

LE COSMOPOLITISME DIOGÉNIQUE OU L'ANARCHO-CYNISME

Le verbe gouailleur, l'œil vif, la langue claqué, et Diogène assène les mots acérés de la liberté aux esprits embrumés par les dogmes de la morale. Plongés dans la poussière des cités grecques, les systèmes politiques croissent à la lumière d'un soleil ardent, symbole d'une nature devenue destination du cynique. Dans cette effervescence des idées, où les cités se présentent comme les berceaux matriciels des âmes, à qui appartiens-tu toi la bête errante du Cynosarge, quel est le terreau de tes mœurs, d'où viens-tu Diogène? – *Je suis du cosmos, de cet ordre de l'univers qui se révèle en toute chose, et dont la nature, expression universelle, est ma voie vers le bonheur.* La cité s'efface, la fêlure cisaille le modèle hellénique, et la liberté imprègne à jamais l'idée de civilisation d'une résistance contre tout établissement d'une autorité organisatrice. Expression d'une nature constamment dépassée, Diogène devient le premier anarchiste.

Le mémorable apophtegme de Diogène, donné en réponse à la traditionnelle question des origines, fonde la volonté de remettre en cause l'état-nation. Le *kosmopolitês*¹ a été traduit le plus souvent par «citoyen du monde», et se trouve dénaturé par l'influence stoïcienne et kantienne à l'aune des droits de l'homme. Le *kosmopolitês* s'entend comme le citoyen d'une cité universelle qui rassemblerait l'humanité tout entière, par-delà les idées de frontières et de culture. Le *kosmopolitês* cynique² refuse cette idée d'universalité de la morale se basant sur l'universalité de la nature. Il trouve une universalité dans l'accessi-

1. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI, 63, p. 76 (le numéro de page fait référence à l'ouvrage de L. PAQUET, *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988).

2. Le terme de cynisme se comprend comme le terme allemand de *Kynismus* ou cynisme antique, et non comme *Zynismus* qui correspond à un désabusement contemporain ignorant l'ascèse diogénique. Cette distinction se retrouve parfois dans la distinction entre kunisme et cynisme, mais nous emploierons le terme de cynisme dans son sens originel, de kunisme ou *Kynismus*, dans son sens antique. Cette distinction est opérée notamment dans la première heure de la leçon du 7 mars 1984 de Michel Foucault au Collège de France: M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres – Le courage de la vérité – cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 2009, p. 178.

bilité à la morale cynique, notamment à travers l'ascèse. Le cosmopolitisme de Diogène devient non seulement une rupture affirmée avec l'appartenance à une cité et à un ordre politique, mais également le dévoilement implicite d'une plausible communauté de cyniques partageant une même morale animée par un retour à la nature.

Le terme de *kosmopolitês* souffre également de déformations sémantiques dues à sa traduction. Il est le plus souvent compris comme l'équivalent de «citoyen du monde». Le mot *monde* semble avoir perdu son sens premier de *mundus*, comparable à celui de *kosmos*, qui exprime l'ordre, la pureté de l'univers. Dans cette compréhension, la formule de «citoyen du monde» aurait le même sens que *kosmopolitês*, mais à l'heure des droits de l'homme déclarés universels la notion de *monde* se déplace sémantiquement vers celle d'*humanité*. Cet anthropocentrisme écarte de la sorte le sens originel qui considère un tout organisé, correspondant moins au seul phénomène humain qu'à l'essence de la nature. Une autre traduction envisageable de *kosmos* serait *univers*; le sens de *kosmopolitês* resterait pourtant légèrement altéré par l'expression «citoyen de l'univers», puisque son étymologie n'est autre qu'*universus*, signifiant un ensemble, une totalité, la somme des choses existantes. L'idée que véhicule *kosmos*, depuis l'usage des Pythagoriciens, est celle d'ordre, d'un ensemble structuré, d'un tout parfait. L'équivalent latin se retrouverait seulement dans *mundus universus*³. La traduction française la plus exacte serait «citoyen du cosmos», puisque le terme français de *cosmos* véhicule encore ce sens d'ordre de l'univers, par son caractère scientifique. Le génie de Diogène confronte ainsi la notion de *politeia*, signifiant *citoyen*, à une idée d'un ensemble ordonné, dont la nature est l'expression. Il refuse ainsi l'idée d'appartenance à une cité et le concept même de cité, puisque sa morale le mène au cœur de sa naturalité qui n'a que faire des structures contingentes et dénaturantes de la politique.

Le cosmopolitisme diogénique laisse entendre, par son refus de la cité et de sa structure politique verticale, un certain anarchisme qui prônerait une vision horizontale de la politique où la liberté de chacun serait préservée. L'anarchisme, dont l'étymologie *anarkhia* signifie «sans *arkhê*», en d'autres termes l'absence d'origine, de principe, de pouvoir, de gouvernement. L'anarchisme a dans notre société contemporaine une forte connotation péjorative du fait de la lutte étatique contre une mouvance subversive mettant en cause un pouvoir vertical. Le mésusage de ce mot en a fait un synonyme d'anomie, qui correspond à l'absence de normes, dont le sens véhicule une idée de chaos, alors que la signification de l'anarchisme déstructure le pouvoir, et tout particulièrement la hiérarchie politique, pour abolir le rapport entre le gouvernant

