



HAL
open science

Penser l'ascèse avec Diogène de Sinope

Nicolas Élias

► **To cite this version:**

Nicolas Élias. Penser l'ascèse avec Diogène de Sinope. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2023, 203, pp.169-191. 10.4000/assr.71414 . hal-04408223

HAL Id: hal-04408223

<https://hal.science/hal-04408223>

Submitted on 21 Jan 2024

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.

Penser l'ascèse avec Diogène de Sinope

À qui convoite la gloire : dix mille chars ne peuvent suffire.
À qui fait un pas en retrait : une simple gourde c'est déjà trop.

Baisaō¹

Athènes, IV^e siècle avant J.-C. Diogène, originaire de Sinope, mène une existence volontairement miséreuse – « une vie de chien », selon ses dires. Dépourvu de ces esclaves qui innervent l'économie de la cité, il en est réduit à laver lui-même ses légumes. Passe Platon, fils d'aristocrate, enfant chéri de la cité, et un temps au service de Denys, le riche tyran de Syracuse. Frappé de la condition de son collègue philosophe, il entreprend de lui donner conseil :

Platon : « Si tu flattais Denys, tu ne laverais pas de légumes. »

Diogène : « Et toi, si tu lavais des légumes, tu ne flatterais pas Denys. » (Diogène Laërce [ci-après D.L.] VI, 58)

Pour hypothétique qu'elle soit, la passe d'armes entre les deux philosophes, rapportée par le doxographe Diogène Laërce, vient nouer un problème : la relation entre emprise sur soi et déprise des aliénations sociales, entre frugalité et autonomie, entre ascèse et pouvoir. Soit l'ascèse comme art politique².

Diogène lui-même fait grand cas du grec *askêsis*, qui donnera le français « ascèse ». Mais le terme a alors (et encore aujourd'hui, en grec moderne) un sens fort différent, puisqu'il désigne l'entraînement, l'exercice. Il l'emprunte certainement à l'athlétisme, dont il fait une métaphore partielle de sa pratique – exercice du corps et de l'âme. Un effort donc, et un effort possiblement douloureux, mais sans rien de ce parfum de dolorisme et de mortifications que charrie aujourd'hui la notion. De l'un à l'autre, de l'*askêsis* antique à notre français ascèse, il y a le christianisme et ses saints hommes, qui ne furent pas indifférents à la pratique de Diogène.

Pourtant, si son cas me paraît si paradigmatique pour penser l'ascèse, ce n'est pas en ce qu'il permettrait de tracer une généalogie du mot ou de la chose.

1. Ermite japonais du XVIII^e siècle. Traduit par François Lachaud (2010).

2. Une première ébauche de ces réflexions a été présentée lors d'une journée d'étude sur l'ascèse qui s'est tenue à l'École française d'Athènes le 22 novembre 2019 (*Regards croisés sur l'ascèse : Méditerranée, Asie(s)*, journée coorganisée avec Tassos Anastasiadis et Vincent Tournier). Je remercie vivement Marie-Odile Goulet-Cazé, Vincent Azoulay et Nikos Sigalas qui ont accepté de lire et commenter une version intermédiaire de ce texte, suggérant des pistes que je n'ai pas toujours su explorer. Les éventuelles erreurs sont évidemment de ma seule responsabilité.

C'est bien plutôt parce que le renoncement qu'il pratique ne s'inscrit pas dans un horizon religieux : Diogène n'est nullement préoccupé par un au-delà de la vie, un salut ou une délivrance, mais uniquement par une certaine forme de vie *hic et nunc*, une vie vertueuse et libre (« mettant la liberté au-dessus de tout » ; D.L. VI, 70) – par opposition à la condition d'esclave qu'il prête à ses semblables. Nulle sotériologie, nulle doctrine du salut : l'ascèse n'est pas soutenue par la croyance en un au-delà du monde sensible, mais vise explicitement à transformer la vie.

Or, c'est là un biais récurrent et dommageable concernant l'ascèse que de la réduire à un épiphénomène du religieux, d'autant que seuls les fondateurs de la sociologie des religions ont su donner quelque étoffe théorique à la notion, au prix, peut-être, d'une restriction de sa portée. Émile Durkheim, qui consacre de riches pages à la question (Durkheim, 2013), l'ancre dans ces « rituels négatifs » dont il a montré qu'ils soutenaient la division entre profane et sacré, et fait de la vie ascétique un paroxysme des interdits religieux. Quant à Max Weber (2015 : 264), il l'entend comme technique du salut de l'âme, « ascèse magique ». L'un et l'autre ont fort justement souligné que l'ascèse est aussi, ou surtout, affaire de pouvoir et d'efficacité – « Les rites négatifs confèrent donc des pouvoirs efficaces », écrit Durkheim (2013 : 442) ; « L'ascète se sait en possession d'un pouvoir sur les Dieux », écrit Weber (2015 : 265) –, et ont ainsi esquissé une première problématisation de l'ascèse : le pouvoir ou l'efficacité prêtée au renoncement volontaire, mais en restreignant d'office ce pouvoir à un pouvoir rituel ou magique – d'ordre symbolique. Ainsi cantonnée au domaine religieux, la notion d'ascèse reste en partie tributaire d'un faisceau de notions qui y ont fait l'objet d'une élaboration conceptuelle plus conséquente : le rituel, la magie, le sacrifice, l'interdit, la pureté, etc. De sorte que la recherche du salut ou l'opération magique font partiellement écran à une étude en propre de l'ascèse, occultant les ressorts tout à fait empiriques, prosaïques – et politiques – du renoncement ou de l'exercice à la douleur.

Chez Diogène au contraire, le renoncement ne s'énonce pas sous forme d'interdits ou de sacrifice. L'homme n'est pas non plus angoissé par les notions de souillure, de faute ou de pureté qui font basculer l'ascèse du côté du rituel – ou, au choix, de la névrose obsessionnelle (Freud, 1983) – et ne voit d'ailleurs aucun inconvénient à profaner la nourriture des temples. Il soutient à l'inverse une position résolument antiritualiste :

À la vue de quelqu'un qui faisait des aspersion rituelles, il fit ce commentaire :
 « Pauvre malheureux, ne sais-tu pas que tes aspersion, tout comme elles ne peuvent te débarrasser de tes fautes de grammaire, ne peuvent pas davantage te débarrasser de celles commises durant ta vie ? » (D.L. VI, 42)

Diogène se tient alors à une place privilégiée pour nous, là où l'ascèse peut être saisie dans ses effets les plus mondains, lui qui erre dans la cité, alpaguant ses contemporains, participant pleinement de l'*agôn* de la cité antique et investissant (quoiqu'en la subvertissant) la dialectique de l'homme libre et de l'esclave, opposition constitutive du monde athénien et de son économie.

S'il est nécessaire d'émanciper l'ascèse de la causalité religieuse, de mettre au jour son efficacité pratique comme son rapport au politique, ce n'est pas pour le plaisir de singulariser une hypothétique ascèse « laïque », mais pour cerner pleinement les ressorts anthropologiques de toute pratique ascétique : dans celle-ci (qu'elle soit religieuse ou non), le politique et, par extension, le pouvoir, est pensé, travaillé, transformé à partir de la vie individuelle, réduite à ses aspects les plus prosaïques et les plus refoulés – la faim, la douleur, la mort. De sorte qu'en retour, penser l'ascèse relève de ce travail de décapage, de ponçage, qui laisse apparaître le matériau brut de la vie sociale : l'homme. C'est précisément en cela que Diogène nous intéressera. Car, précisons-le d'emblée, je ne suis ni historien, ni philosophe, ni helléniste, mais anthropologue. En empruntant une vie à la philosophie antique, mon but n'est pas d'ériger Diogène en archétype de l'ascète, ni de contribuer à l'histoire de la philosophie antique, mais de cerner, dans une approche matérialiste, quelques nœuds spécifiques de la notion d'ascèse en postulant que ce détour antique nous ramène à la question *princeps* de l'anthropologie : l'idée de l'homme ou d'une nature humaine comme terme premier de toute construction politique.

Sur quelques pages antiques

On ne possède rien de la main de Diogène (ou du moins rien de certain). Il aurait écrit, pourtant. Rien n'a survécu, si ce n'est qu'on suppose que certains textes tardifs sur le personnage sont infusés de ces écrits à nous inconnus.

