

Université de Montréal
en cotutelle avec Sorbonne Université

Un tonneau sous le Portique :
la réception du cynisme chez les stoïciens

Par
Isabelle Chouinard

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor
en philosophie

Août 2021

© Isabelle Chouinard, 2021

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

**Un tonneau sous le Portique :
la réception du cynisme chez les stoïciens**

Présentée par

Isabelle Chouinard

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Lactitia Monteils-Laeng
Présidente-rapporteuse

Louis-André Dorion
Directeur de recherche à l'Université de Montréal

Jean-Baptiste Gourinat
Directeur de recherche à Sorbonne Université

Pedro Pablo Fuentes González
Membre du jury

Brad Inwood
Examineur externe 1

Thomas Bénatouïl
Examineur externe 2

Résumé

Zénon de Kition, le fondateur du stoïcisme, a reçu une partie de sa formation philosophique chez le cynique Cratès de Thèbes. Ce contact a laissé une empreinte durable sur l'école stoïcienne, qui a continué d'entretenir des liens étroits avec le cynisme. Ma thèse propose une contribution à notre connaissance de ce rapport entre les deux courants philosophiques en analysant toutes les références au cynisme dans les écrits stoïciens, de Zénon à Marc Aurèle. La première partie de ma thèse recense tous les textes du corpus, cités en grec ou en latin, avec une traduction française. Chaque texte est accompagné d'un commentaire philologique et philosophique. La complexité du rapport que les stoïciens entretiennent avec le cynisme se manifeste particulièrement chez ceux dont les écrits sont bien conservés. C'est le cas de Sénèque, qui offre dans son œuvre philosophique des portraits élaborés de deux cyniques, Diogène et Démétrius, tout en critiquant certains aspects du cynisme. La contribution d'Épictète est encore plus importante, puisqu'il consacre un entretien complet à la vie et au rôle du cynique, et réserve à Diogène une place de premier choix dans son enseignement. Son admiration pour les véritables cyniques contraste avec le jugement sévère qu'il porte sur les faux cyniques de son temps. La deuxième partie de ma thèse analyse en détail trois textes qui font état d'un débat stoïcien sur la possibilité que le sage « cynicise » (D.L., VII 121 ; Cic., *Fin.* III 68 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11s). Certains stoïciens refusent que le sage cynicise, d'autres l'acceptent dans certaines circonstances, et d'autres encore, comme Apollodore de Séleucie, considèrent que le cynisme est une voie d'accès à la vertu rapide mais difficile. En établissant un lien entre les portraits du sage et la doctrine des actions convenables, j'analyse le débat à travers la classification morale des actions dans l'éthique stoïcienne. Pour éclairer davantage la position d'Apollodore, je m'intéresse au lien qui l'unit à la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105) et j'examine la signification de l'image de la voie vers la vertu à travers sa genèse et sa postérité. Il en ressort trois caractéristiques fondamentales du cynisme : le rejet des devoirs sociaux, le choix de la pauvreté et le refus des longues études. Pour approuver ce mode de vie, dont les traits sont contraires aux recommandations stoïciennes habituelles, les stoïciens pro-cyniques adoptent une posture de compromis et fixent des limites étroites à l'intérieur desquelles la pratique du cynisme devient légitime.

Mots-clés : Cynisme, stoïcisme, Diogène Laërce, Philodème, Diogène, Zénon, Chrysippe, Apollodore de Séleucie, Sénèque, Épictète.

Abstract

Zeno of Citium, the founder of Stoicism, received part of his philosophical instruction from the Cynic Crates of Thebes. This connection left a lasting imprint on the Stoic school, which continued to maintain strong ties with Cynicism. My dissertation proposes a contribution to our knowledge of the relationship between the two philosophical movements by analyzing all the references to Cynicism in Stoic writings, from Zeno to Marcus Aurelius. The first part of my dissertation lists all the texts composing the corpus, cited in Greek or Latin, with a French translation. Each text is accompanied by a philological and philosophical commentary. The complexity of the Stoics' perspective on Cynicism is made evident in those whose writings are well preserved. This is the case of Seneca, who offers in his philosophical works elaborate portraits of two Cynics, Diogenes and Demetrius, while criticizing some aspects of Cynicism. The contribution of Epictetus is even more important, since he devotes an entire discourse to the life and role of the Cynic, and gives Diogenes a prominent place in his teaching. His admiration for true Cynics contrasts with his harsh judgment on the fake Cynics of his time. The second part of my dissertation analyzes at length three texts that report a Stoic debate on the possibility for the sage to "cynicize" (D.L., VII 121; Cic., *Fin.* III 68; Arius Didymus *apud* Stob., II 7, 11s). Some Stoics refuse to allow the sage to cynicize, while some accept it under certain circumstances and others, such as Apollodorus of Seleucia, consider Cynicism to be a quick but difficult path to virtue. By establishing a link between the portraits of the sage and the doctrine of proper actions, I analyze the debate through the moral classification of actions in Stoic ethics. To shed further light on Apollodorus' position, I explore his connection to the Cynic doxography (D.L., VI 103-105) and examine the meaning of the image of the path to virtue through its genesis and posterity. Three fundamental characteristics of Cynicism emerge: the rejection of social duties, the choice of poverty, and the refusal of extended studies. To endorse this lifestyle, whose features are contrary to customary Stoic advice, pro-Cynic Stoics adopt a posture of compromise and set narrow limits within which the practice of Cynicism becomes legitimate.

Keywords: Cynicism, Stoicism, Diogenes Laertius, Philodemus, Diogenes, Zeno, Chrysippus, Apollodorus of Seleucia, Seneca, Epictetus.

Table des matières

Résumé	5
Abstract.....	7
Table des matières	9
Liste des tableaux.....	19
Liste des figures.....	21
Liste des sigles et abréviations	23
Dictionnaire.....	23
Recueils de textes anciens	23
Auteurs et textes anciens	23
Remerciements	33
Introduction générale	35
1. Problématique	35
2. Établissement du corpus et considérations méthodologiques.....	37
3. Principales études sur les rapports entre cynisme et stoïcisme.....	39
4. Division de la thèse	40
Partie 1 : Recension et analyse des références aux cyniques dans les écrits stoïciens	43
Introduction.....	45
1. Choix méthodologiques.....	45
2. Division des chapitres	47
Chapitre 1 : Du début du stoïcisme à la fin du 1 ^{er} s. av. J.-C.	49
1. Zénon de Kition	49
1.1. Références à Antisthène ou à Diogène dans la <i>République</i> de Zénon ?	49
1.1.1. Antisthène et la <i>République</i> de Zénon.....	51
1.1.2. Les <i>Républiques</i> de Diogène et de Zénon.....	52
1.2. Référence à Diogène en lien avec l'anthropophagie ?	56

1.3.	Les <i>Mémorables</i> de Cratès	56
1.4.	Une anecdote sur le manteau de Cratès	60
1.5.	Une anecdote sur Cratès et le cordonnier Philiscos	63
1.6.	Conclusion	65
2.	Cléanthe d'Assos	65
3.	Persaios de Kition et Philonide de Thèbes	67
3.1.	Une mention de la <i>République</i> de Diogène ?	67
3.2.	Une discussion sur les dialogues socratiques d'Antisthène chez Persaios ?	69
4.	Hermagoras d'Amphipolis.....	70
5.	Chrysippe de Soles.....	71
5.1.	Bon mot d'Antisthène : l'intelligence ou la corde.....	71
5.2.	Citations de la <i>République</i> de Diogène.....	73
5.3.	Anecdote sur Diogène : l'autosuffisance alimentaire	76
5.4.	Conclusion	77
6.	Antipater de Tarse	78
7.	Apollodore de Séleucie.....	80
8.	Panétius de Rhodes.....	81
8.1.	Les dialogues socratiques d'Antisthène	81
8.2.	Critique des cyniques dans le <i>Περὶ τοῦ καθήκοντος</i> de Panétius ?	82
8.3.	Conclusion	85
9.	Hécaton de Rhodes.....	85
9.1.	Vivre avec soi-même : une citation d'Antisthène chez Hécaton ?	86
9.2.	Antisthène et les flatteurs	87
9.3.	Diogène et les parias	88
9.4.	L'autodafé des écrits de Métroclès	89
9.5.	Hypothèses sur le rapport d'Hécaton au cynisme.....	90
9.6.	Conclusion	91

10.	Posidonius d'Apamée.....	92
11.	Les stoïciens « socratiques »	94
12.	Le groupe de stoïciens anonymes remettant en cause l'authenticité de la <i>République</i> de Diogène.....	100
13.	Les stoïciens anonymes pro-cyniques et anti-cyniques dans le traité <i>Sur les fins des biens et des maux</i> de Cicéron.....	102
14.	Le groupe de stoïciens anonymes qui affirme que le sage cynicisera dans le <i>Résumé d'éthique stoïcienne</i> d'Arius Didyme.....	103
15.	Apollonios de Tyr	105
16.	Athénodore de Tarse dit Calvus	107
Chapitre 2 – Du 1 ^{er} s. ap. J.-C. à la fin du stoïcisme		109
1.	Sénèque	109
1.1.	Une anecdote sur Antisthène	110
1.2.	Portrait de Diogène et anecdotes	111
1.3.	Une anecdote sur Cratès	117
1.4.	Une anecdote sur Thrasyllé	119
1.5.	Citations de Bion de Borysthène	121
1.6.	Portrait de Démétrius le Cynique	125
1.6.1.	Dans le <i>De la vie heureuse</i>	126
1.6.2.	Dans le <i>Des bienfaits</i>	127
1.6.3.	Dans les <i>Lettres à Lucilius</i>	133
1.6.4.	Dans les <i>Questions naturelles</i>	136
1.6.5.	Dans le <i>De la providence</i>	138
1.6.6.	Une déformation stoïcienne de Démétrius ?.....	139
1.6.7.	Bilan	140
1.7.	Mentions des cyniques en général.....	141
1.7.1.	Le cynisme comme dépassement de la nature humaine	142
1.7.2.	La pauvreté des cyniques.....	145

1.7.3.	La méthode pédagogique des cyniques.....	146
1.7.4.	Les cyniques et l'opinion du peuple.....	147
1.7.5.	Bilan	147
1.8.	Critiques des cyniques chez Sénèque ?	148
1.8.1.	Une critique de l'ascétisme ostentatoire	148
1.8.2.	Une critique de l'idéal d'apathie.....	151
1.8.3.	Le débat sur l'importance des dogmes et des préceptes.....	152
1.8.4.	Bilan	154
1.9.	Conclusion.....	154
2.	Musonius Rufus.....	156
2.1.	L'exil de Diogène.....	158
2.2.	Le mariage de Cratès	160
2.3.	Conclusion.....	162
3.	Épictète	163
3.1.	La figure du Cynique.....	164
3.1.1.	Le portrait du Cynique dans l'entretien III 22.....	164
3.1.2.	Le portrait du Cynique dans l'entretien IV 8.....	168
3.1.3.	Une appropriation stoïcienne du cynisme	171
3.1.4.	Cynisme et sagesse	173
3.1.5.	Les fonctions du Cynique	175
3.1.6.	Bilan	178
3.2.	Antisthène.....	179
3.2.1.	Antisthène l'auteur.....	179
3.2.2.	Antisthène maître de Diogène.....	182
3.2.3.	Bilan	185
3.3.	Diogène.....	185
3.3.1.	Mots de Diogène et anecdotes.....	185

3.3.2.	Le couple Socrate-Diogène.....	200
3.3.3.	Diogène l’homme divin	209
3.3.4.	Diogène le Cynique exemplaire	213
3.3.5.	Diogène le modèle de liberté	215
3.3.6.	Bilan	217
3.4.	Cratès.....	218
3.5.	Bion de Borysthène.....	219
3.6.	Démétrius	220
3.7.	Critiques des cyniques.....	222
3.7.1.	Les cyniques contemporains dans les entretiens III 22 et IV 8.....	222
3.7.2.	L’ascétisme ostentatoire dans l’entretien III 12.....	226
3.7.3.	Une critique du cynisme dans les entretiens I 17 et I 20 ?	228
3.7.4.	Bilan	229
3.8.	Épictète a-t-il cynicisé ?.....	231
3.9.	Conclusion.....	232
4.	Marc Aurèle.....	235
4.1.	Une citation d’Antisthène	236
4.2.	Mentions de Diogène.....	237
4.3.	Une citation de Monime.....	240
4.4.	Une anecdote sur Cratès	241
4.5.	Une mention de Ménippe.....	242
4.6.	Une référence à Démétrius le Cynique ?	243
4.7.	Une comparaison avec les cyniques ?	245
4.8.	Conclusion.....	246
Chapitre 3 – Stoïciens impossibles à dater		249
1.	Les stoïciens (?) de la doxographie cynique générale.....	249
2.	Denys le Stoïcien.....	250

3.	Un groupe de stoïciens anonymes mentionnés chez Julien	251
4.	Proclus de Mallos.....	252
	Conclusion.....	253
1.	Un intérêt difficile à évaluer pour les écrits de cyniques	253
2.	Un intérêt marqué pour les anecdotes cyniques.....	255
3.	Importance relative et statut moral des personnages cyniques.....	256
4.	Discussion théorique sur le sage cynique	259
5.	Critiques du cynisme	260
	Partie 2 : Le débat stoïcien sur le cynisme du sage.....	263
	Introduction.....	265
	Chapitre 1 – Le sage peut-il cyniciser ?.....	267
1.	Introduction.....	267
2.	Présentation des différentes positions stoïciennes	267
2.1.	La position pro-cynique d’Apollodore de Séleucie	267
2.2.	La position pro-cynique rapportée chez Arius Didyme.....	268
2.3.	Les positions pro-cynique et anti-cynique rapportées chez Cicéron	269
2.4.	Bilan	270
3.	L’origine du débat sur le cynisme du sage	271
3.1.	Premières discussions sur le mode de vie cynique	271
3.2.	Hypothèse de l’origine zénonienne	274
3.3.	Hypothèse d’une polémique impliquant Chrysippe	275
3.4.	L’origine du débat à l’intérieur de l’école stoïcienne	276
4.	La valeur morale des énoncés sur le cynisme du sage	277
4.1.	La fonction des portraits du sage	277
4.2.	La valeur morale des conduites du sage.....	279
4.2.1.	La doctrine des actions convenables	280
4.2.2.	Les actions convenables circonstancielles.....	286

4.3.	Bilan	293
5.	La signification du verbe κυνίζω.....	295
5.1.	Les verbes imitatifs et la philosophie.....	295
5.2.	Le contenu du verbe « cyniciser ».....	296
5.2.1.	Manger des chairs humaines ?.....	296
5.2.2.	Être austère ?	298
5.2.3.	Renoncer aux devoirs sociaux	299
5.3.	Problèmes interprétatifs	300
6.	Résultats	303
6.1.	Distinction de trois positions différentes	303
6.2.	Hypothèse sur l'origine et l'évolution de la discussion sur le cynisme du sage au sein de la Stoa	304
6.3.	Des recommandations pour les insensés.....	305
6.4.	Le rejet des devoirs sociaux comme caractéristique du cynisme	305
6.5.	Incompatibilité entre les exigences de la morale stoïcienne et l'action de cyniciser	306
Chapitre 2 – Les rapports entre cynisme et stoïcisme dans la doxographie cynique générale...		307
1.	Introduction.....	307
2.	Présentation de la doxographie cynique générale	307
2.1.	Texte grec et traduction.....	307
2.2.	Présentation analytique du contenu.....	309
2.3.	Problèmes textuels	311
2.4.	Description générale de la forme et du contenu.....	313
3.	La méthode de composition.....	314
3.1.	L'auteur de la doxographie.....	316
3.2.	Les principales influences.....	316
3.2.1.	Le cynisme est une ἀίρεσις pourvue de dogmes	317
3.2.2.	La philosophie d'Ariston de Chios a une origine cynique.....	324

3.2.3.	Le stoïcisme a une origine antisthénienne	325
3.3.	La cohérence interne de la doxographie	328
3.4.	Une doxographie brodée par Diogène Laërce	331
4.	Résultats	332
4.1.	L'influence limitée de Dioclès de Magnésie dans la doxographie	333
4.2.	La présence discrète d'Apollodore dans la doxographie	333
4.3.	Réévaluation du cynisme d'Ariston de Chios	335
Chapitre 3 – L'image de la voie cynique vers la vertu		339
1.	Introduction.....	339
2.	Présentation des textes	339
2.1.	Le chemin raccourci vers la vertu (D.L., VI 104).....	340
2.2.	Le chemin intensif vers la vertu (D.L., VII 121).....	341
2.2.1.	Établissement du texte : σύντομος ου εὔτονος ?	341
2.2.2.	Traduction de l'expression εὔτονος ὁδός	344
3.	Origine de l'image de la voie vers la vertu	346
3.1.	Influence de la métaphore d'Hésiode et de Xénophon sur les stoïciens	346
3.2.	Hypothèse de l'origine antisthénienne	350
4.	Évolution de l'image de la voie cynique dans les sources anciennes.....	352
4.1.	Les <i>Lettres</i> de Diogène et de Cratès	353
4.2.	Le <i>Dialogue sur l'amour</i> de Plutarque.....	357
4.3.	La <i>Vente des philosophes</i> de Lucien	359
4.4.	Le <i>Du diagnostic et du traitement de l'âme de chacun</i> de Galien	360
4.5.	Le discours <i>Contre Héracléios le Cynique</i> de Julien l'Empereur	362
4.6.	Le discours <i>Sur la vertu</i> de Thémistius	365
4.7.	Bilan	368
5.	Interprétation de l'image stoïcienne de la voie cynique	371
5.1.	Interprétations modernes	371

5.2.	Combien de voies vers la vertu et que représentent-elles ?	375
5.3.	Pourquoi le chemin cynique est-il raccourci ?	379
5.4.	Pourquoi le chemin cynique est-il intensif ?.....	387
5.5.	Bilan	394
6.	Résultats	395
6.1.	Nouveaux éléments définitionnels du cynisme	396
6.2.	Restriction de la valeur de l'énoncé « le sage cynicisera »	396
Conclusion.....		401
1.	Signification du verbe « cyniciser ».....	401
2.	Justification du cynisme par la doctrine des convenables	402
3.	Stoïciens impliqués dans le débat.....	404
4.	Postérité du débat chez les stoïciens	405
Conclusion générale.....		407
1.	Synthèse chronologique de la réception stoïcienne du cynisme	407
2.	Importance de l'héritage cynique	410
3.	Émergence de deux débats internes liés au cynisme.....	410
4.	Une histoire de tensions	412
5.	Le statut ambigu du cynisme	412
6.	Influence des stoïciens sur l'histoire du cynisme	413
Annexe : Tableau récapitulatif des références aux cyniques dans les écrits stoïciens		415
Références bibliographiques		425
Index locorum		447

Liste des tableaux

Tableau 1. – Les différentes opinions stoïciennes sur le cynisme du sage	270
Tableau 2. – Sources possibles des positions défendues dans la doxographie cynique générale ...	329
Tableau 3. – Caractéristiques de la voie cynique dans les sources d'époque impériale.....	369

Liste des figures

Figure 1. –	Image multispectrale d'une partie de <i>PHerc. 339</i> , col. XIII 16 Dorandi	97
Figure 2. –	ἀσύντονον in mg cum γρ P ⁴ <i>ad D.L.</i> , VII 121, fol. 158r.	342
Figure 3. –	ευ in mg P ⁴ <i>ad D.L.</i> , VII 129, fol. 160r.	342
Figure 4. –	ἀρίστων in mg cum γρ P ⁴ <i>ad D.L.</i> , VII 164, fol. 166v.....	343

Liste des sigles et abréviations

Dictionnaire

LSJ = Liddell, H. G. et R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed., rev. and augm. throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford : Clarendon Press, 1996.

Recueils de textes anciens

DK = Diels, H., et W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol. 5. Auflage. Berlin : Weidmann, 1934-1937.

PCG = Kassel, R., et C. Austin. *Poetae comici graeci*. 8 vol. Berlin : De Gruyter, 1983-2001.

SSR = Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*. 4 vol. Napoli : Bibliopolis, 1990.

SVF = Arnim, H. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vol. Leipzig : Teubner, 1903-1905.

TrGF = Snell, B., R. Kannicht, et S. Radt. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. 5 vol. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-2004.

Auteurs et textes anciens

Aët. = Aëtius

Apol. = Apologie

Alciphron

Flor. = Florides

Ep. = Lettres

Ar. = Aristophane

Ant. = Antipater de Tarse

Av. = Oiseaux

Anth. Pal. = Anthologie Palatine

Eq. = Cavaliers

Apollod. = Apollodore de Séleucie

Nub. = Nuées

App. = Appien d'Alexandrie

Arist. = Aristote

Mith. = Guerre de Mithridate

Eth. Nic. = Éthique à Nicomaque

Apul. = Apulée de Madaure

Aristid. = Aelius Aristide	<i>Acad. Pr.</i> = Premiers académiques
<i>Or.</i> = Discours sacrés	<i>Att.</i> = Lettres à Atticus
Arr. = Arrien de Nicomédie	<i>De or.</i> = De l'orateur
<i>An.</i> = Anabase	<i>Fam.</i> = Lettres familières
<i>Epict. diss.</i> = Entretiens d'Épictète	<i>Fin.</i> = Sur les fins des biens et des maux
<i>Epict. enchir.</i> = Manuel d'Épictète	<i>Mur.</i> = Plaidoyer pour Murena
Arsène = Arsène Apostolios	<i>Off.</i> = Sur les devoirs
<i>Viol.</i> = Champ de violettes	<i>Parad. Stoic.</i> = Paradoxes des stoïciens
Asclép. = Asclépius de Tralles	<i>Tusc.</i> = Tusculanes
<i>in Arist. Metaph.</i> = Commentaire à la Métaphysique d'Aristote	Clém. Al. = Clément d'Alexandrie
Ath. = Athénée de Naucratis	<i>Paed.</i> = Pédagogue
Athénagoras	<i>Strom.</i> = Stromates
<i>Leg.</i> = Supplique au sujet des chrétiens	Col. = Colotès de Lampsaque
August. = Saint-Augustin	[Cratès] = [Cratès de Thèbes]
<i>De civ. D.</i> = Cité de Dieu	<i>Ep.</i> = Lettres
<i>Serm.</i> = Sermons	D. Chrys. = Dion Chrysostome
Basil. = Basile de Césarée	<i>Or.</i> = Discours
<i>Ep.</i> = Lettres	Dém. = Démosthène
Calcidius	<i>Meid.</i> = Contre Midias
<i>in Tim.</i> = Commentaire au Timée de Platon	[Démétrius de Phalère]
Cic. = Cicéron	<i>Eloc.</i> = De l'élocution
<i>Acad. post.</i> = Seconds académiques	Diod. Sic. = Diodore de Sicile

[Diog. Sin.] = [Diogène de Sinope]

Ep. = *Lettres*

Dion. Hal. = Denys d'Halicarnasse

Ant. Rom. = *Antiquités romaines*

D.L. = Diogène Laërce

Élias

in Arist. Cat. = *Commentaire aux Catégories d'Aristote*

Élien

NA = *De la nature des animaux*

VH = *Histoires variées*

Épicure

Sent. Vat. = *Sentences vaticanes*

Épiphane de Salamine

Adv. haeres. = *Contre les hérésies*

Etym. Gud. = Etymologicum Gudianum

Eudoc. = Eudocie Makrembolitissa

Violar. = *Champ de violettes*

Eunap. = Eunape de Sardes

VS = *Vies de philosophes et de sophistes*

Euripide

HF = *Folie d'Héraclès*

Eusèbe = Eusèbe de Césarée

Praep. evang. = *Préparation évangélique*

Eust. = Eusthate de Thessalonique

Od. = *Commentaire à l'Odyssée*

Fav. = Favorinus d'Arles

De exil. = *De l'exil*

Flavius Josèphe

AJ = *Antiquités judaïques*

BJ = *Guerre des Juifs*

Fronton

Ad M. = *Lettres à Marc Aurèle*

De el. = *Lettres à Marc Aurèle sur l'éloquence*

Ep. ad Verum Imp. = *Lettres à l'Empereur Lucius Verus*

Gal. = Galien de Pergame

Alyp. = *Sur l'inutilité de se chagriner*

De cuiusl. anim. pecc. dign. = *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*

De plac. Hip. et Plat. = *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*

[Gal.] = [Galien de Pergame]

Phil. hist. = *Histoire des philosophes*

Gell. = Aulu-Gelle

NA = Nuits attiques

Gnomol. Vat. = Gnomologium Vaticanum
743

Hés. = Hésiode

Op. = Travaux et jours

Hippol. = Hippolyte de Rome

*Haer. = Réfutation de toutes les
hérésies*

Hom. = Homère

Il. = Iliade

Hor. = Horace

Epist. = Lettres

Hsch. = Hésychius d'Alexandrie

Hsch. Hist. = Hésychius de Milet

Isid. = Isidore de Péluse

Ep. = Lettres

Jean Chrys. = Jean Chrysostome

*Adv. oppug. vitae monast. = Contre
les ennemis de la vie monastique*

Jér. = Jérôme de Stridon

Adv. Iovinian. = Contre Jovinien

De vir. ill. = Sur les hommes illustres

Jul. = Julien l'empereur

Ep. = Lettres

Or. = Discours

Juv. = Juvénal

Lact. = Lactance

Div. inst. = Institutions divines

Luc. = Lucien de Samosate

*Bis. acc. = La double accusation ou
Les tribunaux*

*Cal. = Qu'il ne faut pas croire à la
calomnie sans réflexion*

Cat. = La traversée ou Le tyran

Demon. = Vie de Démonax

*De mort. Peregr. = Sur la mort de
Pérégrinos*

Dial. mort. = Dialogue des morts

Fug. = Les fugitifs

Hermot. = Hermotimos ou Les sectes

*Hist. conscr. = Comment écrire
l'histoire*

*Men. = Ménippe ou La consultation
des morts*

Pisc. = Le pêcheur ou Les ressuscités

Salt. = Sur la danse

Ver. hist. = Histoires vraies

*Vit. auct. = Vies de philosophes à
vendre*

[Luc.] = [Lucien de Samosate]

Cyn. = *Le cynique*

Lucr. = Lucrèce

Macrobe

Sat. = *Saturnales*

Mart. = Martial

Epigr. = *Épigrammes*

M. Aur. = Marc Aurèle

Med. = *Écrits pour lui-même*

Max. = Maxime le Confesseur

Maxime de Tyr

Diss. = *Discours*

Min. Fel. = Minucius Felix

Oct. = *Octavius*

Musonius Rufus

Diss. = *Discours*

Numen. = Numénius

Origène

C. Cels. = *Contre Celse*

Ov. = Ovide

Pont. = *Pontiques*

Phil. = Philon d'Alexandrie

De plant. = *Sur la plantation*

Quod omn. prob. lib. sit = *Que tout homme bon est libre*

Philstr. = Philostrate l'Ancien

VA = *Vie d'Apollonius*

Phld. = Philodème de Gadara

Stoic. hist. = *Histoire des stoïciens*

Phot. = Photius

Bibl. = *Bibliothèque*

Pl. = Platon

Leg. = *Lois*

Resp. = *République*

Symp. = *Banquet*

[Pl.] = [Platon]

Clit. = *Clitophon*

Plut. = Plutarque

Amat. = *Dialogue sur l'amour*

An vitios. ad infel. suff. = *Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux*

Comm. not. = *Sur les notions communes contre les stoïciens*

De Alex. fort. = *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre*

De cap. ex inim. util. = *Comment tirer profit de ses ennemis*

De exil. = *Sur l'exil*

De prof. virt. = *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*

De Stoic. repugn. = *Sur les contradictions stoïciennes*

De tranq. anim. = *Sur la tranquillité de l'âme*

Non posse suav. viv. sec. Epicur. = *Qu'il n'est pas même possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure*

Prae. ger. reip. = *Préceptes politiques*

Quaest. conv. = *Propos de table*

Quom. adul. ab am. internosc. = *Comment distinguer le flatteur de l'ami*

Reg. et imper. apophth. = *Apophtegmes de rois et de généraux*

Vit. Alc. = *Vie d'Alcibiade*

Vit. Alex. = *Vie d'Alexandre*

Vit. Ant. = *Vie d'Antoine*

Vit. Arist. = *Vie d'Aristide*

Vit. Cat. Min. = *Vie de Caton d'Utique*

Vit. Cic. = *Vie de Cicéron*

Vit. Lyc. = *Vie de Lycurgue*

[Plut.] = [Plutarque]

PMil. Volg. = Papiri della R. Università degli Studi di Milano

Poll. = Julius Pollux

Onom. = *Onomasticon*

Polyb. = Polybe

Polystr. = Polystrate

Procl. = Proclus

in Tim. = *Commentaire au Timée de Platon*

Schol. = Scholie

Sén. = Sénèque

Ben. = *Des bienfaits*

Brev. = *De la brièveté de la vie*

Clem. = *De la clémence*

Constant. = *De la constance du sage*

Ep. = *Lettres à Lucilius*

Helv. = *Consolation à Helvia*

Marc. = *Consolation à Marcia*

Polyb. = *Consolation à Polybe*

Prov. = *De la providence*

QNat. = *Questions naturelles*

Tranq. = *De la tranquillité de l'âme*

Servius Honoratus

in Vergilii Aen. = *Commentaire à l'Énéide de Virgile*

Sext. Emp. = Sextus Empiricus

Math. = *Contre les mathématiciens*

Pyr. = *Esquisses pyrrhoniennes*

Simpl. = Simplicius de Cilicie

in Arist. Cat. = *Commentaire aux Catégories d'Aristote*

in Epict. enchir. = *Commentaire au Manuel d'Épictète*

Soph. = Sophocle

Trach. = *Trachiniennes*

Stob. = Jean Stobée

Syrianus

in Arist. Metaph. = *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote*

Tac. = Tacite

Ann. = *Annales*

Hist. = *Histoires*

Tat. = Tatien le Syrien

Ad Gr. = *Discours aux Grecs*

Thém. = Thémistius de Paphlagonie

Or. = *Discours*

Théodoret = Théodoret de Cyr

Graec. affect. cur. = *Thérapeutique des maladies helléniques*

Théon = Aelius Théon

Prog. = *Exercices préparatoires*

Théoph. = Théophile d'Antioche

Ad Autol. = *Traité à Autolycus*

Tzétz. = Jean Tzétzès

Val. Max. = Valère Maxime

Varron

Sat. Men. = *Satires ménippées*

Xén. = Xénophon

An. = *Anabase*

Ap. = *Apologie de Socrate*

Cyr. = *Cyropédie*

Mem. = *Mémorables*

Symp. = *Banquet*

À mes parents

Remerciements

J'ai eu la chance de réaliser mon projet doctoral en cotutelle internationale entre l'Université de Montréal et Sorbonne Université, ce qui m'a permis de bénéficier de l'expertise de mes deux directeurs de thèse, et d'évoluer dans deux milieux de recherche accueillants et stimulants.

Je dois beaucoup à mon directeur de l'UdeM, Louis-André Dorion, qui supervise mes travaux depuis de nombreuses années. Ses cours de grec et ses séminaires de recherche ont alimenté mon intérêt toujours grandissant pour la philosophie ancienne. Il m'a transmis des standards de rigueur dans la recherche et de clarté dans l'écriture auxquels j'espère que cette thèse fera honneur. Je lui suis également reconnaissante pour ses relectures attentives et pour les discussions autour de ma thèse qui m'ont guidée dans la rédaction.

Mon directeur à la Sorbonne, Jean-Baptiste Gourinat, m'a chaleureusement accueillie et dirigée dans un environnement qui était tout nouveau pour moi. C'est en suivant ses cours lumineux que j'ai été initiée à l'étude sérieuse du stoïcisme. Ma thèse a grandement bénéficié de son érudition, qu'il partage volontiers avec ses étudiants. Je le remercie vivement pour ses relectures critiques. Elles m'ont forcée à nuancer mes propos, préciser mes arguments, et m'ont ouvert de nombreuses pistes de recherche.

Je tiens à ajouter, et cela vaut autant pour mes deux directeurs, que je leur suis très reconnaissante pour leur soutien dans tous les projets extérieurs à la thèse qui ont parsemé mon parcours, que ce soutien ait pris la forme de relectures, d'aide financière ou matérielle, de conseils, de démarches administratives, ou de recommandations. Grâce à votre aide, mon expérience au doctorat a été des plus enrichissantes.

À Paris comme à Montréal, des chercheurs et chercheuses ont relu une partie de ma thèse alors que j'en étais à mes premières pages. Que Thomas Bénatouïl, Suzanne Husson, Laetitia Monteils-Laeng et David Piché soient ici remerciés pour leurs commentaires très utiles qui m'ont aidée à orienter la suite de mes recherches.

Je veux également remercier les spécialistes qui ont généreusement accepté de faire partie de mon jury de thèse et pour qui j'ai beaucoup d'estime : Brad Inwood, Thomas Bénatouïl, Laetitia Monteils-Laeng et Pedro Pablo Fuentes González.

J'aurais aussi beaucoup de proches à inclure dans ces remerciements, parce qu'une thèse est un projet de vie qu'on partage avec tous ceux et celles qui nous entourent. Je m'en tiendrai ici à l'essentiel.

Merci à ma famille, qui m'a toujours soutenue et offert leur aide pendant les nombreuses années d'études qui se cachent derrière cette thèse : ma mère Agathe, mon père Pierre, ma sœur Geneviève, son mari Martin, et mes neveux Étienne et Maxime.

Ma chère amie Anna-Christine Corbeil m'a servi de repère et de confidente à travers tous les *ponoi* qu'implique un doctorat. Les moments partagés au bureau 308 du « Stone Castle » font partie des souvenirs les plus heureux des cinq dernières années. Et comment ne pas nommer les amis qui gravitent autour du Centre Léon Robin ? Merci à Adrien Lecerf, Luan Reboredo Lemos, Héctor Martín Currius, Raluca Bujor, Gaia Bagnati, Flora Mangini, Gabriele Flamigni et Luca Torrente. Vous avez égayé mes séjours à Paris.

Cette thèse a été écrite en bonne partie durant la pandémie de covid-19, dans un petit appartement de Montréal. Je tiens à remercier tout particulièrement ceux avec qui j'ai habité pendant cette période difficile : mes grands amis Jennyfer Desbiens et Kevin Clément, ainsi que mon mari Nicolas Gamon. Nos parties de pétanque, nos plaisanteries et nos balades à vélo m'ont fait sortir de mes livres quand j'en avais besoin. Nicolas, un grand merci pour ton soutien indéfectible, tes relectures et tes conseils de traducteur méticuleux.

Je veux finalement exprimer ma gratitude envers les différents organismes qui ont contribué financièrement à l'aboutissement de cette thèse : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, les Études supérieures et postdoctorales de l'UdeM, le Département de philosophie de l'UdeM, ainsi que Mitacs.

Introduction générale

1. Problématique

Zénon de Kition a fondé l'école stoïcienne au début du 3^e s. av. J.-C, peu après la naissance du cynisme. Avant d'élaborer son propre système philosophique, Zénon avait suivi l'enseignement de Cratès de Thèbes, un philosophe cynique. La légende raconte que Zénon, lors d'un séjour à Athènes, lisait les *Mémoires* de Xénophon chez un libraire à qui il demanda où il pouvait trouver un homme semblable à Socrate¹. Le libraire lui ayant indiqué Cratès de Thèbes, le jeune Zénon entama sa formation philosophique auprès de lui. Bien que la biographie de Zénon fasse état de plusieurs autres maîtres de philosophie, le lien de Zénon avec Cratès a laissé une empreinte durable sur l'école stoïcienne.

Ce premier contact entre un cynique et un stoïcien ne fut pas le dernier. Plusieurs disciples de Zénon auraient côtoyé des philosophes appartenant à la mouvance cynique. Cléanthe aurait fréquenté Cratès de Thèbes². Persaios et Philonide auraient entretenu des relations tendues avec Bion de Borysthène à la cour d'Antigone³, tandis qu'Ariston de Chios aurait peut-être suivi l'enseignement de Bion⁴. Beaucoup plus tard, au 1^{er} s. ap. J.-C., le cynique Démétrius connaissait personnellement plusieurs stoïciens, dont Sénèque, Musonius Rufus, Publius Egnatius Celer et Thræsea Paetus⁵. Dans la génération suivante de philosophes, Épictète aurait participé à la formation du cynique Démonax⁶. Ces contacts, souvent amicaux, font état d'un dialogue constant entre les deux courants philosophiques.

Ce dialogue est également perceptible dans les œuvres conservées des deux écoles. Quelques écrits cyniques font référence aux stoïciens. Cercidas (3^e s. av. J.-C.), un poète et homme politique de tendance cynique, critique le stoïcien Sphaïros dans un de ses méliambes⁷ et, plus tard, Oenomaos de Gadara (2^e s. ap. J.-C.) s'en prend à Chrysippe et au déterminisme stoïcien dans *Les charlatans démasqués*⁸. Les traces de cyniques dans les écrits stoïciens sont beaucoup plus nombreuses et révèlent une relation complexe et réfléchie de l'école stoïcienne avec le cynisme. Par exemple, Zénon

¹ D.L., VII 2-3 = SVF I 1-2 = SSR V H 38 (cité dans partie 1, chapitre 1, section 1.3).

² Souda, s.v. Κλεάνθης, K 1711 = SSR V H 43.

³ D.L., IV 46-47 = SVF I 459 = fr. 1A Kindstrand. Cf. *infra* partie 1, chapitre 1, section 3.

⁴ Strabon, X 5, 6 = test. 24 Kindstrand. Cf. *infra* partie 2, chapitre 2, section 3.2.2.

⁵ Cf. *infra* partie 1, chapitre 2, section 1.6.

⁶ Luc., *Démon*. 3. Voir aussi *Démon*. 55.

⁷ Fr. VIa-b Livrea. Cf. *infra* partie 1, chapitre 1, section 4.

⁸ Fr. 16 Hammerstaedt = SVF II 978.

de Kition a écrit des *Mémorables* en l'honneur de Cratès, Sénèque a fait l'éloge de Diogène et de Démétrijs, tandis qu'Épictète a consacré un entretien complet au rôle et à la vie du véritable cynique. Les stoïciens impliquent même les cyniques dans des discussions importantes sur les modalités d'accès à la sagesse et les comportements appropriés pour le sage.

Les auteurs antiques extérieurs à l'école stoïcienne établissent aussi des rapprochements entre les deux courants philosophiques. En raison de la relation entre Cratès et Zénon, Cicéron et Diogène Laërce établissent une filiation qui relie Socrate à l'école stoïcienne par la succession Socrate – Antisthène – Diogène de Sinope – Cratès de Thèbes – Zénon de Kition⁹. Mais aux yeux de Diogène Laërce, les cyniques sont plus que des précurseurs du stoïcisme : les deux écoles seraient unies par « quelque chose de commun (κοινωνία τις)¹⁰ ». Elles partageraient le même *télos* : « vivre selon la vertu ». Cicéron, qui parle de « stoïciens presque cyniques (*Stoici paene Cynici*)¹¹ », et le poète Juvénal, qui affirme que cyniques et stoïciens ne se distinguent que par leur accoutrement, perçoivent aussi une similarité et une compatibilité entre les deux philosophies¹². C'est sans doute à cause de cette perception que les stoïciens Musonius Rufus et Épictète se voient attribuer une affiliation cynique chez certains auteurs antiques¹³.

Les nombreux points de contact entre cyniques et stoïciens dans les sources anciennes témoignent d'une forte proximité entre les deux courants philosophiques. Ma thèse propose une contribution à notre connaissance de ce rapport unique en abordant le sujet sous l'angle de la réception stoïcienne du cynisme. Il s'agit de repérer, dans l'ensemble des écrits stoïciens, toutes les références au cynisme et de recueillir le plus de données possible sur les intermédiaires par lesquels les stoïciens connaissent les cyniques, sur le rôle et les caractéristiques des cyniques dans leurs œuvres, sur les critiques qu'ils formulent à leur endroit, et sur leur conception du cynisme en général.

En plus de contribuer à l'histoire du stoïcisme, cette approche permet de retracer une partie de l'histoire du cynisme ancien. Alors que les cyniques avaient une activité littéraire abondante,

⁹ D.L., I 15 ; VI 14-15 ; VI 19 ; Cic., *De or.* III 62.

¹⁰ D.L., VI 103-105 = SSR V A 135.

¹¹ Cic., *Off.* I 128.

¹² Juv., XIII 120-124. Avant lui, Martial parlait des cyniques et des stoïciens comme un couple inséparable (Mart., *Épigr.* VII 64 ; XI 84).

¹³ Eunap., VS II 1, 5 ; *Schol. ad Luc., De mort. Peregr.* 18. Inversement, Démétrijs est assimilé à l'école stoïcienne chez Dion Cassius (LXVI 13). Plusieurs spécialistes ont supposé une absorption du cynisme par le stoïcisme à l'époque impériale, comme si les deux courants, d'abord distincts, en étaient venus à se confondre totalement ou comme si le cynisme n'était devenu qu'une forme pervertie de stoïcisme (M. Pohlenz, *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, 6. Auflage [Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984], 279-80 ; M. Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », *L'antiquité classique* 51 [1982] : 154). On ne saurait pourtant soutenir une thèse aussi forte, alors qu'aucun texte ancien ne fait état de stoïciens qui se disent ouvertement cyniques ou inversement. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 4 (Berlin, New York : De Gruyter, 1990), 2808-12.

presque toutes leurs œuvres ont été perdues, si bien que l'on doit se contenter pour les étudier d'une série de témoignages qui nous offre un éventail de portraits du cynisme. Même s'il est difficile de tirer des conclusions sur le cynisme « historique » à partir de ces témoignages, ils ne sont pas pour autant sans valeur. Dans un tel contexte de transmission, étudier la réception du cynisme chez les auteurs antiques ajoute une pierre essentielle à l'édification de son histoire.

2. Établissement du corpus et considérations méthodologiques

Mon corpus est composé de tous les textes stoïciens qui mentionnent explicitement les cyniques, ou qui y font allusion. L'ensemble de ces textes est regroupé dans un tableau récapitulatif en annexe. L'introduction de la première partie fournit plus de détails sur les choix qui ont guidé la sélection des textes à l'étude.

De Zénon de Kition à Marc Aurèle, la conservation de l'enseignement des stoïciens est très inégale. Les écrits datant de la période précédant le 1^{er} s. ap. J.-C. nous sont connus uniquement par des fragments et témoignages. Les informations dont nous disposons à leur sujet proviennent principalement de cinq sources : Philodème, Cicéron, Arius Didyme, Plutarque et Diogène Laërce. Il est difficile d'interpréter ces textes en raison du manque de contexte, des simplifications doxographiques et des déformations polémiques. En particulier, le traité *Sur les stoïciens* de Philodème nous est parvenu sous forme de papyrus carbonisé, laissant ainsi de nombreuses lacunes dans le texte. Souvent, l'analyse de ces sources ne permet pas de répondre définitivement à toutes les questions soulevées. En revanche, pour des stoïciens d'époque impériale comme Sénèque, Musonius Rufus, Épictète et Marc Aurèle, nous avons affaire à des textes bien conservés, dont l'interprétation peut mener à des résultats plus substantiels.

Mes analyses évitent de tirer des conclusions à partir de sources dont l'attribution à un stoïcien est incertaine. Par exemple, je ne me risque pas à formuler l'hypothèse que Panétius fait partie des stoïciens anti-cyniques mentionnés dans le *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron, parce qu'il faudrait admettre que les passages anti-cyniques du *Sur les devoirs* de Cicéron ont pour origine le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, ce qui est impossible à prouver¹⁴. Je veux ainsi éviter de construire un récit de la réception stoïcienne du cynisme qui serait fondé sur des bases incertaines. Cette approche critique me conduit parfois à reconsidérer des interprétations largement admises

¹⁴ Voir partie 1, chapitre 1, section 8.2.

chez les spécialistes, comme l'anti-cynisme de Panétius ou l'origine stoïcienne de la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105).

J'ai fait le choix méthodologique d'exclure de mon corpus les textes stoïciens où l'on pourrait identifier une influence cynique. En raison de notre connaissance limitée du cynisme originel, les tentatives en ce sens ne donnent pas toujours des résultats satisfaisants. Il est hasardeux de déceler chez les stoïciens des influences cyniques si, au départ, les traits philosophiques proprement cyniques ne sont pas bien définis. Si je devais inclure dans mon corpus tous les textes stoïciens qui exploitent des thèmes similaires à ceux présents dans les fragments et témoignages cyniques, mon corpus prendrait des proportions démesurées, car certains de ces thèmes, aussi généraux que l'entraînement, le mépris des choses extérieures, l'importance de la vertu et la concentration sur l'éthique, sont omniprésents chez les stoïciens. De plus, ces recoupements ne sont pas toujours significatifs. Par exemple, les spécialistes ont tendance à voir la trace d'une influence cynique dès qu'il est question d'ascèse chez les stoïciens¹⁵. Or, comment savoir si l'ascèse prônée par certains stoïciens est le résultat d'une influence proprement cynique, alors qu'elle pourrait s'inscrire directement dans la lignée du Socrate de Xénophon, qui soumettait lui aussi son corps à des exercices¹⁶ ? Ce choix méthodologique a pour conséquence de laisser peu de place dans ma thèse à des stoïciens comme Cléanthe et Ariston de Chios, qui sont souvent classés parmi les « stoïciens cynicisants »¹⁷, ou encore à la *République* de Zénon, dont l'héritage cynique a fait couler beaucoup d'encre¹⁸. En contrepartie, ce choix me permet de fixer des limites claires à mon corpus et de parvenir à des résultats plus sûrs, bien que plus ciblés.

Les textes qui composent mon corpus sont analysés de près. Chaque texte est cité dans la langue d'origine, en grec ou en latin. Je propose parfois des amendements à l'édition utilisée, lorsqu'une révision s'impose et qu'elle a un impact sur notre compréhension de la réception stoïcienne du cynisme. À cet effet, j'ai consulté certains papyri et manuscrits pour vérifier des

¹⁵ Quelques exemples : D. R. Dudley, *A history of Cynicism : From Diogenes to the 6th century A.D.* (London : Methuen, 1937), 189 et 198-99 ; M. Billerbeck, *Epiktet : Vom Kynismus* (Leiden : E. J. Brill, 1978), 3 ; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique : Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71* (Paris : Vrin, 1986), 159-91 et 216-17 ; P. P. Fuentes González, « La lampe d'Épictète ou le choix inaliénable », *Fortunatae* 15 (2004) : 67. De même, on a souvent soutenu que la notion stoïcienne de τόνος prenait racine dans le πόνος et l'ἰσχὺς cyniques : Pohlenz, *Die Stoa I*, 125-26 ; A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris : Presses Universitaires de France, 1973), 94 ; Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 165 ; « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. M. Canto-Sperber, (Paris : Presses Universitaires de France, 1996), 354.

¹⁶ Lutz a déjà remarqué ce problème à propos de l'ascétisme du stoïcien Musonius Rufus (« Musonius Rufus "The Roman Socrates" », *Yale Classical Studies* 10 [1947] : 28 note 127) : « One can see in these essays on food, clothing, and houses, where Musonius argues that the very minimum is desirable, some of the ascetic principles of Cynicism, though there is nothing more extreme than what the Cynics originally took from Socrates. »

¹⁷ Je traite brièvement de Cléanthe dans la partie 1, chapitre 1, section 2, et d'Ariston de Chios dans la partie 2, chapitre 2, sections 3.2.2 et 4.3.

¹⁸ Ce sujet a été traité en détails dans M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme* (Stuttgart : Steiner, 2003). Seule une courte section de ma thèse aborde la question : partie 1, chapitre 1, section 1.1.

passages du *Sur les stoïciens* de Philodème et des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce¹⁹. Tous les textes cités sont accompagnés d'une traduction personnelle, laquelle reste, dans la mesure du possible, fidèle au texte grec ou latin²⁰. Dans certains cas, ce travail était indispensable, parce que les textes ne bénéficiaient d'aucune traduction française ou parce que les traductions existantes étaient dépassées.

3. Principales études sur les rapports entre cynisme et stoïcisme

Les études sur les rapports entre cynisme et stoïcisme ne sont pas nombreuses. On trouve un peu plus d'une vingtaine de pages sur le sujet dans l'ouvrage fondamental de Dudley *A History of Cynicism*, où il brosse un portrait global des relations entre cynisme et stoïcisme, de Zénon de Kition à Marc Aurèle²¹. Ce portrait très général mélange différentes approches, s'intéressant autant aux relations personnelles entre les cyniques et les stoïciens qu'à la question des influences et de la réception du cynisme chez les stoïciens. Les autres études importantes sont généralement plus pointues. Billerbeck a produit des travaux sur l'entretien d'Épictète *Sur le cynisme*, sur la présence de Démétrius le Cynique dans l'œuvre de Sénèque, et sur la réception du cynisme chez les romains²². Plus récemment, Goulet-Cazé a publié sa monographie *Les Kynika du stoïcisme*, dans laquelle elle s'intéresse en détail à la question des liens entre la *République* de Diogène et celle de Zénon, ainsi qu'à la manière dont les premiers stoïciens ont pu récupérer certaines propositions cyniques et les rendre acceptables dans leur propre système philosophique²³. Elle y propose également une reconstitution de la conception des liens entre cynisme et stoïcisme chez le stoïcien du 2^e s. av. J.-C. Apollodore de Séleucie. L'article de Goulet-Cazé « Le cynisme à l'époque impériale » offre quelques pages qui analysent la représentation du cynisme chez Sénèque et Épictète, ainsi que les relations entre les deux écoles à l'époque romaine²⁴.

Certains chercheurs se sont intéressés de manière ponctuelle à la question des liens entre cynisme et stoïcisme. Pour donner quelques exemples, Rist a écrit sur l'héritage cynique de la

¹⁹ Voir partie 1, chapitre 1, section 11 et partie 2, chapitre 3, section 2.2.1.

²⁰ Seule la traduction du *Sur la vertu* de Thémistius a été empruntée à Rigolio, car le texte a été transmis en syriaque. Voir partie 2, chapitre 3, section 4.6.

²¹ Dudley, *A history of Cynicism*, 96-106 et 187-99.

²² Billerbeck, *Epiktet ; Der Kyniker Demetrius : Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie* (Leiden : E. J. Brill, 1979), 12-43 ; « La réception du cynisme à Rome » ; « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, dir. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (Paris : Presses Universitaires de France, 1993), 321-23.

²³ Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*. Goulet-Cazé poursuit ses réflexions dans son article « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », dans *Le cynisme, une philosophie antique* (Paris : Vrin, 2017), 545-606.

²⁴ Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2768-76 et 2808-12.

République de Zénon²⁵, Decleva Caizzi sur l'influence d'Antisthène chez Épictète²⁶, Brancacci sur l'apport d'Antisthène dans la logique stoïcienne et sur la communauté entre cynisme et stoïcisme dans la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105)²⁷, Schofield sur le rôle du cynique chez Épictète²⁸, Pià-Comella sur les traces de cynisme dans les *Lettres* de Sénèque à Lucilius²⁹, et Brouwer sur l'influence du cynisme dans la doctrine stoïcienne de la loi naturelle³⁰. De nombreuses études qui portent plus généralement sur le cynisme ou sur un philosophe stoïcien commentent de manière isolée des textes qui appartiennent à mon corpus. Il est impossible de les énumérer ici, mais elles sont citées dans ma thèse au moment de discuter les textes concernés.

Cet aperçu de la littérature secondaire montre que, malgré l'intérêt des chercheurs pour la question des liens entre cynisme et stoïcisme, aucune étude n'offre un panorama complet et détaillé de la réception du cynisme chez les stoïciens. En effet, la plupart des études se concentrent sur un auteur stoïcien précis et veulent identifier des similarités doctrinales entre les deux courants philosophiques. Ma thèse se démarque des travaux précédents par son approche méthodologique, qui laisse de côté la question des influences, et par son traitement exhaustif des textes faisant référence au cynisme, du début à la fin du stoïcisme.

4. Division de la thèse

Ma thèse se divise en deux grandes parties. La première partie recense tous les textes de mon corpus, cités en grec ou en latin, et accompagnés d'une traduction française. Elle présente également un commentaire de ces textes qui propose une mise en contexte, des analyses philologiques et philosophiques, des liens avec le reste du corpus, ainsi que toutes les références pertinentes à la littérature secondaire. Les textes du corpus ont été regroupés par auteur stoïcien et organisés chronologiquement. Le premier chapitre couvre les stoïciens du début du stoïcisme jusqu'à la fin du 1^{er} s. av. J.-C. et le second chapitre s'attarde à la période qui va du 1^{er} s. ap. J.-C. jusqu'à la fin du

²⁵ J. M. Rist, *Stoic philosophy* (London : Cambridge University Press, 1969), 54-80.

²⁶ F. Decleva Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, dir. G. Giannantoni (Bologna : Il mulino, 1977), 93-113.

²⁷ A. Brancacci, « Ἡ κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωμία tra cinismo e stoicismo nel libro VI delle "Vite" di Diogene Laerzio », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 6 (Berlin, New York : De Gruyter, 1992), 4049-75 ; « Antisthène et le stoïcisme : La logique », dans *Les stoïciens*, dir. G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat (Paris : Vrin, 2005), 55-73.

²⁸ M. Schofield, « Epictetus on Cynicism », dans *The philosophy of Epictetus*, dir. T. Scaltsas et A. S. Mason (Oxford, New York : Oxford University Press, 2007), 71-86.

²⁹ J. Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté : Les cynismes de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* », *Revue de théologie et de philosophie* 151 (2019) : 393-420.

³⁰ R. Brouwer, « Cynic origins of the Stoic doctrine of natural law? », dans *State and nature*, dir. P. Adamson et C. Rapp (Berlin, Boston : De Gruyter, 2021), 159-80.

stoïcisme. Le troisième chapitre traite des stoïciens impossibles à dater. Ce choix a pour objectif de rendre compte de l'évolution et de l'hétérogénéité de la réception stoïcienne du cynisme. En effet, puisque le stoïcisme a évolué sur près de sept siècles (du début du 3^e s. av. J.-C. jusqu'au milieu du 3^e s. ap. J.-C.) et que son histoire est marquée par de nombreux désaccords doctrinaux, les conclusions qui valent pour un stoïcien ne s'appliquent pas nécessairement à l'ensemble de l'école.

Certains résultats généraux ressortent tout de même de la première partie. En particulier, on observe une préoccupation importante qui traverse l'histoire du stoïcisme : le sage peut-il pratiquer le cynisme ? Grâce à la littérature abondante sur l'enseignement d'Épictète, sa position sur le sujet a pu être reconstituée avec précision dans la première partie. Nous avons conservé beaucoup moins d'informations sur les opinions stoïciennes antérieures à Épictète, qui nous sont rapportées surtout dans les sources doxographiques. La deuxième partie de ma thèse s'intéresse en profondeur à ces textes, dans le but de retracer la genèse et l'évolution au sein du Portique des différentes positions sur la pratique du cynisme par le sage, et d'éclairer la manière dont les stoïciens articulent cynisme et stoïcisme sur le plan théorique. Elle contient des chapitres consacrés à l'analyse de l'énoncé « le sage cynicisera », de la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105) et de l'image stoïcienne de la voie cynique vers la vertu. En approfondissant cet aspect de la réception stoïcienne du cynisme, la deuxième partie aborde aussi certains problèmes fondamentaux de l'éthique stoïcienne liés à la doctrine des actions convenables et aux modalités d'accès à la sagesse.

**Partie 1 : Recension et analyse des références aux cyniques dans
les écrits stoiciens**

Introduction

Cette partie est consacrée à la présentation des sources traitant de la réception du cynisme chez les stoïciens, de Zénon à Marc Aurèle. Je cite intégralement tous les textes pertinents en grec ou en latin, et j'en fournis une traduction personnelle en français. La seule exception concerne l'entretien III 22 *Sur le cynisme* d'Épictète, un texte trop long pour l'inclure en entier dans ma thèse, bien que plusieurs parties de cet entretien y soient citées. Chaque texte est accompagné d'un commentaire philologique et philosophique, dans lequel sont discutées les principales interprétations modernes. Mes analyses s'attardent principalement aux sources par l'intermédiaire desquelles les stoïciens connaissent le cynisme, à la représentation des cyniques dans leurs écrits, et à leur conception du cynisme en général.

1. Choix méthodologiques

L'établissement du corpus repose sur trois choix méthodologiques. Premièrement, les textes sélectionnés devaient *faire référence à Antisthène, à un cynique, aux cyniques en général ou au cynisme*. Bien que les spécialistes ne s'entendent pas sur le cynisme d'Antisthène, la tradition doxographique et plusieurs stoïciens lui font jouer le rôle d'intermédiaire entre Socrate et les cyniques, de sorte que toute étude sur le rapport des stoïciens au cynisme doit forcément le prendre en considération. J'ai donc inclus, en plus des textes faisant mention du cynisme ou des cyniques en général, tous ceux qui font référence à Antisthène ou à des personnages cyniques. Les cyniques qui apparaissent dans les œuvres stoïciennes sont les suivants : Diogène de Sinope, Monime de Syracuse, Cratès de Thèbes, Métroclès de Maronée, Hipparchia de Maronée, Thrasyllé, Ménippe de Gadara, Bion de Borysthène et Démétrius. J'ai aussi retenu les textes où une certaine ambiguïté demeurerait par rapport à l'identité du philosophe mentionné, tout en prenant le soin de la signaler. Par exemple, j'ai inclus un texte de la Souda qui nous informe que le stoïcien Proclus de Mallos a écrit un ouvrage intitulé *Commentaire des sophismes de Diogène*, bien que l'identification de ce Diogène avec Diogène de Sinope soit incertaine.

Deuxièmement, ont été intégrés au corpus des textes stoïciens qui font *mention explicite* du cynisme ou des cyniques et ceux où, en l'absence de mention explicite, les spécialistes ont repéré *une possible allusion aux cyniques*. Cette règle autorise assez de souplesse pour soumettre à un examen critique tous les textes que les spécialistes ont utilisés dans l'analyse du rapport des stoïciens au cynisme, sans se limiter strictement aux références explicites. Par exemple, les *Lettres 5, 9 et 95* de

Sénèque s'en prennent à des groupes d'adversaires anonymes, dans lesquels plusieurs spécialistes ont inclus les cyniques. Je traiterai donc de ces *Lettres* dans la section sur Sénèque.

Troisièmement, les textes sélectionnés devaient faire partie des écrits conservés *de philosophes stoïciens*. J'ai inclus dans cette recension tous les auteurs qui sont généralement considérés comme des philosophes stoïciens et dont nous savons qu'ils ont fait mention de cyniques dans leurs œuvres : Zénon de Kition, Cléanthe d'Assos, Persaios de Kition et Philonide de Thèbes, Hermagoras d'Amphipolis, Chrysippe de Soles, Antipater de Tarse, Apollodore de Séleucie, Panétius de Rhodes, Hécaton de Rhodes, Posidonius d'Apamée, Apollonios de Tyr, Athénodore de Tarse dit Calvus³¹, Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Marc Aurèle, Denys le Stoïcien et Proclus de Mallos. Notons que plusieurs sources rapportent des propos de stoïciens sans toutefois les nommer. Ces sources sont traitées dans des sections consacrées à des « groupes de stoïciens anonymes », sans présumer de leur identité. Finalement, les textes où les spécialistes ont détecté des propos d'un stoïcien sur le cynisme, sans pourtant que ces propos soient explicitement attribués à un stoïcien, sont analysés dans les sections consacrées au philosophe à qui on les rattache. Par exemple, les spécialistes attribuent à Panétius certains passages anti-cyniques du *Sur les devoirs* de Cicéron. Je présente donc un examen critique de ces textes dans la section sur Panétius.

Dans l'établissement du corpus, il n'est pas toujours facile de distinguer un véritable stoïcien d'un simple sympathisant du stoïcisme³². Certains auteurs proches du stoïcisme, bien qu'ils traitent des cyniques, ont été exclus parce qu'ils n'ont pas eux-mêmes fait œuvre de stoïcien : il s'agit d'Ératosthène de Cyrène, un savant du 3^e s. av. J.-C.³³ ; de Strabon d'Amassé, un géographe et historien ayant vécu au tournant de notre ère³⁴ ; de Perse, un poète latin du 1^{er} s. ap. J.-C.³⁵ ; et de

³¹ Ce philosophe est inclus dans la recension même s'il n'est pas certain qu'il ait parlé de cynisme dans ses œuvres. En effet, un certain Athénodore – qui pourrait être Athénodore de Tarse dit Calvus – a rapporté une anecdote sur Diogène de Sinope dans ses *Promenades*.

³² Muller traite de cette difficulté méthodologique dans *Les stoïciens : La liberté et l'ordre du monde* (Paris : Vrin, 2006), 33-35.

³³ Ératosthène aurait fréquenté Zénon de Kition (Strabon I 2, 2 = *SVF* I 338) et Ariston de Chios (Ath., VII 281C = *SVF* I 341 ; Souda, s.v. Ἐρατοσθένης, E 2898), mais peut-être aussi l'académicien Arcésilas, qu'il admirait particulièrement (Strabon I 2, 2). Sur l'indépendance philosophique d'Ératosthène, voir P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1 (Oxford : Clarendon Press, 1972), 482-84 et 493. Nous lui connaissons une anecdote qui raconte que Cratès de Thèbes a offert à son fils Pasiclès une visite chez une prostituée en guise de mariage (D.L., VI 88 = *SSR* V H 19), ainsi qu'une description élogieuse du style littéraire de Bion de Borysthène (D.L., IV 52 = test. 11 Kindstrand ; Strabon I 2, 2 = test. 12 Kindstrand). Sur le rapport d'Ératosthène au cynisme, voir M.-O. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce : Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 6 (Berlin, New York : De Gruyter, 1992), 3918.

³⁴ Pour un état de la question sur le rapport de Strabon au stoïcisme, voir J. Auberger, « Strabon d'Amassé », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 6 (Paris : CNRS, 2016), 606-10. Dans sa *Géographie*, Strabon mentionne le cynisme (VII 3, 4), Diogène (XII 3, 11 = *SSR* V B 1 ; XV 1 65), Onésicrite (II 1, 9 ; XI 11, 3 ; XV 1 *passim* ; XV 2, 4 et 14 ; XV 3, 5 ; XV 3, 7 et 8), Ménippe (XVI 2, 29), Bion de Borysthène (I 2, 2 = test. 12 Kindstrand ; X 5, 6 = test. 24 Kindstrand) et Méléagre (XVI 2, 29).

³⁵ Perse a fréquenté le stoïcien Cornutus (Valerius Probus, *Vita Persi* 4). Sur le rapport du poète au stoïcisme, voir S. Bartsch, « Persius, Juvenal, and Stoicism », dans *A companion to Persius and Juvenal*, dir. S. Braund et J. Osgood

Dion Chrysostome, un orateur du 1^{er}-2^e s. ap. J.-C.³⁶. J'exclus également Télès, un auteur de diatribes du 3^e s. av. J.-C.³⁷, et Zoïlos de Pergé, un auteur au sujet duquel nous ne savons pratiquement rien³⁸. On a parfois supposé leur appartenance à l'école stoïcienne, mais de façon tout à fait arbitraire.

2. Division des chapitres

Les chapitres de cette partie présentent tous les textes stoïciens traitant de cynisme, classés par philosophe stoïcien. L'ordre des sections est déterminé par la chronologie des philosophes stoïciens, elle-même établie selon les dates avancées dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*. Quand la datation était inconnue pour un stoïcien ou un groupe de stoïciens, la section qui lui est réservée a été classée selon la date de composition de la source qui nous transmet l'information. Ainsi, les

(Chichester : Wiley-Blackwell, 2012), 217-38 et les études citées à la fin de l'article. Dans sa *Satire I*, Perse fait référence à un cynique anonyme pour se moquer de lui : une courtisane lui tire la barbe (*Satire I*, v. 133). André voit aussi une allusion aux cyniques en *Satire III*, v. 77 sq. (« Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 1 [Berlin, New York : De Gruyter, 1987], 25).

³⁶ Selon Fronton, Dion Chrysostome aurait été l'élève du stoïcien Musonius Rufus (*Ep. ad Verum Imp.* I 1, 4). Si certains spécialistes ont voulu faire de Dion Chrysostome un stoïcien à part entière (C. P. Jones, *The Roman world of Dio Chrysostom* [Cambridge, MA : Harvard University Press, 1978], *passim* ; J. L. Moles, « The career and conversion of Dio Chrysostom », *The Journal of Hellenic Studies* 98 [1978] : 94 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2810 ; M. Trapp, « Plato in Dio », dans *Dio Chrysostom : Politics, letters, and philosophy*, dir. S. Swain [Oxford : Oxford University Press, 2000], 238 ; *Philosophy in the Roman Empire : Ethics, politics and society* [Aldershot, Burlington : Ashgate, 2007], 26), les études sur le stoïcisme ne le considèrent pas comme tel. En effet, certains spécialistes ont souligné les multiples influences philosophiques que l'on trouve dans son œuvre et qui nous empêchent de le classer dans une école déterminée (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, fünfte Auflage, vol. 3, 1 [Leipzig : Reisland, 1923], 847 sq. ; P. A. Brunt, « From Epictetus to Arrian », *Athenaeum* 55 [1977] : 39 ; E. Berry, « Dio Chrysostom the moral philosopher », *Greece & Rome* 30, n° 1 [1983] : 70 et 71 ; A. Brancacci, « Dio, Socrates, and Cynicism », dans *Dio Chrysostom : Politics, letters, and philosophy*, dir. S. Swain [Oxford : Oxford University Press, 2000], 259). Dion Chrysostome a un intérêt marqué pour les cyniques. Il a composé cinq discours mettant en vedette Diogène (*Or. IV = SSR V B 582 ; Or. VI = SSR V B 583 ; Or. VIII = SSR V B 584 ; Or. IX = SSR V B 585 ; Or. X = SSR V B 586*) et fait mention du cynique ailleurs (*Or. LXIV 17-18 = SSR V B 352 ; Or. LXXII 11 = SSR V B 474 ; Or. LXXII 13 ; Or. LXXII 16 ; Stob., III 13, 42 = SSR V B 307 ; Stob., III 13, 43 = SSR V B 281 ; Stob., III 34, 16 = SSR V B 475*). Dion s'intéresse également à Antisthène (*Or. VIII 1 = SSR V A 1 ; Or. VIII 1-3 = SSR V A 18 ; Or. XIII 14-28 = SSR V A 208 ; Or. XLVII 25 = SSR V A 86 ; Or. LIII 5 = SSR V A 194 ; Or. LXIV 18*). Il fait aussi mention des cyniques en général (*Or. XXXII 9 et 62 ; Or. XXXIV 2*). Sur le rapport de Dion au cynisme, voir Dudley, *A history of Cynicism*, 148-58.