3. «*Quod si mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabilis in deorum numero reponebas*», CICÉRON, *De natura deorum*, III, 23.

et le gouverné. Ce refus conduit ainsi à une vision horizontale de la politique, qui se décline aujourd'hui de multiples manières, de l'anarcho-communisme à l'anarcho-capitalisme, mais conservant la liberté comme point central. L'anarchisme libère des liens du pouvoir, pour placer l'homme face à sa propre responsabilité politique sans entraver sa liberté individuelle. Ce modèle anarchiste se retrouve dans la vie de Diogène, tant dans son refus de la cité, sa négation de la propriété privée que dans son autonomie. D'un point de vue politique, la philosophie morale de Diogène, par sa libération du carcan moral et politique de la cité, tend vers un anarchisme individualiste animé par la morale cynique. Le cosmopolitisme diogénique véhiculerait cet anarchisme, mais l'adhésion à une communauté cynique pleine du partage de l'accession à la naturalité humaine naîtrait de cette accession elle-même. Cela signifie qu'atteindre cette citoyenneté du cosmos, que faire partie d'une communauté cynique ne serait qu'une conséquence de la morale cynique. L'élitisme du cosmopolitisme diogénique découlerait de la rigueur de la vie cynique, et non l'inverse comme il s'opère souvent en politique. Le cynique se différencie de telle façon des autres êtres humains plongés dans la léthargie morale que leur impose la culture de leur cité, et n'estime que les êtres ayant suivi une même démarche ascétique. La réunion de ces cyniques, glorificatrice de la liberté individuelle, correspondrait à une communauté de valeurs inspirées par la nature, qu'il serait possible de qualifier d'anarcho-cynique. Le cosmopolitisme diogénique a été saisi formidablement par Cratès qui a su suivre la voie de Diogène: «Ma patrie n'est pas faite d'une muraille ni d'un toit/ Mais la terre entière est la cité et la maison/ Mise à notre portée pour y habiter à demeure»⁴.

Le refus de la cité

Avec son langage libéré qui caractérisa sa philosophie, Diogène s'opposa à l'appartenance à une quelconque cité, il ne venait alors plus de Sinope pour le quidam interrogatif mais du cosmos. Il ne souhaitait dépendre de quoi que ce soit, et se plaçait seul face à la puissance de son indépendance, de son retour à la nature. Son exil même marqua le point de départ de cette fuite en avant vers la liberté, ce détachement des dogmes les plus établis telle la monnaie. Il quitta sa ville natale pour avoir falsifié la monnaie, une falsification qui prend le sens nietzschéen de renversement des valeurs. *Parakharaxon to nomisma*, cette expression renvoie le faussaire à la transvaluation non plus de la monnaie mais de sa valeur, de ce qu'elle représente; dans *nomisma*, il faut percevoir le sens de *nomos* – la convention, la règle, la loi⁵. Diogène n'altère plus la monnaie, mais transforme son sens. Il se place au-delà de l'ordre, il transfigure le citoyen, le

4. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 98, p. 113.

5. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 209.

sort de son patelin, et le place face à la nature – une nature qu’il doit retrouver. Alors, la raillerie de celui qui évoque son exil originel se voit anéantie par le détachement que provoque la sentence diogénique, le peuple de Sinope se voit condamné à la résidence forcée⁶.

La portée morale de la falsification de la monnaie va de pair avec l’opposition entre *nomos* et *physis*. Diogène rejette donc le *nomos*, coutume issue de la vie civilisée, pour mieux choisir un retour à un état de nature abandonné⁷. Néanmoins, il est nécessaire d’évoquer la confusion que peut provoquer cette notion de *kosmopolitês* à la découverte d’un étrange syllogisme de Diogène⁸, dont le style frappe par rapport à la force philosophique dont nous avons l’habitude. Il justifierait la nécessité de l’organisation de la cité afin que la civilisation garde son sens. La loi se présenterait également comme une nécessité pour cette organisation de la cité, et se verrait ainsi liée à la civilisation. Ce syllogisme a été analysé de diverses manières puisqu’il s’établit autour de l’adjectif *asteios*, qui peut être compris tantôt comme moralement beau tantôt comme raffiné; au-delà d’une joute brumeuse quant à la consistance de la doxographie de Diogène, il nous semble que ce syllogisme paraît relativement étranger à la pensée de Diogène et doit provenir d’un ajout afin de rapprocher le cynisme du stoïcisme comme le pense à juste titre Marie-Odile Goulet-Cazé⁹. Il serait plausible d’y voir les prémices d’une loi naturelle, même si cette idée se rapproche davantage du stoïcisme, notamment en tenant compte du rejet diogénique de la norme.

Se qualifier de *kosmopolitês* revient à rejeter tant la loi que le principe même de cité. Le cynique ne se trouve alors lié à aucune cité, il délaisse les valeurs patriotiques pétries par une morale temporelle pour rejoindre un état de nature qui lui accorde son indépendance. Cette liberté motrice l’éloigne indéfectiblement de tout lien avec les nations, puisqu’elle lui offre les moyens de vivre heureux en n’importe quel lieu¹⁰. La distance établie avec une telle structure politique correspond à la négation de la morale qui anime les hommes. Le refus des mœurs coïncide au refus de la cité. L’organisation de la *polis* correspond principalement à la transcription structurelle de la morale qui anime une collectivité. Par son refus catégorique des mœurs grecques, tel

6. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 49, p. 66.

