

Maxime CHAPUIS, *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique*

Les Anciens et les Modernes, 50. Paris : Classiques Garnier, 2021. Pp. 430.
ISBN 9782406124283

Étienne Helmer



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/6501>

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Référence électronique

Étienne Helmer, « Maxime CHAPUIS, *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique* », *Philosophie antique* [En ligne], Comptes rendus en pré-publication, mis en ligne le 29 mars 2023, consulté le 29 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/6501>

Ce document a été généré automatiquement le 29 mars 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Maxime CHAPUIS, *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique*

Les Anciens et les Modernes, 50. Paris : Classiques Garnier, 2021. Pp. 430.
ISBN 9782406124283

Étienne Helmer

RÉFÉRENCE

Maxime Chapuis, *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique*. Les Anciens et les Modernes, 50. Paris : Classiques Garnier, 2021. Pp. 430. ISBN 9782406124283

- 1 Ni tout à fait dedans ni tout à fait dehors, entre rupture et continuité par rapport à un cadre culturel général, les notions de marge et de marginalité sont rétives à l'idée claire et distincte parce qu'elles sont ambivalentes. C'est au travers de leur prisme que Maxime Chapuis propose de lire le cynisme antique centré sur la figure de Diogène, dans un ouvrage qui constitue à la fois une excellente introduction à cette philosophie dont la dimension « contestataire » est rarement définie avec précision, et une élaboration très aboutie, parce que très opératoire, du concept de marginalité.
- 2 L'introduction propose un examen critique et très actualisé de l'état de la question concernant la marginalité. Quand ils ne la confondent pas avec l'exclusion, la plupart des travaux qui lui sont consacrés soulignent la nécessité de comprendre la marginalité par rapport aux normes de la vie de la cité, sans parvenir toutefois à la définir. Lorsqu'ils appliquent cette notion à la figure du philosophe, ces mêmes travaux restent imprécis sur la place de ce dernier dans la cité grecque, car ils ne tiennent pas compte de l'acceptation progressive dont il fait l'objet entre la période classique et la période hellénistique. Face à ce vide théorique et faute de terme en grec, Maxime Chapuis propose de partir d'une définition topographique et métaphorique de la notion, afin de

saisir la différence principale la distinguant de l'exclusion : tandis que l'exclu est rejeté ou relégué à une place inférieure (sociale ou économique) et se voit privé des prérogatives du citoyen, comme c'est le cas des femmes, des esclaves et des enfants dans l'édifice politique d'Aristote, le marginal, lui, pourrait en jouir et jouer le rôle attendu de lui. Là où l'exclu subit l'exclusion, le marginal revendique la marge pour y faire droit à d'autres manières de vivre. Cette part de décision est fondamentale dans la définition conceptuelle que l'auteur propose de la marginalité à la lumière du cynisme de Diogène.

