

DU CHIEN AU PHILOSOPHE : L'ANALOGIE DU CHIEN CHEZ DIOGÈNE ET PLATON*

Pendant qu'ils échangeaient ces paroles entre eux, un chien couché leva la tête et les oreilles ; c'était Argos, le chien que le vaillant Ulysse achevait d'élever, quand il fallut partir vers la sainte Ilion, sans en avoir joui. (...) Il reconnut Ulysse en l'homme qui venait et, remuant la queue, coucha les deux oreilles : la force lui manqua pour s'approcher du maître.

Homère, *Odyssée* (trad. Bérard 1955, 344-345)

RÉSUMÉ

Dans cet article, l'auteur étudie l'usage de l'analogie du chien, invoquée par Diogène de Sinope et Platon afin d'illustrer deux conceptions bien distinctes de la figure du philosophe. Or, si cette analogie permet dans les deux cas de rendre compte de certains traits – moraux ou psychologiques – du philosophe, l'auteur cherche pourtant à montrer que l'écart entre les usages diogénien et platonicien de l'analogie est à la fois plus essentiel et philosophiquement plus significatif. Ainsi, contre les commentateurs qui soutiennent qu'il y aurait un lien étroit entre les usages cynique et platonicien de l'analogie, l'auteur montre que ces deux variantes du paradigme devraient être comprises indépendamment l'une de l'autre. L'article cherche alors à confronter les emplois respectifs de ce paradigme chez Diogène et Platon dans le but de mettre en évidence l'écart considérable qui les sépare et qui entraîne des conceptions tout aussi distinctes du philosophe : de fait, là où le gardien platonicien se porte garant de la pérennité de la cité juste et de ses institutions, le sage diogénien prône au contraire un mode de vie marginal qui rejette tout simplement les institutions sociales.

* Je tiens tout d'abord à remercier très sincèrement Louis-André Dorion (Université de Montréal). Ses remarques critiques sur diverses versions de ce texte ont été d'une aide inestimable.

ABSTRACT

In this article, the author examines how Diogenes of Sinope and Plato employed the analogy of the dog in order to illustrate two very different conceptions of the philosopher. Although in both cases the analogy of the dog is used to exemplify and explain certain moral or psychological characteristics of the philosopher, the author argues that the differences between Diogenes' and Plato's usages of the analogy are both more essential and more philosophically significant. Thus, against those scholars who claim that there is a tight link between the Cynic's and Plato's analogy, the author demonstrates that these two versions of the paradigm should be understood independently from one another. The article is accordingly devoted to contrasting Diogenes' and Plato's respective usages of the analogy of the dog in order to bring out the profound rift separating their rival conceptions of the philosopher : whereas Plato's guardian assumes the responsibility of protecting the just society and its institutions, Diogenes' philosopher, by contrast, defends a marginal way of living that shuns institutions altogether.

Dans plusieurs témoignages que l'on a conservés à propos de Diogène de Sinope, ce dernier se fait traiter de « chien » (κύων), ou encore, ce qui est d'autant plus significatif, il se présente lui-même comme un « chien »¹. Ainsi, cette caractérisation, qui n'aurait été au départ qu'une injure qu'on lui adressait², devient chez Diogène source d'orgueil et de fierté : de fait, le « caractère » du chien de race, fidèle et

¹ Cf. D.L. VI 33 (= SSR V B 144) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 59) ; D.L. VI 45 (= SSR V B 145) ; D.L. VI 46 (= SSR V B 146) ; D.L. VI 55 (= SSR V B 143) ; D.L. VI 60 (= SSR V B 143) ; D.L. VI 61 (= SSR V B 147) ; Stobée II 8, 21 (= SSR V B 148) ; Stobée III 13, 44 (= SSR V B 149) ; Gnom. Vat. 743 n. 175 (= SSR V B 147) ; Gnom. Vat. 743 n. 194 (= SSR V B 149). Cf. aussi M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 57-60.

² Cf. D.L. VI 40 (= SSR V B 59) ; D.L. VI 61 (= SSR V B 147). Cf. aussi L.E. Navia, *Classical Cynicism : A Critical Study*, Londres, Greenwood Press, 1996, p. 14 ; U. Dierauer, « Die kynische Orientierung am natürlichen Leben der Tiere », dans U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam, B.R. Grüner Verlag, 1977, p. 181.

vigilant à la fois, traduit, comme nous le verrons, l'essence même de la sagesse cynique. Or, le symbole du chien n'en demeure pas moins polymorphe : colérique mais capable d'une fidélité durable envers les siens, le chien permet de concilier des traits à première vue inconciliables. On se souviendra à ce sujet que, au livre II de sa *République*, Platon met en avant une analogie entre le naturel du chien de race et celui du gardien (375a-376c) : le chien, comme le philosophe, peut distinguer l'ami de l'ennemi, en étant doux à l'égard du premier et hostile vis-à-vis du second (375e), c'est-à-dire que le chien possède un naturel qui intègre en lui « ces contraires »³ (375d) que sont la douceur et l'hostilité.

Faut-il voir, dans cet usage de l'analogie chez Platon, une simple boutade, voire une provocation ? D'aucuns considèrent que l'analogie du chien, telle qu'elle apparaît au livre II de la *République*, ne doit pas être prise au sérieux, soit parce que la réplique socratique ne serait qu'une sorte de plaisanterie⁴, soit parce qu'elle ne serait qu'un renvoi ironique au cynisme, ce qui apparaît pourtant problématique du point de vue de la chronologie⁵. Une analyse détaillée de l'usage de l'anal-

³ Trad. Leroux. Toute citation française de la *République* dans la présente étude renvoie à cette traduction. Cf. G. Leroux, *Platon : La République*, Paris, Flammarion, 2004.

⁴ Cf. J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, p. 106 ; R.L. Nettleship, *The Theory of Education in the Republic of Plato*, New York, Teachers College Press, 1906, p. 14 ; M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, 3^e édition, Paris, Vrin, 2001, p. 77 ; S. Rosen, « Notes en vue d'une interprétation de la République », dans M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon. Tome 1 : De la justice, éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 14.

⁵ Concernant l'hypothèse selon laquelle la référence platonicienne serait un renvoi ironique au cynisme, cf. J. Adam, *op. cit.*, p. 108 ; G. Leroux, *op. cit.*, p. 559. Le problème chronologique est quant à lui lié à la question de savoir qui, entre Antisthène et Diogène, est le fondateur du cynisme : car, si nous admettons, notamment avec Dudley (cf. *infra*, p. 15-16), que Diogène est le fondateur du cynisme, il est pour le moins difficile de voir comment Platon pourrait, dans la *République*, référer au cynisme.

gie du chien chez Diogène et Platon permet pourtant de montrer, d'une part, que cette analogie est philosophiquement pertinente à la fois chez Diogène (*section 1*) et chez Platon (*section 2*) et, d'autre part, que, bien que leurs usages respectifs de l'analogie du chien présentent certains traits communs, leurs différences s'avèrent pourtant plus significatives (*section 3*). Il en découle alors deux usages féconds et distincts de l'analogie du chien qui ne sauraient ni être rejetés sous prétexte d'ironie, ni être assimilés l'un à l'autre. Nous serons dès lors conduite à affirmer que le lien, invoqué par certains commentateurs, entre l'usage cynique et platonicien de l'analogie du chien apparaît philosophiquement invraisemblable⁶. Or, s'il importe de souligner cette distinction, c'est que l'analogie du chien est, chez Diogène comme chez Platon, intimement liée à la figure du philosophe⁷ : de fait, c'est à chaque fois avec le philosophe ou, ce qui revient au même, le sage, que l'on établit

⁶ À ce sujet, Mainoldi réussit à montrer que l'usage de l'analogie du chien n'a, chez Platon, aucunement besoin de faire appel à une référence extérieure – notamment cynique – pour en justifier la pertinence (C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, Orphys, 1984, p. 189-97). Husson, quant à elle, cherche à opposer le chien platonicien comme artifice technique (dont témoignent le dressage et, par voie de conséquence, la domesticité) au chien cynique, qui serait quant à lui « errant, vagabond » (S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 48). Or, dans les deux cas, il manque une analyse comparative détaillée de la fonction de cette analogie chez Diogène et Platon. De fait, Mainoldi s'intéresse – pour des raisons légitimes qui ressortissent au but et à la portée de son étude – surtout à la position de Platon, négligeant alors le versant cynique qui est relégué au second plan. En revanche, Husson aborde la question surtout afin de faire ressortir la pertinence de l'analogie cynique, si bien qu'elle tient compte de la perspective platonicienne pour montrer que Diogène aurait repris cette analogie de Platon (S. Husson, *op. cit.*, p. 50). Si cette thèse évite le problème chronologique de la référence cynique chez Platon, elle nous apparaît pourtant tout aussi discutable car elle est impossible à démontrer à partir des textes.

⁷ C'est pourquoi il est possible de parler, à la suite de Husson, d'un « philosophe chien » chez Diogène et d'un « chien philosophe » chez Platon (S. Husson, *op. cit.*, p. 48).

un rapport d'analogie⁸. Ainsi, cette analogie dévoile deux conceptions bien distinctes du philosophe, de son rôle et de ses qualités.