7. M.-O. GOULET-CAZÉ, *L’ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 208.

8. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 72, p. 81.

9. S. HUSSON, *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 148, établit avec clarté les sens possibles du terme *asteion* et confronte les avis divergents à ce propos, dont celui de Marie-Odile Goulet-Cazé.

10. *Ibid.*, p. 112.

le rejet de la sépulture pour la préférence de l'estomac de bêtes errantes¹¹, Diogène établit son altérité. Il ne peut plus se confondre aux citoyens qui l'entourent et qui ne partagent avec lui qu'un potentiel retour à la nature. Il n'appartient plus à leur morale, à leur organisation, à leur cité, mais à celle d'une nature atteinte à travers une continuelle libération. Le refus de la cité et d'un quelconque patriotisme se retrouvaient déjà avec fracas chez son maître Antisthène. Face à des Athéniens, torses bombés et démarche suffisante, qui pavanaient débordants de l'orgueil de pouvoir se dire athénien, délice métropolitain, Antisthène moqua leur noblesse que partageaient également escargots et sauterelles¹² – eux aussi peut-être bigrement fiers de pouvoir lanterner sous l'égide d'Athéna.

Cette morale cynique, qui anime le refus de la cité, a ponctué la célèbre rencontre entre Alexandre le Grand et Diogène. Elle fut tout particulièrement caractérisée par la force de Diogène, dont la parole libre ne s'est pas soumise au plus puissant des hommes. Il montra toute son indépendance, et son insoumission provoqua même l'admiration d'Alexandre pour un homme qui n'a de maître que lui-même et dont la liberté n'a pas de limite. De cette confrontation titanesque, la question de la réalité de la souveraineté se pose. L'insoumission de Diogène accentue son altérité qui ne peut être asservie, au contraire des nations qui peuvent être matées. Son indépendance dessine le portrait d'une souveraineté inexpugnable. Le cynique devient roi et fait face au roi politique des hommes dont la tentative la plus véhémente d'assujettissement ne pourra point l'atteindre. La figure du «roi anti-royal»¹³ se dresse au devant des cités, de leur pouvoir et de leur hiérarchie, et la souveraineté indépendante de Diogène ne peut être rejointe que par la voie de la morale cynique du retour à la nature. Cette souveraineté inégalable même par celle d'Alexandre, qui dépend d'une organisation politique et militaire, accordée, externe au pouvoir lui-même, se caractérise essentiellement par son inhérence. Le cynique se détache de tout lien politique par sa souveraineté, et affirme sa liberté par son refus de la cité. Tout lieu devient sa maison, mais en nul endroit il n'établit sa résidence, les regards qui s'attardent sur sa silhouette ne sont ceux de ses concitoyens, et sa gueule erre dans les ruelles de cités refusées croisant de-ci de-là des chiens, ses frères: il est le «philosophe gyrovague»¹⁴.

À la question «d'où viens-tu?», la réponse «*kosmopolitês*» se présente sous un aspect négatif, qui permet à Diogène de se délier de toute appartenance à une *polis* et de conserver intacte sa liberté. Il n'affirme pas une citoyenneté en

11. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 79.

12. *Ibid.*, VI, 1, p. 19.

13. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 253.

14. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 162.

se réclamant du *kosmos*, mais refuse non seulement d'être rattaché à une cité mais également le concept même de cité, puisque cette réponse établit l'inexistence d'une structure politique de laquelle il pourrait se référer. Cet aspect négatif du cosmopolitisme diogénique¹⁵ se retrouve dans ce propos de Diogène qui lui permettait d'opposer au destin la hardiesse, à la passion la raison et à la loi la nature, et de se placer ainsi par-delà une structure politique qui lui infligerait sa morale: «Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Miséreux, errant, vivant au jour le jour»¹⁶.

La confrontation des termes *politeia* et *kosmos* interroge Suzanne Husson au regard de la *République* de Diogène qu'elle révèle. La philosophie morale de Diogène affirme la nécessité de l'*autarkeia*, l'état de celui qui se suffit à lui-même, et qui s'oppose par l'affirmation de son indépendance au principe de citoyenneté. Cette notion projetée au travers de la puissance sémantique du terme *kosmos* ne pourrait-elle pas laisser entendre une négation, un «nulle part»¹⁷? L'antagonisme des sens de *politeia* et de *kosmos* créerait une négation, telles des forces qui s'annulent. Le cosmopolitisme diogénique serait un prétexte afin de mettre le citoyen interrogateur au pied du mur et de le laisser contempler les formes illusoire de son quotidien. Le *kosmopolitês* se présenterait alors comme le contempteur du patriotisme, celui qui se refuse à toute appartenance.