- 3 La première des trois parties de l'ouvrage porte sur la dimension topologique ou géographique de la marginalité, en se penchant d'abord sur les étrangers, les métèques et les exilés qui, tous, entretiennent un rapport distancié mais pas extérieur au territoire de référence. Suit une étude des non-lieux de la marginalité, notamment l'apolitie ou absence de cité. Tandis que devenir sans cité (*apolis*) signifie pour les Grecs tomber dans la sauvagerie et échapper aux liens qui tissent la communauté et définissent l'humanité, Diogène, loin d'en faire un accident donnant prise au malheur, transforme cette non-appartenance en condition de possibilité de la vie autarcique. Autre terme topologique important dans ce contexte : « l'atopie », qui désigne un écart à une norme, une situation d'exception, une singularité par rapport au cas général. Si celle, bien connue, de Socrate est à la fois épistémologique et politique, l'atopie de Diogène, elle, permet à ce dernier de renverser les arguments de ses détracteurs en n'occupant pas la place qu'ils lui assignent. Elle lui permet aussi de bousculer l'organisation topologique de la cité, notamment la séparation conventionnelle des espaces publics et des espaces privés. Enfin, le troisième chapitre de cette première section propose une lecture innovante du cosmopolitisme cynique ou de la citoyenneté cosmique de Diogène. Le moment négatif d'arrachement à une cité particulière – l'exil de Sinope – se résout en un moment positif qui affirme la possibilité de résister à la Fortune en tout lieu, et d'universaliser la vie philosophique au nom d'une norme fondée en nature. Cette norme vise à renouveler les rapports humains par rapport à ce qu'ils sont dans le cadre des conventions et des lois traditionnelles. Loin de promouvoir une communauté au sens d'une confrérie étendue entre les hommes, les animaux ou les dieux, le cosmopolitisme de Diogène consiste à homogénéiser tous les lieux et à les offrir ainsi à la vie philosophique.
- 4 La deuxième partie de l'ouvrage se demande si la force critique de la marginalité suffit à construire une position politique. Malgré l'importance qu'ils accordent à la *parrhèsia*, et malgré la critique qu'ils adressent à la tyrannie et à la démocratie en tant que régimes consacrant le règne des appétits, Antisthène et Diogène ne peuvent être tenus pour des penseurs proprement anarchistes : leur critique ne porte pas sur l'autorité mais sur un certain exercice de l'autorité, quand il se fait au détriment de la liberté et de la vertu. En ce sens, Antisthène et Diogène se situent dans la continuité du Socrate de Platon et de Xénophon, qui critique les pouvoirs indument fondés, non pas au nom de l'absence de principe mais au nom d'un principe d'autorité légitime. Le chapitre suivant porte sur la dimension économique de la marginalité. En adoptant la pauvreté et la mendicité de façon volontaire, les cyniques rompent avec l'image communément négative du mendiant pour en faire une dimension essentielle et positive de leur philosophie, en ce qu'elle engage une ascèse, un exercice sur soi. Leur critique de la propriété inclut une critique de la monnaie, de la richesse ainsi que de la propriété foncière dont ils estiment qu'elle est un facteur de division sociale. Mais la critique cynique de l'économie ne s'accompagne pas d'une pensée économique cynique. Il

s'ensuit qu'il n'est pas de généralisation possible de leur mode de vie, ce qui est cohérent, là encore, avec leur statut de figures de la marginalité. Le dernier chapitre de cette seconde partie porte – c'est son titre – sur « L'impossible autarcie » : dans le sillage de la majorité des commentateurs, Maxime Chapuis estime que la dépendance des cyniques à l'égard du travail d'autrui met en question leur idéal d'autarcie. Cet argument interdit aussi de parler d'individualisme à propos de Diogène et des marginaux en général : comme la plupart des philosophes et des poètes antérieurs ou contemporains, Diogène voit en l'homme un être social, à cette seule différence qu'il singularise l'individu non par la *nature* de ses liens sociaux particuliers mais par sa *position* au sein de la société.