1. Diogène et la « voie courte » en philosophie

À propos de Diogène de Sinope, on ne connaît rien qui provienne de témoignages directs. En effet, la principale source à son sujet demeure le Livre VI des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, consacré à Antisthène et au cynisme, qui a été écrit plusieurs siècles après la vie des premiers Cyniques⁹. Ainsi, le personnage de Diogène qui y est décrit ressortit probablement davantage à la légende autour de sa personne qu'à des faits avérés¹⁰. Il est alors possible d'affirmer, avec Hoïstad, que « le problème du cynisme est essentiellement un problème relatif aux sources » dans la mesure où tout ce que nous possédons à propos des premiers Cyniques provient de

⁸ « Le philosophe constitue donc chez Platon le comparant du chien (le chien ressemble au philosophe), alors que chez Diogène il devient le comparé (le philosophe ressemble au chien) et le chien comparant prend une valeur paradigmatique » (S. Husson, *op. cit.*, p. 51).

⁹ Cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce : Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », dans H. Temorini & W. Haase (éd.), dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin et New York, De Gruyter, 1992, p. 3880-4048 ; L.E. Navia, *op. cit.*, p. 11, 84.

¹⁰ D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, New York, Gordon Press, 1937, p. 17. Au sujet des « faits » qui pourraient être établis à propos de Diogène, Navia affirme ceci : « *The only facts about Diogenes that can be affirmed are these : (1) that his place of origin was Sinope, a Milesian colony on the southern coast of the Black Sea; (2) that he travelled to Athens and to Corinth, where he lived for a number of years; (3) that he was an older contemporary of Alexander the Great; and (4) that at some point he became known as "the Dog". Beyond these four facts it is unwise to affirm anything with certainty. There are other reported details about him but their historical basis is unstable.* » (L.E. Navia, *op. cit.*, p. 84)

sources tardives¹¹. Pourtant, si cette remarque est souhaitable du point de vue critique, cet état de fait – ou plutôt, cet état des textes – ne saurait nous empêcher de nous intéresser à ce que ces témoignages, souvent plus riches qu'ils ne paraissent à prime abord, ont à nous apprendre au sujet du personnage de Diogène – indépendamment de sa véracité historique – et du cynisme lui-même. Il faudra alors comprendre la suite de notre étude à la lumière de ces remarques : ainsi, si notre propos ne saurait prétendre à l'exactitude du point de vue des faits, nous chercherons par contre à faire ressortir ce qui, dans les témoignages concernant le modèle animal et l'analogie du chien, est significatif du point de vue de ce que nous pourrions appeler, non sans maladresse, la « doctrine » cynique¹².

a) Le modèle animal : de l'exhortation à la hiérarchie des êtres

Afin de comprendre le caractère paradigmatique du chien, il nous faut d'abord introduire la question, plus générale, du modèle animal chez Diogène. De fait, si le cas du chien sera particulièrement significatif, il ne faut pourtant pas négliger que c'est d'abord et avant tout l'animalité elle-même qui constitue un exemple pour le Cynique¹³. À en croire plusieurs témoignages¹⁴, l'essentiel des traits caractéristiques

¹¹ R. Hoïstad, « Cynicism », dans P.P. Wiener (éd.), *Dictionary of History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 628 (nous traduisons).

¹² En fait, le cynisme se laisse sans doute mieux comprendre comme *praxis* que comme « doctrine », pour autant que celle-ci soit essentiellement comprise comme philosophie spéculative. À ce sujet, cf. H. Schutz-Falkenthal, « Kyniker – Zur inhaltlichen Deutung des Namens », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität*, 47, 1977, p. 44. Cette question demeure pourtant problématique depuis l'Antiquité. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Livre de poche, 1999, p. 659-60.

¹³ Cf. U. Dierauer, *op. cit.*, p. 181 ; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 60-6.

¹⁴ En plus des passages sur le chien (cf. *supra*, n. 1), cf. aussi : D.L. VI 22

du mode de vie cynique est en effet tiré de l'observation du comportement animal, ce pourquoi l'animal constituerait un « modèle positif de vertu pour l'homme »¹⁵ :

À propos de Diogène de Sinope, on raconte ce qui suit. Il en était encore à ses débuts dans la philosophie. Or, à Athènes, on faisait fête : repas magnifiques, spectacles, réunions d'amis où l'on s'adonnait aux parties de plaisir et aux fêtes nocturnes. Diogène, au contraire, s'était pelotonné comme pour dormir dans un coin du marché. Il s'y laissait aller à des pensées qui le broyaient et le retournaient fortement : sans aucune contrainte, pensait-il, il était parvenu à une vie difficile, étrangère aux autres et il s'y était fixé tout seul en se privant de tous les biens. Là-dessus, il vit, dit-on, une souris ramper vers lui et se tourner vers les miettes tombées de sa galette. Son esprit se redressa aussitôt et, se réprimandant, il s'adressa la semonce suivante : « Que dis-tu, Diogène ? voilà une souris qui se réjouit de tes restes et s'en nourrit : toi, au contraire, l'âme bien née, tu te plains et te lamentes de ne pouvoir t'enivrer là-bas, étendu sur de moelleux tapis brodés ! »¹⁶

D'après ce passage, ce qui serait exemplaire chez l'animal, c'est notamment sa frugalité¹⁷ : de fait, l'animal mène une vie facile car il est à même de combler ses désirs immédiatement et, en ce sens, il serait d'emblée « en pleine possession » de sa nature¹⁸. C'est pourquoi

(= SSR V B 172) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 173) ; Plutarque, *De prof. in virt.*, 77E-F (= SSR V B 172).

¹⁵ T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999, p. 44.

¹⁶ Plutarque, *De prof. in virt.*, 77E-F (= SSR V B 172 ; trad. L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Livre de poche, 1992, p. 74).

¹⁷ Cf. D.L. VI 21 (= SSR V B 19) ; D.L. VI 22 (= SSR V B 172) ; D.L. VI 22 (= SSR V B 174) ; D.L. VI 31 (= SSR V B 70) ; D.L. VI 33 (= SSR V B 154) ; D.L. VI 35 (= SSR V B 188) ; D.L. VI 37 (= SSR V B 158) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 183) ; D.L. VI 50 (= SSR V B 191).

¹⁸ S. Husson, *op. cit.*, p. 11.

l'animal fournit un exemple concret¹⁹ de la « voie courte » vers la philosophie²⁰. Dans le passage cité plus haut, c'est en effet la souris elle-même qui exhorte Diogène à se contenter d'un repas simple²¹, c'est-à-dire naturel, en lui montrant par l'exemple que l'ensemble de nos besoins peut être satisfait à partir de ce que la nature fournit. Ayant très peu de besoins et ne désirant que ce qu'il peut lui-même se procurer, l'animal fournirait un exemple concret d'autarcie²². Or, il en va autrement pour l'homme civilisé qui, contrairement à l'animal, décuple sans cesse ses désirs et, ce faisant, ne se satisfait jamais de ce qu'il possède. L'autre point qui mérite d'être souligné, c'est que ce témoignage attribue l'origine de l'insatisfaction à la pensée : c'est parce que Diogène se laisse aller à ses propres pensées qu'il croit soudainement mener une « vie difficile » qui serait privée « de tous les biens ». En revanche, le *constat* factuel que lui fournit la souris lui prouve que ce n'est pas le cas. Il est donc possible de comprendre l'importance accor-

¹⁹ Cf. D.L. VI 22 (= SSR V B 172) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 173) ; Plutarque, *De prof. in virt.*, 77E-F (= SSR V B 172).

²⁰ Cf. [Cratès], *Lettre 16* (= SSR V H 103) ; *Lettre 34* (= SSR V H 121) ; D.L. VI 24 (= SSR V B 375) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 173) ; D.L. VI 53 (= SSR V B 62) ; Stobée III 13, 45 (= SSR V B 64) ; Stobée III 13, 68 (= SSR V B 61). Cette « voie courte » et pour ainsi dire concrète s'oppose tout particulièrement à la philosophie « d'école » qui serait trop spéculative et qui est transmise notamment par la culture livresque. À ce type de philosophie, Diogène oppose une philosophie ancrée dans le réel, où l'on valorise davantage le fait de *montrer* une chose particulière plutôt que de procéder à une démonstration syllogistique de l'existence de cette chose. Cf. J.-M. Meilland, « L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique », *Revue de théologie et de philosophie*, 115, 1983, p. 233-4, 243.

²¹ En *République* II, Glaucon rejette le modèle proposé par Socrate pour la première cité – présentée pourtant comme étant une cité « en santé » (372e) – sous prétexte qu'une telle cité serait une « cité de pourceaux » (372d). Or, ce qui conduit Glaucon à affirmer une telle chose, c'est précisément le régime alimentaire frugal de la première cité.