Il semble néanmoins obligatoire de dépasser le génie diogénique du dialogue pour percevoir la positivité de sa réponse. Le refus de la *polis* ne coïncide pas au rejet d'une communauté humaine, ou plus exactement d'une communauté cynique. Il est nécessaire d'évoquer à nouveau la distinction entre le cosmopolitisme stoïcien, qui établit une citoyenneté universelle basée sur la nature, et le cosmopolitisme cynique, qui rejette toute citoyenneté pour une indépendance personnelle et affirme l'universalité d'une potentielle accession à un état de nature libérateur. Le cosmopolitisme de Diogène repose «sur une conception de la nature comprise comme un universel dépassant la singularité des cités»¹⁸. De ce dépassement, il est possible d'envisager une communauté des cyniques, dont les membres seraient habités par une même transcendance du sens de *politeia*. La notion de *kosmopolitês*, dans un jeu d'ombres et de lumières, voile et dévoile un refus empli d'une positivité qui présage la cité des chiens.

15. J. L. MOLES, Cynic cosmopolitanism, *The Cynics*, R. BRACHT BRANHAM, M.-O. GOULET-CAZÉ (éds.), Berkeley, University of California Press, 1996, p. 107.

16. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 38, p. 59.

17. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 158.

18. *Ibid.*, p. 160.

Diogène et le cosmos

La référence de Diogène au *kosmos* interroge quant à une envisageable positivité de sa réponse face à l'évidente négation de la cité dont elle est emplie. Le cosmopolitisme diogénique doit être compris comme une référence à la nature et non au monde. La traduction la plus courante du célèbre apophtegme est «citoyen du monde», héritage stoïcien passé par le crible kantien, qui expose une citoyenneté mondiale. Celle-ci serait pleine d'universalisme juridique et pourrait être dirigée par la volonté organisatrice d'établir une structure mondiale pacificatrice. Le terme de *kosmos* se référerait moins au sens commun du mot *monde*, dont l'usage fruste a délaissé la signification étymologique *mundus* qui laissait entendre l'idée d'ordre et de pureté d'un tout, qu'à celui d'*univers* encore plein du sens d'un ordre cosmologique. Une traduction vernaculaire de *kosmopolitês* serait peut-être «citoyen de l'univers», mais le sens de *kosmopolitês* se retrouverait avec une plus grande exactitude dans «citoyen du cosmos»; la réponse de Diogène ne laisserait plus entendre une signification anthropocentrique mais une référence à un ordre universel – à la nature. Le cosmopolitisme diogénique refuse certes le principe de *politeia* en se référant à un concept non réductible à la structure de cité, mais contient également une positivité pouvant être comprise par rapport à la morale cynique prônant l'affirmation de la naturalité humaine.

À travers la falsification de la monnaie, Diogène accorde une valeur non à la coutume mais à la nature. Cette transvaluation se présente comme la volonté d'une conscience de l'omniprésence de la nature et de l'acceptation de celle-ci, afin de pouvoir mieux la transcender. La morale cynique passerait donc par la liberté, constante libération d'une nature retrouvée, afin d'atteindre le bonheur. Cet eudémonisme ascétique place la liberté au-dessus de tout¹⁹. La notion de *kosmopolitês* se réfère de la sorte à la liberté cynique qui fait de l'*autarkeia* une valeur fondamentale. Le cynique ne se rapporte qu'à la nature, il ne conçoit le lien avec l'organisation de la cité, dont l'essence même correspond à la négligence de la naturalité humaine. Sa citoyenneté est une non citoyenneté, ou alors un communautarisme qui doit être perçu comme la réunion de ceux qui exercent la morale cynique, qui se placent au cœur de leur naturalité. La morale diogénique imbibe ce *kosmopolitês*, notion de la rupture avec une cité devenue carcan d'une morale rejetée. Confronté aux lamentations d'un homme qui souffrait de devoir mourir en terre étrangère, Diogène asséna les mots d'une nature omniprésente et plaça l'homme face à l'absurdité de décliner sa mort de part et d'autre d'une frontière: semblable est le chemin vers les Enfers, que l'homme partage où qu'il gise²⁰. La naturalité

19. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 71, p. 81.

20. ANTONIUS et MAXIMUS, *De morte*, 878, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 99.

humaine s'impose à l'homme, alors il ne faut plus la fuir mais s'y confronter pour pouvoir atteindre un détachement des souffrances qu'elles provoquent. L'ascèse est la voie, le bonheur se dévoile empli de liberté, et au plus proche de la nature, «tout est dans tout et partout»²¹.