- 5 La dernière partie de l'ouvrage est probablement la plus innovante. Si l'éthique désigne l'invention de valeurs ou de normes alternatives, dans quelle mesure la marginalité constitue-t-elle une éthique ? En falsifiant les normes et les valeurs courantes, y compris celles reconnues à la piété et aux oracles, Diogène propose non pas tant de leur en substituer de nouvelles que de transformer la notion de norme en l'ouvrant à d'autres possibles, auxquelles le cosmopolitisme sert de cadre. Refusant que l'existence se définisse par un destin, qu'il soit le fait de la Fortune ou du déterminisme social, Diogène fait de la falsification de la monnaie non pas tant une éthique de la subversion des normes qu'une éthique de leur élargissement en tant qu'elles édictent non pas un devoir-être mais une possibilité d'existence. C'est le cas concernant l'éducation, la *paideia*, qui n'est pas tant rejetée que réélaboree en fonction d'un idéal de vertu et non pas, comme chez Platon, d'un idéal collectif. De même avec la famille : la possibilité de l'inceste au nom d'un relativisme culturel (et naturel, car il serait pratiqué par certains animaux) est un autre exemple de l'élargissement du cadre normatif propre au cosmopolitisme diogénien. En découplant la sexualité de la seule reproduction, Diogène bouleverse aussi la famille traditionnelle et le mariage, et il met en péril la perpétuation de la cité. Sur tous ces aspects, Diogène déploie une « contre-culture », au sens de « remise en cause des frontières déterminant le possible et l'impossible dans la pensée grecque » (p. 312). Le dernier chapitre porte sur la façon dont la marginalité cynique bouleverse les rapports du sacré et du profane sur trois points. La diététique des cyniques tenant moins à un partage des aliments – ce qui exclut le végétarisme qu'on leur prête parfois – qu'à la façon de les consommer, elle prend pour principe le besoin individuel, bouleversant ainsi le partage social du temps et des lieux consacrés aux repas, notamment l'agora avec ses fonctions profanes et religieuses. Loin de faire de l'anthropophagie un mode d'alimentation et loin de la prescrire, Diogène la mentionne là encore comme une pratique possible. En demandant qu'on l'enterre sans sépulture à sa mort, Diogène transgresse de nouveau la dimension la plus fondamentale des rites accompagnant le défunt : laissant son cadavre visible et offert aux bêtes sauvages, et à peine recouvert d'un peu de poussière, il désacralise les restes humains. Enfin, aux festivités religieuses codifiées, Diogène oppose le caractère festif de la quotidienneté aussi longtemps qu'elle est placée sous le signe de l'ascèse destinée à nous rendre maîtres de nos vies.
- 6 La conclusion du livre soulève deux questions essentielles. La première est de savoir si la marginalité ne serait pas, en définitive, une fonction du centre : si la marge n'a de sens que par rapport à lui, et si le centre a besoin d'une marge pour être reconnu comme tel, dans quelle mesure la figure de Diogène, entre vérité et légende, ne vient-elle pas remplir ce rôle, en concentrant les « fantasmes » (p. 373) et les idéaux d'une cité grecque incapable de les réaliser ? Qu'en est-il, en somme, de la force critique et

transformatrice effective de la marginalité ? La seconde question consiste à se demander s'il existe plusieurs façons d'être à la marge. En esquisant une typologie des marginalités (de la soumission, de l'ambiguïté, de combat), Maxime Chapuis ouvre un terrain de recherche dont on espère qu'il en continuera l'exploration en se consacrant davantage aux deux premiers types.

- 7 On peut certes discuter l'interprétation de certaines anecdotes relatives à Diogène et de certains concepts qui lui sont associés. Par exemple, dans l'anecdote relatant que le fils méprise son père (DL VI 65), Diogène voit-il vraiment dans la nature une production de normes, la seule devant être respectée (p. 291-292) ? Ne s'agit-il pas plutôt de pointer l'incohérence du fils qui méprise celui sans qui il ne serait pas là ? De même, à propos de ceux qui l'interrogent sur le « bon moment » pour se marier et auxquels il répond que « jeune c'est trop tôt, et vieux, c'est trop tard » (DL VI 54), faut-il croire que Diogène « affirme qu'il n'y a jamais de moment pour le faire » (p. 300 ; je souligne), et non pas plutôt qu'il invite à se demander si la question a seulement un sens ? Concernant les concepts, on peut se demander quel est le statut de cette nature dont Maxime Chapuis estime qu'elle représente, pour Diogène, la source de toute norme sans qu'il en donne pour autant une définition très précise : un examen plus approfondi de cette notion aurait été bienvenu. Concernant l'autarcie, la décréter impossible, n'est-ce pas laisser échapper le renouvellement auquel Diogène la soumet en montrant qu'elle n'est pas tant absence de lien avec les autres que capacité à se suffire de ce qui se présente ? Enfin, on aurait aimé aussi que l'idée centrale selon laquelle la positivité critique de la marginalité de Diogène consiste à élargir le cadre des normes possibles soit davantage discutée : toutes les normes se valent-elles ? Diogène serait-il relativiste ? Ces remarques de détail n'ôtent rien à l'intérêt de ce livre clair et convaincant, qui donne aux cyniques anciens, et à Diogène en particulier, un visage neuf, tout comme il représente un apport important dans la compréhension du concept de marginalité.

AUTEURS

ÉTIENNE HELMER

Université de Porto Rico - Département de philosophie