

Portrait de Nietzsche en cynique

Antonia Birnbaum

Filósofa, professora da Université de Paris 8. Publicou *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme* (Paris: Payot, 2000) e *Le vertige d'une pensée. Descartes corps et âme* (Lyon: Horlieu, 2003)

Resumo

O artigo busca discutir de uma maneira nova a polêmica concepção de modernidade de Nietzsche a partir do esclarecimento de aspectos excêntricos da Grécia nietzschiana. A questão que se propõe aqui é: que deslocamento apareceria se tomam-se os cínicos gregos como um dos nomes de Dionísio ?

Palavras-chave: Nietzsche, corpo, Dionísio.

Abstract

This essay aims to discuss in a new way the polemic conception of modernity of Nietzsche from the explanation of aspects of Nietzsche's antique Greece. The question proposed here is: what would happen if hypothetically we understand the greek cynics as one of the names of Dionysos?

Keywords: Nietzsche, body, Dionysos.

Resumen

Ese texto intenta discutir de una manera nueva la polémica concepción de modernidad de Nietzsche a partir del esclarecimiento de aspectos de la Grecia como entendida por el filósofo. La cuestión que se propone es: qué mudanza aparecería si entendemos los cínicos griegos como uno de los nombres de Dionisios?

Palabras-clave: Nietzsche, cuerpo, Dionisios.

Dans une lettre à Carl Fuchs du 14 décembre 1887, Nietzsche écrit : « En Allemagne, on se plaint beaucoup de mes excentricités. Mais comme on ne sait pas où est mon centre, on aura de la peine à savoir où et quand j'ai été excentrique jusqu'à présent. » Les excentricités de Nietzsche sont en nombre. Elles ont chaque fois rapport à des lieux et des temps spécifiques. Sans s'y limiter, ces excentricités sont avant tout grecques.

Pour Nietzsche, l'excentricité doit nous rapporter à un point central des Grecs, non pas les Grecs tels qu'ils nous sont connus, dans la familiarité et la continuité avec notre propre tradition, mais avec l'étrangeté de la Grèce, laquelle porte le nom de Dionysos.

La scène ainsi posée met en jeu une rivalité entre les idoles philosophiques et la puissance différentielle de l'art dionysiaque. Pourtant, la focalisation sur cette scène dionysiaque tend souvent à occulter d'autres facettes du paysage nietzschéen, voire à réduire la polémique nietzschéenne à une logique dichotomique. Au Nietzsche oriental et subversif, pour lequel Platon est un adversaire redoutable et érotique contraignant sa pensée, se substitue un Nietzsche identifié à l'un des termes d'une opposition entre la surabondance esthétique de la vie et l'âpre sécheresse de l'ascèse conceptuelle.

D'un côté il y aurait le moment créatif incarné par Dionysos, tel qu'il se proposerait, en séduction polyphonique, dans le jeu chatoyant des différences que crée le corps en vie le plus élevé de tous, celui de la forme-artiste. De l'autre côté, se dessine alors le diagnostic selon lequel Nietzsche écrit l'histoire des vainqueurs de notre temps irresponsable, au sens où nous lui devons le resserrement quasi exclusif sur l'affinité entre pensée et art, au détriment de tout souci de la vérité...

Bien sûr, il s'agit là d'une caricature, mais elle est convoquée ici pour demander si l'insistance sur Dionysos comme figure centrale de la philosophie nietzschéenne ne tend pas à ignorer la logique particulière qui anime cette pensée et pour laquelle ce Dieu est un emblème. Que se passe-t-il si l'on prend au sérieux le fait que l'orient de la Grèce n'est accessible que par des excentricités ? Cela implique que Dionysos, tout en étant un moment essentiel, ne peut pas être considéré comme le cœur de sa pensée. Il y a là une question de méthode. Dionysos n'est pas tant le nom d'une figure déterminée que le nom qui vaut pour une procédure de démembrement. C'est un nom qui recèle tous les autres noms, tout comme le nom de Nietzsche est affirmé comme étant « tous les noms de l'histoire ».