Le chien errant n'est plus Diogène de Sinope, il est devenu Diogène du cosmos. Il se revendique du *kosmos*, et se place ainsi face au sens donné par l'usage des Pythagoriciens, face à l'ordre de l'univers, du tout, de la nature. Pourtant, la nature de Diogène ne peut être comprise comme un simple tout cosmologique, il faut la comprendre comme l'essence de la morale; tel Nietzsche qui chercha la transcendance du genre humain dans le surhomme, Diogène vit la nature comme destination du sage, comme dépassement de la dénaturation humaine²². Le *kosmos* doit, semble-t-il, être entendu dans la pensée de Diogène comme l'appartenance première à une nature structurante et universelle dont toute organisation doit être empreinte, si elle souhaite revendiquer une quelconque légitimité. Cette appartenance est cependant rejetée par l'homme, et il est nécessaire, au-delà de la conscience de celle-ci, de retourner au plus proche d'elle afin de pouvoir se détacher des souffrances qu'elle afflige. La notion de *kosmos* doit ainsi être comprise comme une démarche morale vers une nature omniprésente. Tout comme les animaux, l'homme doit accepter sa naturalité, et le monde entier peut alors être sa patrie²³. En tant que cynique, plongé dans l'instant et n'ayant que faire des considérations contingentes du temps, Diogène véhicule avant tout une pensée morale, et une possible métaphysique se présente uniquement comme une conséquence. Ceci explique le caractère moral premier du *kosmos* chez Diogène, qui ne devient qu'un tout cosmologique, une destination mystique de l'homme au regard de l'ascétisme diogénique qui tente de s'inscrire dans une continuelle libération des affres de la nature. Malgré la faible présence d'une métaphysique dans la doxographie de Diogène, elle se devine à l'ombre de sa morale, et le «tout est dans tout et partout» de Diogène prend alors toute son ampleur, et une métaphysique de l'instant se dévoile qui prêche une animalité humaine capable de retrouver consciemment sa propre naturalité, de la dépasser afin d'atteindre le bonheur cynique, et de s'inscrire dans un tout. Toutefois, l'attitude de Diogène demeure premièrement morale, et à l'instar d'un Socrate qui accouchait les âmes, il tente de secouer les corps afin de réveiller un animal capable d'atteindre le *bios philosophikos*. L'affirmation de la naturalité humaine peut ainsi se décliner de manière politique.

21. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 73.

22. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 154.

23. FAVORINUS, *Traité sur l'exil*, chapitres X-XII, dans L. PAQUET, *op. cit.*, pp. 218-219.

Diogène fut, lors d'une péripétie de sa vie de chien, réduit à l'esclavage par des ignorants qui pensaient pouvoir dompter l'indomptable. Sur le marché des hommes, une bête s'avança, et lorsqu'il lui fut demandé ce qu'il savait faire, il répondit: diriger des hommes²⁴. Tel un lion qui ne craint pas son maître, Diogène montra sa force politique et sa volonté de mener des hommes capables dans l'ancre de sa morale. La politique de Diogène n'établit pas pour autant une structure étatique classique, animée par une hiérarchie et des lois, comme il est possible de la retrouver dans *la République* de Platon. Diogène se moquait même des distinctions sociales, de la noblesse ou du renom, il s'agissait pour lui de «parures voyantes du vice», et seule la distinction morale pouvait différencier les hommes; la citoyenneté doit être ainsi comprise, comme une appartenance à la morale cynique, alors la seule vraie citoyenneté est celle qui s'étend au cosmos²⁵. L'humanité tout entière peut accéder à cette citoyenneté du cosmos, entendue comme une communauté des cyniques, de ceux qui ont rejoint la morale cynique et qui ont accepté le retour à la nature²⁶. Cette pensée d'une citoyenneté en tant qu'adhésion à une communauté philosophique se retrouve précisément chez Cratès, disciple de Diogène, qui a la manière de son maître répondit à la question de ses origines qu'il était citoyen de Diogène²⁷. Il habitait la pensée de son maître contre qui l'envie et la nature même ne pouvaient rien. Sa morale était son origine.

Suzanne Husson considère à juste titre que Diogène ne rejetait pas les lois établies pour des lois universelles, et qu'il ne déduisait pas de l'universalité cosmologique de la nature son universalité éthique en tant que norme positive de comportement retrouvable en tout homme²⁸. Il semble nécessaire de clarifier cette position, si la nature est universellement présente, tantôt de façon négative tantôt de façon positive, des lois ne peuvent être établies à la manière kantienne à partir de cette universalité, mais la déductibilité d'une universalité politique réside dans le cheminement vers la communauté cynique, qui est animé par un potentiel universalisme. Suzanne Husson laisse ainsi entendre qu'une vie conforme à la nature n'est pas acquise mais se conquiert, et que cet élitisme de l'accession à l'état de nature expose la dimension universelle et naturelle de la morale cynique. Il est donc possible d'affirmer qu'il existe un lien entre l'universalité de la nature et l'universalité éthique chez Diogène, non comme un état normatif présent mais comme la tension motrice de la morale. Ce qui pourrait découler de l'universalité de la nature est l'universalité de la démarche éthique chez les cyniques. Cela permet à Diogène non pas de développer une amère misanthropie mais d'affirmer sa

24. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 29, p. 55.

25. *Ibid.*, VI, 72, p. 81.

26. J. L. MOLES, *op. cit.*, p. 113.

27. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 93, p. 113.

28. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 156.

place dans l'humanité comme celle du guide vers le bonheur cynique, vers la liberté, et de voir en tout homme un potentiel frère de sagesse. Cette potentialité différencie le cosmopolitisme stoïcien du cosmopolitisme cynique.

La notion de loi, dans le sens communément entendu, n'existe plus dans l'idéal diogénique, qui la rejette avec vigueur. Il est toutefois possible d'y attribuer un nouveau sens comme l'expression de la négation des normes établies, pour glorifier l'accession à la nature et à ses seuls commandements. Le cynique a dépassé la simple humanité qui nécessite une structure autour des notions du juste et de l'injuste, pour rejoindre une communauté d'hommes vertueux n'ayant point besoin d'une organisation politique²⁹. Le système politique cynique se retrouve dans l'idée d'une communauté de sages, dans le sens de ceux qui ont rejoint un certain idéal de *bios philosophikos*, qui se structure uniquement autour de la nature et de son dépassement. L'idée d'accession à la communauté paraît dans les anecdotes qui ont ponctué la vie de Diogène. Il entendit un jour au détour d'une conversation des hommes se complaire en félicitations autour d'un affranchi, qui recouvrait une soi-disant liberté. Avec sa légendaire délicatesse, qui transforme aisément de doux rêveurs en d'impétueux utopistes, Diogène interrompit les dithyrambes pour déclarer que la promotion du savant ne fait pas du promu un savant, pas plus que la promotion de l'homme libre le rendra libre. Ces galanteries ne rappellent qu'une chose, la condition d'esclave de l'homme³⁰.

