

s'adonner à la musique qu'à une nature individuelle qui le conduirait au brigandage), ou encore renvoie les deux dos à dos par le privilège donné à l'ascèse et à l'usage des représentations. Si certaines interprétations semblent un peu forcer les textes, voire jouer sur les sens des termes (la nature étant comprise soit comme l'environnement, soit comme la nature humaine, soit comme la nature individuelle) et s'il serait souhaitable que l'auteur explicite ce qu'il entend par « pragmatisme libertaire » (p. 145) lorsqu'il définit le cynisme, la précision des analyses philologiques et grammaticales ainsi que la qualité de bon nombre des arguments emportent le plus souvent la conviction. À l'issue de ces deux chapitres, le lecteur voit le cynisme d'un autre œil, loin de l'image d'Épinal qui a trop longtemps prévalu.

S'il n'évite pas certaines répétitions pour établir son propos, l'ouvrage d'O. F.-J. s'impose comme une étude indispensable sur le cynisme, dont il renouvelle en profondeur la lecture : en remettant en cause les lieux communs, son interprétation suscite la réflexion et invite à la discussion.

Maxime CHAPUIS
Lycée Pasteur (São Paulo)
SPHERE-GRAMATA UMR 7219

Maxime CHAPUIS. *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique*. Préface de Suzanne HUSSON (Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie, 50). Paris, Classiques Garnier, 2021. 430 p., 22 × 15, br. 48 €. ISBN 978-2-406-12429-0 (HBK); 978-2-406-12428-3 (PBK); 978-2-406-12430-6 (PDF).

Diogène et les autres philosophes de la « tradition » cynique ne sont plus, à proprement parler, des inconnus. Cet ouvrage récent de Maxime Chapuis ne se démarque pas moins des études précédentes par l'originalité et par l'approche qu'il développe à propos de ces figures. Choississant, en effet, de se frayer un chemin nouveau dans l'étude du corpus cynique et de l'« ensemble des représentations qui persistent dans la pensée », l'A. s'efforce de conceptualiser la « marginalité » comme cet écart relatif vis-à-vis d'un centre, duquel les philosophes – et les cyniques en particulier – s'écarteraient sans pour autant en être exclus par défaut. De même, en ce sens, que la « marge d'un texte » forme « cet espace vierge sur lequel le lecteur peut inscrire un autre texte, le commentaire du texte principal, dont il peut ainsi souligner les passages importants ou ceux qui suscitent son étonnement, son admiration ou son désaccord », de même les cyniques auraient-ils donc proposé « le commentaire critique des valeurs, des fondements, des normes, des modes de vie et des pratiques » (p. 19) de la société grecque. C'est là la thèse que délimite d'emblée l'Introduction (p. 19-47), qui suit la Préface générale rédigée par Suzanne Husson (p. 11-18). Après un état de l'art, l'A. y clarifie la méthode de sa recherche comme la structure de son ouvrage : divisé en trois grandes parties complémentaires, de taille globalement similaire (environ une centaine de pages), il contient chaque fois une Introduction, trois chapitres, puis une Conclusion.

La première partie de l'ouvrage (p. 49-133) contient l'analyse de la « topologie de la marginalité », expression par laquelle l'A. entend l'« étude des lieux, des τόποι – géographiques, mais aussi métaphoriques – qu'occupent et n'occupent pas les

figures représentant la marge » (p. 51). Partant du cas de ces « étrangers, métèques et exilés » que connaissait la Grèce ancienne, l'A. examine d'abord (p. 51-73) la critique antisthénienne de l'εὐγένεια, la « bonne naissance », puis sa reprise chez Diogène, avant de s'attaquer, dans le chapitre suivant, aux « non-lieux de la marginalité ». Cette étude est particulièrement stimulante : en étudiant quelques figures « de la privation », comme celle de Médée (ἄπολις) et de Socrate (ἄτοπος), l'A. s'efforce de montrer l'originalité de la position de Diogène, ἄτοπος lui aussi – mais en un sens renouvelé, en quelque sorte celui de citoyen d'une cité qu'il ne reconnaît pas comme sienne. Le troisième chapitre (p. 103-132) étudie en ce même sens le cosmopolitisme cynique mais, en raison sans doute de la structure tripartite choisie pour organiser son ouvrage, l'A. ne peut développer son propos autant qu'il le faudrait ; de sorte qu'il se trouve forcé de reporter la discussion approfondie du problème à plus tard (p. 249-366). Si cette difficulté – que l'on retrouve en d'autres endroits – est regrettable plus que dommageable, elle ne témoigne pas moins de ce que, trop peu malléable, tout découpage trop strict ne se prête pas bien à l'analyse du Cynisme, dont on connaît, par nos sources et par nos représentations, la diversité et le manque apparent de cohérence.