L'enquête menée ici concernant ce démembrement est la suivante : quel déplacement apparaît si l'on prend les cyniques grecs comme un des noms de Dionysos ? Le propos n'est pas de remplacer le nom prédominant de Dionysos par celui, marginal, de Diogène de Sinobe. La démarche consiste à réactualiser un des aspects excentriques de la Grèce nietzschéenne pour éclairer d'une manière nouvelle sa conception polémique de la modernité. Avant de se prêter à l'exercice, il faut dissiper la caricature de l'introduction et énoncer la relation nietzschéenne à la différence dans sa complexité.

Contre cette image, il est peut-être utile de temps en temps de rappeler comment Nietzsche lui-même qualifie le jeu chatoyant des différences qui ne dérangent personne et inscrivent leur bazar coloré dans un monde d'où la question de la vérité aurait disparu. Il nomme ce jeu la « misérable chinoiserie » des nihilistes passifs, ces derniers hommes qui clignent des yeux et sont contents,

s'abritent dans le mensonge et le bonheur mesquins, cette espèce d' « homme le plus dangereuse », dangereuse parce que refusant le danger. Espèce qui impose son existence méprisable au prix de la vérité et au prix de l'avenir. C'est là ce qu'en dit Nietzsche-Zarathoustra.

Pour Nietzsche, penseur du simulacre, images et apparences n'ont pas un noyau essentiel, elles ne participent pas de l'idée. Mais cela ne signifie nullement que nous n'éprouvons pas le problème de la vérité au sein même de ces apparences. La première inversion opérée par le simulacre est précisément de réinscrire la question de la vérité dans le champ des apparences.

La prise en compte de cette inversion permet de dégager la difficulté du simulacre. Que devient la vérité lorsqu'elle n'est plus unifiée par l'essence, quand elle disperse sa promesse sur tout le territoire des apparences scintillantes, non identiques: le territoire de l'étudiant studieux, de l'artiste rebelle, des travailleurs européens qui sont bons à tout, bref sur le territoire indéterminé commun à tous ? Le simulacre signifie que ce territoire d'images et d'ombres (la caverne de Platon) est lui-même l'endroit où nous sommes exposés à la question de la vérité. Celle-ci n'est plus abritée dans une logique intemporelle, mais inscrite dans les conflits impropres de la vie humaine. La question de la vérité ne peut plus être séparée de celle de la probité : elle dépend de notre capacité à la prendre au sérieux.

La guerre déclarée aux derniers hommes, le duel de Nietzsche avec son temps en faveur d'un temps à venir, bref son caractère intempêtif montre bien que la question de la vérité n'a jamais quitté cette philosophie. Ceux qui veulent dater la disparition de cette question avec le nom de Nietzsche ne font que réduire le vrai à sa conception platonicienne. Ce dernier est alors posé en juge et partie. Or l'enjeu nietzschéen est précisément d'affoler et de dérégler cette conception, non de l'opposer. Ce n'est pas depuis un centre platonicien que l'on accède aux excentricités de Nietzsche. Au contraire, son œuvre doit être lue comme une longue querelle : le rapport entre art, vie et vérité en constitue le matériau, pas la solution. Le cynisme de Nietzsche est un des moyens de raviver cette querelle, de la remettre en mouvement, notamment en ce qui concerne le rapport entre corps et pensée.

Qui sont les cyniques, et quel est l'enjeu de rapprocher la procédure polémique de la philosophie nietzschéenne avec les gestes de ces antiques provocateurs ? La première tâche, concerne les cyniques eux-mêmes, qui sont peut-être mal connus d'être trop célèbres. On sait qu'ils ont pratiqué une philosophie rustre et pauvre. Ils font en public ce qui ne convient pas: mordent, crachent, expulsent des vents, se masturbent, lavent des brins de persil.

Ignorant les exigences de la logique, ils exercent leur sagesse dans le champ de la morale et prétendent vivre en accord avec la nature. Leurs gestes traduisent sans reste leur parole, il y a chez eux une stricte équivalence entre vie et pensée, parole et acte. Dans le lexique d'aujourd'hui on dirait : ils sont cohérents avec eux-mêmes. Ce sont des marginaux pittoresques trop souvent ignorés qui rappellent les habitants de la cité à leur inauthenticité en se moquant des convenances.