La principale source – comme pour nombre de philosophes de l'Antiquité – est le recueil de « vies » intitulé *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, que composa, en grec, Diogène Laërce (1847, 1999), compilateur romain du III^e siècle après J.-C. Cet auteur singulier, « modeste érudit de province » (Vesperini, 2019 : 21) dont on se plaît à pointer l'absence de style, livre une œuvre majeure, certes parfois décousue, non exempte de répétitions et de contradictions, mais éminemment vivante, drôle à l'occasion, où la philosophie se vit dans la cité, quotidienne et collective. Les principaux noms de la philosophie antique – Thalès, Pythagore, Héraclite, Socrate, Platon, Aristote, Pyrrhon, Zénon... – y sont classés en dix livres, par affinités. Le sixième regroupe ceux que l'on nomme cyniques, et s'y succèdent Antisthène, Diogène, Monime, Onésicrite, Cratès, Métroclès, Hipparchia (la seule femme philosophe à laquelle Diogène Laërce consacre un chapitre), Ménippe et Ménédème. La plus conséquente de ces vies cyniques reste celle de Diogène. Si les philosophes qui lui succèdent s'inscrivent explicitement dans sa lignée, et se réclament donc d'une école cynique, le lien entre Antisthène et Diogène est sujet à caution : quoique l'influence du premier sur le second soit évidente, le lien de maître à disciple vise peut-être à lier Diogène (et, par ricochet, l'école stoïcienne) à l'illustre Socrate, dont Antisthène était l'un des auditeurs.

Telle que rapportée par Diogène Laërce, la vie de Diogène consiste avant tout en une série de faits et gestes, paroles ou actions rapportées qui constituent ce que les auteurs antiques appelaient des chries ou des apophtegmes, soit de

brèves interactions sociales jugées symptomatiques, scénettes qui transforment la vie collective sur l'agora en terrain d'investigation philosophique. Ces interactions édifiantes tiendront, en tant que forme littéraire, un rôle décisif dans l'enseignement cynique – un enseignement en forme de vie. En comparaison avec les autres vies du recueil, celle de Diogène exhibe l'une des plus longues séries d'apophtegmes, suivie d'une maigre doxographie, portant sur la notion d'*askêsis*, de courts éléments biographiques et d'une liste d'ouvrages qu'il aurait rédigés. Ce rôle *princeps* des chriés est pour nous déterminant, car cette riche littérature se prête peut-être mieux que d'autres à l'analyse anthropologique.

Les quelques pages des *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* consacrées à Diogène (quarante-six pages exactement pour la version de travail) seront ici ma source principale, dans la traduction française de l'ouvrage, dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé et parue en 1999. Riche source, qui donne à voir un personnage en sa singularité, pleinement distinct des autres cyniques. Diogène Laërce constitue de fait la principale source de la plupart des études sur Diogène, et ce sera *ce* Diogène qui donnera corps à l'étude. À plusieurs reprises, je solliciterai d'autres sources antiques (Dion Chrysostome et Galien de Pergame), mais uniquement à partir de leur occurrence dans la littérature secondaire (et plus spécifiquement chez Goulet-Cazé).

Cette dernière littérature est, quant à elle, pléthorique. Marie-Odile Goulet-Cazé mérite une place à part : elle livre en 1986 une étude passionnante et inspirante, intitulée *l'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (Goulet-Cazé, 2016), où elle conjugue approche philologique et philosophique. Un travail bienvenu puisque, durant longtemps, le personnage ne bénéficia pas des faveurs des historiens. Donald Dudley, historien de Cambridge qui se fendit d'une histoire du cynisme amenée à faire date (Dudley, 1937), ne débordait visiblement pas d'admiration pour son sujet. La seconde partie du xx^e siècle fut plus sensible au personnage. En 1984, Michel Foucault consacra ainsi ses derniers cours au Collège de France au cynisme antique, publiés sous le titre *Le Courage de la vérité* (Foucault, 2009). Il notait déjà un récent regain d'intérêt pour le sujet (en Allemagne, où Peter Sloterdijk avait publié *Critique de la raison cynique* en 1983), et ne contribua pas peu lui-même à cette réhabilitation.

Une vie de chien parmi les hommes

a. Diogène n'est pour personne un complet étranger. Originaire de la prospère colonie grecque de Sinope, il en aurait été banni pour avoir participé à la falsification de la monnaie de la cité – et ce à une époque où la monétarisation de l'économie se fait plus impérieuse. L'affaire a toute son importance. Son rôle et ses motivations exactes restent sujets à débats, mais Diogène Laërce rapporte une version éloquente : l'oracle de Delphes l'aurait incité à altérer le *politikon nomisma*, c'est-à-dire, tout à la fois, les usages de la cité et la monnaie de la ville – le terme *nomisma* désignant les conventions, les valeurs établies et donc, par extension, la monnaie. L'intéressé aurait pris la formule au pied de la lettre, à ses dépens. Exilé, il s'établit alors à Athènes – quoiqu'on

le retrouve aussi à Corinthe et à Sparte. Là, il vit volontairement en renonçant – « sans cité, sans maison, privé de patrie, miséreux, errant, vivant au jour le jour » (D.L. VI, 38) –, mais en renonçant goguenard et provocateur, prenant volontiers à parti les citoyens par la mendicité ou la harangue, et raillant la vie de ses contemporains :

Il répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre. (D.L. VI, 44)

En vue de cette vie facile, il prône la frugalité, le dénuement (« Il faut vivre frugalement, en se contentant de la nourriture qu'on peut se procurer soi-même et du seul manteau élimé, en méprisant richesse, réputation et bonne naissance. » ; D.L. VI, 105), et s'astreint à une pratique active du renoncement. L'anecdote la plus frappante, mise en peinture par Nicolas Poussin, le montre abandonnant l'une de ses uniques possessions quand il vit plus frugal que lui :

Ayant vu un jour un jeune enfant qui buvait dans ses mains, il sortit son gobelet de sa besace et le jeta, en disant : « Un jeune enfant m'a battu sur le chapitre de la frugalité. » (D.L. VI, 37)

L'écelle subira le même sort, face encore à un enfant mangeant ses lentilles dans du pain. « Un jeune enfant m'a battu » : Diogène détourne la logique politique de l'*agôn*, de la compétition entre pairs sur l'agora – qui s'effectue non plus par l'accumulation mais par le renoncement, la déprise. Plus décisif pour ses contemporains que pour nous, il se prive d'esclave. Le fait est rapporté dans deux chries, qui ne cachent pas les contradictions. La première stipule qu'il n'a aucun esclave (« Comme on lui demandait s'il avait servante ou jeune esclave, il répondit que non. » ; D.L. VI, 52). Plus loin, son unique esclave est en fuite :

Aux gens qui lui conseillaient de rechercher son esclave qui avait pris la fuite, il rétorqua : « Il serait plaisant que Manès puisse vivre sans Diogène et que Diogène ne puisse vivre sans Manès. » (D.L. VI, 55).

La dissonance incite à appréhender le dénuement moins comme un état objectif de pauvreté que par l'effort, la visée et l'écart qu'il creuse d'avec ses semblables – des semblables aristocrates, au sortir d'une guerre civile où les démocrates ne se recrutèrent pas parmi les auditeurs de Socrate (Ismard, 2013 : 118).

b. La frugalité vise à l'autonomie, et ce dénuement matériel, ces exercices ascétiques, engagent de fait Diogène dans des relations singulières avec ses contemporains. Et plus particulièrement avec les puissants – champions, conquérants, philosophes illustres... – qu'il moque à loisir. Ainsi avec le général Cratéros, qui l'invite à sa table :

Comme Cratéros lui demandait de venir le voir, il dit : « À vrai dire, j'aime mieux lécher le sel à Athènes que jouir de la somptueuse table de Cratéros. » (D.L. VI, 57)

Citons encore la réponse à celui qui veut suivre son enseignement – source de revenus :

À l'homme qui lui recommandait son fils en disant qu'il était très doué et de mœurs excellentes, Diogène dit : « Mais alors, en quoi a-t-il besoin de moi ? » (D.L. VI, 64)

Diogène eut pourtant plusieurs disciples connus, dont Cratès, figure majeure de ce qui deviendra le mouvement cynique, et qui fut quant à lui le maître de Zénon, le fondateur du stoïcisme. Ainsi, quelle que soit la distance qu'il instaure, Diogène est une figure publique et un modèle – n'est-ce pas le cas de tous les ascètes dont la pratique fut consignée ? Point crucial que celui-ci : le renoncement ne s'actualise, n'est saisissable que dans des interactions sociales. Peut-être est-ce là l'occasion de tordre le cou à un malentendu sur l'ascétisme : celui qui en ferait le synonyme de complète solitude, d'absolu isolement. L'ascète serait irrémédiablement ermite ou anachorète. Or l'ascèse n'est pas l'absence de relations, mais la transformation de celles-ci (par un certain effort sur soi), et si l'isolement est pour cela un expédient fort utile, l'écart est en dernier ressort écart social.

c. La vie de Diogène : non pas une vie par-devers soi, mais une vie publique, au sein d'un milieu hautement spécifique. De fait, celle-ci occupe une place déterminante quoique ambiguë dans l'histoire de la philosophie antique. Philosophe, il doit se comprendre comme l'une des répliques de l'« événement Socrate » (Ismard, 2013), celui qui oppose une philosophie pratique à l'intellectualisme de Platon – qu'il prend copieusement à partie. Tout au long des chries rapportées, c'est à cette étoile de la philosophie naissante qu'il s'en prend avec le plus de véhémence et d'assiduité. La scène introductive (voir *supra*, D.L. VI, 58), avait campé le décor, mais la suivante vaut également le détour, où Diogène tourne en ridicule l'Idée platonicienne :

Platon avait défini l'homme comme un animal bipède sans plumes et la définition avait du succès ; Diogène pluma un coq et l'amena à l'école de Platon : « Voilà, dit-il, l'homme de Platon ! » D'où l'ajout que fit Platon à sa définition : « [E]t qui a des ongles plats. » (D.L. VI, 40)³

Diogène s'élève contre l'intellectualisme de son camarade : « De surcroît il se moquait de Platon sous prétexte que c'était un intarissable bavard. » (D.L. VI, 26). Platon aurait, quant à lui, qualifié Diogène de « Socrate devenu fou » (D.L. VI, 54).

