

## Homo Canis 2. Comment Diogène est-il devenu un chien

Christophe Kihm

Nous avons ouvert le premier chapitre d'« Homo Canis » dans le numéro 6 de LINKS<sup>1</sup> en appui sur des études scientifiques consacrées à des phénomènes de coévolution dont les hypothèses reposent sur la coexistence d'humains et de loups à l'ère du paléolithique supérieur. Ces hypothèses sont à l'origine de récits alternatifs de l'évolution, « en parallèle », fondés sur des relations mutuelles entre espèces, entre individus et environnements. Elles mettent en valeur des variations comportementales défaits du contrôle hégémonique de la génétique et des besoins adaptatifs auxquels on les rapporte encore fréquemment, en prêtant attention aux propriétés qui émergent d'interactions dans des contextes historiquement situés. Dans l'exemple que nous avons retenu, la trame de ces récits de la coévolution entre hominidés et canidés était dessinée par des liaisons entre des pratiques (la chasse), des savoirs (les cartes cognitives) et des organisations sociales (les meutes).



Jean-Léon Gérôme, *Diogène de Sinope*, Huile sur toile, 1860.

Mais la relation « Homo Canis » est aussi renseignée par d'autres récits qui s'inscrivent sur la trame naturelle et culturelle ouverte par les hypothèses de la coévolution. Qu'ils soient mythiques, légendaires ou circonstanciés, ces récits participent pleinement à l'écriture d'une histoire en parallèle.

L'un d'entre eux prend pour point de départ un infanticide et une louve « qui venait de perdre ses petits » et dans la relation interspèce qui réunit ses trois principaux protagonistes, Romulus, Remus et la louve capitoline, fait débiter l'histoire de ce qui deviendra la ville de Rome. Ce récit légendaire, qui convoque d'autres protagonistes, notamment des bergers et des oiseaux migrateurs porteurs de signes, décrit un monde dont la cohérence repose sur des relations entre des Dieux, des humains et des non-humains. Il introduit Romulus et Remus à une fable de l'évolution, dans les passages du sauvage (la louve) au pastoralisme (les bergers), et dans l'épreuve de la brutalité (*ferus*) conséquente à la rivalité entre les deux frères, qui précède la naissance de la Cité. Les différentes versions que prend ce récit, entre mythologie, poésie (Virgile, *Énéide*) et histoire (Tite Live, *Histoire de Rome depuis sa fondation* [Livre I, 4]) contribuent à l'établissement d'une continuité sur le plan des savoirs et à une *concordia* (harmonie) sur le plan social avec l'établissement d'un modèle héroïque pour la Cité<sup>2</sup>.

Rechercher dans ces témoignages, ces légendes et ces mythes (les trois parfois mêlés, à l'exemple des récits portant sur les enfants-loups), des modes de coexistence entre des espèces, relever les pratiques, les affects, les savoirs intermédiaires qui y sont décrits est au cœur de l'enquête initiée par l'hypothèse « Homo Canis ». Il importe de comprendre comment se sont construites des relations interspèces dans l'histoire, non seulement parce que nos croyances, nos désirs et nos représentations participent de la construction de ces relations, mais parce qu'elles agissent concrètement sur nos pratiques. Pour y parvenir, on devra considérer avec le plus grand sérieux les récits, les légendes et les mythes, ceux de peuples autochtones ayant vécu aux côtés de loups ou de dingos<sup>3</sup>, mais aussi ceux

d'individus ayant modifié leurs existences aux côtés de chiens, car ils comportent les uns comme les autres des indices concrets de ces vies « en parallèle » et de leurs actions partagées. Diogène de Sinope, le philosophe-chien qui « cherchait un homme » compte parmi ces figures singulières ayant émergé de récits composites pour acquérir un statut légendaire. Sa singularité, qu'elle soit relevée dans des anecdotes relatives à des discours, des faits et des gestes transmis par des témoignages (ses écrits ont été perdus) ou précisée à travers la position assignée aux cyniques parmi les écoles de la philosophie antique<sup>4</sup>, intéresse notre enquête portant sur la création de relations intermédiaires entre les chiens et les humains. Dans ce cadre, il s'agira de comprendre comment se manifeste, en actes et en paroles, dans des manières d'être et de penser, une voie où l'éthique et l'éthologique se confondent, entre homo et canis, chez Diogène le cynique.