Le problème avec cette image médiatiquement si séduisante, c'est qu'elle ne connaît pas son propre centre. Nietzsche a une conception bien moins naïve des cyniques parce qu'il ne confond pas marginalité et excentricité. L'excentri-

cité du cynisme est impliquée dans une polémique qui traverse toutes les pédagogies philosophiques de son temps. Si on reprend la scène du conflit entre ceux vivant à la même époque, Antisthène, Diogène de Sinobe, un « Socrate devenu fou », et Platon, il faut constater que les cyniques sont les vaincus de ce qui s'est majoritairement imposé comme image et pratique de la philosophie, notamment dans sa dimension théorique. Leur « kitschification » pittoresque est la conséquence de leur exclusion de la tradition philosophique dominante qui passe par Platon et par sa critique.

La première tâche est donc de restituer dans toute son envergure la portée philosophique de la provocation et de la franchise cynique. La deuxième tâche est de dégager les conséquences de cette restitution pour une conception polémique de la modernité. En faisant un portrait de Nietzsche en cynique, on invalide le diagnostic d'une modernité au diapason avec l'absence de vérité: Nietzsche-Dionysos n'est pas l'emblème victorieux de ce que la modernité a jeté Platon aux oubliettes, Nietzsche-Diogène le Chien réactualise les conflits qui traversaient les écoles socratiques et met l'univers historicisé, systématique et mesquin de la philosophie moderne à l'épreuve d'une ascèse antique particulièrement rude.

Cette constellation anachronique se donne à lire en un point d'homologie de l'univers commun aux cyniques et à Nietzsche. Nietzsche, dans le Zarathoustra écrit: « Je suis corps de part en part: l'âme n'est qu'un mot pour un 'quelque chose' du corps. » Cet énoncé est un énoncé cynique. On sait que Diogène le Chien récuse la tripartition de l'âme platonicienne et soutient l'indivisibilité du corps et de l'âme.

Que signifie: « Je suis corps de part en part, l'âme n'est qu'un mot pour un 'quelque chose' du corps » ? La référence à un « quelque chose » met en place un étrange rapport inclusif entre une âme relevant d'un mot et un corps traversé par ce mot. Nommer l'âme, c'est dégager la part selon laquelle le corps n'est pas identique à lui-même, c'est dire qu'il est quelque chose en plus qu'un simple corps en vie. Cela implique qu'il n'y a aucune part de moi-même, y compris la part de raison qui ne soit pas du corps. Nietzsche laisse ouvert ce qu'est l'âme et lui donne le statut de l'inconnue d'une équation : formule d'un quelque chose, sans que soit dit ce qu'il est. Par là il fait resurgir une ignorance quant au rapport entre corps et pensée, ignorance que firent valoir les cyniques contre Platon, pour qui âme et corps sont hiérarchisés en fonction d'une ascension.

Si mon corps est indivisible de mon âme, l'ascèse corporelle, qui est un fonds commun des philosophies antiques, prend une tournure particulière: elle se confronte à l'animalité et consiste à vivre au plus près de ses besoins naturels.

Mais qu'est la nature dont se réclament les cyniques? Pas la nature logique des stoïciens, pas plus la nature de la simple survie. C'est une nature qui se concrétise en un lieu, la nature urbaine dont les coordonnées sont équivoques: les cyniques vivent par les moyens de la mendicité et de la débrouillardise. Comme il s'agit d'un choix, il faut demander en quoi ce choix participe de la forme même de leur pensée.

La condition cynique est celle d'un corps circulant aux bords de la cité, ouverte à une temporalité discontinue. Une telle attitude diffère radicalement de celle qui vise l'adéquation la plus complète entre le corps mortel et l'ascension

spirituelle de l'âme vers une pure intelligibilité. Le cynisme transforme l'ascèse en une discipline préparatoire, un endurcissement qui rend apte à réagir de manière impromptue et circonstancielle. L'ascèse cynique recourt à l'improvisation pour dépasser la vérité des contraintes de la convention. Sa discipline tient davantage de la stance que des préceptes, elle est faite de passages imprévus entre la durée et la fulgurance. Il n'y a pas de procédure stable identifiée au moment de la vérité, chaque nouvelle situation requiert la réinvention d'une nouvelle procédure. D'où l'affinité de leur rapport au vrai et de la forme de l'anecdote.

