

Exil philosophique

Lionel Duvoy, *Université de Tours, France*

Introduction autobiographique

Que je fusse « bon » sans philosopher ? Certes oui ! Et plus d'une fois dans ma courte existence, en donnant à un mendiant une pièce de monnaie, en obéissant à mes professeurs, à ma mère ou à mon père, en rapportant chez moi un carnet de notes propre où l'on puisse lire : « en progrès », en laissant ma place libre dans le bus pour une personne plus âgée, en ne rechignant pas à aller à l'église écouter les voix monocordes des prêtres, en faisant ma B.A., en jouant au « bon gars », en participant aux travaux d'une communauté, en m'y *exécutant* – pardonnez ce manque de pudeur : en m'y *intégrant* plutôt – pour ne pas avoir l'air d'un marginal. On fit tous les efforts du monde pour m'inculquer les manières de suivre la ligne directrice qui conduit vers le bien, que l'on a toujours gratifié à mes oreilles de l'épithète « moral » ; et pourtant, combien de fois ai-je pu constater qu'il y avait un fossé entre ces exhortations éducatives et les actions des hommes parvenus à l'âge mûr... Il faut croire qu'une sorte de Méphistophélès, pour notre malheur d'enfant, vient nous souffler le mot : « lucidité ». Les occasions de faire le « bien » sont si nombreuses quand on est limité dans notre puissance d'agir par un pouvoir supérieur, qu'à l'âge de me révolter, je trouvais celles de mal agir plus rares, et pour cela plus tentantes, plus dangereuses aussi, plus vraies. La révolte m'a élevé contre mes aînés, contre ce qui représentait pour moi l'autorité, et j'y perçus l'effet bénéfique de ma naissance à l'âge adulte. En général, voilà l'illusion de l'adolescence, ce que l'on s'accorde à nommer une crise de transition, que de croire qu'on devient adulte en faisant comme les adultes, c'est-à-dire en goûtant avec joie aux mauvaises actions et en n'agissant bien que pour satisfaire son orgueil ou éviter la douleur. Mais cette période de saleté, durant laquelle on remet tout en cause, où l'on s'essaie aux délires de l'ivresse (sous toutes ses formes), à la volupté du larcin, aux ricanements sous le nez des autorités, etc. ressemble, maintenant que je tourne mes regards en arrière, à une fête

trop vite finie. La réalité a fait que je me suis rappelé à l'ordre, et d'autant plus fortement que les excès de ma crise m'avaient conduit très loin, à la limite des frontières dessinées par mon éducation. Étant pour ainsi dire devenu immoral, il me fallait bien récupérer au fond de moi ce semblant d'humanité qui me donnait de vivre jadis en famille, parmi les hommes. Plutôt qu'un animal raisonnable, tout homme est toujours *l'idiot de la famille*, celui dont la révolte contre le « fossé » dont je parlais plus haut, s'est éteinte dans l'acceptation tacite que le « bien » soit avant tout utile à mon bonheur personnel, avant de valoir par lui-même, en tant que Souverain Bien de ma vie. A ce moment-là, je n'avais aucune notion du bien collectif, c'est-à-dire, naturellement, « moral ». Et pour sans doute ne pas avoir voulu retomber en enfance, quelle solution ai-je trouvée afin de combler ce fossé ? Quel chemin ai-je pris pour réconcilier ma moralité profonde avec les actes insensés commis par ceux de mon espèce ? Il fallut que je sois vraiment séduit par la parole de Socrate : « la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre, tandis que les hommes de la ville le font, eux¹ » pour renoncer à vivre en exil, pour affronter cette question. Que m'ont-ils appris les hommes ? Tout d'abord la méfiance. Mais paradoxalement aussi, la parole échangée, le dialogue. Et il est certes vrai que pour être philosophe, on doit s'enfermer dans un poêle à l'abri du ouï-dire, mais qu'on ne saurait tirer aucune leçon de cet isolement sans revenir vers ses semblables. C'est donc sous l'angle de la solitude que j'envisage la philosophie, c'est-à-dire sous l'angle du rapport entre ma moralité et la communauté, entre ma pensée et les actes, entre moi et les autres. Là où se complique la chose, c'est dans le passage d'une sphère à l'autre – on en revient au fameux fossé. Le pont que l'on se construit pour le franchir est laissé au libre choix de chacun. La philosophie, au contraire, ne laisse pas le choix : elle impose son autorité, celle de la définition et de la langue. Mais elle impose aussi que l'on adopte une attitude, des actes qui puissent parler d'eux-mêmes, sans recours à la langue, sans justification, le langage de mon for intérieur. Ce langage, c'est ma manière à moi de manifester comment j'envisage la distance entre la moralité et les actes. Cette manière de se manifester par l'attitude, par le vêtement, etc. ne semble pourtant

