit : « Être capable de vivre en compagnie de soi-même [ἐαυτῷ ὀμιλεῖν] »¹².

Lucien le place dans la bouche de Ménippe, qui déclare aux morts regrettant le luxe de leur vie passée :

C'est bien, continuez ! Pleurez ! Pendant ce temps, je chanterai pour vous accompagner, en le serinant sans cesse, le fameux *Connais-toi*. C'est l'accompagnement qui convient le mieux à de telles lamentations¹³.

Stobée l'attribue enfin à Démonax, sous la même forme que pour Antisthène, dans un chapitre précisément intitulé « ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ » :

On demandait à Démonax à quel moment il avait commencé à faire de la philosophie. « Au moment, dit-il, où j'ai commencé à faire mon propre procès [ἐμαυτοῦ ἠρξάμην] »¹⁴.

Julien précise tout de même qu'il ne s'agit pas d'un précepte exclusif au cynisme, ni même à Socrate, mais du principe de toute philosophie :

Pour ce qui est du « Connais-toi toi-même », Diogène n'est pas le premier à qui il l'ai dit : il l'a dit et le répète aux autres hommes, la phrase étant inscrite, je crois, au fronton du temple¹⁵.

¹¹ Voir notamment PLATON, *Alcibiade majeur*, 132 c et sqq. et XÉNOPHON, *Mémorables*, livre IV, chap. 2, § 24 et sqq.

¹² DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 6, p. 685. Par comparaison, Aristippe répond à la même question : « Être capable de m'entretenir hardiment avec tous [πᾶσι θαρροῦντως ὀμιλεῖν] » (*Ibid.*, livre II, § 68, p. 277).

¹³ LUCIEN, *Dialogues des morts*, *op. cit.*, p. 351.

¹⁴ STOBÉE, *op. cit.*, livre III, chap. 21, § 8, p. 238, in L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁵ JULIEN, *Contre les cyniques ignorants*, *op. cit.*, § 8, 188 b, p. 154. Voir également : « Nous avons aussi trouvé les coryphées [de la secte cynique] en la personne d'un Antisthène, d'un Diogène et d'un Cratès. Le but de leur vie et leur fin étaient, à mes yeux, la connaissance de soi-même, le mépris des vaines opinions et aussi la poursuite de la vérité [...] avec toute la force de leur intelligence. C'est par zèle pour elle, je crois, que Platon, Pythagore, Socrate, les Péripatéticiens, ainsi que Zénon, endurèrent toute sorte de peines : ils désiraient se connaître, sans suivre de vaines opinions, mais en s'enquérant de la vérité contenue dans les êtres » (*Ibid.*, § 8, 188 b - c, p. 154).

Cependant, il affirme que la véritable philosophie obéit à deux injonctions divines, dont la seconde ne laisse aucun doute sur son appartenance idéologique :

Il suffit seulement d'écouter ces deux conseils du Dieu pythien : « Connais-toi toi-même » et « Réévalue ta monnaie »¹⁶.

C'est en effet de cette formule « dont Diogène et Cratès ont manifestement recherché la réalisation dans leurs actes »¹⁷. L'empereur va même plus loin dans l'union de ces deux préceptes lorsqu'il écrit que « l'expression “Connais-toi toi-même” permet de dire le moyen de “réévaluer sa monnaie” »¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, § 8, 187 d, p. 153.

¹⁷ JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*, *op. cit.*, § 7, 211 b, p. 52.

¹⁸ *Ibid.*, § 7, 211 c, p. 53.

Annexe 3 : La pauvreté et la véritable richesse

Le thème de la pauvreté caractéristique de Socrate est abondamment développé chez Xénophon :

[Socrate était] tellement habitué à la médiocrité que sa mince fortune lui suffisait et par-delà.

Socrate vivait content de la plus médiocre fortune.

Il avait façonné son âme et son corps à un régime tel, qu'en l'adoptant, sauf une intervention d'en haut, on serait sûr de vivre en toute confiance et en pleine sécurité, avec de quoi suffire à une aussi modeste dépense. Il était si frugal, que je ne sais personne qui ne pourrait travailler assez peu pour ne pas gagner ce dont Socrate se contentait¹⁹.

Ainsi, la pauvreté des biens matériels, présentée comme extrême dans le cas de Socrate, contente le philosophe : ce n'est pas sur ce plan que l'on peut juger de la richesse d'un sage puisque c'est précisément sa capacité à se satisfaire de peu et à réduire ses besoins au strict nécessaire qui fait sa sagesse. Dans un autre texte où le cynisme, représenté par Antisthène, est très présent, Socrate invite ce dernier à expliciter son affirmation selon laquelle sa richesse est ce dont il est le plus fier²⁰.

« Allons, dit Socrate, à toi maintenant de nous dire, Antisthène, comment il se fait qu'étant si à court de biens tu sois fier de ta richesse. – C'est que j'estime, mes amis, que les hommes détiennent la richesse et la pauvreté, non dans leur maison, mais dans leurs âmes »²¹.