Une anecdote: un jour où un passant vit Diogène mendier une obole à une statue et lui demanda pourquoi il agissait ainsi. Il répondit: « Je m'exerce à ne rien recevoir ». Le philosophe transforme la difficulté de supporter la pauvreté en une occasion de ridiculiser la gloire des statues: par là même, il expose la pauvreté comme condition de sa franchise, de la *parrhesia*.

Traiter la pauvreté avec désinvolture, c'est se libérer de la logique des besoins, mais aussi, du même coup, questionner l'ordre collectif qui divise le monde entre reproduction et loisir. Il y a donc dans la mendicité et la débrouillardise quelque chose qui dépasse toute logique naturelle des besoins, qui problématise d'emblée la configuration conventionnelle de ces besoins – la division entre esclaves et maîtres, entre travail reproductif et loisir de la pensée. On retrouve cette même interrogation dans une autre anecdote. Diogène est esclave, vendu au marché. Un citoyen lui demande ce qu'il sait faire, il répond: commander.

Le brouillage des assignations se poursuit et s'aggrave. Un quidam trouvant Diogène dans une auberge, s'exclame: « Vous buvez dans une auberge! » « C'est là, dit-il, qu'on trouve du vin. » Le temps de la sobriété philosophique se recoupe avec celui de l'ivresse vulgaire. Socrate même lorsqu'il boit se maîtrise et a l'air de ne pas avoir bu. Le besoin de boire de l'alcool que ressent Diogène l'exempte d'obéir à la convention qui veut que les philosophes ne s'affichent pas dans les auberges et ne se comportent pas en ivrognes. Cette anecdote dément aussi l'image conventionnelle des cyniques eux-mêmes, qui les représente comme voués à la frugalité, buvant exclusivement de l'eau.

Ces anecdotes permettent de cerner ce que pourrait être la nature pour les cyniques. Elle consiste en un mélange indifférent de la convention qui veut que ce sont les vulgaires qui boivent dans les auberges et la convention philosophique qui veut que ces derniers ne fréquentent pas ces lieux sans discipline. Ce mélange invalide toute identité des cyniques, en l'occurrence la convention qui veut que les cyniques ne vivent que d'eau.

L'auberge de l'anecdote devient un terrain du dialogue philosophique. Non parce que c'est un lieu plus populaire qu'un banquet, mais parce que de tels dialogues peuvent s'initier en n'importe quelle sphère de l'existence. Il suffit pour cela que quelqu'un situé en elle ait le courage d'interroger son rapport aux autres sphères. Il n'y a pas une absence de théorie dans la tradition cynique mais une inclusion de la vulgarité dans son champ. Les cyniques ne se limitent pas à la moralité ; cette impression ne persiste que si l'on soumet leur pensée à un regard platonicien. Si l'on admet vraiment ne pas savoir où et quand la pensée pourrait surgir, dans quelles conditions elle se délie, alors on perçoit que les cyniques ont une relation atopique à la théorie.

Cette atopie est bien plus radicale que celle de Socrate, parce qu'elle ne sup-

pose jamais qu'il y ait un espace, des êtres, ou une logique idéale propre au loisir philosophique. L'atopie cynique est exigeante parce qu'elle est une atopie de l'âme elle-même. L'âme dans sa forme la plus haute - le rapport à la vérité - peut se manifester en n'importe quel effet du corps, même le plus vulgaire, et aussi dans le rire.

Les cyniques s'autorisent philosophes à travers les conventions qui sont interdites aux philosophes. Ils ne s'autorisent que d'eux-mêmes. Nietzsche s'autorise philosophe à partir d'un devenir intempestif, une expérimentation désordonnée de la nécessité conceptuelle. Sa réunion des matériaux, sa redistribution des rapports entre les différents régimes de savoir et les différentes pratiques, son art de la vérité disparate fait apparaître le caractère conventionnel des réquisits systématiques et exhaustifs de l'histoire de la philosophie.