²² Cf. S. Husson, *op. cit.*, p. 11 ; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 64.

dée au comportement animal dans cette perspective : l'animal serait exemplaire en ce qu'il incarne, ici et maintenant, un exemple de frugalité et d'autarcie.

La question se pose pourtant de savoir si le cynisme n'irait pas plus loin. L'exhortation par l'exemple permet-elle de rendre compte, à elle seule, du « modèle animal » chez le Cynique ? La question sous-jacente est de savoir si, sous le rapport de la vertu, l'animal serait supérieur à l'homme, ou bien s'il demeure inférieur dans la hiérarchie des êtres. Dans les deux cas, il en découle un certain nombre de questions. Si l'animal n'est pas supérieur à l'homme, comment expliquer qu'il soit présenté comme un exemple à suivre ? N'est-ce pas là supposer d'emblée une certaine supériorité animale ? Or, si l'on stipule que l'animal est bel et bien supérieur, le paradoxe n'est pas pour autant résolu car, si Diogène prend exemple sur l'animal afin de devenir autarcique dans l'ici-bas, il n'en demeure pas moins que, ce faisant, il prétend s'assimiler aux dieux.

À ce sujet, Goulet-Cazé, en soutenant la thèse d'une « hiérarchie paradoxale » qui situe l'animal entre l'homme et les dieux, propose une interprétation à première vue séduisante selon laquelle la divinité et l'animal constituent tous deux des modèles positifs pour l'homme :

La première [la divinité] parce que, dans la représentation que s'en font les hommes, elle n'a pas de besoins, le second [l'animal] parce qu'il en a très peu. De là cette hiérarchie paradoxale que nous évoquons plus haut : à l'homme le Cynique propose comme modèle théorique la divinité et comme modèle concret l'animal.²³

Goulet-Cazé établit cette hiérarchie en fonction des besoins, ce qui se laisserait justifier en insistant sur l'importance de l'autarcie comme « condition *sine qua non* de la liberté telle que l'envisagent les Cyniques »²⁴. Or, il est difficile de voir en quoi, précisément, l'importance accordée au critère du besoin conduirait nécessairement à la

²³ M.-O. Goulet-Cazé, « Avant-propos », dans L. Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, Paris, Livre de poche, 1992, p. 9.

²⁴ *Ibid.*

« hiérarchie paradoxale » ici évoquée. De fait, dans son ouvrage sur l'ascèse cynique²⁵, Goulet-Cazé justifie l'importance du critère du besoin à partir de deux passages ; l'un provient des *Mémorables* de Xénophon (I 6, 10), l'autre de la *Lettre II* attribuée à Cratès, où il affirme ceci : « Exercez-vous à avoir besoin de peu : ceci rapproche en effet de la divinité : le contraire en éloigne et il vous sera possible, à vous qui êtes entre les dieux et les êtres privés de raison, de ressembler à l'espèce la meilleure et non à l'espèce inférieure. »²⁶ Ce passage, tout en confirmant l'importance du critère du besoin, rejette pourtant explicitement la hiérarchie paradoxale défendue par Goulet-Cazé²⁷.

En revanche, Gontier, qui semble accepter au départ la hiérarchie proposée par Goulet-Cazé²⁸, n'exclut pourtant pas la possibilité d'adopter, au final, la hiérarchie traditionnelle animal-homme-dieu²⁹. À la suite de Goulet-Cazé, Gontier insiste sur l'autarcie comme caractère essentiel de la divinité afin de montrer que, sous le rapport des besoins, l'animal jouit d'une existence plus aisée et enviable que l'homme. Ce dernier demeure en revanche toujours insatisfait en raison de l'opinion³⁰ et de l'imagination³¹. C'est alors sous ce rapport que

²⁵ M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 65.

²⁶ [Cratès], *Lettre II* (= SSR V H 98). Cité dans : M.-O. Goulet-Cazé, *ibid.*

²⁷ Précisons que Goulet-Cazé n'évoque pas encore, dans son ouvrage sur l'ascèse cynique, la thèse d'une hiérarchie paradoxale. Cependant, dans les textes où elle introduit cette hiérarchie, elle ne fait plus appel à la *Lettre II*, qui permettrait pourtant de réfuter sa thèse. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 9 ; Id., « Les premiers cyniques et la religion », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 134-9 ; Id., « Cynisme », dans J. Brunschwig & G.E.R. Lloyd (éd.), *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, p. 913 ; Id., « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité » [1996], dans M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 2001, p. 376.

²⁸ T. Gontier, *op. cit.*, p. 45.

²⁹ T. Gontier, *op. cit.*, p. 48.

³⁰ S. Husson, *op. cit.*, p. 11. Pour le sage cynique, il faudrait au contraire faire abstraction de ce que dicte l'opinion. Cf. J.-M. Meilland, *op. cit.*, p. 240.

³¹ T. Gontier, *op. cit.*, p. 46.

l'homme serait inférieur à l'animal. Du coup, la possibilité de se détacher de l'opinion permet de renverser la hiérarchie proposée par Goulet-Cazé :

Seul l'homme futile est inférieur aux animaux ; l'homme capable de conduire sa vie et celle des autres selon la raison est quant à lui incontestablement supérieur aux animaux. Les qualités de l'homme supérieur ne sont donc pas celles de l'animal, qui ne peut servir de modèle que pour l'homme du commun : nous voilà revenus à l'échelle traditionnelle animal-homme-dieu, dans une utilisation très proche de celle de la rhétorique de l'exhortation.³²

Cette piste d'interprétation permet de rendre compte, de manière cohérente, du fait d'avoir recours au modèle animal dans le but de s'assimiler à la divinité, si bien qu'elle fait voir la nécessité du modèle animal (du moins provisoirement), sans pourtant avoir à admettre une hiérarchie inversée qui s'explique difficilement. D'autre part, elle permet de comprendre le rôle spécifique qu'occupe le modèle animal en montrant que son utilité ressortit à sa capacité à exhorter le non-philosophe à la philosophie. À ce sujet, il convient de rappeler que l'anecdote rapportée par Plutarque et citée plus haut précisait que Diogène « en était encore à ses débuts en philosophie », ce qui pourrait confirmer la thèse de Gontier. Cette interprétation évite également un certain nombre de problèmes pouvant découler de la « hiérarchie paradoxale », notamment lorsque l'on compare les anecdotes affirmant le caractère exemplaire de l'animal (devant appuyer une telle hiérarchie) avec celles qui témoignent soit de l'importance de la raison³³, soit du fait que Diogène recherchait des hommes³⁴.

En revanche, il est loin d'être certain que le modèle animal puisse se limiter au moment de la « conversion », pour ainsi dire, à la philo-

³² T. Gontier, *op. cit.*, p. 47.

³³ Cf. D.L. VI 24 (= SSR V B 375) ; D.L. VI 38 (= SSR V B 7).

³⁴ Cf. D.L. VI 27 (= SSR V B 280) ; D.L. VI 32 (= SSR V B 278) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 274) ; D.L. VI 41 (= SSR V B 272) ; D.L. VI 60 (= SSR V B 273).

sophie. Les nombreux témoignages où Diogène revendique lui-même l'appellation de chien³⁵ ne fournissent-ils pas des contre-exemples frappants à cette thèse ? En effet, si la thèse de Gontier est admise, il s'ensuivrait que Diogène n'aurait plus à s'avouer « chien », dès lors qu'il se présente lui-même comme étant le seul sage. Or, si le sage s'oppose bel et bien à « l'homme futile » qu'évoque Gontier³⁶, cela ne l'empêche pourtant pas de revendiquer aussi l'appellation de chien. La question se pose alors de savoir comment il faudrait comprendre cette revendication.

b) La revendication de l'appellation de chien

Dans l'une des anecdotes rapportées à propos de Diogène de Sinope, concernant le fait que ce dernier aimait se faire appeler « le chien », le doxographe rapportait ceci : « Polyxène le dialecticien s'indignait de ce que certains qualifiaient Diogène de "chien". Ce dernier lui dit : "Mais toi aussi, appelle-moi le chien : Diogène, pour moi, n'est qu'un surnom : je suis en effet un chien, mais je fais partie des chiens de race, de ceux qui veillent sur leurs amis." »³⁷ Dans la mesure où, comme nous venons de le voir, le Cynique prend exemple sur l'animal, il convient de nous interroger sur cette revendication diogénienne de l'appellation de chien (*section 2*). De fait, l'image du chien illustre, dans sa particularité, ce que le modèle animal érige en principe général, à savoir le principe de « naturalité »³⁸ qui consiste à considérer que l'homme doit retrouver un mode de vie naturel qui aurait été perdu dans

³⁵ Cf. *supra*, n. 1.

³⁶ En fait, « l'homme futile » ne serait pas, à proprement parler, un homme. De fait, les passages où Diogène affirme qu'il n'a jamais réussi à trouver des hommes (cf. *supra*, n. 34) indiquent une distinction entre l'homme ordinaire (identifié à la « foule », au « monde », etc.) et l'homme véritable, à savoir le sage cynique.

³⁷ Gnom. Vat. 743 n. 194 (= *SSR V B 149* ; trad. Paquet, *op. cit.*, p. 78).