Ses contemporains ne lui auraient peut-être pas donné tort, et ses faits et gestes abondent en scènes déroutantes, et souvent cocasses. Ainsi :

Il entra au théâtre à contre-courant des gens qui sortaient. Comme on lui en avait demandé la raison, il disait : « Tout au long de ma vie, c'est ce que je m'efforce de faire. » (D.L. VI, 64)

3. Pour saisir pleinement comment « la vie intellectuelle à Athènes s'organise en un champ d'affrontement », voir Azoulay (2007).

Il n'hésite pas non plus à pisser sur les convives qui lui jettent un os :

Au cours d'un repas, des gens lui lançaient des os comme à un chien ; lui, avec désinvolture, leur pissait dessus comme un chien. (D.L. VI, 46)

La référence au chien traverse la vie de Diogène : le chien est celui qui vit en étranger parmi les hommes, étranger à leurs conventions, mais partageant leur quotidien. De saint Roch aux derviches musulmans, le chien fera d'ailleurs carrière comme auxiliaire des renonçants (Papas, 2017). Par cette cocasserie animalière, la lecture de certaines scènes n'est pas sans rappeler une figure plus tardive, également originaire d'Anatolie : Nasreddin Hodja, excentrique oscillant entre idiotie et sagesse, enfourchant son âne à l'envers, dont les faits et gestes déroutants constituent l'un des corpus comiques les plus efficaces de Turquie. Et une lecture cursive de Diogène pourrait s'arrêter à cela : un excentrique ou un anticonformiste. « Beatnik », ose ainsi Moses Israel Finley (1977 : 98) en 1968, du nom de la jeunesse bohème du pays alors le plus riche au monde, chez qui la critique sociale prenait la forme d'un anticonformisme hédoniste. Sous le bon mot la critique pourrait toucher juste : fils de bonne famille, dans l'une des villes les plus opulentes de l'époque, jouissant d'une certaine publicité... D'ailleurs, Platon ne se prive pas de stigmatiser ce versant du personnage :

Un jour qu'il était là, debout, complètement trempé, et que les gens autour de lui manifestaient de la pitié, Platon, qui se trouvait là, dit : « Si vous voulez le prendre en pitié, allez-vous-en ! », dénonçant son amour de la vaine gloire. (D.L. VI, 41)

Diogène ne professe quant à lui aucune fausse humilité – s'il conspuie les illusions sociales de la noblesse de naissance et de la gloire (D.L. VI, 72), il n'en clame pas moins une claire prééminence sur ses semblables. D'ailleurs, entre l'un et l'autre, entre l'ascète et l'excentrique, une différence décisive est à relever : la discipline qu'il s'impose en vue de la réalisation d'un idéal de l'homme, sa confrontation avec la douleur et la mort. La succession des chies est d'ailleurs flanquée d'un passage doxographique d'une vitesse déroutante : deux paragraphes (là où celui de Platon écrase le troisième livre, qui lui est exclusivement consacré), mais sur lesquels Goulet-Cazé eut la présence d'esprit de s'arrêter longuement. Ce court enseignement porte sur la valeur et la pratique de l'*askèsis*, l'effort sur soi, la discipline physique et psychologique en vue de la vertu, mais aborde surtout de front l'une des composantes implicites quoique constitutives de l'ascèse et de la discipline qu'elle suppose : la souffrance, la douleur ou la mortification. Penser, dépasser et donner sens à la douleur : problème spécifique de l'ascète, enquêteur de l'humaine expérience et cartographe de ces étendues au-delà de la souffrance. Dans cette confrontation choisie avec la douleur se joue certainement beaucoup de la différence de l'ascète d'avec l'excentrique ou le beatnik.

Une économie de la douleur et du plaisir

a. Comme chez son prédécesseur Antisthène, la notion grecque de *ponos* – soit la souffrance ou le labeur – tient un rôle déterminant dans l'enseignement de Diogène et forme l'assise de la vie philosophique à laquelle il s'astreint. Selon lui, les hommes doivent se confronter et s'habituer à ces souffrances qui découlent du renoncement, s'y exercer – au sens de l'*askèsis*, de l'exercice tant physique que mental. Ou plus exactement : par le renoncement, ils doivent se confronter aux douleurs qu'impose la nature (*kata physin*), inhérentes à la vie humaine, pour se détourner des douleurs inutiles (*achreston ponon*) qu'entraînent les artifices de la vie sociale. Au-delà de la simple frugalité, lui-même s'imposait à l'occasion de douloureux exercices et pratiquait, comme l'on disait autrefois, ses austérités :

L'été, il 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 (*askèsis*). (D.L. VI, 23)

Citons également le fait de mendier devant une statue pour s'exercer au refus, ou encore de marcher pieds nus dans la neige : autant d'exercices à la vie de renonçant. Cette rude existence ne va d'ailleurs pas sans une certaine accoutance – revendiquée (D.L. VI, 27) – avec le mode de vie spartiate.

Si elle occupe une place conséquente, la douleur n'a, chez Diogène, rien d'expiatoire, ni d'édifiant. Tout comme les « aspersions rituelles », elle ne sert pas à se débarrasser des fautes « commises durant [l]a vie », n'est en aucun cas justifiée, rétribuée en salut ou en plaisir dans un autre monde – il n'y a pas ici de ces mortifications comme autant de jetons pour gagner le salut de l'âme. On peut ainsi distinguer fermement le renoncement d'une autre catégorie de l'anthropologie religieuse : le sacrifice. Diogène n'est pas Job. Ni un des martyrs chrétiens. Car le sacrifice nécessite toujours l'existence d'un tiers – on (se) sacrifie à – et l'efficacité de la chose en revient partiellement à ce tiers. Aucune transcendance dans l'enseignement de Diogène, de sorte que l'efficacité de l'ascèse réside dans la pratique elle-même.

La confrontation avec la douleur est chez lui pur exercice, moindre mal ou affûtage de soi pour affronter la contingence. Une préparation : « [O]pposer à la fortune la hardiesse » dit-il (D.L. VI, 38). Diogène insiste d'ailleurs sur la représentation qui naît de l'*askèsis* : il s'agit avant tout de s'habituer à sa représentation, de ne plus craindre ni fuir la douleur – et donc minorer la place qu'elle occupe dans l'existence, le frein psychologique qu'elle constitue.

b. Ce faisant, l'ascète vient néanmoins révéler, par l'expérience, un point éminemment complexe. Antisthène avait déjà souligné l'accoutumance à la douleur, disant qu'elle est comme les chiens, mordant ceux auxquels ils ne sont pas habitués (Goulet-Cazé, 2016 : 46). Ainsi, la douleur s'estomperait avec l'habitude, on s'en accommoderait. Mais Diogène s'aventure plus loin dans la compréhension de ce phénomène, et expose toute la plasticité des notions

de plaisir et de douleur, leur étrange concaténation, ce glissement de l'un à l'autre. Ainsi, Dion Chrysostome met ces mots dans la bouche de Diogène :

Quand il est parvenu à dominer et à enserrer ses partisans, le plaisir les livre aux souffrances les plus haïssables et les plus difficiles à supporter. (Goulet-Cazé, 2016 : 43)

Au fil du temps, le plaisir peut se convertir en souffrances, ces souffrances inutiles (*achreston ponon*) dont il faut se détourner. Mais Diogène pointe également le processus inverse :

Et de fait, du plaisir lui-même le mépris est des plus doux, à condition de s'y être exercé au préalable. Tout comme les gens qui se sont accoutumés à une vie de plaisir trouvent déplaisant de passer au style de vie opposé, de même ceux qui se sont exercés au style de vie opposé éprouvent à mépriser les plaisirs un plaisir plus grand que ces plaisirs eux-mêmes. (D.L. VI, 71)

« Un plaisir plus grand » : la phrase mérite qu'on s'y arrête, quand bien même la traduction de Goulet-Cazé force le trait en redoublant le terme plaisir là où le grec évoque la douceur. Au-delà de la douleur, du renoncement, il y aurait quelque chose de l'ordre du plaisir – notion qui serait alors tributaire ou redevable d'un exercice, d'un entraînement. À l'opposition tranchée entre plaisir et souffrance, se substitue le continuum – ce ruban de Möbius, où l'envers n'est jamais que le prolongement de la même surface.