Dans le paragraphe 26 de *Par delà bien et mal*, Nietzsche écrit : « S'il a de la chance, l'homme d'élite, [...] dans son étude nécessaire et désagréable de l'homme moyen, rencontrera des aides qui abrègeront sa tâche. Je veux dire les cyniques, ceux qui tout bonnement reconnaissent et acceptent en eux l'animal, la vulgarité, la 'règle' et qui pourtant ont assez d'esprit et de tempérament pour sentir l'irrésistible besoin de parler d'eux et de leurs semblables *devant témoins* : parfois ils se vautrent même dans leurs livres comme sur leur propre fumier. Le cynisme est l'unique forme sous laquelle les âmes vulgaires touchent à la droiture, et l'homme supérieur, en présence des cyniques les plus grossiers comme les plus raffinés, doit tendre l'oreille. »

D'abord il y a là une référence à une idiosyncrasie de sa propre œuvre. Nietzsche, Nietzsche, Nietzsche. Ce « vautrement » ne laisse pas non plus de provoquer un sentiment mélangé d'attraction et de répulsion. Deleuze et Foucault ont dit qu'en rendant impossible de dire « je » à la place de Nietzsche, ce dernier a ouvert une blessure dans le langage philosophique qui ne se refermera pas. On peut prolonger cette hypothèse en arguant de ce que Nietzsche est le nom du réseau des noms qui organise sa pensée. A ce titre, le nom de « Nietzsche » est le crachat lancé à la figure de la neutralité supposée du sujet philosophique, ou le bâton avec lequel Antisthène ne cessa de chasser Diogène pour lui désapprendre la séduction des maîtres.

Mais l'enjeu le plus déroutant de ce passage repose dans la leçon de supériorité qu'il dispense. Non seulement cette droiture vulgaire défait la hiérarchie, mais elle la défait au point même de sa naissance, à savoir dans la pédagogie qui est censée l'instaurer. Car Nietzsche dit que rencontrer un cynique, c'est être saisi par le pouvoir de la pensée (sa droiture) là où il ne faut pas – dans le vulgaire. Qui peut savoir alors si la pensée ne saisira pas aussi ceux qui ne sont pas censés y participer, les inférieurs ? Et si Nietzsche lui-même n'hésite pas à se vautrer dans ses livres comme sur son propre fumier, s'il devient cynique, est-il vulgaire ou supérieur ? Le désordre égalitaire saisit la pensée de Nietzsche : il s'inscrit dans la différence entre ce qu'il énonce et le geste de sa pensée.

La chose se confirme ailleurs, dans *Ecce Homo*, où Nietzsche dira que ses livres atteignent leur summum quand ils atteignent le cynisme. Les cyniques entraient dans les théâtres à reculons. Nietzsche écrit des livres posthumes, et les dote de testaments révisés en guise de préface. Les cyniques pratiquaient la répartie, Nietzsche exhume la forme brève contre l'injonction moderne de déduire la vérité d'un enchaînement logique systématisé.

Mais quel sens tirer de ces comparaisons ? Ne sont-elles pas de simples intuitions produites par le démon de l'analogie, sans réelle portée philosophique ? Peut-être. Mais ce démon fait partie de la pensée nietzschéenne, qui procède à travers une relation vagabonde, une réversibilité troublante, venue de l'avenir, du régime de la fiction et de la vérité.

Nietzsche commence simplement par souligner en quoi la vérité platonicienne est affectée d'un quotient d'art. Très tôt, dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche écrit que Platon invente une nouvelle écriture : « Le dialogue platonicien qui, né du mélange de toutes les formes et de tous les styles existants, tient le milieu et reste suspendu entre le récit, le lyrisme et le drame, entre la prose et la poésie, et, de cette manière, enfreint la rigueur de la vieille loi prescrivant l'unité de forme et de langage. [...] Ainsi, le dialogue platonicien était la fragile embarcation sur laquelle l'ancienne poésie naufragée s'était réfugiée avec tous ses enfants : serrés sur un espace étroit, anxieusement soumis au seul pilote Socrate, ils voguaient désespérément vers un monde nouveau qui ne devait jamais se lasser du fantastique tableau de cet équipage. En réalité, Platon a donné à la postérité le modèle d'une forme nouvelle, le roman [...]. »

Cette forme obéit à Socrate dans son usage de l'ironie. L'artiste de l'ironie sait qu'il ne sait rien et expose le vide de toute connaissance qui s'appuie sur les apparences. Ses dialogues démasquent l'ignorance de ceux qui ne savent même pas la nature arbitraire de leurs propres pratiques.

