

## **Machiavel avec rococo. Une métacritique de la raison cynique**

Corneliu Bilba  
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

### **Abstract**

#### **Machiavelli with Rococo: A Metacritic of Cynical Reason**

The aim of this study is to understand the problem of emergence of cynical reason in modern times, with reference to Sloterdijk (1983). We start from Stanley (2007) who argues, in response to some critiques of postmodernism, that current cynicism originates from the dialectic of the Enlightenment. We highlight Sloterdijk's contribution to the understanding of dialectic of Enlightenment as strategic cynical reason. However, Sloterdijk does not analyze the historical conditions for the emergence of cynicism in the Renaissance and the modern age. He offers in exchange a physiognomic description of cynical characters in order to apply them in the presentation of contemporary cynicisms. We first find a justification for Sloterdijk's physiognomic method: cynicism is not to be understood from the history of ideas and concepts, but from attitudes. Then we consider the analysis of the notion of attitude. This allows us to show that the physiognomic method is nonetheless deficient, because the problem of conflicting attitudes requires us to consider the relationship between attitude and discourse.

**Keywords:** cynical reason, Sloterdijk, dialectic of Enlightenment, discourse, attitude, Skepticism

### **1. Des temps cyniques : les Lumières**

« On vit des temps cyniques ! » C'est ainsi que commence un des textes de Sharon Stanley (2007, 384) qui reprend non seulement l'affirmation ironique de Peter Sloterdijk (1983), mais aussi la thèse de l'auteur allemand : « le triomphe universel de ce que Sloterdijk appelle raison cynique » trouve sa source dans la

« dialectique des Lumières » (Stanley 2007, 385; cf. 2012, 169). L'objectif de Stanley est de répondre à certains critiques du postmodernisme (Terry Eagleton, Christopher Norris) qui ont pensé que la « dérive » postmoderne des années 60 a été responsable de la production et de la diffusion du cynisme contemporain. Dans la vision de ces critiques, le cynisme postmoderne constitue le symptôme d'une culture rétrograde et déchu, caractérisée par le scepticisme radical et le relativisme, par la « réfutation de la raison humaine en tant que faculté universelle capable de connaître les lois de la nature » (ibid. 163), par la décentration du sujet, ainsi que par le consumérisme et le pessimisme. En conséquence, les théories politiques postmodernes signifient la « mort » de la politique, puisqu'elles prêchent le nihilisme et l'impossibilité d'un point archimédien à partir duquel la raison humaine puisse regarder le monde social de manière désintéressée et procéder ensuite à une critique salvatrice des idéologies. Selon Jürgen Habermas, lui-même adversaire de la « conscience cynique » postmoderne<sup>1</sup> (Stanley 2012, 165) et inspirateur d'autres critiques, le cynisme trouve sa source dans l'abandon des idéaux luministes : « le postmodernisme dévoile toute prétention de vérité comme dissimulation de la volonté de puissance, en voyant [...] partout de l'idéologie » (Stanley 2012, 166; n. trad.). La conséquence en serait un cynisme destructeur de tout projet de changement social et « sa complicité à la stagnation politique ». Ces traits du cynisme, pense Stanley, sont en fait les conséquences de certaines tendances qui existaient déjà dans le projet des Lumières : le postmodernisme ne serait rien d'autre que l'intensification du scepticisme moderne.

Certes, le scepticisme et le cynisme sont des conceptions différentes, mais il est possible de montrer que la conscience sceptique « malheureuse » – l'expression est de Hegel (1941, I, 167 et sq.) – peut s'associer avec le matérialisme et tomber ensuite dans l'hédonisme utilitariste qui est la source privilégiée du cynisme moderne. Dans les mots de Stanley : « le matérialisme n'a pas sauvé les Lumières du cynisme potentiel de la raison critique négative » (ibid., 166), mais lui seul a conduit à l'hédonisme et au relativisme. Ainsi, la thèse de Stanley est une radicalisation de la thèse de Sloterdijk – qui était à son tour la radicalisation soixante-huitarde de la thèse de Horkheimer et Adorno (1974) ; selon

Stanley, le cynisme généralisé n'est pas l'abandon de l'idéal de la modernité, ni la conséquence lointaine, mais la *conséquence immanente* de la dialectique des Lumières.

En faisant l'exégèse du texte fondateur du cynisme moderne, *Le Neveu de Rameau* de Denis Diderot, Stanley cherche à prouver que le cynisme du neveu n'est pas opposé au principe des Lumières : il « émerge du cœur des Lumières elles-mêmes » (2007, 393). On peut saisir ce mouvement si on réfléchit à la réaction hostile de Rousseau face à l'œuvre de Diderot. Rousseau a été lui-même suspecté de cynisme, mais son cynisme rappelle plutôt le style classique<sup>2</sup>, alors que le caractère de Rameau semble constituer un nouveau cynisme (Stanley 2009, 311). Selon Stanley, cynique moderne est non seulement Rameau, le personnage, mais aussi Diderot, l'auteur ; la lecture d'un autre texte diderotien, le *Supplément*, est censée en fournir l'argument (2012, 50). Stanley applique ainsi à l'analyse des Lumières la distinction entre *kynisme* et *cynisme* dont Sloterdijk avait fait la catégorie centrale de la raison cynique (cf. *infra*). Cette opération n'est pas illégitime en soi, pour deux raisons : d'abord, l'impulsion kynique originaire (Diogène) et le cynisme dérivé sont les deux constantes de la raison cynique à tout moment (cf. Sloterdijk) ; ensuite, la distinction entre *cynisme antique* et *cynisme moderne* n'était pas inconnue aux encyclopédistes, comme le prouve l'article « Cynisme » de l'*Encyclopédie*<sup>3</sup>.

Selon l'interprétation donnée par Hegel lui-même, la dialectique des Lumières serait présente dans le dialogue entre les personnages de Diderot<sup>4</sup>, Moi, le philosophe attaché aux principes, et Lui, l'homme moderne qui a abandonné complètement l'idéal moral, l'universalité du savoir, l'existence de la vérité et le discours raisonnable, en s'attachant aux vertus de l'apparence, et à la frivolité de la flatterie. Les critiques du postmodernisme ont tendance à radicaliser cette opposition entre un Moi philosophique des Lumières et un Lui qui trahit le projet moderne et annonce le postmodernisme cynique. Ces critiques font de la logique de l'*Aufklärung* la référence absolue et ne considèrent pas le principe d'atténuation formulé par Hegel : « ce que la pure intellection énonce comme son autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut être rien d'autre qu'elle-même; elle peut seulement condamner ce qu'elle est » (Hegel 1941, 100). Stanley,

en revanche, n'est pas en désaccord avec la lecture hégélienne, car elle cherche d'atténuer l'opposition entre Moi et Lui par une analyse des stratégies d'écriture. Elle pense donc que l'image de l'ermite construite par Rousseau selon le modèle de l'ancien cynique, Diogène, constitue une stratégie rhétorique vouée à attirer l'attention sur le jumelage des personnages de Diderot, qui sont comme les deux voix d'un même sujet. Le Neveu de Rameau est un expert de la vie parisienne qui « expose l'hypocrisie endémique de l'ordre social dominé par des fausses réputations et des signes de statut acquis facilement » (Stanley 2009, 320; n. trad.). Mais en exposant il s'expose, puisqu' il est « à la fois le représentant et le critique de ce monde de fausses apparences » : sa conscience est cynique.