Le Socrate de Platon pointe lui aussi l'étonnante fluidité de ces catégories, et le glissement de la douleur au plaisir : « Quelle chose étrange, mes amis, me paraît être ce qu'on nomme le plaisir ; la nature l'a mis dans un bien curieux rapport avec son contraire apparent, la douleur. Ils n'acceptent pas d'être ensemble présents dans l'homme ; mais qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, il faut presque à coup sûr attraper l'autre aussi ; ce sont comme deux corps liés à une seule tête. » (Platon, 1991 : 18). Mais Diogène, lui, pense cette étrangeté même – c'est-à-dire leur transmutation dans le temps –, et pose l'*askêsis* en opérateur pour passer de l'un à l'autre, du déplaisir au plaisir. On comprend pourquoi Diogène investit la métaphore de l'athlète, quoiqu'en l'étendant du corps à l'âme : les ascètes, pas moins que les athlètes, ne méconnaissent le plaisir que l'on éprouve dans et par l'effort. Et ce n'est pas l'un des moindres intérêts de l'ascèse que de révéler, travailler, exposer ce continuum plaisir-souffrance. Une réflexion sur le sujet ne peut en tout cas évacuer ce point hautement épineux, dont Masoch s'est fait le porte-étendard. J'insiste sur ce « plaisir plus grand », qui laisse entrevoir autre chose, révèle la jouissance dans la souffrance qui sous-tend certainement tout un versant de l'ascétisme. Que l'ascèse puisse mener à une forme de jouissance, toute une littérature mystique semble là pour en attester, et Nietzsche avait perçu ce ressort de l'idéal ascétique (« [...] nous sommes en présence d'une ambiguïté, qui se veut telle, qui jouit d'elle-même dans cette souffrance », Nietzsche, 2002 : 134), de même que frère Guillaume de Baskerville, dans *Le Nom de la rose* d'Umberto Eco (1982) : « Oui, il y a une luxure de la douleur, comme il y a une luxure de l'adoration et même une luxure de l'humilité. »

Néanmoins, chez Diogène, la douleur ne devient jamais vertu : aucun dolorisme, pas de valorisation de la souffrance *per se*, mais une critique motivée des plaisirs aliénants, une économie raisonnée des plaisirs et des peines qui vise, *in fine*, à échapper aux souffrances inutiles, éviter que la crainte ne détourne de la vie facile. Il est raisonnable de s'endurcir à ces peines naturelles que sont la faim, le froid, l'attente, l'inconfort physique, etc. Si le *ponos* participe d'une perspective de vie vertueuse, c'est au sein d'une économie explicite : trop de plaisirs mènent à une forme d'aliénation (ou à des souffrances), de sorte que l'exercice à la peine physique, ou l'inconfort contingent, ne vise qu'à éviter de plus grandes souffrances.

L'ascèse des désirs

a. Si j'insiste sur cette dialectique du plaisir et de la peine, c'est qu'elle permet de trancher un point complexe : en quoi consiste l'ascèse, et sur quoi exactement porte la discipline ou le renoncement ? À travers l'ensemble des actes rapportés (jeter son gobelet, se passer d'esclaves et laver soi-même ses légumes, refuser les invitations aux banquets, etc.), à quoi renonce Diogène ? Que condamne-t-il ? Ou plutôt : contre quoi s'efforce-t-il ? Certainement pas, dans les faits, contre le plaisir ou sa possibilité, ni d'ailleurs contre le bonheur, lui qui prône une « vie facile ». Roubineau souligne ce point avec justesse : « (...) si le cynisme a pu être décrit comme une *ascèse*, c'est-à-dire un entraînement du corps, il ne s'agit pas d'une ascèse fondée sur le refus du plaisir. » (Roubineau, 2020 : 102).

Ce sur quoi porte l'ascèse de Diogène, c'est, posons-le d'abord comme hypothèse, la notion de désir – c'est-à-dire la *recherche* des plaisirs et l'évitement de la souffrance. « Ascèse des désirs », écrit Pierre Hadot (1995 : 202) à propos de l'école épicurienne, mais l'expression semble forgée pour Diogène. Ce qui est aliénant est le désir *per se*, et non sa satisfaction. Le désir, en ce qu'il entrave l'autonomie, aliène : « Les serviteurs sont esclaves de leurs maîtres et les gens mauvais de leurs désirs » (D.L. VI, 66). Et, très souvent, aliène à autrui. Diogène le souligne à merveille : le désir est relation sociale.

Voilà qui demande à être argumenté. D'autant que la dissociation du désir et du plaisir n'a, à première vue, rien d'une évidence, et que la notion de désir apparaît dans le texte sous une pluralité de termes qui ne se réduit pas au grec *epithumia*. J'entends ici la notion de désir dans le sens qu'elle aura plus tard chez Hobbes ou Spinoza, soit la recherche des gratifications physiques ou sociales⁴.

Pour saisir comment une telle distinction entre plaisir et désir (entre le plaisir et sa représentation incitant à l'action) est élaborée, prenons un exemple hautement trivial, celui des gâteaux – symbole chez Diogène du superflu, de la gourmandise et de l'artifice, par opposition à la frugalité des olives – dont les trois occurrences dans le texte de Diogène Laërce pourraient dessiner

4. Sur le sujet du désir en philosophie, voir l'excellente synthèse de David Rabouin (1997).

un apparent paradoxe, parfaitement cerné par Étienne Helmer (2018 : 40). La première occurrence, déjà citée, voit Diogène condamner les hommes en ce qu'ils se détournent d'une vie facile et « recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre » (D.L. VI, 44). Lors de la troisième, quelques paragraphes plus loin, Diogène affirme néanmoins que le sage, comme tout un chacun, n'a pas à se priver de pâtisseries (« Comme on lui demandait si les sages mangent des gâteaux, il répondit : “Ils mangent de tout comme les autres hommes” » ; D.L. VI, 56). La seconde occurrence porte, en quelque sorte, la cohérence de l'ensemble :

Il était en train de manger des olives quand on lui apporta un gâteau. Il lança son olive et dit : « Étranger, cède le passage aux tyrans. » (D.L. VI, 55)

Scène cocasse, où le philosophe ne refuse rien, mais pointe avec humour l'effet de séduction que provoque le superflu sur l'homme ; et ce, en mimant une scène politique certainement courante à Athènes. On notera la manière dont le désir est rendu en termes politiques. Ce geste vient surtout affiner la lecture de la première occurrence : les hommes ne sont pas malheureux en ce qu'ils mangent des gâteaux de miel (le sage aussi en mange), mais en ce qu'ils recherchent avidement le superflu et se détournent pour cela d'une simplicité à portée de main (les olives). « Rechercher », « courir après », « être sidéré par », « aspirer à », voilà encore ce dont se détourne Diogène dans la chrie suivante :

C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait. (D.L. VI, 22)

Pour énigmatique qu'elle soit, la scène est précieuse quant au modèle naturel : la vie comme erratique et ridicule course vers rien.

b. Remisons maintenant les gâteaux, pour aborder un thème nettement plus probant : le désir sexuel, paradigme du désir et de l'aliénation, nœud essentiel d'interdits religieux de toutes sortes. Diogène condamne là encore la sidération provoquée par le désir, l'homme subjugué par l'objet du désir :

À la vue d'un vainqueur olympique qui lançait des regards insistants à une courtisane, il dit : « Regardez-moi comment ce bélier d'Arès est mis sous le joug par la première fillette venue. » (D.L. VI, 61)

Le vainqueur – olympique qui plus est – vaincu par le désir, sous les traits d'une fillette. Se retrouve ici une critique récurrente des athlètes, à la fois modèles du fait de la rigueur de leur entraînement, de leur constant exercice, et coupables de ne pas exercer leur âme à l'instar de leur corps (D.L. VI, 70).