pas, au premier abord, suffire pour devenir un critère de moralité. Suis-je moralement meilleur quand je ne fais qu'exprimer ma manière de vivre la distance entre la moralité et les actes ? Suis-je moralement meilleur en obéissant à l'autorité de la philosophie, qui m'impose de me distinguer des autres hommes par l'attitude, par le vêtement, par des actes que je veux essentiellement être bons, mais qui, manifestement, peuvent être perçus comme des indices de révolte ou d'immoralité ?

Il suffirait que le philosophe parle au présent (« Je fais de la philosophie ») pour démontrer que son activité n'est pas si mauvaise, qu'elle l'aurait auparavant poussé à s'en détourner. On pourrait avancer, en se risquant à un sophisme, que la fidélité du philosophe à son engagement – incluant dans ses fins dernières le perfectionnement moral – suffit à prouver que la philosophie porte ses fruits, et qu'en la pratiquant, le penseur y trouve la force pour devenir moralement meilleur. Seulement, il nous faut des actes. Or, la preuve par la persévérance individuelle n'englobe qu'une seule dimension de la moralité, celle que l'on cultive dans le silence de l'esprit. Il serait stupide celui qui, s'adonnant à un exercice dont il sent dans son for intérieur qu'il n'apporte rien, prétendrait s'améliorer grâce à lui. Nous ne pouvons pas savoir si cet homme ment ou dit la vérité. Il nous faut des actes : la dimension de la morale est la sphère de la volonté et des actions.

Ainsi, une pensée morale – une mauvaise pensée – importe peu ; en tous les cas, bien moins que les paroles et les actes. La morale humaine s'inscrit dans un espace, et c'est à cette relation entre la pensée philosophique et les actes du philosophe que nous devons nous intéresser pour trouver les preuves du perfectionnement moral que permet la philosophie.

Je ne vais pas pour cela relever toutes les anecdotes rapportées par les Anciens sur la vie des philosophes, travail fastidieux et inutile. Cependant, il est, parmi ces philosophes, une figure qui résume selon moi toutes les interrogations que l'on est en droit de se poser sur la vocation morale de la philosophie : Diogène le Cynique.

Figure du philosophe

L'esprit philosophique vise la plupart du temps à mettre en œuvre une moralité universelle, un système de mœurs incluant la relativité des morales et les conciliant dans un système supérieur. S'il existe un *naturel* philosophe, donnant immédiatement à celui qui en est doué la *faculté de philosopher*, le philosophe n'aurait pas moins besoin d'une certaine éducation pour développer ce naturel. Il n'est pas lieu ici de s'interroger sur le type d'éducation qu'il doit ou non recevoir, puisque nous ne voulons connaître que ses résultats, c'est-à-dire ce à quoi il doit *revenir* pour être pleinement philosophe.