³⁸ H. Schutz-Falkenthal, *op. cit.*, p. 41.

la vie en société³⁹. Or, il y a aussi, entre le Cynique et le chien, une parenté étymologique (*section I*), que nous ne saurions ici négliger.

*I. Le « chien » (κύων) et le « cynisme » (κυνισμός) :
la parenté étymologique*

Afin de saisir le caractère paradigmatique du chien, il convient d'évoquer le lien étymologique entre κυνισμός (cynisme) et κύων (chien), car ceci permettrait sinon d'expliquer, du moins d'indiquer une piste de réflexion quant au choix du chien comme exemple privilégié. De fait, selon l'étymologie, le terme κυνισμός proviendrait (*i*) de κύων, ou encore (*ii*) de Κυνόσαργες, soit un γυμνάσιον (gymnase) situé à l'extérieur des murs d'Athènes où l'on recrutait des νόθοι, c'est-à-dire des jeunes nés soit d'une mère étrangère, ou encore d'un mariage illégitime⁴⁰. Or, cette deuxième filiation, qui associe le cynisme au Cynosarges, semble problématique pour au moins deux raisons. D'une part, comme le note Schutz-Falkenthal, le terme Κυνόσαργες serait lui-même dérivé de κύων, ce qui nous renverrait d'emblée à la première filiation entre « chien » et « cynisme », rendant par là inutile la deuxième filiation⁴¹. D'autre part, Dudley remet en question cette étymologie car elle n'aurait servi qu'à légitimer la filiation – contestée par Dudley⁴² – entre Antisthène et Diogène : si c'est

³⁹ Il ne s'agit pas ici d'un « retour à l'état de nature », notamment parce que le Cynique doit habiter la cité, d'où l'importance de *tout* faire (manger, dormir, avoir des relations sexuelles, etc.) sur la place publique (D.L. VI 58 = SSR V B 186). Ce qu'il s'agit de retrouver, c'est la « vie facile » que les dieux ont donnée aux hommes et qui est perdue à chaque fois que l'homme cherche du luxe, des « gâteaux de miel » (D.L. VI 44 = SSR V B 322). Cf. aussi C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 196.

⁴⁰ H. Schutz-Falkenthal, *op. cit.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Dudley est en effet le premier à remettre en question la filiation entre Antisthène et Diogène *sur la base de la chronologie*. Cf. D.R. Dudley, *op. cit.*, p. 3-16. Cf. aussi L.E. Navia, *op. cit.*, p. 17-20.

Antisthène qui a fait école au Κυνόσαργες, et que le cynisme prend sa racine étymologique du nom de ce gymnase, Antisthène serait du même coup le fondateur du cynisme. Or, à ce sujet, Dudley affirme ceci : « *there is no evidence that either Crates or Diogenes made use of the Cynosarges; hence one may infer that the etymology deriving Cynic from the Cynosarges was an invention of the writers of διοδοχαί, very probably by analogy with the Stoa and the Academy.* »⁴³ Dès lors, si la deuxième filiation semble problématique, la première, qui établit un lien étymologique direct entre le « cynisme » et le « chien », apparaît quant à elle entièrement recevable⁴⁴.

On nous rétorquera peut-être qu'une justification étymologique permettant d'établir un lien entre le cynisme et le chien ne saurait remplacer la justification philosophique. Or, si l'étymologie peut ici nous éclairer, c'est dans l'exacte mesure où elle nous indique un lien fondamental, voire fondateur, entre le cynisme et la figure du chien : de fait, si le mot « cynisme » (κυνισμός) est une dérivation de κύων ou de κυνικός (canin), le Cynique est d'emblée celui qui agit « comme un chien »⁴⁵. En ce sens, l'explication étymologique apparaît significative lorsqu'il s'agit de comprendre le renversement qui s'effectue chez Diogène eu égard à la revendication de part en part positive de l'appellation de chien.

2. Du chien au Chien

Nous venons de voir qu'il y a d'abord, entre le Cynique et le chien, une parenté étymologique, laquelle permet de montrer *que* le cynisme évoque d'emblée, par son nom même, un rapport étroit avec le chien, mais il importe maintenant de mettre au jour *ce qui*, dans le caractère

⁴³ D.R. Dudley, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁴ En effet, à notre connaissance, cette étymologie n'a pas été remise en question et n'apparaît aucunement problématique. Cf. H. Schutz-Falkenthal, *op. cit.*, p. 41-2 ; L.E. Navia, *op. cit.*, p. 13-20.

⁴⁵ L.E. Navia, *op. cit.*, p. 13-15.

du chien, serait exemplaire. Autrement dit, si la parenté étymologique n'est pas banale mais qu'elle révèle au contraire – comme nous le croyons – une parenté philosophique réelle, laquelle permettrait à son tour d'expliquer pourquoi les Cyniques ont donné ce nom à leur philosophie, il faut alors expliquer ce qui serait « canin » dans la philosophie cynique.

C'est sans doute chez Cratès que nous trouvons l'expression la plus explicite de l'assimilation du sage cynique au chien :

La philosophie cynique, c'est la philosophie de Diogène ; le chien, c'est celui qui œuvre selon cette philosophie ; faire le chien, c'est prendre un raccourci pour philosopher. Par conséquent, ne craignez pas l'appellation et ne fuyez ni le manteau grossier ni la besace qui sont les armes des Dieux.⁴⁶

D'après cette lettre attribuée à Cratès, si le chien sert d'exemple, c'est parce qu'il permet de prendre la « voie courte » vers la philosophie. L'usage du manteau grossier (τριβων) et de la besace est alors la manière humaine d'atteindre l'autarcie par la frugalité, dans la mesure où le Cynique se contente uniquement de ces deux outils pour parvenir au bonheur. Si ceci est associé d'emblée au chien, c'est que ce dernier se contente également de très peu, à savoir des restes qu'on veut bien lui donner⁴⁷ ou qu'il peut trouver dans les rues de la cité⁴⁸. Il n'y a alors rien de honteux à se faire traiter de chien ; bien au contraire, il faut revendiquer cette appellation : l'intérêt du passage cité de Cratès réside alors en ceci qu'il identifie explicitement cette revendication à

⁴⁶ [Cratès], *Lettre 16* (= SSR V H 103). Cité dans : M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique, op. cit.*, p. 66.

⁴⁷ Ceci se traduit, chez les Cyniques, par un éloge de la mendicité. Cf. D.L. VI 49 (= SSR V B 247) ; D.L. VI 49 (= SSR V B 249) ; D.L. VI 62 (= SSR V B 248).

⁴⁸ De fait, le chien, sans être domestique, habite pourtant la cité, comme le Cynique qui, étant ἄοικος (D.L. VI 38 = SSR V B 263), habite à l'intérieur des murs de la cité – d'où l'importance de *tout* faire sur la place publique –, bien qu'aucune cité particulière ne soit sa patrie.

la philosophie cynique en assimilant le fait de « faire le chien » à l'ascèse cynique, soit cette activité constante qui permet au Cynique de parvenir au bonheur en éliminant tout souci occasionné par la fortune⁴⁹.

Afin de préciser davantage le lien entre la figure du chien et le Cynique, il convient de référer à une scholie au texte d'Aristote en *Rhétorique* Γ 10, 1411a24-5 (ὁ Κύων δὲ τὰ καπηλεία τὰ Ἀπτικὰ φιδίτια [scil. ἐκάλει]⁵⁰), que Dudley résume de la manière suivante :

*There are four reasons why the Cynics are so named. First because of the indifference of their way of life, for they make a cult of indifference and, like dogs, eat and make love in public, go barefoot, and sleep in tubs and at cross-roads. The second reason is that the dog is a shameless animal, and they make a cult of shamelessness, not as being beneath modesty, but as superior to it. The third reason is that the dog is a good guard, and they guard the tenets of their philosophy. The fourth reason is that the dog is a discriminating animal which can distinguish between its friends and enemies. So do they recognize as friends those who are suited to philosophy, and receive them kindly, while those unfitted they drive away, like dogs, by barking at them.*⁵¹

⁴⁹ M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 46-7.

⁵⁰ *Rhétorique* Γ 10, 1411a24-5 (= SSR V B 184).

