

SOUS LA DIRECTION DE
JOSIANE BOULAD-AYOUB



L'HOMME EST NÉ LIBRE

RAISON, POLITIQUE, DROIT

Mélanges en hommage à
Paule-Monique Vernes



Avec les contributions de

*Josiane Boulad-Ayoub, Denis de Casabianca,
Gian Mario Cazzaniga, Jules Duchâstel, Paul Dumouchel,
Hélène Gérardin, Ethel Groffier, Martine Groult,
Michel Guérin, Christian Jobin, Delphine Kolesnik-Antoine,
Guy Lafrance, Georges Leroux, Dominique Leydet,
Francine Markovits, Roberto Miguelez, Nycole Paquin,
Martin Rueff, Élisabeth Schwartz, Joseph-Yvon Thériault,
Alonso Tordesillas, Yves Vargas, Paule-Monique Vernes†*



Paule-Monique Vernes, Port Est, Alexandrie (Égypte) 2008.

L'HOMME EST NÉ LIBRE...
RAISON, POLITIQUE, DROIT
MÉLANGES EN HOMMAGE À
PAULE-MONIQUE VERNES

COLLECTION MERCURE DU NOR

La collection « Mercure du Nord » se veut le point de rencontre des chemins multiples arpentés par la philosophie de concert avec les sciences humaines et sociales, l'économie politique ou les théories de la communication.

La collection est ouverte et se propose de diffuser largement des écrits qui apporteront une nouvelle texture aux défis majeurs d'aujourd'hui, passés au crible d'une nouvelle réflexivité : rouvrir en profondeur le débat sur le mégacapitalisme, sur la marchandisation et la médiatisation mondiales et tenter d'esquisser les contours d'une mondialisation alternative.

La collection ne saurait atteindre son but qu'en accueillant des textes qui se penchent sur l'histoire sans laquelle les concepts véhiculés par notre temps seraient inintelligibles, montrant dans les pensées nouvelles les infléchissements d'un long héritage.

Titres parus

Rousseau Anticipateur-retardataire.

Les grandes figures du monde moderne.

L'autre de la technique.

Comment l'esprit vint à l'homme ou l'aventure de la liberté.

L'éclatement de la Yougoslavie de Tito. Désintégration d'une fédération et guerres interethniques.

Kosovo : les Mémoires qui tuent.

La guerre vue sur Internet.

Charles Taylor, penseur de la pluralité.

Mondialisation : perspectives philosophiques.

La Renaissance, hier et aujourd'hui.

La philosophie morale et politique de Charles Taylor.

Analyse et dynamique. Études sur l'œuvre de d'Alembert.

Le discours antireligieux au XVIII^e siècle Du curé Meslier au Marquis de Sade.

Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme.

Souverainetés en crise.

Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams.

L'antimilitarisme : idéologie et utopie.

La démocratie, c'est le mal.

Michel Foucault et le contrôle social.

Tableaux de Kyoto. Images du Japon 1994-2004.

La révolution cartésienne.

Aux fondements théoriques de la représentation politique.

John Rawls. Droits de l'homme et justice politique.

Les signes de la justice et de la loi dans les arts.

Matérialismes des Modernes. Nature et mœurs.

Philosophies de la connaissance.

La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume I Jurisprudence

La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume II Assemblée constituante

La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume III Économie politique

Voir : <http://www.pulaval.com/collection/mercure-nord-42.html>

Sous la direction de *Josiane Boulad-Ayoub*
avec l'amicale collaboration de *Michel Guérin*

L'HOMME EST NÉ LIBRE...
RAISON, POLITIQUE, DROIT
Mélanges en hommage à Paule-Monique Vernes

Avec les contributions de

*Josiane Boulad-Ayoub, Denis de Casabianca,
Gian Mario Cazzaniga, Jules Duchastel, Paul Dumouchel,
Hélène Gérardin, Éthel Groffier, Martine Groult,
Michel Guérin, Christian Jobin, Delphine Kolesnik-Antoine,
Guy Lafrance, Georges Leroux, Dominique Leydet,
Francine Markovits, Roberto Miguelez, Nycole Paquin,
Martin Rueff, Élisabeth Schwartz, Joseph-Yvon Thériault,
Alonso Tordesillas, Yves Vargas, Paule-Monique Vernes[†]*



Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Révision générale : Christine Ayoub

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 3^e trimestre 2014

ISBN 978-2-7637-2313-6

PDF 9782763723143

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre, par quelque moyen que ce soit, est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

PRÉSENTATION

En mémoire de P.-M. V.
Pour Simone Legras, sa sœur.

...
Sur toutes les pages lues
Sur toutes les pages blanches
Pierre sang papier ou cendre
J'écris ton nom

...
Sur la lampe qui s'allume
Sur la lampe qui s'éteint
Sur mes raisons réunies
J'écris ton nom

...
Je suis né pour te connaître
Pour te nommer
Liberté

...

Oui, je crois approprié d'ouvrir ce recueil dédié à la mémoire de Paule-Monique Vernes par cette ode à la liberté. D'abord, parce que, esprit libre et indépendant par excellence, rien ne pouvait lui convenir davantage ; ensuite parce que la chère âme aimait beaucoup Éluard et récitait souvent ses vers ; enfin parce que leurs harmoniques se font entendre dans ses écrits, et que le poème fait écho, aujourd'hui, au cri de Rousseau, *son* philosophe, sous l'égide duquel est placé ce volume de *Mélanges : L'homme est né libre...*

Voici un an déjà que Monique Vernes a quitté discrètement, pudiquement, avec son élégance coutumière, le brouhaha de ses contemporains. L'année de commémoration de Rousseau venait de s'écouler. On l'avait sollicitée de toutes parts. Monique avait bravement répondu aux appels malgré sa fatigue grandissante mais elle aspirait en ces débuts de l'année 2013 à revenir enfin tranquillement à sa poésie, à ses dessins, à son piano, projetant aussi d'écrire, pour elle, le récit de la rencontre, au Père-Lachaise devant le tombeau d'Héloïse, d'Héloïse, sa grand-mère, et de son grand-père auquel Héloïse avait tout appris ; un portrait assez emblématique de la France profonde, travailleuse et fière, au tournant du xx^e siècle. Et aussi, en guise de douce vengeance envers les contraintes de toutes sortes imposées ou qu'elle s'imposait à elle-même en femme de cœur et de devoir, une *Défense et illustration de la négligence* ! Mais voilà la nature en a décidé autrement...

Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure

Ces vers revenaient souvent sur les lèvres de Monique, elle les disait à haute voix, puis enchaînait avec *Le pont Mirabeau* en entier. Elle aimait beaucoup Apollinaire. Le poème résonne encore à mes oreilles pendant que nous étions à la fontaine Médicis, au jardin du Luxembourg, lors de ces derniers moments que nous avons passés ensemble à Paris, en décembre 2012. Ces derniers moments qui n'allaient pas revenir, en effet, et qu'on peut dire, rétrospectivement, qui se sont écoulés comme une récapitulation des choses que Monique aimait ou avait vécues. La Sorbonne, qui avait vu ses jeunes années de maître-assistante et où elle m'accompagnait pour un jury de doctorat – je revois dans mon *mind's eye* sa personne devenue si frêle, mais dont les yeux toujours aussi pétillants encourageaient le père du candidat, nerveux, qui attendait les décisions du jury. Le musée Jacquemart-André, où Monique tenait à revoir ces Italiens qui l'enchantaient, Canaletto et ses vues de Venise ; le restaurant de fruits de mer où nous avons dévoré, en compagnie d'une de ses plus vieilles amies, les huîtres dont elle était si friande...

Courageuse, intrépide, généreuse, sensible, passionnée, honnête, Paule-Monique Vernes marchait dans la vie comme elle écrivait, comme dans son commerce avec les amis. Voici encore un autre poème où j'entends toujours la voix grave de Monique, à l'élocution si précise, à la mémoire imparable, saisissant sans faute le moment opportun, reprendre les vers bouleversants :

Demain, dès l'aube, à l'heure où blanchit la campagne [...]
Je ne regarderai ni l'or du soir qui tombe,
Ni les voiles au loin descendant vers Harfleur,
Et, quand j'arriverai, je mettrai sur ta tombe
Un bouquet de houx vert et de bruyère en fleur.

C'est avec la même émotion, qui ne laissait jamais de m'étreindre en écoutant Monique, qu'empruntant sa chute à Hugo, nous, ses collègues, ses amis, lui présentons à notre tour le bouquet de textes, la guirlande des Deux-Mondes que nous avons tressée en son honneur.



Les interrogations qui sont développées dans ces *Mélanges* convergent toutes vers la question cruciale qui passionnait Monique Vernes et caractérisait la tournure de son esprit indépendant : celle de la liberté. L'illustration de la couverture annonce les couleurs : *Le bord de mer à Palavas*, le magnifique tableau de Gustave Courbet (reprenant Baudelaire, *Homme libre, toujours tu chériras la*

mer), que nous admirions, voici déjà quelques années, au Musée de Montpellier lors du congrès mondial des Lumières.

Trois temps forts scandent l'ouvrage : Raison, Politique, Droit. Autant de grands thèmes autour desquels sont organisées les contributions. Chacun de ces moments s'ouvre sur un des textes inédits de Monique Vernes aux enjeux philosophiques, politiques ou juridiques.

C'est son collègue à l'Université de Provence – devenue en 2012 partie intégrante de l'Université d'Aix-Marseille (AMU) – Alonso Tordesillas qui nous les a fait parvenir. L'un, sur le cynisme ancien et le cynisme moderne, était destiné à paraître dans la revue *Kairos kai Logos* du centre éponyme auquel était également rattachée Monique Vernes ; l'autre, sur Machiavel et Rousseau, était prévu pour publication dans un volume chez Vrin depuis plusieurs années ! J'ai complété par un remarquable article de Monique sur Rousseau, très éclairant sur les concepts-maîtres du philosophe, qui restera comme une leçon magistrale. Ce texte a paru en anglais dans la revue européenne *Social Quality*. Je donne ici la version originale rédigée en français avant sa traduction.

Nous espérons que les divisions et les regroupements opérés reflètent les sujets qui préoccupaient Paule-Monique Vernes. À vrai dire, ils ne sont pas strictement séparés, mais se recoupent, s'entrelacent, se répondent, pour dessiner comme une « guirlande de Monique » bien fournie.