L'homme naturellement philosophe n'a pas à acquérir de *technique*, ou du moins, à chercher hors de lui-même ce qui lui permet de philosopher. Il se conforme ainsi à l'exhortation inscrite au fronton du temple delphique : « *Gnothi seauton* », « connais-toi toi-même par toi-même ». Ici, l'homme naturellement philosophe doit faire un choix, puisqu'il ne saurait profiter des avantages de son lot, de sa chance, sans faire l'effort de revenir à lui-même pour dévoiler sa propre nature. Il pratique l'ascèse qui le distingue des autres individus : il contemple les étoiles et les nuées, réfléchit sur la justice, le bien, le beau, la vertu, toutes pensées qui n'ont, au sein de la Cité, aucune incidence directe, puisqu'elles s'intéressent aux fondements de celle-ci sans apporter de solutions pratiques à son fonctionnement. Cette ascèse, le cynique l'a symbolisée de la manière la plus claire qui soit : une couverture pliée sur l'épaule, un bâton et un tonneau. Ce sont là des *signes* qui ne trompent pas.

De tels signes ne prouvent pas pourtant que la démarcation ascétique du philosophe soit un facteur de moralisation supérieure. Du moins, cette idée (grecque) que des hommes dormant dans des paniers suspendus au plafond de leurs maisons (le Socrate des *Nuées* d'Aristophane) étaient certainement fous, faisait immédiatement objection à la vérification du fait, que l'ascèse et la contemplation soient des moyens de devenir moralement meilleur.

Le philosophe d'alors n'avait pas cette supériorité morale, que nos esprits modernes, nourris de christianisme, leur reconnaissent comme modèle de la supériorité monastique médiévale. Pour un Grec – qui jugeait alors du point de vue esthétique et politique –, le

philosophe utilisait simplement l'attitude ascétique de l'ermite errant ou du contemplatif prostré dans ses pensées, afin de montrer toute la force de cette volonté légendaire qui le pousse à se mettre en marge de la société, ou bien à la réformer. Cette idée amena Nietzsche à conclure sur Socrate qu'il « ajoute au *mépris de la réalité effective le mépris des hommes* : il délivre Platon de la vénération. Dans le monde de l'apparence, des sens, il n'existe que des grandeurs apparentes (Homère en personne, Périclès, etc.)² », montrant ainsi à quel point l'attitude du philosophe non seulement pouvait aller à l'encontre des mœurs et des coutumes, mais aussi et surtout de la rationalité et des valeurs de son temps et de son lieu de résidence. Ce qui importait aux yeux de Platon, ce n'était pas tant la haute moralité de Socrate que sa capacité d'éveiller les consciences à la superfluité des valeurs et des normes morales, sociales, politiques, par la mise en œuvre d'un *dialogos* si logique, qu'il prétendait déconstruire toutes les intuitions non fondées sur l'ascèse de la distinction et du mépris. Si bien que les apories platoniciennes peuvent être considérées comme autant de démonstrations, que le discours et les idées coutumières (les opinions), les normes sociales et morales sont toutes ensemble incapables de justifier l'origine de nos actes et de les diriger vers le bien.

Concernant les actes dits « moraux » (pour un Grec : justes, courageux, tempérants, etc.), la solution platonicienne est intimement liée à la conception des sciences de l'Antiquité : on recherche la vérité des actions morales de la même manière que l'on établit la cosmogonie du monde connu. Ainsi des Idées, qui seraient en quelque sorte l'existence effective des motifs et des qualités de l'action. On sait que cette solution ne résiste pas à la critique que le vieux Parménide adresse à Socrate dans le dialogue platonicien du même nom. De la justice, de la tempérance, du courage, on ne peut parler en tant qu'Idées, que si l'on accepte en même temps de les mettre sur le même plan que les choses du monde : parce qu'il n'y a *qu'un être*, d'une même qualité, et que le *distinguo* entre effectivité des choses (poils, boue, ...) et effectivité des Idées, revient à diviser l'unité indivisible de l'Être, à suivre la voie du non-être et du mensonge.

Cynisme : L'exil et le vêtement

Nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire de sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. Il s'est lavé, a effacé la nuit de ses traits et les traces de sa permanence instinctive – il est propre et abstrait. La socialité est décente. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans les formes ; elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde. Le scandale s'abrite dans la nuit, dans les maisons, chez soi – qui dans le monde jouissent comme d'une extra-territorialité³.