La deuxième partie (p. 135-245) de l'ouvrage est consacrée à la « Politique de la marginalité ». M. Chapuis y interroge la volonté des cyniques de former société et de « faire sens » dans la cité : il s'agit de se demander « si la position de marginalité, plus particulièrement du cynisme, rend possible l'émergence d'une autre cité » (p. 138). La παρρησία (et ses usages concrets) était dans cette optique une évidence. L'A. soutient qu'elle nécessite, chez son utilisateur, de nier la notion même de « πόλις » : substituant l'enjeu éthique aux rapports politiques dans le contexte desquels il s'inscrit, le franc-parler libère des contraintes sociales et le cynique pratiquant la παρρησία se place d'emblée dans les marges, à l'écart de la cité qu'il condamne en paroles. Est-ce pour autant une forme d'anarchisme ? Non pas. C'est le mérite de l'A. de le bien montrer : au sens ancien du terme (p. 161-179), l'« anarchisme » désigne avant tout l'absence d'un chef (ἄρχων), c'est-à-dire aussi la négation d'un ordre « normal » et effectif. Si l'Antigone de Sophocle est peut-être, en ce sens, la figure littéraire de l'anarchie grecque, ni Socrate ni les cyniques ne peuvent en revanche être qualifiés d'anarchistes : « ni trop près, ni trop loin de la cité » (p. 175), ces philosophes n'en acceptaient pas moins le principe général, celui d'une organisation hiérarchique et fondamentalement politique. Le second chapitre de la seconde partie s'intéresse à l'« Économie de la marginalité », entendue comme l'analyse des « conditions matérielles d'existence » (p. 181) de la société grecque. Dans le cas du cynisme, cette Économie se veut aussi l'occasion paradoxale d'une étude de la pauvreté, conçue à la fois comme mendicité et comme refus des structures sociales établies (p. ex. en rapport à l'esclavage et aux rapports sociaux dans l'οἶκος) ; elle aboutit toutefois à la conséquence, bien décrite par l'auteur, que « l'absence d'une réflexion économique collective empêche la généralisation de leur mode de vie et donc la fondation d'une cité cynique » réelle et factuelle (p. 225). Vivant, en effet, « dans » la cité, les cyniques ne vivaient pas pour autant « avec » elle ; c'est toujours le même principe, et l'αὐτάρκεια théorique de Diogène n'avait d'ailleurs pas d'autre sens. Comme le dernier chapitre (p. 227-245) le montre très bien, celle-ci demeure en effet impossible en pratique, car paradoxalement « individuelle » et posée en

dehors de tout « état de nature » ou de tout « âge d'or » qui la rendrait possible – alors même que le philosophe, lui, est un individu concret et « moderne ».

La troisième et dernière partie de l'ouvrage de Maxime Chapuis est intitulée « Éthique de la marginalité » (p. 247-366). L'A. s'efforce d'y revenir sur quelques caractéristiques du cynisme ancien qu'il n'avait pas pu – ou pas pu suffisamment – mentionner ailleurs. Le premier chapitre consiste en ce sens en une synthèse globale de la conception diogénienne de la philosophie, tant en sa dimension théorique que morale : sous le prisme de ce qu'il appelle « l'éloge d'une forme d'indécision » (p. 263) – et qu'Olimar Flores-Júnior a bien voulu par la suite appeler un « éloge de l'hésitation » (J. Vrin, 2021) –, M. Chapuis analyse le « refus des normes tracées » (vis-à-vis de la religion, des modes de vie, des lois, de la vertu, etc.) comme l'essence du projet à l'œuvre dans la *παιδεία* cynique et dans le rapport de Diogène à ses concitoyens. Sa thèse est qu'à l'aune du refus d'une norme imposée d'emblée comme indiscutable et venant « d'en haut », la *παιδεία* de Diogène consistait à « falsifier les normes » (*παραχαράσσειν τὸ νόμισμα*) de ses concitoyens en faisant jouer, contre les habitudes traditionnelles, certaines pratiques sociales « marginales » dans des lieux publics qui ne s'y prêtaient ordinairement pas (par exemple, affirmer la mendicité comme liberté philosophique ou la masturbation comme satisfaction naturelle). Il s'agissait là donc d'une « redéfinition de la notion même de norme, celle-ci n'étant plus comprise comme indiquant une séparation entre être et devoir-être et, au sein de ce dernier, entre devoir-être et devoir-n'être-pas si l'on nous permet cette expression, mais comme l'élargissement du champ des possibles, comme l'affirmation de nouveaux possibles dans les rapports sociaux ou encore dans l'existence des individus » (p. 266). Le second chapitre (p. 283-312) réinvestit quant à lui l'importance, entrevue déjà dans la première partie, « de certains adjectifs commençant par un *α* privatif pour désigner la marginalité ». C'est en particulier la notion d'*οἶκος* que l'A. questionne ici, dans la mesure où les cyniques, au nom de leur cosmopolitisme, remettaient en question tant l'ordre admis dans les cités concrètes que la structure traditionnelle des rapports familiaux et de la pratique de l'habitation, du mariage ou de la sexualité. Quant au « sacré et au profane », c'est-à-dire essentiellement à l'alimentation et à la religion, l'A. affirme qu'il s'agit dans le cynisme d'une « atopie, que Diogène affirme non-atopique » (p. 320), son rapport à la nourriture et à la religion consistant là aussi en une transgression des coutumes, qu'elles soient funéraires ou civiques. D'une manière générale, le contenu de ces deux derniers chapitres recoupe en grande partie celui des sections précédentes, tout en s'efforçant de les compléter : n'eût été la rigidité de la tripartition de son ouvrage, l'A. aurait sans doute pu envisager leur examen approfondi dans des chapitres antérieurs, quand la discussion s'y prêtait naturellement ; mais les analyses qu'il propose demeurent en effet très pertinentes, et ses arguments bien justifiés par les sources.