Ainsi autour de *Raison*, autre nom pour la philosophie rationnelle mêlée de sensibilité de notre siècle des Lumières, rejoignant, à travers des ondes de plus en plus éloignées dans le temps et l'espace, la pensée en mouvement de Monique Vernes, les contributions tracent les unes après les autres, chacune à leur manière, de multiples ricochets.

– Ce sont les plus vieux amis et collègues de Monique Vernes qui entament la discussion explicite avec Rousseau et les thèses de Vernes. Michel GUÉRIN, fidèle parmi les fidèles, prend comme point de départ *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, le premier ouvrage de Monique Vernes, pour rapprocher Sartre de Rousseau. Yves VARGAS à qui Monique avait promis un texte laissé, hélas, inachevé, « *L'injustice des Justes* », et qui a publié dans *La Pensée* un de ses derniers écrits, examine de quelle manière on peut soutenir que Rousseau fut le premier critique du capitalisme moderne. Martin RUEFF, en communion avec Monique, « l'amie qui manque à sa place », dans leur intelligence de Jean-Jacques et de sa pensée complexe, médite sur l'opposition *parler philosophie* et *parler de la philosophie*, mise en jeu dans la *Lettre à Méreau*.

– Alonso TORDESILLAS, le collègue amical avec lequel Monique Vernes partageait le bureau au 4^e étage de l'Université, la faisait revenir aux Grecs

avec les séminaires qu'il organisait à son centre de recherches *Kairos kai Logos* dont Monique était membre et lui directeur. Il donne ici un Protagoras discuté à l'horizon de la question de la démocratie comme un prolongement de leurs échanges communs autour de ces fondements du philosophico-politique.

– DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE relit Descartes sous l'angle « matérialiste », rejoignant les études de Vernes sur les *Passions* et le Descartes médecin. Les deux philosophes qui partageaient dynamisme, rigueur et humour s'étaient rencontrées lors du colloque *l'Art de lire les Philosophes*, à l'ENS de Lyon, que Delphine avait co-organisé et s'étaient mutuellement appréciées.

– Élisabeth SCHWARTZ, ancienne collègue de même que son mari, Yves, de Monique Vernes à la « Fac. » d'Aix, sûre amie et probe épistémologue, reprend ici avec Kant, Guillermit, la réflexion transcendantale et le programme des Lumières, son dialogue avec Monique qui assurait comprendre plus aisément grâce à elle logiciens ardues et philosophes analytiques.

– Georges LEROUX, le collègue canadien, *kalos kagatos*, dont l'érudition aisée et les médiations insolites fascinaient Monique, se penche sur une rencontre théologique qu'on souhaiterait être moins rare de nos jours : Jean Damascène et l'islam.

S'enchaînant au premier moment par le déchiffrement réitéré de la modernité, les contributions qui lui succèdent découvrent les multiples facettes que fait miroiter la réflexion sur le *Politique*, deuxième temps fort du volume. Voici :

– Gian Mario CAZZANIGA, notre collègue italien, avec lequel nous nous sommes promenées pour la dernière fois à Paris et qui nous avait emmenées visiter ces musées insolites dont il a le secret. Il a tenu à rendre hommage à l'esprit ironique de Monique avec son étude élégante qui lie la présence et la disparition du bonheur aux nouvelles Constitutions qui s'écrivent au XVIII^e siècle.

– Éthel GROFFIER-KLIBANSKY, l'amie loyale, à l'intelligence précise, profonde, sérieuse, chez qui nous avons si fréquemment dîné et conversé, un peu comme dans un de ces salons des Lumières dont Hume disait qu'ils étaient les « berceaux de la civilisation. » Groffier signe une étude originale sur les formules de politesse au Grand Siècle et sur les enjeux politiques que celles-ci recèlent ; un essai bien dans le ton de Monique Vernes.

– Dominique LEYDET, Paul DUMOUCHEL, Josiane BOULAD-AYOUB, l'équipe montréalaise de recherche dont Monique Vernes était la cheville ouvrière, contribuant inlassablement à ses activités pendant dix longues années. Reprenant les pistes de recherche frayées en commun, Dominique Leydet part de l'analyse de Monique dans *La ville* et de sa réflexion sur Locke pour l'appliquer aux problèmes

du peuple souverain dans la démocratie contemporaine et discuter avec Philip Pettit, pendant que Paul Dumouchel, maintenant fixé au Japon, analyse les liens entre violence politique et vérité. Josiane Ayoub, quant à elle, revient encore à l'abbé Grégoire et à son activité institutionnelle pionnière. Figure indépendante et libre que ce conventionnel sincère, respecté par Robespierre, défenseur des minorités, et dont la démarche a pour Josiane Ayoub beaucoup d'associations avec celle de Monique.

– Jules DUCHASTEL, collègue sociologue de longue date de Monique, disait, au sortir de ses conférences dans le cadre des cycles conjoints de la Chaire UNESCO de philosophie et de la Chaire MCD (Mondialisation, citoyenneté, démocratie) dont il était le premier titulaire, qu'elle était bien une des rares philosophes à énoncer clairement ses objectifs et à se montrer systématique dans ses développements. Jules Duchastel, penseur de la modernité, faisant le pont entre le XVIII^e siècle et l'ère contemporaine autour d'une problématique constitutive de la modernité, reprend la question de l'idéologie et, tout en discutant les positions définitionnelles de Monique Vernes, insiste sur la pérennité de cette force sociale.

– Nycole PAQUIN, collègue historienne de l'art – avec elle et avec son mari Jean Carrière, nous discutons longuement dans leur délicieuse maison, si accueillante de l'île des Sœurs –, s'inspire des catégories d'analyse de Monique Vernes dans une de ses dernières conférences montréalaises, *God Bless America*, pour les appliquer à son évocation incisive de l'art américain, qualifié d'art d'exception et d'art d'expansion.

Dans le troisième et dernier grand moment axé sur le *Droit*, les contributions viennent répondre aux préoccupations de Monique Vernes sur les diverses questions que soulève la *philosophie juridique et socio-politique*. Sont rassemblés sous cette bannière :

– Denis de CASABIANCA, ancien étudiant, devenu à l'image de son mentor, enseignant hors-pair, reprend une problématique dans laquelle Monique Vernes avait guidé ses premiers pas de doctorant quand il s'affrontait avec Montesquieu dans sa dimension de scientifique et de législateur.

– Francine MARKOVITS, la collègue et amie de longue date. Nous célébrions dans leur appartement parisien, bourré de livres, avec elle et André Pessel, les vertus de l'esprit libre aux prises avec nos temps chagrins. Francine a publié dans sa revue *Corpus*, au lendemain du décès de Monique, une de ses dernières conférences à Lyon, sur Rousseau et Ovide. Elle examine ici la logique de l'aveu et de la torture, un problème douloureux mais bien d'actualité.

– Luigi DELIA, un ami et un collègue récent, rejoint Francine Markovits sur les mêmes problématiques. Il avait été frappé, m'a-t-il dit, d'entendre Monique

Vernes discuter lors du dernier colloque à Montréal de sa position à contre-courant sur la peine de mort. Il lui répond en quelque sorte dans cette étude.

– Guy LAFRANCE, un des chers amis-collègues de Monique Vernes de près d'une quinzaine d'années. Figure familière et débonnaire que l'on rencontrait avec plaisir aux « grandes messes des Lumières », qui retrouvait Monique en Provence ou qui l'accueillait si souvent à Ottawa et lui faisait visiter les merveilles de la capitale, s'attache au problème des valeurs culturelles et du droit universel auquel s'intéressait également Monique Vernes.

– Martine GROULT, la plus récente des collègues de Monique, qui partagea son dernier colloque autour de l'*Encyclopédie méthodique*, ses dernières promenades dans le Québec automnal sur les rives du canal Lachine, et ses derniers travaux portant sur le *Dictionnaire d'économie politique* dans l'*Encyclopédie* de Panckoucke. Elle dédie ici à Monique Vernes son étude sur raison et cosmopolitisme.

– Joseph-Yvon THÉRIAULT, ami et collègue sociologue, donnait à lire à ses étudiants, ces deux dernières années, le fascicule de Monique Vernes sur le cosmopolitisme, paru dans la petite collection *Verbatim* aux PUL. Thériault se demande ici pourquoi de nos jours où l'on voit le déclin des institutions, le « cosmo » a encore besoin d'une « politie ».

– Christian JOBIN, doctorant de philosophie, lié aussi à Monique Vernes, par le biais de leurs recherches dans le champ de l'économie politique, a relu, la plume à la main, le travail critique de Monique Vernes sur le *Dictionnaire* de Dèmeunier et sur les *Observations* de Jefferson sur la Constitution de Virginie, ce travail de longue haleine qui l'avait occupée pendant ces trois dernières années. Jobin soulève le problème du *droit à l'appropriation illimitée*, dans le fil de la critique de Vernes.

Les *Mélanges* se referment sur un volet *Annexes*. Celui-ci comprend un texte de Roberto MIGUELEZ, de l'Université d'Ottawa, sociologue et philosophe, qui enchantait Monique par sa conversation et ses positions radicales lors de leurs échanges animés dans sa maison d'Ottawa. Il réfléchit ici sur le libre-arbitre, envisagé à la lumière des recherches actuelles en sciences cognitives, recherches qui intriguaient Monique Vernes, lectrice de Dennett. Lui succède une bio-bibliographie des travaux de Paule-Monique Vernes. Enfin, une ancienne étudiante, Hélène GÉRARDIN, a tenu à animer de son émotion la sécheresse inévitable de cette énumération. Elle présente un court poème, témoignage et, en même temps, miroir renvoyant à l'image inaltérable que gardent ses étudiants de leur professeure enthousiasmant.

JOSIANE BOULAD-AYOUB

RAISON



Paule-Monique Vernes, Genève (Suisse) 2012.

CYNISME ANCIEN ET CYNISME MODERNE¹

Cette communication devait paraître dans les *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique* « *kairos kai logos* », 18, 1998 : 1-20.

© Centre d'études sur la pensée antique « *kairos kai logos* », Aix-en-Provence 1998.

En matière écologique, l'argumentaire des économistes libéraux emprunte autant au registre du cynisme qu'à celui du merveilleux béat. Il y a cinq ans, Lawrence Summers, alors directeur des études économiques de la Banque mondiale, faisait circuler une note confidentielle dans laquelle il expliquait que, pour réduire les coûts sociaux de la pollution, le meilleur moyen consistait à exporter les usines polluantes dans les pays sous-développés. Sa démonstration reposait sur une hypothèse que les âmes sensibles jugèrent proprement scandaleuse :

« Le coût de la vie humaine d'un citoyen moyen des pays développés étant supérieur à celui de son homologue des pays du Tiers Monde, il est économiquement préférable que ce soit ce dernier qui meure d'un cancer, d'autant que l'importation d'usines polluantes lui éviterait de périr d'inanition prématurément². »

Le cynisme de cet économiste distingué renvoie à un réalisme brutal sans considérations morales, à l'attitude de celui qui poursuit sa politique sans s'embarasser de politesse et qui dit ce qu'il pense sans s'encombrer d'euphémismes.