Le lieu de la richesse se trouve donc dans l'âme et sa grandeur est inversement proportionnelle à celle des biens matériels, comme s'en souviendront les auteurs suivant :

La richesse dépend de l'esprit, comme je le pense à juste titre, et non l'esprit de la richesse : Crésus désire tout posséder, Diogène ne désire rien²².

Pour signifier à quel point ce *topos* infiltre le socratisme comme le cynisme et à quel point les confusions ont facilement lieu, il suffit de mentionner la présence d'une

¹⁹ XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, livre I, chap. 2, § 1, p. 27 ; livre I, chap. 2, § 14, p. 29 et livre I, chap. 3, § 5, p. 38-39.

²⁰ Voir : « “Et toi, continua Socrate, de quoi es-tu fier, Antisthène ? – De ma richesse”. Hermogène lui demanda s'il avait beaucoup d'argent. Il jura que non, “pas même une obole”. “Du moins possèdes-tu beaucoup de terre ? – Peut-être autant qu'il en faudrait à notre Autolykos pour se saupoudrer de poussière” » (XÉNOPHON, *Le Banquet*, *op. cit.*, chap. III, § 8, p. 49).

²¹ *Ibid.*, chap. IV, § 34, p. 58. À noter que, plus loin, le cynique déclare que c'est bien de Socrate qu'il tient cette pratique : « Socrate que voici, [...] [m'a] procuré cette fortune » (*Ibid.*, chap. IV, § 43, p. 59).

²² AUSONE, *Sur un petit héritage*, § 11-12, in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 90. Une anecdote célèbre oppose la « fausse richesse » de Crésus à la « vraie richesse » dont Solon se fait le porte-parole (voir HÉRODOTE, *Histoires*, livre I, § 30-33).

même anecdote attribuée une fois à Socrate et une autre fois à Diogène, et ce dans un même recueil :

On lui [Diogène] demandait qui est riche parmi les hommes : « Celui qui se suffit à lui-même », reprit-il.

« Qui te [Socrate] semble le plus riche ? – Celui qui se contente de peu, car se suffire à soi-même est une richesse naturelle »²³.

Enfin, on peut mentionner deux sentences développant le même thème et rapportées à Diogène :

Aristippe lui demandait quel profit il avait tiré de la philosophie. Diogène lui répondit : « Pouvoir être riche sans avoir une seule obole »²⁴.

[Diogène] appelait de grands pauvres les gens qui héritent d'une masse imposante de biens²⁵.

²³ S. N., *Gnomologium Vaticanum*, § 180 et § 476 in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 98 et note 191, p. 98. La réponse mise au compte de Socrate se retrouve littéralement chez Stobée, livre III, chap. 5, § 31.

²⁴ *Ibid.*, § 182, p. 76. On retrouve ici ce qu'Antiphon avait tant de mal à concevoir, à savoir que la pratique de la philosophie soit à l'origine de cette conduite de vie.

²⁵ STOBÉE, *op. cit.*, livre III, chap. 10, § 62 in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 92.

Annexe 4 : L'indifférence face à l'injure

Il n'est pas étonnant que, sur ce point précis de l'éthique du sage, le cynique soit apparenté à Socrate : nous avons vu en effet que les disciples d'Antisthène avaient emprunté à la pratique socratique de la philosophie sa fermeté d'âme et son endurance lui permettant de supporter n'importe quelle épreuve. De ce fait, la figure de Socrate et celle du cynique ont pu toutes deux fournir le modèle d'une impassibilité face aux injures, comme le montrent certaines anecdotes, attribuées indifféremment à l'un ou à l'autre :

On doit circonscrire la colère de différentes façons : tournons la chose généralement en jeu et plaisanterie. Socrate, dit-on, frappé d'un soufflet, se contenta de remarquer qu'il était fâcheux pour les hommes d'ignorer quand ils devaient sortir avec un casque. L'important n'est pas la manière dont l'injure est faite, mais celle dont elle est supportée.

Comme quelqu'un lui avait asséné un coup de poing, Diogène s'écria : « Par Héraclès, comment ai-je pu oublier de mettre un casque pour me promener ? »²⁶

Une autre anecdote, celle de l'âne, subit également des variations qui la font alterner entre les traditions socratique et cynique :

Le sang-froid assurément est le fait d'un sage. Socrate, par exemple, avait reçu un coup de pied d'un jeune vaurien plein d'impudence ; voyant que son entourage était indigné et bouillait de poursuivre l'agresseur : « Et si », dit-il, « c'était la ruade d'un âne qui m'avait touché, prétendriez-vous encore lui rendre sa ruade ? »²⁷.

À qui disait [à Diogène] : « La plupart des gens se moquent de toi », il dit : « Peut-être que les ânes se moquent de ces gens aussi. Mais pas plus que ceux-ci ne font attention aux ânes, moi je ne fais attention à eux »²⁸.