⁵¹ D.R. Dudley, *op. cit.*, p. 5. Dudley reprend ainsi les quatre raisons principales exposées dans le passage suivant : Κυνικοί δὲ ἐκλήθησαν διὰ τέσσαρας αἰτίας· ἢ γὰρ διὰ τὸ ἀδιάφορον τοῦ ζῶου, ἐπειδὴ καὶ αὐτοὶ ἀδιαφορία ἐπετήδευον ὡς οἱ κύνες δημοσίᾳ ἐσθίειν καὶ ἀφροδισιάζεσθαι καὶ ἀνυπόδετοι περιπατεῖν καὶ ἐν πίθοις καὶ ἐν τριόδοις καθεύδειν. τοῦτο δὲ ἐποιοῦν τοῦ φύσει καλοῦ ὀρεγόμενοι ἔλεγον γὰρ ὅτι εἰ ἀγαθὸν ἐστὶ, δεῖ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ πράττεσθαι, εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ αὐτὸ διαπρακτέον· οὐ γὰρ ἦν παρ' αὐτοῖς ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι τὸ δὲ ἐγχεκρυμμένον εἶναι (*Od.* 11 443), ἀλλ' ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ "εἰπεῖ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὐτίνα δεῖδία ἔμπης" (*Il.* 7 196). αὕτη πρώτη αἰτία. δευτέρα αἰτία, ὅτι ἀναιδὲς ζῶον ὁ κύων, ἐπετήδευον δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀναίδειαν, οὐ τὴν χείρωνα τῆς αἰδοῦς ἀλλὰ τὴν κρείττονα· διττὴ γὰρ ἡ ἀναίδεια, ἡ μὲν χείρων τῆς αἰδοῦς ἡ δὲ κρείττων,

Les traits généraux que le Cynique partage avec le chien seraient donc au moins au nombre de quatre, à savoir : (i) l'indifférence⁵² ; (ii) l'impudeur⁵³ ; (iii) la garde (ou la vigilance)⁵⁴, et (iv) la capacité à distinguer l'ami de l'ennemi⁵⁵. Aux traits mentionnés ci-dessus, on peut

ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢ δ' ὄνησι. ταύτην οὖν τὴν ἀναίδειαν ἐπετήδευον τὴν κρείττονα αἰδοῦς, οἷον ὑλακτοῦντες κατὰ τῶν ἀλλοτρῶν τῆς αὐτῶν φιλοσοφίας. τρίτη αἰτία, ὅτι φρονητικὸν ζῶον ὁ κύων ἔφρουρον δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας διὰ τῶν ἀποδείξεων καὶ μέγα ἐφρόνουν ἐπὶ τούτῳ· φαίη γὰρ ἂν ἡ τύχη πρὸς Ἀντισθένην τὸν προστάτην τῆς αἰρέσεως ταύτης οὕτως ἐννέα δὴ προέηκα ταυνογλώχινος οἰστούς, τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητήρα, ὅτι, φησί, τοσαύτας αὐτῷ συμφορὰς ἐπήγαγον, καὶ οὐκ ἠδυνήθην αὐτοῦ καταβαλεῖν τὸ φρόνημα. αὕτη καὶ ἡ τρίτη αἰτία. τετάρτη δὲ ὅτι διακριτικὸν ζῶον ὁ κύων γινώσκει καὶ ἀγνοεῖ τὸ φίλον καὶ τὸ ἀλλότριον ὁρίζον· ὃν γὰρ γινώσκει, νομίζει φίλον εἶναι, καὶ εἰ ῥόπαλον ἐπιφέρειτο, ὃν δ' ἀγνοεῖ, ἐχθρόν, καὶ εἰ δέλεαρ ἐπιφερόμενος εἶη· οὕτως οὖν καὶ οὗτοι τοὺς μὲν ἐπιτηδεῖους πρὸς φιλοσοφίαν φίλους ἐνόμιζον καὶ εὐμένως ἐδέχοντο, τοὺς δὲ ἀνεπιτηδεῖους ἀπήλανον δίκην κυνῶν κατ' αὐτῶν ὑλακτοῦντες. (Éliás, in *Aristot.* *Cat. Prooem.* Cité dans C.A. Brandis (éd.), *Aristotelis Opera. Scholia in Aristotelem*, vol. 4, Berlin, 1936, p. 23 = *SSR I H 9*). Cf. aussi S. Husson, *op. cit.*, p. 52 (n. 6) ; M.-O. Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Steiner Verlag, p. 117.

⁵² Cf. D.L. VI 46 (= *SSR V B 147*) ; D.L. VI 61 (= *SSR V B 147*) ; D.L. VI 69 (= *SSR V B 147*). À propos de l'indifférence relative aux pratiques sexuelles, cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et la sexualité », *CLIO : Histoire, femmes et société*, 22, 2005, p. 17-35.

⁵³ Cf. D.L. VI 33 (= *SSR V B 412*) ; [Diogène], *Lettre 35*, 2-3 (= *SSR V B 565*).

⁵⁴ Cf. D.L. VI 33 (= *SSR V B 144*) ; D.L. VI 55 (= *SSR V B 143*).

⁵⁵ Cf. D.L. VI 60 (= *SSR V B 143*) ; D.L. VI 68 (= *SSR V B 419*). Cependant, contrairement à la conclusion qu'en tire cette scholie au texte aristotélicien, il convient de préciser que le Cynique ne reçoit pas « gentiment » ses amis. Au contraire, le disciple cynique était soumis à l'hostilité : « Les autres chiens, disait Diogène, mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver » (Stobée III 13, 44 = *SSR V B 149* ; trad. Paquet). Cf. S. Husson, *op. cit.*, p. 50.

ajouter (*v*) la simplicité⁵⁶. On le voit d'emblée : les traits généraux que le sage cynique partage avec le chien sont fondamentaux car ils sont constitutifs du mode de vie cynique lui-même. En effet, c'est au moyen de ces capacités que le Cynique peut limiter ses besoins et se rapprocher ainsi, du moins sous le rapport des besoins, de la divinité. En ce sens, Goulet-Cazé et Gontier ont raison d'insister sur l'importance de l'autarcie chez le Cynique et ils ont tous deux raison de voir, chez l'animal, un exemple concret d'autarcie matérielle. Pourtant, afin de déterminer si le modèle animal suppose une hiérarchie particulière des êtres, il faudrait au préalable résoudre la question de la présence (ou absence) d'une position clairement anti-intellectualiste chez les Cyniques, ce qui permettrait peut-être de concilier deux affirmations diogéniennes en apparence contraires, à savoir qu'il revendique à la fois l'appellation d'homme et de chien⁵⁷.

Qu'il suffise ici de rappeler que le chien, dans la mesure où il fournit un exemple (*i*) d'indifférence, (*ii*) d'impudeur, (*iii*) de vigilance, (*v*) de simplicité et qu'il fait preuve (*iv*) d'un sens aigu de reconnaissance de l'ami et de l'ennemi, est pour le Cynique paradigmatique du point de vue *moral*. En ce sens, le sage cynique doit constamment se référer au modèle animal, en particulier au chien, pour (re)devenir vertueux et, aussi et surtout, pour se maintenir dans la vertu⁵⁸. C'est en effet l'ani-

⁵⁶ H. Schutz-Falkenthal, *op. cit.*, p. 42. Cf. aussi : D.L. VI 21 (= SSR V B 19) ; D.L. VI 22 (= SSR V B 172) ; D.L. VI 22 (= SSR V B 174) ; D.L. VI 31 (= SSR V B 70) ; D.L. VI 33 (= SSR V B 154) ; D.L. VI 35 (= SSR V B 188) ; D.L. VI 37 (= SSR V B 158) ; D.L. VI 40 (= SSR V B 183) ; D.L. VI 50 (= SSR V B 191).

⁵⁷ Une telle recherche dépasse pourtant le cadre de la présente étude. Sur l'anti-intellectualisme cynique, cf. en particulier J.-M. Meilland, *op. cit.*, p. 233-46. Cf. aussi H.D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, Barnes & Nobles, 1983, 231-2 ; M.-O. Goulet-Cazé « Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », *Museum Helveticum*, 67, 2010, p. 101.

⁵⁸ De fait, puisque l'ascèse cynique est un effort constant, il est possible de perdre la vertu. L'animal fournit alors l'exemple constant de cette résistance et son comportement exhorte le Cynique à « redresser son esprit » (Plutarque, *De prof. in virt.*, 77E-F = SSR V B 172). Cf. aussi S. Husson, *op. cit.*, p. 66-7.

mal – et parfois l'enfant⁵⁹ – qui rappelle à Diogène que le bonheur est accessible dans l'ici-bas, à condition que l'on réussisse à se détourner des besoins créés par la culture, lesquels plongent au contraire l'homme dans la souffrance et l'asservissement⁶⁰. Ainsi, les traits « canins » revendiqués par Diogène font ressortir la dimension anticonformiste du cynisme, laquelle permettrait de retrouver la nature propre de l'homme qui s'oppose radicalement, chez le Cynique, à la technique⁶¹.

2. Platon, le chien et le naturel philosophe (*République* II 375a-376c)

L'analogie du chien, bien qu'elle soit particulièrement significative chez Diogène et les Cyniques pour les raisons que nous venons d'évoquer, ne leur est pourtant pas exclusive. On la retrouve en effet non seulement dans la littérature grecque pré-platonicienne⁶², mais aussi chez Platon qui, au livre II de la *République*, se sert de l'analogie du chien afin d'identifier le « naturel » propre au gardien : « [Socrate] Penses-tu alors, repris-je, que le naturel [φύσιν] d'un jeune chien de

⁵⁹ D.L. VI 37 (= SSR V B 158). L'inclusion de l'enfant comme exemple de simplicité permet de montrer que ce qui est exemplaire pour le Cynique, c'est le détachement des us et coutumes de la cité, auxquels l'enfant ne participe pas encore pleinement.