Le cynisme est un des noms pour ce qui excède cet art philosophique de l'ironie. Un nom pour l'art d'une vérité humoristique. Pour clarifier ce point, il faut revenir une nouvelle fois à ces excentriques philosophes grecs.

On peut discerner une première série d'anecdotes relatant des épisodes où les philosophes crachent, mendient, se masturbent. Ces anecdotes produisent une nouvelle image, fort déplaisante à certains, du clair miroir de la vie sage libre et courageuse. Même s'il y a provocation, la logique de cette vie persiste : il y a une manière propre d'être philosophe, même si son sérieux ne coïncide pas avec les coutumes de la cité.

Une seconde série d'anecdotes défait cette image : elle dérègle le caractère sérieux de la philosophie elle-même. Les *exemplae* de cette série produisent des philosophèmes qui situent la vérité du côté du déboire, de la chute et de tentatives conceptuelles incertaines. Elles tombent hors de la maîtrise.

Ce dérèglement apparaît dans le rapport entre geste et parole dans les anecdotes cyniques. Un exemple frappant en est donné est par Hipparchia : « Ainsi Hipparchia parut un jour à un banquet chez Lysimaque où elle réfuta Théodore dit l'athée en proposant le sophisme suivant. Tout geste qui ne serait pas qualifié d'injuste s'il était fait par Théodore, ne saurait pas non plus être qualifié d'injuste s'il était posé par Hipparchia. Or Théodore ne fait rien de mal quand il se frappe lui-même : par conséquent, Hipparchia ne ferait non plus rien de mal si elle frappait Théodore. Ce dernier ne sut que répondre à un tel argument, mais il retroussa le vêtement d'Hipparchia, ce dont Hipparchia ne fut ni effrayée ni troublée comme toute femme l'aurait été. Es-tu la femme qui a abandonné le métier ? »

Ce qui est exposé n'est pas la coïncidence du geste et de la parole mais leur alternance ; le geste introduit une brèche physique dans le discours. L'exemple

fait un aller-retour entre parole et geste. Hipparchia s'absente du dire pour se retrouver dans le faire. Mais on peut également le lire en sens inverse : elle s'absente du geste pour parler. Il est possible de commencer par l'un ou l'autre.

La subjectivité ainsi mise en jeu procède par clignotement. Ce qui est propre ou non à la philosophie, au corps ou à l'âme, à la philosophie ou à la reproduction : toutes ces oppositions sont délogées et perdues dans la déroute des zigzags horizontaux entre attitude et logos. Le corps devient un organe de détection, alors que la parole rend sensible l'élément contingent que la pensée traverse.

Les cyniques incluent dans l'ignorance philosophique ce qu'en exclut la négation socratique du sensible : un compte rendu des péripéties et déboires et que traverse la pensée, ainsi que des issues qu'elle trouve ailleurs que là où elle prétendait devoir les chercher. Comme dans un film de Buster Keaton, l'inattendu surgit au-dedans de la procédure et en infléchit le cours. Ces anecdotes rendent pensables ce qui avant elle était impensable: une relation directe entre humour et vérité, qui ne devient possible que lorsque la vérité est produite au travers d'une destitution de la maîtrise.

Pour libérer la philosophie de la gravité de son sérieux, les cyniques, il y a bien longtemps, inventèrent l'humour comme forme de pensée. Ils défirent l'association de la philosophie et la logique de l'ascension, sans jamais renoncer à la question de la discipline. Là où l'ironie nie et dénonce la réalité et son apparence contingente, l'humour ne prend au sérieux ni le règne des faits, ni l'intention de dominer la contingence par un principe d'ordre plus élevé.