Ce qui recouvre ne ment pas nécessairement. C'est le vêtement de tous les jours – le complet, la tige du publicain. Mais le vêtement quotidien ne dévoile pas non plus quoi que ce soit sur les raisons des changements vestimentaires, ce que nous autres nommons la Mode. La Mode, c'est précisément ce que reflète l'histoire des mœurs, à savoir sa superfluité et ses variations ininterrompues. La tenue du philosophe en ce sens serait quelque chose non pas de *démodé*, mais d'intentionnellement détaché des variations de la Mode. Si bien que sa tenue vestimentaire soit passe inaperçue, soit se montre choquante par l'utilisation dysharmonique des couleurs et des genres, allant du fantasque au ringard. Le vêtement du philosophe n'est donc pas à la Mode, encore moins un voile religieux. Ce que signifie la robe du prêtre, c'est la mise en abîme des instincts. Le vêtement du philosophe au contraire s'inscrit de plein pied dans la socialité : en cela qu'il s'en démarque, il veut signifier une certaine relation aux hommes. Que sait-on du vêtement cynique ? Diogène Laërce nous décrit Diogène le Chien et Antisthène portant une couverture, pliée en quatre, en travers du corps, cachant à peine les organes sexuels, et servant à la fois de couverture pour dormir et de tapis pour faire la sieste dans les rues. Un tel habit devait permettre au cynique, malgré tous les efforts de transgression qu'il déployait pour scandaliser ses concitoyens, de conserver une certaine place dans la société : une

place en marge des mœurs certes, mais une place tout de même, qu'Alexandre le Grand lui-même n'avait pas pu lui refuser.

Celui qui porte un vêtement, quel qu'il soit, est digne de fréquenter les hommes et d'être tenu pour l'un d'eux, *moral*, quand bien même son qualificatif serait celui du chien. Diogène le Chien n'est pas le seul exemple de marginalité morale contenue dans les frontières humaines du vêtement, de la coutume et des mœurs. On sait par exemple qu'Empédocle se parait à l'inverse d'un habit de pourpre, attribut des tyrans, se chaussait de sandales d'airain, etc., que Socrate allait pieds nus. On se mettait donc en marge de la Cité, sans pour autant cesser de lui appartenir moralement, puisque l'attitude philosophique, allant de l'ironie au scandale, s'adressait avant tout aux citoyens et à leur sens moral. L'usage du vêtement par le philosophe manifeste donc sa volonté de se séparer de ses contemporains tout en leur signifiant cette séparation, c'est-à-dire leur *relation* d'exclusion au reste de la communauté politique et sociale. Le philosophe grec est l'homme de la séparation, et en ce sens, on peut le tenir le plus souvent pour un immoraliste.

L'exil. Diogène, fils du banquier Hicésios, de Sinope : biographie

« Selon Dioclès, c'est parce que son père qui tenait la banque publique avait falsifié la monnaie que Diogène s'exila⁴. »

Au commencement donc, la biographie laërtienne de Diogène le Chien veut mettre l'accent sur les raisons de l'exil. L'exil, qui rend possible la vie vagabonde, le statut de « *hémérobios* », c'est-à-dire d'homme vivant au jour le jour, est central dans la conception cynique de la sagesse. C'est à partir de lui que devient véritablement possible l'exercice d'une moralité *pure*, dégagée des coutumes qui dirigent nos actions sociales. Dans cette perspective, si le père de Diogène n'avait pas eu à charge de gérer le trésor de Sinope, à Milet, les conséquences de son crime auraient été bien moindres. Il fallut que la déchéance de sa famille soit à la mesure du chemin philosophique qu'il allait parcourir, que la vie errante soit imposée de l'extérieur, mais dans le même temps, désirée, voulue par Diogène. Le crime de faux monnayage pourrait apparaître de prime abord comme un acte dénué de toute raison, dont les conséquences – la sentence,

l'exil, etc. – devaient être largement connues d'un haut responsable de la Cité. On ne confiait pas à quelqu'un le trésor d'une ville sans avoir mis son honnêteté à l'épreuve. Le crime ne semble donc avoir de sens possible que pour l'interprétation philosophique. Il fut volontaire et bien pesé, quoique le vieux père de Diogène ne voulut certainement pas détruire sa fin de vie au point de falsifier lui-même la monnaie. C'est pourquoi d'ailleurs Diogène s'attribua le forfait, lui donnant par là même plus de sens pour nous qui cherchons à comprendre en quoi un acte *illégal* put libérer le philosophe des liens qui le retenaient à la société.