⁶⁰ Rappelons l'anecdote sur Platon et Denys de Syracuse : « Platon l'aperçoit en train de laver des laitues ; il s'en approche donc et lui dit en douce : “Si tu avais cultivé Denys, tu n'en serais pas à laver des laitues” et Diogène de reprendre sur un ton tout aussi serein : “Toi, si tu avais lavé des laitues, tu n'aurais pas eu à cultiver Denys.” » (D.L. VI 58 = SSR V B 56 ; trad. Paquet)

⁶¹ C'est pourquoi le cynisme est anti-prométhéen : « Si le mythe dit que Zeus châtie Prométhée pour avoir trouvé le feu et en avoir fait don aux hommes, c'est selon Diogène parce que ce don fut pour les hommes le commencement et le point de départ de la mollesse et du luxe » (Dion Chrysostome, VI 6, 25 = SSR V B 583 ; cité dans M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, op. cit., p. 60). Cf. aussi J.-M. Meilland, op. cit., p. 240.

⁶² C. Mainoldi, op. cit., p. 5-8.

race [σκύλακος] diffère du naturel d'un jeune homme bien né [νεανίσκου εὐγενοῦς], quand il s'agit de la fonction de gardien [εἰς φυλακῆν] ? » (375a) Au moyen de cette analogie, Platon cherche à rapprocher le naturel du gardien de celui du chien de race, et ce, à la fois sous le rapport (i) d'aspects physiques – la vue perçante et la force (375a) – (ii) d'aspects spirituels – l'« ardeur [θυμός] proche de la colère » (375b). La question se pose pourtant de savoir pourquoi Platon a recours à cette analogie du chien de race alors que, contrairement aux Cyniques, il n'y a aucune trace, chez Platon, ni d'un « modèle animal », ni d'une revendication positive de l'appellation de chien.

Le but de Platon en *République* II 375a-376c est bien de trouver le naturel pour ainsi dire le plus noble de la cité, à savoir le naturel du gardien, qui est en même temps celui du philosophe. De fait, au livre II, il n'y a pas encore de différence entre ces deux naturels. Or, le philosophe devra, pour le dire avec Dixsaut, préserver et sauver « sa propre nature, (...) la justice de l'État, la véracité du logos, l'essence de tout ce qui est véritablement étant, mais aussi l'unité de l'être et de l'intelligible, de la Nature et du sens, de la *Phusis* et du *Nomos* »⁶³. Cette fonction n'est-elle pas trop importante pour être comparée au chien de race ? Autrement dit, faudrait-il prendre Platon au sérieux ? Si d'aucuns considèrent que Platon n'est pas sérieux à son sujet⁶⁴, cette analo-

⁶³ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁴ Dans son édition critique de la *République*, Adam y voit un jeu de mots entre σκύλαξ et Φυλάκη (J. Adam, *op. cit.*, p. 106). Nettleship semble aller dans le même sens, en insinuant que la comparaison avec le chien aurait quelque chose de ludique : « *Why call the softening, unifying element "philosophic" ? Here again, half playfully perhaps, yet not without a deeper meaning, Plato helps himself with the analogy of the dog* » (R.L. Nettleship, *op. cit.*, p. 14). Plus récemment, Rosen reprenait cette idée en considérant que cette comparaison avec le chien est « tout à fait comique » (S. Rosen, *op. cit.*, p. 14). Leroux, quant à lui, ne va pas jusqu'à rejeter d'emblée cette analogie, mais il précise pourtant que « la comparaison avec le chien pourrait avoir une connotation ironique à l'endroit des cyniques » (G. Leroux, *op. cit.*, p. 559). Sinclair rejette, plus catégoriquement cette fois, le sérieux de l'affirmation, mais non pas sous prétexte d'une référence ironique aux Cyniques, mais bien

gie – qui revient ailleurs dans la *République*⁶⁵ – s'avère pourtant significative⁶⁶ car elle permet, d'une part, de justifier l'existence même d'un « naturel » (φύσις) gardien (*section a*) et, d'autre part, de comprendre quelles doivent être les qualités naturelles du gardien (*section b*).

a) La justification de la naturalité du naturel du gardien

L'analogie du chien permet en effet, dans un premier temps, de justifier que le naturel du gardien existe réellement et que, loin d'être étranger à la nature, il est au contraire en conformité avec celle-ci (375d-e), et ce, précisément parce que l'on trouve, à même la nature, un naturel qui lui correspondrait⁶⁷. Or, cette justification ne va pas de soi. De fait, s'il s'agit de trouver le naturel de celui-là même qui devra garantir la justice de la cité, il paraît étonnant que la possibilité de trouver un tel naturel repose sur la découverte, chez l'animal, d'un naturel qui soit à même de surmonter l'apparente contradiction entre la colère et la douceur qui est attendue du gardien. Or, c'est précisément ce que le questionnement de Socrate laisse entendre :

comme s'il s'agissait ici d'une parodie à l'endroit des Sophistes, lesquels prennent exemple sur la φύσις plutôt que sur le νόμος (T.A. Sinclair, « Plato's philosophic dog (*Republic* II, 375a-376c) », *Classical Review*, 62, 1948, 61-62). Enfin, sans évoquer de référence ni cynique ni sophiste, Dixsaut voit aussi, dans l'analogie du chien, un « paradigme ironique » (M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 77).

⁶⁵ Cf. *République* 416a-b, 422d, 451c-d, 466c-d, 537a. Pour d'autres acceptations de l'analogie, cf. *République* 404a, 440d, 459a, 469e, 539b, 536c, 607b.

⁶⁶ C'est pourquoi nous suivrons plutôt les commentateurs qui prennent cette analogie au sérieux. Cf. J. Annas, *op. cit.* ; C. Mainoldi, *op. cit.* ; K.A. Neuhausen, *op. cit.* ; M.D.C. Tait, « Spirit, gentleness and the philosophic nature in the *Republic* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 80, 1949, p. 203-11.

⁶⁷ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 188-9.

Où trouverons-nous un tempérament qui soit à la fois doux et rempli d'une grande ardeur ? D'une certaine façon, l'ardeur impétueuse [θυμοειδεί] et le doux naturel [πρῶτα φύσις] constituent des contraires. (...) Et pourtant, si le gardien est dépourvu de l'un ou de l'autre, il ne pourra être un bon gardien. Or, qu'il soit pourvu des deux semble de l'ordre de l'impossible, et dès lors il s'ensuit qu'il est impossible de trouver un bon gardien.

(375c-d)

Et, un peu plus loin :

— [Socrate] C'est à juste titre, mon ami, que nous sommes perplexes, car nous avons laissé de côté l'analogie [εἰκόνος] que nous avons proposée. (...) Nous n'avons pas réfléchi au fait qu'il existe des naturels [φύσεις] d'un genre que nous aurions pensé impossible, des naturels qui intègrent ces contraires. — [Glaucón] Où donc ? — [S] On peut les observer chez d'autres animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. Tu sais sans doute que pour les chiens de bonne race [γενναίων κυνῶν], c'est là le caractère qu'ils possèdent naturellement [φύσει] : pour les gens de la maison et pour les connaissances, ils sont aussi doux que possible, alors que pour les inconnus, c'est tout le contraire. — [G] Je le sais, bien sûr. — [S] C'est donc possible, dis-je, et nous ne cherchons pas quelque chose qui ne soit pas naturel [παρὰ φύσιν] en cherchant un gardien de ce genre.

(375d-e)

Nous reviendrons plus tard sur la spécificité du double trait du tempérament qui est soulignée dans les deux passages cités, à savoir la capacité d'être doux envers « les gens de la maison » (οἰκεῖους) (375c) et hostile envers les « ennemis » (πολεμῖους) (375c). Il importe pour l'instant de faire remarquer l'importance de cette analogie en ce qui concerne la justification platonicienne de la naturalité du naturel du gardien, car c'est bien la présence de différents naturels, dont le meilleur est celui du gardien, qui est au fondement de l'organisation sociale dans la *République*⁶⁸. Pourtant, d'après les deux passages cités

⁶⁸ L. Brisson et M. Canto-Sperber, « Zur sozialen Gliederung der Polis

ci-dessus, tout se passe comme si l'une des conditions permettant de trouver un bon gardien reposait précisément sur la découverte d'un naturel, à même la nature⁶⁹, qui doit lui correspondre. Si ceci s'avère, il serait pour le moins difficile, sans le recours à cette analogie, de trouver un gardien capable d'être doux à l'égard des siens et hostile vis-à-vis des inconnus, ce qui doit pourtant être le cas. C'est dire que ce n'est qu'au moyen de l'analogie avec le chien qu'il est possible de surmonter la perplexité découlant de l'apparente impossibilité à trouver un bon gardien (375d). Est-ce à dire que l'absence d'un tel naturel à même la nature rendrait vaine la recherche de ce même naturel chez l'homme ? À ce sujet, Annas affirme ceci :

It is disconcerting to find that the sole ground that Plato puts forward to support his claim that there are people who are educable to be Guardians is an analogy with animals (374-6). Having compared young warriors with pedigree dogs (375a) Socrates then says (375d) that this image or model provides the answer to our difficulty : the same person can be both fierce and gentle, and the answer lies in training the intelligence to control their responses, for trained dogs discriminate in their behaviour and are gentle or fierce depending on whether or not they know the person that they confront.⁷⁰

Si l'affirmation d'Annas selon laquelle il s'agirait ici de la *seule raison* avancée pour soutenir l'existence d'un naturel du gardien peut

(Buch II 372d-IV 427c) », dans O. Höffe (éd.), *Platon. Politeia*, Berlin, Akademie-Verlag, 1997, p. 98-9. L'importance de l'existence de naturels spécifiques pour occuper chacune des fonctions au sein de la cité est également confirmée en *République* V 456a-c, au moment où il est question de la possibilité, pour les femmes, d'occuper les mêmes fonctions que les hommes. Il convient de remarquer que Platon évoque ici, comme en *République* II 375e, une loi « conforme à la nature » (κατὰ φύσιν) (456b), plutôt que « contre nature » (παρὰ φύσιν) (375e ; 456c). Cf. aussi C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 189.