Par ailleurs, de nombreux textes mettent en avant la capacité qu'ont Socrate ou Diogène de ne pas s'indigner de certaines offenses, dès lors que celles-ci ne sont pas fondées en raison :

À celui qui dit [à Socrate] : « Un tel ne t'injurie-t-il pas ? », « Non, dit-il, car ce n'est pas à moi que cela s'applique ».

²⁶ SÉNÈQUE, *De la colère*, *op. cit.*, livre III, chap. 11, § 2-3, p. 77 et DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 41, p. 719.

²⁷ PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, *op. cit.*, § 14, 10 c, p. 54. On retrouve cette anecdote, quelque peu déformée chez Diogène Laërce et F. Charpentier : « [...] et tout cela il le supportait patiemment. D'où vient qu'après qu'il se fut laissé battre à coups de pied, quelqu'un s'en étonnant, il dit : "Et si c'était un âne qui m'avait donné une ruade, lui intenterais-je un procès ?" » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 21, p. 230) ; « Même un insolent lui ayant donné un grand coup de pied, comme on lui conseillait d'en tirer vengeance, voudriez-vous dit-il que si un cheval m'avait frappé je le misse en procès » (F. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 47).

²⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 58, p. 730.

À qui lui disait : « Beaucoup de gens te tournent en dérision », il répondit : « Eh bien, moi, je ne sens pas la dérision »²⁹.

Or, cette sérénité avec laquelle les deux philosophes rejettent l'application de ces injures à leur personne entre en résonance avec l'éthique proposée dans les *Caractères* :

Ceux qui sans nous connaître assez, pensent mal de nous, ne nous font pas de tort ; ce n'est pas nous qu'ils attaquent, c'est le fantôme de leur imagination³⁰.

Cependant, le cynique ne se contente pas de supporter les offenses et d'afficher un visage impassible : il les retourne contre ceux qui les profèrent, s'installant ainsi dans une position offensive. En agissant en « Chien » aboyant et mordant, en adoptant une rhétorique véhémement et donc d'insulté, se faisant insulteur à son tour, le cynique marque une séparation avec le modèle socratique et par là même avec les idéaux du siècle classique. En voici quelques exemples :

Platon discutait d'un sujet et Diogène, qui était présent, en faisait peu de cas. Le fils d'Ariston s'en irrita et lui fit cette remarque : « Écoute ce qu'on dit, Chien ». Et lui de répliquer avec un calme absolu [οὐδεν διαταραχθεῖς] : « Mais moi, je ne suis pas retourné chez ceux qui m'ont vendu, comme le font les chiens ». Il faisait allusion au voyage en Sicile de son interlocuteur³¹.

Alors qu'il déjeunait sur la place publique, les gens qui faisaient cercle autour de lui n'arrêtaient pas de lui dire : « Chien ». Mais lui rétorquait : « C'est vous qui êtes des chiens, puisque vous faites cercle autour de moi pendant que je mange ».

Aux jeunes gens qui l'entouraient et disaient : « Attention qu'il ne nous morde pas ! », il rétorqua : « Soyez sans crainte, les enfants ! Un chien ne mange pas de bête ! »³².

Dans cette perspective, il est significatif que, dans le *Banquet* de Xénophon, alors qu'Antisthène se montre λοῖδορος, Socrate, lui, ne verse jamais dans l'insulte. Son injure la plus violente exprimée en réponse à une provocation est une « plaisanterie froide [ψυχρὰ λέγω] » ou une « minaud[erie] [...] moqueuse [ἐπισκώψας ὡς δὴ θρυπτόμενος] »³³.

²⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre II, § 36, p. 241 et livre VI, § 54, p. 728. Voir également : Plutarque : « Quelqu'un disait un jour au sage Diogène : “Ces gens te trouvent ridicule. – Mais moi, répondit-il, je ne me sens pas ridicule ! ». Car il ne considérait comme vraiment ridicule que ceux qui se laissent impressionner et troubler par la raillerie » (Vie de Fabius Maximus, chap. 10, § 2, p. 367). Ce trait est également typique d'Ésope, comme on le voit dans la *Vie* : « Pendant que beaucoup plaisantaient ainsi, Ésope restait immobile sans broncher » (S. N., *Vie d'Ésope, op. cit.*, § 21, p. 76). « Les Samiens, en voyant Ésope, éclatèrent de rire [...]. Ésope les écouta, insensible aux railleries » (*Ibid.*, § 87, p. 119).

³⁰ LA BRUYÈRE, *op. cit.*, « Des jugements », 35, p. 467.

³¹ Élien, *op. cit.*, livre XIV, chap. 33, p. 161. L'anecdote est reprise, mais curieusement inversée chez Diogène Laërce : « À Platon qui le traitait de chien, il dit : “Tu as raison ; moi je suis retourné auprès de ceux qui m'ont vendu” » (DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 41, p. 718).

³² DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, livre VI, § 61, p. 732 et livre VI, § 45, p. 721.

³³ XÉNOPHON, *Le Banquet, op. cit.*, chap. VI, § 7, p. 68 et chap. VIII, § 4, p. 71.