La marque distinctive du cynique moderne ce n'est donc pas ce fameux *souci de soi* (Foucault 2001, 10) qui faisait de Diogène le frère-ennemi de Socrate : le moderne ne fait pas l'effort d'acquérir la vertu en pratiquant le refus des conventions sociales et l'approche de la nature originelle<sup>5</sup>. Chez Diogène, la parole libre de toute contrainte et de toute convention (*parrhesia*) était l'expression de l'accord avec soi-même, qui excluait tout décalage entre le soi, le discours et l'action. Le cynisme du Neveu – « neveu » de l'homme classique – consiste dans le déplacement de ces hypostases sur des orbites disharmoniques : le cynique moderne dit une chose, fait autre chose et ressent la parole et l'action comme étrangers au « soi profond ». Comme dans le cas de Faust de Goethe, « la conscience d'avoir chuté de son soi [plus] profond fait que le soi individuel ne puisse apparaître ni comme bon, ni comme innocent. [...] Ce soi apparaîtra davantage comme coupable du point de vue de la philosophie qui le veut élargi vers le soi absolu » (Noica 2000, 164; n. trad.). Mais ce soi profond n'est pas une instance relationnelle, même s'il se dévoile dans le dialogue paradigmatique entre Moi et Lui. Tout Lui cynique se rapporte à un Moi qui représente, au fond, sa propre conscience – ce tribunal par rapport auquel la frivolité, la flatterie, l'utilitarisme et la trahison reçoivent non pas leur valeur (qui relève du marché), mais une justification de cette valeur, par une forme de cohérence secrète et en même temps affichée.

*Commentaire.* La difficulté de décrire le cynisme profond provient du fait qu'il consiste dans ce qu'on pourrait appeler, selon le langage de Kant, une « opposition

réelle» (*sans contradiction*) entre des «grandeurs négatives» dont l'une est montrée et l'autre cachée (Kant 1997, 34). «Le vice en tant que 'vertu négative' (*meritum negativum*) ne peut exister qu'à cause d'une 'loi intérieure' (*inneren Gesetze*) (i.e. la conscience morale) dans le 'coeur de tout homme' (*in dem Herzen eines jedes Menschen*) qui fait sentir que la vertu soit transgressée» (Parret 2014, 5 ; Kant 1997, 34). On peut appeler «cynisme» la justification de cette transgression qui a lieu par un renversement qui fait que la conscience morale se voit elle-même obligée de se justifier par rapport aux valeurs de marché. C'est là l'effet des idéologies modernes ! La conscience cynique est donc une conscience « infâme » qui produit les effets contraires à la morale, tout en restant conscience morale : elle dit « non », mais elle veut dire « oui », donc elle fait semblant de *laisser faire* le convenable. La seule forme de *parrhesia* du cynique moderne est celle dans laquelle Lui-autre parle au Moi Lui-même afin de le convaincre que sa pure conscience morale n'est que la voix subjective d'une âme faible, incapable d'assumer des «responsabilités» *réelles*. Ce renversement cynique de la conscience morale met en évidence l'importante de l'entreprise kantienne : *loin de Paris* et en prenant Rousseau-Diogène comme interlocuteur, Kant va repenser les Lumières et va consolider la position socratique<sup>6</sup>.

Il est donc évident que le Neveu de Rameau représente un de ces *philosophes* qui appartiennent aux Lumières «parisiennes» : il fait usage des présupposés luministes du Moi afin de ruiner les *doctrines* des philosophes et leurs conséquences morales (Stanley 324). Un certain nombre d'éléments structuraux renforcent cette lecture qui regarde les personnages Moi et Lui comme un couple soudé : ils ont les mêmes stratégies, telles dévoiler les préjugés de l'autre, réfuter les superstitions, adopter le sécularisme. Mais le cynique Neveu utilise la critique des préjugés afin d'opérer une «inversion burlesque alarmante des valeurs des Lumières» (ibid., 326; n. trad.). La conclusion en serait que le cynisme de Rameau constitue une dimension révélatrice de la conscience moderne (ibid. 2007, 387) et que la dérive cynique imputée à la pensée postmoderne est une ancienne affaire qui remonte à la dialectique négative des Lumières. En aucun cas ne provient le cynisme de notre temps de la misérable trahison du grand idéal ! Le cynisme est plutôt une structure de la pensée moderne et la figure du cynique s'annonce comme idéaltype ou comme «raison cynique» (cf. Sloterdijk).

En partant de la définition du cynisme donnée par Sloterdijk, Stanley parle du cynisme comme «forme» indifférente par rapport au contenu ; nous pensons que la notion de *structure* puisse mieux convenir, étant donné que Sloterdijk a construit sa définition autour d'une opposition fondatrice : «la pensée cynique

peut apparaître seulement lorsque deux visions sur les choses sont devenues possibles, l'une officielle et l'autre non-officielle, l'une voilée et l'autre dévoilée, l'une du point de vue des héros, l'autre du point de vue des serves»<sup>7</sup> (Sloterdijk 1987, 218; n. trad.). Le cynisme serait donc l'attitude qui résulte de la conscience malheureuse qui saisit le hiatus, et de l'effort de résoudre le paradoxe, sans que la possibilité d'une synthèse soit donnée. On sait que la stratégie de l'apaisement par la synthèse relève de la vision hégélienne : elle consiste à placer la conscience malheureuse dans une histoire essentielle qui va dépasser à la fin tous ses moments « sensibles ». Pour cela, Hegel est devenu un philosophe insupportable à ceux qui ont cherché « à donner de la couleur à l'existence »<sup>8</sup> dans le scepticisme, le cynisme, le relativisme, le nihilisme. Par exemple, l'auto-description de Foucault comme « positiviste heureux » (Foucault 1969, 164) est une modalité de viser de manière polémique la réconciliation de la conscience malheureuse avec le monde, selon la dialectique hégélienne. Cela signifie que Stanley a raison de dire que le cynisme est, comme le postmodernisme, un concept polémique : il naît de la querelle et il reste dans la querelle – une querelle qui n'a pas de solution « dialectique » (synthèse).

Si on regarde les choses ainsi, il devient évident pourquoi il convient d'adopter un point de vue stratégique, plutôt qu'un point de vue herméneutique. La règle d'or de la stratégie – qu'il s'agisse de jeux, de luttes ou de débats (selon la distinction d'Anatol Rapoport) – c'est le fait que « chacun des adversaires fait la loi de l'autre », selon le dit de Clausewitz. La notion d'escalade serait suffisante pour expliquer comment est-il possible que la réponse à une attitude cynique soit toujours une attitude cynique, à moins que l'opposant ne soit l'homme vertueux de Platon ou des *Évangiles*. La règle d'or de la raison stratégique est plus ancienne et plus profonde que le discours des Lumières, comme le montre la polémique menée par les conservateurs au sujet de la révolution moderne.