³⁷ Seul Zeller classe Télès parmi les philosophes stoïciens, mais cette étiquette n'est justifiée par aucun document ancien (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3, 1 : 44-45). Télès doit plutôt être considéré comme un prédicateur de morale pratique sans affiliation scolaire déterminée (P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès* [Paris : Vrin, 1998], 37-43). On trouve dans ses écrits plusieurs références aux cyniques : Diogène (fr. II, p. 8 Hense = SSR V B 468 ; fr. II, p. 10-11 Hense = SSR V B 769 ; fr. II, p. 12-13 Hense = SSR V B 222 ; fr. II, p. 14 Hense = SSR V B 245 ; fr. IV^A, p. 41 Hense = SSR V B 441), Cratès (fr. II, p. 14-15 Hense = SSR V H 73 ; fr. IV^A, p. 38-39 Hense = SSR V H 44 ; fr. IV^A, p. 39-41 Hense = SSR V H 44 ; fr. IV^A, p. 44 Hense = SSR V H 83 ; fr. IV^B, p. 46 Hense = SSR V H 42 ; fr. V, p. 49-51 Hense = SSR V H 45), Métroclès (fr. IV^A, p. 40-41 Hense = SSR V L 5), Bion (fr. II, p. 5-6 = fr. 16A Kindstrand ; fr. II, p. 6-8 = fr. 17 Kindstrand ; fr. II, p. 9 = fr. 21 Kindstrand ; fr. II, p. 15-16 Hense = fr. 68 Kindstrand ; fr. III, p. 30 Hense = fr. 70 Kindstrand ; fr. IV^A, p. 36 Hense = fr. 41 Kindstrand ; fr. IV^A, p. 39 Hense = fr. 34 Kindstrand).

³⁸ Zoïlos de Pergé rapporte une anecdote sur Diogène de Sinope dans laquelle celui-ci fait appel à la doctrine de l'omniprésence de la divinité (D.L., VI 37 = SSR V B 344). Ce détail a fait croire à von Fritz qu'il s'agissait d'un stoïcien (*Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope* [Leipzig : Dietrich, 1926], 41). Voir la note critique de Goulet-Cazé à ce sujet (« Le livre VI de Diogène Laërce », 3919).

différents groupes de stoïciens anonymes cités par Philodème ont été datés du 1^{er} s. av. J.-C. ou avant, car Philodème a rédigé son traité *Sur les stoïciens* au 1^{er} s. av. J.-C.

J'ai fixé les limites des trois chapitres qui composent cette section en prenant en considération à la fois la chronologie et le type de sources à l'étude. Le premier chapitre couvre la période qui s'étend de Zénon de Kition à Athénodore de Tarse dit Calvus, c'est-à-dire de la fin du 4^e s. av. J.-C. à la fin du 1^{er} s. av. J.-C. Tous les stoïciens qui se trouvent dans ce chapitre nous sont connus uniquement par des sources indirectes, c'est-à-dire par des fragments et témoignages. Le deuxième chapitre traite de quatre philosophes de l'époque romaine : Sénèque, Musonius Rufus, Épictète et Marc Aurèle. Pour ces quatre stoïciens, nous avons conservé des textes entiers qui nous renseignent en détail sur leur philosophie. Un bref troisième chapitre complète la recension en abordant les stoïciens pour lesquels nous n'avons aucun repère chronologique, comme les stoïciens présumés de la doxographie cynique générale chez Diogène Laërce, Denys le Stoïcien, les stoïciens anonymes mentionnés chez Julien l'Empereur, ainsi que Proclus de Mallos. Puisque nous ne savons pratiquement rien à leur sujet et qu'ils sont cités dans des sources postérieures à la fin du stoïcisme, pas même le contexte de citation ne permet de les situer temporellement. Ensemble, ces trois chapitres brossent un tableau complet de la réception du cynisme chez les stoïciens.

Chapitre 1 : Du début du stoïcisme à la fin du 1^{er} s. av. J.-C.

1. Zénon de Kition

Avant de fonder l'école stoïcienne, Zénon de Kition (334/333 à 262/261 av. J.-C.) a fréquenté plusieurs maîtres, dont le cynique Cratès de Thèbes³⁹. Plusieurs anecdotes biographiques ont pour arrière-plan sa formation philosophique auprès de Cratès⁴⁰. Tout comme son maître cynique, Zénon portait le *tribôn* et vivait dans l'extrême frugalité⁴¹. La marque profonde que cette relation a laissée sur le stoïcien se manifeste également dans le contenu de ses œuvres. Un titre d'ouvrage, les *Mémorables de Cratès*, et deux fragments attestent de la présence de Cratès dans ses écrits. De plus, la *République* de Zénon, qui semble avoir partagé plusieurs points communs avec la *République* de Diogène, incluait peut-être des références à l'ouvrage du cynique.

1.1. Références à Antisthène ou à Diogène dans la *République* de Zénon ?

La *République* est un ouvrage de philosophie politique qui a été écrit dans la jeunesse de Zénon⁴². Bien que son contenu soit l'objet de nombreux débats, elle semble avoir décrit une cité idéale où tous les citoyens sont des sages⁴³. L'ouvrage discute de thèmes courants dans le genre

³⁹ D.L., VI 105 et VII 31-32 = SSR V H 37 ; D.L., VII 24 et VII 2-4 = SSR V H 38. Les autres maîtres que Zénon a fréquentés sont : Stilpon, Polémon, Diodore Chronos et Xénocrate. Toutefois, pour des raisons chronologiques, la rencontre de Zénon et de Xénocrate est impossible. Toutes les informations concernant les maîtres de Zénon se trouvent dans J.-B. Gourinat, « Zénon de Citium », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 7 (Paris : CNRS, 2018), 378-9.

⁴⁰ Apul., *Flor.* 14 = SSR V H 24 ; D.L., VII 2-3 = SVF I 1-2 = SSR V H 38 (cité *infra* section 1.3) ; VII 3 = SVF I 2 = SSR V H 38 ; VII 12 ; VII 24 = SVF I 278 = SSR V H 38 (cité *infra* section 15) ; Gnom. Vat. 384 = SSR V H 41. En outre, une anecdote biographique met en contact Zénon avec un cynique anonyme : D.L., VII 17.

⁴¹ D.L., VII 26-27.

⁴² Phld., *De Stoicis*, col. IX 1-4 Dorandi ; D.L., VII 4 = SSR V H 38. Erksine rejette ces témoignages révélant que Zénon a écrit sa *République* dans sa jeunesse sous prétexte qu'ils relatent des propos inventés par des stoïciens qui avaient honte de la *République* de Zénon et qui voulaient en faire une œuvre mineure de jeunesse (« Zeno's *Politeia* », dans *The Hellenistic Stoa : Political thought and action* [London : Duckworth, 1990], 9-15). Mais si tel avait été le cas, Philodème aurait remis en cause cette information pour démontrer les arguments de ces stoïciens. Cf. Goulet-Cazé, « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 576-77.

⁴³ Voir notamment Plut., *De Alex. fort.* I 6, 329A-B = SVF I 262. De nombreuses études ont tenté de faire la lumière sur le contenu de la *République* de Zénon. Les principales sont les suivantes : H. C. Baldry, « Zeno's ideal state », *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) : 3-15 ; D. Dawson, « The Stoic utopia : A world without households », dans *Cities of the gods : Communist utopias in Greek thought* (New York, Oxford : Oxford University Press, 1992), 160-222 ; M. Schofield, *The Stoic idea of the city* (Cambridge : Cambridge University Press, 1991) ; « Zeno of Citium's anti-utopianism », dans *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, dir. M. Vegetti et M. Abatte (Napoli : Bibliopolis, 1999), 49-78 = *Saving the city : Philosopher-kings and other classical paradigms* (London, New York : Routledge, 1999), 51-68 ; P. A. Vander Waerdt, « Zeno's Republic and the origins of natural law », dans *The Socratic movement*, dir. P. A. Vander Waerdt (Ithaca : Cornell University Press, 1994), 272-308 ; T. Dorandi, « La *Politeia*, entre cynisme et stoïcisme », *Diotima* 25 (1997) : 101-9 ; G. Boys-Stones, « Eros in government : Zeno and the virtuous city », *Classical Quarterly* 48 (1998) : 168-74 ; F. Alesse, « La Repubblica di Zenone di Cizio e la letteratura socratica », *Studi Italiani*

littéraire de la *République* et s'intéresse au fonctionnement des institutions, à l'organisation sociale et aux normes qui régissent les rapports entre les membres de la société⁴⁴.

Cet écrit a provoqué chez les stoïciens des prises de position contrastées sur l'importance qu'il fallait accorder à l'ouvrage et à son auteur⁴⁵. Les réactions sont répertoriées chez Philodème ainsi que chez Diogène Laërce. À côté des stoïciens qui n'ont presque aucun reproche à adresser à Zénon⁴⁶, certains admettent qu'il a commis des erreurs dans sa *République*, mais minimisent leur importance en l'excusant parce qu'il aurait été jeune au moment de la rédaction⁴⁷. D'autres considèrent que ces erreurs de Zénon n'entachent pas la réputation de l'école entière, puisqu'il y occuperait une place marginale⁴⁸. D'autres encore remettent en cause l'authenticité de l'ouvrage du stoïcien⁴⁹. Enfin, le stoïcien Athénodore de Tarse dit Cordylion (1^{er} s. av. J.-C.), qui était chargé de la bibliothèque de Pergame, a tenté de supprimer les traces des propos inconvenants tenus par des stoïciens⁵⁰. Parmi les écrits censurés figure peut-être la *République* de Zénon.

L'épicurien Philodème, nettement hostile au cynisme et au stoïcisme, insiste tout particulièrement sur la parenté entre la *République* de Diogène et la *République* de Zénon et souligne à grands traits les propos choquants qu'elles contenaient. Il laisse entendre que le malaise de certains stoïciens vis-à-vis de la *République* de Zénon leur provient des éléments cyniques de l'ouvrage. En effet, Philodème rapporte que, parmi les stoïciens qui étaient embarrassés par le contenu de la *République* de Zénon, certains ont nié l'authenticité de la *République* de Diogène, comme si se prononcer sur la *République* de Zénon impliquait une prise de position sur la *République* du Sinopéen.

Philodème n'est pas le seul à souligner l'apport du cynisme dans la *République* de Zénon. Diogène Laërce, après avoir traité du lien maître-élève entre Cratès et Zénon, rapporte que « certains disaient, pour plaisanter, qu'elle [*scil.* la *République* de Zénon] avait été écrite sur la queue du chien (ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς).⁵¹ » L'expression « sur la queue du chien » a donné lieu à des

di Filologia Classica 16 (1998) : 17-38 ; J. Sellars, « Stoic cosmopolitanism and Zeno's Republic », *History of Political Thought* 28, n° 1 (2007) : 1-29 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme* ; « De la République de Diogène à la République de Zénon » ; R. Bees, *Zenons Politéia* (Leiden, Boston : Brill, 2011).

⁴⁴ Sur le genre littéraire de la *République*, voir S. Menn, « Colloquium 1 : On Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ », dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium of ancient philosophy*, vol. 21 (Lanham : University Press of America, 2006), 1-55.

⁴⁵ Cf. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 13-24.

⁴⁶ Phld., *De Stoicis*, col. XV 1-12 Dorandi.

⁴⁷ Phld., *De Stoicis*, col. IX 1-6 ; XI 4-8 Dorandi.

⁴⁸ Phld., *De Stoicis*, col. X 8-15 ; XII 22-26 Dorandi.

⁴⁹ Phld., *Stoic. hist.*, col. IV 1-11 Dorandi. Que certains stoïciens remettent en cause l'authenticité de la *République* de Zénon est également sous-entendu dans le fait que Chrysippe a défendu son authenticité dans sa propre *République* (D.L., VII 34).

⁵⁰ D.L., VII 34. À ce sujet, voir F. Alesse, *Panczio di Rodi : Testimonianze* (Napoli : Bibliopolis, 1997), 209-10.

⁵¹ D.L., VII 4 = SSR V H 38.

interprétations divergentes, mais le contexte rend clair le sens de base : la *République* de Zénon a été rédigée sous l'influence du cynisme⁵². S'il est très probable que la *République* de Zénon s'inspirait en partie de thèses cyniques, il est difficile de savoir précisément si le stoïcien référerait directement aux cyniques dans son œuvre. Seuls deux témoignages sont susceptibles de nous éclairer en la matière.

1.1.1. Antisthène et la *République* de Zénon

À partir d'un témoignage peu exploité, Goulet-Cazé a attiré notre attention sur l'influence qu'a pu exercer Antisthène sur la *République* de Zénon :

D.L., VI 15, éd. Dorandi modifiée⁵³ (= SSR V A 22).

οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πολιτείᾳ¹ τὰ θεμέλια.

¹ πολιτεία Reiske et Wilamowitz : πόλει BPF

Celui-ci [*scil.* Antisthène], ayant donné à la république ses fondements, a ouvert le chemin de l'impassibilité de Diogène, de la maîtrise de soi de Cratès et de l'endurance de Zénon.

Selon Goulet-Cazé, ce texte pourrait signifier qu'Antisthène a jeté les bases de la *République* de Zénon, c'est-à-dire que Zénon aurait puisé chez Antisthène les grandes idées que contient sa *République*⁵⁴. Un exemple de cette influence se manifesterait dans l'ὁμόνοια, un concept présent chez Antisthène⁵⁵ et qui trouve une place importante dans la *République* de Zénon⁵⁶. Si Zénon a effectivement emprunté une telle idée à Antisthène, il se peut qu'il ait cité le socratique dans sa *République*, en appui à ses propos. Toutefois, on ne peut, en se fondant sur le seul témoignage de D.L., VI 15, établir avec certitude l'influence d'Antisthène sur la *République* de Zénon. Dans sa *Vie de Lycurgue*, Plutarque affirme que la *République* de Zénon – tout comme celles de Diogène et de Platon – emprunte plutôt à Lycurgue l'idée que la cité doit être fondée sur l'ὁμόνοια⁵⁷. De plus, la mention d'une république (τῇ πολιτείᾳ) en D.L., VI 15, outre le fait qu'elle n'apparaît pas dans les manuscrits⁵⁸, pourrait, au lieu de renvoyer à la *République* de Zénon, référer au Περὶ νόμου ἢ περὶ

⁵² Sur les différentes interprétations de cette expression, voir Goulet-Cazé, « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 550-53.

⁵³ Dorandi conserve la leçon transmise par les manuscrits BPF τῇ πόλει, même s'il juge très probable la correction τῇ πολιτείᾳ suggérée par Reiske et Wilamowitz.

⁵⁴ Goulet-Cazé, « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 567-68.

⁵⁵ D.L., VI 6 = SSR V A 108.

⁵⁶ Ath., XIII 561C = SVF I 263.

⁵⁷ Plut., *Vit. Lyc.* 31.

⁵⁸ Voir note 53 *supra*.

πολιτείας d'Antisthène ou à la *République* de Diogène, ce qui donnerait un tout autre sens au passage cité. Il est donc impossible de savoir si Zénon a fait référence à Antisthène dans sa *République*.

1.1.2. Les *Républiques* de Diogène et de Zénon

Dans son traité *Sur les stoïciens*, Philodème rapporte les doctrines impies « de ces hommes (τῶν [ἀνθρ]ώπων) ». Nous ne pouvons savoir avec certitude à qui fait référence τῶν ἀνθρώπων, mais le contexte laisse croire qu'il s'agit de Diogène et de Zénon⁵⁹. Philodème semble assimiler le contenu de leurs *Républiques* et en offrir une description commune. Il faut dire qu'établir des liens étroits entre les deux *Républiques* servirait l'objectif de Philodème, qui est de discréditer Zénon et l'ensemble de la Stoa⁶⁰. Sa stratégie consisterait à faire croire que la *République* de Zénon est une simple copie de celle de Diogène, afin d'accuser Zénon de défendre tout le contenu jugé infâme de la *République* du cynique. Par association avec Zénon, tous les représentants de la Stoa se verraient accusés de soutenir ces thèses controversées et de verser dans l'ignominie. Les doctrines qui ont retenu l'attention de Philodème sont les suivantes :

Phld., *De Stoicis*, col. XVIII-XXI, ch. 7-8, éd. Dorandi modifiée⁶¹ (= >SSR V B 126).

τὰ κατὰ τῶν [ἀνθρ]ώπων ἤδη παραγράφωμε[ν], ὅπως ἂν ὡς ὀλιγώτατον χρόνον ἐν ταῖς ἐπινοίαι[ις] διατρίβωμεν αὐτῶν. ἀρέ[σ]κ[ει] τοίνυν τοῖς παναγέσι τοῦ[το]ις κυνῶν μεταμφιένυσ[θαι] βί[ο]ν· ἀποκεκ[α]λυμμένως [τοῖς ὀ]νόμασι χρῆσθαι καίκε[ραίως] καὶ πᾶσ[ι]ν· ἀποτρίβεσ[θαι] φανερώς· διπ[λ]ῆν ἐσθῆ[τα] με[τενδύειν]· παραχρῆσθαι τοῖς ἄρ[ρεσιν] κἂν ἐριζῶνιται κἂμ μὴ, καὶ [ὅταν γ]ε ο[ὐκ] ἀσμένως ἐπιιδιδῶ[σι]· τῶ[ις] π[ρ]οαιρουμένοις, ἰσιμ[ι]γ[ι]γίνε[σθαι] κἂ[ν] πα[ρ]αιτο[υ]μένοις. να[.] τᾶ[— — —]τῶν[.....]ναι τοῦ[ς] παῖδα[ς] πᾶσιν εἶνα[ι] κοινούς· λύνει[— — —]κ[— — —]εἰ [β]ιάζε[τ]αι· ἀδελφαῖς ἐαυτῶν καὶ μητρά[σι]ν καὶ συγγ[ενέσι]ν συγγε[ίν]εσθαι, καὶ [τ]ο[ῖς] ἀδελφοῖς κ[αί] τοῖς υἱοῖς· μηδενὸς ἀπέχεσθαι μέρους εἰς [πλησ]ισμὸν μηδ' ἂν πρὸς γέ [τι]να συντελῆται βίαν· [ἐπιέναι] τοῖς ἀνδράσιν τὰς γυναῖ[κ]ας, εἶ[τα] ἐπ[ά]γειν διαφιλοτεχνεῖν, ὅπως ἂν αὐταῖς συμπλέ[κωντ]αι, κἂμ μηδενὸς τυγχάν[ωσι]ν ἀγοράζειν τοῦς ἐξυπηρετήσοντας. ὡς ἔτυχ[ε] δέ, πᾶσι κα[ί]

⁵⁹ Crönert croit que τῶν ἀνθρώπων renvoie seulement aux cyniques (*Kolotes und Menedemos* [Leipzig : Eduard Avenarius, 1906], 63 notes 305 et 306), tandis que Schofield croit que ce sont les stoïciens uniquement qui sont ici visés (*Saving the city*, 63 note 65). Festa (*I frammenti degli stoici antichi*, vol. 1 [Bari : G. Laterza & figli, 1932], 14 note 1) et Dorandi (« Filodemo : Gli Stoici (*PHerc.* 155 e 399) », *Cronache Ercolanesi* 12 [1982] : 123) y voient plutôt une référence à Diogène et Zénon. Goulet-Cazé penche en faveur de cette dernière interprétation (*Les Kynika du stoïcisme*, 47-48).

⁶⁰ Voir Goulet-Cazé, « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 578.

⁶¹ J'ai intégré l'édition suggérée par Zago à la col. XVIII 11-15 (« Intorno a un passo del "De Stoicis di Filodemo" (*PHerc.* 339, col. XVIII, 11-15 Dorandi) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 192 [2014] : 89-92). Dorandi imprime à cet endroit παραχρῆσθαι τοῖς ἄρ[ρεσιν οἱ] κἂν ἐρώνται, κἂμ μὴ καὶ [οἱ] τε[...] ἀσμένως ἐπιδιδό[ναι] τοῖς π[ρ]οαιτουμένοις, συν[β]ιάζε[σθαι] το[.....]σαις.

πάσαις χρῆσθαι· ταῖς ἰδίαις θεραπεῖναι[ς] ἐπιπλέεσθαι τοῦς γεγαμη[η]κότας· τὰς γεγαμημένας μετὰ τῶν προαιρου[μέν]ων συναπα[ί]ρειν τοὺς ἄνδρας ἀπολιπούσας· τὴν αὐτὴν στολὴν ἀμπέχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν τὰς γυναῖκα[ς] καὶ τῶν αὐτῶν μετέχ[ε]ιν ἐπιτη[δε]υμάτω[ν, πάν]τῳ δ[ὲ] μηδ' ἄπαξ ἀπ[η]λλοιωσ[θαι]· δ[ρόμο]ν ἔτι καὶ γ[υ]μνάσια [...] ε [...] γυμνὰς εἶναι καὶ [πάντ'] ἀφαιρούσας ἐναντίον [π]άντων καὶ συνγυμνάζεσθαι [τοῖς] ἀνδράσιν μηδὲν ἀπο[κεκρυμμένον] γίνεσθαι [— — —] τῶν [ι]δίων [— — —] τοὺς [τ]ελευ[τῶν]τας· [τὸ πλε]ῖστον καὶ συνκατασιτεῖσθαι καὶ α[.]. [.....]τατ[.] μὴ μέντοι διαφέρεσθαι μηδὲ ἀτάφους [— — —] προστ[— — —] κα[.....]ας β[.....] ἀνέχεσθαι[ι] μ[η]δὲ τῶ[ν] ἄλλ[λων] μέρων, ἐὰν ἀφαιρεθῆ<i> καὶ τοὺς ἀνθρώπους [δε]ῖν πατ[ρο]φονεῖν καὶ μή[τ]ε πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὧν ἐπιστάμεθα μήτε νόμον. ἅπαντας ο[ἴ]εσθαι παιδάρια καὶ μαινομένους ὑπάρχειν ὡς γε καὶ νοσ[εῖ]ν καὶ β[.]. [— — —] καὶ τοὺς [φί]λους νο[μί]ζειν ὑ[π]ούλους καὶ ἰ[σ]ο[ύ]ς καὶ θεοῖ[ς] ἐ[χ]θροῦ[ς] καὶ αὐτοῖς, ὥστ[ε] μ[η]δεμίαν πίστιν] τῶν νῦν ἀνι[.]η[.] ε. [.] κ[.] σ [— — —] κα [— — —] τοὺς κα[— — —] το. ἐμ πᾶσιν ἀμαρτολούς, ὥστε μηδὲ τῶν νομιζομένων καλῶν ἢ δικαίων παρ' αὐτοῖς μηδὲν καλὸν ἐν τῇ φύσει καθεστηκέναι καὶ δίκαιον δὲ τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἀδίκων οὕτως ἔχοντας ἅμα νεανικῶς ἀ[π]οπληκ[τε]ύεσθαι πρ[ὸ]ς τ[οὺς] χ[.] ι [.] τον[....]ει[— — —] [..σ]θαί. καὶν [— — —][..]. [— — —] λ[— — —] π[— — —] ἀν[δρ]ῶν τε καὶ γυναικῶν [..]ι[— — —] αἰτίαν τ[— — —][...]ς καὶ εὐ[— — —] καὶ ε..γονὰς καὶ τοτε[.]ν. [...]εῖναι τῶν μά[λ]ιστ' αἰσχυρῶν ὡ]σάν Ἑλένας καὶ Ἰοκάστας καὶ Φιλομήλας· ἀντὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων διεξαγωγῆς εἰς Καμπανούς ἡμᾶς καὶ Τυρρηνίαν τὴν πάλαι καὶ Σαρδόνα καὶ Πέρσας μετοικίζειν καὶ τὸ πέρας εἰπεῖν τὴν Ταυρικὴν· ἀντὶ δὲ τῆς ἐξημερωμένης ἐν τοῖς νῦν χρόνοις ἀναστροφῆς εἰς τὴν ἐπὶ τῶν γηγενῶν]ν, εἴ πη δυνατὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀνθρωπ[ι]νῆς σ[....]ιτωνε[.]ι[.]γη [— — —] λῶ[— — —] εσλ[— — —] εχ[— — —] ἡ τᾶς τ[οι]αύτας, ἀλλὰ [...]κ[.]σρημ [— — —] ιαι[— — —] αρα [— — —] ἔστα[ι— — —] υνα [..]ιχ[— — —][..]η[— — —][.]εναρ[.....]ζει[...]τει[— — —] παρρα[— — —]ι[...].σ.

Nous allons désormais mettre en parallèle les beaux propos de ces hommes, afin de passer le plus rapidement possible sur leurs réflexions. Ces hommes tout à fait impies sont d'avis qu'il faut revêtir la vie des chiens ; utiliser ouvertement tous les mots sans les édulcorer ; se masturber en public ; porter un vêtement double ; abuser des mâles, qu'ils en soient amoureux ou non, même lorsqu'ils ne s'abandonnent pas volontairement à eux ; s'unir à ceux qui ont été choisis, même s'ils refusent. [...] il faut que les enfants soient communs à tous ; [...] s'il use de violence ; il faut qu'ils s'unissent avec leurs propres sœurs, mères et membres de leur famille, de même qu'avec leurs frères et leurs fils ; il ne faut rater aucune occasion d'avoir une relation sexuelle, pas même s'il faut exercer une contrainte sur quelqu'un ; il faut que les femmes s'approchent des hommes, qu'elles imaginent une ruse pour les inciter à s'unir à elles et, si elles ne trouvent personne, qu'elles payent au marché ceux qui sont prêts à leur offrir leurs services. Il faut que toutes les femmes fornicquent au hasard avec tous les hommes ; que les hommes mariés s'unissent avec leurs propres servantes ; que les femmes mariées partent avec les hommes de leur choix et abandonnent leur mari ; que les femmes portent le même habit et participent aux mêmes tâches que les hommes, et que, à tous les égards, elles ne diffèrent d'eux en aucune occasion ; de plus, au stade ou au gymnase, il faut qu'elles soient nues et, après avoir tout enlevé devant tout le monde, qu'elles s'entraînent avec les hommes sans rien cacher ; [...] leurs propres [...] ceux qui meurent ; il faut que, la plupart du temps, ils dévorent ensemble [...] sans toutefois être différents et sans [...] privés de

sépulture [...] supporter [...] pas même des autres parties, si jamais elle est amputée⁶², et il faut que les hommes tuent leurs pères et qu'ils ne croient en aucune cité ni aucune loi parmi celles que nous connaissons. Il faut supposer que tous sont des enfants et des fous au point même d'être malades et [...] il faut considérer que les amis sont hypocrites, perfides et ennemis des dieux et d'eux-mêmes, de sorte qu'aucune confiance dans leurs contemporains [...] qui se trompent en tout point, de sorte que, même ce qui est considéré comme beau ou juste par eux, il ne l'établissent pas comme beau en nature et, en même temps, ils font preuve de stupidité juvénile en tenant pour juste ce qui est honteux et injuste [...] hommes et femmes [...] la cause [...] des choses tout à fait honteuses, comme Hélène, Jocaste et Philomèle. Au lieu de mener la vie des Athéniens et des autres Grecs, il faut que nous émigrions chez les Campaniens, en Tyrhène d'autrefois, en Sardaigne et chez les Perses, et que nous établissions comme limite la Taurique. Et au lieu de mener la vie civilisée de notre époque [il faut se diriger] vers celle des enfants de la terre, si de quelque manière il leur est possible [...] hors de l'humanité [...]

La liste des opinions scandaleuses consignées dans les *Républiques* est clairement orientée par l'aversion de Philodème envers les cyniques et les stoïciens. À en croire l'épicurien, les ouvrages incitaient à « revêtir la vie des chiens », qui implique impudeur, violence et liberté sexuelle totale. En raison du ton polémique de cette description, il est difficile d'évaluer dans quelle mesure nous pouvons nous fier aux propos de Philodème⁶³. Aussi, quelques mises en garde s'imposent.

L'incitation à la violence et au viol sur laquelle Philodème insiste à plusieurs reprises semble être un ajout malhonnête de l'épicurien⁶⁴. Il n'y a absolument rien dans le cynisme ou le stoïcisme qui permettrait de cautionner de tels abus⁶⁵. Quant à la masturbation en public, si Diogène l'approuve, certaines sources affirment que le jeune Zénon était mal à l'aise face à l'indécence cynique⁶⁶. Il se peut que cette pratique ait trouvé sa place dans la *République* de Diogène, mais pas dans celle de Zénon. Une autre possibilité est que Zénon ait simplement rapporté dans sa *République* une chrie sur Diogène qui se masturbe, comme Chrysippe le fera plus tard⁶⁷. Philodème aurait alors transformé en règle de conduite ce qui n'était qu'une anecdote.

⁶² Dorandi ne se risque pas à traduire ἀνέχεσθαι[ι] μ[η]δὲ τῶ[ν] ἄλλ[λων] μέρων, ἐὰν ἀφαιρεθῆ<ι>. Husson traduit ce passage par « ne se retenir d'agir d'aucune autre façon s'il était enlevé » ; Delattre par « supporter [lac. 1 mot] pas même des autres parties, en cas de suppression ». Je reprends ici la traduction de Delattre, en donnant un sens plus précis au verbe ἀφαιρεθῆ. J'y vois une possible référence à la doctrine exposée dans le traité *Sur le convenable* de Chrysippe, qui veut qu'on ne fasse aucun cas des parties de notre corps qui ont été amputées (Sext. Emp., *Pyr.* III 247-248 ; le texte est cité dans la partie 2, chapitre 1, section 5.2.1).

⁶³ Pour une critique détaillée du témoignage de Philodème, voir Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 61-68.

⁶⁴ C. Rowe, « The *Politeiai* of Zeno and Plato », dans *The philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his legacy*, dir. T. Scaltsas et A. S. Mason (Larnaca : Municipality of Larnaca, 2002), 303 note 39 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 61-62.

⁶⁵ Le sage stoïcien ne subit aucune violence et ne fait violence à personne (Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11g = *SVF* III 567).

⁶⁶ Sur Diogène qui se masturbe en public : D.L., VI 46 et 69 = *SSR* V B 147 ; D. Chrys., *Or.* VI 17 = *SSR* V B 583 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 35, 2 = *SSR* V B 565. Sur Zénon qui refuse l'impudeur cynique : Apul., *Flor.* 14 ; D.L., VII 3 = *SVF* I 2.

⁶⁷ Voir section 5.3 *infra*.

D'autres liens entre les deux *Républiques* semblent relever d'une simplification polémique. Par exemple, Diogène et Zénon n'ont peut-être pas défendu de la même manière la pratique de l'inceste. Alors que Diogène semble avoir justifié l'inceste en général⁶⁸, les stoïciens l'acceptent seulement dans des circonstances exceptionnelles⁶⁹. Si Zénon, comme le prétend Philodème, a cautionné l'inceste dans sa *République*, il l'a probablement fait avec beaucoup plus de nuances que Diogène.

En outre, du seul fait que les deux *Républiques* appartiennent au même genre littéraire, les recoupements établis par Philodème ne sont peut-être pas aussi significatifs qu'il voudrait nous le faire croire. Certains éléments de contenu, comme la nudité des femmes pendant l'entraînement avec les hommes au gymnase, se trouvent aussi dans la *République* de Platon et dans la *Vie de Lycurgue* de Plutarque⁷⁰ et font partie du genre de discussions qui figurent généralement dans la littérature de type *République*. Il en va de même pour la communauté des femmes et des enfants, la promotion d'une certaine égalité entre les hommes et les femmes, et les repas en commun, thèmes qui trouvent aussi leur place dans la *République* de Platon⁷¹.

Même si Philodème présente les ouvrages de Diogène et de Zénon comme très semblables, le ton polémique du traité *Sur les stoïciens* nous empêche de tirer des conclusions claires sur la nature et la proportion des emprunts faits à la *République* de Diogène. De fait, aucune mention d'un élément précis que Zénon aurait emprunté à l'œuvre de Diogène n'y apparaît. Cette imprécision pourrait s'expliquer par le fait que l'épicurien n'avait aucune des deux *Républiques* sous les yeux au moment de rédiger son traité *Sur les stoïciens*⁷². Le témoignage de Philodème ne fournit donc pas la preuve directe que Zénon faisait référence à Diogène dans sa *République*. Il n'en reste pas moins que, compte tenu de l'influence que semble avoir exercée le cynisme sur l'œuvre de Zénon, il est vraisemblable que le stoïcien y citait Diogène pour appuyer ses propos ou pour discuter les thèses que celui-ci exposait dans sa *République*, tout comme le feront plus tard Cléanthe et Chrysippe⁷³.

⁶⁸ D. Chrys., *Or.* X 29-30 = *SSR* V B 586.

⁶⁹ Origène, *C. Cels.* IV 15 = *SVF* III 743.

⁷⁰ Pl., *Resp.* 452a-e ; Plut., *Vit. Lyc.* 14.

⁷¹ Husson a recensé tous les points de contact entre la *République* de Platon et la description des *Républiques* de Diogène et de Zénon par Philodème (*La République de Diogène : Une cité en quête de la nature* [Paris : Vrin, 2011], 40-45). Plutarque affirmait même que Zénon avait écrit sa *République* en réponse à celle de Platon (*De Stoic. repugn.* 8, 1034F = *SVF* I 260). Cela montre que Zénon ne suivait pas seulement le modèle de la *République* de Diogène, mais se conformait plus généralement aux exigences du genre littéraire de la *République*.

⁷² Cf. Husson, 40.

⁷³ Voir les sections 2 et 5.2 *infra*.

1.2. Référence à Diogène en lien avec l'anthropophagie ?

Un témoignage de Théophile d'Antioche (de la moitié à la fin du 2^e s. ap.J.-C.) associe Zénon et Cléanthe à Diogène, parce qu'ils auraient tous les trois défendu la pratique de l'anthropophagie :

Théoph., *Ad Autol.* III 5, éd. Grant (= *SVFI* 254).

ἐπειδὴ οὖν πολλὰ ἀνέγνως, τί σοι ἔδοξεν τὰ Ζήνωνος ἢ τὰ Διογένοῦς καὶ Κλεάνθου ὅποσα περιέχουσιν αἱ βίβλοι αὐτῶν, διδάσκουσαι ἀνθρωποβορίας, παρέρας μὲν ὑπὸ ἰδίων τέκνων ἔψεσθαι καὶ βιβρώσκεσθαι, καὶ εἴ τις οὐ βούλοιο ἢ μέλος τι τῆς μουσεῖας τροφῆς ἀπορρίψειν, αὐτὸν κατεσθίεσθαι τὸν μὴ φαγόντα;

Puisque tu as lu beaucoup, que penses-tu de tous les propos de Zénon, de Diogène et de Cléanthe que renferment leurs livres ? Ils enseignent l'anthropophagie et expliquent que les pères sont cuits et dévorés par leurs propres enfants, et que, si quelqu'un ne veut pas le faire ou jette une partie de cette infâme nourriture, celui qui n'en a pas mangé est lui-même dévoré.

S'il faut en croire Théophile, les écrits de Zénon, Cléanthe et Diogène émettent la même recommandation de manger des êtres humains. Alors que nous savons que Diogène défendait cette pratique dans son *Thyeste* et dans sa *République*⁷⁴, il s'agit de la seule source faisant état d'une telle doctrine chez Zénon et Cléanthe. Certains textes attestent que Chrysippe, un stoïcien de la génération suivante, traite d'anthropophagie dans ses écrits, ce qui confirme que des propos de ce genre ont pu trouver leur place chez les premiers stoïciens⁷⁵.

Puisque Philodème affirme que Chrysippe cite la *République* de Diogène en lien avec la doctrine de l'anthropophagie, il est possible que Zénon et Cléanthe aient eux aussi fait référence à la *République* de Diogène au moment d'aborder le sujet dans leurs propres écrits.

1.3. Les *Mémorables de Cratès*

Les *Mémorables de Cratès* (Ἀπομνημονεύματα Κράτητος) sont la seule œuvre stoïcienne dont le titre suggère qu'elle était entièrement consacrée à un cynique⁷⁶. Étant donnée la nature de l'ouvrage, qui devait rapporter les faits marquants de la vie de Cratès, les *Mémorables* ont vraisemblablement été écrits après la mort du cynique, soit après 288/285 av. J.-C., alors que Zénon

⁷⁴ D.L., VI 73 = SSR V B 312 ; Phld., *De Stoicis*, col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi = SSR V B 126.

⁷⁵ Voir section 5.2 *infra*.

⁷⁶ À moins que l'ouvrage intitulé *Commentaire des sophismes de Diogène* composé par le stoïcien Proclus de Mallos soit consacré à Diogène de Sinope. À ce sujet, voir partie 1, chapitre 3, section 4.

avait une cinquantaine d'années et qu'il dirigeait déjà l'école stoïcienne⁷⁷. L'ouvrage est mentionné par Diogène Laërce dans la seconde partie de son catalogue des œuvres de Zénon, aux côtés de son *Manuel*, ses *Résolutions*, ses *Réfutations* et ses *Morales*⁷⁸. Diogène Laërce prend la peine d'affirmer, avant et après les avoir nommées, que ces œuvres sont de Zénon⁷⁹. Selon Hahm, le fait que Diogène Laërce insiste sur la paternité de ces écrits laisse croire que certains historiens ou stoïciens de l'Antiquité remettaient en cause leur authenticité⁸⁰. Hahm suggère que les mêmes motifs qui prévalaient pour exclure la *République* des œuvres de Zénon auraient servi à rejeter l'authenticité de ces ouvrages. Ces écrits auraient eu un caractère cynique trop prononcé pour le goût de certains historiens ou stoïciens postérieurs. L'hypothèse de Hahm tient à peu de choses, puisque les *Mémorables de Cratès* sont la seule œuvre de la seconde partie du catalogue dont on peut affirmer avec certitude le caractère cynique. Le titre des autres ouvrages n'indique absolument pas un contenu de ce genre. Si les écrits mentionnés dans la deuxième section du catalogue sont regroupés ensemble, c'est plutôt parce qu'il s'agit de recueils et non, comme dans la première partie, de monographies⁸¹. De plus, il n'existe aucun témoignage qui viendrait corroborer l'existence d'un débat sur l'authenticité des œuvres de la deuxième partie du catalogue. Le seul fait que Diogène Laërce mentionne deux fois la paternité de ces écrits n'est pas suffisant pour en déduire que des historiens ou stoïciens doutaient de leur authenticité. Par conséquent, rien ne laisse croire que les *Mémorables de Cratès* s'inscrivaient dans le même genre de débat que celui qui entourait la *République* de Zénon.

⁷⁷ La seule autre biographie connue de Cratès est celle beaucoup plus tardive de Plutarque de Chéronée, qui figurait dans ses *Vies parallèles*, mais qui a malheureusement été perdue. Cf. Jul., *Or.* IX 17, 200B.

⁷⁸ D.L., VII 4 = SVF I 41.

⁷⁹ La seconde partie du catalogue est introduite par la formule ἔστι δ' αὐτοῦ καί (« il y a aussi de lui ») et prend fin avec καὶ τὰδε μὲν τὰ βιβλία (« ceux-ci sont également [ses] livres »).

⁸⁰ D. E. Hahm, « Diogenes Laertius VII : On the Stoics », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 6 (Berlin, New York : De Gruyter, 1992), 4154-55.

⁸¹ Gourinat, « Zénon de Citium », 390.

Le titre Ἀπομνημονεύματα Κράτητος nous a été transmis grâce au catalogue des œuvres de Zénon chez Diogène Laërce⁸² et n'apparaît nulle part ailleurs dans les sources antiques⁸³. Il se peut que l'œuvre ait aussi été connue sous le titre de Χρηῖαι (*Chries*)⁸⁴, un ouvrage de Zénon cité en D.L., VI 91 et qui contenait au moins une anecdote sur Cratès⁸⁵. Bien qu'elle soit acceptée par de nombreux spécialistes, cette identification ne va pas de soi. Rien n'empêche que Zénon ait écrit à la fois des *Mémorables* et des *Chries*, comme l'ont fait plus tard Ariston et Persaios⁸⁶. Même si aucun fragment n'est explicitement rattaché aux *Mémorables de Cratès*⁸⁷, nous verrons que plusieurs spécialistes associent à cette œuvre les deux fragments de Zénon analysés ci-dessous.

⁸² D.L., VII 4 = SSR V H 38. À vrai dire, le titre Ἀπομνημονεύματα Κράτητος est une correction de Cobet. Les manuscrits BPF de Diogène Laërce découpent autrement les titres du catalogue : Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά. Körpke (« Ueber die Gattung der Ἀπομνημονεύματα in der Griechischen Litteratur », dans *Programm der Ritter-Akademie zu Brandenburg* [Brandenburg : Adolph Müller, 1857], 15), Wachsmuth (« Commentatio I de Zenone Citienis et Cleanthe Assio », dans *Index Scholarum publice et privatim in Academia Georgia et Augusta per semestre aestivum* [Göttingen : Officina academica Dieterichiana typis expressit, 1874], 4-5), von Arnim (*Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1 [Leipzig : Teubner, 1903], 15) et Festa (*I frammenti degli stoici antichi*, 1 : 3) y voient un seul ouvrage nommé Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά (*Mémorables éthiques de Cratès*). Voir aussi l'hésitation de von Fritz à ce sujet (« Zenon von Kitium », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XA [Stuttgart : J. B. Metzler, 1972], 90). À l'appui de cette hypothèse, notons que Diogène Laërce emploie l'expression τὰ ἠθικά ἀπομνημονεύματα en III 34 pour désigner les *Mémorables* de Xénophon et les *Dialogues* de Platon. Que l'adjectif ἠθικά qualifie ἀπομνημονεύματα ou constitue un titre séparé en D.L., VII 4, cela n'a aucune incidence sur l'analyse du contenu des *Mémorables de Cratès*, qui était dans tous les cas une œuvre éthique.

⁸³ Körpke (« Ἀπομνημονεύματα », 14) et Pearson (*The fragments of Zeno and Cleanthes* [London : C. J. Clay and sons, 1891], 31) croient que les *Mémorables de Cratès* sont aussi mentionnés en Ath., IV 162B-C = SVF I 452. Dans ce passage, on apprend que les Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων ont servi de base pour la composition des *Souvenirs de banquet* (Συμποτικά ὑπομνήματα) de Persaios. Selon Gourinat (« Zénon de Citium », 390), les Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων renvoient plutôt aux souvenirs que Persaios conservait de Stilpon et Zénon. En effet, un des deux fragments conservés des *Souvenirs de banquet* raconte une anecdote sur Zénon (D.L., VII 1 = SVF I 453 ; Phld., *Stoic. hist.*, col. III 9-14 Dorandi). Une autre possibilité serait de comprendre les Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων comme une référence aux *Mémorables* de Persaios, une œuvre mentionnée en D.L., VII 36. Persaios aurait donc composé ses *Souvenirs de banquet* en récupérant du matériel de ses *Mémorables*, si toutefois il s'agit bel et bien de deux œuvres différentes.

⁸⁴ Wilamowitz-Moellendorff (*Antigonos von Karystos* [Berlin : Weidmann, 1881], 106 note 6), Susemihl (*Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, vol. 1 [Leipzig : Teubner, 1891], 56 note 190) et Pearson (*The fragments of Zeno and Cleanthes*, 31) ont suggéré que les *Mémorables de Cratès* et les *Chries* de Zénon étaient une seule et même œuvre. Cette hypothèse est accueillie favorablement par Gourinat (« Zénon de Citium », 390). Wellmann (« Zur Philosophie des Stoikers Zenon », *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 115 [1877] : 801) a même déjà suggéré de lire Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἢ χρεῖαι au lieu de Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά en D.L., VII 4. Von Fritz (« Zenon von Kitium », 90), quant à lui, considère que les *Mémorables* et les *Chries* sont deux ouvrages séparés. Kindstrand (« Diogenes Laertius and the chreia tradition », *Elenchos* 7 [1986] : 229 note 36) croit que l'identification n'est pas nécessaire et Alesse (*La stoa e la tradizione socratica* [Napoli : Bibliopolis, 2000], 170-78) traite des deux œuvres séparément.

⁸⁵ Voir *infra* section 1.4.

⁸⁶ D.L., VII 163 = SVF I 333 ; VII 36 = SVF I 435. Mentionnons toutefois que Panétius et Sosicrate attribuent à Ariston le Péripatéticien les œuvres d'Ariston contenues dans la liste qui apparaît en D.L., VII 163, mis à part les *Lettres*.

⁸⁷ Une méthode discutable a conduit Festa (*I frammenti degli stoici antichi*, 1 : 3-7) à associer aux *Mémorables* un total de 13 fragments. Suivant l'hypothèse de Diels (*Poetarum philosophorum fragmenta* [Berlin : Weidmann, 1901], 215-16 ; voir aussi G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae*, vol. 4 [Napoli : Bibliopolis, 1990], 566), il considère que les *Mémorables de Cratès* constituent la source principale des anecdotes sur Cratès rapportées dans la littérature antique et inclut par conséquent plusieurs de ces anecdotes sous ce titre, même celles qui ne sont pas explicitement attribuées à Zénon. Je ne traiterai pas des 13 soi-disant fragments des *Mémorables* identifiés par Festa, car leur attribution à l'œuvre de Zénon est hautement conjecturale.

Le titre Ἀπομνημονεύματα Κράτητος nous en dit déjà beaucoup sur le contenu de l'œuvre et indique qu'elle s'inscrivait dans le genre littéraire des ἀπομνημονεύματα. Le premier ouvrage qui porte ce titre est les *Mémorables* de Xénophon, qui rapportent des paroles et actions de Socrate dignes d'être mémorisées. Il ne fait aucun doute que cet écrit de Xénophon a influencé l'œuvre de Zénon. La légende veut même que Zénon ait rencontré Cratès et se soit converti à la philosophie grâce à la lecture des *Mémorables* de Xénophon :

D.L., VII 2-3, éd. Dorandi (= SVFI 1-2 = SSR V H 38).

τῷ γοῦν Κράτητι παρέβαλε τοῦτον τὸν τρόπον. πορφύραν ἐμπεπορευμένος ἀπὸ τῆς Φοινίκης πρὸς τῷ Πειραιεῖ ἐναυάγησεν. ἀνελθὼν δὲ εἰς τὰς Ἀθήνας, ἤδη τριακοντούτης, ἐκάθισε παρά τινα βιβλιοπώλην. ἀναγινώσκοντος δὲ ἐκείνου τὸ δεύτερον τῶν Ξενοφῶντος Ἀπομνημονευμάτων, ἦσθεις ἐπύθετο ποῦ διατρίβοιεν οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες. εὐκαίρως δὲ παριόντος Κράτητος, ὁ βιβλιοπώλης δείξας αὐτόν φησι, 'τούτῳ παρακολούθησον.' ἐντεῦθεν ἤκουε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὔτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυρικὴν ἀναισχυντίαν.

Il [*scil.* Zénon] devint donc le disciple de Cratès de la manière suivante. Alors qu'il importait de la pourpre de la Phénicie, [Zénon] fit naufrage près du Pirée. Après être monté à Athènes – il avait déjà trente ans –, il s'assied chez un libraire. Pendant que celui-ci lisait le deuxième livre des *Mémorables* de Xénophon, [Zénon], charmé, lui demanda où de tels hommes passaient leur temps. Cratès passa près d'eux juste au bon moment, et le libraire, le pointant, dit [à Zénon] : « Suis-le ! » À partir de ce moment, il écouta Cratès, s'adonnant à la philosophie avec vigueur, même s'il demeurait honteux lorsque confronté à l'impudeur cynique.

Selon Gigon et Alesse, Zénon pourrait avoir lui-même composé cette anecdote, comme préambule aux *Mémorables de Cratès*⁸⁸. Il aurait alors parlé de lui à la troisième personne, un peu comme le fait Xénophon dans son *Anabase*. Que l'auteur de l'anecdote soit Zénon ou un autre, elle véhicule deux idées importantes : Zénon perçoit Cratès comme un héritier de Socrate et les *Mémorables* de Xénophon ont exercé une influence déterminante sur Zénon.

À l'époque de Xénophon et de Zénon, les ἀπομνημονεύματα ne se différenciaient guère des χρεῖται sur le plan de la forme⁸⁹. Les termes χρεῖα et ἀπομνημόνευμα étaient à l'origine synonymes

⁸⁸ O. Gigon, « Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie », *Museum Helveticum* 3, n° 1 (1946) : 20 ; Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 173. En faveur de cette hypothèse, notons que le cadre narratif de l'anecdote est similaire à un fragment de Zénon relatant l'entretien entre Cratès et le cordonnier Philiscos (voir *infra* section 1.5). Tout comme Philiscos écoute Cratès lire à voix haute le *Protreptique* d'Aristote, Zénon écoute un libraire faire la lecture des *Mémorables* de Xénophon dans sa boutique. Cette ressemblance a été soulignée, avant Alesse, par Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 439.

⁸⁹ Sur le genre littéraire des *Mémorables*, voir Köpcke, « Ἀπομνημονεύματα » ; E. Schwartz, « Apomnemoneumata », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 1 (Stuttgart : J. B. Metzler, 1896), 170-1 ; O. Overwien, « Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition », *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4 (2001) : 104-7.

et désignaient tous les deux des dialogues et anecdotes de longueurs variables mettant en scène un individu admirable et véhiculant souvent un message philosophique d'ordre éthique. Ce n'est que vers le milieu ou la fin de l'époque hellénistique que s'est développée une distinction claire entre la *χρεία* et l'*ἀπομνημόνευμα*, selon laquelle la première est la version plus courte du second⁹⁰. L'œuvre de Xénophon se présente d'ailleurs comme une très grande collection de chries à propos de Socrate⁹¹. Les *Mémorables* de Xénophon s'inscrivent aussi dans la tradition ancienne de la littérature de sagesse, qui remonte aux *Travaux et jours* d'Hésiode et dont font partie certaines œuvres d'Hippias et d'Isocrate⁹². Dans ce type de littérature, l'auteur rapporte ce qu'il juge utile à propos d'un sage et défend la validité de ses propos contre des critiques possibles ou historiques.

À partir de ces caractéristiques génériques, nous pouvons raisonnablement croire que les *Mémorables de Cratès* recueillaient plusieurs dialogues et anecdotes plus ou moins longs témoignant de la vie de Cratès. Ces chries devaient présenter Cratès comme un modèle de sagesse, en plus de défendre l'utilité de ses propos et de son mode de vie contre ses éventuels détracteurs. Si Xénophon, grâce à ses *Mémorables*, a inclus Socrate dans la lignée des sages de la Grèce, Zénon a poursuivi cette tradition en ajoutant à sa suite le cynique Cratès de Thèbes.

1.4. Une anecdote sur le manteau de Cratès

La trace de Cratès dans les écrits de Zénon se trouve aussi dans deux fragments. Le premier est présenté chez Diogène Laërce comme une citation tirée des *Chries* de Zénon, une œuvre qui n'est mentionnée nulle part ailleurs et que certains spécialistes identifient aux *Mémorables de Cratès*⁹³. Le contenu de cette œuvre se laisse déduire de son titre. Il devait s'agir d'un recueil de chries, c'est-à-dire de courts dialogues ou anecdotes qui mettent en scène un personnage admirable et qui sont dignes d'être racontés⁹⁴. Comme en atteste le fragment cité ci-dessous, les *Chries* de Zénon contenaient au moins une anecdote sur Cratès de Thèbes mais, s'il s'agit d'une œuvre distincte des *Mémorables de Cratès*, l'ouvrage s'intéressait peut-être aussi à d'autres personnages. Il n'y a aucune raison de croire, comme le suggère von Fritz, que les *Chries* de Zénon rassemblaient des anecdotes

⁹⁰ Sur la signification du terme *χρεία* et son évolution, voir J. F. Kindstrand, *Anacharsis: The legend and the apophthegmata* (Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1981), 99-100 ; « The chreia tradition », 221-24 ; D. M. Searby, *Aristotle in the Greek gnomological tradition* (Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1998), 13-16 ; « The fossilized meaning of chreia as anecdote », *Mnemosyne* 72 (2019) : 197-228.

⁹¹ Sur la chrie comme unité de base ayant servi à la composition des *Mémorables* de Xénophon, voir V. Gray, *The framing of Socrates: The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia* (Stuttgart : Steiner, 1998), 105-22. La forme littéraire de la chrie a également été utilisée par Aristippe, un autre socratique : la liste de ses écrits contient plusieurs chries (D.L., II 84) ; un recueil de chries lui est attribué ailleurs (D.L., IV 40).

⁹² Voir Gray, 159-77.

⁹³ Voir *supra* section 1.3 pour une discussion sur l'identification des *Chries* et des *Mémorables de Cratès*.

⁹⁴ Sur les chries, voir *supra* section 1.3.

sur Zénon rédigées par ses disciples⁹⁵. Puisque Diogène Laërce introduit le fragment des *Chries* par « Zénon de Kition, dans ses *Chries*, dit que [...] », il est clair que le doxographe prend Zénon pour l'auteur de l'ouvrage.

Le fragment des *Chries* de Zénon va comme suit⁹⁶ :

D.L., VI 91, éd. Dorandi (= *SVF* I 272 = <*SSR* V H 40).

Ζήνων δ' αὐθ' ὁ Κιτιεύς ἐν ταῖς Χρείαις καὶ κώδιον αὐτόν φησί ποτε προσράψαι τῷ τρίβωνι ἀνεπιστρεπτοῦντα.

De plus, Zénon de Kition, dans ses *Chries*, dit qu'un jour il [*scil.* Cratès] rapiéça son *tribôn* avec une peau de mouton et demeura indifférent.

Pour bien comprendre la signification de l'anecdote, il faut faire appel à nos connaissances sur les habitudes vestimentaires en Grèce antique. Le *tribôn* est un manteau grossier vêtu par les pauvres⁹⁷. Avant Cratès, Antisthène et Diogène ont aussi porté le *tribôn*, ce qui a eu pour effet de le consacrer habit du cynique⁹⁸. Zénon lui-même, probablement sous l'influence de son maître Cratès, a adopté le port du *tribôn*⁹⁹. Ce vêtement symbolisait la vie de simplicité que tous ces philosophes avaient embrassée. En Grèce antique, la peau de mouton (κώδιον) n'était pas un matériau prisé dans la confection de vêtements. Les Grecs préféraient le textile à la peau animale, qu'ils associaient aux barbares, à la servitude et à la vie rustique¹⁰⁰. Dans l'anecdote, Cratès répare son *tribôn* trop usé avec du *kôdion*. Il vient donc ajouter à l'opprobre de porter le *tribôn* celui de s'afficher avec une pièce de peau de mouton en guise de réparation. Ce genre d'habit ne manque pas d'attirer l'attention et de susciter la honte chez les gens ordinaires, mais Cratès, nous dit Zénon, ne se souciait pas du regard que pouvaient porter les autres sur lui. Il procéda au rapiéçage de son *tribôn* en toute indifférence. Le verbe utilisé pour décrire cette attitude est ἀνεπιστρεπτεῖν, un verbe rare qui apparaît aussi dans

⁹⁵ K. von Fritz, « Zenon von Kition », 90. Rose avait déjà affirmé que l'ouvrage n'était pas de Zénon, mais d'un « *auctor quidam* » (*Aristoteles pseudepigraphus* [Leipzig : Teubner, 1863], 70). Des doutes plus sérieux ont été formulés, par exemple, à l'endroit des *Chries* de Diogène le Cynique, qui figurent dans le catalogue de ses écrits (D.L., VI 80 = *SSR* V B 117), mais qui rassemblent peut-être des chries sur Diogène écrites par différents auteurs. Voir Giannantoni, *SSR*, 4 : 466.

⁹⁶ Suivant le découpage du texte proposé par Giannantoni dans ses *SSR*, Goulet-Cazé croit qu'il faut peut-être inclure dans la citation des *Chries* de Zénon l'anecdote qui suit immédiatement celle citée et qui raconte comment Cratès s'entraînait au gymnase et gardait confiance malgré son physique peu sportif (« De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 557 note 60). Toutefois, aucun indice ne laisse croire que le fragment de Zénon se poursuit au-delà de l'anecdote du manteau.

⁹⁷ M. M. Lee, *Body, dress, and identity in ancient Greece* (Cambridge : Cambridge University Press, 2015), 118. Voir aussi Isée, *De Dicaeogene* 11.

⁹⁸ Voir, entre autres : D.L., II 36 = *SSR* V A 15 ; D.L., VI 8 = *SSR* V A 15 ; D.L., VI 22 = *SSR* V B 174 ; Plut., *An vitios. ad infel. suff.* 3, 499C-D = *SSR* V B 153.

⁹⁹ D.L., VII 26.

¹⁰⁰ H. van Wees, « Trailing tunics and sheepskin coats : Dress and status in early Greece », dans *The clothed body in the ancient world*, dir. L. Cleland, M. Harlow, et L. Llewellyn-Jones (Oxford : Oxbow Books, 2005), 49.

les *Entretiens* d'Épictète en lien avec la fermeté d'âme. Épictète explique que, pour être heureux, il faut savoir concilier deux attitudes : « l'attention de celui qui est affecté par les matières (ἐπιμέλειαν τοῦ προσπεπονητότος ταῖς ὕλαις) et la fermeté de celui qui y reste indifférent (εὐστάθειαν τοῦ ἀνεπιστρεπτοῦντος)¹⁰¹. » La fermeté permet de ne pas se méprendre sur la valeur des choses et de considérer comme indifférent tout ce qui ne dépend pas de nous, tandis que l'attention permet d'accorder de l'importance à ce qui dépend de nous, à savoir la manière dont on use des indifférents. Même si le verbe ἀνεπιστρεπτεῖν est parfois utilisé péjorativement au sens de « négliger », l'utilisation qu'en fait Zénon dans sa chrie rend plutôt hommage à l'indifférence et à la fermeté d'âme de son maître cynique, qui ne se souciait guère de porter un habit lui donnant des airs de pauvre, de paysan ou même de barbare.

Le fragment des *Chries* de Zénon rappelle une anecdote sur Socrate rapportée par Marc Aurèle¹⁰².

M. Aur., *Med.* XI 28, éd. Dalfen.

οἷος ὁ Σωκράτης τὸ κώδιον ὑπεζωσμένος, ὅτε ἡ Ξανθίππη λαβοῦσα τὸ ἱμάτιον ἔξω προῆλθε· καὶ ἃ εἶπεν ὁ Σωκράτης τοῖς ἐταίροις αἰδεσθεῖσι καὶ ἀναχωρήσασιν, ὅτε αὐτὸν εἶδον οὕτως ἑσταλμένον.

Ce dont avait l'air Socrate quand il se ceignit d'une peau de mouton parce que Xanthippe avait pris son manteau en sortant. Et ce que Socrate dit à ses compagnons qui, le voyant arrangé ainsi, avaient honte et s'éloignaient.

L'anecdote dont se souvient Marc Aurèle devait à l'origine être plus longue, car l'Empereur ne prend même pas la peine de citer les mots de Socrate. Cet abrègement s'explique par le fait que, dans ses *Écrits pour lui-même*, Marc Aurèle prend des notes personnelles en vue de se remémorer ce qu'il juge digne de réflexion. Dans la version complète de l'anecdote, Socrate disait probablement à ses disciples qu'un habit ne devrait pas être une source de honte. À l'instar du Cratès de Zénon, le Socrate de Marc Aurèle ne craint pas de porter une peau de mouton (κώδιον) comme vêtement¹⁰³. Alors que dans la chrie de Zénon, on ne peut qu'imaginer la réaction des autres en voyant Cratès accoutré ainsi, chez Marc Aurèle les disciples de Socrate sont saisis par la honte et s'écartent de lui. Le court récit de Marc Aurèle confirme donc que le geste de Cratès avait quelque chose de subversif. De plus, si l'anecdote rapportée par Marc Aurèle était déjà connue à l'époque de Zénon, il se pourrait

¹⁰¹ II 5, 9. Notons toutefois que l'adverbe ἀνεπιστρέπτως est employé ailleurs dans les *Entretiens* de manière péjorative, pour décrire le comportement d'un homme semblable à du bétail (II 9, 4).

¹⁰² Ce parallèle a déjà été relevé par Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 175-76.

¹⁰³ Aux dires d'Eschine le Socratique, un autre philosophe, Télaugès, se ceignait chaque jour d'une peau de mouton (Ath., V 220A).

que celui-ci ait voulu inscrire Cratès dans la même lignée que Socrate en rapportant une anecdote similaire¹⁰⁴. Une différence non négligeable entre les deux anecdotes subsiste toutefois : le Cratès de Zénon fait preuve d'une fermeté d'âme encore plus grande que le Socrate de Marc Aurèle, car Socrate a temporairement substitué son manteau par une peau de mouton, tandis que Cratès l'a cousue sur son manteau de tous les jours. C'est donc quotidiennement qu'il devra affronter le regard des autres et résister au sentiment de honte qui accompagne normalement le port d'un tel habit.

1.5. Une anecdote sur Cratès et le cordonnier Philiscos

Le deuxième fragment de Zénon dans lequel apparaît un cynique se trouve dans une diatribe de Télès citée par Stobée. Il n'est pas explicitement associé à une œuvre du stoïcien, mais plusieurs spécialistes ont voulu l'inclure parmi les fragments des *Mémorables de Cratès*¹⁰⁵.

Télès, fr. IV^B, p. 46, 6-14, éd. Hense (= *SVF* I 273 = *SSR* V H 42).

Ζήνων ἔφη Κράττητα ἀναγινώσκειν ἐν σκυτεῖῳ καθήμενον τὸν Ἀριστοτέλους Προτρεπτικόν, ὃν ἔγραψε πρὸς Θεμισώνα τὸν Κυπρίων βασιλέα λέγων ὅτι οὐδενὶ πλείῳ ἀγαθὰ ὑπάρχει πρὸς τὸ φιλοσοφῆσαι· πλοῦτόν τε γὰρ πλεῖστον αὐτὸν ἔχειν ὥστε δαπανᾶν εἰς ταῦτα, ἔτι δὲ δόξαν ὑπάρχειν αὐτῷ. ἀναγινώσκοντος δὲ αὐτοῦ τὸν σκυτέα ἔφη προσέχειν ἅμα ράπτοντα, καὶ τὸν Κράττητα εἶπεῖν ἔγώ μοι δοκῶ, ὦ Φιλίσκε, γράφειν πρὸς σὲ προτρεπτικόν· πλείῳ γὰρ ὀρῶ σοὶ ὑπάρχοντα πρὸς τὸ φιλοσοφῆσαι <ἢ> ὧ ἔγραψεν Ἀριστοτέλης'.

Zénon a dit que Cratès, assis dans la boutique du cordonnier, lisait le *Protreptique* d'Aristote, qu'il avait écrit pour Thémison le roi de Chypre, affirmant qu'il n'y avait personne de plus avantage pour philosopher. En effet, il possédait une fortune assez abondante pour dépenser dans ce but, et il jouissait en outre d'une bonne renommée. Pendant que Cratès lisait, raconte Zénon, le cordonnier l'écoutait tout en cousant, et Cratès lui dit : « À mon avis, cher Philiscos, c'est à toi qu'il faut écrire un protreptique. En effet, je vois que tu es plus avantage pour philosopher que celui pour qui Aristote a écrit. »

L'anecdote est citée dans une diatribe où Télès réfute l'opinion commune selon laquelle la pauvreté nuit et la richesse profite à l'activité philosophique. La petite histoire sert à illustrer que les riches ont

¹⁰⁴ Selon Alesse (*La stoa e la tradizione socratica*, 175), le fait que Socrate soit représenté comme crasseux dans les comédies anciennes (Ar., Av. 1282 et 1553 ; Eupolis, fr. 386 *PCG*) prouve qu'il était déjà reconnu à l'époque de Zénon pour la négligence de son apparence et, par conséquent, que l'anecdote de Zénon sur Cratès est inspirée de Socrate.

¹⁰⁵ Wachsmuth (« Commentatio I de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio », 5-6) est le premier à avoir associé aux *Mémorables de Cratès* le fragment de Zénon chez Télès. D'autres après lui ont accepté son hypothèse : Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, 220 ; Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, 215 ; Arnim, *SVF*, 1 : 62 note 31 ; Dudley, *A history of Cynicism*, 86 note 1 ; Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 170 ; Goulet-Cazé, « De la République de Diogène à la République de Zénon », 557 note 59. Références en partie empruntées à Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 437 note 3.

en réalité moins de loisir que les pauvres pour philosopher. En effet, Cratès juge que le roi Thémison, même s'il possède toutes les ressources monétaires pour s'offrir une éducation philosophique, est moins bien disposé pour la philosophie que le cordonnier Philiscos, car la richesse s'accompagne toujours de tracasseries liées à la gestion des avoirs. La pauvreté de Philiscos ne l'empêche pas de philosopher, car elle le libère de ce genre de soucis. Philiscos est si peu préoccupé que, tout en pratiquant son métier de cordonnier, son esprit est capable de porter attention au traité philosophique que lit Cratès.

L'histoire fait polémique avec Aristote sur deux fronts. Selon Gourinat, en arrière-plan de l'anecdote se trouve une confrontation entre la doctrine stoïcienne des indifférents, selon laquelle les biens extérieurs comme la richesse et la bonne réputation ne sont pas indispensables à la vie vertueuse, et l'opinion d'Aristote, qui y voit une aide essentielle à l'atteinte de la vertu¹⁰⁶. Quant à Hock¹⁰⁷, il fait remarquer que l'anecdote a pu servir à illustrer la position de Cratès dans le débat sur le genre de relation que doit entretenir le philosophe avec le roi. Cratès, en bon cynique, se prononce en défaveur de cette association¹⁰⁸. Contrairement à Aristote, il juge que celui qui cherche à former de nouveaux philosophes aura plus de succès avec un cordonnier qu'avec un roi.

La relation entre Cratès et le cordonnier Philiscos ne manque pas de rappeler celle entre Socrate et le cordonnier Simon, qui aurait lui aussi eu de bonnes dispositions pour la philosophie¹⁰⁹. Diogène Laërce nous informe que lorsque Socrate rendait visite à Simon, son atelier devenait le lieu de discussions philosophiques, dont certaines furent publiées sous forme de dialogues de cordonnerie (σκυτικὸὶ διάλογοι)¹¹⁰. Zénon, en mettant Cratès en relation avec un cordonnier, le rapproche de la figure de Socrate, qui préférait s'entretenir avec des gens de métier que fréquenter des rois. En outre, l'histoire de Cratès et du cordonnier Philiscos se trouve peut-être à l'origine de l'association plus tardive entre les cyniques et les cordonniers¹¹¹.

¹⁰⁶ J.-B. Gourinat, « Les stoïciens et les *Éthiques* d'Aristote », dans *Ethike theoria : Studi sull' Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, dir. F. Masi, S. Maso, et C. Viano (Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 2019), 341-42.

¹⁰⁷ R. F. Hock, « Simon the shoemaker as an ideal Cynic », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 17 (1976) : 47-48.

¹⁰⁸ Cf. D.L., VI 29 = SSR V B 297.

¹⁰⁹ Voir Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 170-73 ; Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 439.

¹¹⁰ D.L., II 122. Sur Simon le cordonnier, voir Hock, « Simon the shoemaker as an ideal Cynic » ; R. Goulet, « Trois cordonniers philosophes », dans *Studies in Plato and the Platonic tradition*, dir. M. Joyal (London : Routledge, 1997), 119-25 ; J. Sellars, « Simon the shoemaker and the problem of Socrates », *Classical Philology* 98, n° 3 (2003) : 207-16.

¹¹¹ Par exemple chez Lucien (*Cat.*), où un cynique est associé au cordonnier Micyllus, et dans les lettres pseudépigraphes des socratiques, où Simon le cordonnier partage plusieurs traits communs avec les cyniques. À ce sujet, voir Hock, « Simon the shoemaker as an ideal Cynic ».