Néanmoins, ceux qui se sont les premiers désignés comme cyniques, Antisthène, Diogène, Cratès et leurs disciples, faisaient réflexion sur le souverain bien et sur l'effort pour se rendre libre en s'affranchissant des désirs et des plaisirs, affirmant, sous l'artifice des cités, une communauté universelle. Pouilleux, impudiques, ils apostrophaient aux carrefours les passants d'Athènes, de Corinthe ou de Rome et les grands de ce monde, levant les interdictions de la parole et du geste. Comment est-on donc passé de la désignation d'une doctrine morale appartenant au fonds socratique de la philosophie occidentale et du cynisme de Diogène que les Corinthiens ont quasiment divinisé à celle d'un discours et d'une conduite déshumanisés ? Pour comprendre ce retournement paradoxal de sens, il faut revenir à la doctrine antique et à la personnalité emblématique de Diogène.

Né en 413, mort en 323, Diogène est avec Antisthène, de 30 ans son aîné, contemporain de Platon et cynique de la première heure. L'influence du cynisme s'étend ensuite sur près de 700 ans : Cratès et sa femme Hipparchia furent, à la fin du quatrième siècle avant Jésus-Christ, avec Métroclès les premiers disciples des fondateurs ; au troisième siècle, Cercidas

1. Communication présentée à Aix-en-Provence dans le cadre du *Centre d'études sur la pensée antique* « *kairos kai logos* » du département de philosophie de l'Université de Provence, Centre des lettres et sciences humaines, le 8 avril 1998.

2. M. Barrillon, « L'homme et la nature dans la "fabrique du diable" », *Agone. Philosophie, Critique & Littérature* [Marseille], 16, 1996, p. 99-130 ; cf. p. 102-103.

de Mégapolis, Télès de Mégare, pour ne citer qu'eux, forment la deuxième génération. Si le cynisme s'étiole au deuxième et au premier siècles, il renaît dans le monde romain au temps des Césars avec Démétrios, Dion Chrysostome, Lucien de Samosate, jusqu'au rappel à l'ordre, vers 360 après Jésus-Christ, de l'empereur Julien dit l'Apostat, qui les assimile aux premiers chrétiens et aux Galiléens incultes.

Nous connaissons les premiers maîtres du cynisme par quelques fragments de Cratès, de Télès, de Dion Chrysostome, de Lucien de Samosate (provenant pour la plupart de ses *Philosophes à l'encan*), de Julien l'Empereur dit l'Apostat, qui fut leur ennemi, et, par recoupement, à partir de textes de Xénophon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Philon d'Alexandrie, de Plutarque, d'Épictète, de Sextus Empiricus¹ ; mais nous les connaissons surtout par l'honnête compilation du troisième siècle après Jésus-Christ de Diogène Laërce qui leur consacre le livre sixième des *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*².

L'ensemble des témoignages associe en l'occurrence un courant de pensée à une forme de comportement et fait ainsi comprendre la fortune, tant historique que littéraire, de la figure du cynique grec et romain : loin de se réduire à la doctrine et aux textes, la pensée s'incarne dans les gestes et les actes d'un penseur, personnage plein d'humour et dont l'insolence vise à détruire toute solennité. L'adjectif latin *solemnis* désigne ce qui n'a lieu qu'une fois l'an, comme manifestation de l'Unique ; ainsi pour l'insolence répétitive du cynique n'y a-t-il plus d'unité qui fasse autorité et qui ne menace de choir dans un grand éclat de rire, sauf l'unité du corps et de l'esprit. C'est à Diogène qu'il revient d'avoir défini un tel personnage caractérisé par la liberté intérieure, par le franc-parler, par l'indifférence vestimentaire, par la transgression des idées reçues, par la contestation des pouvoirs, par l'attachement à la vie naturelle et par le cosmopolitisme.

Le nom de cynique, donné à Antisthène, tient, quant à lui, à une collusion linguistique, à un jeu de mot significatif. Diogène Laërce écrit qu'Antisthène donnait ses leçons dans le

1. Pour toutes ces sources d'information, on se référera à Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs – Fragments et témoignages*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa [« Collection / Philosophica », 4], 1975 ; nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa [« Philosophica », 35], 1982. Sauf mention contraire, toutes les références à cet ouvrage renvoient à cette deuxième édition.

2. Jusqu'à ces dernières années nous ne possédions comme traduction française moderne, pour Diogène Laërce, que celle de Robert Genaille : Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 2 vol., traduction, notice, introduction et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier Frères [« Garnier-Flammarion », 56 (vol. I) et 77 (vol. II)], 1965 [livre VI : « Les philosophes cyniques » = vol. II, p. 5-48]. Depuis 1999, nous disposons d'une nouvelle traduction française ; nous donnerons désormais nos références à Diogène Laërce dans cette nouvelle traduction : Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Librairie générale française [« La Pochothèque – Le livre de poche. Classiques modernes »], 1999.

gymnase de Cynosarges¹, situé près du temple d'Héraclès, dans la banlieue d'Athènes, et lieu de rencontre des étrangers domiciliés dans la cité. Cynosarges peut se traduire : « À l'enseigne du vrai chien », « Au chien agile ». Cette enseigne s'est prêtée à la caractérisation mi-caustique mi-humoristique du genre de vie de ceux qui fréquentaient le gymnase². Le cynique, vrai chien (κύων), est prêt à aboyer contre l'hypocrisie, le conformisme, la superstition, la sortise, la censure et la honte. La volonté d'être son propre maître et la transgression sociale politique et religieuse que celle-ci implique exigent d'Antisthène et de Diogène qu'ils ensauvagent la vie et refusent de s'en tenir aux limites de l'humanité et à la définition de l'homme comme animal politique et rationnel. Le thème du chien renvoie en effet à la mise en accusation de la civilisation.

Ce thème, qui semble appartenir à notre modernité au moins depuis Jean-Jacques Rousseau, reprend l'esprit sinon la lettre du cynisme antique, lequel se présente comme un contre-système qui rejette non seulement les valeurs propres à la cité grecque, mais encore toute forme de société et de civilisation. Ce rejet se traduit par un effort pour retrouver la vie simple des premiers hommes qui buvaient l'eau des sources et se nourrissaient de glands et de plantes récoltées, tels des animaux soustraits à la contamination des arts prométhéens.

Ce n'est pas ce genre de vie que désigne aujourd'hui le mot cynisme. On constate plutôt un emploi inflationniste du terme où l'inversion du sens est patente quand « cynique » désigne un personnage angoissant et glacé, indifférent au malheur des autres, qui dénonce moins les vices de la société qu'il ne les exploite. Sans doute, en dépit des apparences, quelque chose dans la doctrine et dans l'action de Diogène se prêtait à cette inversion et inclinait vers le sens actuel, sans que l'on puisse pour autant tenir la doctrine antique pour responsable de ce qui semble nous avoir envahi d'une façon universelle : le réalisme sans scrupule d'une action et d'une parole aussi scandaleuses que la réalité qu'elles reflètent.

LE CYNISME COMME CONTRE-SYSTÈME

Ce qui fait du cynisme un contre-système peut s'aborder de deux façons : il est la voie rapide vers la vertu ; il est transgression sociale, politique et religieuse.

L'affirmation que la vertu peut être enseignée est banale depuis au moins les sophistes et Socrate. Pour Socrate, le caractère didactique de l'excellence suppose des espèces, des concepts moraux susceptibles d'être définis. Au contraire, pour Antisthène, selon Aristote, « rien ne peut être attribué à un être que son énonciation propre, un seul prédicat étant affirmé d'un seul sujet ; il en concluait qu'il n'y avait pas de contradiction et, à peu de chose près, que rien n'est faux³. » Dès lors la définition est impossible parce que seul

1. D.L., VI, 13.

2. Cf. L. Paquet, *op. cit. (supra)*, p. 2-3.

3. Aristote, *Métaphysique*, E, 29, 1024 b 32-34 (traduction française de Jules Tricot in Aristote, *La Métaphysique*, 2 vol., nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par Jules Tricot, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1966).

existe l'être individuel ; le jugement d'attribution est un non-sens : l'élément commun aux chevaux, par exemple, n'est pas une forme en soi mais leur nom. La définition n'est qu'une périphrase, une circonlocution, et la discussion est impossible : ou bien on pense la même chose et on est d'accord, ou bien on pense des choses différentes et la discussion est insensée. L'originalité cynique consiste en ce que l'éducation ne repose pas sur la connaissance théorique, sur la formation de l'esprit par la science et par la dialectique qui cheminent lentement, par un long détour, vers la nécessité de l'essence. Et d'une façon générale, pour les cyniques, on ne peut rien tirer des sciences, mathématiques ou astronomiques, de la culture livresque ou de l'érudition oiseuse, lesquelles n'apprennent rien sur les hommes. Contre le verbiage stérile de la philosophie il importe de développer l'intelligence plus que les savoirs, car la seule connaissance valable est celle, sereine, de nos limites, qui permet d'être son propre maître. Cette appropriation de soi est l'autre nom de la liberté cynique, de la vertu et du bonheur qui ne résident que dans des actes.

Comment un acte peut-il s'enseigner ? Par l'exercice (ἄσκησις), par l'entraînement intellectuel et corporel qui permet aux hommes de se surpasser¹. La liberté cynique est disponibilité conjugée du corps et de l'esprit. L'entraînement intellectuel ne se fait pas par pensées méthodiques, mais requiert la méditation sur des exemples, sur ces types de liberté complète que sont Héraclès, Ulysse, Cyrus, principaux héros cyniques. Les exercices du corps permettent, quant à eux, de connaître ses limites d'endurance et de les repousser le plus loin possible ; la maîtrise de soi s'accomplit du côté du corps par la domination des plaisirs et des désirs.