*Exemple.* Edmund Burke avait accusé Rousseau de cynisme, et non sans raison (Burke 1949 ; cf. Mazella 2007), tout en étant lui-même un politicien cynique. On sait que Burke a écrit contre la Révolution ; mais on ne sait [peut-être] pas que Burke avait argumenté contre les revendications des colonies américaines qui avaient demandé d'être représentées au Parlement britannique. Burke a soutenu que les Américains y étaient représentés, sauf qu'ils ne l'avaient pas aperçu. Le

concept de *virtual representation* proposé par Burke était une preuve de cynisme aussi bonne que le discours révolutionnaire, car son idée de « virtualité » ne comprend pas le seul rapport numérique dans la représentation : elle comprend aussi un rapport *analogique* entre deux régions de l'espace – la métropole et la colonie – qu'elle traduit en rapport *logique*. Ainsi, Burke a refusé de voir que toute logique représentative exige, en vue de son fonctionnement, une condition d'homogénéité ; or, la discontinuité géographique entre métropole et colonie ne satisfait pas à cette condition. Lorsque la colonie comprend ses intérêts, elle cherche un principe de calcul de ces intérêts, donc elle cherche un cadre institutionnel pour exprimer à la fois les intérêts et la vision du calcul. A l'époque de Burke, déjà, le Parlement britannique était moins la représentation des intérêts (mécanisme de décision) que la représentation des conflits entre les intérêts (processus de discussion). Par conséquent, le concept de représentation virtuelle tel que Burke le comprend, est une réfutation non seulement de l'ancien principe Whig, *no taxation without representation*, dont Burke se croyait pourtant le plus fidèle défenseur, mais aussi une réfutation du principe de la discussion. En fait, Burke traduit le principe représentatif (*dictum de diverso/de exemplo/de reciproco*) en principe de souveraineté (*dictum de omni*), ce qui constitue une véritable approche cynique.

Le cynisme des polémiques n'a aucun lien avec les Lumières, étant une ancienne stratégie rhétorique de justification du pouvoir : le cardinal Bellarmin l'avait pratiquée avec succès. Mais la dialectique des Lumières l'explique *mieux*. C'est là que la contribution de la critique de la raison cynique s'avère essentielle : elle permet de saisir le *dispositif*<sup>9</sup> par lequel une ancienne stratégie rhétorique peut s'incarner dans les affaires du présent, par les vertus d'une dialectique négative.

## 2. Démonologie cynique : les caractères

La définition du cynisme chez Sloterdijk garde la structure de la conscience malheureuse et met au premier plan une phénoménologie qui rend évident comment on arrive à la solution cynique en partant du problème sceptique. La dialectique des Lumières n'est que *la première version* de la raison cynique : « la fausse conscience éclairée, la conscience malheureuse modernisée sur laquelle les Lumières ont travaillé à la fois avec succès et en vain »<sup>10</sup> (Sloterdijk 1987, 5). Cette définition ne situe pas le cynisme au cœur du projet initial des Lumières, mais dans un *modernisme* ultérieur. Sloterdijk ne sort pas du cadre de l'interprétation hégélienne qui disait que « malheureuse » était cette conscience sceptique naïve qui ne se rendait pas compte que l'illusion dénoncée par elle se trouvait en elle-même. Donc la

conscience moderne ne devient cynique que lorsqu'elle perd cette naïveté et saisit le travail rendu par les Lumières dans ces dévoilements qui constituent le cadre de la critique des idéologies : critique de la révélation, critique de l'illusion religieuse, critique de la suprastructure idéaliste etc. Ces moments constituent l'aube du cynisme, car les dévoilements sont des modalités de camouflage, dans le discours critique et contre-critique, de certaines stratégies de conservation des mécanismes de pouvoir.

La critique de l'illusion religieuse, par exemple, a procédé avec « sagesse stratégique » lorsqu'elle a montré que les attributs divins ont été fabriqués selon le modèle anthropomorphique ; sauf que cet argument ne nie pas l'existence de Dieu, mais seulement les possibilités humaines de connaître Dieu. Par conséquent, la critique de la révélation a produit un mécanisme de défense des théologiens qui, dorénavant, auront en commun avec les cyniques « le sens de l'autoconservation nue » (Sloterdijk 1987, 25 ; 1983, I, 69). Les théologiens ont accusé d'athéisme toute tentative luministe d'avancer des hypothèses concernant l'existence de Dieu ; ils ont spéculé ainsi sur toute stratégie critique qui sortait du cadre du scepticisme prudent de la critique rationnelle. Donc la contre-critique a appris les stratégies de la critique et les a utilisées contre les Lumières, en soutenant que tout dépassement de la sphère de la raison suffisante, par les adeptes de la raison suffisante, est une action dictée par le pacte diabolique<sup>11</sup> et par des intérêts et des passions occultes. En face de ces preuves de cynisme, les adeptes des Lumières se sont défendus selon les possibilités : ils ont élaboré une théorie instrumentaliste de la genèse des religions, dans laquelle l'argument de la tromperie des prêtres joue un rôle essentiel. Ainsi, la critique de la révélation et celle de l'illusion religieuse peuvent être considérées en couple. Elles mettent au jour deux formes de cynisme, l'un luministe et l'autre conservateur, le rôle dominant étant joué par le premier :

« Présenter son adversaire comme un trompeur vigilant et réfléchissant, comme un 'politique' raffiné est quelque chose à la fois naïf et rusé. On arrive ainsi à concevoir une conscience raffinée par une conscience encore plus raffinée. L'*Aufklärer* surpasse le trompeur pour autant qu'il repense et dévoile les manœuvres de celui-ci. [...] l'*Aufklärer* est alors un méta-cynique, un ironiste, un satiriste. Il peut reconstruire parfaitement les machinations trompeuses de son adversaire [...] » (Sloterdijk 1987, 30 ; 1983, I, 77).



Les choses vont pour autant à l'égard des autres formes de dévoilement qui ont représenté le milieu de formation du cynisme moderne et l'aube du cynisme social généralisé. Mais c'est là que surgit le problème posé par Stanley : au moment de leur constitution, ces dévoilements ne pratiquaient-ils pas *déjà* un cynisme dont les traits étaient reconnus comme tels par les participants au jeu critique ?

Cette question, nous l'avons vu, exige un retour aux sources intellectuelles de la conscience malheureuse cynique. Si Stanley avait suivi la route *externe* qui mène de Diderot à Hegel (en passant par Goethe) ; nous proposons la route *interne* qui mène toujours à Hegel, mais en venant de Kant. Le paradoxe saisi par Diderot a été conceptualisé par Kant lorsque, dans le parcours de la première *Critique*, il a parlé de la querelle des systèmes métaphysiques dogmatiques et sceptiques. Dans l'esprit des Lumières et de la philosophie kantienne, le dogmatisme est la nuit de la raison<sup>12</sup> et le scepticisme est la fausse lumière<sup>13</sup>. Parmi les sceptiques, seul Hume, „cet homme grave, capable de garder l'équilibre du jugement ” (Kant 1845, 444 [A745/B773]) donne de l'espoir à la science métaphysique car, même s'il ne trouve pas une solution à la question de la métaphysique, « le sceptique corrige le disputeur dogmatique, et le conduit à une saine critique de l'entendement et de la raison même » (ibid., 468 [A769/B797]). Kant pense qu'on puisse se débarrasser de la méthode sceptique dès qu'on quitte le champ de la philosophie transcendantale : en mathématiques, en philosophie expérimentale, en morale. En morale, le scepticisme finit par une apologie lamentable de la règle de l'utilité et de l'opinion commune qui constituent au fond la source même du dogmatisme conservateur. Le scepticisme est donc une fausse illumination ; il finit comme conscience malheureuse<sup>14</sup>, à cause de « l'impossibilité où est la raison pure en désaccord avec elle-même de se contenter du scepticisme » (ibid., 456 [A758/B786]). Hume avait tiré « de la contingence de notre détermination suivant la loi, la contingence de la loi même » (ibid., 465 [A766/B794]) ; cette approche est à la fois fautive, en théorie de la connaissance, et nuisible, en morale, car „l'empirisme universel est un véritable scepticisme” (Kant 1848, 145) : il est la source du *scepticisme universel*. Le scepticisme épistémologique conduit au cynisme moral par le fait que la mise en doute *sceptique* des

procédés dogmatiques de justification conduit à l'impossibilité de justifier les valeurs (autrement que par l'habitude – ce qui ne constitue nullement une justification). La solution de Kant sera de dépasser le scepticisme épistémologique par une critique de la raison pure théorique et de reformuler les dogmes comme postulats *universels* (tirés de la loi morale) de la raison pure pratique. La solution de Hegel sera d'effacer la distinction entre raison pure et raison pratique et de trouver la solution de la conscience malheureuse dans la participation de l'individu à la vie éthique (*Sittlichkeit*).