### La parrésia : le spéculaire et le spectaculaire

L'anecdote est rapportée par Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*<sup>5</sup> : un jour que l'on demandait à Diogène de Sinope<sup>6</sup> ce qu'il pouvait y avoir de plus beau chez les hommes, il répondit : « parrésia ».

Le dernier cours que donna Michel Foucault au Collège de France en 1984 fut, en grande partie, consacré à la « parrésia », aux pratiques du « dire-vrai », à la production de la vérité dans des actes qui appartiennent aux « formes aléthurgiques<sup>7</sup> du discours<sup>8</sup> ». Ce cours s'articule sur celui qui fut donné lors des deux années précédentes, *Le Gouvernement de soi et des autres*<sup>9</sup>, dont il constitue le second volet. Il s'inscrit dans cette enquête que Foucault consacra à la fin de sa vie au « souci de soi », à la vie philosophique comme « belle œuvre », à la construction « esthétique de l'existence<sup>10</sup> ». L'étude des pratiques du « dire vrai » s'applique dans ce dernier cours à deux figures majeures de la philosophie grecque, Socrate et Diogène, dont les missions philosophiques « *Connais-toi toi-même* » et « *Changer la valeur de la monnaie* » tracent ici deux voies distinctes.

L'étude des formes aléthurgiques du discours a pour objet le « *type d'acte par lequel le sujet, disant la vérité, se manifeste* » autant que la « *forme [sous laquelle] se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai*<sup>11</sup> ». Foucault accorde donc une part déterminante à la visibilité de ces pratiques qui prennent forme, selon lui, dans un circuit de regards : celui, propre, que le sujet porte sur soi, et celui que l'on porte sur lui. Cette circulation des regards implique l'ajustement de deux dimensions dans la construction du sujet : la première réflexive et la seconde théâtrale.

Ces deux regards renvoient à un topos de la construction occidentale du sujet, prise dans l'épreuve d'un face-à-face avec soi et avec les autres, dans le double jeu d'un dispositif spéculaire et spectaculaire associé à une double évaluation de soi et des autres dans les écarts de l'identique et de la différence. Si Foucault ne retient pas, dans ces termes, cette partition entre le spéculaire et le spectaculaire, elle répond aux différents aspects de la pratique de la *parrésia* tels qu'il les décrit.

Une relation en miroir se met en place entre, d'une part, celui qui prend le risque de dire la vérité (le *parrésiate*) et celui qui accepte de l'entendre, dans un pacte qui réunit le courage de l'un à la grandeur d'âme de l'autre. Cette relation est encore convoquée dans la constitution par l'un, de l'autre comme sujet éthique, et par l'examen des manières de faire, d'être et de se conduire, de l'un et de l'autre : « *Le parrésiate ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est*<sup>12</sup>. »

Le mode d'apparition du *parrésiate* est spectaculaire, puisqu'il inscrit la vérité dans son corps même, affirme et expose ainsi aux yeux des autres une vie radicalement autre. Le cynique se reconnaît, par exemple, au fait qu'il porte toujours un bâton, une besace, un manteau et se promène pieds nus. Il a la barbe hirsute, il est sale. Figure de l'errance et de la pauvreté, il montre avec ostentation une vie sans ornement : « *Il permet de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémen-*

*taire, la plus rudimentaire*<sup>13</sup>. » Foucault précise que le cynique porte à sa limite un principe de « *non-dissimulation* » pour accéder à une « *visibilité absolue* » et ainsi faire apparaître ce qui, dans l'être humain, appartient à un ordre de la nature et qui est bon : il incarne l'« *éclat de la naturalité sous le regard de tous*<sup>14</sup> ». Enfin, selon Foucault, le courage est la condition première de cette naturalité éclatante, qui a pour effet le scandale dans la mesure où cette dernière s'oppose aux institutions et à leurs ordres.