Le cynisme est dès lors la voie courte vers la vertu en ce sens qu'il n'y a pas à accomplir, comme l'écrira plus tard Hegel, le douloureux travail du négatif, la vie elle-même étant courte et la sagesse urgente. Aux contrariétés qui mobilisent inutilement notre énergie, nous ne pouvons échapper ni par la religion, ni par la puissance externe, car le pouvoir, les privilèges, l'argent, sont sources de nouveaux désirs. Puissance extérieure et religion sont des illusions, sources d'aliénation. La vraie religion est la justice intérieure ; en dehors de celle-ci, la mythologie est un ramassis de fables, les rituels sont barbares, les fêtes, un prétexte à bambocher. Nous ne pouvons nous rendre libres que par le mépris de ce dont nous pourrions jouir ; aussi importe-t-il de parvenir dans notre chair à un dépouillement aussi total que possible, caractérisé par l'extrême frugalité, par le recours aux seules ressources offertes par la nature et par la simplicité d'accoutrement et de logis, ensemble de traits qui concourent à renforcer la réputation de sauvagerie des cyniques.

Tout en s'opposant à la philosophie rationnelle qui a inventé le mot animalité pour définir l'homme comme autre que l'animal, pour nommer le hors-champ de l'humain et effacer l'ascendance honteuse, l'insistance des cyniques sur la réalité du corps dans son aspect animal n'était pas pour autant une façon de déconsidérer l'animalité comme déchéance de la perfection humaine, ni de mettre en question les limites infranchissables et souvent franchies de l'humanité. Retrouver notre nature animale est une façon de n'être l'esclave de rien ni de personne et d'éliminer le superflu afin de réaliser l'accord

1. Cf. D.L., VI, 70-71.

entre le moi intérieur et ce qu'offre le monde extérieur ; le seul luxe est d'être partout et toujours en accord avec soi-même :

« C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui 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. Il fut le premier, aux dires de certains, à plier en deux son manteau, parce qu'il était contraint de s'en envelopper aussi pour dormir ; il se mit à porter une besace, où il mettait sa nourriture, et tout endroit lui convenait pour toute activité, manger, dormir ou discuter [...]. Il élit domicile dans un tonneau qui se trouvait au Métrôn¹. »

Ces actes d'affranchissement sont les chemins les plus courts vers l'impassibilité, vers l'ἀπάθεια. Voyageur sans bagages, Diogène élimine les *impedimenta* ; il n'investit rien et compte pour zéro l'incertain. Qu'importe le naufrage pour qui n'a rien à perdre ni à gagner ? Le naufrage est emblématique : le cynique est prêt à toute éventualité parce qu'il se concentre sur une vertu singulière, la sienne.

Il semble ainsi que le cynisme soit absence : absence de souci, absence de passion, absence d'ambition intellectuelle, absence de famille, absence de cité. Néanmoins, qualifier l'attitude cynique de défaut, de manque, en somme de moindre être, c'est se situer en dessous de la vérité de celle-ci car le cynique vit d'une certitude critique qui se traduit par la transgression sociale, politique et religieuse. La dissolution de la spécificité humaine dans le motif de l'animalité n'est pas un thème neutre ; il correspond à une transgression de la civilisation que les lois, la religion et les mœurs ont pour but de faire respecter quotidiennement dans les principaux signes de celle-ci : la cuisine, le travail, le mariage et les rites funéraires.

En premier lieu, la cuisine et l'usage du feu pour la consommation de nourritures cuites marquent la fin de « l'âge d'or » et de l'alimentation spontanée. C'est là un thème récurrent de l'anthropologie, sur lequel Claude Lévi-Strauss, notamment, a encore récemment mis particulièrement l'accent dans *Le cru et le cuit*² : l'acte culinaire est l'acte de naissance de la culture. Les cyniques, au contraire, recommandent de manger cru, comme les bêtes, allant jusqu'à conseiller l'allélophagie (que l'on pourrait tout aussi bien traduire par un : « mangez-vous les uns les autres »), voire, théoriquement, l'anthropophagie :

« Il n'y avait rien de déplacé à ses yeux à s'emparer d'une offrande dans un temple ou à goûter de la viande d'un animal. Rien d'impie non plus à manger aussi de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes des peuples étrangers. Si on écoute la droite raison, tout, disait-il, est à la fois dans tout et partout ; de fait, dans le pain il y a de la viande et dans le légume il y a du pain, les autres corps étant en toutes choses du fait que leurs masses s'interpénètrent par des pores invisibles et se réunissent sous forme de vapeur³. »

1. D.L., VI, 22-23.

2. Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques* – [I.] *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

3. D.L., VI, 73.

En deuxième lieu, le travail apparaît comme le fondement du rapport social et comme la meilleure des polices¹. Les cyniques, que les vertus prométhéennes ne séduisent pas, refusent le travail en général et l'agriculture en particulier ; contestant la figure de la Cérés législatrice, ils préfèrent donner raison aux Cyclopes de ne pas travailler une terre qui leur fournissait toute chose de façon spontanée. Le refus du travail deviendra un motif sporadique de l'histoire occidentale. Ce sont les Modernes qui, vivant dans l'éthique du travail, aussi bien chrétienne que libérale et socialiste, font de celui-ci un principe de réalité et de rationalité et fondent sur lui une axiomatique générale des rapports sociaux. Ceux qui refusent le travail, ici et maintenant, commettent à cet égard le péché social par excellence, répétant, probablement sans en avoir conscience, le rejet radicalement subversif des cyniques anciens qui méprisent aussi l'argent. Diogène Laërce raconte que Diogène παραχαράττειν τὸ νόμισμα, qu'il a falsifié la monnaie, comme son père le banquier Hicésios². Quoiqu'on ne puisse garantir la réalité de l'anecdote, elle illustre néanmoins bien le rejet du système économique et social.

En troisième lieu, l'institution du mariage est, selon la légende, l'œuvre d'un autre héros de la civilisation, au même titre que Prométhée : Cécrops, deuxième roi d'Athènes, dont Aristophane dit qu'il fit passer les Athéniens de la sauvagerie à la civilisation. Contre cette norme culturelle fondamentale, les cyniques développent une critique brillante, prônant le retour au libre mélange et posant la loi d'équivalence de tout partenaire sexuel possible, s'agit-il de soi-même. L'inceste, l'homosexualité, l'onanisme (qui fut inventé par le dieu Pan, maître de la montagne, lequel en fit don à la race insociable des bergers) font un non-sens tant du rapport familial que de l'amour qui s'attache à un seul objet. Les cyniques affirment ainsi l'interchangeabilité des agents sexuels :

« Il demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais de l'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite. Pour cette raison il demandait aussi la communauté des enfants³. »

Cette communauté n'a pas de motivation érotique : il s'agit de neutraliser et d'effacer l'importance d'autrui dans la mesure où l'homme est un fléau pour l'homme ; autrui en effet sollicite nos passions et n'a rien d'autre à proposer que l'esclavage d'un rapport privilégié. Jean-Jacques Rousseau, bien des siècles après, écrira, dans le droit fil de ces analyses, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, que « le moral de l'amour » en nous associant à un être singulier, nous détourne à la fois de l'amour primitif qui porte sur soi et de la pitié qui est la sympathie pour tout être vivant et sensible⁴. Autrui, pour le

1. Cf. Fr. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome IV : *Aurore – Pensées sur les préjugés moraux*, suivi de *Fragments posthumes* (début 1880 – printemps 1881), textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Julien Hervier, Paris, Gallimard [« N.R.F. »], 1980 ; voir : Livre III, § 173.

2. D.L., VI, 20-21.

3. D.L., VI, 72.

4. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III : *Du Contrat social. Écrits politiques*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard [« N.R.F. – Bibliothèque de

cynique, est un obstacle à nos plaisirs s'il se dérobe, et s'il s'y prête il est l'arbitre de leur aboutissement.

Le principe d'équivalence s'étend jusqu'au corps propre dont aucune partie n'a plus d'importance qu'une autre : « Le philosophe [scil. Cratès], qui avait une quelconque requête à soumettre au gymnasiarque, lui toucha les hanches. Comme celui-ci s'indignait, Cratès dit : 'Eh quoi ! Ne sont-elles pas à toi autant que tes genoux ?'¹. »

On voit bien dans cette anecdote qu'il s'agit de neutraliser le corps dans ses parties perturbatrices et de refuser les signes qui départagent l'humain de l'animal, ainsi du port du vêtement. Aussi peut-on accomplir en public ce qui d'habitude se fait en privé : manger sur la place publique, copuler comme Cratès et Hipparchia devant tout le monde ou encore, comme Diogène, se masturber sur l'agora : « Un jour qu'il [scil. Diogène] se masturbait sur la place publique, il dit : 'si seulement en se frottant aussi le ventre, il était possible de calmer sa faim !'². » L'ascète cynique est hédoniste, la jouissance apaise plus que le renoncement.

Enfin, en quatrième et dernier lieu, la transgression cynique affecte les rites funéraires. Elle s'exacerbe même à propos des coutumes funéraires, des tombes, des stèles, des libations, des offrandes et de tout ce que l'on nomme la part du mort. Diogène demandait qu'on laissât son corps sans sépulture, que le mort fût jeté aux bêtes :

« Diogène avait coutume de dire que si les chiens déchiraient son cadavre, il aurait une sépulture à la manière des Hyrcaniens ; si les vautours venaient fondre sur lui, ce serait une sépulture à l'indienne ; et si par ailleurs personne ne s'en approchait, le temps se chargerait de lui faire une magnifique sépulture avec l'aide des éléments les plus parfaits, le soleil et la pluie³. »

Les bêtes nécrophages figurent le cynique lui-même qui pousse très loin le paradoxe : chacun doit manger ses propres parents, les morts sont une nourriture, qu'il faut cuire cependant⁴.

La transgression des règles sociales est ainsi une invitation à guérir l'homme de son humanité, de ce qui lui paraît le plus propre ; elle invite certes à l'imitation des animaux et culmine dans l'anthropophagie des vivants et des morts, mais elle est aussi une attaque contre l'homme sensible et nous conduit à un autre thème transgressif, non plus vers l'animal mais vers le surhumain, vers la recherche d'une identité supra-humaine.

la *Pléiade* », 169], 1964 ; voir : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [texte établi et annoté par Jean Starobinski], p. 157-158.

1. D.L., VI, 89.

2. D.L., VI, 46.

3. Stobée, *Flor.*, 123, 11 M. = IV, 55, 11 W.H. = Paquet 135. Outre à ce témoignage rapporté par Stobée, Léonce Paquet, *op. cit.* [*supra*], p. 86, note 161, renvoie à d'autres écrivains anciens qui témoignent de ces coutumes particulières, notamment à Plutarque, à Porphyre, à Sextus Empiricus et à Cicéron.