⁶⁹ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 188.

⁷⁰ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 80.

paraître un peu forte, une lecture attentive du passage en *République* II 375c-e semble autoriser cette interprétation. C'est de fait cette analogie qui permet de légitimer l'idée selon laquelle il s'agirait bien là d'un « naturel » (375e), et non pas d'un simple artifice de la pensée. Or, c'est ce même naturel qui sera associé au « naturel philosophe » (φιλόσοφος τὴν φύσιν) (375e). C'est dire que le chien et le gardien partagent un même naturel philosophe (375e-376a). Si une telle affirmation peut à première vue paraître ironique – notamment si elle est comprise en un sens intellectualiste –, nous verrons pourtant qu'elle acquiert toute sa portée lorsqu'il s'agit de comprendre les dispositions caractérielles, voire psychologiques, du philosophe. À la suite d'une élucidation de ce passage (*section b*), il sera alors possible de confronter les usages diogénien et platonicien de l'analogie (*section 3*).

b) Le chien « philosophe » de Platon en Rép. II, 375a-376c⁷¹

Dans le passage cité plus haut (375d-e), il est dit que les chiens de bonne race possèdent naturellement un caractère qui leur permet d'être « aussi doux que possible » envers « les gens de la maison et (...) les connaissances », tout en étant hostiles envers les inconnus (375e). Cela suppose de pouvoir reconnaître l'ami et l'ennemi⁷². Cette capacité propre au chien, ajoute Platon, découle d'une « sensibilité naturelle [φύσεως] d'une certaine finesse et authentiquement philosophe [ἀληθῶς φιλόσοφον] » (376a-b, nous soulignons). Or, si cette sensibilité est véritablement philosophique, c'est que la reconnaissance sup-

⁷¹ Nous limiterons ici notre analyse à ce passage particulier. Cependant, comme nous l'avons déjà noté (*cf. supra*, n. 65), l'analogie revient à plusieurs reprises dans la *République*.

⁷² *Cf.* I. Milliat-Pilot, « Connaissance comme re-connaissance : Gygès et le chien philosophe », *Kléos – Revista de filosofía antiga*, 9/10, 2005/6, 47-8 ; C. Láscaris Comneno, « Los “perros filósofos” de Platón », dans *Actas del primer congreso español de estudios clásicos*, Madrid, Sociedad española de estudios clásicos, 1956, p. 340-1.

pose au préalable la connaissance de l'ami (376b). C'est en effet parce qu'il possède cette capacité naturelle de reconnaissance que le chien est conduit à réagir différemment selon qu'il a affaire à un ami ou à un ennemi, étant ainsi capable de concilier deux natures à première vue irréciliables (375c). Nous voyons ainsi que ce court passage est d'une grande importance, notamment en fonction de la place qu'il occupe dans la *République*. Notons en effet que trois termes fondamentaux pour la suite de la *République* – soit les termes de « gardien » (φυλάκων) (374d), d'« ardeur » (θυμοειδής) (375a) et de « philosophe » (φιλόσοφος) (375e) – apparaissent, pour la première fois dans la *République*, soit quelques lignes avant l'introduction de l'analogie du chien, soit au sein du passage où cette analogie est développée⁷³. Puisque ces termes sont cruciaux pour comprendre les développements subséquents de la *République* – dont le lien entre le naturel philosophe et le « désir de connaître » (φιλομαθές) (376b) –, non seulement il faudrait rejeter l'aspect ironique que recouvrirait l'analogie du chien, mais il faut encore considérer ce passage comme un tournant dans le développement de la *République*⁷⁴.

Or, puisque ce désir de connaître est partagé par le chien⁷⁵, nous

⁷³ K.A. Neuhausen, « Platons „philosophischer“ Hund bei Sextus Empiricus », *Rheinisches Museum für Philologie*, 118, 1975, p. 246-7.

⁷⁴ J. Annas, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁵ Si cela ne signifie pas que le chien platonicien aurait accès aux formes intelligibles, l'interprétation de ce passage demeure pourtant difficile. Husson, à la suite d'Adam (*cf.* J. Adam, *op. cit.*, p. 108), propose d'y voir un « sens moral » plutôt qu'intellectuel ou intellectualisant (*cf.* S. Husson, *op. cit.*, p. 49). Or, nous pourrions rétorquer à Husson que, dans le cadre d'une éthique intellectualiste comme celle qui est défendue dans la *République* – où le caractère aura pourtant aussi un rôle essentiel –, il est pour le moins risqué de séparer la question éthique de la question « spéculative », dans la mesure où l'action authentiquement bonne dépend elle-même de la connaissance (dialectique) du bien véritable (*cf.* *République* VII 532b). Cependant, Husson et Adam ont raison d'insister sur le contexte dans lequel cette analogie est introduite, à savoir celui du choix des gardiens (374d-e) qui a été rendu nécessaire par l'introduction de la guerre (373e). En ce sens, nous avons ici affaire aux dispositions de

pouvons affirmer que ce qui est « digne d'admiration » chez le chien (376a), ce n'est pas sa nature sauvage, mais sa capacité de discernement⁷⁶. C'est pourquoi Platon ne cherche pas, dans ce passage, à insister sur l'*écart* entre l'homme et le chien, mais bien sur ce qui les rapproche⁷⁷. Ainsi, en cherchant, à même la nature, un « naturel » analogue au naturel du gardien, Platon ne chercherait pas tant à faire valoir un caractère qui serait contraire à la culture ou à la loi (*vóμος*), mais bien une disposition qui serait innée (et, en ce sens, naturelle), à la fois chez le chien de race et le gardien. Cette naturalité n'empêche pas que le chien platonicien soit un chien dressé, domestique⁷⁸ (*Sophiste* 231a) et, par là, intégré à la culture plutôt qu'opposé à elle. Au contraire, puisque Platon associe le naturel du gardien à celui du « chien de race » (375a) et non à n'importe quel type de chien, on peut y voir une forte intégration à la culture, dans la mesure où c'est seulement par le moyen d'une technique humaine qu'il est possible de maintenir la « noblesse » d'origine⁷⁹ (458e). Dès lors, Suzanne Husson a raison d'affirmer qu'« il ne s'agit nullement du chien livré à lui-même et ne suivant que les impulsions de sa nature, mais du résultat de la *technè* humaine qui vise à sélectionner et à isoler des races »⁸⁰.

caractère du naturel philosophe, et non pas au philosophe déjà initié à la dialectique. D'où l'importance, dans la première étape de l'éducation philosophique, de former le caractère (J. Adam, *op. cit.*, p. 110).

⁷⁶ Cf. L. Brisson, « Le corps animal chez Platon », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière et G.R. Dherbey (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 237 ; J. Annas, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁷ J. Annas, *op. cit.*, 81.

⁷⁸ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁹ Cf. C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 188 ; S. Husson, *op. cit.*, p. 48. En *République* V 458e-459a, lorsque Socrate aborde la question du contrôle des naissances, c'est à nouveau à partir de l'exemple des « chiens de chasse » et d'« oiseaux de race » qu'il introduit cette question. Et c'est bien l'homme qui doit s'occuper du contrôle des naissances des animaux qui permet de maintenir la « pureté » de la race (459a).

⁸⁰ S. Husson, *op. cit.*, p. 48.

Mais l'écart avec l'analogie diogénienne devient d'autant plus évident lorsque nous cherchons à « classifier » les rapports sous lesquels le chien est analogue au gardien chez Platon. À cet effet, Mainoldi repère trois types de similitudes⁸¹, à savoir des similitudes : (i) sous le rapport de la noblesse de l'origine (375a ; 458e-459a) ; (ii) sous le rapport des qualités naturelles – à savoir, posséder des sens aigus, être rapide, vigoureux et courageux (375a) ; et (iii) sous le rapport du comportement – soit la capacité de distinguer l'ami de l'ennemi et d'agir différemment envers l'un ou l'autre (375b-c, 376a). À cela, il convient d'ajouter la similitude (iv) sous le rapport spirituel – à savoir le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ (375b). Il en découle que, outre la capacité de distinguer l'ami de l'ennemi et les qualités naturelles, les autres aptitudes semblent différer chez Platon et Diogène.