1.6. Conclusion

À partir de l'analyse de la présence de cyniques dans les écrits de Zénon, il est clair que le fondateur du stoïcisme avait une affection particulière pour son maître Cratès, le seul cynique dont nous savons avec certitude qu'il apparaissait dans ses œuvres. Tout semble indiquer que Cratès y servait de modèle de sagesse. Les *Mémorables de Cratès*, suivant le modèle xénophontien, devait présenter Cratès comme un sage dont les faits et paroles sont utiles pour la postérité. Les deux fragments de Zénon mettant en scène Cratès, sans en faire explicitement un sage, ne s'opposent pas à une telle lecture. Les analyses précédentes ont aussi montré que le fondateur du stoïcisme brossait un portrait de Cratès semblable à celui de Socrate. Que ce soit dans le choix du genre littéraire des mémorables pour rapporter les faits marquants de la vie de Cratès, dans l'anecdote où Cratès revêt une peau de mouton ou dans celle où il s'entretient avec un cordonnier, Zénon cherche de toute évidence à rattacher son maître Cratès à la vénérable figure de Socrate.

Il est aussi fort probable que Zénon, dans sa *République*, ait fait mention de Diogène en tant qu'auteur d'une *République*. Le fait que deux sources anciennes insistent sur l'héritage cynique de la *République* de Zénon laisse croire que l'œuvre du cynique figurait parmi les modèles de Zénon et que celui-ci y faisait référence dans son propre ouvrage. Zénon citait peut-être la *République* de Diogène lorsqu'il abordait la question de l'anthropophagie dans ses propres écrits.

2. Cléanthe d'Assos

Cléanthe (331/330 à 230/229 av. J.-C.), disciple et successeur de Zénon à la tête de l'école stoïcienne, est réputé pour son acharnement au travail et son endurance¹¹². La Souda, dans une notice dont la fiabilité est discutable, affirme qu'il aussi aurait été, à l'instar de son maître Zénon, le disciple de Cratès de Thèbes¹¹³. Certains spécialistes ont reconnu dans sa philosophie de possibles influences cyniques, notamment parce qu'il fait de la maîtrise de soi une vertu cardinale et parce que son mode de vie austère rappelle celui des cyniques¹¹⁴. De l'œuvre de Cléanthe, il reste seulement une liste de 50 titres chez Diogène Laërce¹¹⁵ et quelques rares fragments et témoignages qui nous

¹¹² Sur la vie de Cléanthe, voir D.L., VII 168-176.

¹¹³ Souda, s.v. Κλεάνθης, K 1711 = SSR V H 43.

¹¹⁴ Cf. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, 301-2 ; E. Bréhier, *Chrysippe* (Paris : Félix Alcan, 1910), 240 ; Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 165-68 ; J.-B. Gourinat, « Les éclipses de la *phronèsis* dans le stoïcisme », dans *Le jugement pratique : Autour de la notion de phronèsis*, dir. D. Lories et L. Rizzerio (Paris : Vrin, 2008), 186-89.

¹¹⁵ D.L., VII 174-175 = SVF I 481.

renseignent un peu mieux sur le contenu de ses écrits. Parmi ces fragments et témoignages, seulement deux mentionnent le nom d'un cynique.

Philodème, dans son traité *Sur les stoïciens*, dit que Cléanthe citait Diogène dans une de ses œuvres :

Phld., *De Stoicis*, col. XV, ch. 6, éd. Dorandi (= *SVF I 590* = *SSR V B 126*).

ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς καὶ περὶ τῆς Διογένους, ὧς γέ φασι, διστάζουσιν Πολιτείας ὑπεκδυόμενοι τὴν Στοά[ν, ῥ]ητέον ἂν εἴη τὸ καὶ Δ[ιο]γένους εἶναι καὶ τὸν τρόπον ἔχουσαν τοῦτον, ὡς αἱ τ' ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων αἱ τε βυβλιοθῆκαι σημαίνουσιν. καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ στολῆς ὡς Διογένους αὐτῆς μνημονεύει καὶ ἐπαινεῖ καὶ κοινῶς τε τῶν ἐν αὐτῇ [.] κάπὶ μέρους ἐνίων ἔχθεσιν ποιεῖται·

Mais puisque certains de nos contemporains dévient du Portique et, comme ils le prétendent, doutent même à propos de celle [*scil.* la *République*] de Diogène, il faudrait dire que cet écrit est à la fois de Diogène et conforme à ce style, comme les enregistrements des catalogues et les bibliothèques le signalent. Cléanthe, dans son traité *Sur l'habillement*, mentionne celle-ci [*scil.* la *République*] comme étant de Diogène, en fait l'éloge et expose les propos qu'elle contient en général et certains en détail.

Dans cet extrait, Philodème veut prouver que les stoïciens de son époque qui remettent en question l'authenticité de la *République* de Diogène ont tort et que leur position entre en contradiction avec le contenu des œuvres des premiers stoïciens. Il donne comme exemple Cléanthe, qui cite la *République* de Diogène dans son traité *Sur l'habillement*. Nous ne savons pas quels propos Cléanthe a repris des écrits de Diogène, mais le titre de l'ouvrage *Sur l'habillement* laisse croire qu'il rapportait des idées de Diogène relatives à la manière de se vêtir. Grâce à Philodème, nous savons que les *Républiques* de Diogène et de Zénon contenaient certains préceptes par rapport à l'habillement. Diogène et Zénon auraient voulu « que les femmes portent le même habit que les hommes¹¹⁶ ». Ils auraient aussi affirmé : « De plus, au stade ou au gymnase, qu'elles soient nues et, après avoir tout enlevé devant tout le monde, qu'elles s'entraînent avec les hommes sans rien cacher¹¹⁷. » Il est vraisemblable que Cléanthe ait rapporté des propos de ce genre dans son traité *Sur l'habillement*.

¹¹⁶ τὴν αὐτὴν στολὴν ἀμπέχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν τὰς γυναῖκα[ς] (Phld., *De Stoicis*, col. XIX 13-14 Dorandi).

¹¹⁷ δ[ρόμο]ν ἔτι καὶ γ[υ]μνάσια [...] ε [...] γυμνάς εἶναι καὶ [πάντ'] ἀφαιρούσας ἐναντίον [π]άντων καὶ συγγυμνάζεσθαι [τοῖς] ἀνδράσιν μηδὲν ἀπο[κεκρυμμένον] γίνεσθαι (Phld., *De Stoicis*, col. XIX 17-22 Dorandi). Cassius le Sceptique rapporte lui aussi une doctrine semblable lorsqu'il critique le contenu de la *République* de Zénon (D.L., VII 33 = *SVF I 267*).

Un deuxième témoignage, celui de Théophile d'Antioche, laisse entendre que Cléanthe citait aussi la *République* de Diogène en lien avec la doctrine de l'anthropophagie¹¹⁸.

Cléanthe avait un intérêt assez grand envers Diogène et ses écrits pour le citer avec approbation dans un de ses ouvrages, son *Sur l'habillement*, et peut-être même pour reprendre à son compte certaines de ses thèses subversives sur l'habillement ou l'anthropophagie.

3. Persaios de Kition et Philonide de Thèbes

Tout comme Cléanthe, Persaios (*floruit ca 265-256 av. J.-C.*) et Philonide (*floruit* moitié du 3^e s. av. J.-C.) ont fréquenté le fondateur du stoïcisme. Ils ont passé une bonne partie de leur vie à la cour d'Antigone Gonatas, où Zénon les avait envoyés pour enseigner la philosophie¹¹⁹. Une anecdote où Bion de Borysthène, un philosophe qui a adopté le mode de vie cynique¹²⁰, veut préserver sa réputation auprès d'Antigone contre les calomnies de Persaios et Philonide laisse entendre que les deux stoïciens côtoyaient Bion à la cour du souverain et qu'ils n'appréciaient guère sa compagnie¹²¹. Il ne subsiste aucune trace de cette rivalité dans leurs écrits. Seuls deux textes pourraient témoigner de leur intérêt pour les cyniques.

3.1. Une mention de la *République* de Diogène ?

Persaios et Philonide ont peut-être mentionné Diogène dans leurs écrits, en lien avec la *République* de Zénon. Tout dépend de notre compréhension d'un extrait de l'*Histoire des stoïciens* de Philodème :

Phld., *Stoic. hist.*, col. IV 1-11, éd. Dorandi (= >SVF I 42).

οὐ ταύτην μόνη[ν, ἀλλ' ἀν]αισχυντησάντω[ν γελ]άσαι καὶ
προσυποπτε[ῦσαι] τὴν ὑπὸ Ζήνων[ος κατὰ] τι συνεργαμμένη[ν], ὃν τρόπον
ἐν ἄλλοις 'δακτύλωι δείκνυται' φασί. καὶ [το]ύ[τ]οις ὅμοιοι τῶν μάλι[στ'
οἰκεί]ων κατ[ὰ] Περ[σαῖ]ον [κ]αὶ Φιλωνίδ[ην. ἢ] Π[ολί]τεία δὲ [τοῦ Ζήνωνος]

... pas seulement celle-ci, mais ils n'ont pas honte de se moquer et de se méfier en plus de celle [*scil.* la *République*] qui a en un sens été rapiécée par Zénon, de la même manière qu'on dit dans d'autres cas « il est montré du doigt¹²² ». Et il y en a

¹¹⁸ Voir section 1.2 *supra*.

¹¹⁹ D.L., VII 8-9 = SVF I 439.

¹²⁰ Sur Bion de Borysthène, voir *infra* partie 1, chapitre 2, section 1.5.

¹²¹ D.L., IV 46-47 = SVF I 459 = fr. 1A Kindstrand.

¹²² Cette expression a ici un sens négatif. On montre du doigt Zénon pour l'accuser publiquement, le dénoncer.

des semblables à eux parmi les plus proches [de Zénon], selon Persaios et Philonide.
La République de Zénon ...

Philodème nous apprend que certains stoïciens¹²³ se moquent de la *République* de Zénon et remettent en question son authenticité, tout comme ils le font avec une autre *République*, qui n'est pas identifiée. L'antécédent du pronom ταύτην au début de cet extrait est perdu, mais tout porte à croire qu'il s'agit de la *République* de Diogène¹²⁴. Philodème, dans son *Sur les stoïciens*, rapporte les opinions de différents stoïciens au sujet des *Républiques* de Diogène et de Zénon. Parmi eux, certains contemporains de Philodème remettent en cause l'authenticité de la *République* de Diogène¹²⁵, peut-être dans le but de rendre douteuse celle de Zénon et de ne plus avoir à justifier les propos tenus par le fondateur du stoïcisme dans cet ouvrage. Quoiqu'il en soit, les discussions des stoïciens entourant la *République* de Zénon pouvaient entraîner chez certains d'entre eux une prise de position sur l'authenticité de la *République* de Diogène.

Mais ce qui nous intéresse ici concerne Persaios et Philonide. Ceux-ci, nous dit Philodème, auraient affirmé que des disciples du cercle intime de Zénon ont adopté une attitude semblable à celle des stoïciens qui ridiculisent et remettent en cause la *République* de Zénon, et peut-être celle de Diogène. C'est donc que Persaios et Philonide ont discuté de la *République* de Zénon dans leurs écrits, et qu'ils ont probablement mentionné la *République* de Diogène en lien avec celle de Zénon. Toutefois, à partir de ce que nous avons conservé du texte, il est impossible de connaître leur point de vue sur le sujet. Les propos de Persaios proviennent peut-être de ses *Souvenirs de banquet*, une œuvre qui rapporte des anecdotes sur Zénon de Kition¹²⁶ et que Philodème cite tout juste avant notre extrait¹²⁷.

Le passage de l'*Histoire des stoïciens* nous apprend également que certains stoïciens parmi l'entourage le plus proche de Zénon (si l'on accepte la conjecture τῶν μάλι[στ' οἰκεί]ων), éprouvaient un malaise par rapport à la *République* de Zénon. Il est possible que ces stoïciens se

¹²³ Goulet-Cazé croit plutôt que Philodème parle de lui-même et traduit ainsi le fragment (*Les Kynika du stoïcisme*, 20) : « (Nous ne réfutons pas) celle-là seule [la *Politeia* de Diogène] ; en réalité nous n'aurons pas honte de nous moquer et de nous méfier de celle qu'a en quelque sorte rapiécée Zénon, de la même façon que l'on dit dans d'autres cas : 'il est montré du doigt'. Et nous ressemblerons à ceux de son entourage le plus proche, à ce que disent Persaios et Philonidès. La *Politeia* de Zénon ... » S'il n'est pas exclu par le texte grec, le choix de la première personne du pluriel ne me convainc pas. En traduisant ainsi le fragment, Goulet-Cazé fait de Philodème celui qui doute de l'authenticité de la *République* de Zénon et de celle de Diogène (c'est bien le sens qu'il faut donner au verbe προσυποπτεῦσαι), alors qu'il défend précisément l'opinion inverse dans son *Sur les stoïciens*.

¹²⁴ Cf. T. Dorandi, « Due note ercolanesi », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45 (1982) : 49 ; Husson, *La République de Diogène*, 27. Il n'y a aucune raison de croire, comme le veut Crönert, que le ταύτην renvoie à la *République* de Platon (*Kolotes und Menedemos*, 30 et 177).

¹²⁵ Phld., *De Stoicis* col. XV 12-20 ; col. XVII 10-22 Dorandi. Voir *infra* section 15.

¹²⁶ Voir *supra* section 1.3 note 83.

¹²⁷ Phld., *Stoic. hist.*, col. III 9-14 Dorandi.

soient aussi positionnés par rapport à la *République* de Diogène. L'identité de ces disciples de Zénon demeure toutefois inconnue.

À partir de l'*Histoire des stoïciens*, on ne peut tirer aucune conclusion certaine sur la présence de Diogène dans les œuvres des premiers disciples de Zénon. Néanmoins, l'extrait analysé laisse la possibilité ouverte que Persaios, Philonide et des stoïciens anonymes lui aient réservé une place dans leurs écrits en tant qu'auteur de la *République*.

3.2. Une discussion sur les dialogues socratiques d'Antisthène chez Persaios ?

Un passage très difficile chez Diogène Laërce nous apprend que Persaios s'est prononcé sur l'authenticité de certains dialogues socratiques¹²⁸ :

D.L., II 60-61, éd. Dorandi (= >SVF I 457 = SSR V A 43).

διεβάλλετο δ' ὁ Αἰσχίνης καὶ μάλισθ' ὑπὸ Μενεδήμου τοῦ Ἐρετριέως ὡς τοὺς πλείστους διαλόγους ὄντας Σωκράτους ὑποβάλλοιτο, λαμβάνων παρὰ Ζανθίππης· ὧν οἱ μὲν καλούμενοι ἀκέφαλοι σφόδρ' εἰσὶν ἐκκελυμένοι καὶ οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εὐτονίαν· οὐς καὶ Περίστρατος ὁ Ἐφέσιος ἔλεγε μὴ εἶναι Αἰσχίνου. καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαῖός φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι. ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένους τὸν τε μικρὸν Κῦρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται.

Eschine subissait des calomnies, surtout de la part de Ménédème d'Érétrie, à savoir qu'il s'était approprié la plupart des dialogues composés par Socrate en les prenant chez Xanthippe. Parmi ces [dialogues], ceux qu'on appelle « acéphales » sont très relâchés et ne montrent pas la vigueur socratique. Ce sont eux que Péristrate d'Éphèse disait ne pas être d'Eschine. En outre, de ces sept [dialogues], Persaios dit que la plupart sont de Pasiphon l'Érétrique, et que [celui-ci] les met au nombre d'Eschine. Mais il a aussi fabriqué, parmi les dialogues d'Antisthène, le *Petit Cyrus*, l'*Héraclès mineur* et l'*Alcibiade*, ainsi que les [écrits frauduleux] des autres [socratiques].

Ce texte indique que Persaios défendait une thèse précise sur les sept dialogues dits « acéphales » d'Eschine et dénonçait l'activité frauduleuse de Pasiphon l'Érétrique, qu'il accuse d'avoir composé ces dialogues et de les avoir inclus parmi les écrits d'Eschine. Dans son interprétation de ce texte, Alesse rattache à Persaios l'affirmation selon laquelle certains dialogues d'Antisthène ont été composés par Pasiphon et elle considère en conséquence que Persaios avait un intérêt philologique

¹²⁸ Les problèmes textuels sont discutés en détail chez M.-O. Goulet-Cazé, dir., *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, deuxième édition revue et corrigée (Paris : Librairie Générale Française, 1999), 268.

pour les écrits d'Antisthène¹²⁹. Toutefois, si l'on s'en tient à ce que dit le texte grec, nous n'avons aucune assurance que cette information provient aussi de Persaios, car elle n'est pas subordonnée à la proposition « Persaios dit que ... ». L'existence chez Persaios d'une discussion autour de l'authenticité des dialogues d'Antisthène demeure hypothétique.

4. Hermagoras d'Amphipolis

Un des disciples de Persaios, le stoïcien Hermagoras d'Amphipolis (*floruit* moitié du 3^e s. av. J.-C.), aurait écrit un ouvrage contre les cyniques. Tout ce que nous savons sur lui provient de l'entrée qui porte son nom dans la Souda, une encyclopédie du début du 11^e s. ap. J.-C. :

Souda, s.v. Ἑρμαγόρας, E 3023, éd. Adler (= *SVF* I 462).

Ἑρμαγόρας, Ἀμφιπολίτης, φιλόσοφος, μαθητῆς Περσαίου. διάλογοι αὐτοῦ Μισοκύων, α' Περὶ ἀτυχημάτων, Ἔκχυτον· ἔστι δὲ ὥοσκοπία· Περὶ σοφιστείας πρὸς τοὺς Ἀκαδημαίκοις.

Hermagoras d'Amphipolis, philosophe, disciple de Persaios. Ses dialogues : *L'ennemi du cynique*, en un livre, *Sur les infortunes*, *L'écoulement* (il s'agit de la divination par les œufs), *Sur la sophistique*, contre les académiciens.

Hermagoras a écrit une œuvre intitulée Μισοκύων, littéralement *L'ennemi du chien*. Il est peu probable que cet écrit manifeste de l'hostilité envers des animaux. Von Arnim suggère plutôt d'y voir une attaque contre le cynisme, ce qui constitue une interprétation beaucoup plus vraisemblable. J'ai donc traduit le titre Μισοκύων par *L'ennemi du cynique*¹³⁰. Ainsi, les écrits d'Hermagoras comprendraient deux œuvres polémiques, une contre les académiciens et une contre les cyniques.

Von Arnim a aussi suggéré de lire Μισοκύων ἢ περὶ ἀτυχημάτων, au lieu de Μισοκύων, α' Περὶ ἀτυχημάτων. S'il l'on accepte sa lecture, alors l'ouvrage *L'ennemi du cynique* porterait un second titre – *Sur les infortunes* – qui nous renseignerait un peu mieux sur son contenu. Possiblement, Hermagoras n'était pas d'accord avec l'attitude des cyniques qui accueillaient favorablement les infortunes comme autant d'occasions de mettre à l'épreuve leur impassibilité et leur endurance.

Hermagoras a peut-être rédigé *L'ennemi du cynique* en réponse à des attaques de cyniques. À la même époque que lui, Cercidas, un homme d'état et poète généralement considéré comme un

¹²⁹ F. Alesse, « Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoïcisme », *Philosophie Antique* 1 (2001) : 120.

¹³⁰ H. von Arnim, « Hermagoras », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VIII 1 (Stuttgart : J. B. Metzler, 1912), 692. Dudley traduit lui aussi Μισοκύων par *Anti-Cynic (A history of Cynicism, 102-3)*.

cynique ou du moins comme un sympathisant du cynisme¹³¹, a attaqué les stoïciens dans son *Méliambe* VI en raison des pratiques sexuelles qu'ils préconisaient¹³². Le stoïcien Sphaïros du Bosphore était l'une des cibles de Cercidas, probablement à cause des propos que celui-là avait tenus dans ses *Dialogues érotiques*¹³³. Ménippe, un cynique contemporain d'Hermagoras, a peut-être aussi attaqué les stoïciens dans son *Contre les physiciens, les mathématiciens et les grammairiens*, et dans son *Banquet*, mais ces informations demeurent incertaines¹³⁴.

Il est fort probable qu'Hermagoras ait écrit un ouvrage anti-cynique, et que cet ouvrage s'inscrivait dans une polémique active entre stoïciens et cyniques au 3^e s. av. J.-C. L'hostilité d'Hermagoras envers les cyniques pourrait prendre racine chez son maître Persaios, s'il faut interpréter ses propos calomnieux dirigés contre Bion de Borysthène comme un rejet du cynisme¹³⁵.

5. Chrysippe de Soles

Disciple de Cléanthe¹³⁶, Chrysippe (281/277 à 208/204 av. J.-C.) a occupé le poste de troisième scholarque à la tête de l'école stoïcienne et est réputé pour son œuvre philosophique abondante¹³⁷. Comme c'est le cas pour tous les philosophes de l'ancien stoïcisme, le contenu de ses ouvrages demeure toutefois en grande partie inconnu. De ce qu'il reste de son œuvre, un fragment atteste de la présence d'Antisthène dans ses ouvrages et plusieurs autres montrent qu'il s'intéressait au personnage de Diogène de Sinope et à ses écrits.

5.1. Bon mot d'Antisthène : l'intelligence ou la corde

Plutarque nous apprend dans son ouvrage *Sur les contradictions des stoïciens* que Chrysippe citait avec admiration un bon mot d'Antisthène dans son traité *Sur l'exhortation* :

¹³¹ Le cynisme de Cercidas, généralement admis par les spécialistes, est remis en cause par J. L. López Cruces, *Les méliambes de Cercidas de Mégalopolis : Politique et tradition littéraire* (Amsterdam : A. M. Hakkert, 1995), 60-63.

¹³² Fr. VIa-b Livrea. Cf. Dudley, *A history of Cynicism*, 82.

¹³³ D.L., VII 178 = SVF I 620. Cf. L. Lomiento, *Cercidas : Testimonia et fragmenta* (Roma : Gruppo Editoriale Internazionale, 1993), 278.

¹³⁴ Cf. Dudley, *A history of Cynicism*, 102.

¹³⁵ Voir *supra* section 3.

¹³⁶ Il aurait peut-être aussi fréquenté Zénon de Kition (D.L., VII 179 = SVF II 1).

¹³⁷ Sur la vie de Chrysippe, voir D.L., VII 179-202.

Plut., *De Stoic. repugn.* 14, 1039E-1040A, éd. Westman (= >SVF III 167 = SSR V A 105).

καὶ μὴν οὐχ ἕτερα δεῖ βιβλία διειληῆσαι τοῦ Χρυσίππου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδεικνυμένους μάχην, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς τούτοις ποτὲ μὲν τοῦ Ἀντισθένης ἐπαινῶν προφέρεται τὸ δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον [...]. Ἀντισθένης μὲν γὰρ ἐπαινῶν ὅτι τοῦς μὴ νοῦν ἔχοντας εἰς βρόχον συνήλαυεν, <αὐτὸν> αὐτὸς ἔφεγεν εἰπόντα μηδὲν εἶναι τὴν κακίαν πρὸς τὸ ἐκ τοῦ ζῆς ἡμᾶς ἀπαλλάττειν.

Et il n'y a pas besoin de dérouler d'autres livres de Chrysippe pour montrer son incohérence, mais dans ceux-là même [*scil.* ses livres *Sur l'exhortation*] il cite le mot d'Antisthène avec éloge, à savoir qu'il faut posséder de l'intelligence ou une corde [...]. En effet, en louant Antisthène parce qu'il réduisait à la corde ceux qui n'ont pas d'intelligence, [Chrysippe] se reprochait à lui-même de dire que le vice ne justifie en rien de mettre fin à notre existence.

En proposant le choix entre « l'intelligence ou la corde (νοῦν ἢ βρόχον) », Antisthène recommande à ceux qui n'ont pas d'esprit de mettre fin à leurs jours par pendaison¹³⁸. Cette exhortation au suicide, nous dit Plutarque, est citée avec approbation par Chrysippe, ce qui entrerait en contradiction avec ses propos selon lesquels le vice n'est pas un motif suffisant pour quitter la vie. Mais Plutarque fait sans doute preuve de mauvaise foi en présentant ces deux propositions comme contradictoires, car Chrysippe ne posait peut-être pas comme équivalentes la condition de celui qui ne possède pas d'esprit et celle du vicieux. Le terme νοῦς est parfois employé dans le stoïcisme pour désigner la partie directrice de l'âme¹³⁹, une partie dont sont dotés tous les êtres humains, même les vicieux¹⁴⁰. La différence entre les vertueux et les vicieux réside dans le bon ou le mauvais usage qu'ils font de leur partie directrice de l'âme. Parce qu'il possède de l'esprit, il y a toujours espoir que le vicieux finisse par en faire bon usage et devienne vertueux. Chrysippe percevait sans doute l'exhortation au suicide d'Antisthène comme une invitation rhétorique. Dans les faits, elle ne s'adresse à personne, car tous les êtres humains possèdent de l'intelligence, même si la grande majorité ne sait pas comment s'en servir. Il est également possible que Chrysippe ait loué l'exhortation d'Antisthène pour des raisons formelles plutôt que doctrinales, parce qu'elle exprime une idée complexe en quelques mots à peine.

¹³⁸ Le même trait est attribué dans d'autres sources à Diogène (D.L., VI 24 = SSR V B 303) et à Cratès (Gnomol. Vat., 386 = SSR V H 79). Sur le rapport au suicide des cyniques, voir mon article « Une tradition du suicide chez les cyniques », *Philosophie Antique* 20 (2021) : 141-64.

¹³⁹ Cf. M. Aur., *Med.* III 16, 1-2 ; V 27 ; XII 3, 1. Références empruntées à J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, édition revue et mise à jour (Paris : Vrin, 2017), 29 note 2.

¹⁴⁰ Voir le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise (*De anima libri mantissa* p. 113, 12 Bruns = SVF II 1038) : « Me semblait les contredire le fait que l'intelligence, parce qu'elle est divine, se trouve même chez les plus insensés, comme le croyaient aussi les stoïciens (ἀντιπίπτειν ἔδοκει μοι τούτοις τὸ τε τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι, θεῖον ὄντα, ὡς καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν). »

Chrysippe, à notre connaissance, ne cite pas un ouvrage précis d'Antisthène. La citation prend plutôt la forme d'une chrie ou d'un apophthegme (ἀπόφθεγμα), deux formes littéraires qui sont très proches et se confondent souvent¹⁴¹, et qui consistent en un bon mot attribué à un personnage connu. Chrysippe n'a donc pas nécessairement puisé ce mot directement dans les écrits d'Antisthène, mais peut-être dans un recueil de chries ou d'apophthegmes.

5.2. Citations de la *République* de Diogène

Le témoignage de Philodème sur la *République* de Diogène nous apprend que Chrysippe, tout comme Cléanthe, citait cet ouvrage controversé de Diogène dans ses propres écrits¹⁴² :

Phld., *De Stoicis*, col. XV-XVI, ch. 6, éd. Dorandi (= SSR V B 126).

καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ [Πε]ρ[ι] πόλεως κα[ὶ] νόμου δι' αὐτ[ῆς] μιμνήσκειτα[ὶ]
καὶ τὰ τε — — —]εγ[— — —]νομ[— — —]. [..]ς ἐν ταῖς Πολ[ι]τείαις. κὰν
[τῷ] Περὶ πολιτείας λαλήσας περὶ ἀχρηστία[ς] τῶν ὀπλων φ[ησὶ] ταῦτα καὶ
Διογένην λέγειν, ὅπερ [ρ γ]ε ἐν τῇ Πολε[ι]τεία μόνον φανή[σ]εται
γε[γρα]φώς. κὰν [τῷ] Περὶ τῶν [μῆ] δι' αὐτὰ αἰρ[ετῶ]ν φησιν ἐν τῇ
Πολιτεία νο[μ]οθετεῖν τὸν Διογένην [περὶ] τοῦ δεῖν ἀστραγάλοις
νομ[ι]τε[ύ]εσθαι. κεῖται δὲ ταῦτ' ἐν τῷ [π]ερὶ ἧς λαλοῦμεν κὰν τ[ῷ] πρῶ]τῳ
Πρὸς τοὺς ἄλλως νοο[ῦ]ντας τὴν φρόνησιν. ἄμ[α] κὰν τ[ῷ] Περὶ τὸν κατὰ
φύσιν βίον μνημονεύει γε αὐτῆς καὶ τῶν ἐκεῖ δυσσεβῶν ο[ἷ]ς κα[ὶ]
σ]υνκατατίθεται. κὰν [τῷ] δ [Περὶ] τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδ[ονῆς] πολλάκις
αὐτῆς κα[ὶ] τῶν ἐν αὐτῇ μιμνήσκ[ε]ται μετ' [ἐγ]κωμίω[ν]. κὰν τῷ [γ] Περὶ
δ[ι]και[ο]σύνη[ς] τὸ περὶ τῆς ἀνθρωποφαγ[ίας] δόγμα ε[.]σ[.]εσκει[— — —]
] Διόγεν[— — —]να[— — —]θε[— — —]κατακεχώ[ρικε.] τὰ[χα] δὲ τῆς
α]ὐτῆς πραγ[ματείας] ἐν τῷ ζ Περὶ τοῦ [κα]θήκ[οντος] λέ[γει...]ν[— — —]
]τοδ[...α] τοῦθ' [ὑπ]άρχει[ν.]

Et Chrysippe, dans son traité *Sur la cité et la loi*, mentionne aussi par l'intermédiaire d'elle [*scil.* la *République* de Diogène]... dans les *Républiques*. Et dans son traité *Sur la république*, après avoir parlé de l'inutilité des armes, il affirme que Diogène aussi a tenu ces propos, ce que précisément il semble avoir écrit seulement dans sa *République*. Et dans son traité *Sur les choses qui ne sont pas choisies pour elles-mêmes*, il affirme que Diogène, dans sa *République*, a instauré une loi selon laquelle les osselets doivent avoir cours comme monnaie. Ces propos se trouvent dans le traité dont nous parlons et dans le premier livre de son *Contre ceux qui conçoivent autrement la prudence*. De même, il la [*scil.* la *République* de Diogène] mentionne dans son traité *Sur la vie selon la nature*, avec les impiétés qui y figurent et auxquelles il donne aussi son assentiment. Et dans le quatrième livre de son traité *Sur le beau et le plaisir*, il la mentionne souvent avec éloge ainsi que les propos qu'elle contient. Et dans le troisième livre de son traité *Sur la justice*, il [mentionne]

¹⁴¹ Voir *supra* note 90.

¹⁴² Cet extrait suit immédiatement l'extrait de Philodème cité dans la section 2.

la doctrine sur l'anthropophagie ... Diogène ... a mis en place. Dans le sixième livre de son traité *Sur le convenable*, il parle probablement de la même affaire ...

Chrysippe a cité Diogène dans plusieurs de ses traités : *Sur la république*, *Sur les choses qui ne sont pas choisies pour elles-mêmes*, *Contre ceux qui conçoivent autrement la prudence*, *Sur la vie selon la nature* et *Sur le beau et le plaisir*. Il est peut-être aussi cité dans le *Sur la cité et la loi*, mais le texte est trop corrompu pour en être certaine. Philodème soupçonne aussi que la *République* de Diogène se trouve derrière certains passages d'autres écrits chrysippéens. L'ouvrage *Sur la justice* faisait allusion à la doctrine de l'anthropophagie¹⁴³, une doctrine que Chrysippe abordait aussi dans son traité *Sur le convenable*¹⁴⁴. Philodème voit dans le thème de l'anthropophagie une référence implicite à la *République* de Diogène¹⁴⁵.

Grâce à ce témoignage, nous en savons un peu plus sur les aspects de la *République* de Diogène qui intéressaient Chrysippe. Il cite Diogène dans une section de son *Sur la république* consacrée à l'inutilité des armes¹⁴⁶. Comme Goulet-Cazé l'a déjà souligné, nous pouvons interpréter le titre de l'ouvrage de deux manières, soit comme un traité sur la *République* de Zénon (ou de Diogène), soit comme un ouvrage de philosophie politique s'intéressant au gouvernement de la cité¹⁴⁷. La deuxième option semble la plus plausible. Nous ne savons pas dans quel genre d'argumentation s'intégrait la thèse de l'inutilité des armes, mais elle devait avoir un lien avec le cosmopolitisme stoïcien. La cité idéale n'a pas besoin d'armes, car sa souveraineté s'étend au monde entier¹⁴⁸ ; sans limites, la cité n'a aucun ennemi extérieur. Pour éliminer les armes, la concorde doit aussi régner à l'intérieur de la cité¹⁴⁹. Ce genre de considérations entouraient probablement la discussion autour de l'inutilité des armes.

¹⁴³ Diogène Laërce (VII 188 = SVF III 747) affirme que Chrysippe, dans son traité *Sur le juste* (Περὶ δικαίου) accepte la consommation de cadavres humains. Il faut probablement identifier ce traité au *Sur la justice* (Περὶ δικαιοσύνης) que mentionne Philodème. Sextus Empiricus (*Math.* XI 193 = SVF III 748) dit aussi que Chrysippe traite de l'anthropophagie dans son *Sur la justice* (Περὶ δικαιοσύνης).

¹⁴⁴ C'est également ce qu'affirme Sextus Empiricus (*Math.* XI 194 = SVF III 752 ; voir aussi *Pyrr.* III 248).

¹⁴⁵ D'autres témoignages viennent confirmer que Diogène acceptait l'anthropophagie : D.L., VI 73 = SSR V B 132 ; Théoph., *Ad Autol.* III 5 = SVF I 254.

¹⁴⁶ On trouve aussi le thème de l'inutilité des armes dans le poème *Besace* de Cratès de Thèbes, où le cynique décrit une cité idéale (D.L., VI 85 = SSR V H 70).

¹⁴⁷ Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 22 note 48.

¹⁴⁸ La cité idéale imaginée par Zénon a tous les êtres humains pour citoyens : Plut., *De Alex. fort.* I 6, 329A-B = SVF I 262.

¹⁴⁹ L'idée de concorde (ὁμόνοια) est importante dans le stoïcisme. Voir Arius Didyme *apud Stob.*, II 7, 11b = SVF III 625 (de même que II 7, 11k = SVF III 661 ; 11m = SVF III 630), éd. Wachsmuth : « Ils [*scil.* les stoïciens] disent que tous les biens des vertueux sont communs, c'est pourquoi celui qui rend service à un de ses voisins rend aussi service à lui-même. [Ils disent que] la concorde est la connaissance des biens communs, c'est pourquoi tous les vertueux s'entendent bien entre eux, parce qu'ils partagent les mêmes avis en ce qui concerne la vie. En revanche, les vicieux, puisqu'ils sont en désaccord les uns avec les autres, sont des ennemis, se causent du tort et se font la guerre entre eux (τά τε ἀγαθὰ πάντα τῶν σπουδαίων εἶναι <κοινὰ> λέγουσι, καθ' ὃ καὶ τὸν ὠφελοῦντά τινα τῶν πλησίων καὶ ἑαυτὸν ὠφελεῖν. τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, δι' ὃ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν

Dans *Contre ceux qui conçoivent autrement la prudence* et *Sur les choses qui ne sont pas choisies pour elles-mêmes*, Chrysippe dit que Diogène, dans sa *République*, établissait les osselets comme monnaie¹⁵⁰. Cette référence devait apparaître dans une section du traité *Sur les choses qui ne sont pas choisies pour elles-mêmes* consacrée à la richesse. Selon le dogme stoïcien, la richesse est un indifférent préférable qui doit être choisi pour autre chose, car même si elle permet de se procurer ce qui est conforme à la nature, elle n'est pas en elle-même conforme à la nature¹⁵¹. L'exemple de la loi instaurée par Diogène devait servir à illustrer ce principe. En effet, il serait possible par convention d'utiliser comme monnaie les osselets, au lieu de l'argent. Dans ce cas, celui qui rechercherait la richesse pour la richesse accumulerait des montagnes d'osselets chez lui ; la recherche de la richesse pour elle-même se révèle alors ridicule.

Finalement, dans son traité *Sur la vie selon la nature*, Chrysippe cite les propos de Diogène qui, aux dires de Philodème, sont des impiétés. Il est possible que ces « impiétés » correspondent aux différentes thèses controversées soutenues dans la *République* et qui ont trouvé écho ailleurs chez Chrysippe, notamment la défense de l'anthropophagie et de l'inceste¹⁵². Toutefois, en raison du caractère hautement polémique de l'écrit de Philodème, Chrysippe n'a peut-être pas défendu de telles pratiques aussi clairement et directement que Philodème le prétend¹⁵³. Dans son *Sur la vie selon la nature*, Chrysippe a pu accepter l'anthropophagie et l'inceste seulement dans des cas exceptionnels, voire purement hypothétiques¹⁵⁴. En effet, la doctrine stoïcienne des convenables circonstanciels permet de justifier de tels actes à l'intérieur du cadre de l'éthique stoïcienne, sans pour autant les normaliser¹⁵⁵. Par exemple, l'anthropophagie et l'inceste seraient autorisés s'il s'agissait de la seule option pour sauver l'humanité de la disparition. Même s'il faut probablement apporter

ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον· τοὺς δὲ φαύλους διαφωνοῦντας πρὸς ἀλλήλους ἐχθροὺς εἶναι καὶ κακοποιητικούς ἀλλήλων καὶ πολεμίους). »

¹⁵⁰ Athénée rapporte aussi cette opinion de Diogène (IV 159C = SSR V B 125). Zénon, quant à lui, renonçait tout simplement à la monnaie dans sa *République* (D.L., VII 33 = SVF I 268).

¹⁵¹ D.L., VII 107 = SVF III 135.

¹⁵² Selon Sextus Empiricus (*Pyrr.* III 205 et 246-247 = >SVF III 745), Chrysippe aurait défendu l'anthropophagie et l'inceste dans sa *République*, un ouvrage qu'il faut probablement identifier à son traité *Sur la république*. Plutarque (*De Stoic. repugn.* 22, 1044F = SVF III 753) dit que Chrysippe défendait l'inceste dans ses *Protrepitiques* (Προτρεπτικά) et Diogène Laërce (VII 188 = SVF III 744) rapporte qu'il abordait le même thème dans son ouvrage *Sur la république* et au début de son traité *Sur les choses non choisies pour elles-mêmes*. Épiphane (*Adv. haeres.* III p. 509 Holl = SVF III 746) affirme que Chrysippe défendait l'inceste et l'anthropophagie. Certaines sources attribuent la thèse de l'anthropophagie aux stoïciens en général : D.L., VII 121 = SVF I 254 ; Sext. Emp., *Pyrr.* III 207. D'autres témoignages traitant de la thèse de l'anthropophagie chez Chrysippe sont rassemblés *supra* notes 143 et 144. Goulet-Cazé analyse plusieurs de ces témoignages dans son ouvrage *Les Kynika du stoïcisme*, 52-56.

¹⁵³ Voir Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 63-66.

¹⁵⁴ Dans le portrait du sage stoïcien (D.L., VII 121 = SVF I 254), le sage mange des chairs humaines seulement κατὰ περίστασις, c'est-à-dire dans des circonstances exceptionnelles. Le fragment du traité de Chrysippe *Sur le convenable* cité par Sextus Empiricus (*Math.* XI 194 = *Pyrr.* III 247-248 = SVF III 752) précise en effet que la viande humaine sera mangée seulement si elle a une utilité, ce qui signifie vraisemblablement que l'on en mange s'il s'agit du seul aliment disponible. Voir aussi Origène (*C. Cels.* IV 15 = SVF III 743), où l'inceste est envisagé dans l'hypothèse qu'un sage se trouve seul avec sa fille sur terre et que la survie du genre humain dépend de leur reproduction.

¹⁵⁵ Sur les convenables circonstanciels, voir partie 2, chapitre 1 section 4.2.2.

certaines nuances aux propos de Philodème, il n'en reste pas moins que son témoignage montre que Chrysippe citait Diogène dans son traité éthique *Sur la vie selon la nature*, et que ces citations concernaient sans doute les sujets délicats de l'inceste et de l'anthropophagie.

5.3. Anecdote sur Diogène : l'autosuffisance alimentaire

Plutarque rapporte que Chrysippe citait Diogène dans son traité *Sur la république*. Nous savons déjà, grâce au témoignage de Philodème, que ce traité contenait une citation de la *République* de Diogène concernant l'inutilité des armes. Nous savons aussi que le traité parlait d'anthropophagie¹⁵⁶, d'inceste¹⁵⁷ et de communauté des femmes¹⁵⁸, des pratiques que défendait vraisemblablement Diogène dans sa propre *République*. Il n'est donc pas surprenant d'apprendre chez Plutarque que Chrysippe exploitait les paroles du philosophe cynique en lien avec une autre thématique.

Plut., *De Stoic. repugn.* 21, 1044B-C, éd. Westman (= *SVF* III 706 = *SSR* V B 147).

ἐν δὲ τῷ Πολιτείας οὐδὲν ἡδονῆς ἔνεκα πράξειν οὐδὲ παρασκευάσεσθαι φησι τοὺς πολίτας, καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐπαινεῖ ταῦτα προφερόμενος·

ἐπεὶ τί δεῖ βροτοῖσι πλὴν δυοῖν μόνον,

Δήμητρος ἀκτῆς πώματός θ' ὕδρηχόου;

εἶτα μικρὸν ἀπὸ τούτων προελθὼν ἐπαινεῖ τὸν Διογένη τὸ αἰδοῖον ἀποτριβόμενον ἐν φανερῷ καὶ λέγοντα πρὸς τοὺς παρόντας 'εἴθε καὶ τὸν λιμὸν οὕτως ἀποτρίψασθαι τῆς γαστρὸς ἡδυνάμην'. τίς οὖν ἔχει λόγον ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπαινεῖν τὸν ἐκβάλλοντα τὴν ἡδονὴν ἅμα καὶ τὸν ἡδονῆς ἔνεκα τοιαῦτα πράττοντα καὶ τοιαύτης ἀπτόμενον αἰσχρουργίας;

Dans son traité *Sur la république*, il [*scil.* Chrysippe] affirme que les citoyens ne doivent rien faire ou préparer en vue du plaisir, et il loue Euripide en citant ces [vers] :

Que faut-il aux mortels excepté ces deux choses,

Du blé de Déméter et de l'eau du Verseau ?

Peu après, il loue Diogène de se frotter les parties honteuses en public et de dire à ceux qui sont présents : « Si seulement j'étais capable de me débarrasser de la faim en frottant mon ventre ! » Quelle raison y a-t-il de louer, parmi ces personnages,

¹⁵⁶ Sext. Emp., *Pyrr.* III 247.

¹⁵⁷ D.L., VII 188 = *SVF* III 744 ; Sext. Emp., *Math.* XI 192 = *Pyrr.* III 246 = *SVF* III 745. Voir aussi Sext. Emp., *Pyrr.* III 205.

¹⁵⁸ D.L., VII 131 = *SVF* III 728.

celui qui rejette le plaisir et, en même temps, celui qui agit de la sorte et commet une telle obscénité en vue du plaisir¹⁵⁹ ?

Chrysippe, contrairement aux épicuriens, rejette le plaisir comme fin. C'est un thème qu'il aborde dans son traité *Sur la république*. Or, Chrysippe cite aussi dans ce traité une anecdote bien connue sur Diogène où celui-ci se masturbe en public et voudrait pouvoir soulager sa faim de la même manière qu'il soulage son appétit sexuel, en se frottant¹⁶⁰. Plutarque y voit une contradiction chez Chrysippe, entre le refus d'établir le plaisir comme fin et le fait de louer Diogène de se masturber en public. Plutarque sous-entend donc que Diogène, dans l'anecdote, se masturbait en vue du plaisir. Cette interprétation est discutable et est vraisemblablement évoquée par Plutarque dans le seul but de s'attaquer à Chrysippe. Dans son traité *Sur la république*, Chrysippe a pu faire l'éloge de Diogène pour d'autres raisons, par exemple pour son aspiration à l'autosuffisance, autant sexuelle qu'alimentaire.

Les propos de Diogène rapportés par Chrysippe pourraient provenir de la *République* du cynique. En effet, selon Philodème, les *Républiques* de Diogène et de Zénon traitaient de masturbation en public¹⁶¹. Toutefois, en portant attention au témoignage de Plutarque, on remarque que ce qui est cité par Chrysippe ne ressemble pas à des propos tenus dans un traité de philosophie politique, mais prend la forme d'une chrie, avec une description d'action et un bon mot. À moins de supposer que Diogène rapportait des chries sur lui-même dans sa *République*, il est beaucoup plus vraisemblable que Chrysippe ait emprunté cette anecdote à un fonds de chries diogéniennes qui devaient déjà circuler à cette époque.

5.4. Conclusion

Chrysippe rapporte dans ses écrits une chrie sur Antisthène et une sur Diogène, tout comme Zénon avant lui l'a fait avec Cratès. Toutefois, nous ne savons pas si Chrysippe a lui-même composé ces chries. Puisqu'il rapporte ces anecdotes dans un traité *Sur l'exhortation* et un traité *Sur la république*, et que nous ne lui connaissons aucun recueil de chries ou de mémorables, il est plus vraisemblable qu'il les ait empruntées à d'autres auteurs. Le genre littéraire des chries étant particulièrement affecté par les cyniques et les stoïciens, les anecdotes ont probablement été composées par des adeptes de ces courants philosophiques. Parmi les auteurs de chries qui sont

¹⁵⁹ On trouve les mêmes citations d'Euripide et de Diogène chez Ath., IV 158E-F, où le personnage cynique de Cynulcus fait la leçon à Plutarque. Athénée semble avoir transformé et adapté ce passage de Plutarque pour l'intégrer dans le cadre dramatique du *Banquet des sophistes*.

¹⁶⁰ D.L., VI 46 ; VI 69 ; Ath., IV 158F = SSR V B 147.

¹⁶¹ Phld., *De Stoicis*, col. XVIII 10-11 Dorandi.

susceptibles d’avoir composé de telles anecdotes avant Chrysippe, mentionnons Zénon de Kiton, Ariston de Chios, Persaios et Métroclès de Maronée. Chrysippe ne voyait pas Diogène seulement comme un personnage assez intéressant pour rapporter à son sujet des chries, mais le considérait aussi comme un auteur dont les propos méritaient d’être discutés. Le stoïcien, dans plusieurs de ses œuvres, cite directement la *République* de Diogène ou reprend certaines des thèses qui y ont été formulées. À partir des témoignages conservés, nous savons que Diogène apparaissait surtout, parmi les écrits de Chrysippe, dans le traité *Sur la république*. Diogène ayant lui-même écrit une *République*, les deux traités de philosophie politique devaient aborder des sujets semblables. Il faut aussi souligner que, aux dires de Plutarque et de Philodème, c’est toujours sur le ton de l’éloge que Chrysippe rapportait les mots d’Antisthène ou de Diogène. Chrysippe, à l’instar de Zénon et de Cléanthe, ne semble pas avoir de grief à formuler à l’encontre des cyniques.

6. Antipater de Tarse

Après Chrysippe, il faut faire un saut temporel de plusieurs dizaines d’années pour retrouver des traces de cyniques chez les stoïciens¹⁶². Antipater de Tarse (ca 210 à ca 129 av. J.-C.), disciple de Diogène de Séleucie et sixième scholarque de l’école stoïcienne, nomme Diogène dans son *Contre les écoles philosophiques*, un ouvrage au sujet duquel nous ne savons presque rien¹⁶³. Encore une fois, c’est le *Sur les stoïciens* de Philodème qui nous a transmis cette information :

Phld., *De Stoicis*, col. XVII, ch. 6, éd. Dorandi (= *SVF* III Ant. 67 = *SSR* V B 126).

καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ Κατὰ τῶν αἰρέσεων τῆς τε τοῦ Ζήνωνος μιμνήσεται Πολιτείας καὶ τῆς τοῦ Διογένους δόξης, ἣν κατεχώρισεν ἐν τῇ Πολιτείᾳ, τὴν ἀπαθίαν καταπλη[ττ]όμενος αὐτῶν.

Et Antipater, dans son *Contre les écoles philosophiques*, mentionne la *République* de Zénon ainsi que l’opinion que Diogène a consignée dans sa *République*, étonné par leur impassibilité.

Antipater rapporte dans son *Contre les écoles philosophiques* une opinion de Diogène, mais Philodème ne précise pas de quelle doctrine il s’agit. Selon l’épicurien, cette opinion proviendrait de la *République* de Diogène. Avait-elle un lien avec l’inceste, l’anthropophagie, la communauté des

¹⁶² Aucune trace de cyniques ne se trouvent chez les deux scholarques qui séparent Chrysippe d’Antipater, soit Zénon de Tarse et Diogène de Séleucie.

¹⁶³ Le seul texte y faisant référence est celui cité ci-dessous. Crönert voulait voir une autre mention du *Contre les écoles philosophiques* au fr. 16 du *De Stoicis* de Philodème, mais il s’agit d’une conjecture très incertaine. Cf. Dorandi, « Gli Stoici », 123.

femmes ou une autre des nombreuses doctrines que Philodème associe à la *République* de Diogène ? Tout ce que nous savons est que l'opinion de Diogène, aux yeux d'Antipater, faisait preuve d'impassibilité (ἀπάθεια).

Comme Alesse et Goulet-Cazé l'ont déjà souligné, il n'est pas clair si Antipater de Tarse désapprouve ou admire cette opinion, car le verbe utilisé pour décrire son attitude, καταπλήττειν, comporte une certaine ambiguïté : il peut vouloir dire « frapper de stupeur » ou « frapper d'admiration »¹⁶⁴. Dorandi donne un sens positif au verbe, en rappelant que l'impassibilité est un attribut du sage stoïcien¹⁶⁵. Il serait par conséquent beaucoup plus cohérent avec la doctrine stoïcienne qu'Antipater éprouve de l'admiration pour l'impassibilité de Zénon et de Diogène. Alesse, quant à elle, croit qu'il est possible que le verbe ait ici un sens négatif¹⁶⁶. Elle rappelle qu'Antipater avait des opinions conservatrices au sujet de la famille et de l'amour hétérosexuel¹⁶⁷ et qu'il était le maître de Panétius, un stoïcien qui aurait souscrit à l'idéal de μετριοπάθεια prôné par l'académicien Crantor, plutôt qu'à l'ἀπάθεια des stoïciens¹⁶⁸. Les arguments qu'Alesse avance ne sont pas décisifs. Si Antipater de Tarse vante les mérites du mariage hétérosexuel, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il rejette toute opinion qui déroge à ces valeurs. Par exemple, Épictète, dans ses *Entretiens*, établit le mariage comme un devoir prioritaire, mais présente le cynique comme un modèle de sagesse, alors même qu'il renonce au mariage¹⁶⁹. De plus, à supposer que Panétius rejette véritablement l'ἀπάθεια stoïcienne au profit de la μετριοπάθεια – ce qui n'est pas évident à partir des sources disponibles¹⁷⁰ –, on ne peut en déduire, en l'absence de texte à l'appui, que cette idée lui venait de son maître Antipater.

Je préfère donc, avec Dorandi, donner un sens positif au verbe καταπλήττειν. En appui à cette interprétation, il faut ajouter que l'extrait de Philodème analysé s'inscrit dans une section de son *Sur les stoïciens* où il dresse une liste de stoïciens – Cléanthe, Chrysippe et Antipater – qui mentionnent dans leurs écrits la *République* de Diogène ou les doctrines qui y apparaissent. Puisque Philodème souligne à la fois l'approbation de Cléanthe et de Chrysippe envers les opinions de Diogène, il serait cohérent avec son propos de dire qu'Antipater avait une opinion favorable de Diogène.

¹⁶⁴ Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 44-45 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 19.

¹⁶⁵ Dorandi, « Gli Stoici », 123. Cf. *SVF* III 201, 448 et 449.

¹⁶⁶ Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 44-45. Se rangent à son avis Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 19 ; « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 546 ; Husson, *La République de Diogène*, 24 note 1.

¹⁶⁷ *Stob.*, IV 22d, 103 = *SVF* III Ant. 62 ; *Stob.*, IV 22a, 25 = *SVF* III Ant. 63.

¹⁶⁸ En appui à cette affirmation, Alesse renvoie à Cic., *Acad. Pr.* II 44 et à Gell., *NA* XXII 5, 9-10. Elle soutient cette thèse dans une autre étude : *Panezio di Rodi e la tradizione stoica* (Napoli : Bibliopolis, 1994), 197-98.

¹⁶⁹ Voir *infra* partie 1, chapitre 2, section 3.1.3.

¹⁷⁰ Cf. C. Veillard, *Les stoïciens II : Le stoïcisme intermédiaire* (Paris : Les Belles Lettres, 2015), 115-16.

Dans son *Contre les écoles philosophiques*, Antipater de Tarse fait mention de Diogène en tant qu'auteur de la *République*. Il rapporte une de ses doctrines et juge qu'elle reflète l'impassibilité de Diogène, impassibilité qu'il admirait vraisemblablement.

7. Apollodore de Séleucie

Peu après Antipater de Tarse, un autre disciple de Diogène de Séleucie, Apollodore de Séleucie (milieu du 2^e s. av. J.-C.), s'est intéressé aux cyniques¹⁷¹. Grâce à Diogène Laërce, nous savons qu'Apollodore traitait du cynisme dans son *Éthique*. Cet ouvrage correspond probablement à une section de son *Introduction aux dogmes*, un manuel qui devait présenter les principales doctrines stoïciennes sur la physique, la logique et l'éthique¹⁷². Apollodore y évoque la possibilité que le sage « cynicise » :

D.L., VII 121, éd. Dorandi modifiée¹⁷³ (= SVF III Apollod. 17 = SSR V A 136).

ΚΥΝΙΕῖΝ ΤΕ ΑΥΤΟΝ· Εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμόν εὖτονον¹ ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἠθικῇ.

¹ εὖτονον BP¹, Suda : σύντομον Φ (cf. 6.104) : ἀσύntonον F, in mg cum γρ P⁴

Il [*scil.* le sage] cynicisera, car le cynisme est une voie intensive vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique*.

Apollodore accepte que le sage cynicise et vient justifier sa position en proposant une définition du cynisme. Il le décrit comme « une voie intensive vers la vertu » ou « une voie raccourcie vers la vertu », selon la leçon des manuscrits préférée. La même image apparaît aussi dans la doxographie cynique générale, où le chemin est qualifié sans ambiguïté de « raccourci »¹⁷⁴. On ne peut pas faire

¹⁷¹ Le lien maître-élève qui unit Diogène de Séleucie et Apollodore est évoqué dans Phld., *Stoic. hist.*, col. LI Dorandi. Diogène Laërce a consacré une *Vie* à Apollodore, dont nous connaissons l'existence seulement grâce à l'*index locupletior* des *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Le livre VII de Diogène Laërce, à l'origine, ne prenait pas fin avec Chrysippe, mais se poursuivait jusqu'à Posidonius. Diogène Laërce connaissait donc beaucoup mieux Apollodore de Séleucie que ne le laisse paraître l'état actuel du livre VII. Cf. T. Dorandi, « Considerazioni sull'*Index locupletior* di Diogene Laerzio », *Prometheus* 18 (1992) : 121-26.

¹⁷² Les fragments et témoignages concernant Apollodore sont réunis en SVF III Apollod. (p. 259-261). L'*Éthique* et la *Physique* d'Apollodore devaient faire partie des *Introductions aux dogmes*, dont le premier livre traite de la division de la philosophie en trois parties (D.L., VII 39). Il est possible que les *Introductions aux dogmes* aient suivi la division de la philosophie en physique, éthique et logique, selon l'ordre établi par Apollodore (éthique en deuxième position : D.L., VII 41).

¹⁷³ J'ai préféré la leçon εὖτονον à la leçon σύντομον, car elle est mieux attestée dans les manuscrits. Une justification détaillée de ce choix se trouve dans la partie 2, chapitre 3, section 2.2.1.

¹⁷⁴ Voir partie 1, chapitre 3, section 1.

remonter cette définition à des sources antérieures à Apollodore, mais de nombreux auteurs non-stoïciens utiliseront une métaphore semblable pour décrire le cynisme à l'époque impériale¹⁷⁵.

Il y a tout lieu de croire, comme nous le verrons dans le chapitre 3 de la partie 2, qu'Apollodore concevait le cynisme comme une voie d'accès à la vertu à la fois rapide et difficile. Cette définition montre qu'il approuve la pratique du cynisme comme un moyen de parvenir à son propre idéal stoïcien de vertu. Pourvu qu'il en ait la capacité, un insensé peut progresser moralement grâce au cynisme.

Alors que les stoïciens antérieurs à Apollodore ou bien utilisent les cyniques comme des personnages d'anecdotes, ou bien citent Diogène comme auteur de la *République*, Apollodore fait ici du cynique l'objet d'une réflexion théorique. Le cynique n'est ni le personnage d'un récit, ni un auteur, mais bien une figure abstraite qui trouve sa place dans le discours philosophique stoïcien. Si, comme cela semble être le cas, l'*Éthique* d'Apollodore rapporte des opinions de stoïciens antérieurs, la figure du sage cynique et la définition du cynisme comme voie intensive ou raccourcie vers la vertu a pu faire son apparition dans les écrits stoïciens avant le 2^e s. av. J.-C.¹⁷⁶.

8. Panétius de Rhodes

Panétius (185/180 à 110/109 av. J.-C.), après avoir fréquenté Diogène de Séleucie aux côtés d'Apollodore de Séleucie, a étudié auprès d'Antipater de Tarse. Il succéda à celui-ci à la tête de l'école stoïcienne vers 129 av. J.-C. et en devint ainsi le septième scholarque. Un seul témoignage confirme l'intérêt qu'avait Panétius envers Antisthène, mais aucun n'atteste de la présence de cyniques dans ses écrits.

8.1. Les dialogues socratiques d'Antisthène

Nous savons grâce à Diogène Laërce que Panétius s'intéressait à Antisthène en tant qu'auteur de dialogues socratiques :

¹⁷⁵ J'étudie en détail la signification ainsi que l'origine et la postérité de cette image dans la partie 2, chapitre 3.

¹⁷⁶ Dans le chapitre 1 de la partie 2, j'é mets l'hypothèse que l'opinion d'Apollodore prend source chez Zénon de Kition et Chrysippe.

D.L., II 64, éd. Dorandi (= test. 145 Alesse = SSR V A 41).

πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένης, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.

Cependant, parmi les dialogues socratiques, Panétius croit que ceux de Platon, de Xénophon, d'Antisthène et d'Eschine sont véritables. Il doute de ceux de Phédon et d'Euclide, et rejette tous les autres.

Panétius affirme que les dialogues socratiques d'Antisthène sont ἀληθεῖς. Giannantoni signale l'ambiguïté de l'adjectif, qui pourrait référer à l'authenticité des dialogues d'Antisthène ou encore à la véracité des propos rapportés par Antisthène au sujet de Socrate¹⁷⁷. Selon l'interprétation choisie, le témoignage de Diogène Laërce nous informe soit que Panétius évaluait positivement les dialogues socratiques d'Antisthène, soit qu'il les considérait simplement comme des œuvres authentiques. L'activité philologique de Panétius, qui se prononce en faveur de l'authenticité des *Lettres* d'Ariston de Chios et contre celle du *Phédon* de Platon, qui dresse une liste des écrits d'Aristippe de Cyrène, et qui a peut-être produit une édition personnelle des textes de Platon, donne à penser qu'il est ici question de la paternité des dialogues socratiques de Platon, de Xénophon et d'Antisthène¹⁷⁸. Panétius n'est pas le seul stoïcien à s'intéresser à l'authenticité des écrits socratiques. Avant lui, Persaios dénonçait comme faux certains dialogues composés par Pasiphon l'Érétrique et rangés sous le nom d'Eschine¹⁷⁹. Dans tous les cas, Panétius a lu Antisthène et accorde assez d'importance à ses écrits socratiques pour accepter leur authenticité ou approuver leur contenu. Son intérêt pour Antisthène, comme pour les socratiques en général, se fonde probablement sur son admiration pour la figure de Socrate¹⁸⁰.

8.2. Critique des cyniques dans le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius ?

Aucun fragment ou témoignage se rapportant à Panétius ne prouve qu'il mentionnait les cyniques ou abordait la question du cynisme dans ses écrits. Cela n'a pas empêché plusieurs spécialistes de soupçonner que l'opinion de Panétius se cachait derrière deux passages du *Sur les*

¹⁷⁷ Giannantoni, SSR, 4 : 158. Voir aussi A. Brancacci, *Oikeios logos : La filosofia del linguaggio di Antistene* (Napoli : Bibliopolis, 1990), 18 note 7 ; Alesse, *Panezio di Rodi : Testimonianze*, 280-87.

¹⁷⁸ Gal., *Alyp.* 13 ; D.L., II 84-85 = test. 150 Alesse ; D.L., III 37 = test. 149 Alesse ; D.L., VII 163 = test. 151 Alesse ; Asclép., in *Arist. Metaph.*, p. 90 Hayduck = test. 146 Alesse ; Anth. Pal., IX 358 = test. 147 Alesse ; Élias, in *Arist. Cat.*, p. 133 Busse = test. 148 Alesse. Sur l'hypothèse d'une édition des dialogues de Platon établie par Panétius, voir J.-B. Gourinat, « Le Platon de Panétius », *Philosophie Antique* 8 (2008) : 139-51.

¹⁷⁹ Voir *supra* section 3.2.

¹⁸⁰ Panétius a écrit un ouvrage *Sur Socrate* (Plut., *Vit. Arist.* 27, 3-4 = test. 142 Alesse).

devoirs de Cicéron, un ouvrage qui traite des devoirs moraux. Nous savons que les deux premiers livres de cet ouvrage ont été écrits sur le modèle du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius¹⁸¹. C'est pourquoi plusieurs spécialistes ont fait remonter à Panétius les deux passages anti-cyniques qui s'y trouvent. Le premier s'attaque à l'impudeur des cyniques et des « stoïciens presque cyniques », parce qu'ils utilisent des mots jugés obscènes sous prétexte qu'ils désignent des choses moralement belles :

Cic., *Off.* I 128, éd. Winterbottom (= test. 73 Alesse).

nec vero audiendi sunt Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici qui reprehendunt et inrident quod ea quae re turpia non sint verbis flagitiosa ducamus, illa autem quae re turpia sint nominibus appellemus suis. latrocinari fraudare adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liberis dare operam re honestum est, nomine obscenum; pluraque in eam sententiam ab isdem contra verecundiam disputantur.

Il ne faut pas écouter les cyniques ou quelques stoïciens qui furent presque cyniques¹⁸², qui nous critiquent et se moquent de nous sous prétexte que ces choses qui ne sont pas honteuses en réalité, nous les considérons comme honteuses en mots, tandis que celles qui sont honteuses en réalité, nous les appelons par leurs noms. Voler à main armée, frauder, commettre l'adultère sont des choses honteuses en réalité, mais on les dit sans obscénité ; se consacrer aux enfants¹⁸³ est une chose moralement belle en réalité, mais obscène dans son appellation ; et plusieurs questions sont discutées en ce sens par ceux-ci contre la pudeur.

Le second extrait s'en prend encore une fois à l'impudeur des cyniques. Ceux-ci s'autorisent à parler et à agir sans égards aux conventions, comme s'ils avaient la stature d'un Socrate ou d'un Aristippe :

Cic., *Off.* I 148, éd. Winterbottom (= test. 73 Alesse).

quae vero more agentur institutisque civilibus, de his nihil est praecipendum ; illa enim ipsa praecepta sunt. nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere ; magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur. Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.

¹⁸¹ Cic., *Att.* XVI 11, 4 = test. 92 Alesse ; Gell., *NA* XIII 27 = test. 87 Alesse.

¹⁸² L'identité de ces « stoïciens qui furent presque cyniques » est difficile à déterminer. Certains croient qu'il s'agit là d'une allusion à Zénon. Cette hypothèse trouve un appui dans un texte parallèle de Cicéron (*Fam.* IX 22), où celui-ci accuse Zénon de faire un usage obscène du langage. De plus, quand Philodème décrit le contenu des *Républiques* de Diogène et de Zénon, il affirme qu'ils prescrivent « d'utiliser ouvertement tous les mots sans les édulcorer » (*De Stoicis*, col. XVIII 7-9 Dorandi). Chrysippe aussi était critiqué pour avoir tenu des propos obscènes (D.L., VII 187-188 = *SVF* II 1071). Cf. M. T. Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains : Attraction et répulsion », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, dir. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (Paris : Presses Universitaires de France, 1993), 243.

¹⁸³ Cicéron utilise le même euphémisme pour désigner l'activité d'engendrer des enfants en *Fam.* IX 22.

En réalité, en ce qui a trait aux actions accomplies en raison de la coutume et des institutions civiques, il n'y a rien à prescrire : elles sont en effet elles-mêmes des préceptes. Et personne ne doit être induit en erreur en cela, à savoir que, si jamais Socrate ou Aristippe ont dit ou fait quelque chose contre la coutume et la pratique civique, on lui accordera la même licence qu'à eux ; ces hommes ont obtenu cette licence grâce à leurs grandes et divines vertus. De fait, il faut rejeter tout entière la règle [de conduite] des cyniques : elle est en effet ennemie de la pudeur, sans laquelle il ne peut y avoir rien de droit, rien d'honnête.

Cicéron reproche aux cyniques leur absence de *verecundia*. Le terme, difficile à traduire, désigne généralement la connaissance et le respect de sa place dans une situation sociale¹⁸⁴. Cicéron la définit lui-même comme le fait de ne pas offenser les hommes¹⁸⁵. Les cyniques n'ont pas ce sens de la modestie ou de la retenue : ils s'expriment et agissent de manière déplacée, sans égard à leur statut ou au statut des autres.

L'idée que les passages anti-cyniques du *Sur les devoirs* proviennent de Panétius a d'abord été formulée par Dümmler¹⁸⁶, mais c'est Pohlenz qui va insister sur le prétendu mépris de Panétius envers les cyniques¹⁸⁷. À chaque fois qu'il évoque l'anti-cynisme de Panétius, Pohlenz ne cite aucun texte à l'appui autre que les deux extraits du *Sur les devoirs* ; il se contente de vagues allusions au côté « aristocratique » du stoïcien, qui serait incompatible avec le cynisme. L'opinion de Pohlenz a été reprise abondamment dans la littérature secondaire sur le cynisme, sans jamais être l'objet d'un examen critique¹⁸⁸. En réalité, il n'y a aucune manière de prouver que Cicéron a puisé chez Panétius cette critique des cyniques. En l'absence de texte parallèle dans les fragments et témoignages de Panétius, cette hypothèse demeure hautement conjecturale.

Ceci est vrai plus généralement de l'ensemble des propos tenus par Cicéron dans les deux premiers livres du *Sur les devoirs* et qui ne sont pas explicitement attribués à Panétius : distinguer ce qui revient à Cicéron de ce qui revient à Panétius s'avère impossible¹⁸⁹. En effet, bien que Cicéron

¹⁸⁴ Sur la signification du mot *verecundia*, voir R. A. Kaster, *Emotion, restraint, and community in ancient Rome* (Oxford : Oxford University Press, 2005), 13-27 et 61-65.

¹⁸⁵ Cic., *Off.* I 99 : *iutitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.*

¹⁸⁶ F. Dümmler, *Kleine Schriften*, vol. 1 (Leipzig : S. Hirzel, 1901), 69 note 2. Avant Dümmler, Hense avait déjà renvoyé à Cic., *Off.* I 128 pour justifier l'aversion de Panétius envers les cyniques (*Seneca und Athenodorus* [Freiburg : Chr. Lehmann, 1893], 38).

¹⁸⁷ Pohlenz, *Die Stoa I*, 194 et 204 ; *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung, II : Erläuterungen*, 5. Auflage (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 76 et 84 ; « Panaitios », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII 3 (Stuttgart : J. B. Metzler, 1949), 426.