« Mais Eubulide, dans son ouvrage *Sur Diogène*, dit que c'est Diogène lui-même qui commit le méfait et qu'il erra en exil en compagnie de son père. Il faut ajouter que Diogène lui-même dit, dans le Pordalos, qu'il falsifia la monnaie⁵. »

Selon la version d'Eubulide, l'exil du père était tout aussi injuste que celui de Diogène dans la version de Dioclès. Seulement, dans cette dernière version, Diogène démontre en quelque sorte une supériorité morale, en prenant volontairement sur lui la faute de son père et en s'exilant. Le Diogène de Dioclès est hautement moral, mais seulement du point de vue des mœurs grecques, qui vénèrent la vieillesse autant que la beauté athlétique ou la grandeur politique. Au contraire, la lecture d'Eubulide, dans sa crudité, nous montre que Diogène avait dès le début consenti à faire de la fausse monnaie, sans avoir crainte des effets de son acte. Diogène est donc un personnage immoral et hors-la-loi, non encore converti à la philosophie certes, mais obéissant tout de même déjà à l'oracle d'Apollon pour commettre son crime. Car la légende – certains avancent que ce fut pour l'égaliser à Socrate, le maître de son propre maître à venir, Antisthène – veut que ce soit à la suite des recommandations de ses collègues fonctionnaires que Diogène eut l'idée de frapper sa propre monnaie, et qu'il se rendit à Delphes, ou à Délos, pour consulter la pythie afin de savoir s'il devait agir comme on le lui conseillait.

L'épisode est donc plutôt flou, et les conditions de l'exil n'en deviennent que plus importantes aux yeux de l'exégète. En effet, que cet exil n'ait pas été justifié pour Diogène – qui n'occupait alors aucun poste à responsabilité dans la banque de Sinope –, encore

moins pour son père – qui ne fut jamais, dans le pire des cas, que le complice de son fils malgré lui –, voilà un point crucial de la légende cynique qui s’est construite autour du philosophe au tonneau. J’oserais même dire qu’il s’agit là – par le biais de la question morale de la responsabilité dans le crime – de cette zone d’ombre qui constitue l’intuition fondamentale de la mission cynique, *ce en dépit de quoi une morale cynique fut possible*.

Retour sur la falsification des mœurs

Certains racontent que, devenu épimélète⁶, il se laissa persuader par les fonctionnaires des finances de la falsifier (la monnaie de Sinope) et que, venu à Delphes ou à Délos, il demanda s’il devait agir comme on cherchait à l’en persuader. Apollon lui ayant concédé la monnaie de la Cité, Diogène, qui ne comprit pas, altéra les pièces de monnaie (*to politikon nomisma*) et, pris en flagrant délit, selon certains fut exilé, selon d’autres, s’éloigna de son plein gré, poussé par la peur⁷.

Ce que Diogène ne comprit pas, c’est le double sens de cette formule : « *to politikon nomisma* ». Il s’agit d’une formule à double entrée, puisque *nomisma* revêt une double signification en grec : c’est à la fois la monnaie et les coutumes.

Mais au juste, de quoi Diogène prit-il peur ? Sans doute de la punition encourue. Plus largement ? D’avoir constaté, en le falsifiant, la fragilité de l’étalon principal des Cités, à savoir la monnaie, non sans avoir encore perçu inconsciemment le lien évident qui ramène l’échange marchand et monétaire à l’échange humain dans le cadre des coutumes. L’échange humain dans le cadre des coutumes est réglé par l’ensemble des mœurs qui fondent la nationalité. Ainsi, l’argent, qui règle les échanges entre les hommes et qui les rend possibles, les contient cependant dans les bornes de la nationalité : on ne saurait user de Drachmes en se rendant en Égypte. Et c’est là que se pose le problème fondamental de la moralité. Car une moralité limitée à une nation, ne valant plus qu’en tant que coutume étrangère dans la nation voisine – puisqu’elle ne s’y adapte quasi-

ment pas – n’a pas valeur universelle. Autrement dit, elle est moralement inauthentique. La coutume est comme la monnaie : elle est fragile, illusoire et peut facilement être renversée. La superficialité des mœurs, voilà la découverte du cynisme grec au moment pour lui de devenir cosmopolite.