4. Voir M. Detienne, « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 [*Deſins du cannibalisme*], 1972, p. 231-248.

DIVINISATION ET MAÎTRISE CYNIQUE

L'homme, pour les cyniques, est, pour reprendre la formule de Nietzsche, « quelque chose qui doit être surmonté¹ » car, d'hommes, il n'en est point : Diogène, la lanterne à la main en plein jour, cherche un homme et n'en trouve pas². Tel est le sens de l'accueil fait à l'animal : il s'agit d'une exigence de purification qui conduit à une quasi-divinisation. L'animal, catégorie empirique, sert d'outil philosophique. Il y a bien une ambiguïté à propos de la culture : ce n'est pas sous l'effet de tendances naturelles que le cynique transgresse les interdits. Ces transgressions sont le fait de penseurs qui utilisent la culture contre elle-même à la manière dont Jean-Jacques Rousseau en son temps soutiendra que les sciences et les arts ont dégradé les mœurs au lieu de les épurer et que cependant l'écriture et la littérature sont les seuls moyens d'en dénoncer les effets. Il faut être des « intellectuels » comme les cyniques pour trouver dans l'éloge du cannibalisme et de l'inceste un moyen d'affirmer l'autonomie de l'individu face aux normes sociales. Les Corinthiens ne s'y sont pas trompés, ils n'ont jeté Diogène ni aux chiens, ni à la mer, ni aux vautours ; bien au contraire : « Ils firent dresser en son honneur une colonne, surmontée d'un chien en marbre de Paros³ », et Cercidas de Mégalopolis écrivit ces vers :

« Non, il n'est plus, le Sinopéen de jadis,
 le fameux porteur de bâton,
 au manteau plié en deux, qui mangeait en plein air ;
 il est monté au ciel,
 après avoir serré ses lèvres contre ses dents
 et mordu en même temps qu'elles sa respiration.
 Oui, Fils de Zeus tu l'étais vraiment,
 tout autant que chien céleste⁴. »

Cette tendance à la divinisation du cynique rejoint certes l'idée générale de la philosophie grecque selon laquelle philosopher c'est apprendre à mourir et s'accorde sur ce point avec des positions orphiques, pythagoriciennes ou socratiques. Cette convergence est néanmoins extrêmement partielle. Ainsi, pour ne prendre que le seul cas de Socrate, la séparation de l'âme et du corps qu'est la mort, à laquelle il s'est exercé toute sa vie en privilégiant le soin de l'âme, fait, d'une part, de la mort l'entrée dans la vie immortelle de l'âme ; et cette mort est, d'autre part, l'effet de la violence d'Athènes, à laquelle Socrate ne consent que pour mieux manifester à ses concitoyens une corruption plus grande que celle dont ces derniers l'accusaient.

1. Cf. Fr. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VI : *Ainsi parlait Zarathoustra – Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Troisième partie : *D'anciennes et de nouvelles tables*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard [« N.R.F. »], 1971.

2. Cf. D.L., VI, 32.

3. D.L., VI, 78.

4. D.L., VI, 76-77.

Si, pour Socrate, la décision de mourir, en un sens, ne lui appartient pas, la mort de Diogène, en revanche, est, quant à elle, une mort volontaire ; elle conduit certes à une délivrance de l'homme sensible, mais ne mène pas à une aventure de l'âme dans une autre vie : elle le conduit dès cette vie à la maîtrise absolue. Parmi les versions de la mort de Diogène, ses amis et disciples croient à la tradition de la respiration retenue :

« Cependant ses disciples [...] conjecturaient la rétention de la respiration. Il passait en effet son temps au Cranéion, le gymnase situé devant Corinthe. Or, selon leur habitude, ses disciples vinrent le voir et le trouvent enveloppé dans son manteau. Ils ne pensèrent point qu'il dormait, car ce n'était pas quelqu'un qui avait l'habitude de s'assoupir et de somnoler. Ils soulèvent donc le manteau et trouvent Diogène inanimé. Ils supposèrent qu'il avait agi ainsi parce qu'il voulait se soustraire au temps qu'il lui restait à vivre¹. »

Une anecdote semblable est rapportée à propos de Métroclès, cynique de la deuxième génération, qui se serait asphyxié volontairement : « Il mourut à un âge avancé, s'étant lui-même étranglé². »

Diogène et Métroclès retiennent leur souffle jusques et y compris le dernier, et seule une pareille mort fait de leur vie une totalité : vie et mort témoignent ainsi l'une de l'autre. Entre le désir de mort et l'effectivité du mourir, il n'y a rien que ma propre volonté ; un autre suicide eût pu rater car la pensée qui projette la mort et l'action qui l'exécute font deux. Le cynique fait coïncider la pensée qui médite la mort et la maîtrise du corps qui l'accomplit. La plus grande activité, la doctrine de l'autarcie, est liée à la plus grande destruction.

C'est à une maîtrise absolue de soi-même que mène la doctrine du cynique et sans doute tenons-nous là un indice de ce qui a pu faire basculer le sens antique vers le sens actuel. Cette maîtrise de soi jusque dans la mort n'est pas seulement une doctrine morale, une façon pour la conscience de régler ses comptes avec elle-même et de ne vouloir que sa propre dignité, mais il ressort avec évidence des textes que le cynisme antique révèle aussi une stratégie dirigée vers autrui. Si Diogène se réforme, c'est en effet pour s'offrir en modèle :

« Alors qu'il naviguait en direction d'Égine, des pirates, commandés par Scirpalos, le firent prisonnier et l'amènèrent en Crète où ils le vendirent. Quand le crieur lui demanda ce qu'il savait faire, Diogène répondit : 'Commander des hommes'. C'est à cette occasion qu'il montra du doigt un Corinthien, un grand personnage richement vêtu – il s'agissait de Xéniade dont j'ai parlé plus haut – et il dit : 'Vends-moi à cet homme ; il a besoin d'un maître'³. »

Il faut faire de Xéniade, qui est un maître d'esclaves, un maître de lui-même, car celui qui n'est pas autarcique n'est qu'un esclave. La stratégie de Diogène n'est pas pour autant seulement dirigée contre les forts et les riches, elle vise tout aussi bien les petites gens :

1. D.L., VI, 77.

2. D.L., VI, 95.

3. D.L., VI, 74.

« Il vit un jour une femme qui se prosternait devant les dieux dans une attitude particulièrement indécente. Voulant la débarrasser de sa superstition, à ce que dit Zoïlos de Pergé, il s'approcha d'elle et dit : 'Ne crains-tu pas, femme, que si un jour un dieu se tient derrière toi – car tout est rempli de la divinité –, ton attitude ne soit indécente ?'¹. »

Une telle ironie n'est pas sans contradiction avec le refus de la pudeur et, somme toute, elle est plus déstabilisante que convaincante pour cette femme pieuse qui, selon Diogène, est esclave des rites. La religion, la famille, le groupe, la cité sont les formes que prend la culture pour scléroser la liberté de l'individu. Aux faux individus, parties d'un tout qui les écrase, le cynique préfère l'état d'individu, citoyen du monde. Sous l'artifice des cités, il y a une communauté universelle vivante, comme le proclame Cratès :

« Besace est une cité, au milieu d'une fumée vineuse,
belle et opulente, qui ne présente aucune souillure,
où n'aborde ni parasite stupide,
ni individu lubrique exultant devant les fesses d'une prostituée.
Mais elle produit du thym, de l'ail, des figues et du pain ;
il s'ensuit que les gens ne s'entreteuent pas pour ce genre de choses,
qu'ils ne prennent pas les armes pour de l'argent, ni pour la gloire². »

De l'autarcie à la mort et de l'individualité au cosmopolitisme, le cynique, par son exemple, se veut éducateur universel.

L'INQUIÉTANTE INACCESSIBILITÉ CYNIQUE

La maîtrise jusque dans la mort n'est-elle pas inquiétante ? Quelque chose nous alerte d'emblée dans les jugements de Socrate et de Platon : « Comme il [scil. Antisthène] avait retourné bien en évidence la partie de son manteau élimé qui était toute trouée, Socrate dit en le voyant : 'Je vois à travers ton manteau ton amour de la gloire'³. »

Un jour qu'il marchait sur les tapis de Platon – ce dernier avait invité des amis qui venaient de chez Denys –, Diogène dit : 'Je marche sur la vaine gloire de Platon'. Mais Platon lui rétorqua : 'Comme tu laisses transparaître ton orgueil, Diogène, tout en ayant l'air de n'être pas orgueilleux'. D'autres affirment que Diogène a dit : 'Je marche sur l'orgueil de Platon', et que celui-ci aurait répondu : 'Oui, Diogène, avec un autre orgueil⁴. »

Quelque chose nous alerte aussi dans une autre réplique de Diogène. Alors que quelqu'un lui reprochait de fréquenter des endroits infâmes, il répliqua : « Le soleil pénètre bien dans les latrines et pourtant il ne se souille pas⁵. » Le soleil Diogène ne peut être obscurci.

1. D.L., VI, 37.

2. D.L., VI, 85.

3. D.L., VI, 9.

4. D.L., VI, 26.

5. D.L., VI, 73.

Ainsi, l'attitude constante du cynique est le vouloir de son intégrité qui s'éprouve à travers une inaccessibilité souveraine, par laquelle il se démarque. Cette façon dont le cynique se démarque est illustrée par deux anecdotes très connues dont l'une montre Diogène aux prises avec Platon, et l'autre avec Alexandre. Alors que Platon définit l'homme, après une longue dichotomie, comme bipède sans plume, Diogène jette dans l'auditoire émerveillé du philosophe, un poulet déplumé en disant : « Voilà l'homme de Platon !¹ » Diogène enraye la machine verbale à définir en faisant prendre corps à la parole et pose implicitement la question : quel poids de réalité phénoménale, quelle mesure de plaisanterie une définition conceptuelle supporte-elle ? Il oppose au coup monté du discours subtil de Platon une brutalité réaliste qui déstabilise (pour un temps) le philosophe, lequel finira par retomber sur ses pieds d'animal rationnel bipède. Platon, le penseur, peut tout dire, Diogène, qui joue l'innocent grossier, mais qui ne prend certainement pas naïvement le mot pour la chose, peut tout faire.