Chez les cyniques, autant dans les manières d'agir, les styles comportementaux ou les puissances d'apparition, le spéculaire et le spectaculaire portent la manifestation du dire-vrai à l'épreuve du regard. La visibilité de la vie vraie relève de trois registres : l'éthique (à laquelle cette philosophie a toujours été rapportée), mais aussi l'éthologique et le morphologique qu'il nous semble important d'y ajouter. Si le courage, vertu morale, se reporte sur les axes spéculaire et spectaculaire, puisqu'il est mobilisé et par la discipline de soi et par l'adresse aux autres, il n'explique pas les relations de la naturalité et de la vérité, pas plus qu'il ne qualifie le lien du dire et de l'agir. C'est ici que « *canis* » intervient.

#### Une vie de chien en vertus

Le chien occupe une place paradoxale dans la culture grecque ancienne. Associé à des stéréotypes négatifs – rebelle, traître, vengeur aveugle, bête assoiffée de sang –, le terme prend valeur d'insulte. Proche du loup, mangeur de chair crue et nécrophage, le chien est un animal dont on peut mettre en exergue le caractère asocial. D'un autre côté, le chien est un compagnon au quotidien, un gardien qui peut, jusqu'à la mort et même ensuite, veiller sur les hommes et les femmes. Le monument funéraire érigé à Diogène par ses disciples à Corinthe, surmonté d'un chien, participe de cette tradition. L'ambivalence du chien s'explique par son statut particulièrement singulier, en tant qu'animal parmi les hommes à la fois paré de qualités humaines, mais qui, à l'inverse, peut être replacé dans l'animalité de laquelle l'humain se détache<sup>15</sup>. Dans un écrit de Diogène de Sinope qui n'a pas été conservé,

ayant pour titre *La République*, le philosophe encourageait à « *revêtir la vie des chiens*<sup>16</sup> ». Cette adoption d'un mode de vie<sup>17</sup> engage à se parer de qualités vertueuses et à épouser des logiques d'action en fonction d'une mission philosophique, le renversement des valeurs. Le registre des vertus passant du chien à l'humain est bien connu. Parmi les qualités morales prêtées aux uns et aux autres et mises en partage par la pratique de la *parrésia*, l'honnêteté et la franchise, l'absence de pudeur et une existence sans artifices, mais aussi une règle de vie qui consiste à se satisfaire, pour tout repas, de restes. Ces qualités touchent au discours de vérité, pris alors comme un aboiement et comme une mise en garde, c'est-à-dire comme une attention portée sur le vrai (par l'aboiement qui le signale) où se manifeste aussi une attention portée à l'autre (que l'on protège ou que l'on mord pour le prévenir). Cette articulation est plus singulière que les précédentes, assez attendues sur un registre moral, car elle crée une relation de la parole et des actes qui ne doit pas à la seule comparaison et ne peut être réduite à une *faire comme si* : parler comme si on aboyait ou défendre et prévenir comme si on mordait. Il faut, pour le comprendre, considérer avec sérieux ces paroles rapportées de Diogène. Comme on lui demandait quelle sorte de chien il était, il répondit :

Quand j'ai faim, un petit maltais ; une fois repu, un molosse ; je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à la chasse. C'est ainsi que vous n'êtes même pas capables de vivre en ma compagnie, par crainte des souffrances<sup>18</sup>.

Les autres chiens mordent leurs ennemis, mais moi je mords mes amis afin de les sauver<sup>19</sup>.

Première précision, Diogène est tantôt maltais tantôt molosse, au milieu des races canines et des caractères qu'on leur prête à la fois le plus léger et le plus massif des chiens, à la fois le plus affectueux compagnon et le plus redoutable gardien... mais, toujours, à la chasse<sup>20</sup>. La chasse est une activité éprouvante qui demande une pleine santé mais aussi du courage

au risque du combat. Ainsi, l'effort pointé par Diogène renvoie-t-il à un athlétisme, à des techniques de corps qui permettent une pratique exigeante : entraînement à la souffrance et à la résistance physique, au froid et à la faim, à la chasse pour survivre et pour maintenir son indépendance et son autarcie, deux qualités qui se comprennent également sur un plan moral. Diogène, en aboyant, attire l'attention sur ou vers le vrai et peut réellement mordre pour protéger ou pour se battre, au péril de sa vie. Mais ce comportement-ci ne trouve sa signification que dans la chasse qu'il mène pour la pensée. La célèbre réplique qu'on lui prête livre l'objet philosophique de cette chasse : « *Je cherche un homme* ». Cette mise en parallèle de la *parrésia* et de la chasse s'effectue donc au prix d'un renversement : si Diogène est un chien, alors, il piste des humains.