La légende prête ainsi à Diogène un commencement singulier dans sa vie philosophique. Diogène Laërce raconte que la pythie lui transmet un oracle l’autorisant à falsifier la *monnaie*, en grec : *nomisma*. *Nomisma* signifie aussi la *coutume*, ou la norme des mœurs dans la Cité. Donc Diogène de Sinope, pour une raison qui échappe à la légende, comprit la formule dans son premier sens et, avec l’aide de son père, monta une petite entreprise de fausse monnaie. Bien entendu, les deux hommes furent bientôt pris et sévèrement condamnés. Diogène se mit alors à l’école des vagabonds, rencontra Antisthène le Cynique qui lui apprit le dénuement, l’ascèse réelle, du corps et de l’âme, et devint Diogène le Chien. Antisthène était bien plus radical que Socrate, dont il avait principalement retenu l’exigence de se détacher des désirs et de vivre avec frugalité.

Fort de cet enseignement, Diogène put par la suite interpréter cette fois l’oracle delphique et mieux, comprit véritablement pourquoi il fallait qu’il se fût trompé : le faux monnayage provoqua son exil, et son exil, la rencontre avec le cynisme socratique, dont la méthode consistait surtout à falsifier les *valeurs sociales* (*nomismai*) pour atteindre les véritables idées morales. Ainsi, que Diogène ait falsifié la monnaie est d’une double portée dans notre propos : Diogène fut un immoraliste, dans le sens où il avait agi avec ignorance et imprudence, sans soucis d’enfreindre les lois de sa Cité. Mais un immoraliste qui, rétrospectivement, avait besoin de cette ignorance, de ce dénuement premier et de cette transgression, pour atteindre l’autre dénuement, le dénuement ascétique qui se démarque par le port de l’habit cynique et la vie errante : le dénuement de la connaissance. L’immoralisme de Diogène devint donc un immoralisme supérieur, extrêmement moral, et n’hésitant pas pour cela à transgresser les mœurs sociales. En revanche, Diogène aurait-il été prêt à falsifier une seconde fois la monnaie ? L’aurait-il seulement voulu ? Certainement pas, puisqu’une fois les normes sociales

dépassées, la falsification de la monnaie signifierait pour lui un retour à la marginalité première de l'ignorance, c'est-à-dire une régression vers l'état de révolte sociale. Or, ce que visait le cynisme, ce n'est pas tant de « choquer le bourgeois » que de dépasser la condition matérielle de l'homme pour mettre à nu la signification fondamentale – et même *transcendantale* – de l'échange social et de la moralité.

Il est important de bien distinguer les deux modes d'exil. L'exil forcé suppose un rejet du philosophe par la société, sa mise au ban pour avoir non seulement transgressé les lois (dans le cas de Diogène seulement), mais surtout, mis en lumière la fragilité des coutumes et des mœurs. Cette version de l'exil de Diogène veut en somme voir dans l'attitude du philosophe une activité de pure subversion morale, une nuisance pour l'ordre de la Cité contre lequel la seule façon de se prémunir est la condamnation à mort ou l'exil forcé. Socrate (mis à mort), Protagoras (que « Cécrops avait choisi de faire fuir » dans la version de Philoctète⁸), etc. sont des exemples que le philosophe n'a jamais vécu en conformité avec la coutume, et que la coutume, pour être une « seconde nature » (Pascal), entraîne les hommes dans l'illusion commune que la vérité se trouve là, dans les multiples pratiques sociales, la politesse, le savoir-vivre (au lieu du vivre bien), et que les bousculer signifie commettre un crime envers la nature et la vérité.