La seconde anecdote est tout aussi célèbre. Devant Alexandre, le conquérant réaliste, Diogène se comporte, à l'inverse, en penseur : « 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'². » La seule chose dont Diogène ait besoin c'est qu'Alexandre cesse de lui faire de l'ombre, car le soleil est à tout le monde. Diogène repousse les avances du conquérant avec l'orgueil du penseur et il « snobe » le grand roi, lequel, d'ailleurs, se laisse prendre au piège puisqu'il affirme que s'il n'était pas Alexandre, lourd de puissances extérieures, il voudrait être Diogène, ce sage dépenaillé qui a tant de puissance intérieure. Moi, Diogène, je peux tout sur Alexandre car je suis le plus sage et, inversement, j'enraye le processus intellectuel de Platon, cet « intarissable bavard³ », je lui coupe la parole et je le contrôle.

Plus fort (plus réaliste) que le maître-penseur Platon, plus fort (plus sage) que le maître du monde Alexandre, Diogène se retrouve dans les deux cas maître des maîtres : il ôte sa couronne au roi des philosophes, sinon au philosophe-roi, comme au roi qui voulait être Diogène. Dans les deux cas il se retrouve maître des maîtres et inaccessible. Il a cependant affaire à deux adversaires, différents et par conséquent joue devant chacun un rôle différent. Celui qu'on nomme cynique aujourd'hui est celui qui réunit les deux rôles, maître des mots et maître des choses en face de tout adversaire.

1. D.L., VI, 40. On peut également rappeler à ce sujet que les *Définitions*, 415 a 11-12, dont il n'est pas sûr qu'elles soient de Platon, ajoutent au bipède sans ailes, des ongles larges et plats et l'aptitude à la connaissance, qui est « de forme rationnelle » (trad. Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle par Léon Robin avec la collaboration de Marie-Joseph Moreau, Paris, Gallimard [« N.R.F. – Bibliothèque de la Pléiade », 64], 1950).

2. D.L., VI, 38. On peut lire dans *Les Cyniques grecs* de Léonce Paquet (*op. cit., supra*, p. 167-188) le *IV^e Discours* de Dion Chrysostome, *Sur la Royauté*, qui met longuement en scène les rencontres de Diogène et d'Alexandre.

3. D.L., VI, 26.

POSTÉRITÉS CYNIQUES

On peut dès lors reconstituer la postérité cynique, qui se déploie dans trois directions.

La première direction correspondrait à l'attitude de ceux qui adoptent plus ou moins le mode de vie des cyniques, qui contestent, selon différentes formes, à certains moments de l'histoire, la civilisation, les opinions reçues, l'artifice des conventions sociales, tentant un retour à la nature et soutenant le cosmopolitisme ; ainsi vécurent les Ordres mendiants, certains anarchistes et révolutionnaires et ceux que l'on appelle maintenant les marginaux. Ces personnages abondent dans la littérature quoique souvent on ne les qualifie de cyniques qu'au prix d'un contresens, tel le neveu de Rameau dans l'œuvre de Diderot du même nom, qui certes invective grossièrement et refuse de travailler, de posséder ou de jouer le jeu social, mais dénie l'idéal ascétique et l'autonomie¹.

Dans une deuxième direction, sera toujours considéré comme cynique celui qui tient le seul discours adéquat à la réalité, et qui exprime, ne serait-ce que pour le plaisir, ce que, dans la bonne société, il y a intérêt à tenir caché. Apparenté au cynisme antique, le cynique moderne sait mieux que quiconque la vérité de la conduite de l'autre : devant le politique il devine, sous l'apparente pureté des fins, la brutalité des moyens ; devant l'amoureux, il rappelle la réalité exigeante du corps sexué ; devant le financier, il montre, sous la spéculation heureuse, l'exploitation ; devant le conquérant, il voit, sous les rêves de gloire, couler des flots de sang. Du cynisme, en ce sens, on peut dire qu'il est le destructeur des idéologies.

Enfin, dans une troisième direction, est cynique au sens le plus actuel celui qui utilise les idéologies pour sa propre puissance et raisonne en termes de maîtrise. Il sait ce que sont les maîtres du monde, le désir de pouvoir et l'argent, le trafic ; il utilise ces maîtres du monde pour une maîtrise qui porte non sur soi mais sur l'autre jusqu'à ce que, s'il le faut, la mort de l'autre s'en ensuive. Sa vérité est l'adéquation totale de l'esprit à ses objets sans aucune place pour le doute. Le cynique moderne est l'homme de la certitude absolue et non plus comme Diogène l'homme de la certitude critique. Louis-Ferdinand Céline, qui commence par être, dans *Le voyage au bout de la nuit*, un Diogène moderne, finit dans *D'un château l'autre*, après les pérégrinations entre Vichy et Sigmaringen, par s'écrier devant Pierre Laval : « Je n'en démords pas !... sûr de mon fait ! honnêtement, totalement raison !... je suis l'homme qui a le plus raison d'Europe ! et bien le plus gratuit ! que cinquante Nobel me sont dus !...² » Pour l'homme de la certitude, la force du monde et

1. Voir Élisabeth de Fontenay, *Diderot et le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1981. « "Perversion", *Verkehrung*, c'est en effet le mot que Hegel emploiera pour désigner le rapport du Neveu à la société de son temps. Pervers, parce que ce n'est pas de pain que son estomac a besoin, mais de bons dîners et de vins fins. Il a l'originalité de crever de faim et de ne pouvoir se rassasier que de mets somptueux. Dénouement et luxe, paroxysme des limites : en cela il est souvent fâcheux, certes, mais jamais médiocre » (p. 183).

2. L.-F. Céline, *D'un château l'autre*, in *Id.*, *Romans II. D'un château l'autre*. Nord. Rigodon, édition présentée, établie et annotée par Henri Godard, Paris, Gallimard [« N.R.F. – Bibliothèque de la Pléiade », 254], 1974, p. 240.

celle de l'esprit sont les deux faces d'une même médaille car l'adéquation de l'esprit à ses objets, c'est-à-dire au monde comme il va, suppose aussi l'adéquation violente préalable des objets à l'esprit : il faut faire advenir les faits qui colleront aux paroles et aux théories. Telle est l'attitude des prophètes politiques et économiques de notre temps. Hitler, qui a tout annoncé dans *Mein Kampf*, développe pas à pas dans les faits son apocalypse et pourtant on croit que chaque pas sera le dernier : après les Sudètes je ne toucherai plus à aucun pays, et cela continue cependant, jusqu'à ce que les avant-gardes alliées pénétrant dans les camps de concentration voient vraiment comment le discours de *Mein Kampf* a pris corps dans les squelettes des déportés.

Le propre du cynique ancien et moderne, c'est, dans l'ensemble, que son action nourrit sa certitude et qu'il opère la conjonction de sa vérité et de sa puissance. Diogène réussit cette conjonction de l'ascèse des désirs dans une pensée qui s'accomplit dans sa propre destruction par la rétention de son souffle. Cette conjonction, Hitler, pour sa part, l'accomplit dans ce qui, avant d'être sa propre destruction, a frôlé la destruction universelle. Le terroriste kamikaze incarne sa certitude, religieuse ou politique, dans une ceinture d'explosifs et se détruit avec des centaines d'innocents. L'économiste distingué de notre introduction ne se détruit certes pas (il a même beaucoup amélioré sa carrière dans les institutions économiques internationales), mais sa foi fondamentaliste dans l'ultra-libéralisme se concrétise dans la souffrance et la mort de millions d'individus. Le fracas des armes, l'économie mondialisée, le cybercapital, ces trois réalités ferment notre horizon.

En somme, réunissant les rôles du penseur et du conquérant, de Machiavel et de César Borgia, le cynique aujourd'hui fait lui-même la mise en scène sur le théâtre universel où l'intention rejoint l'action. Diogène contestait la civilisation ; ainsi font avec moins de force nos marginaux même s'ils sont plus ou moins récupérés par le système qui broie tout à la moulinette de la valeur d'échange. Il contestait les puissances du dehors par la puissance sur soi, plus fort que le philosophe et plus malin que le grand roi ; mais, prêchant le retour à la sauvagerie, n'ouvrait-il pas la voie à cette certitude barbare qui forme la bonne conscience de notre civilisation ?

Cette filiation ne peut néanmoins pas être affirmée jusqu'au bout, car, si Antisthène, Diogène et leurs disciples tracent bien une ligne de fuite dans la philosophie antique, Diogène roulant son tonneau de l'Académie de Platon au palais d'Alexandre frôle les bords d'un abîme où il ne tombe pas. Sa franchise sort la vérité de sa captivité et celle-ci cède le pas au comique de la vérité déchaînée, éclairant indifféremment le bas, le haut, le derrière, le devant, l'humain et l'inhumain, car l'inhumain n'est pas animal, mais humain. À la croisée des chemins, Diogène dégonfle les suffisances bouffies comme les préjugés tenaces en faisant rire. La philosophie n'a guère accepté les cyniques : Hegel ne les crédite d'aucune valeur philosophique probablement parce que le rire n'entre pas dans le jeu des idées ; Socrate, avec son ironie, ne parvient pas à nous faire rire, alors que Diogène y parvient souvent avec son corps. Le cynique ancien pratiquait une liberté railleuse et bouffonne – à laquelle fait écho celle de Rabelais dans *Pantagruel* ou celle de Diderot dans

Le rêve de d'Alembert, dans *Les bijoux indiscrets* et dans la *Réfutation d'Helvétius* –, liberté qui nous fait tant défaut aujourd'hui où la pensée, attristée, se contente de démystifier analytiquement, ce qui laisse peu de place à l'humour et au geste qui dit plus en moins de temps : pendant un repas où on lui lança un os comme à un chien, Diogène s'approcha des convives et leur pissa dessus, comme un chien¹. Certes le geste de ce « Socrate devenu fou² » est inquiétant, mais à quoi peut bien servir, demandait Diogène à Platon, un homme qui a passé tout son temps à philosopher sans jamais inquiéter personne ?

Où sont nos modernes Diogène ? Où sont-ils pour qu'aux intoxiqués de la Bourse, aux conquérants impitoyables, aux religieux fanatiques, aux politiciens véreux et même aux philosophes surtout soucieux de leur carrière et qui, nonobstant tout leur sérieux, ne sont que des farceurs qui s'ignorent, on oppose le « gai savoir » de Nietzsche et le malin plaisir des disciples d'Antisthène, les seuls qui surent à la fois déconstruire et faire rire, prenant ainsi, comme l'écrit Alain, la belle revanche du rire « contre le respect qui n'était pas dû³ ».