La « Conclusion Générale » de l'ouvrage offre à M. Chapuis l'occasion de résumer le parcours de son ouvrage et de délimiter la portée des thèses qu'il a soutenues. D'une manière générale, il faut apprécier sincèrement ses efforts de conceptualisation, de compréhension et de retraduction : de long en large, l'ouvrage se soutient abondamment des sources antiques – de tout ordre : des tragiques à Thucydide, en passant par Plutarque pour les Grecs, mais aussi Galien ou Cicéron chez les Latins –, dont l'A. propose souvent de nouvelles traductions, plus nuancées et pour

ainsi dire moins infidèles à l'esprit de ce qu'il considère comme l'essence du cynisme ancien (en quoi sans doute il n'a pas tort). Sont également mobilisées de nombreuses recherches récentes – la bibliographie en fin de volume est colossale –, dont on notera d'ailleurs l'usage toujours nuancé et les justes critiques ou éloges qui en sont faits.

Victime peut-être de son originalité, en revanche, l'hypothèse d'une continuité généalogique doxographique entre l'*ἀτοπία* de Socrate et sa reprise chez Diogène est affirmée par l'A. comme une évidence, qui semble servir de fondement à sa réflexion et qui témoignerait d'une évolution continue et régulière. Mais est-ce si évident ? L'A. rappelle en ce sens que le terme grec est polysémique, et qu'« à la différence de Socrate, l'*atopie* ne semble pas revendiquée par Diogène », ou qu'il ne la revendique que de manière négative, en soutenant « qu'il *n'est pas* ἄτοπον que d'avoir telle ou telle pratique » (p. 96). Or, en comprenant d'emblée l'*ἀτοπία* diogénienne comme une forme de « marginalité », ne risque-t-on pas justement d'amalgamer le rapport diogénien avec ce qu'il ne voulait pas être, ou pas seulement ? L'*alpha* négatif, dans la terminologie grecque, est d'une intelligence multiple : il y aurait à ce titre peut-être eu lieu d'investiguer la notion française d'« excentricité », par exemple, et dans laquelle, au contraire du marginal qui reconnaît sa place dans la cité (fût-elle en effet « en marges »), l'« excentrique » se distingue en ce qu'il ne semble *avoir nulle part sa place*. Naturellement, toute *ἀτοπία* n'est pas excentricité, pas plus (et l'A. en est parfaitement conscient) qu'elle ne se donne d'emblée comme marginalité : mais rien ne semble empêcher ce terme de désigner *aussi* l'*absence* radicale de lieu. Seule, pourtant, la marginalité relative est étudiée par l'A. : un examen plus approfondi des occurrences du terme dans la littérature aurait dès lors été apprécié, les trois petites pages consacrées à la question laissant le lecteur sur sa faim (p. 84-87).

L'ouvrage n'en stimulera toutefois pas moins, à n'en pas douter, la recherche dans les années à venir ; et tandis qu'il ouvrait de riches et nouvelles perspectives sur le problème longtemps inexploré de la marginalité, nous pouvons bien pardonner à l'auteur de se prêter à quelques reproches. En outre, si la falsification des normes était l'objectif cynique par excellence, la multiplicité des lectures qu'elle permet au lecteur à déployer – fussent-elles contradictoires – est peut-être la plus grande force de la méthode choisie par Maxime Chapuis.

Mathias LOUTSCH

Université catholique de Louvain

Adriano TILGHER. *La vision grecque de la vie*. Suivi par *Civilisation de la sagesse et civilisation de la puissance*. Avec un écrit de Eugenio GARIN. Édition établie par Francesca SALVAREZZA. Traduction de l'italien par Marie-José TRAMUTA (Collection Italique, 2). Paris, Éditions Mimésis, 2022. 91 p., 21 × 14, br. 10 €. ISBN 978-88-6976-331-1.

Petit livre à l'aspect très agréable – il comporte moins de cent pages –, *La vision grecque de la vie* n'est que le second texte d'Adriano Tilgher (1887-1941) à paraître en langue française, après *La philosophie de Leopardi* en 2016. La nécessité d'éditer cet ouvrage paraissait claire : sa première version italienne, en quatre chapitres, vieille de cent ans déjà (1922), n'avait jamais été portée en français jusqu'à