Au-delà du seul refus de la cité, la notion de *kosmopolitês* évoque la position anti-prométhéenne de Diogène, qui suggère certes l'approbation de la condamnation de Zeus de la dénaturation, mais également d'une propension pour une humanité qui est en communion avec la nature, détruite par la rébellion prométhéenne; le retour à la nature est alors nécessaire, et à cette condition tout homme peut devenir pour Diogène son potentiel concitoyen, un *philoî* qui partage la morale cynique³¹. En se qualifiant de *kosmopolitês*, il accepte le concept de *politês* et insinue qu'il peut faire partie d'une société de gens partageant ses valeurs. Le cynique rejette la vision classique, géographique de la cité, mais par sa référence au cosmos, il se tourne vers la possibilité d'une *polis* en tant qu'adhésion à une communauté de cyniques suivant une même morale. Cette proximité de valeurs dépasse cependant l'idée habituelle d'état-nation, qui construit le plus souvent le schéma politique verticalement, pour un individualisme défendant l'universel. La parole diogénique déploie toute sa puissance que les mots de Peter Sloterdijk saisissent admirablement: «formule grandiose contenant la réponse la plus hardie de l'antiquité à son expérience la plus inquiétante: le devenir apatride de la raison

29. *Ibid.*, p. 158.

30. PHILON, *Quod omnis probus liber sit*, 157, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 100.

31. J. L. MOLES, *op. cit.*, p. 117.

dans le monde social et la séparation de l'idée de la vraie vie d'avec les communautés empiriques. Là où la socialisation signifie pour le philosophe qu'on lui demande avec impudence de se contenter de la raison partielle de sa culture fortuite et de se joindre à l'irrationalité collective de sa société, là, le refus *kunique* acquiert un sens utopique»³².

Vers un anarcho-cynisme

La pensée de Diogène comporte une certaine proximité avec la doctrine politique de l'anarchisme, ce qui se révèle notamment dans sa formule de *kosmopolitês*. L'anarchisme doit être compris comme l'absence de pouvoir, de hiérarchie, afin d'établir une structure politique horizontale où la liberté de chacun ne se trouve pas aliénée dans les arcanes du pouvoir. Ce refus catégorique de la structure verticale de la politique se remarque dans la notion de *kosmopolitês* qui correspond au refus de la cité et d'une hiérarchie politique. À la différence de la république de Platon, où les philosophes exercent un pouvoir sur les autres citoyens, dans la république de Diogène, «tous les citoyens étant philosophes, le pouvoir doit être donné à tous: il ne peut plus y avoir de relation de gouvernant à gouverné»³³. Cette absence du rapport gouvernant-gouverné correspond nettement à la pensée anarchiste qui prône, au-delà de la simple négation de l'état, une société organisée horizontalement. La non-soumission anarchiste à n'importe quel type d'autorité anime très nettement le comportement de Diogène qui ridiculise notamment la prosternation religieuse³⁴, matérialisation d'une idolâtrie du non-sens éloignant l'homme de sa naturalité. Il ne se soumettra à aucune autorité, aussi grande soit-elle. «Ôte-toi de mon soleil», sentence emblématique d'un Diogène libre de toute contrainte que subit un Alexandre prétendu grand, résonne encore avec puissance comme l'acte d'un insoumis qui méprise le pouvoir politique et se place seul face à la nature, source de sa liberté³⁵. Voilà une des plus belles affirmations de l'*anarkhia*, la posture de l'homme détaché de tout commandement! Diogène se dresse devant le puissant Alexandre, le maître du monde, et avec la vigueur de son indépendance le soumet à son indomptable sagesse. L'empire d'Alexandre s'effrite alors au contact du citoyen du cosmos; Diogène «pouvait refuser beaucoup plus que le roi pouvait donner»³⁶.

32. P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 212.

33. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 158.

34. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 37, p. 59.