¹⁸⁸ Voici quelques exemples : A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Napoli : Bibliopolis, 1980), 54 ; J. Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic philosophy », *Elenchos* 7 (1986) : 347 ; Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3943 ; « Le cynisme à l'époque impériale », 2729 et 2750. Alesse inclut les deux extraits du *Sur les devoirs* parmi les témoignages sur Panétius (test. 73).

¹⁸⁹ C'est la conclusion à laquelle parviennent Griffin et Atkins (*Cicero : On duties* [Cambridge : Cambridge University Press, 1991], xxi) : « In any case, when we consider how marked the work is by contemporary events and how closely it mirrors Cicero's views elsewhere, we must conclude that Panaetius' work was too thoroughly digested and reworked by

explique clairement avoir basé les deux premiers livres de son *Sur les devoirs* sur le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, il affirme aussi son indépendance vis-à-vis de ses sources stoïciennes¹⁹⁰.

Par ailleurs, nous savons que Cicéron faisait à d'autres philosophes des reproches similaires à ceux dirigés contre les cyniques. Dans une lettre adressée à Paetus, Cicéron s'en prend aux stoïciens comme Zénon qui s'expriment de manière obscène, parce qu'ils veulent appeler toutes les choses par leur nom¹⁹¹. Il juge cette attitude contraire à la pudeur (*verecundia*). Cicéron dit s'exprimer dans cette lettre en tant qu'académicien fidèle à Platon¹⁹². Il pouvait donc lui-même formuler ce genre de griefs au nom de ses propres convictions, sans les emprunter à Panétius.

8.3. Conclusion

Même si, en principe, Panétius a pu écrire au sujet des cyniques et adopter un point de vue critique sur leurs actes et paroles, il ne reste dans la littérature ancienne aucune trace de telles critiques chez Panétius. Bien que le nom du stoïcien apparaisse souvent dans la littérature secondaire traitant du rapport des stoïciens aux cyniques, un seul texte ancien nous renseigne à ce sujet. Tout ce que nous savons, c'est que Panétius avait étudié les dialogues socratiques d'Antisthène et qu'il les considérait comme « véritables ».

9. Hécaton de Rhodes

Alors qu'il existe une seule preuve directe de la présence d'Antisthène chez Panétius, trois fragments de son élève Hécaton (début du 1^{er} s. av. J.-C.) prouvent avec certitude que ce stoïcien rapportait des anecdotes sur Antisthène, Diogène et Métroclès dans ses *Chries*¹⁹³. Cette œuvre d'Hécaton est utilisée comme source par Diogène Laërce aux livres VI et VII de ses *Vies et doctrines*

Cicero for us to separate the contributions of the two authors now. » Voir aussi E. Lefèvre, *Panaetios' und Ciceros Pflichtenlehre: Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch* (Stuttgart : Steiner, 2001). À cette lecture du *Sur les devoirs*, on peut opposer celle de Brunt qui, dans une étude inachevée, défend l'idée que la plus grande partie des deux premiers livres du *Sur les devoirs* reproduit assez fidèlement la pensée de Panétius (« Panaetius in *De Officiis* », dans *Studies in stoicism* [Oxford : Oxford University Press, 2013], 180-242). Toutefois, il admet lui-même que Cicéron a pu faire subir des modifications au texte de Panétius, soit par des ajouts, des abrégements ou des améliorations.

¹⁹⁰ Cic., *Off.* I 6 : *sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum stoicos non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus.* Voir aussi *Fin.* I 6.

¹⁹¹ Cic., *Fam.* IX 22. Sur cette lettre, voir G. Romeyer-Dherbey, « Zénon appelle les choses par leur nom : La chasteté de la langue d'après les stoïciens », *Mesure* 3 (1990) : 47-59.

¹⁹² Cic., *Fam.* IX 22 : *ego servo et servabo (sic enim adsuevi) Platonis verecundiam.* Cf. Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains », 243.

¹⁹³ Sur le genre littéraire des chries, voir *supra* section 1.3.

des philosophes illustres, livres consacrés respectivement aux cyniques et aux stoïciens¹⁹⁴. Les *Chries* comportaient au moins deux livres, dont le premier rassemblait probablement des anecdotes sur les cyniques et le second sur les stoïciens¹⁹⁵.

9.1. Vivre avec soi-même : une citation d'Antisthène chez Hécaton ?

Avant d'aborder les fragments d'Antisthène et des cyniques provenant des *Chries* d'Hécaton, il faut examiner une citation d'Hécaton chez Sénèque qui, selon certains spécialistes, remonterait en fait à Antisthène. Dans la *Lettre 6*, Sénèque dit à Lucilius :

Sén., *Ep.* 6, 7, éd. Reynolds (= fr. 13 Gomoll).

interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectaverit dicam. 'quaeris' inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi.' multum profecit: numquam erit solus. scito esse hunc amicum omnibus.

En attendant, puisque je te dois ton petit salaire journalier, je te dirai ce qui a fait mon bonheur chez Hécaton aujourd'hui. « Tu me demandes, dit-il, quel progrès j'ai accompli ? J'ai commencé à être l'ami de moi-même. » Il a fait un grand progrès : il ne sera jamais seul. Sache que cet ami appartient à tous.

Le mot d'Hécaton rappelle un mot d'Antisthène rapporté chez Diogène Laërce :

D.L., VI 6, éd. Dorandi (= SSR V A 100).

ἔρωτηθεῖς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, 'τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν.'

Comme on lui avait demandé quel avantage il avait tiré de la philosophie, il dit : « pouvoir vivre en compagnie de moi-même ».

En raison de la similarité entre le mot d'Hécaton et celui d'Antisthène, Fowler a cru que Sénèque, dans sa *Lettre 6*, cite Hécaton, qui lui-même citerait ou paraphraserait Antisthène dans ses *Chries*¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Fragments des *Chries* d'Hécaton : D.L., VI 4 (anecdote sur Antisthène) ; VI 32 (anecdote sur Diogène) ; VI 95 (anecdote sur Métroclès) ; VII 26 (anecdote sur Zénon) ; VII 172 (anecdote sur Cléanthe). Selon Gomoll (*Der stoische Philosoph Hekaton: Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente* [Leipzig : Hoppe, 1933], 91) et Kindstrand (« The chreia tradition », 228), les propos d'Hécaton en D.L., VII 2 (anecdote sur Zénon) et 181 (anecdote sur Chrysippe) proviennent aussi de ses *Chries*.

¹⁹⁵ Les anecdotes sur Diogène (D.L., VI 32) et sur Métroclès (D.L., VI 95) proviennent du livre I des *Chries* d'Hécaton, tandis qu'une anecdote sur Zénon est tirée du livre II (D.L., VII 26).

¹⁹⁶ H. N. Fowler, « Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta » (Universität Bonn, 1885), 29. Voir aussi A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine* (Lausanne : Librairie Payot & Cie, 1926), 259 note 2.

Setaioli, sans rejeter complètement cette hypothèse, émet certaines réserves¹⁹⁷. Il souligne que le fait d'être ami avec soi-même (*amicus esse mihi*) ne correspond pas directement au fait de vivre en compagnie de soi-même (ἐαυτῷ ὀμιλεῖν). En effet, le premier état suppose un rapport affectif que le second état n'implique pas nécessairement.

À mon avis, il n'y a pas besoin de voir chez Hécaton une citation d'Antisthène. Il existe un parallèle plus significatif entre l'expression d'Hécaton et un passage de l'*Éthique à Eudème* où Aristote se demande s'il est possible ou non d'être ami avec soi-même (περὶ δὲ αὐτὸν αὐτῷ φίλον εἶναι ἢ μὴ) et explique que l'homme bon est ami de lui-même, car il est semblable à lui-même et se traite bien¹⁹⁸. De plus, « être l'ami de soi-même » ou « être capable de vivre en compagnie de soi-même » sont des idéaux qui apparaissent souvent dans les textes stoïciens¹⁹⁹. Hécaton pourrait donc simplement citer un dogme stoïcien, sans avoir en tête les propos d'Antisthène.

9.2. Antisthène et les flatteurs

Un fragment des *Chries* d'Hécaton met dans la bouche d'Antisthène un trait d'esprit qui critique les flatteurs en les comparant à des corbeaux. Selon Gomoll, l'anecdote devait se trouver dans le livre I des *Chries* d'Hécaton, livre possiblement consacré aux cyniques²⁰⁰. Le fragment va comme suit :

D.L., VI 4, éd. Dorandi (= fr. 21 Gomoll = SSR V A 131).

κρεῖττον ἔλεγε, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν ταῖς Χρειαῖς, εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν· οἱ μὲν γὰρ νεκρούς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν.

Il [*scil.* Antisthène] disait qu'il vaut mieux, comme le rapporte Hécaton dans ses *Chries*, être victime des corbeaux que des flatteurs, car les uns dévorent les cadavres, les autres les vivants²⁰¹.

¹⁹⁷ A. Setaioli, *Seneca e i greci : Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche* (Bologna : Patron, 1988), 313-14.

¹⁹⁸ 1240a8-b37. Voir aussi Arist., *Eth. Nic.* 1168a28-1169b2 et Pl., *Resp.* 443d5 (φίλον γενόμενον ἐαυτῷ).

¹⁹⁹ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11c = SVF III 98 ; Sén., *Brev.* II 5 ; *De vita beata* II 3 ; *Ep.* 2, 1 ; 9, 16 ; Arr., *Epict. diss.* III 13, 6-7.

²⁰⁰ Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton*, 90.

²⁰¹ Une chrie presque identique est attribuée à Antisthène chez Stobée (III 14, 17 = SSR V A 131), sans toutefois que l'œuvre d'Hécaton ne soit mentionnée. Pour d'autres parallèles gnomologiques, voir D. M. Searby, *The Corpus Parisinum*, vol. 2 (Lewiston : Edwin Mellen Press, 2007), 660. Ailleurs, un trait similaire est attribué à Démosthène (Gnomol. Vat., 206 ; Corpus Parisinum 3, 462 Searby) – mais cette attribution est peut-être due à une simple confusion entre les noms Δημοσθένους et Ἀντισθένης – et à Diogène le Cynique (Ath., VI 254C = SSR V B 425). Des comparaisons entre les flatteurs et les corbeaux apparaissent aussi chez Lucien (*Timon* 48), chez Stobée (dans une citation de Cratès le Cynique en III 15, 10 = SSR V H 54), et dans plusieurs florilèges (Corpus Parisinum 3, 57 Searby ; voir les parallèles cités dans Searby, 2 : 567).

Antisthène se méfie des flatteurs, qui grâce à leurs manipulations peuvent nous vider de nos biens les plus chers²⁰². L'intérêt et l'originalité de cette chrie reposent essentiellement sur le jeu entre les mots « flatteurs (κόλακας) » et « corbeaux (κόρακας) », qui en grec ont des sonorités similaires. Autrement, la critique d'Antisthène à l'endroit des flatteurs colporte un lieu commun de la littérature grecque. Le livre VI du *Banquet des sophistes* d'Athénée regorge de citations d'auteurs grecs dénonçant le comportement des flatteurs, qui agissent comme des parasites : les flatteurs complimentent leur victime dans le seul but de lui soutirer son argent et ses possessions.

L'anecdote sur Antisthène a inspiré une hypothèse concernant son origine. Puisque les socratiques associent le personnage d'Alcibiade à la flatterie, Alesse croit que la comparaison entre les flatteurs et les corbeaux provient d'un dialogue entre Socrate et Alcibiade rédigé par Antisthène²⁰³. C'est de ce dialogue perdu qu'Hécaton aurait extrait sa chrie. En effet, il est possible qu'Hécaton se soit inspiré d'une œuvre d'Antisthène pour composer sa chrie.

9.3. Diogène et les parias

La collection de chries d'Hécaton inclut une anecdote mettant en scène Diogène le Cynique. Diogène Laërce précise qu'elle provient du livre I des *Chries* :

D.L., VI 32, éd. Dorandi (= fr. 22 Gomoll = SSR V B 278).

φωνήσας ποτέ, 'ὦ ἄνθρωποι,' συνελθόντων, καθίκετο τῇ βακτηρίᾳ, εἰπών, 'ἄνθρώπους ἐκάλεσα, οὐ καθάρματα,' <καθά> φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Χρειῶν.

Un jour, après avoir crié 'ohé ! des êtres humains !', il [*scil.* Diogène] frappa de son bâton ceux qui s'étaient réunis et dit, 'j'ai appelé des êtres humains, pas des parias', comme le rapporte Hécaton dans le premier livre de ses *Chries*.

Diogène réclame des ἄνθρωποι et rejette ceux qui répondent à l'appel en les traitant de καθάρματα, c'est-à-dire de déchets ou de parias. Chez Démosthène, les termes « parias (καθάρματα) », « mendiants (πτωχοί) » et « non-humains (οὐκ ἄνθρωποι) » s'équivalent et désignent des individus déclassés de leur humanité²⁰⁴. Sachant que Diogène vivait comme un mendiant et se disait

²⁰² Sur le thème des flatteurs chez Antisthène, voir aussi Plut., *De vitioso pudore* 18, 536B = SSR V A 94 ; Stob., III 14, 19 = SSR V A 132. Diogène (D.L., VI 51 = SSR V B 423 ; Stob., IV 31b, 48 = SSR V B 242) et Cratès (D.L., VI 92 = SSR V H 54 ; Stob., III 14, 16 = SSR V H 76) critiquent eux aussi les flatteurs.

²⁰³ Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 145.

²⁰⁴ Dém., *Meid.* 185 et 198.

lui-même πτωχός²⁰⁵, on comprend que Diogène, dans l'anecdote, s'amuse à inverser les rôles : le philosophe-paria déçoit tous ses concitoyens de leur humanité. L'intelligence de l'anecdote se situe dans cette inversion comique, où celui qui vit en marginal se trouve dans la position de celui qui exclut ses concitoyens.

De plus, l'anecdote témoigne du mépris de Diogène envers la plupart des êtres humains : il considère que ses concitoyens, trop éloignés de la vertu, ne méritent même pas le nom d'ἄνθρωποι. D'autres chrires rapportées par Diogène Laërce au sujet de Diogène vont dans le même sens. Il suffit de penser à l'anecdote de Diogène qui cherche un être humain avec sa lanterne en plein jour, ou encore à celle où il affirme qu'il y a une foule aux bains, mais pas beaucoup d'êtres humains²⁰⁶. Dans toutes ces anecdotes, Diogène assigne au mot ἄνθρωπος un sens moralement élevé et inaccessible à la plupart des gens.

9.4. L'autodafé des écrits de Métroclès

Un troisième fragment des *Chrires* d'Hécaton provient du livre I et implique le cynique Métroclès, disciple de Cratès de Thèbes. Il aurait prononcé un vers après avoir brûlé ses propres écrits :

D.L., VI 95, éd. Dorandi (= fr. 23 Gomoll = SSR V L 1).

οὗτος τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα κατακάων, ὡς φησιν Ἑκάτων ἐν πρώτῳ
Χρειῶν, ἐπέλεγε·

τάδ' ἔστ' ὀνείρων νερτέρων φαντάσματα,
οἶον λῆρος·

Celui-ci [*scil.* Métroclès], après avoir brûlé complètement ses propres écrits, comme le rapporte Hécaton dans le premier livre de ses *Chrires*, dit :

ce sont des images de rêves infernaux
c'est-à-dire du délire.

Nous ne savons pas si le vers est censé avoir été composé par Métroclès lui-même, ou s'il a été emprunté à un autre auteur pour que Métroclès en fasse un usage détourné dans l'anecdote.

²⁰⁵ D.L., VI 38 = SSR V B 263.

²⁰⁶ D.L., VI 40 = SSR V B 274 ; VI 41 = SSR V B 272. Diogène refuse également le titre d'homme (ἄνθρωπος) à un athlète champion aux Jeux Pythiques (D.L., VI 27 = SSR V B 280) et celui d'êtres humains (ἄνθρωποι) aux habitants de la Grèce (D.L., VI 60 = SSR V B 273). Au sujet de ces anecdotes, voir mon article « Cynisme et falsification du langage : À propos de Diogène cherchant un homme », dans *Qu'est-ce que le « dire » philosophique ?*, dir. O. Laliberté et V. Darveau-St-Pierre (Montréal : Les Cahiers d'Ithaque, 2016), 19-33.

Puisqu'il s'agit d'un trimètre iambique, le vers pourrait provenir d'une partie parlée de tragédie, de comédie ou de drame satyrique.

Immédiatement à la suite de ce fragment d'Hécaton, Diogène Laërce rapporte ce qui semble être une version alternative de l'événement. D'autres auteurs disent que Métroclès a brûlé ses notes de cours du temps où il étudiait chez Théophraste et qu'il a prononcé un vers de l'*Iliade* pour l'occasion²⁰⁷. Métroclès, avant de devenir le disciple de Cratès et de se convertir au cynisme, avait en effet fréquenté le péripatéticien Théophraste, ainsi que l'académicien Xénocrate²⁰⁸. L'autodafé des écrits de Métroclès pourrait ainsi marquer la conversion de Métroclès au cynisme, le moment où il abandonne le Lycée et l'Académie afin de vivre en cynique. Ce qu'il a écrit ou pris en note avant de rencontrer Cratès n'a plus aucune valeur à ses yeux, ce sont « des images de rêves infernaux », c'est-à-dire des témoignages de son passé, du temps où il vivait dans l'obscurité.

Cette chrie d'Hécaton est la seule trace conservée d'un stoïcien qui s'intéresse à Métroclès. Hécaton a peut-être voulu rendre hommage à ce philosophe parce qu'il avait lui aussi composé des *Chries*²⁰⁹.

9.5. Hypothèses sur le rapport d'Hécaton au cynisme

Dans une de ses anecdotes, dont certains supposent qu'elle appartenait à ses *Chries*, Hécaton affirme que Zénon s'est converti à la philosophie en raison d'un oracle qui lui aurait conseillé de *συνχρωτίζεσθαι τοῖς νεκροῖς* (« devenir de la couleur des morts » ou « s'accoupler avec les morts »)²¹⁰, ce que Zénon prend pour une invitation à lire les Anciens²¹¹. Selon Mansfeld, Hécaton, en proposant une version de la conversion de Zénon qui n'implique pas Cratès de Thèbes, aurait passé sous silence la formation cynique de Zénon en raison de son dégoût pour l'impudeur cynique, dégoût qu'il aurait hérité de son maître Panétius²¹². En vérité, on ne peut tirer de l'anecdote aucune information sur le rapport d'Hécaton au cynisme. Le récit de l'oracle n'exclut pas que Zénon ait lu

²⁰⁷ D.L., VI 95 = SSR V L 1.

²⁰⁸ D.L., VI 94 = SSR V L 1 ; Télès, fr. IV^A, p. 40 Hense = SSR V L 5.

²⁰⁹ D.L., VI 33 = SSR V B 412. À propos de la possible influence des *Chries* de Métroclès sur Hécaton, voir Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3919. Depuis K. von Fritz, « Metrokles », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XV 2 (Stuttgart : J. B. Metzler, 1932), 1483-84, on attribue souvent l'invention du genre littéraire des chries à Métroclès, une attribution que Searby remet en cause (« The fossilized meaning of chreia as anecdote », 222-24). Searby n'exclut pas la possibilité que l'anecdote sur Diogène de Sinope que Diogène Laërce affirme emprunter aux *Chries* de Métroclès (D.L., VI 33 = SSR V B 412) soit en fait une anecdote qu'Hécaton a attribué à Métroclès dans ses *Chries*.

²¹⁰ Sur la signification précise du verbe *συνχρωτίζεσθαι* dans l'anecdote, voir R. L. Hunter, *Plato and the traditions of ancient literature : The silent stream* (Cambridge : Cambridge University Press, 2012), 125-27.

²¹¹ D.L., VII 2 = fr. 26 Gomoll.

²¹² Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic philosophy », 307 note 108. Sur le prétendu rejet de l'impudeur cynique chez Panétius, voir la section 8.2 *supra*.

les Anciens et fréquenté Cratès. En effet, une autre anecdote biographique rapporte que c'est parce qu'il lisait les *Mémorables* de Xénophon que Zénon aurait rencontré son maître cynique Cratès²¹³.

Selon Goulet-Cazé, parce que les *Chries* d'Hécaton traitent des cyniques et des stoïciens, le fait qu'Hécaton rapporte une anecdote sur Antisthène dans cette œuvre le placerait parmi les stoïciens qui croient qu'Antisthène a fondé le cynisme²¹⁴. Il semble probable, du moins, qu'Hécaton adhérait à une vision de l'histoire de la philosophie semblable à celle de Diogène Laërce, dans laquelle Antisthène et les cyniques jouent le rôle de précurseurs du stoïcisme²¹⁵. Une telle conception est d'autant plus plausible que Posidonius, un condisciple d'Hécaton chez Panétius, et les stoïciens « socratiques » du *Sur les stoïciens* de Philodème semblent eux aussi avoir accepté cette succession philosophique²¹⁶.

9.6. Conclusion

Hécaton utilisait Antisthène, Diogène et Métroclès comme personnages de chries, dans lesquelles ils prononcent un trait d'esprit ou un vers avec une pointe d'humour. Ce faisant, Hécaton s'inscrit dans une tradition stoïcienne inaugurée par Zénon, par laquelle les cyniques deviennent des personnages d'anecdotes véhiculant une forme de sagesse. Toutefois, les chries d'Hécaton se distinguent de celles de Zénon sur Cratès en ce qu'elles ne reposent pas sur des souvenirs personnels, car Hécaton est né bien après la mort des personnages qu'il met en scène²¹⁷. Ces courts récits ont pu être inventés de toute pièce par Hécaton, empruntés à d'autres auteurs ou inspirés des écrits d'Antisthène, de Diogène et de Métroclès eux-mêmes. En accordant une place à ces personnages dans ses *Chries*, Hécaton témoigne d'une certaine admiration envers Antisthène et les cyniques, qu'il juge dignes de passer à la postérité dans des anecdotes mettant en valeur leur finesse d'esprit et leur humour. Cette admiration semble reposer sur une vision de l'histoire de la philosophie où les stoïciens sont les héritiers d'Antisthène et des cyniques.

²¹³ D.L., VII 2-3 = SVF I 1-2 = SSR V H 38. L'anecdote est citée *supra* section 1.3.

²¹⁴ Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3980 note 248. Notons toutefois que nous ne pouvons être certains que les *Chries* d'Hécaton étaient consacrées uniquement aux cyniques et aux stoïciens. L'échantillon des *Chries* qui nous est parvenu est le fruit d'une sélection opérée par Diogène Laërce ou par une de ses sources, et n'est pas forcément représentatif de l'œuvre entière.

²¹⁵ Un ouvrage de Veillard à paraître explore en profondeur cette hypothèse : *Hécaton de Rhodes et la transformation de l'éthique stoïcienne : Les fragments* (Paris : Vrin, à paraître).

²¹⁶ Voir *infra* sections 10 et 11.

²¹⁷ Cf. Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 62-63.

10. Posidonius d'Apamée

Condisciple d'Hécaton, Posidonius d'Apamée (ca 130 à 50 ou 45/43 av. J.-C.) a lui aussi étudié la philosophie chez Panétius à Athènes. Bien qu'aucune source n'affirme que Posidonius a succédé à Panétius comme scholarque, nous savons qu'il a été à son époque le stoïcien le plus influent et qu'il a fondé une école stoïcienne à Rhodes, où Cicéron a suivi des cours²¹⁸.

Dans le seul fragment conservé de son *Traité d'éthique*, Posidonius mentionne Antisthène et Diogène aux côtés de Socrate :

D.L., VII 91, éd. Dorandi (= fr. 29 Edelstein et Kidd = SSR V A 137 et B 512).

τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτῆν εἶναι τὴν ἀρετὴν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Ἠθικοῦ λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτη, Διογένη, Ἀντισθένη. εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν ὑπαρκτῆν διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ.

Posidonius dit dans le premier livre de son *Traité d'éthique* que la preuve que la vertu existe réside dans le fait que les Socrate, Diogène et Antisthène étaient en progrès. [Il dit aussi que] le vice existe parce qu'il est l'opposé de la vertu.

Il est difficile de savoir ce que signifie précisément la citation de Posidonius. La notion de progrès renvoie certainement à ce stade intermédiaire caractéristique des insensés qui, sans pourtant avoir atteint la vertu, sont bien engagés sur la voie de la sagesse.

Goulet et Brouwer attirent l'attention sur le fait que l'expression τοὺς περὶ Σωκράτη, Διογένη, Ἀντισθένη est ambiguë : elle désigne soit seulement Socrate, Diogène et Antisthène ; soit Socrate, Diogène, Antisthène et leurs disciples ; soit seulement les disciples de Socrate, de Diogène et d'Antisthène²¹⁹. Il semble peu probable que l'expression renvoie seulement aux disciples de Socrate, d'Antisthène et de Diogène, car cela laisserait entendre que les trois philosophes avaient déjà atteint la sagesse et que leurs disciples étaient en progrès. Si tel avait été l'avis de Posidonius, il aurait mieux fait, pour prouver que la vertu existe, d'affirmer directement que Socrate, Antisthène et Diogène

²¹⁸ Plut., *Vit. Cic.* 4, 5. Au sujet du sort de l'école stoïcienne post-Panétius, voir D. Sedley, « The school, from Zeno to Arius Didymus », dans *The Cambridge companion to the Stoics*, dir. B. Inwood (Cambridge : Cambridge University Press, 2003), 26-28.

²¹⁹ R. Goulet, « Livre VII », dans *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, dir. M.-O. Goulet-Cazé, deuxième édition revue et corrigée (Paris : Librairie Générale Française, 1999), 811-12 note 6 ; R. Brouwer, *The Stoic sage : The early Stoics on wisdom, sagehood and Socrates* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013), 108-9. Sur les différentes significations de l'expression οἱ περὶ, voir aussi I. G. Kidd, *Posidonius. Volume II : The commentary*, 2nd ed. (Cambridge : Cambridge University Press, 1989), 37. L'expression revient souvent chez Diogène Laërce, et en particulier dans le livre VII (32 ; 68 ; 76 ; 84 ; 92 ; 128 ; 144 ; 146).

étaient des sages et incarnaient la vertu²²⁰. Dans le contexte, l'expression τούς περι Σωκράτη, Διογένη, Ἀντισθένη inclut vraisemblablement les trois philosophes, avec ou sans leurs disciples. Je suis d'accord avec Kidd, Goulet et Brouwer, qui croient que Posidonius mentionne les noms de Socrate, d'Antisthène et de Diogène à titre d'exemples de progressants pour prouver la réalité de la vertu²²¹. Si des philosophes se sont approchés de la sagesse dans le passé, c'est donc que la vertu existe²²².

À propos de ce fragment de Posidonius, Kidd fait remarquer : « It is noticeable that even the traditional great figures of Socrates, Diogenes and Antisthenes [...] are represented merely as progressors, not σοφοί²²³. » Même si Antisthène n'est jamais explicitement présenté comme un sage dans les textes stoïciens²²⁴, il est vrai que Socrate et Diogène y apparaissent comme des modèles de sagesse, mais surtout à une époque tardive, chez Sénèque, Épictète et Marc Aurèle. Dans les faits, un seul témoignage met dans la bouche d'un stoïcien antérieur à Posidonius des noms de sages. Tatien, un auteur du 2^e s. ap. J.-C., laisse entendre que Zénon considérait Socrate, Héraclès, et quelques autres personnages comme des sages²²⁵. Ce témoignage n'empêche pas que Zénon ait inclus Antisthène ou Diogène parmi les sages – à supposer qu'ils fassent partie des « quelques autres » –, mais il est impossible de le confirmer. Si l'on doit prendre au sérieux le témoignage de Tatien sur Zénon, Posidonius ferait donc preuve d'une certaine originalité par rapport au fondateur du stoïcisme, en réduisant Socrate au rang de progressant. Mais si l'on exclut le témoignage de Tatien, comme le fait von Arnim, le fragment de Posidonius est le premier texte stoïcien conservé à reconnaître une forme de vertu, bien qu'embryonnaire, à Socrate, Antisthène et Diogène. Par conséquent, il est possible que, avant Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, les stoïciens aient refusé d'accorder le statut de sage à des personnages historiques et que le fragment de Posidonius s'accorde avec la position dominante chez les premiers stoïciens.

²²⁰ C'est pour cette raison que Bonhöffer, qui avait compris que l'expression τούς περι Σωκράτη, Διογένη, Ἀντισθένη signifiait « les disciples de Socrate, de Diogène et d'Antisthène », s'étonnait du raisonnement de Posidonius (*Die Ethik des Stoikers Epictet* [Stuttgart : Ferdinand Enke, 1894], 217 note 1). Plus récemment, Sedley a défendu cette lecture et croit que Posidonius considère Socrate, Diogène et Antisthène comme des sages (*Creationism and its critics in antiquity* [Berkeley : University of California Press, 2007], 233 note 67).

²²¹ Kidd, *Posidonius. Volume II : The commentary*, 153 ; Goulet, « Livre VII », 811-12 ; Brouwer, *The Stoic sage*, 109. Hirzel, du fait que Posidonius ne donne pas directement des exemples de sages pour prouver que la vertu existe, a déduit que Posidonius ne croyait pas à la réalité du sage (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, vol. 2 [Leipzig : S. Hirzel, 1877], 285).

²²² Pour une défense de la validité de cet argument, voir le commentaire de Kidd (*Posidonius. Volume II : The commentary*, 151-53).

²²³ Kidd, 153.

²²⁴ Seul Épictète semble avoir indirectement donné ce statut à Antisthène (voir partie 1, chapitre 2, section 3.2.2).

²²⁵ *Ad Gr.* III 1-2. Cf. Brouwer, *The Stoic sage*, 109.

Le texte de Posidonius s’harmonise avec la position d’Apollodore de Séleucie, qui affirme que « le sage cynicisera » et décrit le cynisme comme une voie vers la vertu²²⁶. En effet, puisqu’il reconnaît que Diogène le Cynique est un progressant, Posidonius laisse la possibilité ouverte de parvenir à la sagesse par l’intermédiaire du cynisme.

Grâce au fragment du *Traité d’éthique* de Posidonius, nous savons qu’il admirait Antisthène et Diogène au point de les mettre sur le même plan que Socrate. En intégrant ces philosophes dans une discussion théorique sur l’existence de la vertu, Posidonius juge de leur valeur à l’aune des catégories morales stoïciennes. Antisthène et Diogène apparaissent dans l’œuvre de Posidonius comme des exemples historiques de « progressants », c’est-à-dire de quasi-sages. Puisque Posidonius associe de près Socrate, Antisthène et Diogène, il est probable qu’il ait accepté la filiation Socrate – Antisthène – Diogène – Cratès – Zénon et ait perçu chez les stoïciens un héritage socratique, antisthénien et cynique.

11. Les stoïciens « socratiques »

Un groupe de stoïciens anonymes (1^{er} s. av. J.-C. ou avant) évoqué par Philodème dans son *Sur les stoïciens* présente Socrate, Antisthène et Diogène de Sinope comme des membres de l’école stoïcienne antérieurs à Zénon de Kiton :

Phld., *De Stoicis*, col. XII-XIII, ch. 3, éd. Dorandi modifiée²²⁷ (= SSR V B 126).

θαρρούντω[ς] δὲ κάκεινό τ[ιν]ες λέγουσιν, ὅτι καὶ <τοῦ> ἡμαρτηκέναι {σει} Ζήνων’ ο[ὐ]χ οἱ Στωικοὶ τὰς εὐθύνας ὑπέχειν ὀφείλουσιν· οὐ γὰρ εἰ[...]π[— — —] δεδω[κ]ε[.....] ἰνω [...].ν κα[— — —]ι[— — —]τα[— — —] οὐκ ἀνέχοντα .. σ. ι[...] μᾶ[λλο]ν ἀξι[...]ει[...]αι[— —]θο[— — —][.....]η τὴν ἀρχή[ν καὶ Ἄντισθ]ένους καὶ Διογένους συνέστη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ καλεῖσθαι θέ[λ]ουσιν· ἀλλὰ τὰ γε πλε[ῖ]στα τῆς Στωῆς ἀξιολόγως τὴν αὔξησιν ἔλαβεν διὰ Ζήνων[ος], οἳ τε Στωικοὶ πάντες ὡς εἰπεῖν τὰ πρωτεῖα τῆς ἀγωγῆς ἀπονέμουσιν [αὐ]τῶι καὶ μετὰ τούτων ὁ ἵ[ππό]βοτος καὶ τοὺς χρόνους ὁ ἀ[ν]αγράψας Ἀπολλόδωρος. οὐ μόνου παρεστάθησαν αἱ τοιαῦτα [κ]ρίσεις,

²²⁶ Voir section 7 *supra*.

²²⁷ Dorandi fait commencer le chapitre 3 avec κάκεινο[ι] πρότερον, ὧν ἐστὶ θαυμαστής, καὶ τῆς ἀγωγῆς οἱ διάδοχοι, mais il est difficile de rattacher cette partie à la suite du texte. Je préfère suivre la ponctuation de Crönert, adoptée par Delattre (« Philodème : Les Stoïciens », dans *Les Épicuriens*, dir. D. Delattre et J. Pigeaud [Paris : Gallimard, 2010], 729) et Zago (« Per il testo del *De Stoicis* di Filodemo (cap. 3, col. XIII, 12ss. Dor.) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179 [2011] : 89 note 2), et faire commencer le chapitre 3 à θαρρούντως. Delattre rattache ainsi κάκεινο[ς] πρότερον, ὧν ἐστὶ θαυμαστής, καὶ τῆς ἀγωγῆς οἱ διάδοχοι à la fin du chapitre 2 et obtient la traduction suivante : « Et enfin, au long d’autres écrits aussi il fixe à peu près la même législation que 3. celle dont il est l’admirateur, lui le premier et ceux qui, à sa suite, ont dirigé l’école. »

ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων Στωικῶν, ὥστε κἂν Ζήνωνά τ[ι]ς ἀ[πα]ξιώσει, πω[ς] καθὰ Ποσειδῶν[ιος], φυλάξει τή[ν] ἄλλην σχολήν²²⁸.

Certains osent dire que les stoïciens ne doivent pas rendre des comptes du fait que Zénon s'est trompé. ... [Certains disent en effet que l'école] s'est formée à l'origine [avec Socrate]²²⁹, Antisthène et Diogène, c'est pourquoi ils²³⁰ veulent aussi être appelés socratiques. Mais la plus grande partie du Portique a reçu une augmentation considérable grâce à Zénon, et presque tous les stoïciens lui accordent la première place dans l'école et avec eux Hippobote et Apollodore le chronographe. Il a été montré que de tels jugements ne concernent pas un seul [stoïcien], mais aussi tous les autres stoïciens²³¹, de sorte que, même si on repousse Zénon comme indigne, [comme le fait en quelque sorte Posidonius ?], on protégera le reste de l'école.

La position de ces stoïciens « socratiques » a pour but de réduire l'importance de Zénon dans le stoïcisme. En refusant de lui accorder la première place dans l'école, ils veulent éviter d'avoir à justifier le contenu scandaleux de sa *République*. Ces stoïciens, se servant de la succession maître-élève établie entre Socrate et Zénon, prétendent que Zénon n'a pas vraiment fondé le stoïcisme puisque, argumentent-ils, l'école prend racine chez Socrate, Antisthène et Diogène. Socrate devient ainsi le réel fondateur de l'école stoïcienne et Antisthène et Diogène ses successeurs. Philodème leur objecte que les critiques formulées à l'endroit de Zénon s'appliquent aussi à tous les autres stoïciens, parce qu'ils ont tenu des propos tout aussi impies que ceux de Zénon. Par conséquent, renier Zénon ne suffit pas à sauver l'honneur du Portique : il faudrait réserver le même sort à tous les autres stoïciens. Les stoïciens socratiques « protègent le reste de l'école » dans la mesure où, en ne reniant pas tous les autres stoïciens qui ont défendu des thèses semblables à celles de Zénon, ils cautionnent implicitement leurs opinions. Pour Philodème, « protéger le reste de l'école » revient donc à approuver indirectement les doctrines impies de Zénon.

²²⁸ Il faut faire preuve d'une grande prudence dans l'interprétation de la dernière phrase. En consultant les images multispectrales du *PHerc.* 339, je parviens à la lecture suivante : οὐ μόνου τε παρεσ|τάθησαν αἱ τοιαῦται κρίσεις | ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων [...]ικῶν | ὥστε κἂν Ζήνωνα π[.....]|ξιώση πω[.....]δωρ[....] | φυλάξει τή[.....]ήν. Je n'ai pas pu observer les images de l'ensemble de l'extrait dans le *PHerc.* 155, qui transmet aussi le texte. Selon l'édition de Crönert, le *PHerc.* 155 se lit ainsi (je souligne les lettres transmises par le papyrus) : [οὐ μόνου τ]ε [π]α[ρ]εσ|τᾶ|θ[η]σαν α[ι] τοιαῦ|τ[α] κ[ρ]ίσεις, | ἀλλὰ κ[αὶ] τῶν [ἄλλ]ων | Στωικῶ[ν], ὥστε κἂν Ζήνω|νᾶ τ[ι]ς ἀ[πα]ξιώσει | πω[ς] τῶν σὺν Θεωδῶρωι, | φυλ[ά]ξει τήν πάντων ἀρχήν. En combinant les lectures du *PHerc.* 339 et 155, on obtient le résultat suivant : οὐ μόνου τε παρεσ|τάθησαν αἱ τοιαῦται κρίσεις | ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων Στωικῶν | ὥστε κἂν Ζήνωνα π[.....] α[.....]|ξιώση πω[.....]δωρ[....] | φυλάξει τή[.....]ήν. Voir *infra* dans cette section pour une critique de la reconstruction de cette phrase proposée par Körte et reprise par Dorandi. Je propose une reconstruction alternative plus loin.

²²⁹ Traduction à partir de la reconstitution que propose Dorandi dans son apparat : [λέγουσιν γὰρ ὁ μετὰ (vel ἀπὸ) Σωκράτους ἢ ἀγωγ]ή τήν ἀρχή[ν κ.τ.λ.

²³⁰ Delattre a tort de penser que le sujet de θέλουσιν est « les cyniques » (« Philodème : Les Stoïciens », 730 note 12). Le contexte rend évident qu'il s'agit ici de stoïciens.

²³¹ Je traduis μόνου et τῶν ἄλλων Στωικῶν comme des génitifs objectifs. Cf. Zago, « Per il testo del *De Stoicis* », 89 note 6.

Tentant de donner un visage aux stoïciens « socratiques », les spécialistes ont proposé les noms de Panétius ou de Posidonius. Dümmler se trouve à l'origine de l'hypothèse panétienne, partagée plus tard par Donzelli²³². Cette hypothèse établit un lien entre l'anti-cynisme de Panétius, son admiration envers les socratiques, et la volonté des stoïciens « socratiques » d'inscrire le stoïcisme dans la lignée de Socrate. Pourtant, comme nous l'avons vu, l'anti-cynisme de Panétius n'est fondé sur aucune preuve solide²³³. De plus, à supposer que Panétius était réellement anti-cynique, pourquoi aurait-il cherché à intégrer Diogène le Cynique au sein de l'école stoïcienne ? Même si nous savons que Panétius avait beaucoup d'admiration pour Socrate et les socratiques, il ne s'agit pas là d'un trait original et rien ne laisse croire que cette admiration l'ait conduit à nier le rôle fondateur de Zénon dans le stoïcisme. Depuis les tout débuts du stoïcisme, les stoïciens ont un intérêt marqué pour la figure de Socrate et la littérature socratique²³⁴. Nous ne disposons donc pas de preuves suffisantes pour considérer comme crédible l'hypothèse de Dümmler.

Une autre hypothèse propose le nom de Posidonius. D'abord formulée par Körte²³⁵, puis trouvant un certain appui chez Dorandi²³⁶, cette hypothèse repose sur deux principaux indices textuels. Premièrement, les quelques lettres que le papyrus de Philodème nous a transmises sont compatibles avec le nom de Posidonius ([Ποσει]δών[ιος]). Deuxièmement, le fragment du *Traité d'éthique* de Posidonius, cité plus haut, témoigne de l'admiration qu'il éprouve envers Socrate, Antisthène et Diogène ainsi que du rapprochement qu'il établit entre eux. Posidonius devait donc reconnaître, à l'instar des stoïciens « socratiques », la filiation qui existe entre Socrate, Antisthène, Diogène et l'école stoïcienne.

²³² Dümmler, *Kleine Schriften*, 1 : 69 note 2 ; G. Donzelli, « Il Περὶ ἀπίεσεως di Ippoboto e il κυνισμός », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* XXXVII (1959) : 34. Voir aussi le lien qu'établit Pohlenz entre le mépris de Panétius envers les cyniques et sa volonté d'inscrire le stoïcisme dans la lignée de Socrate : « Panaitios », 426-8 ; *Die Stoa I*, 194 ; *Die Stoa II*, 85.

²³³ Voir *supra* section 8.2.

²³⁴ Zénon s'est inspiré des *Mémoires* de Xénophon pour écrire ses *Mémoires de Cratès* (D.L., VII 2-3 = SVF I 1-2 = SSR V H 38) et aurait considéré Socrate comme un sage (Tat., *Ad. Gr.* III 1-2). Persaios s'intéressait à l'authenticité des dialogues d'Eschine (D.L., II 61 = SVF I 457). Zénon de Sidon (Souda, s.v. Ζήνων, Z 78), philosophe probablement disciple de Zénon de Kiton, et Théon d'Antioche (Souda, s.v. Θεών, Θ 204), un philosophe stoïcien de date inconnue, ont écrit chacun une *Apologie de Socrate*. Hérillos, un disciple de Zénon de Kiton qui a dévié de l'orthodoxie stoïcienne, de même que ses propres disciples, se considéraient comme socratiques (Cic., *De or.* III 62 = SVF I 414). Cf. Alesse, « Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoïcisme ».

²³⁵ A. Körte, « Compte-rendu de Crönert, W., *Kolotes und Menedemos* », *Göttingische gelehrte Anzeigen* 169, n° 4 (1907) : 261 note 1.

²³⁶ Dans son édition, Dorandi intègre le nom de Posidonius dans le texte de Philodème, mais il prend la peine de signaler le caractère douteux de cette conjecture. En plus des indices mobilisés par Körte, Dorandi (« Gli Stoici », 116 note 142) note en faveur de la conjecture « Posidonius » le fragment Gal., *De plac. Hip. et Plat.* IV 3, 1-10 (= fr. 34 Edelstein et Kidd = SVF I 209 et III 462), où Galien signale que les vues de Posidonius sur les émotions ne s'accordent pas avec celles de Zénon et Chrysippe. D'autres preuves de désaccords avec Zénon se trouvent en Gal. *De plac. Hip. et Plat.* IV 7, 2-3 (fr. 165 Edelstein et Kidd = SVF I 212 et III 481) ; Gal., *De plac. Hip. et Plat.* V (= fr. 166 Edelstein et Kidd). Ces désaccords ont toutefois très peu de valeur pour appuyer l'hypothèse posidonienne. Un autre texte montre que Posidonius prenait parfois la défense de Zénon (Sén., *Ep.* 83, 9-11 = fr. 175 Edelstein et Kidd).

L'hypothèse posidonienne demeure toutefois incertaine, car aucun des deux arguments en sa faveur ne suffit pour la valider. L'innovation des stoïciens « socratiques » ne réside pas dans le fait de reconnaître un lien qui unit leur école à Socrate, Antisthène et Diogène, mais bien dans le fait de reporter la fondation du stoïcisme à Socrate pour enlever de l'importance à Zénon. À en croire ce qu'il reste du témoignage de Philodème, la chaîne unissant Socrate aux stoïciens par l'intermédiaire d'Antisthène et de Diogène n'était pas l'objet d'un débat. Si tel avait été le cas, Philodème aurait certainement sauté sur l'occasion pour nier l'existence de la succession entre Socrate et les stoïciens²³⁷. Or, Philodème préfère insister sur la contribution majeure de Zénon à l'école, qui en fait sans conteste le fondateur du stoïcisme. En dehors des stoïciens « socratiques », d'autres ont pu revendiquer l'héritage socratique, antisthénien et cynique du stoïcisme sans remettre en cause le rôle fondateur de Zénon dans l'école²³⁸. Par conséquent, on ne peut confirmer que Posidonius, dont nous savons seulement qu'il avait beaucoup d'estime pour Socrate, Antisthène et Diogène, mais dont nous ignorons s'il contestait le rôle fondateur de Zénon, faisait partie de ces stoïciens « socratiques »²³⁹.

En outre, le papyrus, trop endommagé à cet endroit, ne laisse pas deviner assez de lettres pour y lire sans aucun doute le nom de Posidonius. Là où Körte et Dorandi écrivent [Ποσει]δών[ιος] pourrait également apparaître le nom d'Athénodore de Tarse dit Cordylion ([Ἀθηνό]δωρ[ος]), une lecture autorisée par les lettres conservées du papyrus²⁴⁰.

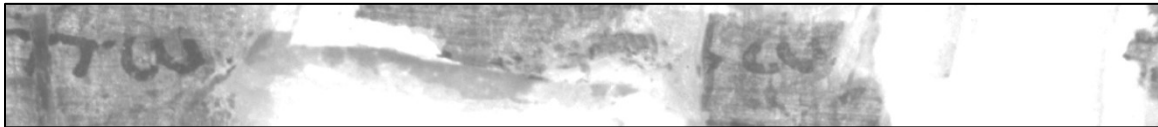


Figure 1. – Image multispectrale d'une partie de *PHerc. 339*, col. XIII 16 Dorandi²⁴¹

L'image ci-dessus correspond au texte suivant dans l'édition de Dorandi : πω[ς καθὰ Ποσει]δών[ιος]. Dans le papyrus, on peut deviner la lettre Δ et le Ω est entier, mais la troisième lettre est à peine visible. Je suggère d'y lire un P, comme Crönert, au lieu d'un N, comme Körte et Dorandi²⁴². En effet, en bas à droite du Ω, on peut deviner ce qui semble être la fin de la queue du

²³⁷ Cf. P. P. Fuentes González, « En defensa del encuentro entre dos “Perros”, Antístenes y Diógenes : Historia de una tensa amistad », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 23 (2013) : 249-50.

²³⁸ C'est exactement ce que fait Diogène Laërce dans son œuvre. Tout en affirmant l'origine antisthénienne et cynique du stoïcisme, il accorde sans difficulté la première place à Zénon au sein de l'école stoïcienne.

²³⁹ Même si Posidonius remettait en cause certaines doctrines de Zénon (voir note 136 *supra*), cela ne veut pas dire qu'il niait son importance dans l'école stoïcienne.

²⁴⁰ Je remercie chaleureusement Jean-Baptiste Gourinat de m'avoir suggéré de lire le nom d'Athénodore à cet endroit.

²⁴¹ *Used by permission of the Ancient Textual Imaging Group at Brigham Young University and the Italian Ministero per i beni Culturali, Biblioteca Nazionale di Napoli. All rights reserved.* Que David Blank soit ici remercié pour ses conseils relatifs à la lecture du papyrus.

²⁴² Dans son édition du *De Stoicis*, Crönert imprime les lettres ΔΩP, tout en expliquant que les lettres ΔΩ sont certaines et que la lettre P est seulement probable (*Kolotes und Menedemos*, 58 note 279). Il imprime la conjecture proposée par

P. Sur le plan paléographique, la conjecture [Ἀθηνό]δωρ[ος] est plausible. Cette conjecture s'accorde aussi avec ce que nous savons d'Athénodore de Tarse dit Cordylion (1^{er} s. av. J.-C.). Ce stoïcien, embarrassé par les propos choquants de Zénon, avait caviardé ou retiré de la bibliothèque de Pergame des livres de Zénon pour sauver l'honneur de son école²⁴³. Quand Philodème affirme que certains stoïciens repoussent Zénon comme indigne, il pourrait référer notamment à cet épisode de la vie d'Athénodore.

Il faut finalement souligner que, aux lignes 16 et 17 de la colonne XIII du *PHerc.* 339, la reconstruction de Körte, reprise par Dorandi, est très incertaine. Körte suggère d'insérer dix lettres entre les ΠΩ et les ΔΩ conservés à la ligne 16, ce qui lui permet de conjecturer πω[ς καθὰ Ποσει]δών[ιος]. Il conjecture le même nombre de lettres entre ΤΗ et ΗΝ à la ligne 17, obtenant ainsi τή[ν ἄλλην σχολ]ήν²⁴⁴. Or, en examinant le *PHerc.* 339, on constate qu'il y a de la place pour seulement cinq à sept lettres. Il faut donc reconsidérer l'ensemble de la reconstitution proposée par Körte.

Je propose la reconstruction suivante, qui conserve à peu près le même sens que celle de Körte, en respectant toutefois le nombre de lettres autorisées par la grandeur des lacunes dans le papyrus et en remplaçant le nom de Posidonius par celui d'Athénodore²⁴⁵ :

οὐ μόνου τε παρεσ|τάθησαν αἱ τοιαῦται κρίσεις,| ἀλλὰ καὶ τῶν
ἄλλων Στωϊκῶν,| ὥστε, κὰν Ζήνωνα π[...]²⁴⁶ ἀ[πα]|ξιώση<ι>, πῶ[ς
Ἀθηνό]δωρ[ος]..| φυλάξει τή[ν ἀγωγ]ήν;

Il a été montré que de tels jugements ne concernent pas un seul [stoïcien], mais aussi tous les autres stoïciens, de sorte que, même s'il rejette Zénon comme indigne, comment [Athénodore ?] protégera-t-il l'école ?

Cirillo une vingtaine d'années plus tôt : πω[ς τῶν σὺν Θεο]δῶρ[ωι]. Insatisfait de cette reconstruction, Crönert l'accepte tout de même faute de trouver mieux.

²⁴³ D.L., VII 34. Dyroff croit qu'Athénodore, en agissant ainsi, suit la direction de Panétius et Posidonius (*Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge* [Würzburg : Bonitas-Bauer, 1896], 37). Il n'est pas nécessaire de supposer une telle influence.

²⁴⁴ Le compte de dix lettres remonte en fait à la conjecture proposée par Cirillo et reprise par Crönert.

²⁴⁵ Zago avait déjà fait un examen critique de la reconstruction de Körte et était parvenu au résultat suivant (« Per il testo del *De Stoicis* ») : οὐ μόνου παρεστάθησαν αἱ τοιαῦται [κ]ρίσεις, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν, ὥστε κὰν Ζήωνά τ[ι]ς ἀ[πα]ξιώση, « πῶ[ς] » φησι Ποσειδών[ιος] « φυλάξει τή[ν ἄλλην ἀγωγ]ήν; » La proposition de Zago, qui a voulu faire de Posidonius un défenseur de Zénon cité par Philodème, ne me convainc pas. Mais Zago lui-même admet qu'il s'agit de pure spéculation et qu'il faudrait consigner sa proposition dans un appareil critique. Je comprends que Zago n'avait pas accès aux images multispectrales du *PHerc.* 339 au moment de rédiger son article et a donc proposé une reconstruction qui conservait le nombre de lettres insérées par Körte, ce qui rend sa proposition vulnérable aux mêmes critiques. Je reprends néanmoins deux suggestions de Zago : l'insertion du πῶς interrogatif au lieu de l'adverbe πω[ς] ; l'insertion de ἀγωγήν au lieu de σχολήν.

²⁴⁶ Je ne suis pas certaine qu'il faille lire τ[ι]ς ici, comme l'ont suggéré Crönert et Dorandi. L'image multispectrale du *PHerc.* 339 laisse voir une première lettre qui ressemble davantage à un Π qu'à un Τ. Je n'ai pas pu voir l'image du *PHerc.* 155, mais la lettre Σ, selon les éditeurs, est douteuse. Je n'ai pas réussi à trouver de conjecture satisfaisante à proposer pour combler la lacune.

Cette proposition d'édition s'accompagne d'une mise en garde : l'insertion du nom d'un stoïcien demeure hypothétique. Toutefois, si l'on accepte cette hypothèse, je suis convaincue que le nom d'Athénodore a plus de chances d'y figurer que celui de Posidonius. Selon ma reconstruction, il faut comprendre qu'Athénodore repousse Zénon comme indigne en raison des opinions infâmes qu'il défend. Philodème se demande comment Athénodore fera pour protéger les autres stoïciens des critiques qu'on pourrait formuler à leur endroit, puisqu'ils sont coupables, selon l'épicurien, des mêmes fautes que Zénon. Autrement dit, Philodème juge qu'Athénodore, en se contentant de nier l'importance de Zénon, adopte une stratégie insatisfaisante pour sauver l'école stoïcienne.

Un dernier stoïcien est susceptible de faire partie du groupe des « socratiques » mentionné par Philodème. Hérillos de Chalcédoine, un philosophe du 3^e s. av. J.-C., a suivi les leçons de Zénon et adhéré à une version hétérodoxe du stoïcisme²⁴⁷. Il avait notamment composé plusieurs écrits pour réfuter les thèses de Zénon. Selon Cicéron, Hérillos et ses disciples se considéraient comme des socratiques :

Cic., *De or.* III 62, éd. Mankin (= SVFI 414).

fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant, Eretriorum, Erilliorum, Megariorum, Pyrrhoneorum; sed ea horum vi et disputationibus sunt jam diu fracta et exstincta.

Il y avait aussi d'autres écoles philosophiques, qui se disaient presque toutes socratiques, comme les Érétriens, les Hérilliens, les Mégariques et les Pyrrhoniens. Mais elles ont été anéanties et éteintes depuis longtemps par les attaques et les arguments de celles-là [*scil.* les écoles autres écoles issues de Socrate : Académie, Lycée, cynisme, stoïcisme, hédonisme cyrénaïque].

Le fait qu'Hérillos ait attaqué Zénon dans ses écrits et qu'il ait revendiqué le titre de socratique en fait un bon candidat pour l'inclure dans les stoïciens « socratiques ». Toutefois, nous ne savons pas si Philodème aurait désigné Hérillos comme un stoïcien. De fait, Cicéron distingue clairement l'école hérillienne de la stoïcienne.

Le groupe anonyme de stoïciens « socratiques » que mentionne Philodème dans son *Sur les stoïciens* reconnaît la contribution importante d'Antisthène et de Diogène au développement de l'école stoïcienne. Les deux philosophes, à leur avis, font partie des membres de l'école stoïcienne qui ont précédé Zénon. Les stoïciens « socratiques » devaient insister sur la grande proximité entre leur philosophie et celles de Socrate, d'Antisthène et de Diogène, au point d'y voir, plus qu'un héritage, une contribution directe à la fondation de leur école. Nous ne disposons pas d'indices suffisants pour

²⁴⁷ Sur Hérillos, voir D.L., VII 165-166 = SVFI 409 et 411.

inclure avec certitude dans ce groupe des stoïciens que nous connaissons par ailleurs, mais Hérillos de Chalcédoine et Athénodore de Tarse dit Cordylion en faisaient peut-être partie.

12. Le groupe de stoïciens anonymes remettant en cause l'authenticité de la *République* de Diogène

Philodème, dans son *Sur les stoïciens*, mentionne un autre groupe de stoïciens anonymes qui, quant à eux, doutent de l'authenticité de la *République* de Diogène²⁴⁸ :

Phld., *De Stoicis*, col. XV, ch. 6, éd. Dorandi (= *SVF* I 590 = *SSR* V B 126).

ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς καὶ περὶ τῆς Διογένους, ὥς γέ φασι, διστάζουσιν Πολιτείας ὑπεκδυόμενοι τὴν Στοά[ν, ῥ]ητέον ἂν εἶη τὸ καὶ Δ[ιο]γένους εἶναι καὶ τὸν τρόπον ἔχουσαν τοῦτον, ὡς αἱ τ' ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων αἱ τε βυβλιοθήκαι σημαίνουσιν.

Mais puisque certains de nos contemporains dévient du Portique et, comme ils le prétendent, doutent même à propos de celle [*scil.* la *République*] de Diogène, il faudrait dire que cet écrit est à la fois de Diogène et conforme à ce style, comme les enregistrements des catalogues et les bibliothèques le signalent.

Phld., *De Stoicis*, col. XVII, ch. 6, éd. Dorandi (= *SVF* I 590 = *SSR* V B 126).

καὶ φασι τινες· ἄλλ' οὐκ ἔστ[ι]ν ἡ Πολιτ[ε]ία τοῦ Σινωπέως, ἀλλ' ἐτέρ[ου] τι[ν]ός. κ[ακ]ῶν γὰρ τις, οὐ Διογέ[νη]ς στο...[...] κασ[.....]ως[— — —]ε καὶ γράφει[...]. [— — —]..χου Διογένους καὶ [— — —]εἴπαμεν ἐκεῖνο[ν] κ[αὶ] παρ[α]λογιστήν. καὶ διὰ τε τῆς ἀρ[χ]ῆς τοῦ γρ[α]μματο[ς] καὶ τῆς τ[ε]λευτῆ[ς] ἐμφαίνεται τὸ [πάντως ἐφ]ικέσθαι τὸν Διογένη [— — —]ε[...]*κοστ*[.]ν ἐξ ἀλλ[— — —]ου κισ[— — — ...]υ[— — — ...]ιϛ[— — —]ι[— — —]

Et certains disent : « Mais la *République* n'est pas du Sinopéen, mais d'un autre. En effet, quelqu'un de malintentionné – non pas Diogène – [...] » et il écrit [...] de Diogène et [...] nous avons dit qu'il est aussi trompeur. Et du début à la fin de l'écrit, il est manifeste qu'il est complètement compatible avec Diogène [...].

La *République* ne serait pas de Diogène, mais d'un faussaire. Les stoïciens qui défendent cette théorie sont présentés comme des contemporains de Philodème (τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς), et auraient donc vécu environ entre 110 et 40 av. J.-C. Ils ne sont pas les seuls à avoir remis en cause l'authenticité de la *République* de Diogène. D'autres auteurs, comme Satyros et Sosicrate de Rhodes n'attribuent aucun ouvrage à Diogène, tandis que Sotion d'Alexandrie ne mentionne pas la *République* dans sa

²⁴⁸ En plus des deux textes cités dans cette section, voir Phld., *Stoic. hist.*, col. IV 1-11 Dorandi. Cet extrait est cité et discuté dans la section 3.1 *supra*.

liste des œuvres du cynique²⁴⁹. Mais le groupe de stoïciens anonymes, aux dires de Philodème, avait plus que des motivations philologiques pour défendre leur position. Ils ne voulaient pas avoir à justifier les propos que tenait Diogène dans sa *République*. Il faut donc en déduire que ces stoïciens, s'ils se sentaient imputables du contenu des écrits de Diogène, acceptaient de voir en lui un précurseur du stoïcisme et reconnaissaient la filiation cynique de leur école²⁵⁰.

Gomperz a voulu inclure Sosicrate de Rhodes dans ce groupe, parce qu'il n'attribuait aucun écrit à Diogène²⁵¹. Or, nous ne savons pas si cet auteur est stoïcien ; son appartenance au groupe auquel Philodème fait référence demeure donc incertaine. Dümmler mentionne aussi le nom de Sosicrate, mais y ajoute celui de Panétius²⁵². Le nom de Panétius est également suggéré par Crönert²⁵³. En faveur cette hypothèse, il est possible d'évoquer l'activité philologique de ce stoïcien²⁵⁴. Puisqu'il avait l'habitude de prendre position sur l'authenticité d'œuvres philosophiques, il ne serait pas étonnant qu'il ait été impliqué dans le débat entourant la paternité de la *République* de Diogène. Néanmoins, il est peu probable que Philodème parle de Panétius comme un de ses contemporains, car Panétius est décédé à peu près au moment où Philodème naissait. C'est ce qui a fait dire à d'autres spécialistes, comme Giannattasio Andria²⁵⁵ et Goulet-Cazé²⁵⁶, que Philodème ne vise pas précisément Panétius, mais plutôt des stoïciens dans la lignée de Panétius. Giannattasio Andria inclut dans ce groupe Stratoclès de Rhodes et Apollonios de Tyr, une proposition que Dorandi, à juste titre, juge infondée²⁵⁷. Stratoclès de Rhodes est un disciple de Panétius à propos duquel nous savons seulement qu'il a écrit une œuvre sur l'école stoïcienne dont Philodème s'est inspiré pour écrire son *Histoire des stoïciens*²⁵⁸. Quant à Apollonios de Tyr, nous n'avons pas non plus de raisons de croire qu'il s'est prononcé sur l'authenticité de la *République* de Diogène²⁵⁹.

²⁴⁹ D.L., VI 80. Sur la question de l'authenticité de la *République* de Diogène, voir Husson, *La République de Diogène*, 21-40.

²⁵⁰ Dorandi considère aussi que les stoïciens qui remettent en cause l'authenticité de la *République* de Diogène reconnaissent la filiation cynisme-stoïcisme (« Gli Stoici », 119). Goulet-Cazé, au contraire, pense que les stoïciens qui contestent l'authenticité de la *République* de Diogène rejettent la filiation cynisme-stoïcisme (*Les Kynika du stoïcisme*, 20-21).

²⁵¹ T. Gomperz, « Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleantes, der 'Staat' und die sieben Tragödien des Cynikers Diogenes », *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 29 (1878) : 253.

²⁵² Dümmler, *Kleine Schriften*, 1 : 69 note 2.

²⁵³ Crönert, *Kolotes und Menedemos*, 60 (note 287), 139 et 177-78. Pohlenz affirme que l'hypothèse de Crönert est impossible à prouver (« Panaitios », 426). Dorandi, qui avait d'abord accepté l'hypothèse de Crönert (« Due note ercolanesi », 49-50), s'est montré plus critique par la suite (« Gli Stoici », 119-20).

²⁵⁴ Voir section 8.1 *supra*.

²⁵⁵ « Diogene cinico nei papiri ercolanesi », *Cronache Ercolanesi* 10 (1980) : 137.

²⁵⁶ Goulet-Cazé, sans nommer de philosophes, affirme que les τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς sont des « stoïciens dans la mouvance de Panétius » (« Cynisme », dans *Le savoir grec : Dictionnaire critique*, dir. J. Brunschwig et G. Lloyd [Paris : Flammarion, 1996], 917 ; « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité », 354).

²⁵⁷ Dorandi, « Gli Stoici », 120 et note 166.

²⁵⁸ Phld., *Stoic. hist.*, col. XVII 6-11 Dorandi.

²⁵⁹ Sur Apollonios de Tyr, voir la section 15 *infra*.

Le seul stoïcien contemporain de Philodème à propos duquel nous savons qu'il reconnaissait l'héritage cynique du stoïcisme est Posidonius. Comme nous l'avons vu, ce philosophe considère Diogène comme un progressant, un quasi-sage. À supposer qu'il était mal à l'aise avec le contenu de la *République* de Diogène, il aurait peut-être été tenté de se débarrasser de l'œuvre en prêchant contre son authenticité dans le but de sauver la réputation de Diogène. Cette hypothèse semble plus vraisemblable que les précédentes.

Comme plusieurs des stoïciens mentionnés par Philodème dans son *Sur les stoïciens*, ceux qui rejettent la *République* de Diogène comme inauthentique s'intéressent au cynique en tant qu'auteur de littérature philosophique. Mais alors que des stoïciens comme Chrysippe, Cléanthe et Antipater de Tarse citent avec approbation la *République* de Diogène dans leurs propres œuvres, ce groupe de stoïciens prend plutôt position sur l'authenticité de la production littéraire de Diogène.

13. Les stoïciens anonymes pro-cyniques et anti-cyniques dans le traité *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron

Deux groupes de stoïciens anonymes (1^{er} s. av. J.-C. ou avant) sont mentionnés dans le *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron. Le livre III contient un long exposé sur l'éthique stoïcienne sous forme de dialogue entre Caton, le représentant des stoïciens, et Cicéron. Après un développement qui a pour but d'ancrer les devoirs sociaux – faire de la politique, se marier et avoir des enfants – dans une tendance naturelle présente chez tous les êtres humains, Caton ajoute :

Cic., *Fin.* III 68, éd. Reynolds (= *SVF* III 645 = *SSR* V B 515).

Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit ut id faciendum sit, alii nullo modo.

Toutefois, les uns disent que le sage est susceptible d'adopter la règle [de conduite] et le mode de vie des cyniques, si d'aventure se présente une occasion où il faut agir ainsi ; les autres [disent que le sage n'est susceptible d'adopter la règle de conduite et le mode de vie des cyniques] en aucun cas.

Étant donné le contexte stoïcien, l'opposition entre *alii* « les uns » et *alii* « les autres » renvoie à une divergence d'opinions au sein du Portique²⁶⁰. Il existait donc, à l'époque de Cicéron ou avant lui, des

²⁶⁰ Bien que l'on puisse penser, en raison des positions divergentes des stoïciens et des épicuriens sur le cynisme du sage (voir partie 2, chapitre 1), que le premier *alii* renvoie aux stoïciens et le deuxième aux épicuriens, je ne vois pas pourquoi Cicéron, alors qu'il présente un exposé de philosophie stoïcienne, ferait soudainement référence à une opposition entre stoïciens et épicuriens, sans mentionner explicitement Épicure. Radice, quant à lui, n'écarte pas cette possibilité (« *Oikeiosis* » : *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi* [Milano : Vita e Pensiero, 2000], 61).

stoïciens qui acceptaient que le sage soit un cynique, pourvu que les circonstances le justifient, et d'autres qui refusaient de voir leur sage faire le cynique. Grâce à ce témoignage, Cicéron amène une preuve supplémentaire d'une discussion théorique autour du cynisme du sage chez les stoïciens, dont l'existence est déjà attestée chez Apollodore de Séleucie. Un groupe de stoïciens, aux côtés d'Apollodore de Séleucie, fait une place dans leur système éthique à la figure du cynique en tant que modèle de sagesse, tandis qu'un deuxième groupe exclut la possibilité que le sage se conforme au mode de vie cynique. Les différentes hypothèses sur l'identité de ces stoïciens sont présentées dans le premier chapitre de la deuxième partie, où le texte est analysé en détail.

Le *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron confirme que plusieurs stoïciens, entre le début du stoïcisme et l'époque à laquelle Cicéron écrit son traité (1^{er} s. av. J.-C.), ont parlé dans leurs œuvres de la figure du cynique et de son possible accès à la vertu. Tout comme chez Apollodore de Séleucie, le cynique est l'objet d'une discussion théorique qui s'inscrit dans le portrait du sage stoïcien.

14. Le groupe de stoïciens anonymes qui affirme que le sage cynicisera dans le *Résumé d'éthique stoïcienne* d'Arius Didyme

Stobée, un savant byzantin du 5^e s. ap. J.-C., a transmis dans son *Anthologie* un résumé d'éthique stoïcienne. Au chapitre sept du livre deux, Stobée intègre à son œuvre trois doxographies éthiques anonymes : la première s'intéresse aux opinions de divers penseurs regroupées par sujet, la seconde et la troisième présentent respectivement les doctrines des stoïciens et des péripatéticiens. Meineke et Diels ont élaboré une hypothèse leur permettant de coller à ces trois doxographies le nom d'Arius Didyme²⁶¹. En raison de la complexité de cette hypothèse, je ne peux pas la discuter en détail ici et je renvoie à l'importante étude de Hahm « The Ethical Doxography of Arius Didymus » pour un traitement approfondi de la question de la paternité de ces doxographies²⁶². Si la plupart des spécialistes acceptent d'attribuer au moins les doxographies péripatéticienne et stoïcienne à Arius Didyme, c'est que Stobée reprend un extrait de la doxographie péripatéticienne dans son livre quatre et mentionne à cet endroit que la citation provient « du *Résumé* de Didyme²⁶³ ». Puisque les doxographies péripatéticienne et stoïcienne, en raison de leurs nombreuses similarités, ont vraisemblablement été écrites par le même auteur, il s'ensuit que la doxographie stoïcienne doit elle

²⁶¹ A. Meineke, « Zu Stobaeus », *Sokrates: Zeitschrift für das Gymnasial-Wesen* 13 (1859) : 563-65 ; H. Diels, *Doxographi graeci* (Berlin : Reimer, 1879).