L'exil volontaire à l'inverse reste une décision du philosophe lui-même, partie intégrante de son attitude et de sa ligne de pensée. Il s'isole. Il est en ce sens d'autant plus nécessaire de constater qu'à chaque fois, que ce soit dans le cas de Socrate, de Protagoras ou de Diogène, la peine qui leur fut infligée prenait une signification supérieure, que toujours, elle fut une occasion pour eux d'accéder enfin à l'intuition qui gouvernait leur destinée. Cette volonté d'exil, de mise en marge, d'immoralisme, habite les philosophes depuis la figure légendaire de l'aède grec (Homère, Hésiode, etc.) jusqu'au romantisme allemand, dont Nietzsche et Kleist, par leur errance à travers l'Europe, ont rendu plus manifeste la présence en chacun de nous. Ô combien avons-nous besoin de vivre loin de chez nous,

encore plus à présent que le siècle qui vient de s'écouler nous démontre le danger d'être encore nationaliste !

Que cette attitude, dans le cas du cynisme ou de Nietzsche, soit immoraliste – toujours en ce sens qu'il s'oppose à la morale des coutumes –, cela contraste très fortement avec des démarches philosophiques plus sages, moins nourries du scandale de la marginalité, telles celles de Platon et de Parménide, des sophistes et de Kant. Et ce contraste qui nous ferait pencher vers l'opinion selon laquelle le cynisme ne mérite pas sa place dans le panthéon de la Philosophie, a pourtant le mérite de nous mettre face à un problème de taille, à savoir celui du critère, de l'étalon ou de la monnaie que le philosophe est en droit d'attendre de ses semblables pour définir la plus ou moins grande portée morale d'une vie et d'une pensée philosophique.

*

L'idée que l'on peut tirer de cette rapide esquisse du cynisme, c'est assurément que l'on ne saurait concevoir de progrès moral en philosophie que par une mise en cause radicale des coutumes, de l'éducation, de ce qui, auparavant, déterminait notre *attitude* morale. Un certain immoralisme est même de rigueur, qui permet au philosophe de prendre ses distances d'avec ses contemporains et les mœurs – les modes –, qui font de ces derniers des ouvriers de l'histoire. Le philosophe devrait être, par définition, intempestif, puisque la sagesse ne souffre aucune entorse à sa permanence essentielle. En ce sens, peut-être que l'on comprendra mieux pourquoi l'on enseigne la philosophie en nous racontant son histoire. Car cette histoire, pour peu qu'on s'y arrête et qu'on l'approfondisse, dévoile une unité incomparable, différente même des sciences dites positives. On pourrait aller jusqu'à traiter la philosophie comme une *mathesis universalis*, dont les lois, pour la plupart figées, ouvrent l'esprit de l'homme sur les perspectives de sa propre vérité. Et si la pensée qui croit avoir touché la terre ferme rencontre encore des écueils, c'est bel et bien la preuve que le progrès de la philosophie vers la sagesse n'est pas une route finie, que le mouvement de la pensée se révoltant sans cesse contre les actes insensés de l'espèce,

est un élément de réponse à sa question : jusqu'à quel point puis-je devenir moralement meilleur ? Que le progrès moral en philosophie soit illimité, signifie aussi que son but n'apparaît jamais au philosophe, que le Bien est un horizon vers lequel *tendre* veut encore dire : *être en chemin, dans la nuit, muni d'une lanterne*.

1. Platon, *Phèdre*, 230 c-d.

2. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, éditions de l'Éclat, coll. « *Polemos* », Combas, 1998 (1991), p. 39.

3. E. Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 60.

4. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 20.

5. *Ibid.* Ici, la traductrice du livre VI des *Vies*, M.-O. Goulet-Cazé, note que cette revendication elle-même est importante pour tout le cynisme à venir. Mais ce n'est pas tant à cette responsabilité volontaire de la faute que nous voulons nous arrêter, qu'à la profonde signification de cette falsification.

6. En charge des affaires publiques de Sinope.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, IX, 56.