À qui lui avait dit : « Aux jeux Pythiques je suis champion catégorie hommes », il rétorqua : « C'est moi le champion catégorie hommes ; toi c'est catégorie esclaves. » (D.L. VI, 33)

« Catégorie esclaves », puisque vulnérable devant la première jeune fille venue. Pour autant, c'est là un point essentiel, Diogène ne prônait pas l'abstinence ou le déni de la sexualité, loin de là. Il s'y adonnait au contraire, et sa gestion de sa propre sexualité illustre à merveille la dissociation conceptuelle du plaisir et du désir, l'usage du plaisir comme expédient pour mettre en échec le désir. Lui qui prônait le renoncement au mariage (soit la jouissance exclusive d'une femme) avait sur la question des vues étonnantes :

Il se masturbait constamment en public et disait : « Ah ! si seulement en se frottant aussi le ventre on pouvait calmer sa faim. » (D.L. VI, 69)

Calmer son désir, le minoriser, non pas le nier. L'asservissement ne réside pas dans le plaisir sexuel, la jouissance en propre, qu'il pratique sans honte aucune, mais bien dans le désir sexuel, dans ce qu'il comporte de projection dans des relations sociales, d'aliénation à autrui. Une seconde anecdote brodée sur le même thème renforce cette lecture. Elle ne provient pas de Diogène Laërce, mais d'une source plus ancienne, Galien de Pergame :

Un jour, à ce qu'on dit, il avait convenu avec une courtisane qu'elle viendrait chez lui ; comme elle tardait, il se débarrassa de son sperme en frottant son sexe avec sa main, et après cela il renvoya la courtisane arrivée sur ses entrefaites, en disant que sa main avait devancé le chant d'hyménée. (Galien, *De loc. affect.*, VI 15, cité par Goulet-Cazé, 2005 : §8)

Là encore, l'objet du désir se trouve proprement congédié, escamoté. Cette seconde anecdote souligne tout ce qu'il faut lire d'interaction déniée dans la première. La vie « selon la nature » (*kata physin*) ne tient pas de la libération sexuelle beatnik, mais d'une critique de l'aliénation.

Dans ces passages, on entraperçoit l'exercice, l'effort à l'œuvre dans ce renoncement. Humain, trop humain, ce Diogène. À mille lieues de tel saint musulman dont l'hagiographie précise qu'il avait, sous son froc de derviche, deux roses en lieu et place des testicules, incarnation de son parfait dépassement du désir charnel. Mais, dans le même temps, l'illusoire dépassement de la réalité sexuelle devient lui-même caduc par la complète banalisation de sa satisfaction : rien ici de cette dialectique du pur et de l'impur, de la souillure, du contrôle des pensées impures que Michel Foucault a parfaitement mis en exergue dans l'élaboration du christianisme, et que l'on retrouve à l'identique en islam. Le désir est dénoncé pour ses implications relationnelles et politiques et non pour sa nature morale. Sur ce point, une ancienne traduction française, datant de 1847, trahit ce qu'une relecture chrétienne surajoute au registre sexuel : « se masturber » y est rendu par « se polluer », là même où le terme grec utilisé, *cheiourgôn*, se traduirait à merveille par l'anglais *handjob* (Laërce, 1847 : 36). Pour Diogène, le désir sexuel n'est en rien sale ou polluant, uniquement *aliénant*. Sa conquête, sa maîtrise ne passent pas, comme chez le chrétien Cassien, par la traque des pensées intempestives, la mise au pas d'une intériorité maléfique, mais par une déprise de la relation à autrui, le simple refus des relations aliénantes.

La différence mérite d'être soulignée : sur ce point encore, le renoncement prôné par Diogène ne relève ni de l'interdit sexuel, ni du sacrifice de la sexualité. Disjoindre conceptuellement le désir du plaisir, placer l'objet du renoncement au-delà du plaisir, faire du plaisir une question subsidiaire, permet de désamorcer un autre problème, ou de poser les bases d'une distinction nécessaire : celle à opérer entre le renoncement et la privation, entre la discipline de soi et le régime disciplinaire, qui ne diffèrent dès lors pas tant par la dose de plaisir que par l'économie du désir qui les sous-tend.

Le tyran, l'esclave, la mort

a. Les hommes esclaves de leur désir, tyrannisés par les gâteaux de miel et autres artifices : chez Diogène, les logiques du désir sont rendues par des figures politiques. Des figures qui hantent l'imaginaire grec, et dessinent les deux termes d'une relation de domination, d'asservissement. En recourant à la relation d'esclavage pour rendre un rapport de soi à soi, Diogène pointe l'aliénation qu'entraîne la poursuite des plaisirs, l'aliénation par le désir. Mais la métaphore politique n'a rien de gratuit. Par ce vocabulaire, Diogène ne vise pas uniquement à figurer un ressenti physiologique, une dissonance interne (qu'un autre nommera pulsions) mais également – surtout ? – à dévoiler l'articulation entre ce que l'on appellerait aujourd'hui économie du désir et économie politique.

b. Leçon d'ascèse par Diogène : si l'ascèse est une technique politique, c'est que le politique est de part en part affaire de désir. L'aliénation est avant tout aliénation à l'autre, nœud premier du politique :

À qui proclamait Callisthène bienheureux sous prétexte qu'il avait part aux magnificences d'Alexandre, Diogène dit : « Il est malheureux, lui qui déjeune et dîne quand il plaît à Alexandre. » (D.L. VI, 45)

Corrélation du désir et du pouvoir, du désir qui aliène au pouvoir, en pointant l'effet de dépendance, à entendre au sens médical et politique. L'aliénation à son propre désir conduit à l'aliénation à autrui, c'est-à-dire au désir d'autrui.

Dès lors, l'ascèse des désirs s'inscrit de plain-pied dans le politique, dessine une possible déprise des relations de pouvoir. La désobligeante réponse à l'invitation de Cratéros citée précédemment – « À vrai dire j'aime mieux lécher le sel à Athènes que jouir de la somptueuse table de Cratéros. » (D.L. VI, 57) – prend dès lors tout son sens. Dans le vis-à-vis de Diogène, qui refuse la table de Cratéros, et de Callisthène, qui lui prend part aux magnificences d'Alexandre, se dessinent ainsi en filigrane deux régimes politiques, et leur assise dans une économie du désir : l'autonomie de celui qui pratique l'ascèse des désirs, et l'asservissement de celui qui s'adonne à la recherche des plaisirs. Ou comment l'inconfort ponctuel évite de plus grandes souffrances inutiles. Et l'on retrouve les éléments de la confrontation – puisqu'il s'agit d'une confrontation – entre Diogène et Platon, citée en ouverture.

c. À ce propos, plusieurs chries mettent en scène la rencontre de Diogène avec les deux tyrans les plus puissants de son époque. Et, vu depuis Athènes,

les plus redoutables. Philippe II, roi de Macédoine, qui fit trembler les vieilles cités de la Grèce méridionale. Et son fils Alexandre, dit le Grand, qui rasa la glorieuse ville de Thèbes, mit en coupe réglée une partie du monde antique et poussa ses armées jusqu'à l'Indus. La seconde rencontre, passée à la postérité, voit Alexandre le Grand se pencher sur l'homme dénué de tout en lui offrant de réaliser ses désirs. Et chacun connaît la jouissive réplique de l'intéressé : « Ôte-toi de mon soleil. » Dans la version de Diogène Laërce, cela donne :

Alors qu'il prenait le soleil au Cranéion, Alexandre survint, qui lui dit : « Demande-moi ce que tu veux. » Et lui de dire : « Cesse de me faire de l'ombre. » (D.L. VI, 38)

Fin de non-recevoir de celui qui n'a rien à celui qui est en passe de conquérir le monde antique, boule de désir qui en parle le langage (« Demande-moi ce que tu veux »). Remarquons que celui qui voulait être tout – *et même Diogène* (« Alexandre, à ce qu'on raconte, dit que s'il n'avait pas été Alexandre, il aurait voulu être Diogène » ; D.L. VI, 32) –, incarnation par excellence du pouvoir, est en même temps celui qui peut tout offrir : « ce que tu veux » a, dans sa bouche, de quoi faire tourner plus d'une tête. Diogène se contente quant à lui de ce qui est offert à tous, le soleil, et s'en satisfait. La scène est savoureuse, et la rencontre entre le fameux conquérant et l'ascète reste l'un des *topoi* de la vie de Diogène. Marie-Odile Goulet-Cazé cite une lettre pseudépigraphique de Diogène où celui-ci s'adresse à Alexandre sur un ton plus didactique, plus moraliste également :

Ce n'est point être pauvre que de n'avoir pas de richesses à sa disposition ; ce n'est point un mal que de mendier, mais c'en est un que de désirer tout [...] et de recourir à la force. (Goulet-Cazé, 2016 : 21)

Ce thème du tyran asservi par son désir se retrouve dans la confrontation avec le père d'Alexandre, Philippe de Macédoine, qui fait les frais de l'humour mordant de notre ascète. La scène se passe à Corinthe, après la conquête de la ville par les forces macédoniennes :

Diogène, fait prisonnier, fut conduit à Philippe. Quand celui-ci lui demanda qui il était, Diogène répondit : « L'espion de ton insatiable avidité. » Du coup Diogène suscita son admiration et Philippe le laissa partir. (D.L. VI, 33)