²⁶² D. E. Hahm, « The ethical doxography of Arius Didymus », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 4 (Berlin, New York : De Gruyter, 1990), 2935-3055.

²⁶³ Stob., IV 39, 28 : ἐκ τῆς Διδύμου Ἐπιτομῆς.

aussi être attribuée à ce « Didyme ». Meineke et Diels rattachent ensuite le nom de Didyme à un certain « Arius Didyme » ami d’Auguste vivant au 1^{er} s. av. J.-C.²⁶⁴, ainsi qu’à un philosophe stoïcien nommé « Arius », situé entre Antipater de Tyr (1^{er} s. av. J.-C.) et Cornutus (1^{er} s. ap. J.-C.) dans l’*Index locupletior* de Diogène Laërce²⁶⁵. Il y a donc beaucoup d’étapes à franchir avant de pouvoir prétendre que la doxographie éthique stoïcienne du livre deux de Stobée a été rédigée par un philosophe stoïcien du 1^{er} s. av. J.-C. nommé Arius Didyme. Aussi, j’inclus un extrait de ce texte dans la présente recension avec certaines précautions : l’identité de son auteur est incertaine et, par conséquent, sa datation aussi.

La doxographie stoïcienne attribuée à Arius Didyme est consacrée en grande partie à tracer le portrait du sage, à énumérer ses qualités, ses occupations et ses activités. Le portrait inclut un énoncé selon lequel « le sage cynicisera », exactement comme chez Diogène Laërce, où cet énoncé est rattaché au nom d’Apollodore de Séleucie et à son *Éthique*. L’activité de cyniciser, chez Arius Didyme, s’accompagne toutefois d’une explication différente de celle fournie par Apollodore :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11s, éd. Wachsmuth modifiée²⁶⁶ (SVF III 638 = SSR A 140).

ΚΥΝΙΕΪΝ ΤΕ Τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον¹ τῷ ἐπιμένειν² τῷ Κυνισμῷ³, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξασθαι⁴ τοῦ Κυνισμοῦ.

¹ ὄν post ἴσον add. Valckenaer (Wachsmuth, Arnim, Gigante)

² ἐπιμενεῖν Usener (Billerbeck, Gigante)

³ ὅσον ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ Madvig : ὅσον τῷ κυνισμῷ ἐμμένειν Meineke : ἔτοιμον ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ Mullach

⁴ ἐνάρξασθαι FP : ἄν ἄρξασθαι Madvig : ἐνάρξεσθαι Wachsmuth (Arnim, Billerbeck, Gigante)

Ils disent que le sage cynicisera, ce qui équivaut à persévérer dans le cynisme, cependant, [ils disent] que, en tant que sage, il ne se lance pas dans le cynisme²⁶⁷.

²⁶⁴ Plut., *Vit. Ant.* 80, 1 ; *Prac. ger. reip.* 18, 814D ; *Reg. et imper. apophth.* 207A-B ; Dion Cassius, LI 16, 3-4.

²⁶⁵ Dorandi, « Considerazioni sull’*Index locupletior* di Diogene Laerzio ».

²⁶⁶ Le texte grec comporte un certain nombre de difficultés. J’ai conservé le texte tel qu’il apparaît dans les manuscrits, conformément à la suggestion de Goulet-Cazé (*L’ascèse cynique*, 22-24, note 22). Il me semble qu’il offre un sens satisfaisant, sans qu’il soit nécessaire d’y apporter des modifications. On a voulu harmoniser les temps des verbes et mettre ἐπιμένειν et ἐνάρξασθαι au futur (cf. Billerbeck, *Epiktet*, 44 note 2), mais ces corrections ne semblent pas nécessaires (voir Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique*, 22-24 note 22). De même, la construction ἴσον + datif est bien attestée et ne nécessite pas l’ajout de ὄν après ἴσον proposé par Valckenaer (Billerbeck, *Epiktet*, 44 note 2 ; Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique*, 22-24 note 22). Dans tous les cas, les spécialistes depuis Wachsmuth n’adoptent pas de corrections telles qu’elles auraient une incidence majeure sur le sens de la proposition.

²⁶⁷ La traduction que je propose est semblable à celles de Billerbeck, Goulet-Cazé, Inwood, Pomeroy et Radice : Billerbeck, *Epiktet*, 44 ; Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique*, 22-24 note 22 ; L. P. Gerson et B. Inwood, *Hellenistic philosophy : Introductory readings* (Indianapolis : Hackett, 1997), 231 ; A. J. Pomeroy, *Epitome of Stoic ethics* (Atlanta : Society of Biblical Literature, 1999), 99 ; Radice, *Oikeiosis*, 59. Notons que, en raison des difficultés textuelles de ce passage, certains spécialistes ont donné des sens différents, parfois fautifs, à ce passage d’Arius Didyme : M. Gigante, « Cinismo e epicureismo », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du*

Ce texte, tout comme celui d'Apollodore de Séleucie et celui de Cicéron, témoigne encore une fois de la place particulière qu'occupe le cynisme dans l'éthique stoïcienne. L'extrait d'Arius Didyme traite de la figure du sage cynique et précise les conditions dans lesquelles le sage se livre à l'activité de cyniciser. Les stoïciens, nous dit Arius, croient que le sage peut cyniciser pourvu qu'il soit parvenu à la sagesse à travers le cynisme. S'il n'a pas pratiqué le cynisme avant de devenir sage, il ne commencera pas à le faire une fois la vertu atteinte. Arius Didyme attribue cette réflexion aux stoïciens en général, ne précisant pas le sujet de *λέγουσιν*. Si on accepte la datation d'Arius Didyme, ces stoïciens auraient vécu au 1^{er} s. av. J.-C. ou avant. Dans le premier chapitre de la deuxième partie, je montre que les textes d'Apollodore et d'Arius sont complémentaires et qu'il faut probablement inclure Apollodore dans le sujet de *λέγουσιν*.

Chez Arius Didyme, le cynique fait encore surface dans une discussion sur le sage et ses activités. Un groupe de stoïciens anonymes admet que les figures du cynique et du sage coïncident si certaines conditions sont respectées. Cette réflexion, à l'instar de celle attribuée à Apollodore de Séleucie ou celle rapportée par Cicéron, prouve une fois de plus que le cynisme trouve sa place chez les stoïciens à l'intérieur de la partie du discours éthique consacrée à la description du sage.

15. Apollonios de Tyr

Apollonios de Tyr (1^{er} s. av. J.-C.), un auteur de la même époque que Philodème et Cicéron, a écrit un *Répertoire des philosophes de l'école de Zénon et de leurs écrits* ainsi qu'un ouvrage *Sur Zénon* comportant plusieurs livres²⁶⁸. Son appartenance à l'école stoïcienne est incertaine, mais assez probable pour l'inclure dans la présente recension²⁶⁹.

CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), dir. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (Paris : Presses Universitaires de France, 1993), 171 ; V. Julià, M. D. Boeri, et L. Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica* (Buenos Aires : Eudeba, 1998), 235 ; C. Viano, « Ario Didimo », dans *Ario Didimo, Diogene Laerzio : Ética stoica*, dir. C. Natali (Roma, Bari : Editori Laterza, 1999), 77 ; R. Radice, *Stoici antichi, tutti i frammenti : Testo greco e latino a fronte*, raccolti da H. von Arnim (Milano : Rusconi, 1999), 1293 ; V. Laurand, *Stoïcisme et lien social : Enquête autour de Musonius Rufus* (Paris : Garnier, 2014), 109 note 1.

²⁶⁸ Pour le *Répertoire des philosophes de l'école de Zénon et de leurs écrits*, voir Strabon, XVI 2, 24. Quant à l'ouvrage *Sur Zénon*, Diogène Laërce le mentionne en VII 2 et 6. Selon von Arnim et Goulet, il est possible que le *Sur Zénon* soit en fait une partie du *Répertoire des philosophes de l'école de Zénon et de leurs écrits* (H. von Arnim, « Apollonios (94) », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 1 [Stuttgart : J. B. Metzler, 1895], 146 ; Goulet, « Livre VII », 790 [note 6] et 794 [note 3]). Mejer, quant à lui, conçoit le *Répertoire* comme une possible partie du *Sur Zénon* (*Diogenes Laertius and his Hellenistic background* [Wiesbaden : Steiner, 1978], 75 note 33).

²⁶⁹ Un seul témoignage (Phot., *Bibl.*, Codex 161) parle d'Apollonios « le stoïcien », mais nous ne savons pas s'il s'agit d'Apollonios de Tyr. Le fait qu'Apollonios ait écrit un *Répertoire des philosophes de l'école de Zénon et de leurs écrits* et un ouvrage *Sur Zénon* prouve son intérêt pour le stoïcisme, mais n'implique pas nécessairement qu'il se considérait lui-même comme un philosophe stoïcien. Cette possibilité ne peut toutefois être écartée.

Dans un de ses ouvrages, sans doute son *Sur Zénon*, Apollonios de Tyr rapporte une anecdote sur la relation maître-élève entre Cratès et Zénon :

D.L., VII 24, éd. Dorandi (= *SVFI* 278 = *SSR* V H 38).

φησὶ δ' Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος, ἔλκοντος αὐτὸν Κράτητος τοῦ ἱματίου ἀπὸ Στίλπωνος, εἰπεῖν, ὦ Κράτης, λαβὴ φιλοσόφων ἐστὶν ἐπιδέξιος ἢ διὰ τῶν ὤτων· πείσας οὖν ἔλκε τούτων· εἰ δέ με βιάζῃ, τὸ μὲν σῶμα παρὰ σοὶ ἔσται, ἡ δὲ ψυχὴ παρὰ Στίλπωνι.'

Apollonios de Tyr dit qu'il [*scil.* Zénon], alors que Cratès le tirait par le manteau loin de Stilpon, a dit « Cratès ! la bonne manière de saisir des philosophes, c'est par les oreilles : attire-les par la persuasion. Si jamais tu me forces, mon corps sera auprès de toi, mais mon âme auprès de Stilpon. »

Cette anecdote fait le pont entre deux informations biographiques dont nous disposons, à savoir que Zénon a eu pour maîtres à la fois Cratès de Thèbes et Stilpon de Mégare. Elle illustre l'épisode de la vie de Zénon où celui-ci change de maître : il quitte Cratès le Cynique pour aller rejoindre Stilpon le Mégarique, un philosophe très influent à cette époque. Apollonios de Tyr n'est pas le seul à mettre en scène la rivalité entre Cratès et Stilpon. Diogène Laërce rapporte cinq autres anecdotes où les deux philosophes se disputent²⁷⁰.

La chrie d'Apollonios s'inscrit dans une tradition biographique qui présente un Zénon en désaccord avec son maître Cratès, notamment en raison de son impudeur²⁷¹. Ici, Zénon accuse son premier maître de le garder de force auprès de lui, une méthode contraire à l'esprit socratique. En effet, Socrate ne retient pas ses disciples par la contrainte physique, mais par les paroles, car il sait se montrer persuasif²⁷². Apollonios de Tyr fait donc passer Zénon pour un meilleur gardien de l'héritage socratique que son maître Cratès. Même si l'anecdote critique le comportement de Cratès, cela ne signifie pas nécessairement, comme le croit Goulet-Cazé, que le point de vue d'Apollonios de Tyr s'ancre dans une volonté de minimiser l'importance de Cratès dans la formation de Zénon²⁷³. À mon avis, il ne faut pas surinterpréter la présence de Cratès dans la chrie. Apollonios cherche

²⁷⁰ D.L., II 117-119.

²⁷¹ Apul., *Flor.* 14 ; D.L., VII 3 = *SVFI* 2. Dans une autre anecdote, Zénon adresse des reproches à un cynique inconnu qui lui avait demandé de l'huile pour remplir son lécythe (D.L., VII 17 = *SVFI* 296).

²⁷² Cf. Xén., *Mem.* II 6, 31 ; Pl., *Symp.* 216a. Cléanthe lui-même affirme que Socrate tenait Alcibiade par les oreilles (Plut., *Vit. Alc.* 6, 194B-D = *SVFI* 614). Ces références sont empruntées à Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, 163-64.

²⁷³ Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3942 note 165. Le fait qu'Apollonios de Tyr souscrive à une version de la conversion à la philosophie de Zénon qui ne fait pas intervenir Cratès, mais plutôt un oracle (D.L., VII 2 = *SVFI* I 1), ne doit pas non plus être perçu comme une tentative de masquer l'influence de Cratès sur Zénon. Voir *supra* section 9.5.

surtout à montrer Zénon sous son meilleur jour, et il le fait en utilisant comme arrière-plan la rivalité bien connue entre Cratès et Stilpon, exploitée dans plusieurs autres chries.

Avant Apollonios de Tyr, le seul stoïcien à avoir rapporté des anecdotes où figure Cratès est Zénon lui-même. Le fondateur du stoïcisme présente son maître cynique comme un modèle de sagesse aux traits socratiques. Dans l'anecdote d'Apollonios, Cratès apparaît comme un personnage secondaire de l'anecdote, dont le comportement répréhensible sert à mettre en valeur Zénon. On parlera donc d'une chrie sur Zénon, plutôt que d'une chrie sur Cratès. Chez Apollonios de Tyr, c'est Zénon qui se trouve au centre de l'attention et qui reprend un thème socratique. Puisqu'Apollonios de Tyr rapporte dans son *Sur Zénon* une information biographique qui est également transmise par Hécaton, il est possible qu'Apollonios lui ait emprunté cette chrie²⁷⁴.

16. Athénodore de Tarse dit Calvus

Athénodore de Tarse dit Calvus (ca 95/85 à 13/3 av. J.-C.) est un philosophe stoïcien, peut-être disciple de Posidonius, qui a enseigné à Auguste. Nous avons conservé quelques renseignements concernant un « Athénodore » du 1^{er} s. av. J.-C., mais le fait que plusieurs stoïciens aient porté ce nom à la même époque rend difficile le partage des informations entre Athénodore de Tarse dit Cordylion et Athénodore de Tarse dit Calvus.

Philippson a identifié Athénodore dit Calvus à un certain Athénodore auteur de *Promenades*, une œuvre qui rapporte des informations biographiques sur différents philosophes²⁷⁵. Le livre huit des *Promenades* est cité chez Diogène Laërce à quatre reprises²⁷⁶. Une des citations apparaît sans contexte, à la toute fin de la vie de Diogène, comme si elle avait été mise de côté par Diogène Laërce en vue d'un repositionnement futur²⁷⁷ :

²⁷⁴ D.L., VII 2 = SVF I 1.

²⁷⁵ R. Philippson, « Athenodoros (19) », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V (Stuttgart : J. B. Metzler, 1931), 53-4. Cette hypothèse avait déjà été évoquée par A. Gercke, « Athenodoros (20) », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 2 (Stuttgart : J. B. Metzler, 1896), 1896. Elle est jugée probable par R. Goulet, « Athénodore de Tarse dit Calvus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1 (Paris : CNRS, 1994), 656. Avant Philippson, Zeller avait plutôt proposé d'y voir Athénodore de Rhodes le Péripatéticien (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3, 1 : 652 note 1), suggestion acceptée par Susemihl (*Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, vol. 2 [Leipzig : Teubner, 1892], 249 note 69). Toutefois, Philippson a raison de souligner que le titre Περιπάτοι ne signifie pas nécessairement que son auteur appartenait à l'école des péripatéticiens.

²⁷⁶ D.L., III 3 ; V 36 ; VI 81 ; IX 42.

²⁷⁷ Cf. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3920.

D.L., VI 81, éd. Dorandi (= SSR V B 179).

τὸν δὴ φιλόσοφον Ἀθηνόδωρος φησιν ἐν ὀγδῶῃ Περιπάτων ἀεὶ στιλπνὸν φαίνεσθαι διὰ τὸ ἀλείφεσθαι.

Athénodore dit dans le huitième [livre] des *Promenades* que le philosophe paraissait toujours resplendissant parce qu'il se frottait d'huile.

En raison de l'imprécision de l'anecdote et de sa position dans l'œuvre de Diogène Laërce, Goulet-Cazé évoque la possibilité d'y voir un détail biographique sur Monime, un philosophe cynique dont la biographie suit immédiatement celle de Diogène²⁷⁸. En réalité, l'anecdote concerne bel et bien Diogène, car Athénodore n'est pas le seul à rapporter que le cynique se frottait d'huile et avait le corps resplendissant. Ailleurs chez Diogène Laërce, une anecdote raconte que Diogène se frottait les pieds d'huile parfumée²⁷⁹. En outre, Épictète utilise dans ses *Entretiens* l'adjectif στιλπνός et le participe στίλβων pour décrire Diogène, exactement comme Athénodore²⁸⁰.

Overwien analyse l'anecdote d'Athénodore comme un reproche adressé à Diogène, puisque se frotter le corps avec de l'huile était une pratique jugée efféminée²⁸¹. L'information biographique s'inscrirait dans un portrait dérogatoire de Diogène qui en faisait un adepte du luxe. Overwien y voit aussi une possible caricature du Diogène d'Épictète. Chez Épictète, l'apparence corporelle de Diogène sert à valider son mode de vie. Un corps brillant, propre et en santé témoigne d'une vie saine. Au lieu d'attribuer l'aspect resplendissant du corps de Diogène à un mode de vie exemplaire, Athénodore explique que la brillance provient en fait de l'application d'huile, une pratique associée au luxe et en principe contraire à l'esprit cynique. En appui à l'interprétation d'Overwien, signalons que deux des trois autres citations des *Promenades* rapportent des détails peu flatteurs sur la vie de philosophes²⁸². Celle portant sur Diogène pourrait avoir été composée dans le même esprit moqueur.

L'auteur des *Promenades* rapporte un détail biographique sur Diogène derrière lequel se trouve peut-être une intention comique et diffamatoire. Si Athénodore doit être identifié à Athénodore de Tarse dit Calvus, comme le croit Philippson, il faut ajouter son nom à la suite de Chrysippe et d'Hécaton, qui ont eux aussi rapporté des chries sur Diogène. Cette identification ne repose toutefois sur aucun indice significatif.

²⁷⁸ Goulet-Cazé, 3920.

²⁷⁹ D.L., VI 39 = SSR V B 324.

²⁸⁰ Arr., *Epict. diss.* I 24, 8 ; III 22, 88 (voir partie 1, chapitre 2, section 3.3.1).

²⁸¹ O. Overwien, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung* (Stuttgart : Steiner, 2005), 307-8.

²⁸² Athénodore affirme que, lorsque Platon fut chorège, Dion a assumé les frais à sa place (D.L., III 3) et que Théophraste était le fils d'un foulon (D.L., V 36).

Chapitre 2 – Du 1^{er} s. ap. J.-C. à la fin du stoïcisme

1. Sénèque

Sénèque est un stoïcien ayant vécu au premier siècle après J.-C. (ca 1 av. J.-C. à 65 ap. J.-C.). Né à Cordoue, il passe sa vie à Rome, où il fréquente plusieurs philosophes : Sotion, dont l'orientation philosophique semble osciller entre le pythagorisme et le stoïcisme ; Papius Fabianus, un philosophe de l'école sextienne, proche du stoïcisme ; et Attale, un philosophe stoïcien tourné vers la morale et l'ascétisme. Sénèque côtoie aussi l'élite politique de Rome et occupe différents postes dans l'administration romaine. Il devient un proche conseiller de l'empereur Néron, à qui il avait enseigné la rhétorique dans la jeunesse. Après plusieurs années passées aux côtés de l'empereur, Sénèque tombe en disgrâce et se retire de la vie politique, jusqu'à ce que Néron le force finalement à s'enlever la vie parce qu'il le croyait coupable de conjuration.

L'œuvre conservée de Sénèque, vaste et variée, comprend des traités philosophiques, un traité scientifique, des leçons de philosophie sous forme épistolaire, mais aussi une satire ménippée et des tragédies. Même si plusieurs autres ouvrages ont été perdus, Sénèque est le stoïcien dont nous avons conservé la plus grande quantité d'écrits. C'est aussi le seul stoïcien qui nous a transmis des œuvres philosophiques en latin²⁸³. Compte tenu de l'intérêt des stoïciens antérieurs pour les cyniques et de la conservation intégrale de nombreux écrits sénéquiens, il n'est pas surprenant de trouver chez Sénèque plusieurs personnages cyniques. Alors qu'il rapporte au sujet d'Antisthène, de Cratès et de Thrasyllé une seule anecdote, Sénèque cite à plusieurs reprises Bion de Borysthène et dresse un portrait élaboré de Diogène ainsi que de Démétrius. Les écrits de Sénèque nous renseignent aussi sur la manière dont il concevait le cynisme en général, en particulier lorsqu'il décrit la philosophie cynique comme un dépassement de la nature humaine.

Bien que Sénèque nous livre un témoignage important sur le cynisme, il n'existe aucune étude qui présente une synthèse complète de la réception du cynisme chez Sénèque. Si quelques études survolent la question, les seules qui s'y intéressent en détail offrent une analyse partielle, en se concentrant sur la figure de Démétrius ou sur les citations de Bion dans l'œuvre de Sénèque, ou encore sur la réception sénéquienne du cynisme, mais seulement dans les *Lettres à Lucilius*²⁸⁴. Pour

²⁸³ À la même époque que Sénèque, le stoïcien Cornutus écrit en latin et en grec, mais son œuvre philosophique a été composée en grec.

²⁸⁴ Pour un survol de la question voir Dudley, *A history of Cynicism*, 127-28 et 188-89 ; Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », 158-60 et 163-68 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2768-73 ; Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains », 257. Billerbeck a étudié minutieusement le portrait de Démétrius, Setaioli a

mener à bien cette tâche, j'examinerai dans cette section toutes les références au cynisme dans l'œuvre de Sénèque, en les classant par personnage. J'aborderai tour à tour les références à Antisthène, à Diogène, à Cratès, à Thrasyllè, à Bion, à Démétrius et aux cyniques en général. Je terminerai avec l'analyse des passages chez Sénèque qui sont généralement interprétés comme une critique des cyniques, même si le stoïcien ne les mentionne pas explicitement.

1.1. Une anecdote sur Antisthène

L'œuvre de Sénèque contient une seule mention d'Antisthène. À la fin de son *De la constance du sage*, Sénèque se sert d'anecdotes au sujet de Socrate et d'Antisthène comme *exempla*, pour illustrer la manière dont il convient de réagir aux insultes. Si Socrate riait de bon cœur lorsqu'il se voyait caricaturé dans les comédies, Antisthène ne s'emportait pas davantage quand on le dénigrait sur la base de l'origine étrangère de sa mère :

Sén., *Constant.* XVIII 6, éd. Reynolds (= SSR V A 2).

respicimus eorum exempla quorum laudamus patientiam [...]. Antistheni mater barbara et Thraessa obiciebatur ; respondit et deorum matrem Idaeam esse.

Tournons notre attention vers les exemples de ceux dont nous louons la patience [...]. On reprochait à Antisthène d'avoir une mère barbare et Thrace ; il répondait que la mère des dieux aussi est originaire de l'Ida.

Le fait qu'Antisthène soit un étranger par sa mère était bien connu dans l'Antiquité et a inspiré plusieurs chries. L'anecdote citée par Sénèque se trouve aussi chez Plutarque et Diogène Laërce²⁸⁵. Même si Sénèque est la plus ancienne source à rapporter la chrie, il l'a certainement empruntée à un recueil d'anecdotes, peut-être aux *Chries* d'Hécaton qui, nous le savons, s'intéressait à Antisthène²⁸⁶.

En répondant calmement à l'insulte qu'on lui adresse, Antisthène se comporte comme le sage du *De la constance du sage* : il se place hors d'atteinte de l'injure²⁸⁷. Bien qu'il ne fasse aucune autre référence à Antisthène dans ses œuvres, Sénèque, en louant Antisthène comme un modèle de patience aux côtés de Socrate, témoigne de la haute estime qu'il avait pour le socratique.

commenté les citations de Bion de Borysthène et Pià-Comella a étudié les manifestations du cynisme dans le corpus des *Lettres à Lucilius* : Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 12-43 ; Setaioli, *Seneca e i greci*, 165-70 ; Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté ».

²⁸⁵ Plut., *De exil.* 17, 607B = SSR V A 2 ; D.L. VI 1 = SSR V A 1.

²⁸⁶ Voir partie 1, chapitre 1, section 9.2.

²⁸⁷ Voir aussi *Ep.* 95, 49, où ce sont les dieux qui ne peuvent recevoir aucune injure.

1.2. Portrait de Diogène et anecdotes

Diogène occupe une place importante dans l'œuvre philosophique de Sénèque. Même s'il est mentionné seulement en cinq contextes différents, Diogène apparaît comme un des rares personnages que Sénèque admet parmi les sages.

Dans son *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque loue sans réserve Diogène, allant jusqu'à le comparer à un dieu. Selon Sénèque, Diogène a trouvé le meilleur moyen de garantir son bonheur face aux épreuves de la vie : ne rien posséder que la fortune puisse lui enlever.

Sén., *Tranq.* VIII 3-7, éd. Reynolds (= *SSR* V B 441).

tolerabilius autem est, ut dixi, faciliusque non acquirere quam amittere, ideoque laetiores videbis quos numquam fortuna respexit quam quos deseruit. vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset. tu istud paupertatem inopiam egestatem voca, quod voles ignominiosum securitati nomen inpone : putabo hunc non esse felicem, si quem mihi alium inveneris cui nihil pereat. aut ego fallor, aut regnum est inter avaros circumscriptores latrones plagiariorum unum esse cui noceri non possit. si quis de felicitate Diogenis dubitat, potest idem dubitare et de deorum immortalium statu, an parum beate degant quod illis nec praedia nec horti sint nec alieno colono rura pretiosa nec grande in foro fenus. non te pudet, quisquis divitiis astupes ? respice aedem mundum : nudos videbis deos, omnia dantis, nihil habentis. hunc tu pauperem putas an dis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exiit ?[...] at Diogeni servus unicus fugit nec eum reducere, cum monstraretur, tanti putavit. 'turpe est' inquit 'Manen sine Diogene posse vivere, Diogenem sine Mane non posse.' videtur mihi dixisse : 'age tuum negotium, fortuna, nihil apud Diogenem jam tui est : fugit mihi servus, immo liber abii.'

Or, il est plus supportable, comme je l'ai dit, et plus facile de ne pas s'enrichir que de subir une perte, et tu verras pour cette raison que ceux vers lesquels la fortune n'a jamais tourné son attention sont plus heureux que ceux qu'elle a abandonnés. Diogène, un homme d'une âme formidable, a constaté cela et a eu soin d'empêcher que quelque chose ne puisse lui être enlevé. Toi, appelle cela pauvreté, dénuement, indigence, met le nom dégradant que tu veux sur l'absence de soucis : j'admettrai qu'il n'est pas heureux si tu me trouves quelqu'un d'autre que rien ne peut anéantir. Ou bien je me trompe, ou bien la royauté consiste à être, parmi les gens cupides, trompeurs, voleurs, plagiaires, le seul à qui il soit impossible de causer du tort. Si quelqu'un doute de la félicité de Diogène, il peut douter aussi de la condition des dieux immortels ; leur vie manque-t-elle de bonheur du fait qu'ils n'ont ni propriétés, ni jardins, ni terres mises à profit par un paysan étranger, ni gros intérêts au forum ? Ne te fait-il pas honte, celui qui reste béant devant la richesse ? Allons ! tourne ton attention vers le ciel : tu verras des dieux nus, donnant tout, ne possédant rien. Toi, penses-tu qu'il est pauvre ou qu'il est semblable aux dieux immortels, celui qui s'est débarrassé de tout ce qui dépend de la fortune ? [...] Mais l'unique esclave de Diogène a fui et, quand on lui a montré [où il se trouvait], il ne pensa pas qu'il valait le coût de le ramener : « Il serait honteux, dit-il, que Manès puisse vivre sans Diogène, mais que Diogène n'en soit pas capable sans Manès. » Il me semble

qu'il a dit : « Mêle-toi de tes affaires, fortune ! Plus rien ne t'appartient chez Diogène : mon esclave a fui ? bien au contraire, c'est moi qui me révèle libre. »

Pour Sénèque, faire reposer son bonheur sur des biens extérieurs entraîne le risque de se le faire dérober par un coup du sort. Un vol, un incendie ou un mauvais placement suffisent à compromettre le bonheur de celui qui accumule les possessions. Afin d'éviter le dommage que cause une perte de biens et de garantir la stabilité de son bonheur, Diogène a trouvé la solution la plus facile : ne rien posséder. Preuve que Diogène peut mener une vie heureuse même dans le dénuement le plus total, les dieux, qui sont éminemment heureux, n'ont eux-mêmes aucune possession²⁸⁸. En arrière-plan de ce passage se trouve un adage socratique parfois attribué à Diogène : « c'est le propre des dieux de n'avoir besoin de rien, et de ceux semblables aux dieux d'avoir besoin de peu²⁸⁹. » Sous la plume de Sénèque, Diogène le dépenaillé n'est pas seulement comparé aux dieux, mais aussi élevé au rang de roi. Être à l'abri de la fortune, selon Sénèque, est un signe de royauté (*regnum*). Le paradoxe stoïcien selon lequel seul le sage est roi trouve en Diogène sa confirmation²⁹⁰.

Si Sénèque nous dit qu'il est plus facile d'être heureux dans l'extrême pauvreté, ce n'est pas parce qu'une vie d'indigence ne comporte aucune difficulté. C'est plutôt que vouloir protéger ses possessions de tout assaut de la fortune est une tâche compliquée, voire impossible, car plus nous possédons de biens, plus nous sommes exposés à des pertes éventuelles. En revanche, un minimum de possessions requiert un minimum d'attention pour se prémunir contre les pertes. Pour Sénèque, la pauvreté, le dénuement ou l'indigence de Diogène sont en réalité *securitas*, c'est-à-dire absence de soucis²⁹¹ ; le bonheur de Diogène dépend uniquement de lui-même. Le stoïcien défend ainsi une opinion contraire à celle de Métrodore l'Épicurien, qui affirme qu'une pauvreté modérée entraîne moins de soucis que l'indigence prônée par les cyniques²⁹².

Quelques paragraphes plus loin, Sénèque expliquera que les gens ordinaires ne peuvent adopter le mode de vie de Diogène, car ils n'ont pas la force morale (*robor*) requise pour devenir volontairement indigents²⁹³. La plupart des gens doivent se contenter de limiter leurs biens afin de

²⁸⁸ Voir aussi *Ep.* 110, 20, où Sénèque affirme que Jupiter n'a besoin de rien. Que le bonheur du sage ne diffère en rien du bonheur des dieux est une idée qui remonte à Chrysippe : Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11g.

²⁸⁹ D.L., VI 105 = *SSR* V A 135. D'autres sources cyniques le mentionnent : [Cratès], *Ep.* 11 = *SSR* V H 98 ; D. Chrys., *Or.* VI 31 = *SSR* V B 583. Le mot remonte en fait à Socrate : Xén., *Mem.* I 6, 10 ; D.L., II 27 ; Stob., III 5, 33.

²⁹⁰ D.L., VII 122 et Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11m = *SVF* III 617. Chez Sénèque, Attale aussi prétend être un roi (*Ep.* 108, 13).

²⁹¹ Chez Sén., *Ep.* 20, 12, l'entraînement à la pauvreté mène à la *securitas*.

²⁹² Phld., *De œconomia*, col. XII-XIII Jensen (cité dans la partie 2, chapitre 1, section 3.1).

²⁹³ *Tranq.* VIII 9.

limiter du même coup l'influence de la fortune dans leur vie. Aux yeux de Sénèque, Diogène est un être exceptionnel, « d'une âme formidable (*ingentis animi*)²⁹⁴ », et comparable aux dieux.

Sénèque accompagne ce portrait de Diogène d'une anecdote visant à illustrer l'indépendance du cynique vis-à-vis de la fortune. La petite histoire, bien connue dans l'Antiquité, rapporte que l'unique esclave de Diogène, nommé Manès, a pris la fuite et que Diogène, prenant alors conscience qu'il n'avait pas besoin de cet esclave, n'a pas cherché à le récupérer. Diogène voit la fuite de Manès comme une occasion de renforcer son autarcie et de se prémunir contre une future perte de ce genre. Il s'agit d'une anecdote très ancienne, puisqu'elle est déjà rapportée par Télès, un moraliste du 3^e s. av. J.-C.²⁹⁵.

Le personnage de Diogène apparaît aussi dans le *Des bienfaits*, où Sénèque traite de la manière dont il convient de donner et de recevoir des bienfaits. Le stoïcien explique que, même si on ne peut donner en retour ce qu'on a reçu, le fait d'en avoir l'intention suffit à rétablir l'équilibre du point de vue moral. Ainsi, il n'y a pas de honte à donner moins qu'on ne reçoit, pourvu qu'on ait la volonté de donner autant. Il serait autrement impossible de recevoir en toute honnêteté des bienfaits de la part de certaines personnes, à qui on ne peut rendre la pareille. C'est le cas des grands souverains dont la richesse et la puissance ne peuvent être égalées par un simple citoyen. Mais c'est aussi le cas d'un Socrate ou d'un Diogène qui, n'ayant presque aucun besoin, refusent la plupart des bienfaits qu'on leur offre en échange des leurs.

Sén., *Ben.* V 4, 3-4, éd. Préchac (= >SSR V B 258).

at sunt quidam extra omnem subducti cupiditatem, qui vix ullis humanis desideriis continguntur; quibus nihil potest praestare ipsa fortuna. necesse est a Socrate beneficiis vincar, necesse est a Diogene, qui per medias Macedonum gazas nudus incessit calcatis regis opibus; o! ne ille tunc merito et sibi et ceteris, quibus ad dispiciendam veritatem non erat obfusa caligo, supra eum eminere visus est, infra quem omnia jacebant; multo potentior, multo locupletior fuit omnia tunc possidente Alexandro; plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quod ille posset dare.

Mais certaines personnes sont soustraites à tout désir, celles qui ne sont atteintes de presque aucun besoin humain; à elles, la fortune elle-même ne peut rien accorder. Nécessairement je serai vaincu en bienfaits par Socrate, nécessairement par Diogène qui, au milieu des trésors des Macédoniens, avança nu en piétinant les richesses du roi. Ah! certes, celui-ci alors méritait de paraître – à lui-même et aux autres devant

²⁹⁴ D'autres personnages sont décrits ainsi par Sénèque : Marcus Vipsanius Agrippa (*Ep.* 94, 46) ; Démétrius (*Ep.* 20, 10 ; *Ben.* VII 8, 2).

²⁹⁵ Télès, fr. IV^A p. 41, 13-15 Hense. Toutes les autres versions sont regroupées sous SSR V B 441 (D.L., VI 55 ; Stob., IV 19, 47 ; Élien, *VH* XIII 28). L'anecdote a aussi inspiré le discours X de Dion Chrysostome. Pour plus de détails sur les différentes versions de l'anecdote, voir Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 4037-39.

qui, pour voir distinctement la vérité, le brouillard n'était pas étendu – s'élever au-dessus de celui à qui le monde entier était soumis ; il était beaucoup plus puissant et beaucoup plus riche qu'Alexandre, même si à cette époque ce dernier possédait le monde entier. En effet, ce que celui-là refusait de recevoir surpassait ce que celui-ci pouvait donner²⁹⁶.

Sénèque estime que Socrate et Diogène sont dotés d'« une vertu exceptionnelle (*eximia virtus*)²⁹⁷ » et les compare aux hommes les plus riches et puissants, car eux aussi donnent plus qu'ils ne peuvent recevoir en retour. Tout comme dans le *De la tranquillité de l'âme*, la fortune ne peut pas atteindre Diogène, mais ici, Sénèque nous fait voir l'autre facette de cette indépendance. Dans le *De la tranquillité de l'âme*, la fortune ne pouvait rien enlever à Diogène parce qu'il ne possédait rien, tandis que, dans le *Des bienfaits*, la fortune ne peut rien offrir à Diogène car il ne désire presque rien. En réduisant ses désirs au minimum, Diogène se révèle plus riche qu'Alexandre le Grand, l'homme le plus riche et puissant de son époque. En effet, Diogène a les moyens de combler ses besoins en toutes circonstances, tandis qu'Alexandre a beau posséder le monde entier, il n'est jamais en mesure de satisfaire ses désirs toujours plus nombreux²⁹⁸.

Un peu plus loin dans le livre V du *Des bienfaits*, Sénèque revient sur la comparaison entre Diogène et Alexandre le Grand :

Sén., *Ben.* V 6, 1, éd. Préchac (= *SSR* V B 41).

Alexander Macedonum rex gloriari solebat a nullo se beneficiis victum. [...] eadem re gloriari Socrates potuit, eadem Diogenes, a quo utique victus est. quidni victus sit illo die, quo homo super mensuram jam humanae superbiae tumens vidit aliquem, cui nec dare quicquam posset nec eripere ?

Alexandre, le roi des Macédoniens, avait l'habitude de se glorifier de n'avoir été vaincu en bienfaits par personne. [...] Socrate a pu se glorifier du même fait, tout comme Diogène, par qui il [*scil.* Alexandre] a été vaincu de toute façon. Pourquoi ne l'aurait-il pas vaincu, ce jour où un homme déjà gonflé d'un orgueil dépassant les proportions humaines a vu quelqu'un à qui il ne pouvait donner ou enlever quoi que ce soit ?

Alexandre le Grand affirmait que personne ne l'avait jamais vaincu en bienfaits, c'est-à-dire que personne ne lui avait donné plus qu'il ne pouvait lui offrir en retour. Or, Sénèque nous dit que cela est un mensonge et qu'en fait Diogène a déjà vaincu Alexandre en bienfaits. Il fait ici allusion à l'anecdote bien connue de la rencontre entre Diogène et Alexandre. Ce dernier ayant proposé au

²⁹⁶ Sur ce passage du livre V du *Des bienfaits*, voir F.-R. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale* (Paris : Les Belles Lettres, 1985), 171-72.

²⁹⁷ *Ben.* V 5, 1.

²⁹⁸ Selon Sénèque, ne rien désirer permet d'atteindre la richesse (*Ep.* 87, 3 ; voir aussi *Ep.* 2, 6).

philosophe de lui donner tout ce qu'il voulait, Diogène ne considéra même pas son offre et répondit simplement qu'il voulait qu'Alexandre arrête de lui faire de l'ombre²⁹⁹. Avant Sénèque, la relation entre Diogène et Alexandre était déjà l'objet de discussion dans la littérature latine, chez Cicéron et, à la même époque que Sénèque, chez Valère Maxime³⁰⁰. D'autres stoïciens, Épictète et Marc Aurèle, font aussi mention au passage de la comparaison entre Diogène et Alexandre, mais aucun n'y consacre un développement aussi long que chez Sénèque³⁰¹.

Sénèque fait également référence à Diogène dans trois de ses *Lettres à Lucilius*. L'une d'elle s'harmonise bien avec le portrait de Diogène dressé par Sénèque dans le *De la tranquillité de l'âme* et le *Des bienfaits*. Dans la *Lettre 90*, Sénèque reproche à Posidonius d'avoir fait du sage l'inventeur de toutes les technologies et oppose à son modèle de sagesse le personnage de Diogène.

Sén., *Ep.* 90, 14, éd. Reynolds (= SSR V B 159).

quomodo, oro te, convenit ut et Diogenen mireris et Daedalum ? uter ex his sapiens tibi videtur ? qui serram commentus est, an ille qui, cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum e perula calicem <cum> hac objurigatione sui : 'quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habui !', qui se complicuit in dolio et in eo cubitavit ?

Comment, je te le demande, conviendrait-il d'admirer à la fois Diogène et Dédale ? Lequel des deux te semble sage ? Celui qui a conçu la scie ou celui qui, après avoir vu un enfant boire de l'eau dans le creux de sa main, a aussitôt retiré son gobelet de sa besace et l'a réduit en morceaux en s'adressant ce reproche à lui-même : « Depuis combien de temps, stupide être humain, ai-je en ma possession ces bagages superflus ! », celui qui s'est blotti dans une grande jarre et a l'habitude de s'y coucher ?

Sénèque, pour discréditer la thèse de Posidonius, rappelle le mode de vie primitiviste de Diogène. À cet effet, il rapporte la célèbre anecdote où le cynique renonce à son gobelet après avoir vu un enfant boire à même ses mains, et fait mention de la grande jarre dans laquelle il avait élu domicile. Ces éléments biographiques montrent que Diogène cherchait le plus possible à se libérer des innovations de la civilisation et menait l'existence facile des premiers êtres humains, à qui la terre offrait sans grands efforts tout le nécessaire pour combler leurs besoins limités³⁰². Pour Sénèque, il semble aller de soi que Diogène est un sage et, par conséquent, il ne peut accepter la thèse posidonienne, incompatible avec le modèle de sagesse diogénien. Le personnage de Diogène sert ici d'argument

²⁹⁹ D.L., VI 38. Plusieurs autres versions sont regroupées sous SSR V B 33.

³⁰⁰ Cic., *Tusc.* V 92 ; Val. Max., IV 3 = SSR V B 33.

³⁰¹ Arr., *Epict. diss.* II 13, 24 = SSR V B 44 (voir *infra* section 3.3.1) ; M. Aur., *Med.* VIII 3 = SSR V B 45 (voir *infra* section 4.2). En outre, la rencontre de Diogène et d'Alexandre a inspiré à Dion Chrysostome un discours complet (D. Chrys., *Or.* IV).

³⁰² Dion Chrysostome insiste lui aussi sur le primitivisme de Diogène dans son discours VI.

dans un débat concernant le portrait du sage : puisque Diogène a un mode de vie primitiviste et est reconnu comme un sage, le sage ne peut pas, comme le prétend Posidonius, être l'inventeur des technologies. Tout comme dans le *De la tranquillité de l'âme* et le *Des bienfaits*, Sénèque met l'accent sur le dénuement et l'autarcie de Diogène, et n'hésite pas à le décrire comme un *sapiens*.

Même si Sénèque est l'auteur le plus ancien à mentionner le tonneau de Diogène et à citer l'anecdote de Diogène se débarrassant de son gobelet et de son écuelle, il emprunte de toute évidence ces détails biographiques à des sources antérieures³⁰³. Puisque Jérôme rapporte également ces informations, on peut faire les faire remonter à une biographie de Diogène rédigée par Satyros, un philosophe péripatéticien ayant vécu entre la fin du 3^e et le début du 2^e s. av. J.-C. En effet, Jérôme le cite explicitement comme source au début de son résumé de la vie de Diogène et nous savons que Satyros a écrit une biographie de Diogène, contenue dans le livre IV de ses *Vies*³⁰⁴.

Les deux autres mentions de Diogène dans les *Lettres à Lucilius* sont moins significatives. La *Lettre 47* fait brièvement référence à la servitude de Diogène, qui est devenu esclave à un âge avancé, tout comme Hécube, Crésus, la mère de Darius, et Platon³⁰⁵. Sénèque mentionne le nom de ces personnages pour rappeler à Lucilius qu'il pourrait lui-même tomber en servitude plus tard dans sa vie et qu'il doit par conséquent traiter ses esclaves comme il aimerait qu'on le traite. Sénèque avait donc connaissance de l'épisode légendaire de la vie de Diogène où il est fait captif et vendu comme esclave à Xéniade. Ménippe, un cynique ayant vécu de la fin du 4^e à la moitié du 3^e s. av. J.-C., a composé la version la plus ancienne de ce récit. Dans sa *Vente de Diogène*, il s'amusait à décrire Diogène comme un esclave qui commande à son maître Xéniade³⁰⁶. Après Sénèque, deux autres stoïciens, Musonius Rufus et Épictète, utiliseront le récit de la vente de Diogène dans leur enseignement³⁰⁷.

La dernière référence à Diogène, dans la *Lettre 29*, formule une critique de la pédagogie des cyniques, qui offrent à n'importe qui leur enseignement philosophique. Puisque cette remarque de

³⁰³ Sur les différentes versions de l'anecdote de l'écuelle, voir Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 4029-36. Plusieurs sources rapportent l'anecdote : Plut., *De prof. virt.* 8, 79E = SSR V B 158 ; D.L., VI 37 = SSR V B 158 ; Basil., *Ep.* I 4 = SSR V B 161 ; Jér., *Adv. Iovinian.* II 14 = SSR V B 175 ; Simpl., in *Epict. enchir.* XLIV, p. 407 Hadot = SSR V B 160 ; Gnomol. Vat., 185 = SSR V B 158. Quant au tonneau de Diogène, il est mentionné dans plusieurs textes anciens, dont les principaux sont les suivants : [Diog. Sin.] *Ep.* 16 = SSR V B 546 ; Origène, *C. Cels.* II 41 = SSR V B 170 ; D.L., VI 23 = SSR V B 174 ; D.L., VI 43 = SSR V B 169 ; D.L., VI 105 = SSR V A 135 ; Jér., *Adv. Iovinian.* II 14 = SSR V B 175 ; Souda, s.v. Ζωή πιθοῦ, Z 127 = SSR V B 171 ; Eudoc., *Violar.* 332, p. 240, 22-24 Flach = SSR V B 171.

³⁰⁴ D.L., VI 80 = SSR V B 117.

³⁰⁵ *Ep.* 47, 12 = SSR V B 77.

³⁰⁶ D.L., VI 29-30 = SSR V B 70. L'œuvre de Ménippe inspira à Lucien ses *Vies de philosophes à vendre*, où il met également en scène la vente de Diogène. Sur la genèse et la transmission du récit de la vente de Diogène comme esclave, voir Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 4005-25.

³⁰⁷ Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 49, 3-9 Hense (voir *infra* section 2.1) ; Arr., *Epict. diss.* IV 1, 114-118 = SSR V B 73 (voir *infra* section 3.3.1).

Sénèque « concerne Diogène et pas moins les autres cyniques (*de Diogene nec minus de aliis Cynicis*) », je présenterai ce passage dans la section 1.7.3 ci-dessous, consacrée aux mentions des cyniques en général. Notons seulement que Sénèque a pu se faire une idée de la méthode de Diogène à partir des chries qui circulaient à l'époque et où on le voit adresser des reproches et tenter de réformer n'importe quel passant.

L'œuvre philosophique de Sénèque offre un portrait très élogieux de Diogène. Le stoïcien représente le cynique comme un modèle d'autarcie et de sagesse, doté d'une vertu exceptionnelle et d'une force morale hors du commun. Ce portrait est fondé sur des éléments biographiques de la vie de Diogène, que le stoïcien connaît par l'intermédiaire de chries, comme en attestent les anecdotes sur Diogène citées par Sénèque³⁰⁸. Nous avons vu que ces anecdotes remontent à des sources très anciennes, comme Ménippe, Télès et Satyros. Il est impossible de savoir si Sénèque les emprunte directement à ces sources ou à des intermédiaires³⁰⁹. Puisqu'il connaît bien Hécaton, et que celui-ci a écrit des *Chries* dans lesquels figuraient des anecdotes sur Diogène, il se peut que Sénèque fonde en partie sa connaissance de Diogène sur ce recueil d'anecdotes³¹⁰.

1.3. Une anecdote sur Cratès

Sénèque mentionne le nom de Cratès une seule fois dans toutes ses œuvres. Il apparaît dans la *Lettre 10*, où Sénèque conseille à Lucilius de se tenir loin des autres, car celui qui s'oriente vers la vertu sait tirer profit de la solitude. En revanche, l'insensé, quand il reste seul, s'enfonce dans le vice et foment de mauvais coups. Une anecdote mettant en scène Cratès sert à illustrer le propos de Sénèque :

Sén., *Ep.* 10, 1, éd. Reynolds (= SSR V H 1 et 56).

Crates, ut aiunt, huius ipsius Stilbonis auditor, cuius mentionem priore epistula feci, cum vidisset adulescentulum secreto ambulans, interrogavit, quid illic solus

³⁰⁸ Notons aussi que certaines chries mettant en scène Diogène de Sinope se voient assigner de nouveaux acteurs chez Sénèque. Dans le *De ira* III 11, 2, Sénèque fait de Socrate le héros d'une anecdote que Diogène Laërce classe parmi celles de Diogène (VI 41 = SSR V B 457). Dans le *De la tranquillité de l'âme* (VI 8), c'est Athénodore (probablement Athénodore de Tarse), qui prend la place de Diogène (D.L., VI 34 = SSR V B 467).

³⁰⁹ Cf. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 406 et 529. Haupt croit que Sénèque avait utilisé directement Télès (*Opuscula*, vol. 2 [Leipzig : S. Hirzel, 1876], 320). Hense nie cette possibilité (*Teletis reliquiae*, editio secunda [Tübingen : Mohr, 1909], LI).

³¹⁰ Selon Préchac, Hécaton est la source principale du *Des bienfaits* et il est possible que les anecdotes grecques citées dans le *Des bienfaits* proviennent de ses *Chries* (*Sénèque : Des bienfaits* [Paris : Les Belles Lettres, 1926], xxxi-xxxiii). En effet, Sénèque cite Hécaton à plusieurs reprises dans son *Des bienfaits* : I 3, 9 ; II 18, 2 ; II 21, 4 ; III 18, 1 ; VI 37, 1. Sur Sénèque et Hécaton, voir Setaioli, *Seneca e i greci*, 308-15.

faceret. ‘mecum’ inquit ‘loquor.’ cui Crates : ‘cave’ inquit ‘rogo et diligenter adtende : cum homine malo loqueris’.

On raconte que Cratès – l’auditeur du grand Stilpon, dont j’ai fait mention dans une lettre antérieure –, quand il a vu un adolescent marcher à l’écart, lui a demandé ce qu’il faisait seul. « Je m’entretiens avec moi-même. » Cratès lui a répondu : « Prends garde, je t’en prie, fais particulièrement attention : tu t’entretiens avec un homme mauvais. »

Il s’agit de la seule version connue de cette anecdote, mais il ne fait aucun doute que Sénèque l’emprunte à un fonds de chries sur Cratès issu de la tradition grecque. Le jeune homme à l’écart dit à Cratès « *loquor mecum* », une expression commune en latin³¹¹ qui traduit le grec λαλῶ ἑαυτῷ. L’expression suppose un dédoublement de sa propre personne, comme s’il était possible de s’entretenir avec soi-même de la même manière on s’entretient avec un autre. Quand Cratès met en garde le jeune homme contre son interlocuteur, c’est pour qu’il se méfie de lui-même. Ici, Sénèque n’évoque pas le personnage de Cratès pour louer sa sagesse, comme il le fait avec Diogène, mais seulement pour sa répartition.

Il existe un parallèle entre la chrie sur Cratès et une chrie sur Cléanthe rapportée chez Diogène Laërce :

D.L., VII 174, éd. Dorandi (= *SVF I 616*).

πρὸς δὲ τὸν μονήρη καὶ ἑαυτῷ λαλοῦντα, ‘οὐ φαύλω,’ ἔφη, ‘ἀνθρώπῳ λαλεῖς.’

À un homme solitaire qui s’entretenait avec lui-même, il [*scil.* Cléanthe] dit : « Tu ne t’entretiens pas avec un homme mauvais. »

Alors que Cratès, en voyant un homme seul, suppose qu’il s’agit d’une mauvaise personne, Cléanthe se fait bienveillant et présume que son interlocuteur est au contraire un bon être humain. Le mot de Cléanthe va dans le même sens que le conseil que Sénèque adresse à Lucilius. Quand on se passionne pour la vertu, il est plus avantageux de parler à soi-même que de parler à un autre.

Un autre élément de la chrie de Cratès mérite d’être noté. Contrairement à la tradition doxographique dominante, Sénèque ne fait pas de Cratès l’élève de Diogène le Cynique, mais bien de Stilpon, un philosophe mégarique très populaire en son temps. Ce lien est aussi évoqué chez Diogène Laërce, qui présente Cratès comme un des auditeurs de Stilpon et qui rapporte des

³¹¹ *Ben.* V 7, 6.

anecdotes mettant en scène les deux philosophes³¹². Ce choix étonnant de la part de Sénèque montre que l'admiration qu'il avait pour Diogène ne le pousse pas pour autant à défendre la lignée Diogène – Cratès – Zénon de Kition, qui établirait une filiation entre son école philosophique et le célèbre cynique par des liens de succession sans faille.

1.4. Une anecdote sur Thrasyllé

Dans son *Des bienfaits*, Sénèque rapporte une anecdote mettant en scène un cynique et Antigone Monophthalmos, le diadoque d'Alexandre le Grand qui a pris le titre de roi de Macédoine. Il s'en sert pour souligner l'importance de prendre en considération la personnalité de chacun dans un échange de bienfaits. Un bienfaiteur très riche et puissant fera un don à la hauteur de ses moyens, tout comme celui qui reçoit un bienfait l'acceptera seulement si ses proportions conviennent à sa personnalité.

Sén., *Ben.* II 17, 1-2, éd. Préchac (= *SSR V M 1*).

ab Antigono Cynicus petit talentum : respondit plus esse, quam quod Cynicus petere deberet ; repulsus petit denarium : respondit minus esse, quam quod regem deceret dare. 'turpissima eiusmodi cavillatio est : invenit, quomodo neutrum daret. in denario regem, in talento Cynicum respexit, cum posset et denarium tamquam Cynico dare et talentum tamquam rex. ut sit aliquid majus, quam quod Cynicus accipiat, nihil tam exiguum est, quod non honeste regis humanitas tribuat.' si me interrogas, probo ; est enim intolerabilis res poscere nummos et contemnere. indixisti pecuniae odium ; hoc professus es, hanc personam induisti : agenda est. iniquissimum est te pecuniam sub gloria egestatis acquirere.

Un cynique demande un talent à Antigone : il répondit que c'était davantage que ce qu'un cynique devait demander ; déçu, il demande un denier : il répondit que c'était moins que ce qui convient à un roi de donner. « C'est un sophisme de la plus honteuse espèce : il a trouvé comment ne donner ni l'une ni l'autre [somme d'argent]. Quand il s'agissait d'un denier, il tournait son attention vers le roi, quand il s'agissait d'un talent, vers le cynique, mais il aurait pu donner un denier en considérant le cynique et un talent en considérant le roi. Admettons qu'un don soit trop grand pour qu'un cynique ne l'accepte, aucun n'est assez petit pour que la bonté d'un roi ne puisse l'accorder en toute honnêteté. » Si tu me demandes mon avis, j'approuve [le refus d'Antigone]. En effet, c'est un geste intolérable que de demander des sous alors qu'on les méprise. Tu as rendu publique ta haine de l'argent ; tu en as fait l'annonce ; tu as endossé ce rôle : il faut le jouer. Il est très injuste que tu te procures de l'argent sous l'apparence de la glorieuse indigence.

³¹² D.L., II 114 et 117-119. Sur les différents philosophes identifiés comme maîtres de Cratès, je renvoie à mon article « Les maîtres de Cratès », *Revue de philosophie ancienne* 33, n° 1 (2015) : 63-94.

Dans cette histoire, Antigone refuse de donner quoi que ce soit au cynique sous prétexte qu'une trop grosse somme d'argent serait indigne d'un cynique et qu'une trop petite serait indigne d'un roi³¹³. Sénèque dirige sa critique vers le cynique, qui souhaite recevoir un bienfait plus grand que ce qui convient à sa personnalité. En demandant autant d'argent, le cynique ne respecte pas les principes de sa propre philosophie, soit la haine de l'argent et la vie d'indigence. La critique de Sénèque ne vise pas la poursuite de la *gloria egestatis* par le cynique³¹⁴, mais plutôt l'incohérence du philosophe, qui veut à la fois la gloire de l'indigence et l'argent du roi.

L'identité du cynique nous est connue grâce à Plutarque, qui cite la même anecdote dans ses *Apophthegmes de rois et de généraux*³¹⁵. Il s'agit de Thrasyllle le Cynique :

Plut., *Reg. et imper. apophth.* 182E, éd. Nachstädt (= *SSR V M 1*).

Θρασύλλου δὲ τοῦ κυνικοῦ δραχμὴν αἰτήσαντος αὐτόν, ἄλλ' οὐ βασιλικόν ἔφη ἑπὶ τὸ δόμα· τοῦ δὲ εἰπόντος ὀυκοῦν τάλαντον δός μοι, ἄλλ' οὐ κυνικόν ἔφη ἑπὶ τὸ λῆμμα'.

Thrasyllle le Cynique lui ayant demandé une drachme, il [*scil.* Antigone] lui répondit « Mais ce n'est pas un don digne d'un roi ! » Après que [Thrasyllle] lui eut dit « Eh bien alors donne-moi un talent ! », [Antigone] lui répondit « Mais ce n'est pas un gain digne d'un cynique ! »

Nous ne savons rien au sujet de Thrasyllle en dehors de cette chrie. Si l'on se fie à la chronologie de l'anecdote, Thrasyllle a dû vivre à la même époque qu'Antigone Monophthalmos, soit au 4^e s. av. J.-C. Cette datation en fait l'un des premiers cyniques, contemporain de Diogène de Sinope, de Monime de Syracuse, d'Onésicrite et de Cratès de Thèbes.

En comparant la version de l'anecdote citée par Sénèque et celle rapportée par Plutarque, on remarque une différence dans l'ordre des demandes de Thrasyllle. Chez Plutarque, Thrasyllle veut d'abord obtenir une drachme, mais le refus d'Antigone le pousse à demander un talent. Chez Sénèque, il demande d'abord un talent, puis un denier (équivalent romain de la drachme). Dans la version de Sénèque, Thrasyllle passe donc pour un cynique en quête de grandes richesses. Il est possible que Sénèque ait légèrement modifié l'anecdote grecque originale afin de rendre le comportement de Thrasyllle encore plus odieux et vulnérable à ses critiques.

³¹³ Dans une anecdote rapportée en *Gnomol. Vat.*, 96 = *SSR V B 35*, c'est le cynique Diogène qui fait remarquer au puissant Alexandre que le plateau d'os qu'il lui a offert est « un repas de cynique, mais pas un cadeau de roi ».

³¹⁴ *Contra* Griffin, qui affirme (« Le mouvement cynique et les Romains », 250) : « Sénèque, en tant que stoïcien, critique la poursuite de la *gloria egestatis* (*Ben.* II 17, 2) propre aux cyniques [...] ».

³¹⁵ Plutarque cite aussi l'anecdote en *De vitios pudore* 7, 531E-F, mais à cet endroit, il parle d'un cynique sans préciser son nom. En *Gnomol. Vat.*, 104 = *SSR V B 35*, la même chrie met en scène Diogène et Alexandre.

1.5. Citations de Bion de Borysthène

Bion de Borysthène (ca 335 à ca 245 av. J.-C.), philosophe tour à tour académicien, cynique, cyrénaïque et péripatéticien, est classé dans l'œuvre de Diogène Laërce chez les académiciens³¹⁶. Je l'inclus dans ma recension puisqu'il aurait adopté, à travers son parcours éclectique, le mode de vie cynique³¹⁷. Toutefois, nous ne savons pas si Sénèque lui-même rattachait Bion au cynisme.

Plusieurs savants ont vu en Bion une influence majeure sur Sénèque³¹⁸. Bion aurait initié le genre littéraire de la diatribe dans lequel s'inscrirait son œuvre³¹⁹. Ainsi voient-ils des « bionismes » un peu partout dans les écrits sénéquiens. Je laisserai de côté ces spéculations pour m'en tenir à l'analyse de la présence explicite de Bion chez Sénèque³²⁰. En tout et pour tout, Sénèque cite seulement trois fois Bion de Borysthène, deux fois dans son *De la tranquillité de l'âme* et une fois dans son *Des bienfaits*. Quelques spécialistes se sont déjà intéressés à ces citations et les ont commentées en détail³²¹.

Tout juste avant de faire l'éloge de Diogène dans son *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque cite un mot de Bion. Le passage dans lequel s'inscrit la citation traite de l'avantage que représente l'absence de possessions par rapport à l'accumulation de richesses. En effet, la perte d'une partie de ce qui nous appartient entraîne de la détresse psychologique, qu'elle nous laisse dans une situation financière confortable ou catastrophique.

Sén., *Tranq.* VIII 3, éd. Reynolds (= fr. 44 Kindstrand).

Bion eleganter ait non minus molestum esse calvis quam comatis pilos vellit. idem scias licet de pauperibus locupletibusque, par illis esse tormentum ; utriusque enim pecunia sua obhaesit nec sine sensu revelli potest.

³¹⁶ D.L., IV 52 et 54. Sur les différentes allégeances philosophiques de Bion, voir J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes* (Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1976), 56-78.

³¹⁷ D.L., IV 51.

³¹⁸ H. Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo* (Marpurgi Cattorum : Typis F. Soemmering, 1895) ; Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*. D'autres études sont citées chez Setaioli, *Seneca e i greci*, 165-66.

³¹⁹ Sur l'invention du genre littéraire de la diatribe par les philologues, voir Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 44-78.

³²⁰ Je mets ainsi en application la mise en garde énoncée par Fuentes González (65) : « [...] dans le domaine de la littérature morale 'populaire', où la communauté de thèmes et de motifs se révèle tellement évidente et les intermédiaires tellement imprévisibles, il est tout à fait risqué de spéculer sur la question des sources lorsque les auteurs ne les avouent pas. »

³²¹ Setaioli consacre un court chapitre à l'examen de ces trois citations (*Seneca e i greci*, 165-70). Kindstrand, dans son recueil des fragments de Bion, commente brièvement chaque citation (*Bion of Borysthenes*, 239-41, 252-55 et 286-88). Les commentaires les plus étoffés se trouvent dans l'étude de B. Del Giovane, *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera : Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso* (Firenze : Firenze University Press, 2015), 36-70.

Bion affirme avec finesse qu'il n'est pas moins désagréable à des crânes dégarnis qu'à des crânes chevelus de se faire tirer les poils. De la même manière, tu peux savoir au sujet des pauvres et des riches qu'ils ont des tourments égaux ; leur argent a fait corps avec l'un et l'autre et ne peut leur être arraché sans qu'ils s'en aperçoivent.

Il n'est pas certain que l'ensemble de la réflexion provienne de Bion. Si Sénèque a sans aucun doute puisé la première phrase chez Bion, la seconde phrase pourrait exprimer l'interprétation personnelle qu'en fait Sénèque³²². Quoi qu'il en soit, le stoïcien a trouvé dans ce mot de Bion une image éloquente et originale pour défendre l'idée que la perte de possessions provoque toujours de la souffrance, peu importe le niveau de richesse antérieur à la perte et la somme perdue. Se faire arracher un cheveu sera toujours une expérience douloureuse, même si nous avons une tête bien garnie. Cette image plaît particulièrement à Sénèque, car il utilise l'adverbe *eleganter* pour introduire la citation de Bion, comme il le fait ailleurs avec d'autres paroles qu'il juge admirables³²³.

Bion réapparaît au livre XV du *De la tranquillité de l'âme*, où Sénèque explique qu'il ne faut pas se décourager de rechercher la vertu face à la multitude de vices que l'on observe chez les êtres humains. Il vaut mieux rire des maux de l'humanité que s'en affliger, car avec la tristesse vient le désespoir. Et pour être capable d'en rire, il faut avoir conscience de l'insignifiance de la vie des êtres humains, ce que Bion avait déjà compris.

Sén., *Tranq.* XV 4, éd. Reynolds (= fr. 72 Kindstrand).

singula propter quae laeti ac tristes sumus sibi quisque proponat, et sciet verum esse quod Bion dixit, omnia hominum negotia simillima initiis esse nec vitam illorum magis sanctam aut severam esse quam conceptum, <in nihilum redigi ex> nihilo natos.

Que chacun se représente une par une les causes de ses joies et de ses tristesses, et il saura que ce qu'a dit Bion est vrai, que les tracasseries des êtres humains ressemblent davantage à des balbutiements et que leur vie n'est pas plus sacrée ou sérieuse que celle d'un fœtus ; ceux qui sont nés <sont réduits à néant à partir du> néant.

Ici, les paroles de Bion expriment la vérité à laquelle Sénèque veut nous conduire : les événements qui se produisent dans la vie des individus n'ont pas d'importance, ils ne méritent absolument pas de s'en soucier. Encore une fois, Sénèque cite des paroles de Bion qui font intervenir une image originale : dans le premier cas, un chauve et un chevelu qui se font arracher des cheveux, et ici, la

³²² Selon Kindstrand, les deux phrases sont tirées de Bion (*Bion of Borysthenes*, 124). Del Giovane lui attribue seulement la première (*Seneca*, 47).

³²³ *Ep.* 91, 19 ; *Ep.* 97, 6 et 13 ; *Ep.* 116, 5 ; *QNat.* VI 32, 11. Les mots cités sont de Démétrius, Catulus, Épicure, Panétius et Laelius. Selon Kindstrand, *eleganter* serait un qualificatif typiquement utilisé pour introduire un apophtegme, une chrie ou une *gnomè* (*Bion of Borysthenes*, 187).

vie des êtres humains comparée à celle d'un fœtus. Le stoïcien devait trouver dans ces images inusitées un intérêt particulier.

La troisième et dernière citation de Bion est située dans le livre VII du *Des bienfaits*, dans un passage où Sénèque explique qu'il est possible de faire un don au sage, même si, en esprit, tout lui appartient déjà³²⁴. C'est que, au niveau juridique, il demeure une distinction entre les possessions personnelles du sage et nos propres possessions. Seulement de ce point de vue est-il possible d'offrir un présent au sage. La même règle s'applique au souverain, qui possède tout en tant qu'il dirige l'empire, mais possède à une autre échelle seulement le patrimoine personnel qu'il a accumulé. La citation de Bion arrive à ce moment de la discussion pour montrer à quels raisonnements absurdes peut mener la confusion entre ces deux niveaux de propriétés, celui de l'âme (*animo*) et celui du droit (*jure*).

Sén., *Ben.* VII 7, 1-2, éd. Préchac (= fr. 33 Kindstrand).

Bion modo omnes sacrilegos esse argumentis colligit, modo neminem. cum omnis de saxo dejecturus est, dicit : 'quisquis id, quod deorum est, sustulit et consumpsit atque in usum suum vertit, sacrilegus est ; omnia autem deorum sunt ; quod quisque ergo tollit, deorum tollit, quorum omnia sunt ; ergo, quisquis tollit aliquid, sacrilegus est.' deinde, cum efringi templa et expilari impune Capitolium jubet, dicit nullum sacrilegum esse, quia, quidquid sublatum est, ex eo loco, qui deorum erat, in eum transfertur locum, qui deorum est.

Bion infère à l'aide d'arguments tantôt que tout le monde est sacrilège, tantôt que personne ne l'est. Quand il veut voir tout le monde précipité du haut de la roche, il dit : « Quiconque a enlevé, dépensé ou détourné pour son propre usage ce qui appartient aux dieux est sacrilège ; or, tout appartient aux dieux ; donc ce que quelqu'un prend, il le prend aux dieux, à qui tout appartient ; par conséquent, quiconque prend quelque chose est sacrilège. » Ensuite, quand il incite à forcer les temples et à piller impunément le Capitole, il dit que nul n'est sacrilège, parce que quelque chose a été enlevé d'un lieu qui appartenait aux dieux pour être déplacé dans un lieu qui appartient aux dieux.