Horizontalité et verticalité ne localisent plus cette discipline, elles sont disloquées par elle. Les cyniques créent une discipline qui se transmet dans l'obstination de ne pas prendre la philosophie au sérieux. Qu'est-ce qu'une telle attitude a à voir avec la vérité ? La persévérance humoristique face aux accidents consiste en une stance métaphysique étrange, qui court-circuite le caractère ordonné du vrai : au lieu de s'élever au-dessus de la contingence, de la démasquer ironiquement, les cyniques transforment leur propre inadéquation en un objet du rire.

Contrairement au stoïcisme, qui nous apprend comment n'avoir aucun destin en nous rendant indifférents à tout ce qui ne dépend pas de nous, les cyniques considèrent ce qui ne dépend pas de nous comme une occasion d'être hilare : pour transformer l'inattendu en une telle occasion, il faut être capable de réagir de manière inattendue. Un exemple d'une telle réaction pourrait être l'anecdote de Freud : un homme mené à l'échafaud le lundi remarque que la semaine commence bien.

Pour pouvoir réagir de manière imprévisible, il ne faut pas seulement se moquer de la nécessité de prendre sa vie au sérieux, il faut encore se moquer de la tradition qui consiste à prendre une vie plus haute au sérieux. La recherche de la vérité ne coïncide plus avec celle d'une vie adéquate aux idées, elle se déporte en une recherche des irrégularités et des brèches qui mènent par-delà l'opposition de la physique et de la métaphysique, qui en défont l'opposition, tout comme on se défait dans le rire.

En demandant une obole à une statue, Diogène ne moque pas seulement le désir des hommes d'être des dieux. Les cyniques inventent une forme nouvelle, impertinente de leur séparation, un réservoir d'anecdotes qui se transmettent par le biais du rire et de l'occasion. Cela signifie que la transmission du cynisme est

hautement problématique, car il est presque impossible de séparer la transmission de sa monumentalisation. La condition d'une telle transmission est d'ouvrir une brèche dans la tradition, de la discontinuer. C'est, *in nuce*, une définition de l'effort philosophique de Nietzsche. Rendre possible une relation entre humour et vérité, tel est le point elliptique de rencontre entre Nietzsche et Diogène.

Pour conclure l'on peut souligner une ultime conséquence de cette lecture. L'affrontement du Socrate devenu fou et du Socrate platonicien est tout autre chose que l'opposition entre des positions morales simples et une réflexion théorique sur la vie collective de la cité.

Car pas plus pour Platon que pour aucun autre penseur grec, les *politeiai* des philosophes de l'Antiquité n'ont jamais été des théorisations du corps politique, quel qu'il soit, ou du vivre ensemble. Elles sont des pédagogies de l'âme, et c'est bien à l'affrontement de deux pédagogies de l'âme que l'on assiste. Humour contre ironie, et Nietzsche tombe décidément du côté de l'humour.

Nietzsche était vraiment le plus antique des philosophes modernes. Sa réactualisation du cynisme corrode d'avance, avec humour et méchanceté, la figure aujourd'hui si sérieuse d'une modernité au rabais qui a réconcilié le dionysiaque et l'ironie (une définition succincte de la post-modernité), une modernité qui veut jouer avec des différences par lesquelles elle ne se sent tenue d'aucune façon, un potlatch multiculturel qui est l'exacte confirmation de son opposé, l'idéologie du bien et du mal. Derniers hommes tristes et serviles d'une modernité qui croit pouvoir s'exempter du conflit, de la division, de la probité politique.

Partout règne la prétention ironique d'être plus intelligent que nos propres vies, partout se déploient des stratégies permanentes de « changement » et de « convivialité » qui sont au diapason de ce qui est soldé ce mois-ci en matière de style de vie : comme le disait déjà si bien Lucien de Samosate il y a quelques siècles, les philosophes sont maintenant à vendre, comme tout le reste.

Nietzsche est féroce, cruellement en guerre contre cette version édulcorée de sa propre pensée, et c'est l'humour de cette bataille contre sa propre « kitschification » qui surligne, un bref moment, les traits cyniques de son portrait.