Diogène agit en « *éclairé* » – terme que Foucault reprend à Épictète – « *en avant, au-delà du front de l'humanité, pour déterminer ce qui, dans les choses du monde, peut être favorable à l'homme ou peut lui être hostile*<sup>21</sup> », mais il est aussi un pasteur (comme le sont par ailleurs les loups), gardien de troupeau contre les ennemis du vrai. Il s'applique ainsi aux deux exigences de la philosophie antique, éduquer et soigner, à partir desquelles s'articulent les relations du savoir et du savoir-vivre.

#### Changer la valeur de la monnaie

La mission philosophique qui fut confiée à Diogène par l'oracle du temple d'Apollon, à Delphes, engage à « *changer la valeur de la monnaie* ». Comment comprendre cette injonction et le fait qu'elle conduise à mener la vie d'un chien ? On peut avancer une première réponse à cette question en repartant des qualités vertueuses précédemment énoncées. La vie de chien se mène sans pudeur, sans honte, sans le respect des humains et s'accomplit aux yeux de tous. Quelques anecdotes célèbres de Diogène se masturbant en public ou de cyniques ayant des rapports sexuels dans la rue illustrent comment ces vertus, mises en actes, deviennent renversantes. Foucault souligne plus généralement à ce propos que la vie de chien, parce qu'elle se contente de l'essentiel, fait apparaître la « *fausse monnaie* » avec

laquelle sont fabriquées les autres vies. En raison du changement des valeurs qui conditionne la pratique cynique, la vie de chien devient la vraie vie. Ce renversement permet une valorisation de l'animalité et favorise une autre compréhension de la spectacularisation à laquelle le cynique expose ses actes, puisque c'est avec elle que s'accomplit la frappe d'une nouvelle monnaie. Foucault, dans une formule ramassée qui n'est pas sans évoquer celles de Diogène, en extrait une règle de vie :

[...] ce dont l'animal peut se passer, l'être humain ne doit pas en avoir besoin<sup>22</sup>.

Avec l'équivalence posée entre vie animale et vie humaine, dans l'échange de qualités entre chiens et humains qui bouleverse les lois, les conventions et les règles, c'est l'effigie de l'animalité qui se superpose à celle de l'humanité.

Dion Chrysostome, dans son discours *Diogène, ou des domestiques*, reproduit un argument du philosophe cynique à ce propos :

[Œdipe] reconnu en effet qu'il avait épousé sa propre mère, et qu'elle lui avait donné des fils ; par la suite, il eût peut-être mieux fait de n'en rien dire ou, du moins, de légaliser la chose aux yeux des gens de Thèbes : mais, tout au contraire, il la fit d'abord connaître à tous, puis il s'en indigna et se mit à proclamer à haute voix qu'il était à la fois le père et le frère de ses enfants, l'époux et le fils de sa femme. Ma foi ! Les coqs ne font pas tant d'histoires pour de telles aventures, non plus que les chiens, ni les ânes, ni même les Perses, qui passent cependant pour être les meilleurs gens de toute l'Asie<sup>23</sup>.

L'effacement de cette ligne de partage entre l'humain et l'animal se traduit encore chez les cyniques par la remise en cause de tabous comme l'anthropophagie ou l'inceste – ce dernier étant observable dans la nature. De nombreux procès faits aux cyniques reposent sur le rapproche de pratiques anthropophages et de relations sexuelles incestueuses dont les preuves font cependant défaut : le cynisme propose de

banaliser les désirs, les modes et les lieux de la pratique sexuelle, mais maintient le consentement mutuel. Il propose aussi de banaliser la mort lorsqu'il préconise l'absence de sépulture, de rites funéraires et de sacralisation des corps. Jean-Manuel Roubineau, spécialiste d'Histoire ancienne, trace à ce propos une ligne de partage entre les cyniques et les autres écoles de la pensée grecque, au sein desquelles la frontière entre l'humain et l'animal et, d'autre part, entre les humains et les dieux, est profondément inscrite<sup>24</sup>.