Aussitôt après avoir rapporté les paroles de Bion, Sénèque s'empresse de les réfuter³²⁵. En considérant que les dieux possèdent tout au sens juridique, comme si tout leur avait été dédié, Bion arrive aux conclusions absurdes que tout le monde est sacrilège ou que nul ne l'est. Or, l'universalité de la propriété divine se situe au-delà, au niveau spirituel, et ne signifie absolument pas que tout sur terre est une offrande destinée aux dieux. Il faut comprendre la propriété universelle des dieux de la même

³²⁴ Sénèque reprend ainsi le paradoxe stoïcien selon lequel « tout appartient au sage ». Cf. Cic., *Fin.* III 75 ; IV 74 ; D.L., VII 125 = *SVF* III 590.

³²⁵ Sénèque, en *Ben.* V 12, 3-4, dénonce des raisonnements tout aussi fallacieux qui cherchent à prouver que nul n'est ingrat.

manière que celle des sages : c'est en leur âme qu'ils possèdent toutes choses, et non sur papier³²⁶. Contrairement aux citations de Bion qui apparaissent dans le *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque se sert ici de Bion comme contre-exemple, pour montrer la nécessité de la distinction conceptuelle qu'il défend.

La citation de Bion a des résonances cyniques. Diogène de Sinope affirmait lui-même que tout appartient aux dieux et déduisait à partir de cette prémisse que tout appartient également aux sages, puisque les sages sont les amis des dieux et que les amis partagent tout³²⁷. Diogène croyait aussi qu'il n'y avait rien de déplacé à piller des temples³²⁸, une opinion que partageait le philosophe cyrénaïque Théodore l'Athée, un des maîtres de Bion³²⁹. Le raisonnement de Bion rappelle également son héritage académicien. Arcésilas, qui a initié le tournant sceptique de l'Académie, justifiait son refus du dogmatisme en soutenant une thèse et sa contrepartie³³⁰. L'argument de Bion, qui défend à la fois que tout le monde est sacrilège et que personne ne l'est, n'est pas étranger à ce genre d'exercices³³¹. Il est vraisemblable, comme le croit Setaioli, que Bion ait utilisé cette forme d'argumentation dans une intention parodique, pour se moquer de la dialectique³³².

Nous savons que Bion était déjà connu à Rome avant Sénèque. Cicéron le cite une fois et Horace compare ses propres satires à des *Bionis sermonibus*³³³. Toutefois, il n'existe aucun parallèle connu aux citations de Bion rapportées chez Sénèque, ce qui rend l'identification des sources de Sénèque particulièrement difficile, voire impossible³³⁴. Weber et Kindstrand estiment probable que Sénèque avait une connaissance directe des œuvres de Bion³³⁵, tandis que Hense, Hirzel et Oltramare sont plutôt d'avis qu'il utilisait une source intermédiaire, qu'ils identifient respectivement à Athénodore de Tarse, à des collections d'apophtegmes, ou à Ariston de Chios³³⁶. Setaioli, bien qu'il n'exclue pas la possibilité que Sénèque ait lu Bion directement³³⁷, se prononce sur les sources

³²⁶ La même comparaison entre la possession universelle des sages et celle des dieux se trouve en *Ben.* VII 3, 2 ; VII 4, 6.

³²⁷ D.L., VI 37 = *SSR* V B 353 ; D.L., VI 72 = *SSR* V B 353.

³²⁸ D.L., VI 73 = *SSR* V B 353.

³²⁹ D.L., II 99.

³³⁰ D.L., IV 28.

³³¹ Hirzel, qui croit que les deux thèses de Bion proviennent de deux apophtegmes différents et que Sénèque les a artificiellement mis ensemble *a posteriori*, refuse de voir chez Bion un argument dialectique à la Carnéade (*Der Dialog*, vol. 2 [Leipzig : S. Hirzel, 1895], 29 note 2). Mais Setaioli a raison de considérer que les deux thèses se trouvaient à l'origine dans le même contexte (*Seneca e i greci*, 169-70 et 717).

³³² Setaioli, *Seneca e i greci*, 169.

³³³ Cic., *Tusc.* III 36 = fr. 69 Kindstrand ; Hor., *Epist.* II 2, 59-60 = test. 14 Kindstrand. Sur ces passages, voir Del Giovane, *Seneca*, 22-36.

³³⁴ Mewis, par exemple, préfère ne pas se prononcer sur la question (*De Senecae philosophi studiis litterarum* [Regimonti : Ex officina hartungiana, 1908], 77).

³³⁵ Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, 5 ; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, 86-87 ; « Bion de Borysthène », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 (Paris : CNRS, 1994), 111.

³³⁶ Hense, *Seneca und Athenodorus*, 38 ; Hirzel, *Der Dialog*, 2 : 29 note 2 ; Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, 261.

³³⁷ Setaioli, *Seneca e i greci*, 168.

intermédiaires les plus probables. Selon lui, les deux citations du *De la tranquillité de l'âme*, ont des chances de provenir du stoïcien Athénodore de Tarse³³⁸, qui a été identifié comme une source importante du *De la tranquillité de l'âme* par Hense³³⁹. Quant à la citation du *Des bienfaits* et l'objection subséquente, elles pourraient être empruntées à Démétrius le Cynique, un personnage omniprésent dans le livre VII³⁴⁰.

Que Sénèque ait eu accès aux œuvres de Bion directement ou par des sources intermédiaires, son intérêt pour cet auteur est avant tout littéraire. Contrairement aux autres cyniques, Bion n'apparaît pas chez Sénèque comme un personnage de chries. Dans *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque cite Bion en raison des images étonnantes qu'il utilise pour rendre compte d'une idée similaire à celle que lui-même défend. Quant à la citation du *Des bienfaits*, Sénèque la considère comme un raisonnement sophistique qu'il convient de réfuter. Aux yeux de Sénèque, Bion n'est donc pas un modèle éthique et encore moins un sage, mais seulement un auteur dont il apprécie la qualité littéraire des écrits.

1.6. Portrait de Démétrius le Cynique

Le philosophe cynique qui prend le plus de place chez Sénèque est sans conteste son contemporain Démétrius (1^{er} s. ap. J.-C.). Celui-ci nous est connu principalement par les écrits de Sénèque, bien que d'autres sources le mentionnent aussi³⁴¹. Démétrius fréquentait des stoïciens membres de l'élite romaine, comme Sénèque et Thræsea Paetus³⁴². Il connaissait également le philosophe stoïcien Musonius Rufus, qu'il avait peut-être rencontré à Corinthe³⁴³ et qu'il avait assurément affronté dans le procès de Publius Egnatius Celer, un stoïcien accusé de faux témoignage par Musonius Rufus et défendu par Démétrius³⁴⁴. Les références au cynique Démétrius parcourent

³³⁸ Setaioli, 167 et 362 note 1689.

³³⁹ Selon les spécialistes, c'est le Περὶ εὐθυμίας de Panétius qui aurait principalement inspiré le *De la tranquillité de l'âme*. Setaioli rapporte toute la littérature secondaire pertinente à ce sujet (98-99 et note 387). Athénodore serait aussi une source importante, mais secondaire.

³⁴⁰ Setaioli, 170 note 720. Del Giovane accepte les deux hypothèses de Setaioli (*Seneca*, 14, 42-43 et 67-68).

³⁴¹ Un relevé exhaustif se trouve chez Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*. Sur Démétrius le Cynique, voir aussi Dudley, *A history of Cynicism*, 125-42 ; J. F. Kindstrand, « Demetrius the Cynic », *Philologus* 124, n° 1 (1980) : 83-98 ; Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome » ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2723-56 et 2768-73 ; Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté », 411-18.

³⁴² Son lien avec Thræsea Paetus est attesté chez Tac., *Ann.* XVI 34-35.

³⁴³ Philostrate (VA V 19) rapporte que Démétrius a vu Musonius à Corinthe en train de travailler avec les ouvriers sur le chantier du canal de l'Isthme. Philostrate n'étant pas une source fiable, la rencontre est jugée fictive par O. Hense, *C. Musonii Rufi reliquiae* (Leipzig : Teubner, 1905), xxxi-xxxii ; Lutz, « Musonius Rufus "The Roman Socrates" », 22-23 ; Kindstrand, « Demetrius the Cynic », 88.

³⁴⁴ Sur le rôle de Démétrius dans le procès de P. Egnatius Celer, voir Dudley, *A history of Cynicism*, 133-34 ; Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 46-47 ; Kindstrand, « Demetrius the Cynic », 86-98 ; J. L. Moles. « "Honestius quam ambitiosius"? An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men », *Journal of Hellenic Studies* 103 (1983) : 103-23.

l'ensemble de l'œuvre de Sénèque. On le trouve dans le *De la vie heureuse*, le *Des bienfaits*, les *Lettres à Lucilius*, les *Questions naturelles* et le *De la providence*. Quelques spécialistes se sont intéressés de près à ces textes. Billerbeck les a traduits en allemand et les a commentés intégralement dans son recueil de témoignages sur Démétrius³⁴⁵. Del Giovane a examiné en détail les deux passages du *Des bienfaits* où Démétrius figure, tandis que Pià-Comella se penche sur les apparitions de Démétrius dans les *Lettres*³⁴⁶.

1.6.1. Dans le *De la vie heureuse*

Dans son *De la vie heureuse*, Sénèque critique les gens malveillants qui reprochent à Platon, Épicure et Zénon de ne pas vivre conformément aux principes philosophiques dont ils font la promotion. Sénèque excuse ces grands philosophes de la même manière qu'il se justifie de ses propres incohérences : on doit pouvoir parler de la vie vertueuse sans l'incarner parfaitement, pourvu qu'on reconnaisse nos propres vices et qu'on tente de les surmonter³⁴⁷. Pour ces gens malveillants, personne n'est jamais assez bon, qu'il s'agisse de Platon, Épicure ou Zénon, de Rutilius ou Caton, ou même de Démétrius :

Sén., *De vita beata* XVIII 3, éd. Reynolds.

curet aliquis an istis nimis dives videatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnans, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerint habere, interdixit et poscere, negant satis egere. vides enim: non virtutis scientiam sed egestatis professus est.

Faut-il qu'on se préoccupe de paraître trop riche aux yeux de ceux qui croient que Démétrius le Cynique n'est pas assez pauvre ? L'homme le plus énergique et qui se bat contre tous les besoins de la nature, plus pauvre que le reste des cyniques en ce que, alors qu'ils se sont interdit de posséder, il s'est aussi interdit de demander, ils disent qu'il n'est pas assez indigent ! Tu vois en réalité : il n'a pas déclaré connaître la vertu, mais l'indigence³⁴⁸.

En soulignant l'absurdité du grief fait à Démétrius, Sénèque veut invalider un reproche qu'on devait souvent lui faire, à savoir que sa fortune contrevient aux principes élémentaires de sa philosophie. Sénèque sera forcément toujours trop riche aux yeux de ceux qui, par mauvaise foi, reprochent à

³⁴⁵ Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*.

³⁴⁶ Del Giovane, *Seneca*, 100-153 ; Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté », 412-15.

³⁴⁷ Toutefois, Sénèque ne pardonne pas les philosophes dont les paroles n'ont aucun rapport avec les actes (*Ep.* 108, 36-38).

³⁴⁸ Je reviens sur ce texte dans la section 1.7.2 *infra*.

Démétrius de ne pas être assez pauvre. En réalité, Démétrius repousse toujours les limites de la pauvreté en s'efforçant de réduire au minimum ses besoins naturels. Il est, selon Sénèque, un modèle d'indigence, encore plus que les autres cyniques. Tous les cyniques refusent d'accumuler des possessions (*habere*), mais la plupart mendie (*poscere*) pour obtenir le peu dont ils ont besoin pour vivre. Démétrius, contrairement aux autres, peut vivre sans posséder quoi que ce soit ni mendier, tant ses besoins sont négligeables. En ce sens, Démétrius est le plus pauvre des cyniques, car il ne récolte même pas de dons par la quête³⁴⁹.

Si Sénèque peut admettre le décalage entre l'enseignement et la vie que Platon, Épicure et Zénon menaient, le cas de Démétrius est différent. Celui-ci n'a jamais prétendu avoir une connaissance de la vertu³⁵⁰. On ne saurait donc lui reprocher de ne pas incarner cet idéal. Démétrius prétend toutefois s'y connaître en matière d'indigence, mais le fait qu'il ait mis en pratique cet enseignement dans une parfaite concordance entre les paroles et les actes rend irrecevable toute critique lui étant adressée à cet égard.

1.6.2. Dans le *Des bienfaits*

Le portrait de Démétrius se précise dans le *Des bienfaits* de Sénèque. Deux passages importants du livre VII rapportent sa pensée en détail. En raison de la forte présence de Démétrius au livre VII du *Des bienfaits*, Oltramare a cru qu'il était la source de l'ensemble du livre, mais cette hypothèse ne repose sur aucune preuve tangible³⁵¹. De l'aveu de Sénèque lui-même, ce livre rassemble des restants de réflexion qu'il n'a pas utilisés ailleurs dans le *Des bienfaits*. Bien qu'il eût préféré construire son ouvrage en une sorte de crescendo où le dernier livre aurait été le point culminant, il explique qu'il a dès le début exposé les réflexions essentielles et qu'il se trouve ainsi à composer son dernier livre avec des développements superflus. C'est à ce moment que Sénèque établit un parallèle entre sa méthode de composition et le rapport de Démétrius aux préceptes et au savoir : il faut d'abord maîtriser l'essentiel avant de chercher à étendre ses connaissances.

Sén., *Ben.* VII 1, 3 – 2, 1, éd. Préchac.

egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo iudicio magnus, etiam si maximis comparetur : solet plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed

³⁴⁹ Démétrius (Sén., *Ben.* VII 1, 7 ; cité *infra* section 1.6.2) conseille d'apprendre à demander à soi-même – et non aux autres – des richesses (*didicit a se petere divitias*).

³⁵⁰ Démétrius, en effet, ne prétend pas être un sage (*Ben.* VII 8, 2).

³⁵¹ Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, 261. Chaumartin croit plutôt que l'enseignement de Démétrius se trouve à la base des douze premiers chapitres du livre VII (*Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale*, 148-51).

illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum. 'quemadmodum' inquit 'magnus luctator est, non qui omnis numeros nexusque perdidicit, quorum usus sub adversario rarus est, sed qui in uno se aut altero bene ac diligenter exercuit et eorum occasiones intentus expectat (neque enim refert, quam multa sciat, si scit, quantum victoriae satis est), sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt. licet nescias, quae ratio oceanum effundat ac revocet, quare septimus quisque annus aetati signum inprimat, quare latitudo porticus ex remoto spectantibus non servet portionem suam, sed ultima in angustius coeant et columnarum novissime intervalla jungantur, quid sit, quod geminorum conceptum separet, partum jungat, utrum unus concubitus spargatur in duos an totiens concepti sint, cur pariter natis fata diversa sint maximisque rerum spatiis distent, quorum inter ortus minimum interest : non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet scire nec prodest. involuta veritas in alto latet. nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cuius hic unus inventae fructus est invenisse ; quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit. si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit nec avida spe infinita complectitur, sed didicit a se petere divitias ; si deorum hominumque formidinem eiecit et scit non multum esse ab homine timendum, a deo nihil ; si contemptor homo omnium, quibus torquetur vita, dum ornatur, eo perductus est, ut illi liqueat mortem nullius mali materiam esse, multorum finem ; si animum virtuti consecravit et, quaecumque vocat illa, planum putat ; si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios : subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavitque scientiam utilem ac necessariam. reliqua oblectamenta otii sunt ; licet enim jam in tutum retracto animo ad haec quoque excurrere cultum, non robur ingeniis adferentia.' haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem jubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cotidiana meditatione perducere, ut sua sponte occurrant salutaria et ubique ac statim desiderata praesto sint et sine ulla mora veniat illa turpis honestique distinctio.

En effet, Démétrius le Cynique – il s'agit à mon avis d'un grand homme, même quand on le compare aux plus grands –, a l'habitude de dire ces paroles remarquables : il est plus utile de se souvenir de peu de préceptes de sagesse, pourvu qu'ils soient à notre portée et à notre disposition, que d'en avoir appris plusieurs, sans les avoir sous la main. « De la même manière, dit-il, le grand lutteur n'est pas celui qui a appris tous les coups spéciaux et les enchaînements qu'on utilise rarement contre un adversaire, mais celui qui s'est entraîné à fond et attentivement à un ou deux [coups] et qui attend avec vigilance l'occasion d'en placer un (car peu importe combien de coups il connaît, s'il en connaît assez pour gagner). Il en va ainsi dans l'étude [des préceptes], de nombreux [préceptes] savent charmer, un petit nombre suffit à triompher. On peut ignorer la cause des marées ; pourquoi chaque septième année marque d'un signe une nouvelle étape de la vie ; pourquoi la largeur d'un portique ne garde pas ses proportions pour ceux qui l'observent de loin, et les [colonnes] du fond se rapprochent en se resserrant jusqu'au point où l'espace entre les colonnes disparaît ; comment des jumeaux conçus séparément sont réunis en une grossesse (un seul accouplement engendre-t-il deux [fœtus] ou bien sont-ils conçus en plusieurs fois ?) ; pourquoi à deux personnes nées dans des circonstances semblables appartiennent des destins différents et pourquoi ceux dont les naissances sont séparées par un tout petit intervalle ont des vies diamétralement opposées. Ce ne sera pas pour toi un grand préjudice d'avoir laissé de côté ce qui n'est ni possible

ni utile de savoir. Dissimulée, la vérité se cache dans les profondeurs. Nous ne pouvons pas nous plaindre de la méchanceté de la nature, puisqu'aucune découverte n'est difficile, exceptée celle dont le seul profit réside dans la découverte elle-même ; ce qui nous rendra meilleurs et heureux repose dans un lieu découvert et à proximité. Si l'âme a su mépriser ce qui dépend de la fortune, si elle a su s'élever au-dessus des craintes et ne pas embrasser un espoir insatiable et sans limites, mais a appris à demander à elle-même des richesses ; si elle a su s'affranchir de la peur des dieux et des hommes et sait qu'il n'y a pas beaucoup de choses à craindre des hommes, et absolument rien d'un dieu ; si, méprisant toutes les choses qui tourmentent sa vie en même temps qu'elles l'agrémentent, l'homme est parvenu au point où il lui devient évident que la mort n'est la source d'aucun mal, et qu'elle met fin à plusieurs [maux] ; si l'âme se consacre à la vertu et pense que, peu importe le chemin par lequel [la vertu] l'invite [à passer], [ce chemin] est plat ; si, étant un animal social et né en communauté, il considère le monde comme la maison de tous, a ouvert aux dieux ses sentiments intimes et vit toujours comme s'il était en public, se méfiant davantage de lui-même que des autres : cet homme, dérobé aux tempêtes, se tient dans un lieu sûr où le temps est serein et a fait sien le savoir utile et indispensable. Tout le reste est un divertissement pour ses loisirs ; car si son âme est déjà retirée en un lieu sûr, il se peut que [cet homme] s'aventure aussi dans un domaine qui donne aux esprits de la culture, et non de la fermeté d'âme. » Notre Démétrius invite le progressant à tenir ces préceptes à deux mains, à ne les abandonner nulle part, au contraire [il doit] les fixer dans son esprit, en faire une partie intégrante de lui-même et être amené, grâce à une pratique quotidienne, au point où des pensées saines viennent à son esprit spontanément, où l'objet de ses désirs est à sa disposition en tout lieu et tout temps, et où la distinction entre ce qui est honteux et honnête se présente [à lui] sans aucun délai.

Sénèque introduit la citation de Démétrius avec l'adverbe *egregie*, un mot qu'il utilise aussi pour citer avec approbation d'autres auteurs³⁵². L'admiration de Sénèque pour Démétrius transparaît également dans la description du cynique comme un *vir magnus*. Chez Sénèque, l'adjectif *magnus* qualifie le sage, mais aussi des personnages historiques aussi importants que Socrate, Zénon, Chrysippe et Quintus Sextius³⁵³.

Démétrius juge que seule une poignée de principes est essentielle et véritablement utile pour le progressant : regarder comme indifférent ce qui dépend de la fortune ; contrôler ses craintes et ses espoirs ; trouver des richesses en soi-même ; se libérer de la crainte des dieux et des hommes ; regarder comme indifférents les plaisirs et les peines de la vie ; ne pas considérer la mort comme un mal ; se consacrer à la recherche de la vertu et la voir comme une entreprise facile, peu importe la voie choisie pour y parvenir ; considérer le monde comme une grande maison commune ; partager avec les dieux

³⁵² *QNat.* III 27, 13 ; V 18, 16 ; VI 2, 9 ; VII 30, 1 ; *Ben.* VI 3, 1 ; *Ep.* 7, 10 et 11 ; 21, 9 ; 28, 9 ; 98, 9 ; 104, 24 ; 119, 5 et 14. Les personnages cités sont Platon, Démocrite, Aristote, Épicure, Métrodore, Marc Antoine (chez Rabirius), Virgile, Horace et Lucius Vagellius.

³⁵³ Sage : *Ep.* 87, 18 ; 94, 40. Socrate, Zénon et Chrysippe : *Ben.* VII 8, 2. Chrysippe : *Ben.* I 4, 1. Métrodore, Hermaque, Polyénus : *Ep.* 6, 6. Posidonius : *Ep.* 90, 20. Scipion : *Ep.* 66, 13. Brutus : *Ben.* II 20, 2. Marc Antoine : *Ep.* 83, 25. Quintus Sextius : *Ep.* 64, 2. Canus Julius : *Tranq.* XIV 4.

ses pensées personnelles ; toujours vivre comme si on était à la vue de tous ; se méfier de soi-même³⁵⁴. Ces principes fondamentaux doivent être assimilés en priorité, car eux seuls contribuent au bonheur et à la vertu de celui qui s'efforce de les mettre en application. Apprendre un trop grand nombre de préceptes risque de détourner le progressant de leur mise en pratique, les rendant ainsi inutiles. C'est une fois la vertu et le bonheur atteints qu'il convient, facultativement, d'élargir son savoir et de tenter de percer le mystère des phénomènes naturels.

Les exemples de savoir superflu fournis par Démétrius font écho à des sujets qui occupent certains philosophes stoïciens : la cause des marées³⁵⁵ et des illusions d'optique³⁵⁶, ainsi que la question du destin et de la configuration astrale³⁵⁷. Sénèque aborde lui-même de tels sujets dans ses *Questions naturelles*. Il se trouve donc, de manière inattendue, à approuver un discours qui critique indirectement les investigations des stoïciens dans le domaine de la physique.

Certains éléments du discours de Démétrius rappellent le Diogène de Sénèque et méritent d'être mentionnés. Démétrius énonce le précepte selon lequel il faut mépriser ce qui dépend de la fortune (*fortuita*). Diogène qui, selon Sénèque, « s'est débarrassé de tout ce qui dépend de la fortune (*fortuitis omnibus*)³⁵⁸ », a donc appliqué avec succès ce conseil. En outre, Démétrius souligne à la fin de son discours que tout ce qu'on apprend en dehors des préceptes essentiels qu'il vient d'énoncer fait partie d'« un domaine qui donne aux esprits de la culture, et non de la fermeté d'âme (*robur*). » On comprend ainsi que les préceptes de Démétrius visent précisément à développer la fermeté d'âme. Or, dans le *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque affirme que cette qualité est requise pour mener le genre de vie de Diogène³⁵⁹. Les autres conseils énoncés par Démétrius, sans qu'il soit possible de repérer des parallèles significatifs avec le Diogène de Sénèque, s'harmonisent bien avec lui.

Le second passage du livre VII du *Des bienfaits* témoigne de l'admiration sans borne de Sénèque envers Démétrius. Afin de montrer que l'on peut offrir un présent au sage même s'il possède tout, Sénèque affirme qu'il aurait pu évoquer Socrate, Zénon ou Chrysippe, mais il préfère prendre pour exemple Démétrius. C'est ainsi que Sénèque fait l'éloge de celui qu'il perçoit comme un véritable sage et comme un modèle de vertu pour ses contemporains :

³⁵⁴ Billerbeck dresse une liste des parallèles entre ces préceptes et les propos tenus par Sénèque ailleurs (*Der Kyniker Demetrius*, 34).

³⁵⁵ Strabon, III 5, 8 et 9 = fr. 217 et 218 Edelstein et Kidd.

³⁵⁶ Calcidius, in *Tim.* c. 237 = *SVF* II 863.

³⁵⁷ August., *De civ. D.* V 5 = fr. 111 Edelstein et Kidd.

³⁵⁸ *Tranq.* VIII 5.

³⁵⁹ *Tranq.* VIII 9.

Sén., *Ben.* VII 8, 2 – 11, 1, éd. Préchac.

paulo ante Demetrium rettuli, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaeque in iis, quae proposuit, constantiae, eloquentiae vero eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequentis. huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum saeculo nostro aut convicium deesset. Demetrio si res nostras aliquis deorum possidendas velit tradere sub lege certa, ne liceat donare, adfirmaverim repudiatum dicturumque : ‘ego vero me ad istud inextricabile pondus non alligo nec in altam faecem rerum hunc expeditum hominem demitto. quid ad me defers populorum omnium mala ? quae ne daturus quidem acciperem, quoniam multa video, quae me donare non deceat. [...] dimitte me et illis divitiis meis redde ; ego regnum sapientiae novi, magnum, securum ; ego sic omnia habeo, ut omnium sint.’ itaque cum C. Caesar illi ducenta donaret, ridens rejecit ne dignam quidem summam judicans, qua non accepta gloriaretur. dii deaeque, quam pusillo animo illum aut honorare voluit aut corrumpere ! reddendum egregio viro testimonium est ; ingentem rem ab illo dici audivi, cum miraretur Cai dementiam, quod se putasset tanti posse mutari : ‘si temptare’ inquit ‘me constituerat, toto illi fui experiendus imperio.’

J’ai mentionné un peu plus tôt Démétrius, un homme que la nature semble avoir fait apparaître à notre époque pour montrer qu’il ne peut être corrompu par nous, pas plus que nous ne pouvons être corrigés par lui, homme d’une sagesse parfaite – il se peut que lui-même le nie – et d’une constance inébranlable dans ce qu’il a mis de l’avant, d’une éloquence telle qu’elle convient aux propos les plus courageux, sans agréments ni soucis excessifs dans le choix des mots, éloquence qui, portée par l’impétuosité, confère à ses propos une formidable grandeur d’âme. Je ne doute pas que la providence lui a donné une telle vie et une telle manière de parler afin qu’il ne manque pas à notre siècle un modèle à imiter ou un reproche à entendre. Si quelque dieu voulait offrir à Démétrius nos possessions en toute légalité sans qu’il ne puisse les donner, j’affirmerais qu’il aurait refusé et aurait dit : « Moi, en réalité, je ne m’enchaîne pas à ce poids inextricable et je n’enfonce pas cet homme sans bagages dans la lie profonde des possessions. Pourquoi m’accordes-tu les maux de tous les peuples ? Je n’accepterais même pas ces choses pour les donner, puisque j’en vois beaucoup qu’il ne convient pas que je donne. [...] Laisse-moi libre et rends-moi à mes propres richesses ; moi, je connais le royaume de la sagesse, immense et sûr ; moi, je possède toutes choses dans la mesure où elles appartiennent à tout le monde. » Ainsi donc, quand Caius Caesar lui a offert 200 000 sesterces, Démétrius a ri et refusé, jugeant que la somme n’était même pas assez grande pour mériter de se glorifier de ne pas l’avoir acceptée. Dieux et déesses ! Quel petit esprit d’avoir voulu ou bien l’honorer ou bien le corrompre ainsi ! Il faut rendre témoignage à cet homme remarquable ; j’ai entendu ce mot formidable qu’il a prononcé quand il s’étonnait de la folie de Caius, qui croyait pouvoir le changer à ce prix : « S’il avait été décidé à me mettre à l’épreuve, dit-il, il aurait fallu qu’il m’éprouve en m’offrant tout l’empire. »

Sénèque décrit Démétrius comme « un homme d’une sagesse parfaite (*virum exactae sapientiae*) », qui applique les principes qu’il promet et qui met son éloquence au service de sa franchise. Le style

simple de Démétrius, « sans agréments ni soucis excessifs dans le choix des mots », est le reflet d'une âme saine. Le vicieux, au contraire, s'exprime à travers un style raffiné³⁶⁰.

Démétrius est le sage en comparaison duquel tous les autres êtres humains se révèlent des insensés. Sénèque imagine les mots qu'aurait prononcés Démétrius si on lui avait offert toutes les richesses que possède Sénèque lui-même. Bien entendu, Démétrius aurait refusé le don et ne l'aurait même pas offert à un autre, car les richesses sont pour lui la source de bien des maux. Elles détournent les êtres humains de la vertu et les poussent à la guerre³⁶¹. Dans l'extrait cité, l'ellipse correspond à une énumération de produits de luxe et de produits financiers dont le caractère artificiel de la valeur est dénoncé par Démétrius³⁶². À la fin du discours imaginaire, Démétrius souhaite s'en tenir à ses propres richesses, celles que lui garantit la sagesse. Démétrius ne possède peut-être rien sur papier mais, en tant que sage, possède tout en son âme.

L'anecdote concernant Démétrius à la fin de l'extrait cité rappelle la petite histoire du cynique Thrasyllé que Sénèque rapporte au livre II du *Des bienfaits*³⁶³. Alors que Thrasyllé, ayant demandé successivement un talent et un denier à Antigone, ne reçoit aucun don de sa part, Démétrius se voit offrir 200 000 sesterces par Caligula³⁶⁴ et lui oppose une fin de non-recevoir. Dans l'anecdote de Thrasyllé, le cynique quémande de l'argent, mais le souverain refuse de lui donner ; dans l'anecdote de Démétrius, le souverain veut donner de l'argent, mais le cynique refuse de le prendre. Démétrius apparaît donc comme un bon cynique qu'aucun montant d'argent ne peut corrompre. Sénèque aurait pu le donner comme exemple aux côtés de Socrate et de Diogène, quand il explique, au livre V du *Des bienfaits*, que certaines personnes ne peuvent être vaincues en bienfaits du fait qu'elles refusent ce qu'on leur offre. Démétrius n'est pas le seul philosophe dont on raconte qu'il aurait refusé le cadeau d'un puissant souverain. L'anecdote semble calquée sur celle de Diogène qui refuse les présents d'Alexandre³⁶⁵. Aussi, elle ne rapporte pas forcément un événement historique³⁶⁶. En faisant de Démétrius le personnage d'une chrie, Sénèque met en valeur la vertu et

³⁶⁰ *Ep.* 115, 2.

³⁶¹ Que les richesses conduisent à des conflits ou à la guerre, Sénèque l'expose aussi en *De ira* III 33 ; *Ben.* VI 3, 2 ; *Ep.* 87, 41. Sénèque s'en prend régulièrement aux passions et aux vices qu'entraînent les richesses : *Helv.* X-XI ; *De ira* II 21, 7 ; *Tranq.* VIII ; *Ep.* 59, 14 ; 80, 6 ; 87, 31. Sur le rapport de Sénèque à la richesse, voir M. T. Griffin, *Seneca : A philosopher in politics* (Oxford : Clarendon Press, 1976), 286-314.

³⁶² Ce genre de liste se trouve ailleurs chez Sénèque : *Helv.* X-XI ; *De ira* III 35 ; *Ep.* 86, 6-9 ; 110, 12-13 ; 114, 9 ; 115, 8-11 ; 123, 7.

³⁶³ Voir section 1.4 *supra*.

³⁶⁴ Dans l'anecdote, « Caius Caesar » désigne l'empereur Caligula.

³⁶⁵ *SSR* V B 33. Forcée sur le même modèle, une anecdote raconte que Xénocrate, un scholarque de l'Académie, a gardé seulement une partie de l'argent offert par Alexandre le Grand, et lui a renvoyé le reste : *Cic.*, *Tusc.* V 91 ; *Plut.*, *Reg. et imper. apophth.* 181D-E ; *D.L.*, IV 8.

³⁶⁶ Pour une discussion sur l'historicité de cette anecdote, voir Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 26-27.

la franchise de son contemporain à travers un genre littéraire très ancien et souvent utilisé par les stoïciens pour représenter des philosophes cyniques.

1.6.3. Dans les *Lettres à Lucilius*

Les *Lettres à Lucilius* contiennent quatre références à Démétrius. Dans la *Lettre 20*, Sénèque traite de l'importance en philosophie de faire concorder les paroles et les actes. En se faisant pauvre, le philosophe gagne en crédibilité lorsqu'il enseigne le mépris des richesses. Sénèque puise cette leçon dans un mot d'Épicure, mais c'est Démétrius qui en fournit l'illustration :

Sén., *Ep.* 20, 9, éd. Reynolds.

ego certe aliter audio quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam [in] stramentis incubantem : non praeceptor veri sed testis est.

Quant à moi, il est certain que j'écoute d'une autre oreille ce que notre Démétrius dit, quand je l'ai vu nu, étendu sur une couche encore plus misérable que de la paille : il n'enseigne pas la vérité, mais il en est le témoin.

Tout comme dans le *De la vie heureuse XVIII 3*, Démétrius est présenté comme un modèle de concordance entre les paroles et les actes. Le fait que Démétrius vive dans l'extrême pauvreté donne valeur de vérité à ses paroles. De fait, dans la *Lettre 6*, Sénèque explique que les êtres humains se fient davantage à ce qu'ils voient de leurs propres yeux qu'à ce qu'ils entendent³⁶⁷. Par exemple, il estime que Cléanthe n'aurait jamais imité Zénon s'il avait seulement entendu ses doctrines. Il devait les voir mises en application dans la vie de son maître pour y adhérer.

Quand Sénèque qualifie Démétrius de *nudus*, il le rapproche à la fois de Diogène et des dieux, dont la nudité est évoquée ailleurs par le stoïcien³⁶⁸. L'adjectif ne signifie pas que Démétrius ou Diogène se présentaient en public sans vêtements. Il renvoie plutôt à l'indigence de Démétrius et de Diogène, à leur absence de possessions volontaire³⁶⁹. Grâce à leur dénuement, les cyniques ne

³⁶⁷ Le texte est cité dans la partie 2, chapitre 3, section 5.3.

³⁶⁸ Diogène : *Ben.* V 4, 3 (*nudus*). Démétrius : *Ep.* 20, 9 (*nudus*) ; *Ep.* 62, 3 (*seminudus*). Les dieux : *Tranq.* VIII 5 (*nudos*) ; *Ep.* 31, 10 (*nudus*). Après Sénèque, Marc Aurèle parlera d'un philosophe ἡμίγυμνος (*Med.* IV 30 ; voir *infra* section 4.7), qu'on identifie parfois à un cynique, et Apulée utilisera les termes *nudus* (*Flor.* 14) et *seminudus* (*Flor.* 22) pour qualifier le cynique Cratès.

³⁶⁹ Sur la signification du mot *nudus*, voir Sén., *Ben.* V 13, 3 ; P. Cordier, *Nudités romaines : Un problème d'histoire et d'anthropologie* (Paris : Les Belles Lettres, 2005), 138-45 ; Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté », 413 note 52.

craignent pas les infortunes et fournissent la preuve à ceux qui les côtoient que la richesse est un indifférent.

Dans la *Lettre 62*, Sénèque évoque à nouveau la pauvreté de Démétrius³⁷⁰. Le stoïcien raconte comment il trouve le temps de se consacrer à l'étude malgré ses occupations. Où qu'il soit et quoi qu'il fasse, Sénèque réfléchit à une vérité morale. Peu importe avec qui Sénèque se trouve, les meilleurs des hommes (*optimi*), comme Démétrius, l'accompagnent toujours en pensée :

Sén., *Ep.* 62, 3, éd. Reynolds.

Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. quidni admirer? vidi nihil ei deesse. contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est. Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit.

Je porte avec moi Démétrius, le meilleur homme, et je parle avec cet homme à demi nu après avoir abandonné les gens habillés de pourpre. Je l'admire. Pourquoi ne pas l'admirer ? J'ai constaté qu'il ne manque de rien. Quelqu'un peut tout mépriser, personne ne peut posséder tout. La voie qui passe par le mépris de la richesse est la plus brève pour parvenir à la richesse. Or, notre Démétrius vit ainsi, non pas comme s'il méprisait tout, mais comme s'il confiait les possessions aux autres.

Sénèque, en opposant l'habillement de Démétrius, dont les haillons exposent partiellement la nudité, et celui de ses compagnons vêtus de pourpre, distingue symboliquement deux méthodes pour parvenir à la richesse. Démétrius, comme les autres cyniques dans *De la vie heureuse XVIII 3*, a complètement renoncé aux possessions. Il ne s'en trouve pas moins riche, puisqu'il ne souffre d'aucun manque. Sa richesse repose sur la réduction de ses besoins. Quant à ceux qui portent des vêtements de pourpre, symboles du luxe, ils veulent parvenir à la richesse non pas en exerçant un contrôle sur leurs désirs, mais en accumulant des possessions. Sénèque juge que la méthode de Démétrius permet d'atteindre la richesse plus rapidement que celle des gens empourprés, puisque ces derniers, ne mettant aucun frein à leurs désirs, ne parviennent jamais à les satisfaire.

Il n'est pas nécessaire de voir dans la *via brevissima ad divitias* un clin d'œil à la description du cynisme comme chemin raccourci vers la vertu que l'on trouve chez Diogène Laërce³⁷¹. En effet, au début de sa *Lettre 119*, Sénèque utilise une image similaire sans qu'il soit question de cynisme. Il

³⁷⁰ Pour un commentaire de l'extrait de la *Lettre 62* concernant Démétrius, voir aussi *infra* partie 2, chapitre 3, section 5.3.

³⁷¹ Voir partie 1, chapitre 3, section 1, de même que partie 1, chapitre 1, section 7.

y recommande à Lucilius d'emprunter la *conpendiaria ad maximas divitias*, qui consiste à réduire ses besoins.

Dans la dernière phrase de l'extrait, Sénèque affirme : « notre Démétrius vit ainsi, non pas comme s'il méprisait (*contempserit omnia*) tout, mais comme s'il confiait les possessions aux autres (*aliis habenda permiserit*). » Or, dans sa *Lettre 73*, Sénèque dit : « Jupiter possède tout, mais il a confié les possessions aux autres (*aliis tradidit habenda*) [...]. Le sage voit et méprise (*contemnit omnia*) tout ce que les autres possèdent avec autant d'indifférence que Jupiter et il s'admire d'autant plus que Jupiter ne peut pas utiliser ces choses, tandis que le sage ne veut pas³⁷². » Le parallèle entre ces deux passages est frappant et en dit long sur l'estime de Sénèque pour Démétrius. Indirectement, Sénèque est en train de comparer Démétrius à Jupiter. En effet, Démétrius ne vit pas comme le sage qui méprise les biens matériels, mais comme le dieu qui ne peut même pas en faire usage.

Les *Lettres 67* et *91* rapportent des images utilisées par Démétrius pour illustrer ses conseils moraux. Dans la *Lettre 67*, Sénèque répond à la question de Lucilius, qui veut savoir si vraiment tous les biens sont désirables, même lorsque ces biens impliquent des souffrances. Par exemple, on dira que subir un supplice avec courage est un bien car il s'agit d'une action accomplie avec vertu. Lucilius se demande s'il faut désirer subir un supplice. Sénèque rétorque qu'il ne faut pas souhaiter subir un supplice, mais plutôt subir un supplice *avec courage*, car c'est la vertu dans l'action qui en fait un bien. Les vertus se révèlent en effet souvent dans des circonstances difficiles³⁷³. Le mot de Démétrius vient appuyer les propos de Sénèque :

Sén., *Ep.* 67, 14, éd. Reynolds.

hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat. nihil habere ad quod exciteris ad quod te concites, cuius denuntiatione et incursu firmitatem animi tui temptes, sed in otio inconcusso jacere non est tranquillitas : malacia est.

À ce point de ma réflexion, notre Démétrius m'est venu à l'esprit, puisqu'il appelle une vie paisible et sans aucune attaque de la fortune une mer morte. N'avoir rien contre quoi s'exciter, contre quoi s'emporter, aucun avertissement ou aucun heurt pour mettre à l'épreuve la fermeté de son âme, mais végéter dans l'oisiveté constante, ce n'est pas la tranquillité : c'est le calme plat.

³⁷² Sén., *Ep.* 73, 14 : *Juppiter omnia habet, sed nempe aliis tradidit habenda [...] sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Juppiter et hoc se magis suspicit quod Juppiter uti illis non potest, sapiens non vult.*

³⁷³ Cf. *Ep.* 94, 74.

Démétrius compare une vie sans épreuves à une « mer morte (*mare mortuum*) » ou au « calme plat de la mer (*malacia*) ». Sénèque reprend à son compte cette comparaison à plusieurs reprises³⁷⁴. Il y a ici un jeu de mot avec *malacia*, qui provient du grec *μαλακία* et dont le sens premier est « mollesse ». Celui qui ne subit aucune attaque de la fortune ne peut prétendre avoir une âme ferme et vertueuse, il ne fait qu'entretenir sa mollesse, sa faiblesse morale. Dans la suite de la *Lettre 67*, Sénèque cite Attale et Épicure, qui sont aussi d'avis qu'il vaut mieux subir des épreuves de la fortune que vivre sans adversité³⁷⁵.

Sénèque rapporte un autre mot de Démétrius dans un développement de la *Lettre 91* où il explique qu'il ne faut pas se fier aux impressions de la majorité des gens pour se forger notre propre opinion :

Sén., *Ep.* 91, 19, éd. Reynolds.

eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces imperitorum quo ventre redditos crepitus. 'quid enim' inquit 'mea, susum isti an deosum sonent ?'

Notre Démétrius a l'habitude de dire avec finesse que les paroles des ignorants ont autant d'importance que les gargouillements d'estomac. « En quoi cela me concerne, dit-il, que ceux-ci résonnent vers le haut ou vers le bas ? »

Le mot de Démétrius plaît particulièrement à Sénèque, qui utilise l'adverbe *eleganter* pour l'introduire, exactement comme il le fait avec le mot de Bion dans le *De la tranquillité de l'âme VIII* 3³⁷⁶. Démétrius, tout comme Bion, utilise une image originale. La comparaison des paroles des ignorants à des gargouillements d'estomac dirigés vers le haut revêt une signification particulière du fait que c'est Démétrius qui l'établit. Un cynique qui cherche à réduire ses besoins au minimum doit apprendre à ignorer les gargouillis de son estomac quand il a faim. Démétrius ignore de la même manière les paroles des insensés.

1.6.4. Dans les *Questions naturelles*

Démétrius apparaît aussi dans une anecdote que raconte Sénèque dans ses *Questions naturelles*. À la préface du livre IVa, Sénèque met en garde Lucilius contre les flatteurs et lui fait part de cette histoire :

³⁷⁴ *Prov.* V 9 ; *Marc.* V 5 ; VI 3 ; *Polyb.* IX 6 ; *Ep.* 70, 3-4. Ces références sont empruntées à Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 37 note 76.

³⁷⁵ *Ep.* 67, 15. Voir aussi *Ep.* 64, 4, où Sénèque s'écrie à la fortune qu'il est prêt à l'affronter.

³⁷⁶ Voir *supra* note 323 pour d'autres exemples de citations introduites par l'adverbe *eleganter*.

Sén., *QNat.* IVa, praef. 7-8, éd. Hine.

Demetrium egregium virum memini dicere cuidam libertino potenti facilem sibi esse ad divitias viam quo die paenitisset bonae mentis. 'nec invidebo vobis' inquit 'hac arte ; sed docebo eos quibus quaesito opus est, quemadmodum non dubiam fortunam maris, non emendi vendendique aleam subeant, non incertam fidem ruris incertiore fori temptent, quemadmodum non solum facili sed etiam hilari via pecuniam faciant gaudentisque despolient. te' inquit 'longiorem Fido Annaeo jurabo et Apollonio pycte, quamvis staturam habeas <pi>theci cum Thraece compositi. hominem quidem non esse ullum liberaliorem non mentiar, cum possis videri omnibus donasse quidquid dereliquisti.'

Je me souviens que Démétrius, un homme remarquable, a dit à un puissant affranchi que la voie vers la richesse serait facile le jour où il se repentirait de ses bonnes intentions. « Je ne vous priverai pas, dit-il, de ce procédé ; j'enseignerais à ceux qui ont besoin d'un revenu comment, sans s'exposer à la fortune instable de la mer ni au risque d'acheter et de vendre, sans tenter les récoltes incertaines de la campagne, plus incertaines que les profits du forum, comment faire de l'argent et spolier des gens qui y prennent plaisir, d'une manière non seulement facile, mais aussi agréable. Toi, dit-il, je jurerais que tu es plus grand que Fidus Annaeus et Apollonius le pugiliste, même si tu as la taille d'un singe combiné à un Thrace. En tout cas je ne mentirais pas en disant qu'il n'y a aucun homme plus généreux, puisqu'on pourrait considérer que tu as donné à tout le monde tout ce que tu as laissé à l'abandon. »

Pour introduire Démétrius, Sénèque le qualifie d'*egregius vir*. La même expression a déjà été utilisée pour décrire le cynique dans la chrie du *Des bienfaits* racontant la rencontre entre Caligula et Démétrius³⁷⁷. Ce qualificatif est réservé chez Sénèque à quelques personnages qu'il estime faire partie de l'élite des êtres humains³⁷⁸.

L'image de la « voie vers la richesse (*ad divitias via*) », utilisée également dans la *Lettre 62*, refait ici surface. Toutefois, dans la *Lettre 62*, la richesse dont il était question était une richesse relative, car elle dépendait du rapport entre les désirs et les possessions : celui qui a à sa disposition plus que ce qu'exige ses besoins est riche. Dans l'extrait des *Questions naturelles*, la voie vers la richesse représente plutôt l'accumulation de ressources matérielles, sans égard au contrôle des désirs. Démétrius nous présente le moyen le plus facile d'atteindre la richesse quand on a renoncé à la vertu : la flatterie. À travers un discours éloquent, il explique sa technique à un riche affranchi en la mettant directement en application sur lui. L'interlocuteur de Démétrius ne manquera pas de tomber dans

³⁷⁷ Sén., *Ben.* VII 11, 1 (cité dans la section 1.6.2 *supra*).

³⁷⁸ Métrodore : *Ep.* 52, 3. Papius Fabianus : *Ep.* 40, 12. Attale : *QNat.* II 50, 1. Julius Graecinus : *Ben.* II 21, 5 ; *Ep.* 29, 6. Sextus Afranius Burrus : *Clem.* II 2. Un ami stoïcien de Sénèque anonyme : *Ep.* 77, 6.

le piège. Ici, Sénèque ne s'intéresse pas à Démétrius comme un modèle de sagesse, mais plutôt comme un habile orateur, sachant mêler intelligence et humour³⁷⁹.

1.6.5. Dans le *De la providence*

Finalement, Sénèque cite les paroles de Démétrius à deux reprises dans le *De la providence*. La première citation s'inscrit dans un développement où le stoïcien explique à Lucilius que des événements malheureux sont profitables à ceux qui les subissent :

Sén., *Prov.* III 3, éd. Reynolds.

inter multa magnifica Demetri nostri et haec vox est, a qua recens sum – sonat adhuc et vibrat in auribus meis : ‘ nihil’ inquit ‘ mihi videtur infelicius eo cui nihil unquam evenit adversi.’

Parmi quantité de nobles paroles de notre Démétrius, il y en a une dont j'ai un souvenir frais – elle résonne encore et vibre dans mes oreilles : « Rien, dit-il, ne me semble plus malheureux que quelqu'un à qui rien de fâcheux n'est jamais arrivé. »

Les assauts de la fortune sont autant de chances de mettre à l'épreuve notre âme. Si tout se passait toujours comme nous le souhaitions, nous n'aurions aucun moyen de savoir si notre âme se porte bien et de l'entraîner à la fermeté. Sénèque reformule le mot de Démétrius un peu plus loin dans le *De la providence* : *miserum te judico, quod numquam fuisti miser*³⁸⁰. Il existe un lien évident entre ce mot de Démétrius et celui où, dans la *Lettre 67*, il appelle une vie sans infortunes « une mer morte ». C'est peut-être lors d'une même occasion que Sénèque a entendu l'enseignement de Démétrius cité en *Ep.* 67, 14 et en *Prov.* III 3.

La deuxième citation de Démétrius dans le *De la providence* sert à montrer que le sage accepte de bon gré les épreuves tendues par les dieux et veut même les devancer.

Sén., *Prov.* V 5-6, éd. Reynolds.

hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini : ‘ hoc unum’ inquit ‘ de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis ; prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum. vultis liberos sumere ? vobis illos sustuli. vultis aliquam partem corporis ? sumite : non magnam rem promitto, cito totum relinquam. vultis spiritum ? quidni nullam moram faciam quominus recipiatis quod dedistis ? a volente feretis quicquid petieritis. quid ergo est ? maluissem offerre quam tradere. quid opus fuit

³⁷⁹ L'éloquence de Démétrius est également vantée par Sénèque en *Ben.* VII 8, 2.

³⁸⁰ *Prov.* IV 3.

*aufferre ? accipere potuistis ; sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti*³⁸¹.’

Je me souviens d’avoir entendu aussi ces paroles pleines d’âme prononcées par Démétrius, un homme très courageux : « Je peux formuler une seule plainte, dit-il, à votre égard, dieux immortels, le fait de ne pas m’avoir fait connaître votre volonté avant ; je me serais exposé le premier aux épreuves auxquelles je suis maintenant destiné. Voulez-vous prendre mes enfants ? Je vous les ai déjà offerts. Voulez-vous une partie de mon corps ? Prenez-la : je ne prends pas un grand engagement, j’abandonnerais aisément [mon corps] tout entier. Voulez-vous mon âme ? Pourquoi tarderais-je et vous empêcherais-je de reprendre ce que vous m’avez donné ? C’est d’un homme consentant que vous obtiendrez tout ce que vous réclamez. Qu’est-ce que cela signifie donc ? J’aurais préféré offrir ces choses plutôt que de les céder. En quoi était-ce nécessaire de me les arracher ? Vous pouviez les recevoir ; mais vous ne m’arracherez rien en réalité, puisqu’on enlève seulement à celui qui retient. »

Sénèque nous dit que les paroles du cynique sont pleines d’âme (*animosam vocem*), une qualité digne d’un véritable philosophe³⁸². Démétrius aurait voulu connaître d’avance le sort que lui réserveraient les dieux, afin de leur offrir encore plus promptement ce qu’ils exigeaient de lui. Cette attitude place le cynique parmi les sages, les hommes de bien (*boni vires*)³⁸³. La fin de la citation, où Démétrius affirme que rien ne peut lui être enlever (*nihil eripitur*), rappelle le portrait de Diogène dans le *De la tranquillité de l’âme*, à qui on ne peut enlever quoi que ce soit (*ne quid sibi eripi posset*). Démétrius et Diogène se rejoignent dans leur dénuement total et leur parfait détachement envers tout ce qui ne dépend pas d’eux.

1.6.6. Une déformation stoïcienne de Démétrius ?

Plusieurs spécialistes ont voulu mesurer à quel point le portrait de Démétrius a été déformé sous la plume de Sénèque. Dudley est d’avis que le Démétrius de Sénèque s’accorde bien avec la philosophie cynique, mis-à-part la prière adressée aux dieux du *De la providence* V 5-6. Selon lui, se résigner à la volonté de dieu est une attitude davantage en accord avec la philosophie des stoïciens qu’avec celle des cyniques, qui auraient plutôt accepté de s’en remettre à la volonté de la fortune. Il suspecte donc que la prière de Démétrius a été l’objet d’une reformulation stoïcienne de la part de

³⁸¹ Billerbeck (*Demetrius*, 39) fait remarquer qu’il y a une incertitude sur la longueur de la citation de Démétrius. Juste Lipse avait fermé les guillemets après *vocatus adsum*.

³⁸² Cf. *Ep.* 24, 22 ; 108, 35.

³⁸³ Le rapport de Démétrius aux épreuves de la vie est le même que Sénèque attribue à l’homme de bien (*Prov.* III 4 ; IV 8 ; *De vita beata* XV 5-7).

Sénèque³⁸⁴. Billerbeck, quant à elle, voit une coloration stoïcienne dans les paroles que Sénèque attribue à Démétrius et en a tiré la conclusion que l'enseignement du cynique avait été en bonne partie stoïcisé par Sénèque, en particulier le discours sur les *praecepta* au début du livre VII du *Des bienfaits*³⁸⁵. Goulet-Cazé, sans nier les aspects stoïciens du Démétrius de Sénèque, à la fois dans la prière du *De la providence* et dans le premier discours du *Des bienfaits*, croit que ce mariage de cynisme traditionnel et de stoïcisme a pu être défendu par Démétrius lui-même et n'y voit pas forcément la trace d'une intervention de Sénèque³⁸⁶. Le fait que les spécialistes, à partir des mêmes constats, tirent des conclusions opposées nous pousse à croire qu'on ne peut trouver de réponse satisfaisante à la question. Puisque nous ne savons pratiquement rien sur l'enseignement de Démétrius en dehors du témoignage de Sénèque, nous n'avons pas de point de comparaison à partir duquel évaluer le degré de déformation qu'a fait subir Sénèque aux propos de Démétrius.

1.6.7. Bilan

Une grande proximité entre Sénèque et Démétrius ressort de l'ensemble des références au cynique dans l'œuvre du stoïcien. Quand il évoque Démétrius, Sénèque ajoute souvent à son nom l'épithète *noster*³⁸⁷, une marque d'affection qu'il réserve à ses proches, mais aussi à ceux avec qui il partage la même communauté d'esprit³⁸⁸. Même s'il est né quelques trois cents ans avant Sénèque, Zénon n'en reste pas moins aux yeux de Sénèque « notre Zénon », membre de la famille des stoïciens aux côtés de Sénèque. Quand Sénèque appelle Démétrius « notre Démétrius », cela signifie qu'il partage les mêmes idées que lui. Mais Sénèque a aussi côtoyé Démétrius de proche ; il dit se souvenir de lui, l'avoir vu et entendu³⁸⁹.

Alors que Sénèque se contente d'intégrer à son œuvre et de commenter du matériel littéraire lorsqu'il parle d'Antisthène, de Diogène, de Cratès, de Thrasyllé et de Bion, il se trouve à composer de toute pièce le portrait de son contemporain Démétrius. Les témoignages de Sénèque sur Démétrius peuvent être divisés en quatre types : ceux qui décrivent Démétrius à partir des souvenirs

³⁸⁴ Dudley, *A history of Cynicism*, 127. Oltramare y voit aussi une trace de stoïcisme traditionnel (*Les origines de la diatribe romaine*, 235). Pour un avis contraire, voir Kindstrand, « Demetrius the Cynic », 91-92.

³⁸⁵ *Der Kyniker Demetrius*, 34-35 ; « La réception du cynisme à Rome », 163-67.

³⁸⁶ Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2771-72. Goulet-Cazé croit toutefois que le portrait de Démétrius a été édulcoré par Sénèque, puisque le cynique ne fait pas usage de la *parrhèsia* dans les écrits de Sénèque (2772-73). Sur ce point, voir aussi Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 54.

³⁸⁷ *Ben.* VII 2, 1 ; *Ep.* 20, 9 ; 67, 14 ; 91, 19 ; *Prov.* III 3.

³⁸⁸ Zénon : *Tranq.* XIV 3 ; *Ep.* 82, 9 ; 83, 10 ; *QNat.* VII 19, 1. Cléanthe : *Ep.* 107, 10. Chrysippe : *Ben.* II 17, 3 ; *Ep.* 56, 3. Posidonius : *Ep.* 113, 28. Hécaton : *Ep.* 5, 7. Cicéron : *Ep.* 40, 11. Virgile : *Ep.* 21, 5 ; 28, 1 et 3 ; 56, 12 ; 59, 3 ; 70, 2 ; 84, 3 ; 86, 15 ; 92, 9 ; 95, 69 ; 104, 24 ; 115, 4 ; *QNat.* I 6, 1 ; IVb 4, 2 ; VI 13, 5 ; VI 22, 4. Attale : *Ep.* 63, 5 ; 81, 22 ; *QNat.* II 50, 1. Aufidius Bassus : *Ep.* 30, 3 et 5. Rutilius : *Ben.* VI 37, 2. Caton : *De ira* III 38, 2. Claranus : *Ep.* 66, 2. Marcellinus : *Ep.* 29, 4. Aebutius Libéralis : *Ep.* 91, 3.

³⁸⁹ *Ep.* 20, 9 ; *QNat.* IVa, praef. 7 ; *Prov.* III 3 ; V 5.

personnels de Sénèque³⁹⁰ ; ceux qui relatent l'enseignement moral de Démétrius³⁹¹ ; celui qui rapporte des propos imaginés que le cynique aurait pu tenir contre luxe³⁹² ; ceux qui rapportent des événements impliquant Démétrius dont Sénèque a eu connaissance³⁹³. Comme nous n'avons conservé aucune trace d'écrits de Démétrius, il faut supposer que son enseignement moral était prodigué oralement, et que Sénèque l'a lui-même transposé à l'écrit³⁹⁴. Il se peut que Sénèque ait également traduit les propos de Démétrius du grec au latin, s'il faut en croire Billerbeck, qui estime que Démétrius devait enseigner en grec³⁹⁵. C'est donc un portrait de Démétrius unique et personnel que Sénèque a transmis à la postérité. L'utilité de cette tâche ne fait aucun doute pour le stoïcien car, selon lui, « la présence des grands hommes n'est pas moins utile que leur souvenir (*magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam*)³⁹⁶. »

Le portrait de Démétrius chez Sénèque présente un homme éloquent, ne craignant aucune épreuve de la fortune, complètement détaché des biens extérieurs, réglant ses actes sur ses paroles et accordant de l'importance seulement à ce qui contribue directement au bonheur. Sénèque dépeint son ami cynique de manière très élogieuse et n'hésite pas à le classer parmi les sages. Démétrius donne ainsi, avec Diogène, un deuxième visage au sage cynique. Les nombreux points communs entre les deux personnages, dans leur rapport aux possessions et à la fortune, montrent que Sénèque les considère comme des modèles coulés dans le même moule. Pour Sénèque, le sage cynique n'appartient pas seulement au lointain passé de Diogène, mais est encore d'actualité. En faisant la promotion de Démétrius, Sénèque reconnaît que le cynisme est une forme de sagesse valide devant ses contemporains.

1.7. Mentions des cyniques en général

Alors que Sénèque fait référence à de nombreuses reprises à des personnages cyniques précis, il parle du cynisme comme courant philosophique seulement à quatre occasions.

³⁹⁰ *De vita beata* XVIII 3 ; *Ben.* VII 8, 2-3 ; *Ep.* 20, 9 ; 62, 3.

³⁹¹ *Ben.* VII 1, 3 – 2, 1 ; *Ep.* 67, 14 ; 91, 19 ; *Prov.* III 3 ; V 5-6.

³⁹² *Ben.* VII 9-10.

³⁹³ L'anecdote de la rencontre entre Démétrius et Caligula (*Ben.* VII 11), et celle de la rencontre entre Démétrius et un riche affranchi (*QNat.* IVa, praef. 7-8).

³⁹⁴ Cf. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale*, 151. Toutefois, Kindstrand ne rejette pas la possibilité que Démétrius ait produit une œuvre écrite (« Demetrius the Cynic », 93).

³⁹⁵ Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 19 note 39.

³⁹⁶ *Ep.* 102, 30. Voir aussi *Ep.* 95, 72, où Sénèque souligne l'importance de faire le portrait des *boni viri* et de raconter les moments marquants de leur vie.

1.7.1. Le cynisme comme dépassement de la nature humaine

La première mention se trouve dans le traité *De la brièveté de la vie*, où Sénèque résume les traits caractéristiques de différentes philosophies :

Sén., *Brev. XIV 2*, éd. Reynolds.

disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.

On peut discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, se reposer avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les stoïciens, la dépasser avec les cyniques.

Cet extrait présente un grand intérêt, puisque Sénèque identifie ce qui distingue les stoïciens des cyniques. Aussi, plusieurs interprètes ont tenté d'en saisir le sens.

Selon Griffin, la position cynique, par son caractère excessif, montre qu'il est possible de suivre les préceptes plus modérés des stoïciens³⁹⁷. Pour appuyer sa lecture, Griffin renvoie à la fameuse anecdote où Diogène se compare à un maître de chorale qui donne la note un peu plus haut afin que le chœur parvienne au ton juste³⁹⁸. Elle fait aussi référence au traité *Des bienfaits*, dans lequel Sénèque affirme : « Nous donnons certains préceptes qui vont au-delà de la mesure, afin qu'ils reviennent à leur mesure véritable et propre (*quaedam praecipimus ultra modum, ut ad verum et suum rediant*)³⁹⁹. » Toutefois, ce principe pédagogique, tel que Sénèque le présente, est celui des stoïciens, et non des cyniques.

Billerbeck se pose la question fondamentale du sens à donner à la nature dans ce passage⁴⁰⁰. Si les stoïciens ont établi que la fin est de vivre en accord avec la nature (κατὰ φύσιν), comment harmoniser ce dogme avec l'idée de « vaincre la nature humaine » ? Selon Billerbeck, il n'y a pas de contradiction, puisque la *hominis natura* ne désigne pas l'idéal stoïcien, mais « se réfère à la nature à l'état actuel, à savoir, toujours troublée par des désirs et des passions⁴⁰¹ ». Elle en conclut que le cynisme est « une forme d'excès, une attitude contraire à la nature humaine puisqu'il méprise même les besoins fondamentaux de l'existence humaine⁴⁰². » Comme justification de cette interprétation, elle évoque l'absence de besoins et l'autarcie des cyniques, et renvoie à la *Lettre 5*, où Sénèque dit qu'il est contre nature de négliger l'hygiène de son corps et de le soumettre à la torture. Nous verrons

³⁹⁷ Seneca, 306 ; « Le mouvement cynique et les Romains », 257.

³⁹⁸ D.L., VI 35 = SSR V B 266.

³⁹⁹ Ben. VII 22, 1.

⁴⁰⁰ *Der Kyniker Demetrius*, 15 ; « La réception du cynisme à Rome », 159.

⁴⁰¹ Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », 159.

⁴⁰² Billerbeck, 159.

toutefois dans la prochaine section que Sénèque ne mentionne jamais les cyniques dans la *Lettre 5* et qu'ils ne sont pas forcément la cible précise de ses critiques⁴⁰³. Goulet-Cazé souscrit à l'interprétation de Billerbeck⁴⁰⁴. Pour elle, le passage du *De la brièveté de la vie* signifie que les cyniques « veulent libérer l'homme de tout besoin et le rendre pleinement autarcique. » Elle établit un lien implicite avec la *Lettre 9*, où Sénèque critique l'idéal d'apathie de certains philosophes, que l'on identifie souvent aux cyniques⁴⁰⁵ : « quand le Stoïcien supporte les coups du Destin, mais les ressent, le Cynique, à en croire Sénèque, ne les perçoit même pas. » Graver et Long semblent aussi croire que « dépasser la nature humaine » équivaut à éliminer toute forme de sentiments⁴⁰⁶.

Pour bien comprendre l'extrait, il faut d'abord le remettre en contexte. Avant d'énumérer les philosophes de différentes allégeances, Sénèque en était à expliquer que ceux qui consacrent leur vie à la sagesse laissent un héritage qui transcende les siècles. Les cyniques, autant que Socrate, Carnéade, Épicure et les stoïciens, guident les humains des générations futures vers la vérité. Contrairement à ce que laisse entendre Billerbeck, la remarque de Sénèque sur les cyniques ne vise donc pas à les critiquer. En revanche, Billerbeck a raison de distinguer la nature qui sert de norme éthique aux stoïciens et la « nature humaine » qu'ils cherchent à vaincre. Cette nature renvoie certainement à la condition humaine et à toutes ses imperfections⁴⁰⁷. La vaincre revient à corriger en soi-même tous les défauts de la condition humaine, un exploit que seul le sage a accompli.

Mais que signifie, dans le cas des cyniques, « dépasser la nature humaine » ? À mon avis, il faut avant tout comprendre le dépassement de la nature humaine comme une volonté de s'assimiler aux dieux, qui occupent le niveau ontologique supérieur aux êtres humains⁴⁰⁸. Les différents moments où Sénèque compare Diogène ou Démétrius aux dieux corroborent cette lecture. Selon Sénèque, l'absence de possessions rapproche les cyniques de la divinité⁴⁰⁹. La différence entre le sage stoïcien, qui vainc la nature humaine, et le sage cynique, qui la dépasse, me semble parfaitement illustrée dans un passage de la *Lettre 73* précédemment cité : « Jupiter possède tout, mais il a confié les possessions aux autres (*aliis tradidit habenda*) [...]. Le sage voit et méprise (*contemnit omnia*) tout ce que les autres possèdent avec autant d'indifférence que Jupiter et il s'admire d'autant plus que

⁴⁰³ Voir section 1.8.1 *infra*.

⁴⁰⁴ Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2809.

⁴⁰⁵ Voir *infra* section 1.8.2.

⁴⁰⁶ M. Graver et A. A. Long, *Seneca : Letters on ethics to Lucilius* (Chicago : The University of Chicago Press, 2015), 508 ; M. Graver, « Ethics II : Action and emotion », dans *Brill's companion to Seneca : Philosopher and dramatist*, dir. G. Damschen et A. Heil (Leiden, Boston : Brill, 2014), 274 note 58.

⁴⁰⁷ Pour un emploi similaire du terme *natura*, voir *De ira* II 22, 3 et 31, 5.

⁴⁰⁸ Dans sa *Lettre 124* (par. 14), Sénèque hiérarchise ainsi les quatre types de nature : celle de l'arbre, celle de l'animal, celle de l'être humain et celle du dieu. L'idée que le cynisme est une forme d'ὁμοίωσις θεῶν se trouve aussi dans d'autres sources antiques : D.L., VI 51 = SSR V B 354 ; D. Chrys., *Or.* VI 31 = SSR V B 583 ; Jul., *Or.* IX 12, 192A = SSR V B 95.

⁴⁰⁹ *Tranq.* VIII 5. Voir section 1.2 *supra*.

Jupiter ne peut pas utiliser ces choses, tandis que le sage ne veut pas⁴¹⁰. » Dans son portrait de Démétrius, Sénèque décrit l'attitude du cynique face aux possessions à l'aide des mêmes mots qu'il emploie pour parler de Jupiter dans la *Lettre 73*. Le sage cynique est donc semblable à Jupiter, qui demeure indifférent devant les richesses des autres parce que sa nature divine l'empêche de posséder quoi que ce soit. Il a un statut particulier par rapport aux autres sages qui, pour cultiver l'indifférence vis-à-vis des possessions, doivent lutter contre leur nature humaine qui leur offre la possibilité et les pousse à accumuler des biens. De fait, dans *De la vie heureuse*, le sage stoïcien décrit par Sénèque vit dans l'abondance de ressources matérielles⁴¹¹.