Ce n'est pas ainsi que Sloterdijk comprend le problème : deux siècles de scepticisme moderne – « Dieu qui est mort » (Horkheimer et Adorno 1974, 172) – ont déjà prouvé que la dialectique des Lumières a produit des effets sociaux et politiques négatives, malgré les solutions philosophiques. Ce n'est donc pas une logique philosophique, la dialectique des Lumières : c'est une logique *sociale et historique*, qui s'exprime à travers la culture moderne. En tant que culture de *succès*, le projet luministe est « un processus dans le temps, une forme d'évolution » dans laquelle les instances du monde historique utilisent des stratégies de pouvoir et de contre-pouvoir. En conséquence, l'ethos originel de la critique de l'autorité se perd, et pour deux raisons. D'une part, le succès des Lumières est lié aux nouvelles formes d'autorité issues de la lutte contre la tradition. Ces pouvoirs éclairés utilisent maintenant les stratégies des Lumières à des fins contraires au projet luministe : c'est le despotisme éclairé. Par exemple, Frédéric le Grand (au XVIII<sup>e</sup> siècle) et Bismarck (au XIX<sup>e</sup>) font tourner les Lumières contre elles-mêmes par des processus d'obstruction et de répression qui empêchent l'émancipation sociale des classes nouvelles. Au-delà du résultat social négatif, l'utilisation des techniques réalistes par des pouvoirs luministes produit une scission au niveau de la conscience des gouvernants et conduit au cynisme politique. Ce cynisme politique sera aggravé par de nouvelles formes de scission au niveau de la société: résistance de la province à cause du retardement social, division entre Lumières libérales et socialistes, sciences sociales qui répondent aux besoins des partis, opposition entre rationalismes et irrationalismes, lutte de classe etc. D'autre part, la conscience critique se trouve modifiée sans

cesse par la nécessité de répondre aux stratégies rusées d'un pouvoir hégémonique ; donc elle va finir par s'organiser, par se consolider, par établir une ligne unique d'action, par devenir engagée etc., donc par exercer un pouvoir à son tour. Le résultat en sera un cynisme généralisé et, partant, une crise des Lumières.

Mais cette crise des Lumières conduit également à une manifestation de l'impulsion kynique originaire, qui constitue l'espoir de la vraie conscience éclairée, étant donné que le kynisme et le cynisme sont « des constantes de notre histoire, des formes typiques de la conscience polémique » (Sloterdijk 1987, 218 ; 1983, II, 401). Dans leur critique des Lumières, Horkheimer et Adorno avaient parlé de la déception à l'égard de la culture de masse regardée comme « équivalent esthétique de la domination » (1974, 193) ; Sloterdijk va plus loin : il découvre que « le sujet cynique sait qu'il est déçu par [cette] culture, mais continue d'en consommer » (Halsall 2005, 168). Le résultat de l'approche historique serait donc une nouvelle forme de conscience critique qui réalise que nous pouvons « séparer le kynisme de son origine historique et de le transformer en type qui revient sans cesse tout au long de l'histoire » (ibid.).

Cela dit, il devient évident que l'approche historique n'est pas historique ; c'est plutôt une « phénoménologie des formes polémiques de conscience » (Sloterdijk 1987, 218 ; 1983, II, 401) qui ressemble un peu à celle de Husserl, selon l'évaluation de Sloterdijk lui-même. Il s'agit donc de la recherche d'un invariant du monde historique moderne, mais la phénoménologie de Sloterdijk est incomplète, parce qu'elle n'arrive pas (et ne peut arriver) à la mise entre parenthèses du mode *dérivé* (le sens) par lequel le langage quotidien se représente les cynismes. Autrement dit, une phénoménologie de type husserlien éviterait de satisfaire (dès le début) des positions prises et repérables dans le monde historique. Peut-être que la phénoménologie heideggerienne aurait pu offrir un modèle meilleur pour l'analyse du monde historique de la société cynique oublieuse de l'impulsion kynique et pratiquant une critique inspirée par des pouvoirs hégémoniques. Comme cette phénoménologie n'exige pas la mise entre parenthèses, elle permettrait de faire une analyse du sens donné, en expliquant comment on est arrivé à l'oubli du sens originaire, et de montrer ensuite comment on peut revenir au sens

originaires. Mais, Sloterdijk pratique une stratégie wébérienne abyssale qui le pousse à décrire des idéaltypes. C'est ainsi que s'explique le couplage entre une méthode phénoménologique ambiguë et une méthode physionomique assez claire.

Alors Sloterdijk présente une galerie de portraits qui est structurée selon l'invariant typologique kynisme/cynisme. La galerie comprend quatre noms : Diogène de Sinope, Lucien de Samosate, Méphistophélès de Goethe et le Grand Inquisiteur de Dostoïevski. Ce sont quatre instances historico-physionomiques du kynisme et du cynisme – deux hommes et deux figures – peuplant quatre formes d'organisation sociale, quatre types de milieu : la démocratie athénienne, l'empire romain, la modernité préromantique, et le grand siècle de la liberté (le XIXe). L'importance des deux « figures » consiste dans le fait qu'elles agissent en double registre : d'une part, elles ont une date de naissance dans la modernité, chez Goethe et Dostoïevski ; d'autre part, elles précèdent leur date de naissance par les noms mêmes qu'elles portent. Par le jeu de la signifiante, les deux figures couvrent le vide historique qui sépare la dialectique des Lumières du cynisme antique. A l'époque de Lucien, le cynisme était déjà falsifié. Il était scindé entre le cynisme déclassé de quelques sectes plébéiennes qui pratiquaient « le tragique [non le comique], le mythe sobre [non la satire] » (Sloterdijk 1987, 171 ; 1983, I, 324 ; n. trad.), et le cynisme raffiné de Lucien lui-même qui, déjà loin de Diogène, pratiquait « un attaque cultivé [...] une satire seigneuriale contre les intellectuels vilains de son temps » (ibid.).