35. IDEM, *op. cit.*, VI, 38, p. 59.

36. SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 64.

D'autres caractéristiques de l'anarchisme peuvent être observées dans la pensée de Diogène, tels l'absence de la monnaie et de l'échange monétaire, de la propriété privée, le mode de vie communautaire; la dilution de la distinction entre le privé du public, tant dans les choses, que dans les espaces et les comportements³⁷, explique également une communauté des cyniques construite autour du refus d'un modèle vertical pour l'établissement d'un modèle horizontal déterminé par la liberté individuelle et une autonomie régulatrice. La société cynique se construit sans hiérarchie sociale, et elle est animée par l'autogestion. Le sage ne dépend de personne et accomplit toutes les tâches lui-même, en laissant plausible un partage des valeurs, des forces et des choses. La parfaite illustration de la proximité de l'autogestion anarchiste et de l'*autarkeia* cynique se manifeste dans la force d'une rencontre entre deux illustres philosophes³⁸. Platon considéra un jour Diogène accroupi, proche de la terre, proche de la vie, lavant une laitue, aliment du jour, contentement du sage. Des hauteurs du monde de ses idées, ne s'attardant guère sur la vulgaire forme dicotylédone, Platon catéchisa le chien en action avec le ton voluptueux du bourgeois – si Diogène ne se complaisait dans sa bestialité et faisait preuve d'un peu de savoir-vivre, il ne se trouverait réduit à ses basses besognes et pourrait s'attabler avec les puissants. Avec le calme du détachement, amusé par le verbe pénétré du philosophe repu qui délaisse son essentialisme sur le rebord d'une assiette sale, Diogène révéla que la préparation de sa salade lui permettait de s'offrir la liberté de penser et d'agir, sans devoir s'enquérir de l'opinion moralisatrice des pleutres. Le chien marqua son indépendance, le chien devint anarchiste.

La dénégation diogénique de l'autorité rejoint la vision de l'anarchisme de Derrida, comme l'expose Saul Newman. La déconstruction du pouvoir de Derrida permet de percevoir une émancipation de l'autorité, à travers un questionnement de celle-ci. La déconstruction permet de démasquer la violence cachée d'une autorité, et de réévaluer les limites de la réalité politique et de l'anarchisme lui-même, qui se comprend déjà comme une interrogation de l'autorité³⁹. Cette attitude de défiance à l'égard de l'autorité, qui se rencontre également dans la notion de *kosmopolitês*, établit un anarchisme qui place une distance par rapport à une structure politique verticale et devient un militantisme émancipateur de l'autorité. L'autonomie cynique, qui affirme la liberté individuelle, se rapproche de ce qui est appelé l'anarchisme individualiste, et le cynisme peut se présenter comme un militantisme cynique. Michel Foucault

37. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 109.

38. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 58, p. 73.

39. S. NEWMAN, Derrida and the Deconstruction of Authority, *Philosophy and Social Criticism*, 27,3, 2001, pp. 1-20.

percevait dans l'attitude du cynique, chien animé par une quête de vérité et qui n'hésite pas à mordre au nom d'elle, un militantisme politique. Cette notion recouvre «beaucoup des dimensions de cette vie cynique qui retourne la souveraineté bénéfique du *bios philosophikos* en endurance combative»⁴⁰. La vie cynique devient ainsi une posture politique, une révolution en rupture avec toute forme de vie acceptée qui laisse sourdre la vérité.

Militantisme cynique et vie révolutionnaire se rejoignent dans la pensée foucauldienne. Afin de comprendre son cheminement, il faut distinguer trois types de militantisme: un militantisme de la socialité secrète, celui apparaissant publiquement à travers une organisation instituée comme les partis politiques ou les syndicats, et le militantisme du témoignage par la vie. Ce dernier type de militantisme recoupe la pensée de Diogène, qui niait par son attitude quotidienne la cité. Il est en rupture avec la vie sociale communément établie. La vie devient alors le scandale de la vérité, allant parfois jusqu'à des extrêmes, afin d'atteindre le modèle de la morale cynique. «Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIXe siècle»⁴¹. Le rapprochement entre le cynisme antique et la vie révolutionnaire, qui ponctua notamment l'histoire du XIXe siècle, permet d'établir un lien entre cynisme et anarchisme. Dans son étude de l'anarchisme européen et américain, Michel Foucault décrit une «pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité»⁴², comme passage à la limite. Ce délire du courage pour la vérité peut s'établir dans la radicalité antique du cynisme. Il faut néanmoins préciser que la morale cynique est un élitisme qui animerait une cité cynique et permettrait de se distinguer des autres. Le militantisme anarchiste du XIXe siècle se différencie de cette position cynique, puisqu'il tente d'imposer par une attitude terroriste ce qu'il considère être la vérité. «Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres»⁴³. La proximité entre le militantisme cynique et le militantisme anarchiste du XIXe siècle se retrouve du point de vue de la démarche vers un idéal, comme un courage de la vérité, mais qui doit être compris dans les prémices moraux qui animent la vie révolutionnaire, et non dans la posture politique qui les sépare.

Le cynisme est une militance en milieu ouvert, qui tente de convertir brusquement, de renverser conventions, lois et institutions qui se basent sur les faiblesses communément acceptées par la société et dénoncées par Diogène; le militantisme diogénique prétend changer le monde, et ne pas simplement

40. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 261.

41. IDEM, *op. cit.*, p. 169.

42. *Ibid.*, p. 170.

43. *Ibid.*

donner les outils afin d'atteindre une vie heureuse. Michel Foucault voit dans la vie révolutionnaire du cynique la singularité de la souveraineté cynique. Ignorant une possible insurrection forçant le pas de citoyens étourdis par leurs mœurs vers un idéal imposé, l'anarcho-cynique choisit l'exemplarité morale, une vie publique qui le place au plus près de la nature afin d'affirmer son appartenance au cosmos et de fleurir les beautés de la liberté au cœur de la cité. Il n'imposera pas sa vision mais laissera les éveillés se distinguer du peuple pour rejoindre une communauté des cyniques. Voilà «un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde»⁴⁴! Voilà l'anarcho-cynisme!