La différence entre l'idéal stoïcien et l'idéal cynique pourrait aussi se manifester dans leur rapport aux passions. Chez Sénèque, le sage stoïcien « vainc toutes les infortunes, mais les ressent (*vincit quidem incommodum omne, sed sentit*)⁴¹². » Sénèque insiste sur le fait que le sage est un être humain comme les autres, doté d'un corps qui ressent la douleur. Toutefois, contrairement à la majorité des gens, le sage ne se laisse pas abattre par les infortunes et sait prendre le dessus sur les passions. Sénèque oppose ce modèle de sagesse à un autre, qui ne ressentirait même pas la douleur et serait aussi insensible qu'un roc. Le fait que le caractère humain du sage stoïcien repose sur sa capacité à ressentir la douleur laisse croire que « dépasser la nature humaine » équivaut pour Sénèque à devenir complètement insensible. En effet, si le sage cynique est semblable aux dieux et que les dieux, n'ayant pas de corps, ne ressentent pas la douleur, le sage cynique ne la ressentira pas non plus. Cette possibilité semble confirmée par les nombreuses sources qui présentent les cyniques comme les défenseurs d'un idéal d'apathie et par la *Lettre 9* de Sénèque⁴¹³. Dans cette lettre, Sénèque s'en prend à Stilpon et aux autres philosophes qui conçoivent l'apathie comme le bien suprême et font du sage un être insensible. Nous verrons qu'il faut probablement inclure dans ce groupe de philosophes les cyniques. Il est possible que la différence entre stoïcisme et cynisme dans le *De brevitae vitae* ait un lien avec le désaccord théorique exprimé dans la *Lettre 9*.

Billierbeck, Goulet-Cazé et Graver ont donc raison de voir dans le dépassement de la nature humaine une volonté d'éliminer tous les besoins et d'atteindre une autosuffisance complète, mais aussi de se placer hors d'atteinte des passions. Même si, pour Sénèque et les stoïciens, le sage s'approche de la divinité⁴¹⁴, les cyniques se démarquent en prescrivant au sage l'affranchissement complet des impératifs liés à sa condition humaine. Il agit comme s'il n'avait aucun besoin corporel

⁴¹⁰ Voir section 1.6.3 *supra*.

⁴¹¹ Sén., *De vita beata* XXI-XXIII.

⁴¹² Sén., *Ep.* 9, 3. Voir aussi *Ep.* 11, 1 ; 71, 27-30 ; *Constant.* X 4 ; *De ira* I 16, 7.

⁴¹³ Voir section 1.8.2 *infra*.

⁴¹⁴ Sén., *Constant.* VIII 2 ; *Ep.* 9, 16 ; 25, 4 ; 59, 14 ; 73, 13-14 ; 87, 19 ; 110, 18-20.

et ne ressentait aucune douleur, comme s'il était désincarné. C'est en ce sens que les cyniques veulent « dépasser la nature humaine ».

1.7.2. La pauvreté des cyniques

Une seconde mention des cyniques apparaît dans un extrait où Sénèque vante la pauvreté de son ami Démétrius :

Sén., *De vita beata* XVIII 3, éd. Reynolds.

curet aliquis an istis nimis dives videatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnantem, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerint habere, interdixit et poscere, negant satis egere.

Faut-il qu'on se préoccupe de paraître trop riche aux yeux de ceux qui croient que Démétrius le Cynique n'est pas assez pauvre ? L'homme le plus énergique et qui se bat contre tous les besoins de la nature, plus pauvre que le reste des cyniques en ce que, alors qu'ils se sont interdit de posséder, il s'est aussi interdit de demander, ils disent qu'il n'est pas assez indigent !

Tous les cyniques, nous dit Sénèque, respectent le principe de ne rien posséder. Son ami Démétrius se montre encore plus radical que « le reste des cyniques » dans son indigence car il ne fait même pas la quête. On comprend donc que « le reste des cyniques » mendie pour subvenir à leurs besoins. En effet, de nombreuses sources montrent Diogène ou d'autres cyniques en train de demander l'aumône⁴¹⁵. Billerbeck et Griffin ont interprété ce commentaire de Sénèque comme une critique dirigée contre les cyniques qui sollicitent des dons⁴¹⁶. Dans tous les écrits de Sénèque, un seul cynique, que l'on identifie à Thrasyllé, quémande de l'argent⁴¹⁷. Sénèque le ridiculise pour avoir demandé une somme importante à Antigone tout en voulant préserver sa réputation d'indigent. Il est donc possible que Sénèque soit embarrassé par ce comportement cynique. Cela expliquerait aussi pourquoi Sénèque ne parle jamais de la pratique de la mendicité chez Diogène et pourquoi il insiste sur le fait que Démétrius a renoncé à demander l'aumône.

⁴¹⁵ D.L., VI 38 = SSR V B 263 ; VI 49 = SSR V B 247 et 249 ; VI 56 = SSR V B 251 ; VI 57 = SSR V B 506 ; VI 59 = SSR V B 250 ; VI 60 = SSR V B 143 ; VI 62 = SSR V B 248 ; VI 67 = SSR V B 58 et 253 ; Plut., *De virtutibus pudore* 7, 531F = SSR V B 247 ; Max., *Loci communes* LXI 17 = SSR V B 253 ; Jér., *Adv. Iovinian.* II 14 = SSR V B 175.

⁴¹⁶ Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 30-31 ; Griffin, *Seneca*, 297 note 6.

⁴¹⁷ Ben. II 17, 1-2.

1.7.3. La méthode pédagogique des cyniques

Les deux dernières mentions de cyniques se trouvent dans la *Lettre 29*, où Sénèque critique l'attitude de Marcellinus, un ami de Lucilius qui est réfractaire à la philosophie et tourne tout en dérision. Marcellinus ne vient pas souvent rendre visite à Sénèque car, suppose celui-ci, il craint d'entendre la vérité du philosophe. Or, Sénèque n'a pas l'intention de la lui faire entendre. Selon le stoïcien, on ne doit pas professer la vérité à n'importe qui, comme le font Diogène et les autres cyniques :

Sén., *Ep.* 29, 1, éd. Reynolds (= SSR V B 516).

ideo de Diogene nec minus de aliis Cynicis qui libertate promiscua usi sunt et obvios <quosque> monuerunt dubitari solet an hoc facere debuerint.

C'est pourquoi à propos de Diogène, et pas moins à propos des autres cyniques qui ont utilisé leur liberté sans distinction et ont instruit quiconque ils rencontraient, on a l'habitude de se demander s'ils auraient dû agir ainsi.

Les cyniques font le pari que, plus nombreux sont les gens qui reçoivent leur enseignement, plus nombreuses seront les âmes sauvées. Pour Sénèque, cette méthode réduit l'*auctoritas* du maître et rend son enseignement moins efficace. Si le philosophe rate sa cible trop souvent en tentant de réformer des gens irrécupérables, il perdra l'autorité qui lui permet de rescaper les âmes réceptives. Il ne doit donc pas perdre son temps sur les cas désespérés et se concentrer seulement sur ceux en qui il fonde un réel espoir de progression morale.

La méthode cynique décrite par Sénèque a été adoptée par Diogène et « les autres cyniques ». Cette perception de Diogène provient vraisemblablement des chrires grecques le mettant en scène, où on voit le cynique s'adresser indistinctement aux gens qu'il rencontre. Quant aux « autres cyniques », ce groupe inclut sans doute Cratès, qui invective un jeune homme au hasard dans l'anecdote rapportée par Sénèque⁴¹⁸. L'utilisation du parfait *usi sunt* laisse croire que Sénèque pense surtout aux cyniques du passé et que le débat sur la meilleure méthode pédagogique, démocratique ou élitiste, a cours depuis longtemps dans les cercles philosophiques. Notons qu'il s'agit de la seule critique explicitement formulée par Sénèque à l'endroit des cyniques.

⁴¹⁸ Voir section 1.3 *supra*.

1.7.4. Les cyniques et l'opinion du peuple

À la fin de la *Lettre 29*, Sénèque mentionne à nouveau les cyniques. Le stoïcien a l'habitude de terminer ses lettres sur une citation philosophique. Celle qu'il a choisie provient d'Épicure :

Sén., *Ep.* 29, 10-11, éd. Reynolds.

'numquam volui populo placere ; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.' *'quis hoc ?' inquis, tamquam nescias cui imperem. Epicurus ; sed idem hoc omnes tibi ex omni domo conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici. quis enim placere populo potest cui placet virtus ? malis artibus popularis favor quaeritur.*

« Je n'ai jamais voulu plaire au peuple, car les choses que moi je connais, le peuple ne les approuve pas, et les choses que le peuple approuve, je ne les connais pas. »
« Qui [a dit] cela ? » dis-tu, comme si tu ignorais à qui j'obéis. Épicure, mais tous te diront à grands cris la même chose, peu importe leur allégeance, péripatéticiens, académiciens, stoïciens, cyniques. En effet, qui peut plaire au peuple à qui plaît la vertu ? C'est par de mauvaises qualités que la faveur du peuple est recherchée.

Le mot d'Épicure traite du gouffre qui sépare le philosophe et le peuple, en raison de leurs intérêts opposés. Le philosophe, s'il souhaite plaire à la foule des insensés, s'éloignera forcément de la vertu, car la popularité s'acquiert par des moyens méprisables. Sénèque affirme que tous les philosophes seraient d'accord avec ce mot, y compris les cyniques. De fait, on trouve chez Diogène Laërce une anecdote où Antisthène se demande ce qu'il a fait de mal quand on lui apprend que de nombreuses personnes font son éloge⁴¹⁹. Dans le même esprit, Diogène traite les démagogues de « serviteurs de la populace⁴²⁰ ». Chez Sénèque, le seul cynique qui tienne des propos semblables est Démétrius. Celui-ci affirme ne pas faire plus de cas des gargouillis de son estomac que des paroles des ignorants⁴²¹. Autrement dit, l'opinion du peuple ne l'affecte absolument pas.

1.7.5. Bilan

Les quatre mentions générales des cyniques nous permettent de mesurer le peu de place qu'occupent chez Sénèque les discussions sur le cynisme en tant que courant philosophique. On apprend que les cyniques « dépassent la nature humaine », qu'ils pratiquent la mendicité – à l'exception de Démétrius –, qu'ils prodiguent leur enseignement au hasard des rencontres, et qu'ils

⁴¹⁹ D.L., VI 8 = SSR V A 89.

⁴²⁰ D.L., VI 24 = SSR V B 487 ; VI 41 = SSR V B 501. Voir aussi D.L., VI 51 = SSR V B 505, où Diogène critique les discours destinés à plaire.

⁴²¹ *Ep.* 91, 19. Voir section 1.6.3 *supra*.

ne cherchent pas à plaire au peuple, à l'instar de tous les autres philosophes. Mis à part la description du cynisme comme un dépassement de la nature humaine, toutes ces informations semblent tirées de chriès sur les cyniques qui circulaient à l'époque de Sénèque. L'idée que les cyniques cherchent à dépasser la nature humaine, par opposition aux stoïciens qui veulent seulement la vaincre, semble être une analyse originale de la part de Sénèque. On ne la retrouve nulle part ailleurs dans la littérature antique⁴²². Le *De la brièveté de la vie* XIV 2 ainsi que la *Lettre 29*, 10-11 confirment que Sénèque percevait le cynisme comme un courant philosophique indépendant de celui des stoïciens, et cela bien qu'il fasse de deux personnages cyniques, Diogène et Démétrius, des sages à part entière.

1.8. Critiques des cyniques chez Sénèque ?

Certains spécialistes ont vu dans les *Lettres* de Sénèque des références implicites aux cyniques. Trois textes s'attaqueraient aux thèses défendues par les cyniques, sans que ceux-ci soient nommés.

1.8.1. Une critique de l'ascétisme ostentatoire

Dans sa *Lettre 5*, Sénèque enjoint à Lucilius d'adopter des comportements modérés. Pour éviter de dégoûter de la philosophie les gens ordinaires, il faut s'abstenir d'imiter certains philosophes qui adoptent une apparence et un mode de vie excessivement ascétiques :

Sén., *Ep.* 5, 1-5, éd. Reynolds.

illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint ; asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorum barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita. [...] nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere : hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibis non tantum vilibus uti sed taetris et horridis. quemadmodum desiderare delicatas res luxuria est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. frugalitatem exigit philosophia, non poenam ; potest autem esse non incompta frugalitas.

Or, je te le rappelle, ne fais pas comme ceux qui désirent attirer l'attention plutôt que progresser, ne fais rien que l'on remarquera dans ton allure ou ton genre de vie. Évite les soins grossiers, la tête hirsute, la barbe négligée, la haine déclarée de l'argenterie, la couche posée sur le sol et n'importe quelle autre pratique qui cherche à atteindre la popularité par un moyen pervers. [...] Notre but, n'est-ce pas, est de vivre selon la nature : il est contre nature de torturer son corps, de détester la simple

⁴²² Bien après Sénèque, Jérôme dira que Diogène est le vainqueur de la nature humaine (*naturae victor humanae*), lui donnant ainsi des airs de stoïcien (*Adv. Iovinian.* II 14 = *SSR* V B 175).

propreté, de rechercher la crasse et de manger des aliments non seulement sans valeur, mais dégoûtants et répugnants. De même que désirer les voluptés, c'est la débauche, de même se détourner des commodités ordinaires et accessibles à bas prix, c'est la folie. La philosophie exige la modération, non pas la souffrance ; or, la modération peut s'accompagner d'apprêts.

Sénèque propose à Lucilius de régler son mode de vie selon le principe de modération (*frugalitas*), en trouvant l'équilibre entre les mœurs du sage (*bonos mores*) et les mœurs communes (*publicos mores*). Même si le philosophe diffère intérieurement du peuple, il ne doit pas s'en démarquer par son aspect extérieur⁴²³. En effet, le peuple doit pouvoir se reconnaître dans le philosophe si celui-ci veut assurer sa responsabilité sociale de faire progresser ses concitoyens vers la vertu. Il ne souscrit ni à l'ascétisme des pauvres, ni à la débauche des riches⁴²⁴, deux formes d'excès qui le singulariseraient par rapport aux gens ordinaires. Le philosophe se satisfera d'une toge ni éclatante ni sale, et de vaisselle d'or ou d'argent, sans or massif incrusté, mais plus raffinée que la vaisselle d'argile. Pour justifier son rejet de la pauvreté extrême, Sénèque ajoute même que « ne pas pouvoir supporter la richesse est la marque d'une âme faible (*infirmi animi est pati non posse divitias*)⁴²⁵ ». Autrement dit, c'est entouré de richesses que l'on peut prouver qu'elles n'ont aucune prise sur notre âme.

L'attirance de Sénèque pour l'ascétisme a toujours été contenue par sa volonté de ne pas choquer les gens. Dans sa jeunesse, Sénèque était devenu végétarien pendant un an sous l'influence de Sotion⁴²⁶. Il a recommencé à manger de la viande à cause de pressions de son père, mais aussi parce que l'abstinence de certaines viandes était vue comme une superstition par ses concitoyens. De même, après avoir entendu Attale faire l'éloge de la pauvreté, il avait adopté le programme ascétique complet proposé par son maître stoïcien, mais a perdu la plupart de ces habitudes le temps d'être ramené à la vie civilisée⁴²⁷. Seules quelques pratiques furent conservées : il continua à s'abstenir d'huîtres, de champignons, de parfums et de vin, ne prenait pas de bains trop chauds et dormait sur un matelas dur. Plus vieux, Sénèque a trouvé une manière bien originale de pratiquer une forme d'ascétisme sans pour autant choquer les gens ordinaires. Il s'entraînait à la pauvreté en séances de quelques jours, en toute discrétion⁴²⁸. Cette ascèse intermittente comporte plusieurs points communs avec le mode de vie critiqué dans la *Lettre 5*. Sénèque la décrit ainsi dans sa *Lettre 18* : il faut manger en petite quantité la nourriture la moins dispendieuse (*minimo ac vilissimo cibo*) – comme du pain dur et dégoûtant (*panis durus ac sordidus*) –, porter un vêtement grossier et répugnant (*dura atque*

⁴²³ Sur l'importance de ne pas avoir l'air en décalage avec les mœurs publiques, voir aussi *Ep.* 18, 2-4.

⁴²⁴ Dans la *Lettre 122*, Sénèque critique les riches qui mènent une vie contre nature et qui cherchent toujours à se distinguer des gens ordinaires par de nouveaux procédés.

⁴²⁵ *Ep.* 5, 6. Voir aussi *Ep.* 20, 10-11 ; *De vita beata* XXVI 1.

⁴²⁶ *Ep.* 108, 17-22.

⁴²⁷ *Ep.* 108, 13-16 et 23.

⁴²⁸ *Ep.* 18, 5-13 ; *Ep.* 20, 13.

horrida veste) – comme un sayon (*sagum*) –, et dormir sur un grabat (*grabatus*). Une autre lettre, la *Lettre 87*, raconte comment Sénèque s’était livré à cet entraînement durant un voyage en compagnie d’un ami : il dormait sur un matelas à terre avec pour drap et couverture deux manteaux ; il mangeait des figues sèches et parfois du pain. Les deux amis pratiquaient cette ascèse à l’abri des regards, car dès qu’une autre voiture venait à les croiser, Sénèque se trouvait envahi par « une honte perverse (*perversa verecundia*) »⁴²⁹.

Les spécialistes interprètent généralement la *Lettre 5* comme une attaque dirigée contre les cyniques de l’époque de Sénèque, bien qu’ils ne soient jamais mentionnés explicitement⁴³⁰. Certes, l’ascèse qu’il décrit pourrait être pratiquée par des cyniques, mais elle ressemble aussi au mode de vie prôné par Épicure et certains stoïciens. On reconnaît dans l’attitude critiquée des comportements associés à différents modèles de sagesse ailleurs chez Sénèque : Diogène vit dans l’extrême pauvreté et dort dans une jarre⁴³¹ ; Épicure conseille de porter des haillons (*pannus*) et de dormir sur un grabat (*grabatus*)⁴³² ; le stoïcien Tubéron attire l’attention lors d’une fête au Capitole quand il utilise de la vaisselle d’argile et installe des lits en planche avec pour couvertures de simples peaux de bouc⁴³³ ; Démétrius dort sur une couche misérable et se démarque par son indigence⁴³⁴ ; Attale fait l’éloge de la pauvreté et incite ses disciples à se libérer de tous leurs besoins superflus, et même des besoins nécessaires⁴³⁵. Les griefs de Sénèque pourraient donc viser des philosophes ascétiques de différentes allégeances.

Dans la *Lettre 5*, Sénèque critique des philosophes qui cherchent à attirer les regards plutôt qu’à progresser moralement⁴³⁶. Les propos de Sénèque concernent l’ascétisme ostentatoire de certains philosophes, et non une école philosophique en particulier. Parmi ces philosophes se trouvent certainement des cyniques, mais probablement aussi des stoïciens rigoristes. Sénèque sait, par expérience, que des philosophes comme Attale peuvent donner envie à des jeunes d’adopter des comportements radicaux.

⁴²⁹ *Ep.* 87, 1-5. Sur cet extrait de la *Lettre 87*, voir G. Allegri, *Progresso verso la virtus : Il programma della lettera 87 di Seneca* (Cesena : Stilgraf, 2004), 13-29.

⁴³⁰ Griffin, *Seneca*, 299 ; Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 16 ; « La réception du cynisme à Rome », 159-60 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l’époque impériale », 2811-12 ; Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l’éloge de la pauvreté », 396-402.

⁴³¹ *Ep.* 90, 14.

⁴³² *Ep.* 18, 9 ; 20, 9.

⁴³³ *Ep.* 95, 72-73 ; 98, 13. Voir aussi Cic., *Mur.* 76.

⁴³⁴ *Ep.* 20, 9 ; *De vita beata* XVIII 3 ; *Ben.* VII 8-10.

⁴³⁵ *Ep.* 108, 13-16 et 23 ; 110, 14-20.

⁴³⁶ Une critique semblable se trouve chez Épicète (voir *infra* section 3.7.2) et chez Marc Aurèle (I 7, 1).

1.8.2. Une critique de l'idéal d'apathie

Le deuxième texte où Sénèque critiquerait les cyniques sans les nommer traite du sage et de sa capacité à ressentir les infortunes :

Sén., *Ep.* 9, 3, éd. Reynolds.

hoc inter nos et illos interest : noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum. sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

Voici ce qui diffère entre nous et eux : notre sage vainc toutes les infortunes mais les ressent, le leur ne les ressent même pas. Nous avons cela de commun avec eux, à savoir que le sage se satisfait de lui-même. Cependant, il veut avoir un ami, un voisin, un compagnon, quoiqu'il se suffise à lui-même.

Les *illos* renvoient au groupe mentionné un peu plus tôt par Sénèque, celui de « Stilpon et ceux qui considèrent que le souverain bien correspond à une âme impassible (*Stilboni [...] et iis quibus summum bonum visum est animus inpatiens*)⁴³⁷ ». Sénèque explique que le latin *inpatientia* traduit le grec ἀπάθεια. L'extrait cité montre bien en quoi consiste cette apathie. Le groupe de Stilpon croit que le sage, quand il subit des événements malheureux, ne s'en rend même pas compte⁴³⁸. Le sage des stoïciens, au contraire, ressent la douleur, mais réussit toujours à prendre le dessus sur les situations fâcheuses⁴³⁹.

Le groupe est donc composé de Stilpon, un philosophe mégarique du 4^e/3^e s. av. J.-C., et de philosophes non identifiés qui font de l'apathie le *télos* de leur philosophie. Pohlenz, Festugière, Billerbeck, Graver et Long y ont vu une référence aux cyniques⁴⁴⁰. Ils établissent un lien avec la description du cynisme comme dépassement de la nature humaine dans le *De la brièveté de la vie*, qui diffère de l'objectif stoïcien de vaincre la nature humaine⁴⁴¹. Cette hypothèse est tout à fait vraisemblable, d'autant plus que plusieurs sources anciennes, dont une stoïcienne, présentent

⁴³⁷ *Ep.* 9, 1. Pour Sénèque, le souverain bien correspond plutôt à l'honnête (*Ep.* 71, 4).

⁴³⁸ Sénèque pense probablement à ce groupe quand il accuse certains hommes de rendre le sage insensible à la douleur : *Polyb.* XVIII 5.

⁴³⁹ Le sage de Sénèque ressent des émotions et de la douleur : *Ep.* 11, 1 ; 71, 27 et 29 ; *De ira* I 16, 7 ; *Constant.* X 4. La position de Sénèque est en accord avec celle des premiers stoïciens. Ceux-ci soutiennent que le sage est impassible (ἀπάθει), mais dans le sens qu'il résiste aux passions, et non dans le sens qu'il est rigide et sans-cœur (D.L., VII 117 = *SVF* III 448).

⁴⁴⁰ A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius* (Paris : Vrin, 1978), 10-11 ; Billerbeck, *Epiktet*, 128 ; *Der Kyniker Demetrius*, 17 ; Graver et Long, *Letters on ethics*, 508. Motto inclut aussi *Ep.* 9, 3 dans les passages de Sénèque traitant des cyniques (*Seneca sourcebook : Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca in the extant prose works* [Amsterdam : Hakkert, 1970], 160 et 234).

⁴⁴¹ Voir section 1.7.1 *supra*.

l'apathie comme une caractéristique des cyniques⁴⁴². Nous savons aussi que Sénèque faisait du cynique Cratès un élève de Stilpon⁴⁴³, et qu'il existe de nombreux liens entre Stilpon et les cyniques⁴⁴⁴. On ne serait donc étonné que Sénèque inclue dans le groupe de Stilpon les cyniques.

1.8.3. Le débat sur l'importance des dogmes et des préceptes

Les spécialistes ont aussi soupçonné que les cyniques se trouvaient derrière les adversaires de Sénèque dans la *Lettre 95*. Sénèque y défend le rôle important que jouent les dogmes (*decreta*) dans le progrès moral, contrairement à ceux qui reconnaissent seulement l'utilité des préceptes (*praecepta*), c'est-à-dire des conseils donnant des directives sur la manière d'agir dans des circonstances précises⁴⁴⁵. Sénèque explique que les préceptes sont inefficaces quand ils ne sont pas conjugués à l'apprentissage des dogmes fondamentaux sur la nature du bien. En contrepartie, il avait défendu dans la *Lettre 94* que les dogmes ne suffisent pas à progresser vers la vertu sans l'apport des préceptes. Alors que Sénèque identifie clairement son adversaire dans la *Lettre 94*, Ariston de Chios, il ne nomme pas les défenseurs de la position qu'il réfute dans la *Lettre 95*.

Giusta, I. Hadot, Billerbeck et Bellincioni ont suggéré d'inclure les cyniques dans ce groupe⁴⁴⁶. Pour justifier ce choix, Billerbeck affirme que les cyniques jugent plus efficaces les exemples et les sentences mémorables que les discussions théoriques, et Bellincioni que les cyniques rejettent le dogmatisme moral. En effet, l'enseignement théorique ne semble pas avoir trouvé sa place dans le cynisme ancien. Pour parvenir à la vertu, les cyniques ne prescrivent pas, comme Ariston de

⁴⁴² Polystr., col. XXI 7-10 Indelli = SSR V B 511 ; IV 52 = test. 19 Kindstrand ; VI 2 = SSR V A 12 ; VI 15 = SSR V A 22 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 12 = SSR V B 542 ; *Ep.* 21 = SSR V B 551 ; [Cratès], *Ep.* 34, 4 = SSR V H 121 ; Jul., *Or.* IX 12, 192A = SSR V B 95 ; IX 18, 201D = SSR V B 264. Le stoïcien Antipater de Tarse admirait l'apathie de Diogène et de Zénon : voir partie 1, chapitre 1, section 6. Épictète, bien qu'il n'utilise pas le terme ἀπάθεια, affirme que le sage cynique doit avoir l'air insensible (ἀναίσθητος) comme une pierre (Arr., *Epict. diss.* III 22, 100). Sur le concept d'apathie chez les cyniques, voir Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, 164-65 ; Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 494-97.

⁴⁴³ Voir section 1.3 *supra*.

⁴⁴⁴ Stilpon aurait lui-même fréquenté Diogène (D.L., VI 76 = SSR V B 138) et a critiqué les idées platoniciennes (D.L., II 119), à l'instar d'Antisthène et de Diogène (Simpl., in *Arist. Cat.*, p. 208, 28-32 Kalbfleisch = SSR V A 149 ; D.L. VI 53 = SSR V B 62). Sur la proximité entre Stilpon et le cynisme, voir Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 241.

⁴⁴⁵ Cette lettre est également commentée dans la partie 2, chapitre 3, section 5.3.

⁴⁴⁶ M. Giusta, *I dossografi di etica*, vol. 2 (Torino : G. Giappichelli, 1964), 328 ; I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin : De Gruyter, 1969), 9 ; Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 31 et 35. Bellincioni inclut aussi dans ce groupe les sceptiques, les cyrénaïques, ainsi que Sotion et l'école des sextiens (*Educazione alla sapientia in Seneca* [Brescia : Paideia, 1978], 88). D'autres hypothèses ont été formulées. Hirzel pense à Solon ou Isocrate (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2 : 104-5), et Rubin à un groupe de philosophes à l'intérieur de l'école stoïcienne (*Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa* [München : C. H. Beck, 1901], 7). Dihle propose quant à lui Sotion, un maître de Sénèque, et l'école sextienne, « who had no interest in ethical theory, but were very famous for their use of moral and psychagogic sentences » (« Posidonius' system of moral philosophy », *The Journal of Hellenic Studies* 93 [1973] : 50). En appui à cette affirmation, il renvoie à Stobée IV 44, 59, un texte d'un dénommé Sotion dont l'identité est incertaine. Ioppolo juge probables les hypothèses de Hirzel et de Dihle (*Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, 132 note 194).

Chios, d'étudier à fond la définition du bien et les dogmes de la philosophie. C'est avant tout par les actes qu'ils veulent progresser moralement⁴⁴⁷. Selon Ioppolo, l'importance que les cyniques accordent à la pratique par rapport à la théorie rend peu probable leur identification avec les adversaires de la *Lettre 95*⁴⁴⁸. L'argument d'Ioppolo ne semble pourtant pas invalider ce rapprochement. Les *praecepta* sont des instructions qui orientent directement l'action et trouvent une application pratique immédiate. En principe, ils ne sont pas contraires à l'esprit du cynisme.

Dans le traité *Des bienfaits*, Sénèque explique que Démétrius recommande de toujours avoir sous la main un petit nombre de préceptes bien rodés afin de vivre dans la tranquillité⁴⁴⁹. Dès lors, faut-il établir un lien entre Démétrius et les adversaires de la *Lettre 95*? Griffin et Billerbeck, en commentant le *Des bienfaits*, ont remarqué avec justesse que les « préceptes (*praecepta*) » de Démétrius correspondent en réalité aux dogmes (*decreta*) de la *Lettre 94*⁴⁵⁰. Les « préceptes » de Démétrius, rappelons-le, se résument ainsi : regarder comme indifférent ce qui dépend de la fortune ; contrôler ses craintes et ses espoirs ; trouver des richesses en soi-même ; se libérer de la crainte des dieux et des hommes ; regarder comme indifférents les plaisirs et les peines de la vie ; ne pas considérer la mort comme un mal ; se consacrer à la recherche de la vertu et la voir comme une entreprise facile, peu importe la voie choisie pour y parvenir ; considérer le monde comme une grande maison commune ; partager avec les dieux ses pensées personnelles ; toujours vivre comme si on était à la vue de tous ; se méfier de soi-même. Or, ces « préceptes » ont le même caractère général que la liste des dogmes d'Ariston de Chios fournie par Sénèque : l'argent n'est ni un bien ni un mal ; la mort et la douleur ne sont pas à craindre ; le bonheur consiste à vivre selon la nature ; la vertu est l'unique bien de l'homme ; tous les avantages apparents sont des indifférents⁴⁵¹. Les préceptes de la *Lettre 95*, par rapport aux « préceptes » de Démétrius, sont beaucoup plus précis et formulent des conseils, par exemple, sur la manière dont il faut se comporter avec son épouse. Quand Sénèque appelle « préceptes » les dogmes de Démétrius, il utilise le terme *praecepta* sous une autre acception, qui englobe les *decreta*. En effet, le stoïcien affirme dans la *Lettre 94* que les *decreta* ne sont rien d'autre que des *generalia praecepta*, ce qui témoigne d'un certain flottement terminologique⁴⁵².

⁴⁴⁷ L'importance des actes par rapport aux discours est un thème récurrent dans la littérature sur les cyniques : D.L., VI 48 = SSR V B 118 ; VI 64 = SSR V B 320 ; Stob., II 15, 43 = SSR V B 283 ; IV 32, 11 et 19 = SSR V B 223 ; Jul., *Or.* VII 9, 214B-C.

⁴⁴⁸ *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, 132 note 95. Hirzel avait aussi affirmé que les cyniques, avec Ariston, rejetaient la parénétiqne (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2 : 104). En arrière-plan de cette affirmation se trouve le présupposé très discutable qu'Ariston était lui-même un cynique (2 : 44-45).

⁴⁴⁹ Sén., *Ben.* VII 1, 3 – 2,1.

⁴⁵⁰ Griffin, *Seneca*, 141 et 320 ; Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 34-35.

⁴⁵¹ *Ep.* 94, 7.

⁴⁵² *Ep.* 94, 31.

Si Démétrius montre dans le traité *Des bienfaits* que quelques dogmes suffisent à atteindre la vertu, alors le cynique se rapproche davantage du camp d'Ariston de Chios que de celui des adversaires anonymes de la *Lettre 95*. Par conséquent, la manière dont Sénèque dépeint Démétrius ne permet pas de valider l'hypothèse selon laquelle Sénèque pensait au cynisme en écrivant la *Lettre 95*.

1.8.4. Bilan

Dans les *Lettres 5, 9 et 95*, Sénèque critique les comportements ou les thèses de groupes de philosophes indéterminés. Grâce aux recoupements entre les *Lettres 5 et 9* et d'autres textes où Sénèque traite explicitement du cynisme, il est évident que ces lettres visent au moins en partie des cyniques. En revanche, aucun texte ne permet de reconnaître dans la *Lettre 95* une caractéristique du cynisme tel que Sénèque le percevait. L'allusion au cynisme y demeure donc incertaine. Si les trois lettres laissent anonymes les cibles de leur critique, c'est sans doute parce que le groupe visé forme un tout hétérogène qui ne se limite pas à un courant philosophique particulier. Dans la *Lettre 5*, les critiques de Sénèque s'appliquent à tous les philosophes ascétiques, qu'ils soient cyniques ou stoïciens. Quant aux adversaires de la *Lettre 9*, ils incluent les cyniques, mais aussi les mégariques comme Stilpon. L'identité de ceux qui défendent l'utilité des préceptes au détriment des dogmes dans la *Lettre 95* a donné lieu à de nombreuses suggestions de noms, allant de Solon et Isocrate, à Sotion et l'école sextienne⁴⁵³. Les cyniques, s'il fallait les inclure aussi dans ce groupe, ne seraient probablement pas les seuls représentants de cette position.

1.9. Conclusion

Grâce à la précédente analyse, il est possible d'inscrire Sénèque dans l'histoire de la réception du cynisme chez les stoïciens et de souligner les ruptures et les continuités avec cette tradition. Alors que la *République* de Diogène faisait encore l'objet de discussions chez les stoïciens un siècle plus tôt, Sénèque ne s'intéresse pas du tout au débat entourant cet ouvrage, ni en général aux écrits des cyniques. Sa connaissance d'Antisthène, de Diogène, de Cratès et de Thrasyllé repose essentiellement sur des chrires issues de la tradition grecque, qu'il cite en traduction latine⁴⁵⁴. Sénèque s'inscrit donc dans la lignée de Zénon, Chrysippe et Hécaton, qui eux aussi rapportaient des anecdotes au sujet des

⁴⁵³ Voir note 446 *supra*.

⁴⁵⁴ Oltramare en vient à la même conclusion (*Les origines de la diatribe romaine*, 260).

cyniques. La seule exception concerne Bion, un philosophe dont Sénèque connaît et cite l'œuvre littéraire.

Le portrait de Démétrius, du fait qu'il a été forgé de toute pièce par Sénèque, a un statut particulier dans l'œuvre du philosophe. Tout comme Zénon l'a fait avec Cratès dans ses *Mémorables*, Sénèque rapporte dans ses écrits les faits marquants et les bons mots de Démétrius à partir de ses souvenirs personnels. Zénon et Sénèque sont, à notre connaissance, les deux seuls philosophes stoïciens qui se sont livrés à cet exercice. Sénèque suit donc un modèle qui remonte au tout début du stoïcisme.

À travers ses portraits de Diogène et de Démétrius, Sénèque donne deux visages à la figure du sage cynique. La formule d'Apollodore de Séleucie « le sage cynicisera » trouve donc une application concrète chez Sénèque. De surcroît, avec l'exemple de Démétrius, Sénèque montre que cyniciser est une possibilité bien réelle à son époque et pas seulement réservée à des personnages appartenant à un passé devenu légendaire, comme Diogène. Avant Sénèque, nous ne possédons pas beaucoup d'informations sur les manifestations historiques du sage cynique. Zénon a peut-être accordé le statut de sage à Cratès dans ses *Mémorables* et, chez Posidonius, Antisthène et Diogène apparaissent plus modestement comme des progressants.

En décrivant Diogène et Démétrius, Sénèque insiste sur leur rapport aux richesses et à la fortune. Le sage cynique ne possède aucune ressource matérielle et renonce volontairement à tout ce qui dépend de la fortune. Il accueille dans la tranquillité tous les coups du sort. Ces portraits contrastent avec le sage du *De la vie heureuse*, qui vit dans les ressources matérielles abondantes, sans toutefois s'y attacher⁴⁵⁵. Il y a donc chez Sénèque deux modèles concurrents du sage, celui qui côtoie la richesse tout en la méprisant et celui qui, plus radicalement, vit en cynique, dans l'indigence la plus complète.

Même si Sénèque admire au plus haut point les cyniques Diogène et Démétrius, cela ne l'empêche pas de critiquer ponctuellement des personnages cyniques comme Thrasyllé et Bion, pour un comportement ou un raisonnement isolé. Mais la seule critique qu'il adresse explicitement au mouvement cynique concerne sa méthode pédagogique. Alors que Sénèque veut réserver l'enseignement philosophique à ceux en qui on peut déceler un potentiel, Diogène et les autres cyniques font la leçon à n'importe qui, au hasard des rencontres. Les cyniques font peut-être partie des cibles visées par Sénèque dans certaines *Lettres* où ses adversaires ne sont pas clairement identifiés. Sénèque semble notamment avoir critiqué les cyniques en raison de leur idéal d'apathie et

⁴⁵⁵ Sén., *De vita beata* XXI-XXIII.

de leur ascétisme ostentatoire, au profit d'une conception plus humaine et modérée de la sagesse. Si tel est le cas, il y a une tension non résolue chez Sénèque qui, tout en admirant le sage cynique, rejette l'ascétisme rigoureux qu'il met en pratique.

Ces critiques montrent que Sénèque, bien qu'il intègre des cyniques dans son panthéon des sages, considérait aussi le cynisme comme un courant philosophique distinct du stoïcisme. Selon Sénèque, la différence entre cynisme et stoïcisme repose surtout sur un écart de degré : les cyniques proposent de dépasser la nature humaine, alors que les stoïciens se contentent de la vaincre. Si les propositions cyniques, en raison de leur radicalité, ne rejoignent pas toujours Sénèque, celui-ci en accepte toutefois le fondement parce que les deux courants philosophiques partagent le même projet d'empêcher les passions d'interférer avec la raison.

L'œuvre de Sénèque, en accordant une place importante au cynisme, donne le ton à l'accueil que lui réserveront les stoïciens de l'époque impériale. Plusieurs d'entre eux s'intéressent aux cyniques et en offrent des portraits élogieux. Cela est vrai en particulier d'Épictète, mais aussi, bien que dans une moindre mesure, de Musonius Rufus et de Marc Aurèle.

2. Musonius Rufus

Musonius Rufus (20/30 ap. J.-C. à la fin du 1^{er} s. ap. J.-C.) est un philosophe stoïcien un peu plus jeune que Sénèque⁴⁵⁶. Né à Volsinies, il a enseigné la philosophie et s'est mêlé de politique à Rome, où il bénéficiait d'une position privilégiée en tant que membre de l'ordre équestre⁴⁵⁷. Bien qu'il ait été épargné par Vespasien lors de l'expulsion des philosophes cyniques et stoïciens en 71, il fut banni de Rome deux fois, en 65 et après 71. Sa renommée dans le domaine de la philosophie était telle qu'on le comparait volontiers à Socrate⁴⁵⁸. Parmi les auditeurs de Musonius, les plus

⁴⁵⁶ Musonius Rufus est généralement considéré comme un stoïcien. Tacite (*Hist.* III 81) et la Souda (s.v. Μουσώνιος, M 1305) parlent de lui comme d'un philosophe stoïcien, tandis qu'Eunape de Sardes (*VS* II 1, 5) le classe parmi les adeptes du cynisme (voir aussi la scholie à Luc., *De mort. Peregr.* 18). Récemment, Inwood, dans son article « The legacy of Musonius Rufus », dans *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, dir. T. Engberg-Pedersen (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), 254-76, a qualifié Musonius Rufus de « generic philosopher », parce que les opinions qu'il met de l'avant ne seraient pas spécifiquement stoïciennes. Gourinat, dans une communication intitulée « Musonius' and Epictetus' lectures *On exercise* : A case-study of influence in Roman Stoicism ? », a mis en évidence les aspects stoïciens des propos de Musonius et reclassé le philosophe dans l'école stoïcienne. Je m'en tiendrai ici à la classification traditionnelle.

⁴⁵⁷ Sur la vie de Musonius Rufus, voir Lutz, « Musonius Rufus "The Roman Socrates" », 3-30.

⁴⁵⁸ Philostr., *VA* IV 46 ; Origène, *C. Cels.* III 66 ; Jul., *Ep.* 30.

célèbres sont l'orateur Dion Chrysostome et le philosophe Épictète. Musonius a également été en contact avec le cynique Démétrius, dans un procès où chacun avait pris des camps opposés⁴⁵⁹.

Tout comme Socrate, Musonius n'a légué aucun ouvrage à la postérité. Son enseignement nous a été transmis principalement à travers des discours composés par un certain Lucius – probablement son élève – et conservés chez Stobée. Puisqu'il s'agit du seul témoignage important sur la philosophie de Musonius, je référerai par convention au Musonius de Lucius par la simple désignation « Musonius ». Les discours reflètent toutefois la perspective personnelle de Lucius, et nous ne pouvons pas savoir à quel degré elle demeure fidèle à la pensée du stoïcien.

Il existe peu d'études sur le rapport de Musonius au cynisme, et celles qui abordent le sujet le font dans l'idée de repérer des influences cyniques sur sa philosophie, sans s'intéresser à son utilisation ou sa représentation des personnages cyniques⁴⁶⁰. Dans *L'ascèse cynique*, Goulet-Cazé a émis l'hypothèse que la description de l'ascèse diogénienne chez Diogène Laërce (VI 70-71) était le résultat d'une réécriture stoïcienne inspirée par l'ascèse de Musonius. En effet, Diogène Laërce attribue à Diogène une double ascèse, corporelle et psychique, qui présente des points de contact évidents avec l'ascèse décrite par Musonius dans son discours VI *Sur l'ascèse*. Toutefois, il est difficile de savoir dans quelle mesure ces similarités sont dues à une influence cynique sur le stoïcien ou à une réécriture stoïcienne du cynisme.

Seulement trois mentions de Diogène et une mention de Cratès figurent dans les discours de Musonius, où l'un sert de modèle d'exil et l'autre d'exemple de conciliation mariage-philosophie. Selon Lutz, le discours X *Si le philosophe intente une poursuite pour outrage* serait une attaque contre « the rude and ostentatious Cynics who invited ridicule and yet complained and threatened legal action when they were abused⁴⁶¹. » L'hypothèse est mentionnée au passage, sans arguments à l'appui. Pourtant, on ne connaît aucun cynique qui ait poursuivi son agresseur à l'époque de Musonius. Je n'intégrerai donc pas le discours X dans ma recension. Malgré le peu de références aux cyniques dans les discours de Musonius, il est possible d'en tirer des renseignements importants sur la réception que le stoïcien leur réserve.

⁴⁵⁹ Voir section 1.6 *supra*. Musonius ne mentionne jamais Démétrius dans ses discours. Cela ne s'explique pas forcément par l'opinion défavorable qu'il devait avoir de lui, car Musonius ne réfère jamais à ses contemporains (cf. Dudley, *A history of Cynicism*, 197 note 2).

⁴⁶⁰ Dudley, 189-90 ; Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 185-88 et 213-17 ; R. Laurenti. « Musonio, maestro di Epitteto », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 3 (Berlin, New York : De Gruyter, 1989), 2116-18. Lutz montre au contraire que les opinions de Musonius sont sous plusieurs aspects incompatibles avec le cynisme (« Musonius Rufus "The Roman Socrates" », 28-30). Laurand, quant à lui, s'est efforcé de souligner les différences fondamentales qui séparent Musonius des cyniques là où il semble les rejoindre (*Stoïcisme et lien social*, 94-125 et 429-44).

⁴⁶¹ Lutz, « Musonius Rufus "The Roman Socrates" », 76 note 14.

2.1. L'exil de Diogène

Le discours IX *Que l'exil n'est pas un mal* est une consolation adressée à un exilé. Musonius y réfute un à un les supposés maux qui accompagnent l'exil. Il se sert à trois reprises de l'exemple de Diogène pour invalider ces lieux communs. À l'idée que l'exil nuit à l'acquisition de la vertu, Musonius répond qu'il fournit au contraire tout le loisir nécessaire pour s'y exercer. En effet, vivre loin de sa patrie permet d'échapper à la sollicitation d'amis et de parents ainsi qu'aux services publics. Pour appuyer ses paroles, Musonius donne l'exemple de Diogène :

Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 43, 15 – 44, 1, éd. Hense (= SSR V B 13).

ἤδη δέ τισι καὶ παντάπασι τὸ φεύγειν συνήνεγκεν, ὡσπερ Διογένης, ὃς ἐκ μὲν ἰδιώτου φιλόσοφος ἐγένετο φυγῶν, ἀντὶ δὲ τοῦ καθῆσθαι εἰς Σινώπην διέτριψεν ἐν τῇ Ἑλλάδι, ἀσκήσει δὲ τῇ πρὸς ἀρετὴν τῶν φιλοσόφων διήνεγκεν.

L'exil a déjà été parfaitement avantageux pour certains, comme Diogène qui, après avoir été banni, est passé de simple particulier à philosophe. Au lieu de demeurer à Sinope, il séjourna en Grèce et l'emporta sur les autres philosophes grâce à son ascèse orientée vers la vertu.

Le cynique, loin d'avoir régressé moralement pendant son exil, s'est converti à la philosophie après avoir été banni de Sinope et a pratiqué une ascèse qui lui a permis de surpasser les autres philosophes sur le plan de la vertu. Le commentaire de Musonius s'inspire vraisemblablement d'une anecdote transmise chez Diogène Laërce, où Diogène répond à quelqu'un qui lui reproche d'être exilé : « Mais c'est à cause de cela, malheureux, que j'ai commencé à philosopher !⁴⁶² »

L'idée que Diogène « l'emporta sur les autres philosophes grâce à son ascèse orientée vers la vertu » nous en dit beaucoup sur le rapport de Musonius au cynisme. Tout d'abord, puisque Diogène se démarque des autres philosophes par son ascèse, Musonius laisse entendre qu'il conçoit le cynisme comme une forme d'entraînement. Et puisque cette ascèse est « orientée vers la vertu », il considère vraisemblablement que le cynisme est un moyen légitime de parvenir à la sagesse, compatible avec ses propres recommandations en matière d'ascèse telles qu'exposées dans le discours VI *Sur l'ascèse*⁴⁶³. Finalement, étant donné que Musonius attribue à l'ascèse de Diogène sa supériorité sur les autres philosophes, il devait y voir un moyen particulièrement efficace de progresser vers la vertu.

⁴⁶² D.L., VI 49 = SSR V B 13. Voir aussi Plut., *De tranq. anim.* 6, 467C ; *De cap. ex inim. util.* 2, 87A = SSR V B 14.

⁴⁶³ Voir aussi *Diss.* XVI, p. 88, 5-10 Hense, où Musonius affirme qu'il convient au philosophe de porter le *tribôn* et les cheveux longs.

Musonius se sert à nouveau de Diogène pour réfuter le lieu commun selon lequel l'exil entraîne une mauvaise réputation. Diogène est la preuve vivante du contraire :

Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 47, 9-13, éd. Hense (= *SSR* V B 13).

ἔνιοι δέ γε καὶ ἐνδοξότατοι φεύγοντες ἐγένοντο, καθάπερ Διογένης ὁ Σινωπεὺς καὶ Κλέαρχος ὁ Λακεδαιμόνιος ὁ μετὰ Κύρου στρατεύσας ἐπ' Ἀρταξέρξην· καὶ ἄλλους <δ'> ἂν τις ἔχοι βουλόμενος λέγειν πολλούς.

Quelques-uns même sont devenus tout à fait illustres grâce à leur exil, comme Diogène le Sinopéen et Cléarque le Lacédémonien qui a fait campagne avec Cyrus contre Artaxerxès. Et si on le voulait, on pourrait en nommer plusieurs autres.

Le stoïcien s'en prend finalement aux propos d'Euripide, qui affirme que les exilés perdent leur liberté car ils sont privés de *parrhèsia*. Pour Musonius, ce n'est pas l'exil qui fait en sorte qu'un individu ne dit pas le fond de sa pensée, mais bien la crainte d'être puni. La preuve en est que Diogène, alors même qu'il se trouvait à Athènes ou à Corinthe en tant qu'exilé, s'exprimait plus librement que les citoyens de ces cités :

Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 49, 3-9, éd. Hense (= *SSR* V B 73).

σὺ δ' εἰπέ μοι, ὦ ἐταῖρε, ὅτε Διογένης φεύγων ἦν Ἀθήνησιν, ἢ ὅτε πραθεὶς ὑπὸ τῶν ληστῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον, ἄρα τότε πλείω παρρησίαν ἄλλος τις ἐπεδείξατο Διογένους ἢ Ἀθηναῖος ἢ Κορίνθιος; τί δ'; ἐλευθεριώτερος ἄλλος τις ἢ Διογένης τῶν τότε ἀνθρώπων ἦν; ὃς καὶ Ξενιάδου τοῦ πριαμένου αὐτὸν ὡς δεσπότης δούλου ἤρχεν.

Mais toi, dis-moi, mon ami, lorsque Diogène est venu à Athènes en raison de son exil, ou quand il est venu à Corinthe après avoir été vendu par des pirates, quel autre Athénien ou Corinthien a donc fait preuve de plus de franchise que Diogène à ce moment ? Quoi donc ? Y a-t-il un autre être humain qui fut alors plus libre que Diogène ? Lui qui commandait à Xéniaade, celui qui l'avait acheté, comme un maître commande à son esclave.

Musonius insiste sur la liberté de parole dont Diogène jouissait pendant sa captivité. Il fait allusion à la franchise de Diogène qui s'adresse à son maître. En effet, comme Musonius le dit lui-même, le statut d'esclave de Diogène ne l'a pas empêché de donner des ordres à Xéniaade. La réflexion de Musonius s'inspire de toute évidence du récit de la vente de Diogène comme esclave, qui remonte à

Ménippe. Celui-ci avait donné une tournure comique à cet épisode de la vie de Diogène en inversant les rôles de maître et d'esclave⁴⁶⁴.

Musonius n'est pas le seul auteur à avoir utilisé Diogène comme exemple d'exilé célèbre. Ovide avait déjà inclus Diogène dans une liste de personnages qui ont supporté avec courage le fait de vivre loin de leur patrie⁴⁶⁵ et, après Musonius, Plutarque et Favorinus se serviront aussi de l'exemple de Diogène dans leurs traités *Sur l'exil*⁴⁶⁶.

Aux yeux de Musonius, Diogène est un modèle de liberté et de vertu. Le fait que Musonius ait choisi Diogène pour démontrer la possibilité d'une expérience positive de l'exil a sans doute une signification particulière du fait que lui-même a vécu en exil à deux reprises pendant sa vie. Il a pu se servir du cynique comme source de courage lors de ses propres séjours forcés en dehors de Rome.

2.2. Le mariage de Cratès

Dans le discours XIV *Si le mariage empêche de philosopher*, Musonius se penche sur les devoirs sociaux du mariage et de la procréation⁴⁶⁷. Il n'est pas conforme à la nature de l'être humain de vivre de manière isolée et de ne rechercher que son propre bien. Il faut plutôt vivre avec femme et enfants, et ainsi contribuer à l'épanouissement de la cité et du genre humain en réalisant à l'échelle de la famille l'idéal naturel de communauté et d'entraide. Le philosophe, qui sert de modèle aux gens ordinaires, doit donc au premier chef se marier. Pour prouver la compatibilité entre la philosophie et le mariage, Musonius commence par fournir quelques exemples célèbres de philosophes qui ont vécu avec une femme :

Musonius Rufus, *Diss.* XIV p. 70, 11 – 71, 7, éd. Hense (= *SSR V H 20*).

ἄλλου δέ τινος φήσαντος, ὅτι ἐμπόδιον αὐτῷ δοκοίη εἶναι τῷ φιλοσοφεῖν γάμος καὶ ὁ σὺν γυναικὶ βίος, Πυθαγόρα μὲν, εἶπεν ὁ Μουσώνιος, οὐκ ἐμπόδιον ἦν, οὐδὲ Σωκράτει, οὐδὲ Κράτητι, ὧν ἕκαστος συνώκησε γυναικί· καὶ οὐκ ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν ἄμεινον ἐκείνων ἐτέρους φιλοσοφήσαντας. καίτοι γε Κράτης ἄοικός τε καὶ ἀσκευῆς καὶ ἀκτήμων τέλειον ἦν, ἀλλ' ὅμως ἐγημεν· εἴτα μὴδ' ὑπόδυσιν ἔχων ἰδίαν ἐν ταῖς δημοσίαις Ἀθήνησι στοαῖς διημέρευε καὶ διενυκτέρευε μετὰ τῆς γυναικός· ἡμεῖς δὲ ἀπ' οἰκίας ὀρμώμενοι, καὶ οἰκέτας

⁴⁶⁴ D.L., VI 29-30 = *SSR V B 70*. Voir aussi D.L., VI 36 et 74 = *SSR V B 70*. Sur cet épisode de la vie de Diogène, Giannantoni, *SSR*, 4 : 453-60. Diogène fait aussi preuve de franchise quand il répond au héraut qui tentait de le vendre et lui avait interdit de s'asseoir : D.L., VI 29 = *SSR V B 70* ; Plut., *De tranq. anim.* 4, 466E = *SSR V B 72* ; [Cratès], *Ep.* 34 = *SSR V H 121*.

⁴⁶⁵ Ov., *Pont.* I 3, 67-68 = *SSR V B 15*. Avant Ovide, ni Télès dans son *Sur l'exil*, ni Cicéron dans ses *Tusculanes* n'ont mentionné Diogène comme exemple d'exilé.

⁴⁶⁶ Plut., *De exil.* 7, 602A = *SSR V B 11* ; 15, 605D-E et 16, 606C ; Fav., *De exil.* II, col. 1, 29-35 et IV col. 3, 26-32 Barigazzi = *SSR V B 12*.

⁴⁶⁷ Sur la signification du mariage chez Musonius, voir Laurand, *Stoïcisme et lien social*, 197-411.

τοὺς ὑπηρετοῦντας ἔχοντες ἔνιοι, τολμῶμεν ὁμῶς λέγειν ἐμπόδιον εἶναι φιλοσοφία γάμον;

Comme quelqu'un d'autre lui avait dit que le mariage et la vie avec une femme lui semblaient être un obstacle à la philosophie, Musonius répondit que cela n'a pas été un obstacle pour Pythagore, ni pour Socrate, ni pour Cratès, puisque chacun d'eux a vécu avec une femme ; et on ne pourrait pas en nommer d'autres qui ont mieux philosophé qu'eux. Certes Cratès était sans maison, sans meubles et absolument sans possessions, et pourtant il s'est marié. Ensuite, puisqu'il ne disposait pas d'un refuge personnel, il passait ses jours et ses nuits sous les portiques publics d'Athènes avec sa femme. Et nous, alors que nous vivons dans une maison et que certains d'entre nous disposent d'esclaves domestiques, osons-nous néanmoins affirmer que le mariage est un obstacle à la philosophie ?

Pythagore, Socrate et Cratès, nous dit Musonius, se sont tous les trois mariés et cela ne les a pas empêchés de se tailler une place parmi les meilleurs philosophes. Reydam-Schils souligne le côté comique et surprenant de ces exemples⁴⁶⁸. Alors que Musonius insiste sur l'importance de l'amour réciproque dans le mariage et de la concorde dans le couple⁴⁶⁹, la femme de Socrate est passée à la postérité comme une mégère insupportable que Socrate tolérait patiemment plus qu'il n'aimait⁴⁷⁰. En revanche, Cratès et son épouse Hipparchia sont connus pour avoir fondé leur union sur l'amour et sur un mode de vie philosophique commun. La légende veut qu'Hipparchia, folle amoureuse de Cratès, ait insisté pour se marier avec lui jusqu'à ce qu'il cède. Cratès a accepté, mais à une condition, qu'Hipparchia adopte le même mode de vie cynique que lui⁴⁷¹. Le caractère non conventionnel de leur union devait contraster avec la conception traditionnelle du mariage des auditeurs de Musonius. En effet, Cratès et Hipparchia avaient inventé un nouveau style de mariage qui se vivait publiquement et sans foyer.

L'exemple de Cratès sert particulièrement bien le propos de Musonius. Si même un cynique a pu se marier sans que cela l'empêche de philosopher, c'est donc que n'importe qui peut le faire. De fait, la philosophie cynique rejette normalement les devoirs sociaux, dont le mariage⁴⁷², et prescrit de vivre dans une pauvreté extrême, incompatible avec la constitution d'un foyer. Musonius souligne l'appartenance de Cratès au courant cynique en le décrivant comme ἄοικός, ἀσκευής et ἀκτήμων,

⁴⁶⁸ *The Roman Stoics : Self, responsibility, and affection* (Chicago, London : The University of Chicago Press, 2005), 149-50 ; « Introduction », dans *That one should disdain hardships : The teachings of a Roman Stoic* (New Haven, London : Yale University Press, 2020), xxi.

⁴⁶⁹ Musonius Rufus, *Diss.* XIIIb ; XIV, p. 73, 17 – 75, 5 Hense.

⁴⁷⁰ Xén., *Symp.* II 10 ; Télès, fr. II, p. 18, 4 – 20, 1 Hense ; Sén., *Ep.* 104, 27 ; Arr., *Epict. diss.* IV 5, 33 ; D.L., II 36-37.

⁴⁷¹ D.L., VI 96 = SSR V I 1.

⁴⁷² D.L., VI 29 = SSR V B 297. Dans le portrait du cynique chez Épictète, Cratès est présenté comme une exception à la règle cynique du rejet du mariage (Arr., *Epict. diss.* III 22, 76 = SSR V H 20). À noter que Cratès, avant de se marier avec Hipparchia, a d'abord tenté de la dissuader de ce projet (D.L., VI 96 = SSR V I 1).

des qualificatifs qui s'inspirent des vers de Diogène dans lesquels lui-même se dit ἄοικος et πτωχός, c'est-à-dire sans maison et sans aucune possession⁴⁷³. Cratès, malgré l'aversion idéologique qu'il avait pour le mariage et malgré le dénuement le plus total dans lequel il vivait, a tout de même fait le choix de s'unir à Hipparchia. À ce propos, nous ne savons pas comment Musonius concilie ses exigences en matière de mariage avec son admiration pour Diogène. Avait-il trouvé un moyen original de justifier le célibat de Diogène ? Ce qui nous est parvenu de son enseignement ne permet pas de répondre à la question.

2.3. Conclusion

Nous ignorons si Musonius considérait Diogène et Cratès comme des sages, mais puisqu'il les classe parmi les meilleurs philosophes, Musonius devait au moins les considérer comme des progressants. Contrairement à Socrate, dont l'exemple est mobilisé dans plusieurs discours de Musonius, Diogène et Cratès servent chacun de modèle par rapport à une thématique bien précise : le premier en ce qui concerne l'exil, le second le mariage. Musonius met ainsi en valeur les deux philosophes cyniques en se basant sur des aspects de leurs vies rendus populaires par les nombreux récits et anecdotes à leur sujet. Par rapport à son contemporain Sénèque, Musonius partage la même admiration pour Diogène, bien que ce soit pour des raisons différentes. Si Sénèque insiste surtout sur l'absence de possession de Diogène et son indépendance par rapport à la fortune, Musonius y voit la figure exemplaire du philosophe à qui profite l'exil et à qui la liberté ne fait jamais défaut, même dans la servitude. Musonius fait également preuve d'une certaine originalité par rapport à Sénèque en accordant de l'importance au personnage de Cratès. Le fait que Musonius le mette sur un pied d'égalité avec Socrate inscrit le stoïcien dans la lignée de Zénon de Kition, qui établissait des rapprochements entre Socrate et Cratès dans ses *Mémorables de Cratès*.

Le bref commentaire de Musonius sur l'« ascèse orientée vers la vertu » de Diogène, qui lui permet d'établir sa supériorité sur les autres philosophes, fait du cynisme un moyen légitime et efficace de parvenir à la vertu, d'une manière qui rappelle la définition du cynisme proposée par Apollodore de Séleucie : « une voie intensive vers la vertu ». Musonius semble donc puiser sa conception positive du cynisme dans une tradition stoïcienne ancienne.

⁴⁷³ D.L., VI 38 = SSR V B 263. Épictète utilisera aussi les qualificatifs ἄοικός et ἀκτήμων pour décrire le sage cynique (Arr., *Epict. diss.* III 22, 45).

3. Épictète

Né dans l'esclavage à Hiérapolis, Épictète (ca 50 à ca 125/130 ap. J.-C.) a déménagé dans sa jeunesse à Rome pour servir Épaphrodite, un proche de Néron. C'est dans la capitale de l'Empire qu'il a suivi les leçons de Musonius Rufus et s'est familiarisé avec la philosophie stoïcienne. Après avoir été affranchi par son maître et condamné à l'exil par Domitien en 94, il s'est installé à Nicopolis, où il a fondé une école de philosophie que de nombreux disciples fréquentaient. S'il faut en croire Lucien, l'école d'Épictète a compté parmi ses rangs le cynique Démonax⁴⁷⁴. Mais le plus connu de ses auditeurs fut sans aucun doute Arrien de Nicomédie. Fervent émulateur de Xénophon, il a voulu écrire à propos de son maître Épictète une œuvre semblable aux *Mémoires* de Xénophon.

Épictète structurait ses cours en deux parties. La première était consacrée à un commentaire de texte stoïcien et la seconde à des discours tournés vers la pratique, souvent liés au texte commenté dans la première partie. Dans ses *Entretiens*, Arrien reproduit la seconde partie du cours d'Épictète à partir de ses notes. Quatre livres et plusieurs fragments de ces *Entretiens* nous ont été transmis. Tout indique que l'ouvrage comportait à l'origine plus de quatre livres et que nous avons donc accès à un texte incomplet. Arrien a également écrit un *Manuel*, qui rassemble en un court ouvrage des réflexions indispensables tirées de ses notes de cours.

Épictète n'a jamais publié d'écrits. Notre connaissance de son enseignement repose uniquement sur l'œuvre d'Arrien. C'est pourquoi, tout comme c'était le cas avec le Musonius de Lucius, je référerai à l'Épictète d'Arrien par « Épictète », tout en gardant en tête que nous avons accès à sa philosophie seulement à travers l'œuvre d'Arrien, qui en donne un portrait dont la fiabilité est impossible à mesurer.

L'enseignement d'Épictète regorge de références aux cyniques. Aussi, plusieurs spécialistes se sont intéressés à sa réception du cynisme⁴⁷⁵. Ces études se concentrent avant tout sur l'entretien III 22 *Sur le cynisme*, où Épictète brosse un portrait élaboré du sage cynique. J'aborderai moi aussi la figure incontournable du sage cynique, mais je porterai également mon attention sur toutes les références à Antisthène, à Diogène, à Cratès, à Bion et à Démétrius. Je terminerai mon analyse en me penchant sur les critiques du cynisme que l'on peut déceler dans les *Entretiens* et en examinant la possibilité qu'Épictète ait lui-même cynicisé, comme certains spécialistes l'ont prétendu.

⁴⁷⁴ Luc., *Démon*. 3. Voir aussi *Démon*. 55.

⁴⁷⁵ Dudley, *A history of Cynicism*, 190-98 ; Billerbeck, *Epiktet* ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2773-76 ; Schofield, « Epictetus on Cynicism ».

3.1. La figure du Cynique

Deux textes d'Épictète prennent la figure du Cynique comme objet de discussion⁴⁷⁶. Dans cette section, je présenterai l'entretien III 22 *Sur le cynisme*, ainsi qu'une partie de l'entretien IV 8, qui résume les propos de III 22. Il en ressort un portrait du Cynique qui permet de saisir la manière dont s'intègre le cynisme dans la philosophie d'Épictète. Mon analyse se concentrera sur trois aspects principaux. Il sera d'abord question de l'appropriation stoïcienne du cynisme par Épictète, puis du rapport entre cynisme et sagesse. Je terminerai en examinant les différents rôles attribués au Cynique.

3.1.1. Le portrait du Cynique dans l'entretien III 22

L'entretien d'Épictète III 22 *Sur le cynisme* constitue la source la plus substantielle nous renseignant sur la réception du cynisme chez les stoïciens. Le texte, exclusivement dédié au Cynique, le décrit sur plusieurs pages. C'est donc sans surprise qu'il a retenu l'attention de plusieurs spécialistes. Billerbeck y a même consacré une monographie entière, où elle en fait une édition, une traduction allemande, et un commentaire détaillé⁴⁷⁷. Pour des raisons d'espace, je ne peux ici reproduire l'entretien en entier. Je me contenterai de résumer son contenu.

L'entretien *Sur le cynisme* commence par une question qu'un disciple d'Épictète, attiré par le cynisme, pose à son maître : « Quel genre de personne doit être celui qui cynicise et quelle est la notion de cette affaire (ποιόν τι<να> εἶναι δεῖ τὸν κυνίζοντα καὶ τίς ἢ πρόληψις ἢ τοῦ πράγματος) ? » L'exposé montrera donc quelles sont les conditions requises pour pratiquer le cynisme et en quoi cela consiste. Mais avant de procéder à la description du Cynique, Épictète lance deux mises en garde à son disciple : il ne peut commencer à cyniciser sans l'accord du dieu, lequel assigne les tâches aux êtres humains (§ 2-8), et il doit bien comprendre ce que cette tâche implique (§ 9-12). En effet, la conception commune du cynisme est erronée. Il ne faut pas penser que porter un *tribôn*, dormir sur un lit dur, prendre besace et bâton, demander l'aumône et insulter les gens au hasard des rencontres suffisent pour devenir un Cynique. Épictète a une conception beaucoup plus précise et exigeante des caractéristiques du Cynique et des tâches qui lui incombent.

⁴⁷⁶ Dans la suite de mon analyse, le « Cynique », avec une majuscule, désignera la figure du sage cynique décrite par Épictète en Arr., *Epict. diss.* III 22 et IV 8.

⁴⁷⁷ Billerbeck, *Epiktet*. Voir aussi les courtes analyses de l'entretien dans Dudley, *A history of Cynicism*, 190-98 ; Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », 168-73 ; « Le cynisme idéalisé », 321-23 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2773-76 ; Schofield, « Epictetus on Cynicism » ; J. Pià-Comella, *Une piété de la raison : Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial* (Turnhout : Brepols, 2015), 398-406.

Pour devenir un bon Cynique, le disciple d'Épictète devra d'abord se livrer à une préparation (§ 13-22) : « il faut que tu supprimes complètement ton désir, que tu transformes ton aversion pour la porter seulement vers ce qui relève de ta faculté de choix, que tu n'aies ni colère, ni ressentiment, ni envie, ni pitié, que tu ne te représentes comme beau ni une petite gloire, ni un petit enfant, ni un petit gâteau. » Cette préparation équivaut à « rendre pur ton principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν τὸ σαυτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι). » Le travail préalable de celui qui veut devenir cynique, nous dit Épictète, « c'est le bon usage des représentations (ὀρθὴ χρῆσις τῶν φαντασιῶν) ». La mort et l'exil, par exemple, ne doivent avoir absolument aucune prise sur lui. Ces exigences élevées s'expliquent par le caractère public de la vie du Cynique. Celui-ci, insiste Épictète, doit vivre sous le regard de tous pour montrer qu'il n'a rien à cacher, que sa vie est exemplaire et qu'il mérite sa fonction d'« éducateur universel (ὁ παιδευτὴς ὁ κοινός) ». Il a pour seul abri sa pudeur (αἰδώς).