PAULE-MONIQUE VERNES[†]

Professeure émérite de l'Université de Provence (Aix-Marseille I)

1. Cf. D.L., VI, 46.

2. D.L., VI, 54.

3. Alain, *Système des Beaux-Arts* [1920], Paris, Gallimard « N.R.F. », 1926 ; voir Livre cinquième : *Du théâtre*, chapitre VIII : *Du rire*, p. 180 : « Le rire brave tout. Il y a une belle vengeance dans le rire contre le respect qui n'était pas dû. »

LA FÊTE OU L'APOCALYPSE : SARTRE AVEC ROUSSEAU ?

Pour Monique, l'amie toujours là.

Parmi les écrits de Paule-Monique Vernes, j'ai une prédilection pour *La ville, la fête, la démocratie, sous-titré Rousseau et les illusions de la communauté*¹. L'importance de ce texte fondateur à mes yeux tient à plusieurs considérations qui s'emboîtent. Premièrement, il s'agit du socle à partir duquel s'édifie un travail de recherche ininterrompu, sans cesse approfondi et précisé, sur Rousseau (et le XVIII^e siècle), qui aura occupé l'auteure durant quatre décennies au moins.

En second lieu, on a affaire à un texte qui ne se démode pas, à la différence de tant de pensums académiques de circonstances, parce que c'est un *livre*, justement, dans lequel sans doute le thème déclaré, le problème identifié, l'époque et son contexte particulier induisent la distance propre à la recherche objective, mais qui cependant est aussi *personnel* au meilleur sens du mot : à travers Rousseau et les questions auxquelles celui-ci s'affronte, Paule-Monique Vernes, avec la discrétion pudique qui la caractérise (ou si l'on préfère son éloignement spontané de tout ce qui ressemble à la frime), interroge son temps, se sert à l'usage du maintenant des agencements problématiques rigoureusement restitués. En d'autres termes, le propre d'un livre, c'est qu'il s'organise en vue d'une réception *vive* de ce dont il traite ; loin de placer ce matériau frémissant sous paraffine, il l'engage dans l'arène de questionnement dont notre propre époque nous fait les témoins et parfois les acteurs. L'ouvrage de Paule-Monique Vernes illustre on ne peut mieux la vérité de cette proposition de Marc Bloch, soit qu'« un livre d'histoire est la réponse à un problème d'histoire ». Or, il n'y a de *problème* d'histoire, fût-il lointainement décalé dans le passé, qu'en relation avec le présent et le sujet singulier qui prend sur lui de questionner *sous cette forme* (et non une autre) ce qui a existé ou ce qui, censément, a été pensé ou a fait l'objet de débats dont l'écho ne s'est pas perdu.

Une troisième considération en découle directement. Je la formulerai ainsi : la probité intellectuelle (rien de faux !) et l'éthique individuelle (rien de trop !) joignent leurs effets dans la *netteté littéraire* de ce livre clair dans sa complexité

1. Paule-Monique Vernes, *La ville, la fête, la démocratie*, Payot, Paris, 1978. Dans la suite du texte, les références à cet ouvrage seront désignées VFD. Pour les textes de Rousseau, on renvoie, suivant Paule-Monique Vernes, à l'édition de la Pléiade, sous la forme : OC, suivi du tome et de la pagination.

même. Non seulement il supporte, mais il autorise une seconde lecture. Je donnerai dans le cours des présentes observations des exemples précis des gains sémantiques qu'apporte un suivi pointilleux, ligne à ligne, d'une écriture qui pèse ses mots, fuit l'enflure et s'interdit toujours de « noyer le poisson » ou de céder à la facilité d'inductions hâtives¹.

Je voudrais donc, en espérant ne pas trahir la pensée de Paule-Monique Vernes ni l'adultérer par des comparaisons que, peut-être, elle n'aurait pas approuvées, revenir sur la question de l'*illusion communautaire* en mettant en perspective la position de Rousseau, telle que l'analyse l'auteure, depuis une des pensées majeures du xx^e siècle, celle de Sartre, plus particulièrement dans la *Critique de la raison dialectique*². En première approche (et même si, sauf erreur, Sartre ne cite pas Rousseau), la description concrète du « groupe en fusion » est de nature à susciter le rapprochement avec celle que Rousseau livre de la fête dans la *Lettre à d'Alembert*. N'est-ce là qu'une impression de similarité ou bien trouverons-nous, en creusant un peu plus, des motifs plus profonds justifiant pareille analogie – dont nous n'oublierons pas, toutefois, qu'elle est de toute façon plus intéressante par les différences que par les ressemblances ?

Paule-Monique Vernes, faisant réflexion que la société nous installe décidément « dans la dimension aliénante et angoissante de l'altérité », poursuit : « La joie de la fête vise la réduction de cette altérité sur un autre mode que celui du contrat ; elle exprime l'espoir, pour les consciences, de sortir de leurs propres limites³. » Il y a donc, à prendre cette proposition au sérieux, deux plans séparés ou deux registres : celui de la *société*, dont la logique est celle de l'Autre et celui de la *conscience* considérée à la fois dans son intériorité ou intimité et dans son élan pour résorber les écrans opaques et détruire les préventions hostiles qui font obstacle à l'union heureuse des consciences.

Il se trouve que la fête est à la fois une donnée sociale et une trouée dans la loi d'altérité qui gouverne la société. On ne fait pas la fête tout seul. La fête suppose les autres, plus que cela, les exige ; mais tout se passe comme si elle nous délivrait tous, les autres et moi dans une belle unanimité, du poison de l'aliénation. Cela revient à dire que la fête modifie radicalement, transfigure l'être-social en lui

1. Pour qu'on ne croie pas que ce sont là des généralités, je donne tout de suite un exemple caractéristique. Il serait tentant de mettre au diapason, dans un parallélisme harmonieux, les plans éthique-affectif et politique ; or, Paule-Monique Vernes, on le verra, a de bonnes raisons de ne pas suivre Jean Starobinski, qui voit dans la fête la forme lyrique de la volonté générale, VFD, p. 199.

2. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

3. VFD, p. 113.

ôtant ses miasmes et en interrompant (provisoirement) cette altérité perlée que Sartre nommera *sérialité*.

L'auteur de la *Critique de la raison dialectique* y consacre de très longues pages, parce que, selon lui, la sérialité est le régime ordinaire de l'être-social en tant qu'il me dépoussède de mon ipséité claire et m'affecte d'une altérité qu'à mon tour je répercute vers tout autre et ainsi indéfiniment. Lorsque, tout simplement j'attends l'autobus ou fais la queue pour « avoir un taxi », je ne songe pas le moins du monde à entrer en conflit avec ceux et celles qui, ici et maintenant, non seulement « font » la même chose, mais encore se trouvent, comme moi, contraints, si on peut dire, d'agir passivement (attendre son tour) ; il n'empêche que cette situation, qui nous réunit localement et temporellement par hasard, nous constitue relativement à une *praxis* qui, précisément, n'en est pas vraiment une, comme des rivaux objectifs : si la personne qui, devant moi, poireaute au guichet abandonne pour une raison ou une autre sa place dans la file (généralement vécue comme « interminable »), c'est pour moi le soulagement et je me prends à souhaiter qu'il vienne l'idée à d'autres encore de quitter les lieux et, ainsi, de me rapprocher de mon but. Telle est la (non)structure sérielle : elle structure le social en le désintégrant, ou plutôt en empêchant, tout en le (re)produisant plus loin, qu'une relation *franche*, qu'elle soit sympathique ou agonale peu importe, n'advienne : une relation de réciprocité. Je ne veux pas de mal à l'autre, qui me le rend bien, pourtant sa présence ici et maintenant est pesante et la mienne est inopportune non seulement pour lui, mais pour chacun des présents. Nous nous *gêmons*, sans devoir nous heurter pour de bon ni nous aimer pour de vrai. Nos solitudes, qui nous rassemblent ici comme un troupeau sans berger par l'effet d'un poteau indicateur, nous séparent. Nous sommes simultanément affairés et dispersés et le caractère semblable de notre attente ne prouve pas un projet commun, mais tout à l'inverse, des occupations identiques et extérieures. « Chacun, écrit Sartre, est le même que les Autres en tant qu'il est Autre que soi. Et l'identité comme altérité c'est la *séparation d'extériorité*¹. »

Si nous nous aliénonns ainsi, non pas dans une relation duelle mais par le ricochet de l'altérité ou de l'extériorité, virus dont nous sommes tous porteurs et dont nous contaminons les autres (à commencer par soi comme Autre), ce n'est pas pour consacrer un rapport de subordination, d'extorsion ou de pouvoir asymétrique. Ces rapports certes existent, mais ils sortent de la sérialité par une solution, violente sans doute mais durablement structurante en tant qu'elle s'entérine par toutes sortes d'institutions qui blanchissent le fait accompli. Selon Sartre, l'être-sériel comme les contradictions sociales (la lutte de classes) ont même

1. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 311. Désormais CRD.

racine dans la « rareté matérielle » qui contingente, limite, handicape, dévoie, gauchit la *praxis* individuelle en la récupérant dans l'espace-temps où il lui faut bien exister : à ce contingentement situé, qui opacifie et alourdit le projet, Sartre donne le nom de *pratico-inerte*. La rareté, dans l'« ordre sériel comme raison sociale de la séparation des individus¹ », c'est concrètement la limitation des places (ou encore le surnombre des hommes et de leurs demandes par rapport aux places ou aux postes possibles-et-réels), qui a pour effet de constituer chaque impétrant comme excédentaire : hors du social en même temps qu'hors de soi. Sur le plan de l'économie politique, maintenant, la rareté *produit* des riches qui sont en position d'extorquer du surtravail aux pauvres. C'est la rareté matérielle qui plante au cœur des rapports et des modes de production un ferment de déséquilibre, d'*hybris*. Contrairement au modèle économique rêvé par Rousseau, caractérisé par la modération (renvoyant les parasites et le superflu – chose si nécessaire selon Voltaire, on s'en souvient – hors du champ d'une économie fondée sur le besoin utile² et la seule récompense du travail réel), le matérialisme historique pose qu'il n'y a pas de mesure, en raison d'une rareté qui, à travers la diversité de ses avatars, déséquilibre d'abord le rapport de l'homme à soi et aux autres dans la subsistance comme dans l'abondance.

La restitution que je viens de tenter, en la condensant à l'extrême, des descriptions sartriennes de la sérialité et du *pratico-inerte* (en tant qu'il embourbe originellement la liberté en lui opposant le poids des « choses » : une matérialité durable ou du moins résistante, qu'il s'agisse d'institutions, d'habitudes, de privilèges acquis, d'obstacles physiques quasi insurmontables, etc.) a, je crois, du répondant dans la manière dont Rousseau conçoit la société « ordinaire » ou, plus exactement, dans le commentaire qu'en offre *La ville, la fête, la démocratie*. Comprendre la fête et statuer sur l'illusion communautaire, c'est commencer

1. *Ibid.*, p. 312.