Avidité de conquête comme de savoir : comme à chaque fois, c'est le puissant qui souhaite prendre langue avec Diogène qui, lui, est indifférent à son interlocuteur. Si, dans la première scène, Diogène fait preuve de son autonomie, de son absence de désir, dans la seconde, il fait fi avec panache d'une situation périlleuse : prisonnier, il risque gros à se jouer de Philippe. Un coup d'épée est vite parti. Que la menace physique soit une réalité sous-jacente à ces rencontres, une autre réplique l'atteste, en des termes bien plus explicites. Elle met aux prises le philosophe avec un certain Perdicas, personnage subalterne quoiqu'éminemment puissant, successivement général de Philippe, puis d'Alexandre. Moins tenu à la correction et aux circonvolutions du langage diplomatique, le militaire formule les enjeux avec clarté :

Comme Perdiccas l'avait menacé, s'il ne se rendait pas auprès de lui, de le faire tuer, Diogène dit : « Le bel exploit ! Un scarabée ou une tarentule pourrait en faire autant. » (D.L. VI, 44)

La réponse nonchalante de Diogène réduit la menace aux aléas de la fortune auxquels l'ascète se doit d'être préparé : « Opposer à la fortune la hardiesse » (D.L. VI, 38). Sous le bon mot, pointe de nouveau l'idéal d'autonomie : ne pas être affecté par l'extérieur.

d. La vertu politique de cette ataraxie atteint son paroxysme dans la confrontation avec la condition d'esclave. Dans la vie de Diogène, l'esclavage n'est pas uniquement une image ou une métaphore, un effet rhétorique, ni juste l'absence ou la fuite de l'esclave, mais s'incarne dans une séquence de sa vie. Il aurait ainsi été réduit en esclave lors d'un voyage vers l'île d'Égine (D.L. VI, 74-75). Une infortune relativement commune dans le monde antique, que risquait tout citoyen s'aventurant hors de la cité. Platon lui-même connaîtra la disgrâce de l'esclavage – d'ailleurs à la suite de son association avec le tyran Denys, en Sicile : ou comment l'asservissement au tyran entraîne l'asservissement juridique. Si presque rien n'est dit de Platon esclave, l'esclavage de Diogène occupe une place de choix dans le texte de Diogène Laërce, puisque Diogène s'y fait éducateur des enfants de son maître Xéniade et déploie ainsi quelque chose comme un programme pédagogique cynique. Diogène s'illustre par son détachement face à cette situation pourtant périlleuse. Sur le marché aux esclaves, il clame qu'il sait gouverner les hommes et qu'il doit être vendu à quelqu'un qui cherche un maître :

Ménippe, dans sa *Vente de Diogène*, dit que le philosophe, prisonnier et mis en vente, se vit demander ce qu'il savait faire. Il répondit : « Commander des hommes », et dit au crieur : « Crie cette annonce : quelqu'un veut-il s'acheter un maître ? » Comme on lui interdit de s'asseoir, il dit : « Quelle importance ! On vend bien les poissons quelle que soit la façon dont ils sont étalés. » (D.L. VI, 29)

Puis, quand il voit passer Xéniade, il le désigne du doigt et dit : « Vendez-moi, dit-il, à cet homme-là, il a besoin d'un maître. » (D.L. VI, 75). L'inversion est patente. Il en indique les ressorts logiques plus loin :

Cléomène, dans son ouvrage intitulé *Traité de pédagogie*, dit que les disciples de Diogène voulaient le racheter, mais que ce dernier les traita de sots. « Ce ne sont pas les lions », disait-il, « qui sont les esclaves de ceux qui les nourrissent, mais au contraire ceux qui les nourrissent qui sont les esclaves des lions. Le propre de l'esclave, en effet, c'est de craindre ; or les fauves inspirent de la crainte aux hommes. » (D.L. VI, 75)

L'esclave est ainsi caractérisé doublement : par le désir – la représentation des plaisirs – et par la crainte – la représentation des souffrances. L'un et l'autre font corps : l'absence de crainte de Diogène est avant tout l'absence de ce maître-désir, puissamment chevillé au corps et tout à fait justifié, qui est de conserver à tout prix son intégrité physique. Antisthène disait déjà : « Celui

qui craint les autres ne se rend pas compte qu'il est esclave. » Diogène met en pratique la proposition qui s'ensuit, sa conséquence : celui qui ne craint pas échappe *de facto* à la condition d'esclave. Au risque, bien entendu, de sa propre vie. Une position que Montaigne – grand lecteur de Diogène Laërce – résumera des siècles plus tard en une formule ramassée : « Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. » (Montaigne, 2013 : 87). Le savoir-mourir prend de fait toute sa force dans l'une des trois versions de la mort de Diogène : il aurait renoncé à la vie en retenant sa respiration (D.L. VI, 76). Les deux autres versions renouent quant à elles avec la cocasserie animalière : mordu par un chien au tendon d'Achille – un clin d'œil ironique pour celui qui avait tant parodié Homère ? –, ou intoxiqué par un poulpe cru (D.L., VI, 76-77). La mort réduite au rang d'accident bouffon et trivial – le général Perdiccas, la tarentule ou le poulpe cru, mêmes effets. La mort volontaire (« la corde »), l'autonomie poussée à son comble, est un thème récurrent parmi les cyniques : Métroclès retient lui aussi sa respiration (D.L. VI, 95) ; Ménippe se pend (D.L. VI, 100) ; Démonax jeûne jusqu'à ce que mort s'ensuive et Pérégrinus s'immole (Laërce, 1999 : 742, note 4). Quant à Héraclès, le héros que les cyniques se donnèrent pour modèle, il opte lui-même pour une telle sortie.

Pour autant, rien de macabre ni de mortifère chez Diogène, où le savoir-mourir n'est que déprise de l'angoisse de la mort. Autre leçon d'ascèse : ce qui travaille la vie sociale, ce sur quoi repose la relation de domination n'est pas la mort en soi – pure contingence – mais l'angoisse de la mort, ce puissant désir de prolonger la vie. C'est cette angoisse refoulée qui soutient l'accumulation des désirs – Hobbes a là-dessus des mots bien sentis (Hobbes, 2000 : 187) – et aliène tous les hommes à l'unisson, qu'ils soient tyrans ou esclaves. Cette confrontation de l'ascèse à l'idée de la mort n'est pas spécifique à Diogène ou aux cyniques : au-delà de la douleur (ou *via* la douleur), l'ascèse a toujours maille à partir avec l'idée de mort, et c'est, postulons-le, toujours depuis ce point qu'elle travaille le politique – la recherche du salut n'est en cela qu'un cas particulier de la domestication de l'idée de mort que l'ascèse élabore en pouvoir singulier, en réponse à la menace de la force physique.

Altérer la parole publique : ce que l'ascèse fait au langage

a. En déplaçant le problème de la satisfaction du désir à son arasement, de l'accumulation au renoncement, Diogène renverse l'*agôn* politique – non plus domination des autres, mais domination de soi. Alors, Diogène surplombe Alexandre, l'esclave peut ordonner au maître. Pourtant, un doute s'installe : Diogène ne joue-t-il pas sur les mots ? Quand bien même il clamerait à la cantonade que celui qui l'achète se donne un maître, il n'échappe pas pour autant à sa condition d'esclave. Tout comme le lion reste en captivité, quelle que soit la crainte qu'il inspire. Ce à quoi Diogène échappe, peut-être, c'est à l'aliénation provoquée par cette condition juridique – la crainte de mourir, et la manière dont cette crainte motive ou inhibe l'action. Il serait néanmoins

regrettable d'en conclure que ces mots n'ont aucune efficacité – qu'ils ne sont que pure fanfaronnade. Au contraire, ce sont eux qui révèlent au mieux le travail de l'ascèse, sur eux qui porte l'effort.

b. Ce parler de Diogène, ce parler des cyniques, a fait l'objet d'un foisonnant commentaire de Michel Foucault (2009) lors de son dernier cours au Collège de France, consacré à une généalogie de la notion de *parrhèsia*, qu'il traduit par « franc-parler » ou « dire-vrai », et ce depuis Socrate jusqu'aux auteurs chrétiens. On touche là à un point qui sera central dans la tradition cynique : le renoncement affecte la parole, la transforme. Pourtant, à la lecture des chrires rapportées par Diogène Laërce, il est difficile de suivre jusqu'au bout Michel Foucault – tout du moins pour ce qui est de la figure hautement spécifique de Diogène. Le terme *parrhèsia* y tient une place somme toute limitée : une seule occurrence. Mais surtout, si la parole de l'intéressé constitue un évident sujet d'émerveillement, l'expression « courage de la vérité », titre de l'ouvrage, ne saurait s'appliquer à Diogène, qui ne semble pas faire grand cas ni du courage ni de la vérité – il n'est que de lire, pour comparaison, les dissertations du Socrate de Platon (dans le *Philèbe*) sur le vrai et le faux plaisir, la vraie et la fausse souffrance, autant de qualifications absentes chez notre ascète.