La fonction des constructions symboliques Méphistophélès et le Grand Inquisiteur est, dans la galerie de Sloterdijk, celle d'assurer la vocation universelle du cynisme déchu, sa diffusion à l'échelle de l'histoire et de la géographie occidentales par la transformation de l'impulsion kynique allant « de la critique culturelle plébéienne et pleine d'humour, à la satire cynique seigneuriale » (Sloterdijk 1987, 174 ; 1983, I, 330 ; n. trad.). Méphistophélès est un démon qui se promène sans entrave à travers les siècles chrétiens ; la Germanie est son sol natal, la modernité est son ethos, les arts et les sciences sont ses domaines d'excellence. Par sa familiarité avec les doctrines chrétiens, mais aussi avec l'*Encyclopédie* de Diderot<sup>15</sup> qu'il avait lue avant l'écriture, Méphistophélès connaît la distinction entre le vrai et le

faux cynisme parce qu'il pratique les deux à la fois. Par réalisme, empirisme, positivisme, athéisme, naturalisme, vitalisme, volonté de puissance, sensualisme, hédonisme et toute sorte de doctrines et pratiques scandaleuses, il représente la « modernisation du mal ». « Par Méphistophélès, Goethe a plus de choses à dire que par Faust » (Noica 2000, 211).

Le Grand Inquisiteur est un cardinal espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle, mais son sang est slave, son discours est postromantique, son domaine de compétence est la politique. Il parle comme « un politicien et idéologue conservateur du XIX<sup>e</sup> siècle » (Sloterdijk 1987, 185) et, à l'instar de Faust, il fait un pacte avec le mauvais maître. Son cynisme consiste dans le savoir d'instrumentaliser le discours de la liberté, afin de mettre au point un système oppressif fondé sur l'assomption que les hommes ont besoin de maîtrise, bien qu'ils aiment parler de la liberté. Ils acceptent facilement l'esclavage en échange de la sécurité et font preuve de *réalisme* dans leur jugement. Le Grand Inquisiteur est un visionnaire de l'ingénierie sociale : sous ses directives, le mensonge devient vérité. Tout comme Méphistophélès, il corrompt l'esprit et l'âme, en transformant la conscience de ceux qui partagent son œuvre. Leur cynisme consiste dans la perte de la naïveté et dans l'absence de toute possibilité de revenir à l'état d'avant, puisque la conscience retient le fait de la chute, mais ne ressent aucun remord, aucun regret. Le moment est vraiment « paroxystique », dit Sloterdijk. En effet, ici le pacte diabolique n'est pas fait par un savant naïf qui ignore les conséquences morales de son marché épistémologique, mais par l'Église elle-même dont la mission est de prendre garde contre le mal et d'apprendre aux hommes comment s'y défendre. Le cynisme du Grand Inquisiteur ne survient pas par la tromperie, mais par l'orgueil et par la révolte ; il consiste dans l'adoption de ce type radical de rationalité instrumentale qui fait de la réalité le domaine exclusif du réalisme. Le réalisme est ici l'autre nom du cynisme : c'est du réalisme que la définition de la réalité est tirée. Originnaire n'est pas la réalité, mais le réalisme : la réalité ce n'est qu'un construit dérivé. Il peut y avoir beaucoup de disputes concernant le sens de la réalité, mais il n'y en a aucune concernant le sens du réalisme. La raison cynique se constitue sur la base de cette observation : elle a « compris », à l'époque des Lumières, que la critique est une

modalité de construire la réalité et qu'il existe un réalisme profond de la critique. Sans cette conviction, il serait impossible de concevoir un Anti-Machiavel machiavélique, une hégémonie fondée sur l'idée même de critique ou de méta-critique. *Savoir, c'est pouvoir* devient le premier et le seul axiome de la pensée réaliste ; cet axiome nourrit la critique luministe pour autant qu'elle se veuille une modalité de connaissance. La généralisation du cynisme a été possible donc par le réalisme épistémologique et par le discours de justification. Seul Diogène le kynique refuse le réalisme (en même temps que l'idéalisme) pour chercher une réalité originaire qui n'est médiée ni par le discours, ni par le réalisme, ni par le mauvais pacte.

Pour faire en sorte que Diogène parle le langage de la modernité récente, Sloterdijk introduit dans sa galerie un *supplément*, un élément qui puisse assurer la compréhension du sens oublié, ainsi que son fonctionnement selon le Mode Anonyme. Il pense que, dans *Être et temps*, c'est le cynisme généralisé de la société de masse qui constitue l'objet visé de manière polémique, par Heidegger. L'effort du philosophe allemand de faire retour à la pensée grecque peut être regardé comme une condition préliminaire pour faire ressusciter le kynisme originaire. Sous l'angle méthodologique, la stratégie de Sloterdijk est surprenante, parce qu'elle transforme l'analyse existentielle de Heidegger en *médiateur* entre l'impulsion kynique originaire et le cynisme public déclassé de la République de Weimar. Le mode anonyme de l'analytique existentielle n'a rien de « faustien », et l'action du mal consiste à œuvrer un monde sans visage (société de masse). L'impulsion kynique du métaphysicien authentique va se manifester ici dans un autre registre : le projet d'élever le trivial au rang d'objet de la grande théorie peut être regardé comme une satire inverse qui ne tire pas en bas ce qui est en haut, mais qui fait l'inverse (Sloterdijk 1987, 195 ; 1983, I, 370). C'est ainsi que voit Sloterdijk – comme une bouffonnerie logique – l'effort de Heidegger d'explicitier *ad usum metaphysicæ* ce qui va de soi pour l'homme ordinaire. Mais cette pulsion kynique a son revers : l'impersonnel dont il est question dans l'analytique du *Dasein*, qui était indéterminé historiquement et géographiquement, trouve en fin de compte son lieu d'origine et sa date de naissance : c'est le « climat cynique, démoralisé et démoralisateur d'une société

[allemande] d'après-guerre » (Sloterdijk 1987, 199). Ce qui imprime à l'impersonnel heideggérien la marque du cynisme est, tout d'abord, la conviction de l'homme aliéné que son expérience dans le monde constitue un mode de vie authentique. Par une exégèse habile de l'analytique heideggérienne, Sloterdijk met en évidence son moment de vérité : elle « produit en même temps une théorie involontaire du présent » (Sloterdijk 1987, 202 ; 1983, I, 381; n. trad.) dans laquelle la critique de la modernité urbaine, utopique ou industrielle comprend des puissants aspects kyniques. La valorisation, par Heidegger, d'une existence authentique et non-scientifique représente une chance pour le retour à l'impulsion kynique originaire. Sloterdijk pense même que Heidegger, par sa critique des théories utopiques et moralisatrices, est un précurseur de la nouvelle gauche, une gauche non-marxiste, existentielle, heideggerienne et kynique. Cette interprétation s'appuie sur l'hypothèse d'un engagement politique faible de Heidegger dans le mouvement nazi, ainsi que sur l'idée d'une affinité puissante, non-reconnue, entre Heidegger et Adorno. Sloterdijk pense que le moment 33 de la biographie de Heidegger a été l'attitude d'un kynique naïf qui a eu l'illusion de trouver dans le fascisme une politique de l'authenticité<sup>16</sup>.

### 3. Attitude et discours cynique

Cette conclusion constitue le résultat normal d'une méthode ludique. Mais ce n'est pas à ce sujet que nous voulons discuter la méthode utilisée dans *Critique de la raison cynique*. Dans la dernière partie du livre, Sloterdijk tourne vers la société allemande de l'entre-guerre pour analyser les « cynismes cardinales » et le contexte historique qui a conduit au totalitarisme nazi. Son histoire est de court terme et coïncide avec l'histoire de la transition du pouvoir en Allemagne. La question qui se pose est : comment on peut revigorer le kynisme, si on a oublié *le sens* de la pratique ? D'où vient cet oubli ? Le kynisme a jamais été *pratiqué* par le monde occidental ? Sous quelles conditions ? Sloterdijk se contente de dire : *il y a du kynisme*. Mais le kynisme-pratique ne se réduit pas à l'attitude kynique. Jamais une pratique ne s'est réduite à l'attitude et, s'il est question de *ressusciter* une pratique, il faut l'analyser sur une longue durée pour en déceler les possibilités.