2. Lorsqu'il s'en prend à « l'orgueilleux despotisme de la philosophie moderne » dans le *Deuxième Dialogue* [O.C., I, p. 891], Rousseau attaque surtout, chez Helvétius et d'Holbach, l'idée d'une « universalité matérielle et matérialiste » (Paule-Monique Vernes) qui ne ferait qu'universaliser la servitude, car multiplier les besoins et promouvoir un échange économique artificiel revient à creuser l'inégalité. « Ces nouveaux besoins n'étant à la portée que du petit nombre et même pour la plupart exclusifs, un seul n'en saurait jouir que mille autres n'en soient privés et périssent malheureux après beaucoup de tourments et de peines inutiles. » [*Fragments politiques*, O.C., III, p. 478]. Cité par Paule-Monique Vernes, « Jean-Jacques Rousseau : « L'orgueilleux despotisme de la philosophie moderne », *Études de Philosophie* 3, Aix-en-Provence, mai 1996, p. 73. Voir également « L'illusion cosmopolitique et les grandes âmes cosmopolites », *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Actes du II^e Colloque international de Montmorency, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 747.

en effet par se représenter l'état de chose avec lequel elle rompt, ne fût-ce qu'un moment, en d'autres termes le régime social chronique.

Pour Rousseau, on l'a dit, le social c'est l'altérité. Celle de l'autre, bien sûr, mais aussi celle dont le moi s'affecte inévitablement du fait de la coexistence avec des hommes qui, d'abord, ne lui sont rien, même si (on n'entrera pas ici dans ce débat complexe), l'homme est naturellement accessible à la pitié – sentiment du semblable s'il en est¹. Paule-Monique Vernes allègue ce passage d'*Émile* dans lequel Rousseau, rappelant sa thèse que les hommes ne sont pas faits pour s'agglutiner mais au contraire rester « épars sur la terre qu'ils doivent cultiver », écrit : « L'homme est de tous les animaux celui qui peut le moins vivre en troupeaux. Des hommes entassés comme des moutons périraient tous en très peu de temps. *L'haleine de l'homme est mortelle à ses semblables* : cela n'est pas moins vrai au propre qu'au figuré. Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine². » L'homme à l'état de nature, comme « tout parfait et solitaire³ », ne connaît qu'un motif pur (et simple), l'obligation spontanée de veiller à sa propre conservation ; il n'a guère de mérite à être « bon », puisqu'il est seul. Dès que s'amorcent les premiers groupements sociaux, voici l'amour-propre, la séduction, l'artifice (et dans le sillage, l'inégalité) – toutes choses qui font dépendre le bonheur de chacun de l'opinion d'autrui, *altèrent* sa nature, barrent sa conscience naguère transparente d'un écran spéculaire, amènent les tourments du désir et de la violence. La simple coexistence, dans le trivial des jours, ravive les contrariétés de l'être, la tension entre le goût de la solitude et le besoin des autres (du premier venu, même), les rivalités mesquines à propos de tout et de rien, l'agacement mutuel : peut-être le seul micro-sentiment à être réciproque ! La sérialité sociale, comme frottement mécanique de solitudes extérieures entre elles autant qu'à elles-mêmes, qui veut que nous soyons condamnés à nous *incommoder* les uns les autres, nous habitue de surcroît à cultiver la contradiction *comme telle* : échapper au social tout en recherchant les autres. L'homme a troqué une solitude paisible et heureuse (quoique « nulle » à en croire la *Lettre à Christophe de Beaumont*) contre une solitude encombrée, entravée, gangrénée par l'altérité et qu'un vécu biseauté, en extériorité, empêche de trouver la jouissance.

Jusqu'à un certain point, n'est-on pas justifié à oser l'analogie entre deux schèmes d'adultération quasi fatale ? De même en effet que, pour Rousseau, la perfection inhérente à l'amour de soi en vient à subir les accrocs de l'amour-propre

1. J'ai longuement analysé la pensée de Rousseau dans mon livre, *La Pitié, Apologie athée de la religion chrétienne*, Actes-Sud, Arles, 2000.

2. Rousseau, *Émile I*, O.C., IV, p. 277. Et VFD, p. 53. C'est moi qui souligne.

3. Cité VFD, p. 130.

ou, pour le dire avec les mots de Starobinski, que la transparence s'opacifie avec l'arrivée d'obstacles qui devront être coûte que coûte assimilés par la conscience et la vie en société ; de la même façon, chez Sartre, le projet, qui ne fait qu'un avec la liberté et la conscience (registre de *L'Être et le Néant*) ou la *praxis* (dans le contexte de *La Critique de la raison dialectique*) n'a d'autre destinée (cette fois, mot du *Baudelaire*¹) que de s'arranger de la rareté matérielle et du pratico-inerte : étant entendu que ce contingentement de l'action humaine par toutes sortes de limites liées à des situations diverses entraîne aussi des résultats positifs, puisque si l'inertie handicape, « impédimente », retarde, *prive et divise* (la rareté), c'est elle qui assure la pérennité des institutions et des œuvres humaines, plus « longues » que les individus périssables qui ont accepté, pour les accomplir, qu'elles soient partiellement oblitérées et gauchies. Comme nous le verrons, c'est là le point où Sartre *n'est plus avec Rousseau*, celui-ci ne croyant pas – c'est peu dire – au bienfait de l'historicité.

Il reste, si je ne me trompe, que les deux penseurs, partant d'un absolu coïncidant avec un individu (ceci dit sans vouloir « existentialiser » Rousseau) affirmant son *indépendance* (méta)physique comme le bien suprême, ont dans un second temps à prendre en charge et en compte la relativité socio-historique et politique : autant dire un changement de situation irréversible qui mène à négocier avec l'altérité, l'altération, l'aliénation. La question, telle que la formule Paule-Monique Vernes pour Rousseau : comment sortir de la *corruption* (de la nature de l'homme), espérer suspendre la perduration d'un état de choses à tous égards ennemi de l'homme ? On connaît la réponse, à la fois limitée et ambitieuse, de Rousseau : la réponse à ce problème n'est pas l'Histoire (le progrès supposé des Lumières), c'est la théorie anhistorique de la volonté générale en tant qu'elle fonde seule la légitimité de l'ordre politique. La suspension du social, dans le social même, que signifie la fête – qui, par ailleurs, se vide de significations adventices, de fonctions supposées, s'émancipe du désir² et ne fraye ni avec la violence ni avec

1. Je rappelle la toute dernière phrase, provocatrice et paradoxale, de cet essai sartrien : « Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée », qui fait écho au mot célèbre : « nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'Occupation ».

2. VFD, p. 117-118. Rousseau, écrit Paule-Monique Vernes, a en vue, à travers la danse collective et la présence charnelle une « communauté affective où les corps demeurent innocents, asexués, sans différences comme sans désirs ». La joie festive est on ne peut plus éloignée des plaisirs mondains, frelatés, des séductions raffinées, des coquetteries et afféteries jouées par l'amour-propre. Paule-Monique Vernes, au sujet de cette transparence jubilatoire spontanée, irréfléchie (dans la double acception de ce mot), condense par cette excellente proposition : « La fête n'est le visible de personne, le spectacle d'aucun voyant » (p. 97). Elle est à la fois incandescente et invisible, pure lumière dans un espace élargi, une patence (*patere/spatium*) qu'aucun obstacle n'entrave.

la dépense (l'excès) – exprime une authentique aspiration de l'homme ; tout le problème est de savoir *jusqu'où* celle-ci peut réellement s'accomplir. La joie de la fête vise à sortir de ce que j'ai appelé l'altérité *perlée*, ce poison qui se verse goûte à goûte et minute après minute et qui contamine le social, au point qu'il faut nommer « social » cette contagion même de l'Autre. Elle exprime, dit l'auteure, « l'espoir, pour les consciences, de sortir de leurs propres limites¹ », en ceci qu'elle emblématise de façon unique une présence totale non totalitaire (ou totalisante), « la présence et la transparence des consciences les unes aux autres² ».

L'« attendrissement général » (Rousseau) de la fête est décrit dans la *Lettre à d'Alembert* à travers la danse après souper du régiment de Saint-Gervais, « spectacle assez simple » dont l'auteur se souvient « d'avoir été frappé dans [s]on enfance ». On comprend facilement ce que la fête abolit : les barrières, les différences revendiquées, l'« étrangeté » de chacun à tous et à soi. Que libère t-elle ? Une sorte d'intersubjectivité dans laquelle les sujets eux-mêmes consentent et admettent de s'effacer en faveur de leur chorus. S'agit-il d'une restauration de la communauté (perdue quand ?) ? D'une réalité vécue – même par intermittences – par l'individu et par le groupe ? D'une illusion ? Dans ce cas, que vaut cette illusion ? Est-ce un leurre stérile dont il importe de se garder ? Un avant-goût, l'indice d'un être-ensemble qui pourrait, à certaines conditions historiques, passer de la parenthèse au texte principal, de l'exception à la règle ? La fête a t-elle, alors qu'elle est don spontané sans destinataire particulier, gratuité heureuse et fugace, une dimension utopique, qu'il s'agirait d'encourager et d'étendre ? Certaines des phases de ce questionnement fleurissent le XIX^e siècle plus que le XVIII^e. Nonobstant, la question de fond est bien celle de *l'avenir de la fête*.

Dans le scénario rousseauiste, la fête rythme sa joie comme une danse, elle est indice d'une légèreté d'être au fur et à mesure que l'altérité est réduite, résorbée et que le sentiment d'une communauté des consciences et des corps, d'une *fusion* négligeant les signes et les marques, estompe toute autre expérience. Quel est l'équivalent de cette fête dans la théorie sartrienne des « ensembles pratiques » ? C'est le *groupe en fusion*. Ce n'est pas à proprement parler une fête qui constitue le paradigme sartrien de cette unité qui liquide plus ou moins rapidement la sérialité ; il s'agit plutôt d'une *effervescence*. Elle ne sait pas encore, quand elle entre en ébullition, que sa teneur sera l'Histoire. Avant d'ouvrir des temps nouveaux, elle investit un espace symbolique et synthétique : Paris. On a compris que l'événement, dont les vagues se cumulent et s'amplifient soudainement (un peu

1. VFD, p. 113. Voir note 4.

2. *Ibid.*, p. 122.