De récentes analyses de la philosophie cynique suggèrent à ce propos que le « projet cynique consiste à franchir la ligne de démarcation séparant l'homme de l'animal, et donc à briser les limites symboliques et les tabous constitutifs de la condition humaine<sup>25</sup>. » Cependant, plutôt que de renvoyer l'inclusion des cyniques parmi les animaux à une métaphysique qui restreint ses effets à l'élargissement de la condition humaine, on pourrait avancer que l'impératif de naturalité associé à des vertus et à des mœurs et donc à une morale et à une éthique, pose un cadre de vie pratique au cynisme. Dans ce cadre où se déploie la « parrèsia », la naturalité animale participe nécessairement de la cohérence et de la continuité de la parole et de l'action. En pratique, l'animalité prend la parole en écharpe et l'enroule autour de l'action : ce n'est pas que la parole vaille pour un aboiement, comme nous le remarquons précédemment, mais que dans l'articulation de la parole et des actes, on puisse aboyer. Comme Foucault le suggère :

Il me semble que dans le cynisme, dans la pratique cynique, l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée – avec des règles, conditions ou modes très caractérisés, très bien définis – est très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu'à se retourner [en] intolérable insolence. Cette articulation du dire-vrai sur le mode de vie, ce lien fondamental, essentiel dans le cynisme, entre vivre d'une certaine manière et se vouer à dire vrai, sont d'autant

plus remarquables qu'ils se font en quelque sorte immédiatement, sans médiation doctrinale, ou en tout cas à l'intérieur d'un cadre théorique assez rudimentaire<sup>26</sup>.

Pour décrire plus précisément cette pratique, on pourra relier l'immédiateté, qui définit un style, à l'articulation d'une puissance d'apparition et d'une puissance d'affirmation, ici et maintenant. Ce style demeure, en l'absence d'écrits, l'héritage principal de Diogène, qui pour nous se formule dans un art de la réplique au sens théâtral comme au sens sismique (les apophtegmes), secondé par de nombreuses anecdotes<sup>27</sup>. Il nous faudrait alors entendre que ce style est celui de l'aboiement et que le cynisme, philosophie du renversement de la valeur, applique aussi sa logique renversante aux relations de la parole et des actes. Non sans relever que le « vrai chien » n'a pas d'ennemi, quand bien même il est battu, insulté et calomnié, ce qui met en exergue une autre qualité de cet animal, sa bienveillance, Julien pointe une prévalence des actes sur la parole chez les cyniques Diogène et Cratès :

Quelle forme prenait donc le commerce avec nos philosophes ? Leurs actes précédaient leurs paroles<sup>28</sup>.

Le cynisme renverse la relation anthropomorphique de l'homme et de l'animal établie par des fables où parlent les animaux en une exigence éthologique où apparition et affirmation trouvent avant tout leurs puissances en actes. Il nous faudrait alors entendre qu'aboyer est moins signifier que signaler et qu'avec l'animalité, dans la contraction de l'acte et de la parole, dans la subordination de la parole aux actes, se met aussi en partage une qualité essentielle de l'animal et du cynique : l'efficience. Ni immanente, ni transcendante, ni métaphysique, la philosophie cynique serait avant tout efficiente dans son exigence de signalement. Sous cette condition d'efficience, un philosophe peut bien devenir un chien.

<sup>1</sup> « L'hypothèse "Homo Canis" : coévolution et parallélisme », *LINKs* 6 : <http://links-series.com/wp-content/revues/5->

6-Proust/23-Christophe\_Kihm-L\_hypothese\_Homo\_Canis\_co-evolution\_et\_parallelisme-LINKs\_serie\_5\_6.pdf  
<sup>2</sup> Bernadette Liou-Gille, « La fondation de Rome : lectures de la tradition », in *Histoire urbaine*, Société française d'histoire urbaine, 2(13), 2005, p. 67-83.