c. Il serait de fait terriblement dommage de réduire la parole de Diogène à un « dire-vrai », sans prendre au sérieux le mot de Platon – grand apôtre de la vérité – à propos de son irritant concurrent : « Un Socrate devenu fou. » (D.L. VI, 54). Quelle est donc cette parole qui, aux yeux du philosophe dialecticien, ne fait pas sens ; ce quelque chose de socratique qui semble dérailler, ou à tout le moins outré, poussé à incandescence ? De Socrate, Pierre Hadot écrit : « Socrate, il est vrai, est un passionné de la parole et du dialogue. Mais c'est qu'il veut tout aussi passionnément montrer les limites du langage. » (1981 : 91). Diogène, pas moins passionné – il cite à l'envi des vers d'Homère –, affirmant fermement la centralité du *logos* (« Pour être équipé pour vivre, le *logos* ou une corde. » ; D.L. VI, 24), s'établit quant à lui aux confins du langage, y campe, fleuretant allègrement avec le non-sens : absurde, mots inconvenants... Et sa parole entretient une lointaine familiarité avec ce que les bouddhistes zen nomment *koan*. Le rapprochement est facile, d'autant que notre bonhomme philosophe avec un bâton à la main, bâton dont il fait à l'occasion usage. Chez lui, l'agir le dispute constamment à la parole. Diogène n'hésite pas à couper court au dialogue, à répondre par les actes : à de multiples reprises, il pisse, frappe ou crache sur son interlocuteur avant même de lui répondre. Autant d'actions qui viennent trancher les apories du langage. Il oppose ailleurs l'acte au syllogisme (D.L. VI, 38) ; le *happening* goguenard à l'Idée platonicienne (D.L. VI, 53). Quant à cette parole elle-même, il y aurait à en restituer toute la palette : jeux de mots (D.L. VI, 24), doubles sens, détournements comiques de citations d'Homère (D.L. VI, 53). Une parole toute de ruptures logiques, qui vise, par le rire – mais un rire volontiers corrosif – à abattre les automatismes langagiers et les ritournelles du sens, comme à railler la dangereuse accoutumance de ses contemporains aux sirènes de la dialectique – la logorrhée platonicienne. Son art de la repartie confine ainsi à l'absurde :

Quand, une autre fois, quelqu'un lui dit : « Les gens de Sinope t'ont condamné à l'exil », il répliqua : « Eh bien, moi, je les ai assignés à résidence. » (D.L. VI, 49)

La culbute logique vient couper court aux errements du sens que promeut le dialogue ou la dispute. Ailleurs, le champion de la frugalité ironise sur la démesure de ses hôtes en renversant la perspective :

Lors d'un voyage à Myndos, comme il avait vu que les portes étaient grandes, alors que la cité était petite, il dit : « Gens de Myndos, fermez vos portes, sinon votre cité pourrait se sauver. » (D.L. VI, 57)

Ici, l'accointance avec Nasreddin Hodja bat son plein : profond à force d'être superficiel. Le goût du *nonsense* n'empêche pas une visée didactique, mais qui passerait par l'absurde et le comique de situation, où Socrate le cède à Molière :

Il s'approcha de l'orateur Anaximène qui était obèse et lui dit : « Donne-nous un morceau de ton ventre, à nous les mendiants. Toi, tu t'en sentiras plus léger et nous, tu nous rendras service » (D.L. VI, 57)

Pas de vérité qui tienne ici. De cette parole, je dirais qu'elle est avant tout perçue comme déplacée – pas à sa place. Elle bouscule, opère un déplacement du sens commun. C'est là un reproche adressé à la conduite de Diogène, et dont il se défend : *atopon* (déplacé, insolite), perçu comme déplacé (D.L. VI, 69 et 73). Déplacé doit s'entendre ici en son sens premier : il chamboule le langage en tant qu'il énonce des « places », qu'il élabore un système de valeur.

Soit, mais quel rapport avec l'ascèse ? Exercice du corps et de l'âme dit Diogène de sa pratique : à la conjonction des deux, elle est, pour ce que nous pouvons en saisir aujourd'hui, exercice de la parole, ascèse du langage en tant que système de relation. Si Diogène dessine une voie courte, elle réside avant toute chose dans cet usage de la parole (« Il était des plus prompt dans sa répartie » ; D.L. VI, 74), au risque certainement du court-circuit, et en assumant pleinement l'outrance, lui qui :

disait qu'il imitait les maîtres de chœur. Ceux-ci en effet entonnent un ton plus haut afin que les autres trouvent le ton juste. (D.L. VI, 35).

On notera au passage qu'Émile Durkheim (2013 : 472) reprend ces mêmes termes dans sa description de l'ascète (« Il faut que quelques-uns exagèrent pour que la moyenne reste au niveau qui convient. »). En provoquant la confusion, Diogène cherche à mettre en échec les automatismes du sens, le conditionnement du langage, la séduction de la parole. En entonnant un ton plus haut, il met au jour le caractère *fétiche* de la parole, qui masque tout ce que le langage charrie d'aliénation. L'aliénation se joue dans et par le langage, en ce qu'il a maille à partir avec le désir, point de suture, point de capiton entre régime de désir et régime politique. Altérer le langage pour déjouer le désir, n'est-ce pas là ce qui se joue lorsqu'on appelle une moniale « sœur » : mettre une femme à une place située hors du champ du désir ? Ou, plus radical encore : faire vœu de

silence. D'ailleurs, si la parole de Diogène déjoue le cadre de Michel Foucault, c'est peut-être qu'elle en dévoie l'une des assises, l'articulation entre savoir et pouvoir, l'appréhension du pouvoir comme rapport au savoir. Diogène s'occupe lui également du pouvoir, mais le conçoit, l'envisage depuis une autre position, celle du désir – qui enveloppe le désir de savoir (incarné par Platon).

d. On dira donc qu'*a minima*, Diogène altère les relations sociales en altérant le langage. Mais est-ce si minimal ? J'emploie le verbe « altérer » à dessein, puisque c'est là le péché originel de Diogène, l'altération de la monnaie, du *nomisma* : les convenances, les choses convenues. Or le langage, comme la monnaie – plus que la monnaie – est cette chose convenue qui circule entre les hommes, qui façonne la trame du lien social. Il constitue certainement, au plus haut point, ce *politikon nomisma* évoqué par l'oracle de Delphes. Ainsi, celui qui fut exilé de Sinope pour avoir altéré la monnaie s'en vint à Athènes altérer la parole publique.

De cette altération du social par le langage, le meilleur exemple reste encore la dialectique de l'homme et de l'esclave, où comment une simple inversion langagière jette le trouble dans la relation d'exploitation constitutive de la société antique. Quant à l'adresse aux tyrans, elle ne vient pas énoncer une vérité *ex cathedra*, ni même investir ce rôle légèrement bouffon de celui-qui-dit-leurs-quatre-vérités-aux-puissants, mais dérouter, chambouler, désamorcer un rapport de domination qui passe par la parole, s'y inscrit. Diogène ne s'occupe de vérité ni face à Alexandre le Grand (« Ôte-toi de mon soleil. »), ni face à son père Philippe de Macédoine (« [Je suis] l'espion de ton insatiable avidité »). Il les traite simplement en gens du commun, avec cocasserie : en dérogeant à l'extrême obséquiosité de rigueur lorsqu'on s'adresse à ceux qui ont notre vie entre leurs mains, il expose le désir sous-jacent à ces rencontres, l'attendu, toute l'aliénation langagière d'une discussion entre un puissant et un pauvre :

Un jour qu'Alexandre se tenait auprès de lui et disait : « Moi, je suis Alexandre le Grand Roi », Diogène dit : « Et moi, je suis Diogène le Chien ! » (D.L. VI, 60)

Au Grand Roi, comme au premier venu : expérience de la frustration pour cette figure du désir, qui attendait non seulement du respect mais également un bout de sagesse de la part de cet ascète qu'il admirait tant. Je citerai ici une anecdote de Nasreddin Hodja, confronté à Tamerlan, l'Alexandre de son époque. Amené devant le très puissant et peu patient conquérant juché sur un promontoire, Nasreddin se prosterne et s'adresse à lui comme à Dieu, puis comme à l'archange Gabriel, suscitant l'hilarité générale. Mais quand son interlocuteur lui assure qu'il n'est qu'un être humain comme lui, Nasreddin répond, cinglant : « Mais si c'est le cas, que fais-tu donc sur cette estrade ? Descends donc de là et causons d'homme à homme. » Autre interaction rapportée entre Diogène et Alexandre :

À Alexandre qui se tenait près de lui et disait : « N'as-tu pas peur de moi ? » Diogène répondit : « Qu'es-tu donc ? Un bien ou un mal ? » « Un bien » fit Alexandre. « Qui donc », reprit Diogène, « craint le bien ? ». (D.L. VI, 68)