Une approche historique du rapport entre kynisme et cynisme exige de montrer d'abord que la conscience kynique apparaît au moment de la Renaissance ; ensuite, que la conscience critique moderne s'est séparée de l'impulsion kynique pour devenir un discours élitiste et rusé ; enfin, que le rapport entre discours et attitude cynique conduit à une typologie. C'est surtout le dernier point qui nous semble important, car il constitue la condition de possibilité pour structurer un matériel qui, autrement, serait à la fois trop vaste et trop divers. Afin de clarifier ce point, nous faisons référence à la notion d'attitude telle qu'elle a été développée par Éric Weil (1957).

Selon Weil, tout discours philosophique est l'élaboration, par le moyen des catégories, d'une certaine attitude de la vie ; tout homme qui comprend son monde vit dans une certaine attitude dont il n'est pas nécessairement conscient. Il peut repérer les attitudes des autres, qu'il considère comme absurdes par rapport à la sienne, sans qu'il puisse pourtant définir la sienne. Toute attitude est source de violence, à moins qu'elle ne s'exprime dans un discours cohérent qui vise consciemment la fin de la violence. La violence pure est une situation extrême qui se traduit par le refus de tout discours « en connaissance de cause » (voir le totalitarisme) : elle est négation de l'humanité de l'homme en tant qu'être langagier. La violence « normale » provient des « attitudes incohérentes à discours contradictoire ou défectueux, celles du langage qui ne veut pas être cohérent, mais ne veut qu'exprimer [...] ce que l'individu *sent* » (Weil 1957, 72). La philosophie est, au contraire, un discours cohérent qui met fin à la violence par la compréhension élaborée – donc par des concepts universaux – de certaines attitudes qui sont pures et irréductibles<sup>17</sup>. Mais parfois, pour ne pas dire souvent, l'attitude de l'homme ne s'exprime pas de manière propre dans son discours, ce qui fait que son attitude est « impure » (ibid. 74) ; donc une certaine attitude qui est « impure » à un moment donné, aurait pu être « pure » dans un autre discours, à un autre moment historique<sup>18</sup>.

Cette notion d'attitude nous permet de comprendre la dialectique des Lumières comme un conflit entre des attitudes, dans la situation historique où la société moderne a pris conscience de sa modernité en se révoltant non seulement contre les formes traditionnelles d'autorité, mais aussi contre elle-même,



puisque les sources d'autorité se sont multipliées et les processus d'érosion de toute autorité se sont accélérés. Ainsi, pour comprendre l'alchimie de la « fausse conscience éclairée », il faut connaître, d'une part, les données originaires de la conscience moderne, les attitudes qui se font jour dans le conflit de la raison moderne avec elle-même (scepticisme, cynisme, stoïcisme, nihilisme, critique, révolte) et, d'autre part, leur devenir historique dans le cadre de la raison polémique.

Ce choix méthodologique fait réfléchir : en fin de compte, la raison cynique ne relève pas de l'histoire des idées ou de l'analyse des concepts, mais d'une « logique » des attitudes. Repérer un cynisme universel par l'analyse des discours ce serait une entreprise sans enjeux, car le résultat serait déjà connu : *il y a du pouvoir !* Une « critique » doit plutôt chercher les conditions de possibilité de la raison cynique et en tracer les limites. Dans ce dessein, la distinction entre l'attitude kynique originaire et l'attitude cynique dérivée joue le rôle d'une opposition fondatrice. On risque de perdre l'attitude kynique originaire si on plonge dans l'analyse de l'archive cynique, à moins qu'on ne trouve un type spécial d'archive, susceptible de maintenir le *cogito* des attitudes.

Voici une description qui ne relève ni de l'histoire des idées, ni des encyclopédies, mais de la vie de salon : « Dans le grand hall du savoir cynique, Espiègle rencontre Richelieu; Machiavel rencontre le Neveu de Rameau; les Condottieri bruyants de la Renaissance rencontrent les élégants cyniques du rococo » (cf. Sloterdijk 1987, 4). Autant de figures, autant d'attitudes, et toutes dans la même « archive » ! Il importe peu qu'on s'imagine ces personnages en parlant ou en train de se parler : leur langage est fixé en mode conversation et on ne distingue à vrai dire aucun discours. Le « grand hall du savoir cynique » est constitué d'une pluralité de caractères qui sont en train de manifester leurs attitudes. Ces attitudes peuvent évoluer et changer dans la conversation, mais elles ne se consomment pas à l'instar des discours. Les attitudes sont « naturelles » en quelque sorte ; elles n'ont pas d'histoire.

Et pourtant, cette *archive* cynique est structurée comme opposition entre deux séries de figures-attitudes : il y a une série de la Renaissance et une série de la modernité. Ce qui nous permet de saisir les identités et les différences, ce ne sont pas les

attitudes telles quelles, mais l'existence préalable de certains discours dont nous avons connaissance. La « conversation » des figures-attitudes a lieu dans le hall, le hall est un espace ouvert, l'ouverture est vers les savoirs, et ces savoirs sont des discours. L'origine des discours est dans les attitudes, l'origine des savoirs – dans une certaine configuration des rapports de pouvoir. Ce qui rend possible de repérer les discours (savoirs), ce sont les couples savoir-pouvoir ; ce qui rend possible de repérer les attitudes, ce sont les couples attitude-discours. Donc nous pouvons saisir les attitudes conversationnelles dans le « grand hall du savoir cynique », parce que la conversation est une confrontation (débat) entre des attitudes *reprises*. Si Diogène était là, on l'aurait repéré selon la reprise de ses habitudes de mauvais goût, que tout le monde reconnaît d'ailleurs, parce qu'elles *font discours*.

Par conséquent, ce qui constitue le propre d'une attitude, c'est le fait qu'elle est *reprise*. Dans la réalité historique, il s'agit toujours d'une *prise* : « à chaque moment de l'histoire, des hommes (et non: l'homme) peuvent *prendre* toute attitude » (Weil 1996, 80 ; n.it.) ; c'est seulement aux yeux de l'observateur- philosophe que cette prise apparaît comme reprise. En prenant une certaine attitude, *les hommes* vont se positionner par rapport à un ordre social et discursif, et cela va entraîner la réaction d'autres hommes qui vivent dans l'attitude et le discours dominants. Selon Canivez (2013), l'appréciation de l'attitude récessive par le discours dominant se fera par une *reprise évaluative* de cette attitude dans l'ordre discursif et attitudinal qui joue le rôle de paradigme. En même temps, il y a une *reprise de justification* lorsque l'homme différent, celui qui vit dans une attitude récessive, « s'exprime dans le langage d'autres attitudes et catégories pour s'expliquer et se justifier au regard des autres » (Canivez 2013, al. 13).