<sup>3</sup> Voir le remarquable travail de Brandy R. Fogg, Nimachia Howe et Raymond Pierotti, « Relationships Between Indigenous American Peoples and Wolves 1 : Wolves as Teachers and Guides », *Journal of Ethnobiology* 35(2), 2015, p. 262-285. Et l'ouvrage de Raymond Pierotti et Brandy R. Fogg, *The First Domestication. How Wolves and Human Co-evolved*, New Haven, Yale University Press, 2018. Pour les Dingos, on se reportera à l'ouvrage de Dedorah Bird Rose, *Le rêve du chien sauvage*, trad. fr. Fleur Courtois-Lheureux, Paris, La découverte, « Les empêcheurs de penser en rond », 2020 [2011].

<sup>4</sup> Parmi nos principales sources pour cet article : Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au collège de France (1984), Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2009 ; Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial*, Paris, PUF, 2020 ; Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce. Vies et Doctrines des Philosophes illustres.*, trad. fr. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, « Pochothèque », 1999.

<sup>5</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce, op. cit.*, p. 736. L'édition française ne reprend pas le terme grec, bien évidemment, qu'elle traduit par « franc-parler ».

<sup>6</sup> Diogène de Sinope naquit environ en 413 avant J.-C. et mourut environ en 327 avant J.-C. Il fut contemporain de Platon et disciple d'Antisthène (lui-même élève de Socrate).

<sup>7</sup> L'adjectif est construit à partir du substantif « *alêtheia* », la vérité.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 5.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France (1982, 1983)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2008.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 149.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 4.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 158.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 234.

<sup>15</sup> Pour de plus amples développements sur le sujet, on se reportera au livre de Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial, op. cit.*, et tout particulièrement au chapitre « Diogène et les chiens », p. 107-114, dont nous tirons les principaux éléments de ce paragraphe.

<sup>16</sup> Le substantif « *Kuôn* », en grec ancien, signifie « chien », dont dérive l'adjectif « *Kunikos* ». Le philosophe est *Kunikos*.

<sup>17</sup> Diogène cité par Philodème de Gadara, in Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial, op. cit.*, p. 104.

<sup>18</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce, op. cit.*, p. 728-729.

<sup>19</sup> Jean Stobee, *Florilège, M.*, 13, 27, in Léonce Paquet (éd.), *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa, 1988 p. 197, cité par Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial, op. cit.*, p. 109.

<sup>20</sup> Les deux exemples du maltais et du molosse couvrent le spectre le plus large de la chasse, le plus petit chassant des rongeurs et le plus grand de grands prédateurs.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 154. La citation d'Épictète est la suivante (reproduite en note p. 162 du même ouvrage) : « *En réalité, le cynique est bien pour les hommes un éclaircisseur de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile. Et il doit d'abord explorer avec exactitude, puis revenir annoncer la vérité sans se laisser paralyser par la crainte.* », in Épictète, *Entretiens, t. I*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, livre III, entretiens XXII, 24-25, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 73.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 244.

<sup>23</sup> Dion Chrysostome, *Diogène, ou des domestiques*, X, 29-30, in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Léonce Paquet éd., Ottawa, éditions de l'Université, 1988, p. 215, cité in Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial, op. cit.*, p. 106.

<sup>24</sup> Comme le précise le mythe de Prométhée : « (...) à la suite du partage des viandes opéré par Prométhée au bénéfice des hommes et au détriment des dieux, la condition humaine a changé, et s'est éloignée de celle des dieux, pour se placer définitivement à mi-chemin entre condition divine et condition animale. » Jean-Manuel Roubineau, *Diogène. L'antisocial, op. cit.*, p. 105.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 104-105. L'auteur reprend cette thèse à Susanne Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la Nature*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 40, 2011.

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 153.

<sup>27</sup> Voir le chapitre que lui consacre Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Cf. Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce, op. cit.*, p. 703-738.