Le pauvre Alexandre souhaitait bien entendu être bon *et* être craint, contraindre par la force et se réclamer du Bien. Être tout à la fois craint et aimé : éternelle contradiction de l'homme de pouvoir qui se résout habituellement dans cette parole ô combien aliénée que l'on nomme flatterie, parole qui épouse le désir de l'autre jusque dans ses incohérences. Et l'on se rappellera le mot de Platon : « Si tu flattais Denys... »

e. Le parallèle entre la monnaie et la parole mérite d'être poussé à son terme. Diogène mendie et harangue la foule : il ne renonce ni à l'une ni à l'autre, mais critique le moyen devenu fin en soi, trafique leur valeur par sa pratique du renoncement – c'est-à-dire depuis la question du désir. De même que « l'amour de l'argent est la métropole de tous les maux » (D.L. VI, 50), la parole n'est pas dénoncée en tant que telle mais comme objet de désir, parole érotisée, fétiche. D'où sa critique en règle de Platon, Platon l'interminable bavard, Platon qui se prend aux mots, drogué aux vertiges de la dialectique et du dialogue. Et ce, sans faire l'effort d'y accorder ses actes (Platon lui-même reconnaît d'ailleurs ce risque et justifie son voyage à Syracuse en ces termes : « Je craignais de passer à mes yeux pour un beau parleur, incapable de s'attaquer résolument à une action. », Hadot, 1995 : 422). Soit le discours devenu fin en soi, comme la monnaie pour les riches athéniens ou la conquête pour Philippe de Macédoine et Alexandre le Grand. À une époque où l'économie monétarisée et l'écriture philosophique se font plus impérieuses dans la vie des Athéniens, à une époque où l'externalisation des facultés humaines concourt à l'aliénation de l'homme, l'ascèse de Diogène renverse la perspective par un retour à ce qui constitue en propre l'existence humaine, et inscrit dans le corps humain les possibilités de libération.

Post-scriptum

En compagnonnant avec Diogène, qui joua un rôle décisif dans le développement de ce que nous dénommons ascèse, mon ambition était de proposer une approche matérialiste de la notion, émancipée du domaine religieux et des concepts afférents, pour en saisir pleinement l'efficacité pratique de même que les problèmes spécifiques qu'elle élabore. Efficacité pratique plus que symbolique : chez Diogène, l'effort ascétique participe moins à l'élaboration d'un ordre symbolique qu'il ne combat l'autonomisation de ce dernier. Ce qui frappe dans sa pratique, c'est sa radicalité, en son sens le plus étymologique : qui remonte aux racines. Tâtonnante, outrée, elle formule une critique sociale depuis ce qu'il y a de plus « naturalisé » en l'homme – et en révèle tant la plasticité que la teneur hautement politique.

La scène est célèbre : Diogène parcourt la ville en plein jour, une lanterne à la main et crie à la cantonade « Je cherche un homme » (ou plus exactement « Je demande un homme »). Sous le comique de situation perce une ambition consubstantielle à la pratique ascétique : problématiser l'idée de l'homme, remodeler non pas seulement les hommes mais le concept même d'être humain. À l'instar de ses successeurs, Diogène formule un idéal – un

homme qui ne serait ni esclave, ni enfant, ni ordures, trois termes dont il affuble ses contemporains – idéal de frugalité et d'autonomie. Mais à travers sa vie et son enseignement, il donne surtout à penser l'idée même de l'homme comme problème anthropologique, incessant terrain d'investigation et nécessaire préalable à toute réflexion politique.

Nicolas ÉLIAS

Institut national des langues et civilisations orientales

nicolas.elias@inalco.fr

Bibliographie

- AZOULAY Vincent, 2007, « Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle : de Socrate à Isocrate », in J.-Ch. Couvenhes, S. Milanezi (dir.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais/Maison des sciences de l'homme, Villes et territoires, p. 171-199.
- DUDLEY Donald R., 1937, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London, Methuen & Co.
- DURKHEIM Émile, 2013 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- ECO Umberto, 1982, *Le Nom de la rose*, traduit de l'italien par J.-N. Schifano, Paris, Grasset.
- FINLEY Moses Israel, 1977 [1968], *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*, Londres, Penguin books.
- FOUCAULT Michel, 2009, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II. Cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, Le Seuil/Gallimard.
- FREUD Sigmund, 1983 [1907], *Actes obsédants et exercices religieux*, in S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, traduit de l'allemand par M. Bonaparte, Paris, Presses universitaires de France.
- GOULET-CAZÉ Marie-Odile, 2005, « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, <https://journals.openedition.org/clio/1725> (consulté le 24 juillet 2023).
- , 2016 [1986], *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin.
- HADOT Pierre, 1981, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes.
- , 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard.
- HELMER Étienne, 2018, *Diogène le Cynique*, Paris, Les Belles Lettres.
- HOBBS Thomas, 2000 [1651], *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit de l'anglais par G. Mairet, Paris, Gallimard.
- ISMARD Paulin, 2013, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion.
- LAËRCE Diogène, 1847, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, II, traduit du grec ancien par Ch. Zevort, Paris, Charpentier.
- , 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduit du grec ancien sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française.

- LACHAUD François, 2010, *Le vieil homme qui vendait du thé. Excentricité et retrait du monde dans le Japon du XVIII^e siècle*, Paris, Le Cerf.
- MONTAIGNE Michel (de), 2013 [1580], *Les Essais*, Édition Villey-Saulnier, Paris, Presses universitaires de France.
- NIETZSCHE Friedrich, 2002 [1887], *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, Flammarion.
- PAPAS Alexandre, 2017, « Dog of God: Animality and Wildness among Dervishes », in Sh. Raei (éd.), *Islamic Alternatives. Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 121-138.
- PLATON, 1991 [1983], *Phédon ; Le Banquet ; Phèdre*, traduit du grec ancien par Paul Vicaire, Paris, Gallimard.
- , 1992, *Le Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*, traduit du grec ancien par Auguste Diès et Albert Rivaud, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- RABOUIN David, 1997, *Le Désir*, textes choisis et présentés par David Rabouin. Paris, Flammarion.
- ROUBINEAU Jean-Manuel, 2020, *Diogène. L'antisocial*. Paris, Presses universitaires de France/Humensis.
- VESPERINI Pierre, 2019, *La Philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris, Fayard.
- WEBER Max, 2015 [1916], *Hindouisme et bouddhisme*, traduit de l'allemand par I. Kalinowski et R. Lardinois, Paris, Flammarion.

Penser l'ascèse avec Diogène de Sinope

En empruntant une vie à la philosophie antique, ce texte entend contribuer à l'élaboration de la notion d'ascèse. Alors que celle-ci fut considérée par Émile Durkheim et Max Weber comme un épiphénomène du religieux, le cas Diogène nous ramène à une conception politique de l'ascèse, lui qui pense l'aliénation de l'homme par l'homme comme par ses propres artefacts, et ce, depuis les affections du corps humain. L'enjeu sera ici de cerner quelques nœuds spécifiques d'une notion anthropologique d'ascèse fermement dissociée de l'interdit, du rituel ou de la magie, en postulant que ce détour antique nous ramène à la question princeps de l'anthropologie : l'idée de l'homme ou d'une nature humaine comme terme premier de toute réflexion politique.

Mots-clés : ascétisme, aliénation, politique, Diogène, philosophie antique

Thinking asceticism with Diogenes of Sinope

By having recourse to the life of an ancient philosopher, this text aims to help elaborate the notion of asceticism. While Emile Durkheim and Max Weber considered asceticism as an epiphenomenon of religion, the case of Diogenes brings us back to a political conception of asceticism. Diogenes thinks of man alienated by man, and by his own artefacts, starting with the affections of the human body. The challenge here will be to identify some of the specific nodes

of an anthropological notion of asceticism that is clearly dissociated from the forbidden, the ritual or the magical. We postulate that this detour through Antiquity brings us back to the key question of anthropology: the idea of man, or of a human nature, as the primary term of any political construction.

Keywords: asceticism, alienation, politics, Diogenes, ancient philosophy

Pensar el ascetismo con Diógenes de Sínope

Tomando una vida de la filosofía antigua, este texto pretende contribuir a la elaboración de la noción de ascetismo. Mientras que Émile Durkheim y Max Weber lo consideraron un epifenómeno de lo religioso, el caso de Diógenes nos devuelve a una concepción política del ascetismo, ya que pensó la alienación tanto del hombre por el hombre, como por sus propios artefactos, y esto ya desde las afecciones del cuerpo humano. Se trata aquí de identificar algunos de los nudos específicos de una noción antropológica del ascetismo firmemente disociada de lo prohibido, del ritual o de la magia, postulando que este antiguo desvío nos devuelve a la cuestión principal de la antropología: la idea del hombre o de una naturaleza humana como término primario de toda construcción política.

Palabras clave : ascetismo, alienación, política, Diógenes, filosofía antigua