Cette idée de reprise nous l'utilisons de manière un peu impropre, car le concept a été formulé par Weil afin d'expliquer le rapport entre catégorie et attitude dans le cadre du discours philosophique : « il n'y aurait pas de reprise(s) sans la distinction initiale de l'attitude et de la catégorie » (Kirscher 2013, al. 8). Cette observation est juste, si on tient compte du fait que l'élaboration du discours philosophique exige que le philosophe soit conscient de son attitude, ce qui n'est pas le cas pour d'autres types de discours, dont les porteurs ne sont pas conscients de

leurs attitudes<sup>19</sup>. Le discours philosophique est un « genre » à part, parce que le philosophe ne s'inscrit pas « dans la plupart des cas » : il prend conscience de son attitude et l'exprime dans un discours adéquat.

Toutefois, si nous refusons *en principe* d'appliquer le concept de reprise à d'autres formes de discours, nous ne pourrions pas expliquer comment les attitudes des hommes peuvent entrer dans l'histoire par « différence et répétition ». En tant que donné « naturel », l'attitude n'est pas reprise, elle est seulement *prise*, ce qui nous ramène au problème de la violence. Or, il est incontestable que la société a réussi de faire certains progrès dans l'élimination de la violence, même si elle n'a pas réalisé la paix perpétuelle. Ce progrès relève du principe de la discussion, donc de la possibilité d'apprécier et de justifier des attitudes qui ne sont ni pures, ni irréductibles. Par conséquent, nous devrions admettre (même si le principe de cette admission n'est pas encore clair) que d'autres types de discours, qui sont moins cohérents et plus stratégiques, sont capables d'exprimer des attitudes en conflit de telle manière que le conflit ne conduise pas à la guerre, mais à une discussion stratégique qui soit capable de réaliser la paix (« Je vous ai compris » !) sans qu'elle réalise la justice.

Ce modèle d'analyse permet de comprendre pourquoi la démarche de Sloterdijk n'est pas une véritable histoire. (Elle n'est par ailleurs ni véritable phénoménologie, ni véritable critique ; en revanche, elle est *véritable généalogie* : fausse histoire, fausse phénoménologie, fausse critique). L'histoire du cynisme telle qu'elle est faite par Sloterdijk relève d'une sorte d'« histoire naturelle » qui *décrit* les espèces et les caractères en lien avec une « théorie de la catastrophe ». C'est une « histoire » sans devenir, parce qu'elle ne montre pas les étapes de la structure kynisme-cynisme ; ça commence avec les Lumières comme si les Lumières étaient la Création. On comprend bien pourquoi les dialectiques marxistes commencent toutes avec les Lumières : elles ne veulent rien récupérer de l'ancien ethos. Mais, justement, la critique de la raison cynique prétend récupérer le kynisme ancien, mais elle ne se préoccupe pas de ce qui a rendu possible le surgissement de l'attitude kynique dans le discours de la première modernité. Le choix méthodologique de Sloterdijk rend la raison cynique d'abord conservatrice, ensuite bourgeoise et enfin allemande. Qu'en est-il

de l'ethos révolutionnaire moderne ? On pourrait avancer la thèse, par exemple, que le cynisme moderne provient du discours révolutionnaire qui s'affirme au début comme résistance *vraie* contre l'ancien régime, pour devenir ensuite une forme *hégémonique* qui justifie ses stratégies de domination par l'ancien discours de victimisation. Bien évidemment, cette thèse aurait sa contre-thèse qui dirait que, dans l'approche stratégique des luttes pour le devenir historique, le cynisme révolutionnaire n'est que la stratégie apprise de l'ancien dispositif de pouvoir qui prétendait assurer la « félicité du peuple » en comprenant par peuple les « mangeurs de brioches » (*cf.* Rousseau).

Par conséquent, cette dimension historique de la raison cynique dont parle Sloterdijk signifie que les attitudes qui sont en dispute dans la dialectique des Lumières produisent un discours contradictoire, qui s'exerce comme violence tout en essayant de dissimuler la violence. Et lorsque la violence ne peut plus être dissimulée, elle surgit comme révolution : le révolutionnaire c'est l'homme violent qui n'a pas pu trouver un discours adéquat pour son attitude dans un monde qui, étant lui-même violent, lui a refusé la voie au discours. Quant à l'attitude kynique, elle est d'entrée de jeu une attitude impure (au sens de Weil), pour la raison qu'elle cherche un discours là où Diogène s'exprimait en animal. On voit ainsi que l'analyse des attitudes par rapport au discours est non seulement inévitable, mais qu'elle permet de mieux clarifier certains points restés ambigus ou insatisfaisants dans l'approche de la raison cynique. Un de ces points serait l'analyse des conditions requises pour que l'homme s'exprime en animal de manière *sensée*.

## NOTES

<sup>1</sup> Dans son *Discours philosophique de la modernité*, Habermas dit explicitement que les écrivains „noirs” de la bourgeoisie (Sade, Nietzsche) ont une „conscience cynique” et que, chez Foucault, „les formations discursives se déplacent, se mélangent [...] sous le regard cynique du généalogiste” (Habermas 1985, 300).

<sup>2</sup> Concernant ce sujet, on peut trouver une autre opinion dans Mazella (2007, 156 et sq.). Edmund Burke définissait Rousseau comme un cynique tout court.

<sup>3</sup> Dans l'*Encyclopédie*, l'article « Cynique » faisait la différence entre le vrai et le faux cynisme. « Les faux cyniques furent une populace de brigands travestis en

philosophes ; et les cyniques anciens, de très-honnêtes gens qui ne méritèrent qu'un reproche qu'on n'encourt pas communément : c'est d'avoir été des Enthousiastes de vertu Cynique » (Auteur anonyme 1754, 599).

<sup>4</sup> Voir la section « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture » dans la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel 1941 54 et sq.). Pour une analyse de l'interprétation hégélienne de Diderot voir Schmidt (1996) et Thérien (2003).

<sup>5</sup> Cambron-Goulet (2007) analyse trois modèles possibles de la morale cynique : le modèle divin, le modèle animal, et le modèle de l'âge d'or, en considérant que le véritable but du mode de vie cynique c'est le dernier.

<sup>6</sup> Sur l'usage d'une méthode socratique chez Kant, pour mettre fin aux objections contre la morale et la religion par une dialectique de la raison, voir la „Préface” à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* (B XXXI).

<sup>7</sup> „Das zynische Denken nämlich kann nur erscheinen, wo von den Dingen zwei Ansichten möglich geworden sind, eine offizielle und eine inoffizielle, eine verhüllte und eine nackte, eine aus der Sicht der Helden und eine aus der Sicht der Kammerdiener“ (Sloterdijk 1983, II, 401).

<sup>8</sup> „Jusqu'à présent, tout ce qui a donné de la couleur à l'existence n'a pas encore d'histoire : où trouverait-on, par exemple, une histoire de l'amour, de l'avidité, de l'envie, de la conscience, de la piété, de la cruauté? Nous manquons même [...] d'une histoire de la pénalité” (Nietzsche 2011, I, § 7 ; voir aussi Foucault 1994, 161).

<sup>9</sup> En partant des analyses de Foucault sur la gouvernementalité, nous définissons le *dispotif* comme une troisième voie – véritable synthèse – entre le *mécanisme* (souveraineté et loi) et le *processus* (biopolitique et norme).

<sup>10</sup> „Zynismus ist das aufgeklärte falsche Bewußtsein – das unglückliche Bewußtsein in modernisierter Form. Der Ansatz ist hierbei ein intuitiver, bei einem Paradox beginnend“ (Sloterdijk 1983, II, 399).