<sup>28</sup> L'empereur Julien, *Contre Héracléios le Cynique*, in *Cœuvres complètes, t. II, 1<sup>ère</sup> partie, Discours de Julien Empereur (VI-IX)*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963, § 9, p. 56-57.

## Les images embarquées

Jill Gasparina

*Lors de ces quatre dernières années, au fil de la collecte, de la documentation et de l'analyse d'images d'habitats spatiaux issues du champ de la recherche spatiale et de la culture, réalisées dans le cadre du programme de recherche « Habiter l'espace extraterrestre<sup>1</sup> », j'ai été amenée à m'intéresser à une pratique récurrente chez les spationautes : l'image embarquée. Tandis que je cherchais des documents sur les aménagements intérieurs des habitats spatiaux (notamment des photographies de communication publiées par les agences spatiales ou la presse, parfois compilées par des amateurs<sup>2</sup>), j'ai commencé à remarquer au second plan de certaines images des éléments iconographiques d'un autre ordre. Il s'agissait d'images dans l'image, d'éléments visuels et matériels occupant une partie de ces habitats, des espaces par ailleurs très contraints et majoritairement dédiés à la technique. J'ai ainsi réalisé que s'ils sont des travailleurs et des laborantins, les spationautes sont aussi les curateurs de leur lieu de travail et de vie.*

Le fait que les archives photographiques des programmes spatiaux laissent entrevoir une présence constante d'images dans les véhicules orbitaux ou dans les stations m'a décidée à établir plusieurs pistes de travail. Il me fallait enquêter pour identifier ces images qui apparaissaient de manière accidentelle dans les photographies. Ce travail me réserva d'étranges

surprises, telle la découverte d'un immense portrait du poète Vladimir Maïakovski dans la station Saliout 7<sup>3</sup> ou celle de la récurrence de peluches, paquets de bonbons et autres fantaisies pop à bord de la Station Spatiale Internationale (ISS)<sup>4</sup>. Plus généralement, j'ai commencé à m'interroger sur les enjeux de cette démarche consistant à sélectionner, afficher



Berezovoy et Lebedev à bord de Saliout 7, 13/05/1982-10/12/1982

L'image montre le premier équipage à bord de Saliout 7, Berezovoy et Lebedev. On distingue un portrait du poète Vladimir Maïakovski, reprenant en noir et blanc la mosaïque rouge et blanche visible dans la station de métro Maïakovskaïa à Saint-Petersbourg, inaugurée en 1967. Toutes les images sont consultables sur le site <https://habitat-extraterrestre.ch> (Accès sur demande.)

et parfois associer des images en contexte spatial et j'ai constitué un corpus de plus de deux cents images embarquées.

En guise d'introduction, diverses typologies pourraient être proposées pour cerner la nature de ces images. La première concerne leur matérialité. Photographies argentiques, images imprimées, peintes, dessins, images dont le support est un objet (calendrier, vêtement, couverture de livres, de disques, lingettes, denrées diverses), images brodées/tissées (notamment les patchs de mission), ou encore images synthétiques (écran d'ordinateur, interface informatique) : les images embarquées relèvent de plusieurs types matériels, qui se diversifient au cours du temps. Les documents les plus anciens du corpus remontent aux années 1970 (programmes Saliout et Skylab<sup>5</sup>). Ils rendent compte d'une certaine parcimonie dans

l'organisation visuelle des premiers intérieurs spatiaux, avec la présence de quelques rares photographies et images imprimées. Avec l'allongement des durées des missions et l'amélioration des conditions matérielles de vie à bord (sophistication croissante de l'alimentation, apparition d'espaces privés, augmentation du nombre des missions de ravitaillement et des possibilités de divertissement...), de nouvelles images font leur apparition (*packaging*, objets personnels et décoratifs). La multiplication des écrans et interfaces informatiques dont certaines vont jusqu'à présenter le visage jovial et synthétique d'un assistant de bord<sup>6</sup> montre par ailleurs que la matérialité des images embarquées a à voir avec une histoire technique des conditions du vol et du séjour spatial.

Une seconde ligne de description passe par l'évaluation de l'iconicité de ces images, croisant représentations figuratives, abstraites,