La vision de la cité cynique se présente comme un anarcho-cynisme, dont les positions sont proches de l'anarchisme individualiste, elles affirment non seulement la liberté individuelle mais surtout une communauté morale qui place la naturalité au cœur de la vie, et c'est de cette primauté de la morale cynique qu'émerge une vision politique du cynisme, un anarchisme qui est la conséquence du retour à la nature. Le cosmopolitisme cynique devient ainsi le résultat d'une vie morale, qui fait de lui un anarchisme, l'anarcho-cynisme. Carl Levy a exposé les liens qui existent entre l'anarchisme et les déclinaisons du cosmopolitisme. Il voit par exemple un lien dans la balance du pouvoir de Proudhon et le cosmopolitisme kantien qui implicitement approuve cette position, tout comme la position de Proudhon anticipe un fédéralisme supranational qui tente d'établir un ordre universel⁴⁵. Ces positions se rapportent cependant à un cosmopolitisme issu du stoïcisme, qui ne correspond pas au cosmopolitisme cynique sous-tendu par l'idée que l'universalité se trouve dans la possible accession à la nature. Le cosmopolitisme de Diogène, qui refuse la cité et affirme son indépendance par rapport aux puissants, peut néanmoins devenir un modèle pour le cosmopolitisme post-anarchiste du XXI^e siècle, en le libérant notamment des joies douteuses de l'impérialisme contemporain d'un universalisme institutionnalisé, pour retrouver l'utopie motrice de l'anarchisme⁴⁶. La *kosmopolis*, cité des cyniques, prend forme par la force de l'anarcho-cynisme. La posture magnifique du cynique face à la nature esquisse un lieu où la morale répand son influence libératrice, une communauté qui émerge des valeurs partagées, une cité des chiens d'où la liberté déploie toute sa puissance. De l'hétérotopie du Cynosarge surgit l'utopie de l'anarcho-cynisme.

Rodhlann JORNOD
(Paris)

44. *Ibid.*, p. 262.

45. C. LEVY, *Anarchism and cosmopolitanism*, *Journal of Political Ideologies*, 16, 3, 2011, p. 266.

46. *Ibid.*, p. 274.

Ο ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΔΙΟΓΕΝΗ ἢ Ο ΑΝΑΡΧΟ-ΚΥΝΙΣΜΟΣ

Περίληψη

Ὁ περίφημος ἀφορισμὸς τοῦ Διογένη, ὁ ὁποῖος ἔχει δοθεῖ ὡς ἀπάντηση στὸ κλασσικὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ἀρχῶν, θεμελίωσε τὴ βούληση νὰ ἐπανεξεταστῇ ἡ ἰδέα τοῦ κράτους-ἔθνους. Ὁ κοσμοπολίτης –ὁ πολίτης τοῦ κόσμου– ἀντιλαμβάνεται ἑαυτὸν ὡς τὸν πολίτη μιᾶς παγκοσμίου πολιτείας, ἡ ὁποία θὰ συσπειρώσει ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα γύρω ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ τῆς κυνικῆς ἠθικῆς. Ὁ κοσμοπολιτισμὸς τοῦ Διογένη ἐξελίσσεται ὄχι μόνον ὡς διαπιστωμένη ρήξη ὡς πρὸς τὴν ἐνταξὴ σὲ μία πολιτεία καὶ σὲ ἓνα πολιτειακὸ σύστημα, ἀλλὰ, ἐξίσου, ὡς ὑπόρρητη φανέρωση μιᾶς πιθανῆς κοινότητος κυνικῶν ποὺ μοιράζονταν τὴν ἴδια ἠθικὴ, τὴ διαπνεόμενη ἀπὸ τὴν ἐπιστροφὴ στὴ φύση.

Ἡ ζωὴ τοῦ Διογένη, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τόσο τὴν ἀπόρριψη τῆς πόλης, τὴν ἀρνησὶ τῆς ἰδιοκτησίας, ὅσο καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν αὐτονομία, σκιαγραφεῖ τὶς προκείμενες τῆς ἀναρχικῆς θεωρίας. Οἱ ἀξίες ποὺ προωθοῦνται ἀπὸ τὸν κοσμοπολιτισμὸ τοῦ Διογένη ἐπιβεβαιώνουν ὄχι μόνον τὴν προσωπικὴ ἐλευθερία, ἀλλὰ κυρίως τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ἠθικῆς κοινότητος, ἡ ὁποία θέτει τὴ φυσικότητα στὴν ἴδια τὴν καρδιὰ τῆς ζωῆς. Καὶ ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρωταρχικότητα τῆς κυνικῆς ἠθικῆς ἀναδύεται ἡ πολιτικὴ θεώρηση τοῦ κυνισμοῦ, ἓνας ἀναρχισμὸς ποὺ εἶναι ἡ συνέπεια τῆς ἐπιστροφῆς στὴ φύση. Ὁ κυνικὸς κοσμοπολιτισμὸς καθίσταται ἔτσι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἠθικῆς ζωῆς, ἡ ὁποία καὶ τὸν ἀνάγει στὸν ἀναρχισμό, στὸν ἀναρχο-κυνισμό.

Rodhlann JORNOD
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