<sup>11</sup> « Au fond, Faust est un kantien désespéré [...] Son envie de passer au-delà des frontières reste plus forte que son aperçu sur le caractère limité de la connaissance » (Sloterdijk 1987, 179).

<sup>12</sup> Kant dit que la raison dogmatique est « accablée de questions qu'elle ne peut pas éviter [...] puisque les questions n'ont pas de fin, elle se voit forcée de poser tout d'un coup des principes qui dépassent tout usage expérimental possible [...]. Mais elle tombe par le fait dans une obscurité et des contradictions » (Kant 1845, 3-4 [A VII-VIII]). Par conséquent, elle retombe « dans ce vieux dogmatisme vermoulu » qui conduit au mépris « auquel on aurait voulu soustraire la science » et après avoir « épuisé toutes les voies, [...] il n'y a plus qu'ennui et complète indifférence. De là, le chaos et les ténèbres qui règnent dans les sciences » (ibid., 5-6 [A X]).

<sup>13</sup> « Ainsi, le scepticisme est un lieu de repos pour la raison humaine; là, elle peut se rappeler le chemin dogmatique qu'elle a fait, et décrire le pays où elle est, afin de pouvoir choisir sa route plus sûrement. Mais ce n'est pas une habitation où elle doit rester toujours; une pareille demeure ne peut se trouver que dans une certitude parfaite [...] » (Kant 1845, 460) [A 761, B 789].

<sup>14</sup> On peut voir ainsi comment le concept de „conscience malheureuse” de Hegel a été préfacé par la réflexion de Kant sur les conséquences morales du scepticisme.

<sup>15</sup> En fait, Goethe a été celui qui a publié pour la première fois le *Neveu de Rameau*, en traduisant en allemand un manuscrit qui circulait en régime subversif dans les milieux parisiens. (Hegel a connu l'écrit de Diderot par l'édition allemande parue à Jena en 1806). En France, l'œuvre de Diderot ne sera pas publiée avant 1823.

<sup>16</sup> Concernant cet aspect Jacques Bouveresse fait remarquer: « s'il y a une chose qui est exactement aux antipodes de la tradition cynique que Sloterdijk voudrait faire revivre, c'est bien ce genre de naïveté inexcusable à regard du pouvoir et de la force » (Bouveresse 1984, 22-23). En ce qui concerne l'argument de Bouveresse, on peut dire qu'il est correct, mais on peut se poser la question si l'auteur serait prêt à l'admettre aussi pour l'engagement à gauche. Il affirme qu'il ne voit pas « comment une gauche quelconque pourrait reconnaître son message et son programme dans la leçon que Diogène propose, selon Sloterdijk, à la conscience contemporaine » (ibid., 25). Cela signifie que le cynisme déclassé – à la fois utopique et réaliste – peut être une source de la gauche politique.

<sup>17</sup> « L'attitude pure est donc définie par rapport au discours philosophique, à notre discours. [...] Elle saisit l'essentiel de son monde comme concept. Ce concept, nous le désignerons sous le nom de catégorie. [...] Ce sont les catégories qui déterminent les attitudes pures; ce sont les attitudes pures qui produisent les catégories. » (Weil 1957, 70-71)

<sup>18</sup> Par exemple, l'attitude du croyant est pure si elle s'exprime sous la catégorie « Dieu », mais elle est impure si elle est exprimée sous la catégorie „condition”.

<sup>19</sup> « L'essentiel d'une attitude ne se révèle pas comme tel, dans la plupart des cas, qu'à l'observateur, c'est-à-dire à un homme qui n'entre pas dans cette attitude » (Weil 1996, 80). )

## REFERENCES

[Auteur anonyme]. 1754. „Cynique”. In *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tome IV: Cons=Diz, 594-599. Paris : David Briasson & Durand Le Breton.

Bouveresse, Jacques. 1984. *Rationalité et cynisme*. Paris: Les Editions de Minuit.

Burke, Edmund. 1949. „Letter to Sir Hercules Langrishe” (1792). In *Burke's Politics: Selected Writings and Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution and War*, edited by Ross J.S. Hoffman & Paul Levack, 494-495. New York: Alfred A. Knop.

Canivez, Patrice. 2013. « La notion de reprise et ses applications ». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 31: 15-29.

Cambron-Goulet, Mathilde. 2007. « Les Cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge ». *Cahiers des études anciennes* XLIV : 109-136.

- Foucault, Michel. 1969. *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1994. „Préface”. In *Dits et écrits*, vol. 1, 159-168. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Édition par Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard.
- Halsall, Robert. 2005. « Sloterdijk's theory of cynicism, ressentiment and 'horizontal communication' ». *International Journal of Media and Cultural Politics* 1 (2): 163-179.
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno. 1974. *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Hegel, G.W.F. 1941. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. Paris : Aubier.
- Kant, Emmanuel. 1845. *Critique de la raison pure*. Traduit par A. Tissot. Paris: Ladrance.
- \_\_\_\_\_. 1848. *Critique de la raison pratique*. Traduit par J. Barni. Paris: Ladrance.
- \_\_\_\_\_. 1913. *La Religion dans les limites de la simple raison*. Traduit par A. Tremesaygues. Paris: Librairie Félix Alcan.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Traduit par R. Kempf. Paris: Vrin.
- Kirscher, Gilbert. 2013. « Le début est dans la reprise ». *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 31: 31-45.
- Mazella, David. 2007. « Edmund Burke and the Counter-Enlightenment Attack on the 'Philosopher of Vanity' ». Chapter in *The Making of Modern Cynicism*, 143-175. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Le gai savoir*. Traduit par Henri Albert. Édition électronique: Les Échos du Maquis.
- Noica, Constantin. 2000. *Despărțirea de Goethe [Adieu à Goethe]*. București : Humanitas.

Parret, Herman. 2014. « Les grandeurs négatives : de Kant à Saussure ». *Actes sémiotiques* 117: 1-12.

Schmidt, James. 1996. « The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel ». 57 (4) : 625-644.

Sloterdijk, Peter. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1987. *Critique of Cynical Reason*. Translated by Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stanley, Sharon. 2007. "Retreat from Politics: The Cynic in Modern Times". *Polity* 39 (3): 384-407.

\_\_\_\_\_. 2009. „Hermits and Cynics in the Enlightenment: Rousseau and Rameau's Nephew". *Eighteenth-Century Thought* 4 : 311-345.

\_\_\_\_\_. 2012. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Weil, Eric. 1957. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.

**Corneliu Bilba** est professeur à l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași, Roumanie. Il enseigne l'analyse de la violence politique, l'analyse des conflits, l'éthique internationale. Il est docteur en philosophie de l'Université « Charles de Gaulle » Lille 3 et de l'Université « Al. I. Cuza » de Iași, avec une thèse (en cotutelle) sur Michel Foucault. Il est ancien boursier du Gouvernement Français, du Gouvernement Roumain, de l'Agence Universitaire de la Francophonie et de la Maison des Sciences de l'Homme, pour différents projets de recherche et inscriptions en programmes académiques. Il a publié (en roumain) *Herméneutique et discontinuité* (2012), *Les stratégies de l'interprétation* (2017), *Interprétation et société* (collectif, 2017).

Address:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: [dcbilba@uaic.ro](mailto:dcbilba@uaic.ro)