3. Diogène et Platon évoquent-ils le même chien ?

La référence au chien, présentée à chaque fois par analogie avec la figure du philosophe, peut à première vue indiquer une certaine ressemblance entre la conception diogénienne et platonicienne de l'analogie⁸². Or, une comparaison systématique des rapports possibles de ressemblance et de dissemblance devrait nous permettre de montrer que les divergences entre eux sont au contraire beaucoup plus significatives.

En ce qui a trait aux ressemblances, le chien diogénien et le chien

⁸¹ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 188.

⁸² Cette hypothèse est pourtant d'autant plus risquée lorsque l'on considère qu'une telle influence, dont il est impossible de rendre compte à partir des textes, est parfois interprétée soit comme une influence cynique chez Platon (*cf.* J. Adam, *op. cit.*, p. 108 ; G. Leroux, *op. cit.*, p. 559), soit comme une influence platonicienne chez Diogène (S. Husson, *op. cit.*, p. 50). Si la deuxième hypothèse a au moins le mérite d'éviter le problème chronologique relatif à une référence diogénienne chez Platon, elle est pourtant impossible à démontrer à partir des textes dont nous disposons.

platonicien partagent au moins trois caractéristiques. (1) Tout d'abord, il faut rappeler la ressemblance la plus éclatante, à savoir que le chien est présenté, autant chez Diogène que chez Platon, comme étant analogue au philosophe⁸³. La raison en est que le chien met en évidence certaines qualités – morales dans le cas de Diogène, psychologiques ou caractérielles chez Platon – qui sont attendues du sage. (2) De manière plus spécifique, sous le rapport des qualités naturelles, le chien diogénien est un exemple d'endurance, et celle-ci suppose la possession de certaines capacités physiques⁸⁴, ce que l'on retrouve aussi chez Platon (375a). (3) Le chien est également, dans les deux cas, capable de reconnaître l'ami et l'ennemi⁸⁵, tout en étant capable d'agir autrement envers l'un ou envers l'autre. Or, lorsque l'on y regarde de plus près, on constate que la réaction du chien dans ces deux cas n'est pas la même : de fait, alors que le chien platonicien est « doux » envers les siens (375b-c), le chien diogénien « mord » l'ami⁸⁶. Si le but est à chaque fois de « protéger » l'ami⁸⁷, le Cynique considère pourtant que le salut repose sur la capacité à résister à toute éventualité, d'où la nécessité de « mordre » l'ami dans le but à la fois de le rendre résistant à l'égard de l'hostilité des autres et de l'éloigner de la mollesse. En revanche, le chien platonicien, dans la mesure où il doit être un chien de garde qui protège ceux de la maison, doit être hostile seulement vis-à-vis des étrangers (375e). Nous constatons ainsi que l'une des ressemblances générales qui aurait pu être philosophiquement signifi-

⁸³ Nous verrons pourtant à l'instant, au moment d'analyser leurs différences, que l'usage et la fonction d'une telle analogie sont radicalement différents chez Diogène et chez Platon.

⁸⁴ Cela se confirmerait notamment par le fait que Diogène évoque un chien de race qui serait capable d'aller à la chasse (D.L. VI 33 = SSR V B 144).

⁸⁵ Capacité déjà reconnue à Argos, comme en témoigne le passage de l'*Odyssée* cité en exergue.

⁸⁶ Stobée III 13, 44 (= SSR V B 149). Cf. aussi S. Husson, *op. cit.*, p. 50 ; *supra*, p. 19, n. 55.

⁸⁷ En effet, le chien diogénien doit, lui aussi, « veiller » sur l'ami (Gnom. Vat. 743 n. 194 = SSR V B 149).

cative entre le chien diogénien et le chien platonicien, à savoir celle de posséder un sens aigu de reconnaissance, comporte en elle plus de différence que de similitude.

Outre ces ressemblances partielles, nous retrouvons surtout des différences, lesquelles s'avèrent de surcroît philosophiquement plus significatives. En effet, ces différences permettent notamment de montrer que l'analogie entre le chien et le philosophe revêt une signification radicalement différente chez Diogène et chez Platon. (1) Pour le Cynique, si le chien sert d'exemple moral, c'est qu'il a très peu de besoins, étant dès lors capable d'accomplir naturellement – voire spontanément – ce qui, chez l'homme, requiert de l'effort et de la constance. C'est pourquoi le sage est celui qui agit comme un chien. En revanche, le chien platonicien n'est pas présenté comme un exemple de vertu : l'analogie ne vise pas ici à exhorter l'homme à être vertueux en suivant l'exemple du chien, mais bien à montrer qu'il existe bel et bien un naturel qui est à même de concilier la douceur et la colère⁸⁸. La fonction de l'image du chien se révèle ainsi radicalement différente chez Platon et chez Diogène. (2) De cette première différence relative à l'intérêt de l'image du chien chez les deux philosophes, il découle une distinction fondamentale, à savoir que le Cynique insiste sur ce qui sépare l'homme et le chien, alors que Platon insiste sur leurs ressemblances. De fait, pour le Cynique, le « modèle animal » n'a de sens que dans la mesure où l'animal, et en particulier le chien, serait d'emblée plus vertueux que l'homme qui n'est pas encore sage, tout en demeurant aussi un modèle constant qui permet au sage de voir comment il est possible de se maintenir dans la vertu. Il y a donc, au départ, une *distance* entre l'homme et l'animal ; l'homme est alors invité à prendre exemple sur le chien afin de réduire cet écart et, une fois cet écart réduit, à le maintenir par un effort constant. En contrepartie, le chien platonicien est analogue au gardien car il partage avec lui une même nature, c'est-à-dire que Platon insiste sur ce qui est *semblable* chez le chien et le gardien⁸⁹, ce pourquoi il n'y a pas ici un

⁸⁸ M.D.C. Tait, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁹ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 188.

« modèle » au sens d'un comportement qui devrait être imité, car il n'y a pas d'écart sous le rapport du naturel, tous deux possédant un même « naturel philosophe » (375e). (3) Enfin, il y a la question de la domesticité du chien platonicien qui s'opposerait à la nature foncièrement « sauvage » du chien diogénien. À ce sujet, Mainoldi considère que la spécificité de l'usage de l'image du chien chez Platon réside en sa domesticité, ce pourquoi il y aurait ici effectivement une nouveauté exclusivement platonicienne qu'il n'hérite pas de la tradition⁹⁰. En revanche, le chien cynique ferait référence à l'« animalité sauvage dans le programme cynique d'« ensauvager la vie » »⁹¹. Si cela est ainsi, c'est que « le chien (...) est l'animal qui conserve des potentialités de sauvagerie à l'intérieur de la cité »⁹², ce qui permet de concilier le fait que le Cynique cherche à accomplir sa nature propre au sein de la cité. Or, contrairement à ce que soutient Suzanne Husson, l'affirmation selon laquelle le chien cynique vit à l'intérieur des murs de la cité ne doit pas être comprise comme une caractéristique confirmant sa domesticité, aussi partielle soit-elle⁹³. De fait, puisque le Cynique n'a pas d'οἶκος – étant donc ἄοικος⁹⁴ –, il en incarne l'opposition la plus radicale, ce pourquoi le Cynique rejette également toutes les relations humaines institutionnalisées qui surgissent au sein de l'οἶκος, en particulier le mariage et la parenté⁹⁵, mais aussi l'esclavage⁹⁶.

Le portrait que nous venons de dresser permet de montrer que les différences entre les conceptions diogénienne et platonicienne du chien et, par voie de conséquence, du philosophe, sont frappantes. De fait, lorsque l'on s'intéresse aux conséquences philosophiques de cette

⁹⁰ C. Mainoldi, *op. cit.*, p. 196.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ S. Husson, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁴ Cf. D.L. VI 38 (= SSR V B 263). Cf. aussi M.-O. Goulet-Cazé, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 13.

⁹⁵ Cf. [Diogène], *Lettre 47* (= SSR V B 577) ; D.L. VI 29 (= SSR V B 297) ; D.L. VI 54 (= SSR V B 200) ; D.L. VI 72 (= SSR V B 353).

⁹⁶ Cf. D.L. VI 55 (= SSR V B 441).

analogie, en particulier à la conception du philosophe qui en découle, force est de constater que la distance entre Platon et Diogène est à ce sujet abyssale. Docile et protecteur des siens, le philosophe en devenir qu'est le gardien platonicien constitue, comme le chien de garde vis-à-vis de la maison et de ses habitants, le pilier des institutions de la cité juste, garantissant ainsi leur pérennité. Mendiant, errant et apatride, le sage cynique incarne au contraire, à l'instar du chien vagabond, l'opposition la plus radicale aux institutions de son époque, dont il doit précisément ébranler les fondements.

Maria HOTES
Université de Montréal
maria.hotes@umontreal.ca