Le Cynique joue également les rôles d'éclaireur (κατάσκοπος) et de messenger (ἄγγελος) (§ 23-44). Il observe d'abord qu'« il y a des choses agréables et hostiles aux êtres humains (τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια) ». Puis, il doit enseigner aux êtres humains la véritable nature des biens et des maux, et leur annoncer « qu'ils errent et qu'ils recherchent ailleurs l'essence du bien et du mal, là où elle ne se trouve pas, mais que là où elle se trouve, ils n'y réfléchissent pas (ὅτι πεπλάνηνται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν, οὐκ ἐνθυμοῦνται). » Le Cynique n'aura pas peur de faire l'annonce de cette vérité, même dans des situations périlleuses. Le message qu'il livre aux êtres humains, il l'emprunte à Socrate : il ne faut pas rechercher la sérénité et le bonheur (τὸ εὖρον καὶ τὸ εὐδαιμονικόν) à l'extérieur de soi. Le bonheur ne se trouve ni dans le corps (ἐν σώματι), ni dans les possessions (ἐν κτήσει), ni dans le commandement (ἐν ἀρχῇ), ni dans la royauté (ἐν βασιλείᾳ), comme en témoigne les exemples de Myron, d'Ophellios, de Crésus, des consuls, de Néron, de Sardanapale et d'Agamemnon. Croire le contraire est le symptôme d'un hégémonique dysfonctionnel, qui ignore l'essence du bien et du mal et qui ne sait pas faire la distinction entre ce qui relève de lui-même et ce qui lui est étranger. Le bonheur est un état inébranlable qui ne dépend pas de facteurs extérieurs, il doit reposer sur ce qui nous est propre. Épictète fait alors intervenir une distinction entre matière servile et matière libre. La première correspond au corps, soumis aux aléas de la fortune, tandis que la seconde correspond à l'esprit, plus précisément l'hégémonique ou la partie directrice de l'âme, dont la faculté d'assentiment demeure toujours sous notre contrôle entier. La liberté de l'être humain réside précisément dans les opérations de son hégémonique, et c'est là où il doit chercher le bien.

Le Cynique fournit la preuve vivante qu'il est possible d'être heureux sans aucune aide extérieure et que le bonheur est en réalité une disposition interne (§ 45-49). Il ne possède rien, vit

dans la pauvreté extrême et n'a pas de famille, et pourtant il est heureux, ne manque de rien, et ne voit aucun de ses désirs contrariés.

Épictète revient ensuite sur les deux mises en garde qu'il a adressées à son disciple au début de l'entretien : il ne doit pas se méprendre sur ce qu'est un véritable Cynique et doit obtenir l'aval de la divinité avant de commencer à cyniciser (§ 50-61). Épictète veut faire comprendre à son disciple que la vie du Cynique exige une endurance et une fermeté d'âme exceptionnelles. Le Cynique devra subir des sévices corporels sans jamais se plaindre, car il considère chaque épreuve comme un exercice prescrit par Zeus. Il doit surmonter les épreuves envoyées par Zeus comme Héraclès a surmonté celles imposées par Eurysthée. Pour appuyer son propos, Épictète donne l'exemple de Diogène. Celui-ci demandait avec fierté aux passants de regarder le spectacle de son combat contre la fièvre, car les épreuves de ce genre mettent en valeur sa vertu. En outre, Diogène jugeait que son bonheur n'était pas comparable à celui du roi de Perse, car le véritable bonheur ne peut se trouver chez un individu mu par des passions et des mauvais jugements.

L'entretien se poursuit sur un autre thème, quand le disciple d'Épictète lui demande si le Cynique accepterait d'aller se faire soigner chez un ami si jamais il tombait malade (§ 62-66). Épictète ne répond pas directement à la question et se contente de dire qu'il est difficile de trouver un ami du Cynique, car seul un Cynique peut mériter l'amitié d'un autre Cynique : « Il faut qu'il soit associé à son sceptre et à sa royauté, et qu'il soit un digne serviteur (κοινωνὸν αὐτὸν εἶναι δεῖ τοῦ σκήπτρου καὶ τῆς βασιλείας καὶ διάκονον ἄξιον) ». La relation entre Antisthène et Diogène, et celle entre Diogène et Cratès servent d'exemples de telles amitiés. Épictète soupçonne que son disciple cherche un prétexte pour trouver refuge dans le confort de la maison de n'importe quel passant qui lui témoigne d'un peu d'égards.

S'ensuit une discussion sur le rapport du Cynique envers les devoirs sociaux. Il est d'abord question du mariage et de la procréation. À la question de savoir si le Cynique se mariera et fera des enfants, Épictète répond en deux temps (§ 67-76). Premièrement, il explique que dans une cité de sages, le Cynique se marierait et aurait des enfants, car sa famille serait composée uniquement d'*alter ego* cyniques. Il faudrait toutefois admettre que le mode de vie cynique ait encore sa pertinence dans une cité de sages, ce qui ne va pas de soi pour Épictète. Deuxièmement, il explique pourquoi le Cynique doit se soustraire aux devoirs de mariage et de procréation dans les conditions actuelles, qui ne sont pas celles de la cité idéale des sages. C'est que rien ne doit détourner le Cynique de ses rôles, ceux d'éclaireur, de messager et de héraut des dieux. Pour être un bon mari et un bon père, il faut disposer d'assez de temps pour s'occuper adéquatement de sa famille. Or, si le Cynique se mariait et avait des enfants, soit il n'aurait plus le temps de remplir sa mission de Cynique, soit il ne remplirait

pas ses obligations de mari et de père et perdrait ainsi son caractère d'homme de bien (τὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πρόσωπον). Épicète compare le Cynique à un roi qui se préoccupe du bien commun. En enchaînant le Cynique à des devoirs privés (τὰ ιδιωτικὰ καθήκοντα), il ne trouvera plus le temps de veiller sur toutes les familles et perdra ainsi sa royauté (βασιλεία). Le disciple objecte à Épicète l'exemple de Cratès, un cynique qui a épousé une femme. Le maître répond qu'il s'agit d'un cas particulier, parce que la femme de Cratès était son *alter ego* cynique. Dans les circonstances normales, le Cynique ne doit pas considérer le mariage comme une affaire prioritaire (προηγούμενον τὸ πρᾶγμα).

Le disciple d'Épicète se demande comment le Cynique fera pour veiller à la préservation de la société (τὴν κοινωνίαν) s'il renonce à se reproduire (§ 77-82). Épicète juge que le Cynique offre une contribution sociale beaucoup plus grande en surveillant les comportements et les vies de tous les êtres humains, plutôt qu'en mettant au monde deux ou trois enfants. Certains personnages célèbres n'ont jamais eu d'enfants et ont pourtant rendu un grand service à l'humanité. On excuse volontiers Épaminondas parce qu'il a exercé un commandement militaire, et Homère parce qu'il a consacré sa vie à composer un ouvrage. C'est au même titre que la royauté du Cynique justifie pleinement de l'exempter du mariage et de la reproduction. Si ce n'était des cyniques d'aujourd'hui, qui ne sont pas dignes de leurs prédécesseurs comme Diogène, personne ne s'étonnerait qu'on dispense le Cynique du mariage et de la reproduction, car tous reconnaîtraient le rôle important qu'il joue dans la société. En fait, le Cynique a l'humanité entière comme progéniture et s'occupe de tous les êtres humains comme s'il s'agissait de ses fils et de ses filles. Quand il injurie des passants, le Cynique semble peut-être ne pas se mêler de ses affaires, mais en réalité, il s'adresse à eux comme un père, un frère et comme un serviteur de Zeus (ὑπηρέτης τοῦ Διός).

Épicète déplace ensuite la discussion sur un troisième devoir social, celui de l'engagement politique (§ 83-85). Le Cynique ne va pas faire de la politique au sens ordinaire du terme et n'acceptera pas de charge publique. Il pratique une forme de politique beaucoup plus élevée quand il s'entretient avec tous les hommes (πᾶσιν ἀνθρώποις διαλέγεσθαι) – quelle que soit leur cité – sur le bonheur et le malheur, la chance et la malchance, la servitude et la liberté.

La conversation se poursuit avec la description de quatre qualités essentielles du Cynique. Premièrement, il doit avoir un corps vigoureux (§ 86-89). Si le Cynique veut convaincre les gens ordinaires qu'il est possible d'être un homme de bien en renonçant à ce qu'ils chérissent, il doit non seulement le démontrer par la qualité de son âme, mais aussi par la qualité de son corps. Le Cynique doit témoigner avec son corps qu'un mode de vie simple, frugal et en plein air (ἡ ἀφελῆς καὶ λιτὴ καὶ ὑπαιθρος δίαιτα) n'entraîne pas de dégradation physique. Épicète fournit l'exemple de

Diogène, qui attirait la foule avec son corps resplendissant. Au contraire, si un Cynique affiche un corps maigre, pâle et sale, les gens auront peur en le voyant. Il sera pris en pitié et confondu avec un simple mendiant (ἐπαίτης). Sur le Cynique, même la saleté doit être pure et attirante.

Deuxièmement, le Cynique doit avoir beaucoup de charme (χάριν) et de répartie (όξύτητα) afin de pouvoir adresser une réponse prompte et convenable en toute circonstance (§ 90-92). Sans ces qualités, le Cynique ne sera qu'un morveux (μύξα). Épictète donne encore une fois l'exemple de Diogène et cite deux anecdotes où celui-ci riposte à son interlocuteur un mot plein d'esprit.

Pour la troisième qualité, Épictète revient sur un thème déjà discuté. Le Cynique doit avoir un hégémonique absolument pur (§ 93-99). Ceci est la condition nécessaire pour avoir la légitimité de blâmer les autres pour leurs vices : lui-même doit se montrer irréprochable. Sa mission, il l'accomplit en tant qu'« ami des dieux (φίλος τοῖς θεοῖς) et serviteur (ύπηρέτης) », en tant qu'« il prend part au commandement de Zeus (μετέχων τῆς ἀρχῆς τοῦ Διός) ». Épictète rappelle finalement que le Cynique a pour famille l'humanité entière, et qu'il se mêle donc de ses propres affaires quand il s'adresse en toute franchise à n'importe qui.

Quatrièmement, la capacité du Cynique à supporter les attaques (τὸ ἀνεκτικόν) doit être telle qu'on le croit aussi insensible qu'une pierre (§ 100-106). Le Cynique ne peut être insulté, frappé ou maltraité par personne, puisque son corps, à ses yeux, est une matière servile qui ne lui appartient pas. Il reconnaît que son corps est inférieur en force à la foule et renonce à tout combat où il se sait d'avance vaincu. En revanche, le Cynique fait porter toute son attention et ses efforts sur sa matière libre, c'est-à-dire sur sa faculté de choix (προαίρεσις) et son usage des représentations (χρήσις τῶν φαντασιῶν), qui relèvent de son hégémonique. Il se concentre sur ce qu'on ne pourra jamais lui enlever, et non sur le corps, les possessions, les magistratures ou les honneurs, tous soumis aux aléas de la fortune.

L'exposé d'Épictète se termine avec une adresse à son disciple (§ 107-108). Il lui enjoint de ne pas se lancer tout de suite dans le cynisme et de considérer d'abord sa préparation (τὴν παρασκευήν).

3.1.2. Le portrait du Cynique dans l'entretien IV 8

L'entretien IV 8 propose une défense des philosophes contre ceux qui les critiquent parce que certains individus portant l'habit du philosophe agissent mal. Épictète explique que la notion de philosophe n'a aucun lien avec les signes extérieurs. Le vrai philosophe se distingue par son comportement exemplaire. Si donc des individus agissent mal, il faut leur retirer le titre de

philosophe plutôt que d'imputer leurs fautes à la philosophie. Épictète en profite pour critiquer les individus qui s'annoncent philosophe dès le moment où ils portent l'habit du philosophe ou sa coupe de cheveux. Il contraste leur attitude avec celle d'Euphrate⁴⁷⁸ et de Socrate, deux philosophes qui concentraient tous leurs efforts à bien agir, sans chercher de reconnaissance de la part d'autrui. Ils n'étaient pas moins philosophes du fait qu'ils ne cherchaient pas à être reconnus comme tels.

Épictète introduit l'exemple du Cynique dans une digression sur la discrétion de Socrate. Celui-ci n'aurait jamais vanté sa propre vertu et proclamer à tous qu'il n'éprouvait ni passions ni troubles⁴⁷⁹. Il n'aurait pas non plus reproché au reste du monde de vivre dans l'agitation constante. Un tel discours, vain et vulgaire (κενὸν καὶ φορτικόν), serait le fait d'un être stupide et vantard (μωροῦ καὶ ἀλαζόνος). Épictète compare cette attitude avec celle de quelqu'un qui ne souffrirait d'aucune maladie et inviterait les malades à admirer sa santé. Un discours de ce genre devient acceptable seulement si celui qui le prononce montre en même temps les remèdes grâce auxquels il s'est guéri et offre sa propre santé en exemple. Dans le domaine moral, cela signifie incarner la vertu et enseigner aux gens comment se délivrer des vices. Le Cynique, nous dit Épictète, peut légitimement s'exprimer ainsi :

Arr., *Epict. diss.* IV 8, 30-33, éd. Schenkl.

τοιούτος γὰρ τίς ἐστὶν ὁ Κυνικὸς τοῦ σκήπτρου καὶ διαδήματος ἡξιωμένος παρὰ τοῦ Διὸς καὶ λέγων ἴν' ἴδητε, ὦ ἄνθρωποι, ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ ἀταραξίαν οὐχ ὅπου ἐστὶ ζητεῖτε, ἀλλ' ὅπου μὴ ἐστὶν, ἰδοὺ ἐγὼ ὑμῖν παράδειγμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέσταλμαι μῆτε κτῆσιν ἔχων μῆτε οἶκον μῆτε γυναῖκα μῆτε τέκνα, ἀλλὰ μὴδ' ὑπόστρωμα μὴδὲ χιτῶνα μεδὲ σκεῦος· καὶ ἴδετε, πῶς ὑγιαίνω· πειράθητέ μου κἂν ἴδητε ἀτάραχον, ἀκούσατε τὰ φάρμακα καὶ ὑφ' ὧν ἐθεραπεύθην· τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ φιλόανθρωπον καὶ γενναῖον. ἀλλ' ὁρᾶτε, τίνας ἔργον ἐστίν· τοῦ Διὸς ἢ ὅν ἂν ἐκεῖνος ἄξιον κρίνη ταύτης τῆς ὑπηρεσίας, ἵνα μηδαμοῦ μηδὲν παραγυμνώσῃ πρὸς τοὺς πολλούς, δι' οὗ τὴν μαρτυρίαν τὴν αὐτοῦ, ἣν τῇ ἀρετῇ μαρτυρεῖ καὶ τῶν ἐκτὸς καταμαρτυρεῖ, αὐτὸς ἄκυρον ποιήσῃ·

οὔτ' ὠχρήσαντα χρῶα κάλλιμον οὔτε παρειῶν

δάκρυ' ὁμορξάμενον.

καὶ οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλ' οὐδὲ ποθοῦντά τι ἢ ἐπιζητοῦντα, ἄνθρωπον ἢ τόπον ἢ διαγωγὴν, ὡς τὰ παιδία τὸν τρυγητὸν ἢ τὰς ἀργίας, αἰδοῖ πανταχοῦ κεκοσμημένον, ὡς οἱ ἄλλοι τοίχοις καὶ θύραις καὶ θυρωροῖς.

Tel est le Cynique qui mérite le sceptre et le diadème provenant de Zeus et dit : « Afin que vous voyiez, hommes, que vous cherchez le bonheur et l'absence de trouble non pas là où ils se trouvent, mais là où ils ne sont pas, regardez ! Moi je

⁴⁷⁸ Sur Euphrate, voir M. Frede, « Euphrates of Tyre », dans *Aristotle and after*, dir. R. Sorabji (London : Institute of Classical Studies, 1997), 1-11.

⁴⁷⁹ Voir aussi *Epict. enchir.* XLVI 1.

vous ai été envoyé comme exemple par le dieu, parce que je n'ai ni possessions, ni foyer, ni femme, ni enfants, même pas un matelas, une tunique ou un bagage. Et voyez comme je me porte bien. Mettez-moi à l'épreuve, et si vous voyez que je suis sans trouble, entendez mes remèdes et ce qui m'a guéri. » Voilà une attitude bienveillante et noble. Mais voyez de qui relève cette fonction : de Zeus ou de celui que lui-même juge digne de ce service, afin qu'il ne révèle devant la foule jamais rien qui rendrait sans valeur son propre témoignage en faveur de la vertu et contre les choses extérieures.

Ni son beau teint n'a blêmi,

Ni lui-même n'a essuyé de larmes sur ses joues.

Et pas seulement cela, il n'a pas non plus de désirs et ne recherche rien – ni homme, ni lieu, ni mode de vie –, comme les enfants [désirent] des récoltes et du repos ; il est toujours paré de sa pudeur, comme les autres [sont parés] de murs, de portes et de portiers.

Cette description du Cynique est suivie d'un bref commentaire critique sur les faux cyniques, qui font la leçon aux autres avant d'avoir eux-mêmes une conduite irréprochable⁴⁸⁰.

Selon Billerbeck, le développement sur le Cynique en IV 8 est un abrégé de l'entretien III 22⁴⁸¹. En effet, on y trouve les mêmes thèmes et des formules similaires. La mention du sceptre et du diadème reçus de Zeus rappelle la fonction royale du Cynique⁴⁸² et la nécessité d'attendre l'appel de Zeus pour se lancer dans le cynisme⁴⁸³. Tout comme en III 22, Épictète décrit le Cynique comme un serviteur de Zeus⁴⁸⁴. De plus, le discours du Cynique en IV 8 reprend plusieurs des éléments qui se trouvent dans celui qu'il prononce en III 22 : les hommes ne cherchent pas le bonheur au bon endroit⁴⁸⁵ ; le Cynique ne possède ni maison, ni femme, ni enfants, dort par terre, porte un manteau grossier sans tunique, et cela ne l'empêche pas d'être heureux⁴⁸⁶ ; le Cynique indique à ses auditeurs comment atteindre bonheur⁴⁸⁷. La fin du portrait abrégé de IV 8 emprunte beaucoup à la description de la vie en public du Cynique en III 22⁴⁸⁸ : c'est parce que le Cynique témoigne constamment de sa vertu que son message devient crédible ; cette vertu repose sur l'élimination de tout désir et de toute émotion portée sur les choses extérieures ; la vie au grand jour est rendue acceptable grâce à la pudeur (αἰδώς) du Cynique.

⁴⁸⁰ Sur cette critique, voir la section 3.7.1 *infra*.

⁴⁸¹ Billerbeck, *Epiktet*, 3.

⁴⁸² Arr., *Epict. diss.* III 22, 57 ; 72 ; 75 ; 94-95.

⁴⁸³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 2 ; 53.

⁴⁸⁴ Arr., *Epict. diss.* III 22, 56 ; 82 ; 95.

⁴⁸⁵ Arr., *Epict. diss.* III 22, 23 ; 26 ; 38.

⁴⁸⁶ Arr., *Epict. diss.* III 22, 45-49.

⁴⁸⁷ Arr., *Epict. diss.* III 22, 38-44.

⁴⁸⁸ Arr., *Epict. diss.* III 22, 13-18.

3.1.3. Une appropriation stoïcienne du cynisme

Un des traits les plus frappants du Cynique d'Épictète est son caractère fortement stoïcien. Le discours que le Cynique prononce en III 22, 26-49 fournit un bon exemple de cette stoïcisation du cynisme. Le Cynique utilise le même vocabulaire qu'Épictète et reprend les idées fondamentales de son éthique.

Le cœur du discours repose sur la distinction entre ce qui nous est propre et ce qui est extérieur à nous. Le bonheur ne se situe pas dans les choses extérieures ou étrangères, comme le corps, les possessions, le pouvoir, la royauté, mais bien dans ce sur quoi nous exerçons un contrôle. Le Cynique défend ainsi la distinction qui se trouve à la base de l'éthique épictétienne, entre « ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ' ἡμῖν) » et « ce qui ne dépend pas de nous (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν)⁴⁸⁹ ». Bien qu'il ne reprenne pas ces expressions consacrées, il utilise néanmoins un vocabulaire stoïcien quand il parle des choses extérieures (ἔξω) ou encore des choses étrangères (τὰ ἀλλότρια) par opposition aux choses propres (τὰ ἴδια), puisqu'Épictète utilise souvent cette terminologie comme substitut à la division τὸ ἐφ' ἡμῖν / τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν⁴⁹⁰. En outre, le Cynique situe le bonheur dans ce qui nous est propre et le fait dépendre uniquement de l'« hégémonique (ἡγεμονικόν)⁴⁹¹ », un terme technique qui désigne la partie maîtresse de l'âme chez les stoïciens. La description des activités de l'hégémonique dans le discours du Cynique correspond exactement aux trois opérations de la faculté de choix (προαίρεσις), la faculté active de l'hégémonique si chère à Épictète : l'assentiment donné aux représentations (συγκαταθέσθαι τῷ φαινομένῳ) ; le désir (ὀρέγεσθαι) et l'aversion (ἐκκλίνειν) ; l'impulsion (ὀρμᾶν) et le rejet (ἀφορμᾶν)⁴⁹². L'utilisation d'autres termes typiquement stoïciens, comme la « sérénité (τὸ εὐρουν)⁴⁹³ » ou la « représentation (φαντασία)⁴⁹⁴ », confirme que le discours du Cynique se conforme en tout point à l'éthique stoïcienne d'Épictète⁴⁹⁵.

Un second élément témoigne d'une intégration du cynisme dans l'éthique stoïcienne d'Épictète. Dans son portrait du Cynique, Épictète justifie les excentricités du cynisme à l'aide de doctrines stoïciennes. Deux exemples sont particulièrement évocateurs.

⁴⁸⁹ Voir en particulier Arr., *Epict. diss.* I 1.

⁴⁹⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 27 (ἔξω) ; 32 (τί ἴδιον / τί ἀλλότριον) ; 38 (τὰ ἀλλότρια / τὰ ἴδια). Pour l'équivalence entre ce qui ne dépend pas de nous et les choses extérieures, voir en particulier II 5, 4 (τὰ ἔξω οὐκ ἐπ' ἐμοί). Pour l'opposition entre τὰ ἀλλότρια et τὰ ἴδια, voir Arr., *Epict. diss.* II 13, 8 ; II 16, 28 ; III 24, 3 ; IV 1, 81 ; IV 5, 7 ; *Epict. enchir.* I 3.

⁴⁹¹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 33.

⁴⁹² Arr., *Epict. diss.* III 22, 42-43. Voir aussi III 22, 31 ; 36 ; 48.

⁴⁹³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 26 ; 39 ; 46.

⁴⁹⁴ Arr., *Epict. diss.* III 22, 28 ; 39.

⁴⁹⁵ On pourrait ajouter de nombreux autres parallèles entre le discours du Cynique et la philosophie d'Épictète. Certains sont signalés chez Billerbeck, *Epiktet, ad loc.*

Les spécialistes ont souvent commenté la pudeur (αἰδώς) du Cynique d'Épictète, parce qu'elle contraste avec la réputation qu'avaient les cyniques de cultiver l'indécence (ἀναίσχυτῖα) afin de s'affranchir des conventions sociales⁴⁹⁶. Par exemple, des anecdotes rapportent que Diogène se masturbait en public, et que Cratès et Hipparchia s'unissaient à la vue de tous⁴⁹⁷. Mais la notion d'αἰδώς, si elle a pu servir à effacer l'impudeur cynique, permet surtout à Épictète de justifier la vie en plein air du Cynique. Le Cynique d'Épictète, tout comme les cyniques des anecdotes grecques, n'a pas de maison et vit dans les lieux publics⁴⁹⁸. Épictète juge que ce genre de vie est normalement inconvenant⁴⁹⁹, mais il autorise exceptionnellement le Cynique à vivre ainsi parce qu'il s'abrite derrière sa pudeur (αἰδώς)⁵⁰⁰.

La notion d'αἰδώς remonte aux premiers stoïciens, chez qui elle désigne une bonne émotion (εὐπαθεία) que seul le sage peut ressentir⁵⁰¹. Avec Épictète, l'αἰδώς occupe une fonction différente. Elle désigne une capacité d'auto-évaluation ou un sens moral inné. Dans son étude « Αἰδῶς in Epictetus », Kamtekar a montré comment l'αἰδώς nous permet d'évaluer le décalage entre nos propres actions et les standards moraux qui incombent aux différents rôles que nous jouons⁵⁰². Cette posture critique remplit une fonction importante puisqu'elle nous pousse à nous améliorer sur le plan moral. L'αἰδώς du sage, constitué en vertu, lui assure une adéquation totale entre son comportement et les rôles qui lui conviennent par nature. C'est donc une vertu bien stoïcienne qui vient cautionner la vie au grand jour du Cynique.

Une autre caractéristique du mode de vie cynique entre en conflit avec l'opinion généralement défendue par Épictète. Tout comme les autres stoïciens, Épictète recommande à ses disciples de se marier, d'avoir des enfants et de faire de la politique. Il en fait des actions prioritaires (ἔργα προηγούμενα), c'est-à-dire des actions qu'on doit accomplir à moins que des circonstances particulières nous en empêchent⁵⁰³. Or, le Cynique d'Épictète s'accorde avec l'image de Diogène

⁴⁹⁶ Dudley, *A history of Cynicism*, 195 ; R. Laurenti, « Il filosofo ideale secondo Epitteto », *Giornale di Metafisica* 17 (1962) : 506 ; Billerbeck, *Epiktet*, 67-68 ; R. Kamtekar, « Αἰδῶς in Epictetus », *Classical Philology* 93 (1998) : 158-59 ; Schofield, « Epictetus on Cynicism », 76 note 10.

⁴⁹⁷ D.L., VI 46 et 69 = SSR V B 147 ; VI 97 = SSR V I 1 ; D. Chrys., *Or.* VI 17 = SSR V B 583 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 35, 2 = SSR V B 565 ; Sext. Emp., *Pyr.* I 153 et III 200 = SSR V H 21 ; Apul., *Flor.* 14 = SSR V H 24. En outre, Lucien fait dire à Diogène qu'il faut se débarrasser de l'αἰδώς (*Vit. auct.* 10).

⁴⁹⁸ Arr., *Epict. diss.* III 22, 15-16 ; 87. Cf. Télès, fr. IV^A p. 40 Hense = SSR V L 5 ; D.L., VI 22-23 = SSR V B 174 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 16 = SSR V B 546 ; Simpl., in *Epict. enchir.* XLIV, p. 405 Hadot = SSR V H 22.

⁴⁹⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 2 ; 15 ; 52.

⁵⁰⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 15 ; IV 8, 33.

⁵⁰¹ D.L., VII 116 = SVF III 431. Sur la notion d'αἰδώς dans le stoïcisme, voir B. Collette-Dučić, « Honte et retenue dans la Stoa », *Revue de philosophie ancienne* 35, n° 1 (2017) : 51-79.

⁵⁰² Kamtekar, « Αἰδῶς in Epictetus ». Voir aussi A. A. Long, *Epictetus : A Stoic and Socratic guide to life* (Oxford : Clarendon Press, 2002), 222-30. Bonhöffer fait remarquer que les mots αἰδώς et τὸ αἰδήμιον sont parmi les plus fréquents chez Épictète (*Die Ethik des Stoikers Epictet*, 68 note 21).

⁵⁰³ Arr., *Epict. diss.* II 23, 38 ; III 7, 19-21 ; 25-26 ; III 21, 5. Sur les devoirs sociaux chez Épictète, voir Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, 86-109.

qu'on trouve chez Diogène Laërce et ne remplit pas ces devoirs sociaux⁵⁰⁴. Épictète trouve une justification particulièrement ingénieuse pour exempter le Cynique de fonder une famille et de se mêler des affaires publiques. Le Cynique renonce à ces devoirs dans le but de s'occuper de l'humanité entière comme de sa propre famille et de faire de la politique à un niveau beaucoup plus élevé que la politique des cités particulières. Épictète réussit à rendre acceptables le célibat et l'abstention politique du Cynique en les traitant, paradoxalement, comme les conditions de possibilité de l'accomplissement des devoirs sociaux à une échelle supérieure. La doctrine stoïcienne des devoirs sociaux sert donc à justifier une attitude cynique qui contrevient aux prescriptions habituelles d'Épictète.

Alors que le discours du Cynique montre qu'il s'exprime comme un stoïcien, la manière dont Épictète justifie les excentricités de son mode de vie révèle que ses actions, en dépit des apparences, s'accordent avec l'éthique stoïcienne. Épictète procède ainsi à une incorporation du cynisme à l'intérieur du stoïcisme. Le Cynique ne se distingue pas par l'adhésion à une philosophie distincte du stoïcisme.

3.1.4. Cynisme et sagesse

Dans l'entretien III 22, Épictète prescrit à son interlocuteur qui s'intéresse au cynisme une préparation qui lui permettrait de cyniciser légitimement⁵⁰⁵. Cette préparation, c'est la même qu'Épictète recommande à tous les aspirants à la sagesse : supprimer complètement ses désirs et diriger son aversion seulement vers ce qui dépend de lui, c'est-à-dire ce qui relève de sa faculté de choix (προαίρεσις)⁵⁰⁶. Autrement dit, il ne faut ni désirer ni rejeter les indifférents, car ces réalités sont extérieures à nous et échappent à notre contrôle. S'exercer en ce sens dans le domaine des désirs et des aversions entraîne l'élimination de toutes les passions comme la colère, le ressentiment, l'envie et la pitié. Dans les entretiens I 4 et III 2, Épictète explique qu'il s'agit de la première étape vers l'acquisition de la sagesse⁵⁰⁷. Les deux autres étapes se rapportent à l'accomplissement des devoirs et à l'assentiment donné aux représentations. Cette dernière étape s'adresse seulement à ceux qui sont

⁵⁰⁴ Arr., *Epict. diss.* III 22, 67-85. Selon D.L., VI 29 = SSR V B 297, Diogène déconseillait aux gens de se marier, de faire des enfants et de faire de la politique. Billerbeck note, avec raison, que le Cynique d'Épictète ne *rejette* pas les devoirs sociaux, mais y *renonce* (*Epiktet*, 8 ; « La réception du cynisme à Rome », 172).

⁵⁰⁵ À la fin du Περὶ κυνισμοῦ, Épictète conseille à son disciple de remettre à plus tard sa décision concernant le cynisme (Arr., *Epict. diss.* III 22, 107). Il lui prescrit d'entreprendre d'abord une préparation (παρασκευή), référant ainsi au programme décrit aux paragraphes 13-22.

⁵⁰⁶ Arr., *Epict. diss.* III 22, 13. Cf. Arr., *Epict. enchir.* II 2 ; XLVIII 2-3 ; *Epict. diss.* I 4, 1 ; III 2, 1 et 3 ; fr. XXVII.

⁵⁰⁷ Sur le processus d'acquisition de la vertu, voir aussi Arr., *Epict. diss.* II 17, 29-33.

déjà en progrès et vise à atteindre une constance infaillible dans les jugements. Si on réussit à franchir toutes ces étapes, on devient un sage, un *καλὸς καὶ ἀγαθός*⁵⁰⁸.

La préparation de l'aspirant Cynique comprend aussi la dernière étape du programme qui mène à la sagesse. À travers un processus décrit comme une purification du principe directeur⁵⁰⁹, il doit corriger l'usage qu'il fait de ses représentations et mettre tous ses efforts à travailler sa pensée pour que plus aucune des choses qu'on considère généralement comme des maux – par exemple la maladie, la mort et l'exil – ne lui apparaissent comme tels⁵¹⁰. Épictète résume la tâche de l'aspirant Cynique dans les mêmes termes que celle du sage : il doit utiliser correctement ses représentations⁵¹¹.

Au début comme à la fin de l'entretien III 22, Épictète insiste sur la nécessité de compléter cette préparation avant de se lancer dans le cynisme. Il faut d'abord avoir franchi avec succès toutes les étapes qui mènent à la sagesse pour cyniciser.

D'autres éléments du portrait du Cynique confirment qu'il ne peut remplir sa mission adéquatement à moins d'avoir déjà atteint la sagesse. L'entretien III 22 souligne à plusieurs reprises les exigences élevées envers le Cynique. À la moindre erreur ou lacune, il devient le pire des gueux : s'il vit en plein air sans pudeur (*αἰδῶς*), il est indécent⁵¹² ; s'il lance des traits sans charme ni répartie, il est « un morveux⁵¹³ » ; s'il dénonce le comportement des autres sans s'être lui-même débarrassé de tous les vices, il est « un joueur inconscient⁵¹⁴ ». Seule une attitude irréprochable permet d'adopter le mode de vie cynique sans tomber dans la déchéance.

En outre, Épictète affirme explicitement que le Cynique est un sage dans deux passages de l'entretien III 22. Au moment de justifier l'exemption des devoirs sociaux pour le Cynique, Épictète explique que ses tâches sont trop chronophages pour les concilier avec une famille. Si le Cynique fonde une famille sans renoncer à ses obligations de Cynique, il n'aura pas le temps de remplir ses devoirs envers sa femme et ses enfants correctement et, nous dit Épictète, perdra son statut de *καλὸς καὶ ἀγαθός*⁵¹⁵. Cela signifie que le Cynique est un sage et doit veiller à le demeurer.

⁵⁰⁸ Pour un relevé des mots utilisés par Épictète pour désigner le sage, voir Long, *Epictetus*, 37. L'idéal du *καλὸς καὶ ἀγαθός* est de loin celui qui revient le plus fréquemment.

⁵⁰⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 19 et 93. Sur la purification de l'âme, voir Arr., *Epict. diss.* II 23, 40 ; IV 11, 5-8.

⁵¹⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 19-22.

⁵¹¹ Comparer Arr., *Epict. diss.* III 22, 20 (*ἔργον δ' ὀρθῆ χρησις τῶν φαντασιῶν*) à III 3, 1 (*ἔργον δὲ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν*).

⁵¹² Arr., *Epict. diss.* III 22, 15. Voir aussi III 22, 2.

⁵¹³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 90.

⁵¹⁴ Arr., *Epict. diss.* III 22, 93.

⁵¹⁵ Arr., *Epict. diss.* III 22, 69. Voir aussi III 22, 87, où le Cynique doit « montrer aux ignorants qu'il est possible d'être un homme de bien (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*) sans disposer de ce qui est admiré par eux. »

Toujours dans la discussion autour des devoirs sociaux, Épictète affirme que, si le Cynique vivait dans une cité de sages (σοφῶν πόλιν), il pourrait se marier et faire des enfants parce que les membres de sa famille seraient tous des *alter ego*, c'est-à-dire des sages⁵¹⁶. Puisque, dans l'hypothèse d'Épictète, le Cynique peut vivre dans une cité de sages et y être entouré d'*alter ego*, il doit forcément lui-même être un sage.

Il n'y a aucune place chez Épictète pour un cynisme qui serait légitimement pratiqué par des insensés. Ceux qui se lancent dans le cynisme sans avoir auparavant atteint la perfection morale, Épictète les méprisent au plus haut point et ne les considère pas comme de vrais Cyniques⁵¹⁷. En réservant l'activité de cyniciser au sage, Épictète refuse de concevoir le cynisme comme un moyen de parvenir à la vertu. À ses yeux, le cynisme n'est pas une méthode alternative à celle que propose le stoïcisme. Bien au contraire, celui qui est destiné à devenir Cynique doit suivre le même programme stoïcien qu'Épictète conseille à tous les êtres humains qui désirent progresser moralement. Le cynisme correspond plutôt à une fonction particulière que seul un sage peut exercer.

3.1.5. Les fonctions du Cynique

Dans les entretiens III 22 et IV 8, Épictète accorde plusieurs fonctions au Cynique : il est serviteur et messager de Zeus, éclaireur et roi. Un retour sur ces rôles permet de mieux comprendre comment ils s'articulent et de saisir la spécificité de la mission du Cynique⁵¹⁸.

Épictète présente à plusieurs reprises le Cynique comme un « serviteur de Zeus (ὑπηρέτης τοῦ Διός)⁵¹⁹ ». Le Cynique obéit au commandement de Zeus quand il prend la décision de cyniciser – parce qu'il doit en avoir reçu l'appel divin⁵²⁰ – et lorsqu'il supporte toutes les difficultés comme des exercices prescrits par Zeus⁵²¹. Mais surtout, le Cynique accepte de porter le message divin aux êtres humains et de se faire le témoin de la vérité du dieu⁵²². Par son existence vertueuse, il montre à l'humanité où se trouvent réellement les biens et les maux, et ce à quoi elle doit aspirer.

Ce lien privilégié avec le dieu n'est pas le propre du Cynique. Pour Épictète, la faculté de choix, la seule chose sur laquelle chacun exerce un contrôle, a été offerte aux êtres humains par Zeus

⁵¹⁶ Arr., *Epict. diss.* III 22, 67-68.

⁵¹⁷ Voir *infra* section 3.7.1.

⁵¹⁸ Sur la théorie générale des rôles chez Épictète, voir B. E. Johnson, *The role ethics of Epictetus : Stoicism in ordinary life* (Lanham : Lexington books, 2014).

⁵¹⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 56 ; 69 ; 82 ; 95 ; IV 8, 32. Voir aussi III 24, 65.

⁵²⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 2 ; 53.

⁵²¹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 56.

⁵²² Arr., *Epict. diss.* III 22, 23 ; 25 ; 38 ; 46 ; 59 ; 69 ; 86 ; IV 8, 31 ; 32. Voir aussi I 24, 8.

et constitue la partie divine en eux⁵²³. Un individu sain alignera ses désirs et ses impulsions avec celles du dieu⁵²⁴. Les sages, parce qu'ils prennent soin de leur faculté de choix, obéissent toujours à sa volonté. C'est pourquoi Épictète les considère tous comme des serviteurs de Zeus⁵²⁵. À l'instar du Cynique, les autres sages acceptent le rôle que leur a confié le dieu⁵²⁶ et voient les difficultés comme des exercices envoyés par Zeus⁵²⁷. De plus, le dieu se sert des sages pour transmettre son enseignement⁵²⁸. Ils doivent prouver par leurs actes que le bonheur est possible et offrir aux insensés un modèle de conduite. Le Cynique partage donc avec tous les sages les fonctions de serviteur et de messenger de Zeus.

La spécificité du Cynique réside plutôt dans ses rôles d'éclaireur et de roi. En tant que *κατάσκοπος*, il va repérer pour l'ensemble des êtres humains les dangers qu'ils peuvent rencontrer sur leur route⁵²⁹. Il prend lui-même le risque d'affronter les difficultés apparentes pour ensuite convaincre les autres qu'elles ne causent aucun tort. Le rapport du Cynique est toujours le même : il n'y a aucune raison de craindre les difficultés. Son bonheur intact en fournit la preuve. Même si la pauvreté, la mort, la maladie et les autres difficultés semblables peuvent effrayer, elles ne sont pas des maux, car elles ne dépendent pas de nous. C'est en vertu de cette connaissance que le Cynique agit comme messenger de Zeus. Il recueille pour l'ensemble de l'humanité le message du dieu et diffuse la vérité sur les biens et les maux. Aussi, les fonctions d'éclaireur et de messenger sont étroitement liées chez le Cynique, car la première alimente la seconde⁵³⁰.

Bien que les autres sages affrontent des difficultés, ils ne sont jamais présentés comme des éclaireurs. Ils acceptent les épreuves comme elles se présentent⁵³¹, contrairement au Cynique qui renonce volontairement à tout ce qui ne dépend pas de lui, mais qui est tenu pour des biens par les insensés : richesse, plaisir, famille, statut social élevé, bonne réputation, etc. Cette attitude spécifiquement cynique convient précisément au rôle d'éclaireur, qui s'aventure en terrain hostile avant les autres pour vérifier où se trouvent les dangers. Épictète reprend ailleurs la métaphore

⁵²³ Arr., *Epict. diss.* I 1, 10-13 ; I 17, 27-28 ; IV 1, 100.

⁵²⁴ Arr., *Epict. diss.* IV 7, 20. Voir aussi I 12, 7 ; I 17, 28.

⁵²⁵ Arr., *Epict. diss.* III 24, 95-102 ; 110-114 ; III 26, 28 ; IV 7, 20. Sur l'obéissance au dieu, voir aussi II 14, 12-13 ; II 16, 42-43 ; III 1, 36-37 ; IV 4, 32.

⁵²⁶ Arr., *Epict. diss.* I 9, 22-26 ; II 16, 42-43 ; III 1, 19-23 ; III 24, 95-102.

⁵²⁷ Arr., *Epict. diss.* III 24, 110-114. Voir aussi I 24, 1-2.

⁵²⁸ Arr., *Epict. diss.* III 24, 110-114 ; III 26, 28. À ce sujet, voir A. Delatte. « Le sage-témoin dans la philosophie stoïcocyrique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 39 (1953) : 166-86 ; K. Ierodiakonou. « The philosopher as God's messenger », dans *The philosophy of Epictetus*, dir. T. Scaltsas et A. S. Mason (Oxford, New York : Oxford University Press, 2007), 56-70 ; T. Bénatouil, *Les stoïciens III : Musonius, Épictète, Marc Aurèle* (Les Belles Lettres, 2009), 179-94.

⁵²⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 24-25 ; 38 ; 69. Voir aussi Diogène le Cynique dans le rôle d'éclaireur : Arr., *Epict. diss.* I 24, 8-10. Sur la métaphore du *κατάσκοπος*, voir E. Norden, « Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie », *Jahrbücher für classische Philologie* Supplementband 19 (1893) : 373-85 ; Giannantoni, *SSR*, 4 : 507-8 ; Schofield, « Epictetus on Cynicism », 75-80.

⁵³⁰ Cf. Arr., *Epict. diss.* III 22, 38 ; 69.

⁵³¹ Arr., *Epict. diss.* III 24, 110-114.

militaire pour décrire la situation dans laquelle se trouvent les êtres humains. Ils sont en pleine guerre et doivent se répartir les tâches : certains montent la garde, d'autres partent en éclaireurs et d'autres vont au combat⁵³². Il est possible qu'Épictète établisse une division des tâches semblable chez les sages et que le poste d'éclaireur soit réservé au Cynique.

Quant au rôle de roi, symbolisé par le sceptre du Cynique, il consiste à surveiller et à prendre soin des êtres humains comme on veillerait sur sa propre famille⁵³³. Le Cynique a connaissance de ce qui se passe dans tous les foyers et intervient lorsque nécessaire afin d'améliorer la situation morale des individus. Il punit ceux qui commettent des fautes par des insultes et des réprimandes. Le rôle royal du Cynique, parce qu'il implique de la surveillance (ἐπισκοπεῖν), n'est pas complètement étranger à la fonction de κατάσκοπος, pris au sens d'« espion ».

Dans un passage particulièrement intéressant de l'entretien III 21, Zeus assigne les fonctions réprobatrice et royale à Diogène, la fonction réfutatrice à Socrate et les fonctions didactique et dogmatique à Zénon⁵³⁴. Cela montre que les philosophes n'occupent pas tous le même poste et qu'ils ne communiquent pas la vérité du dieu de manière uniforme. Cette différence de style se manifeste aussi dans l'entretien IV 8, où Épictète oppose à la discrétion des philosophes Euphrate et Socrate le discours provocant du Cynique. Même si tous les sages servent de témoins de Zeus parce qu'eux-mêmes agissent toujours en conformité avec son enseignement, ils adoptent des stratégies différentes pour faire entendre la vérité aux gens ordinaires. Dans la diversité des tactiques pour communiquer son message, Zeus a réservé au Cynique la méthode royale et réprobatrice.

Le Cynique cumule plusieurs fonctions, certaines qu'il remplit en tant que sage, d'autres plus précisément en tant que Cynique. Comme tous les sages, il obéit au commandement de Zeus et transmet la vérité du dieu à l'humanité. Si Zeus se sert de tous les philosophes comme messagers, il leur assigne aussi différents rôles qu'ils embrassent volontairement en vertu de leur obéissance au dieu. Parmi ces rôles, ceux d'éclaireur et de roi définissent le Cynique et le différencient des autres sages. Seul le Cynique se plonge volontairement dans les difficultés et surveille étroitement l'ensemble des êtres humains pour dénoncer leurs vices et les réprimander. Cyniciser est une manière parmi d'autres de diffuser sur terre le message du dieu.

⁵³² Arr., *Epict. diss.* III 24, 31.

⁵³³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 57 ; 72 ; 75 ; 77 ; 79 ; 94-95 ; 97-99 ; IV 8, 30 ; 34. Voir aussi III 21, 18-19. Sur la fonction royale du Cynique, voir Schofield, « Epictetus on Cynicism », 80-84.

⁵³⁴ Arr., *Epict. diss.* III 21, 18-19. Une analyse détaillée de ce texte se trouve dans la section 3.3.2 *infra*.

3.1.6. Bilan

À travers son portrait du Cynique, Épictète s'efforce de délimiter précisément la place du cynisme dans sa philosophie. Le long développement consacré au Cynique dans l'entretien III 22 et le plus court dans l'entretien IV 8 montrent qu'Épictète ne cherche pas à donner de la légitimité à un autre courant philosophique, comme si le cynisme était une alternative valable au stoïcisme. Le Cynique parle le même langage qu'Épictète et ses comportements peu orthodoxes, comme la vie en plein air et le renoncement aux devoirs sociaux, sont justifiés par des doctrines éthiques stoïciennes. Pour Épictète, la seule philosophie légitime est stoïcienne et le véritable philosophe, y compris le Cynique, est stoïcien. En toute cohérence, la préparation à laquelle doit se soumettre l'aspirant Cynique se conforme en tout point à l'entraînement stoïcien. En effet, le Cynique ne se distingue pas par la méthode qui lui a permis d'atteindre la vertu et de s'y maintenir, puisqu'Épictète n'accepte pas la pratique du cynisme chez les aspirants à la sagesse. C'est seulement une fois la sagesse atteinte que le Cynique peut émerger et montrer son caractère propre.

En plus d'exiger le plus haut degré de perfection morale, Épictète précise que la pratique du cynisme doit être entérinée par Zeus, qui assigne des rôles à chacun. Le cynisme correspond à une des missions que Zeus peut confier au sage. Le rôle spécifique du Cynique consiste à expérimenter toutes les difficultés de la vie pour montrer aux gens ordinaires qu'elles n'ont rien de terrifiant, et à communiquer le message de Zeus par la réprimande, comme le ferait un roi. Comme tous les sages, le Cynique est serviteur et messager de Zeus, mais il se distingue par ses fonctions d'éclaireur et de roi. Au lieu de servir de moyen pour atteindre la vertu, le cynisme représente un style particulier pour diffuser le message de Zeus.

Épictète restreint ainsi la pratique du cynisme à un espace extrêmement limité. Les comportements cyniques sont réservés au sage et, de surcroît, au sage à qui Zeus a assigné cette tâche. Considérant qu'une poignée d'êtres humains sont parvenus à la sagesse dans l'histoire de l'humanité, la position d'Épictète équivaut à réduire presque à néant la possibilité de cyniciser. Le portrait du Cynique, loin de vouloir encourager la pratique du cynisme, cherche à détourner les disciples d'Épictète d'un tel projet. Pour rendre le cynisme acceptable au regard de la philosophie stoïcienne, Épictète l'a rendu pratiquement inatteignable en réservant ce rôle à un individu qui a reçu une mission spéciale de Zeus et qui a atteint la sagesse.

3.2. Antisthène

À côté de la figure du Cynique, Épictète cite ou fait allusion à plusieurs personnages historiques liés à la mouvance cynique, dont Antisthène. Celui-ci apparaît à quelques reprises dans les *Entretiens*. Ces références peuvent être divisées en deux catégories : celles qui renvoient à Antisthène l'auteur et celles qui mettent en évidence la filiation entre Antisthène et Diogène. Certains des textes discutés ont été commentés par Decleva Caizzi et par Prince, dans leurs recueils de fragments d'Antisthène⁵³⁵.

3.2.1. Antisthène l'auteur

Épictète cite deux fois des écrits d'Antisthène. La première citation se trouve dans l'entretien IV 6, où il tente de convaincre un disciple de ne pas se soucier de l'opinion des autres. Si les gens le prennent en pitié, ce n'est pas parce qu'il est vraiment digne de pitié, mais seulement parce que les gens se trompent sur la nature des biens et des maux. Pour que son élève comprenne bien, il fait appel à un mot d'Antisthène :

Arr., *Epict. diss.* IV 6, 20, éd. Schenkl (= SSR V A 86).

τί οὖν λέγει Ἀντισθένης; οὐδέποτ' ἤκουσας; 'βασιλικόν, ὧ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν'.

Que dit donc Antisthène ? Ne l'as-tu jamais entendu ? « C'est le propre d'un roi, Cyrus, de faire le bien et d'entendre dire du mal de soi. »

La citation rend compte de l'inaptitude de la foule à juger les actions des autres, parce qu'elle ne sait pas reconnaître les biens et les maux véritables. L'adresse à Cyrus a permis à Decleva Caizzi et Giannantoni de classer la citation parmi les fragments d'une œuvre d'Antisthène intitulée *Cyrus*⁵³⁶. Le mot était bien connu dans l'Antiquité, et apparaît aussi, avec de légères variations, chez Plutarque (où le mot est mis dans la bouche d'Alexandre le Grand), Dion Chrysostome, Marc Aurèle et Diogène Laërce⁵³⁷.

⁵³⁵ F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* (Milano : Istituto editoriale cisalpino, 1966) ; S. Prince, *Antisthenes of Athens : Texts, translations, and commentary* (Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2016).

⁵³⁶ D.L., VI 16 = SSR V A 41. Sur les écrits d'Antisthène intitulés *Cyrus*, voir Giannantoni, SSR, 4 : 295-308.

⁵³⁷ Plut., *Vit. Alex.* 41 ; D. Chrys., *Or.* XLVII 25 = SSR V A 86 ; M. Aur., *Med.* VII 36 = SSR V A 86 (cité *infra* section 4.1) ; D.L., VI 3 = SSR V A 28.

Une autre citation d'Antisthène apparaît dans un entretien consacré à l'importance de la logique. Épictète soutient que la logique doit avoir la première place dans le discours philosophique, puisque c'est elle qui nous permet de valider un argument et de définir les termes sur lesquels se fondera notre apprentissage de l'éthique. Cette priorité accordée à la logique ne vient pas seulement des stoïciens, mais aussi d'Antisthène et de Socrate :

Arr., *Epict. diss.* I 17,11-12, éd. Schenkl (= *SSR V A 160*).

τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι ἄρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις; Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Χενοφῶν, ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον;

Qui tient ces propos ? Seulement Chrysippe, Zénon et Cléanthe ? Mais Antisthène ne le dit-il pas ? Et qui est celui qui a écrit que « l'examen des noms est le fondement de l'éducation » ? Socrate ne le dit-il pas ? Et à propos de qui Xénophon écrit-il qu'il commençait par l'examen des noms, de ce que chacun signifie ?

La phrase « l'examen des noms est le fondement de l'éducation » provient, selon l'hypothèse de Schenkl communément admise, de l'ouvrage d'Antisthène intitulé *Sur l'éducation* ou *Sur les noms*⁵³⁸. Elle fait référence à la pratique socratique qui consiste à définir les mots préalablement à toute enquête philosophique⁵³⁹.

Épictète fait également référence à la littérature socratique d'Antisthène dans son entretien II 17, où il reproche à ses disciples leur rapport à la lecture et à l'écriture. Ils veulent lire Chrysippe et écrire comme les socratiques, mais sans travailler à améliorer l'état de leur âme. Épictète reproduit une conversation entre ses disciples :

Arr., *Epict. diss.* II 17, 35, éd. Schenkl (= *SSR V A 46*).

οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε. 'θέλεις ἀναγνῶ σοι, ἀδελφέ;' 'καὶ σὺ ἐμοί.' 'θαυμαστῶς, ἄνθρωπε, γράφεις.' καὶ 'σὺ μεγάλως εἰς τὸν Ζενοφῶντος χαρακτῆρα', 'σὺ εἰς τὸν Πλάτωνος', 'σὺ εἰς τὸν Ἀντισθένης'.

C'est ainsi que vous aussi, vous vous comportez. « Veux-tu que je te fasse une lecture, mon frère ? — Toi aussi tu m'en feras une. — Tu écris de manière

⁵³⁸ D.L., VI 17 = *SSR V A 41*. Selon Decleva Caizzi la citation pourrait être la première phrase de l'ouvrage ou du moins la phrase programmatique (« La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », 98 ; voir aussi Brancacci, *Oikeios logos*, 86).

⁵³⁹ Pour une discussion détaillée autour de la signification du fragment d'Antisthène, voir Giannantoni, *SSR*, 4 : 365-85 ; Brancacci, *Oikeios logos*, 85-146 ; « Antisthène et le stoïcisme », 68-69.

admirable, mon cher ! » Et « Toi, tu le fais magnifiquement, dans le style de Xénophon. — Toi dans celui de Platon. — Toi dans celui d’Antisthène. »

Le fait que les disciples d’Épictète sachent reconnaître le style d’Antisthène laisse croire que ses écrits étaient encore accessibles sous une certaine forme à l’époque d’Épictète. Cette référence, en plus des deux citations d’Antisthène, a convaincu Decleva Caizzi qu’Épictète avait lu directement Antisthène, et l’a menée à repérer plusieurs influences antisthénienne dans l’œuvre d’Épictète, que ce soit au niveau de l’exégèse homérique, de la logique, de l’utilisation d’Héraclès comme modèle éthique, du rôle de *κατάσκοπος* appliqué aux cyniques, ou de l’analogie entre l’âme de l’être humain et la citadelle⁵⁴⁰.

Decleva Caizzi fait aussi dépendre d’Antisthène un fragment des *Entretiens* où Épictète cite un mot que Socrate adresse à Archélaos⁵⁴¹ :

Arr., *Epict. diss.*, fr. XI, éd. Schenkl.

ἀλλὰ δὴ Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένου αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ διότι Ἀθήνησι τέσσαρες εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβολοῦ ὧνιοι καὶ κρῆναι ὕδατος ῥέουσιν’.

Mais Socrate, après qu’Archélaos l’a convoqué dans l’intention de le rendre riche, demanda qu’on lui réponde en retour qu’ « à Athènes, on achète quatre chénices de farine pour une obole et les fontaines font couler de l’eau ».

Socrate refuse de devenir riche comme le lui propose Archélaos, puisqu’il peut subvenir à ses besoins de base avec très peu d’argent. S’il venait à manquer de ressources, Socrate n’aurait qu’à réduire ses besoins pour trouver satisfaction. L’anecdote est connue par d’autres sources. Sénèque en fait le récit dans son traité *Des bienfaits* et Diogène Laërce y fait allusion dans sa *Vie de Socrate*⁵⁴². Bien qu’elle remonte probablement à un écrit socratique comme l’*Archélaos* d’Antisthène, Épictète pourrait connaître l’anecdote par l’intermédiaire de la tradition stoïcienne, sans forcément avoir lu directement l’écrit antisthénien⁵⁴³.

⁵⁴⁰ Decleva Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto ».

⁵⁴¹ Decleva Caizzi, 98-102.

⁵⁴² D.L., II 25 ; Sén., *Ben.* V 6, 2-7. Une anecdote semblable se trouve chez Plut., *De tranq. anim.* 10, 470F et, attribuée à Diogène, chez Télès, fr. II, p. 12, 8 – 13, 9 Hense = *SSR* V B 222.

⁵⁴³ Cf. J.-B. Gourinat, « Le Socrate d’Épictète », *Philosophie Antique* 1 (2001) : 144-45.

3.2.2. Antisthène maître de Diogène

Les autres références à Antisthène le place dans une relation maître-élève avec Diogène. Dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme*, un disciple d'Épictète lui demande si le Cynique pourra trouver refuge chez un ami en cas de maladie. Épictète lui répond que l'ami du Cynique doit être un autre Cynique et que, les véritables Cyniques se faisant extrêmement rares, il trouvera difficilement un ami pour l'accueillir :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 62-63, éd. Schenkl (= SSR V B 24).

ποῦ δὲ φίλον μοι δώσεις Κυνικοῦ; ἔφη. δεῖ γὰρ αὐτὸν ἄλλον εἶναι τοιοῦτον, ἵν' ἄξιός ᾗ φίλος αὐτοῦ ἀριθμεῖσθαι. κοινωνὸν αὐτὸν εἶναι δεῖ τοῦ σκήπτρου καὶ τῆς βασιλείας καὶ διάκονον ἄξιον, εἰ μέλλει φιλίας ἀξιωθῆσθαι, ὡς Διογένης Ἀντισθένους ἐγένετο, ὡς Κράτης Διογένους.

Où me trouveras-tu un ami du Cynique ? dit-il. Car il faut qu'il soit un autre lui-même pour être digne d'être considéré comme son ami. Il faut qu'il soit associé à son sceptre et à sa royauté, et qu'il soit un digne serviteur, s'il veut être jugé digne de son amitié, comme Diogène l'était de celle d'Antisthène, comme Cratès de celle de Diogène.

Dans sa réponse, Épictète reprend à son compte le paradoxe stoïcien selon lequel « l'amitié existe seulement chez les sages, en raison de leur similitude.⁵⁴⁴ » En effet, si le Cynique est un sage et que son ami doit lui être identique, cela revient à affirmer que l'amitié entre Cyniques correspond à l'amitié entre sages. Il donne comme exemples d'amitiés cyniques celle entre Antisthène et Diogène, ainsi que celle entre Diogène et Cratès. On en déduit une information importante : Antisthène, tout comme Diogène et Cratès, était un Cynique et, par conséquent, un sage.

Quant à la question du disciple, elle fait écho aux débats philosophiques sur l'amitié entre sages⁵⁴⁵, mais elle pourrait aussi s'inspirer de l'anecdote où Diogène va au chevet d'Antisthène, gravement malade, et lui demande s'il a besoin d'un ami⁵⁴⁶. Diogène revient ensuite lui rendre visite pour lui offrir un poignard, seul moyen d'abrèger ses souffrances. Dans ce cas, c'est le Cynique bien portant qui se rend chez son ami malade, et non l'inverse, comme le suggère l'élève d'Épictète.

⁵⁴⁴ D.L., VII 124 = SVF III 631. Épictète traite aussi de ce paradoxe dans son entretien II 22 *Sur l'amitié* (cf. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, 106-9). Dans le même esprit, une anecdote citée chez Diogène Laërce rapporte que Zénon définissait un ami comme un autre soi-même (D.L., VII 23 = SVF I 324).

⁵⁴⁵ Voir la *Lettre 9* de Sénèque, et en particulier le paragraphe 8, qui expose l'opinion d'Épictète. Celui-ci accepte que le sage ait un ami afin qu'il veille à son chevet quand la maladie frappe. Cf. Billerbeck, *Epiktet*, 127.

⁵⁴⁶ D.L., VI 18 = SSR V B 24.

À deux autres reprises, Épictète présente Antisthène comme le maître de Diogène, dans des passages où il insiste tout particulièrement sur la liberté intérieure⁵⁴⁷. Un de ces passages contient un long développement qui détaille l'enseignement que Diogène a reçu d'Antisthène et qui l'a rendu véritablement libre :

Arr., *Epict. diss.* III 24, 67-70, éd. Schenkl (= SSR V B 22 et 290).

οὕτως ἐλευθερία γίνεται. διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὅτι 'ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα'. πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε, τί λέγει· 'ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. « σὸν οὖν τί; χρήσις φαντασιῶν. » ταύτην ἔδειξέν μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον· οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται, οὐδεὶς βιάσασθαι ἄλλως χρήσασθαι ἢ ὡς θέλω. τίς οὖν ἔτι ἔχει μου ἐξουσίαν; Φίλιππος ἢ Ἀλέξανδρος ἢ Περδίκκας ἢ ὁ μέγας βασιλεύς; πόθεν αὐτοῖς; τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἠπτάσθαι πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν πραγμάτων δεῖ ἠπτάσθαι'.

Ainsi naît la liberté. C'est pourquoi il [*scil.* Diogène] disait : « À partir du moment où Antisthène m'a libéré, j'ai cessé d'être un esclave. » Comment l'a-t-il libéré ? Écoute ce que [Diogène] dit : « Il m'a enseigné ce qui m'appartient et ce qui ne m'appartient pas. Les possessions ne m'appartiennent pas. Parents, domestiques, amis, renommée, lieux habituels, mode de vie, toutes ces choses me sont étrangères. 'Qu'est-ce qui t'appartient donc ? L'usage des représentations.' Cet usage, il m'a montré que je le possède sans empêchement ni contrainte. Personne ne peut lui faire obstacle, personne [ne peut] me forcer à faire usage [de mes représentations] autrement que je ne le veux. Qui donc a encore du pouvoir sur moi ? Philippe, Alexandre, Perdiccas ou le Grand Roi ? Comment cela leur serait possible ? Car celui qui est destiné à être vaincu par un homme doit, bien avant, avoir été vaincu par les choses. »

Antisthène est celui qui a montré à Diogène à bien délimiter ce qui lui appartient en propre (τὰ ἐμὰ) et ce qui lui est étranger (τὰ οὐκ ἐμὰ), une distinction qui revient à plusieurs reprises chez Épictète⁵⁴⁸ et qui correspond à celle, plus célèbre, entre ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ' ἡμῖν) et ce qui ne dépend pas de nous (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν)⁵⁴⁹. Antisthène enseigne donc à Diogène que nous n'avons pas de contrôle sur tout ce qui est extérieur à nous et que la seule chose sur laquelle nous avons du pouvoir est « l'usage des représentations ». L'expression utilisée par le personnage d'Antisthène fait partie du vocabulaire typique d'Épictète et revient souvent dans les *Entretiens*⁵⁵⁰. Elle fait intervenir plusieurs notions fondamentales de la psychologie épictétienne. La représentation est un mouvement de l'âme

⁵⁴⁷ Arr., *Epict. diss.* III 24, 67 = SSR V B 22 ; IV 1, 114 = SSR V B 73.

⁵⁴⁸ La distinction τὰ ἐμὰ / τὰ οὐκ ἐμὰ apparaît aussi, notamment, en Arr., *Epict. diss.* I 1, 21 ; IV 4, 29.

⁵⁴⁹ « Ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous » est l'objet du premier entretien d'Épictète et apparaît un peu partout dans les *Entretiens*.

⁵⁵⁰ Arr., *Epict. enchir.* VI ; *Epict. diss.* I 1, 12 ; 3, 4 ; 20, 5 ; 28, 12 ; 30, 4 ; II 1, 4 ; 8, 4 ; 8, 6 ; 8, 8 ; 19, 32 ; 22, 29 ; III 21, 23 ; 22, 20 ; 22, 103 ; IV 6, 25 ; fr. IV. Sur cette expression, voir Bénatouil, *Les stoïciens III*, 102-7.

par lequel des objets extérieurs, qu'ils soient sensoriels ou non, s'impriment dans l'âme. Il s'agit d'une faculté passive, puisque les représentations sont formées à partir d'objets qui ne dépendent pas de nous. Quant à l'*usage* des représentations, il correspond aux différentes activités de la faculté de l'âme nommée προαίρεσις, une faculté active qui prend des décisions⁵⁵¹. Celle-ci opère dans trois domaines : l'assentiment (συγκατάθεσις), l'impulsion (ὀρμή) et le désir (ὄρεξις). L'assentiment correspond au choix d'accepter comme vraie ou de rejeter comme fausse une représentation. L'impulsion est l'opération psychique qui préside aux actions. Elle traduit en actes le choix ou le rejet des actions convenables. Le domaine du désir ou de l'aversion concerne les passions de l'âme. Pour éviter l'émergence de passions irrationnelles comme la colère ou la jalousie, nos désirs et nos aversions doivent porter uniquement sur ce qui dépend de nous. Pour Épictète, la liberté se situe précisément dans la « faculté de choix (προαίρεσις) » et, par conséquent, tous les actes psychiques qui en découlent sont libres.

La liberté est un thème central chez Épictète et il en parle ailleurs exactement dans le même langage qu'il prête à Antisthène⁵⁵². Il ne faut pas pour autant en déduire que la pensée du stoïcien s'est formée à partir de celle d'Antisthène, car il est impossible de faire remonter la formule de l'« usage des représentations » directement au socratique⁵⁵³. Épictète n'hésite pas à faire parler les autres philosophes avec son propre langage philosophique. L'expression « usage des représentations » revient ailleurs dans la bouche de Zénon et de Musonius⁵⁵⁴. Contrairement à ce qu'en croit certains spécialistes, il y a donc peu de chances qu'elle soit authentiquement antisthénienne⁵⁵⁵. L'extrait de l'entretien III 24 montre plutôt toute l'importance qu'Épictète accorde à Antisthène et à Diogène, qu'il utilise comme porte-paroles de sa propre philosophie, ainsi que sa volonté de souligner le lien étroit qui unit les deux philosophes.

⁵⁵¹ Sur la notion de προαίρεσις, voir J.-B. Gourinat, « La *prohairesis* chez Épictète », *Philosophie Antique* 5 (2005) : 93-133.

⁵⁵² Voir notamment l'entretien IV 1 *Sur la liberté*.

⁵⁵³ Il est vrai qu'Antisthène, qui a écrit un ouvrage *Sur la liberté et la servitude*, s'était intéressé à la question de la liberté, mais nous ignorons tout du contenu de cet ouvrage (D.L., VI 16 = SSR V A 41).

⁵⁵⁴ Arr., *Epict. diss.* I 20, 15 ; fr. IV. Cf. Bénatouïl, *Les stoïciens III*, 102.

⁵⁵⁵ Hoïstad (« Cynic hero and Cynic king : Studies in the Cynic conception of man » [University of Uppsala, 1948], 40), suivi par Prince (*Antisthenes of Athens*, 103-4), croit que l'expression χρήσις φαντασιῶν provient d'Antisthène. Brancacci admet comme authentiquement antisthénienne la notion de ὀρθή χρῆσις, mais attribue aux stoïciens la notion de φαντασία (*Oikeios logos*, 45 note 6). Ailleurs, il considère l'extrait III 24, 67-69 comme du Antisthène déformé par Diogène, comme si Épictète rapportait fidèlement la pensée de Diogène (« Ἰ κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici », 4065). Quant à Goulet-Cazé, elle croit avec raison qu'Épictète se livre ici à une « réinterprétation du cynisme » (*L'ascèse cynique*, 203).

3.2.3. Bilan

Antisthène a en quelque sorte un double statut dans l'enseignement d'Épictète. Il est d'abord un auteur socratique qu'Épictète cite textuellement à deux reprises et qu'il a peut-être même eu la chance de lire. Dans le discours qu'Épictète a construit autour du cynisme, Antisthène joue également le rôle important de maître de Diogène. Antisthène a transmis à Diogène « la vraie liberté », qui dans les faits correspond point par point à la conception épictétienne de la liberté. Dans ce contexte, Épictète au mieux paraphrase très librement les propos d'Antisthène, sinon les invente.

3.3. Diogène

L'admiration d'Épictète envers Diogène se manifeste dans de nombreux passages des *Entretiens* et dans un chapitre du *Manuel*. Les 27 occurrences de son nom en fait le deuxième philosophe le plus nommé par Épictète, ce qui témoigne de son importance, mais le place néanmoins loin derrière Socrate, qui est mentionné 75 fois. Contrairement à Socrate, dont la présence est dispersée un peu partout dans les *Entretiens* et le *Manuel*, les références à Diogène se concentrent surtout dans les entretiens III 22 *Sur le cynisme* et IV 1 *Sur la liberté*. Dans cette section, je commencerai par recenser les différents mots et anecdotes de Diogène cités par Épictète, dans le but de retracer les sources sur lesquelles se fondent sa connaissance de Diogène et de mieux comprendre l'utilisation qu'il en fait. Ce panorama sera complété par une analyse de tous les textes où Épictète nomme Diogène aux côtés de Socrate, et par un commentaire du chapitre XV du *Manuel* où Diogène est qualifié de « divin ». Je terminerai avec quelques remarques sur le rapport entre Diogène et le Cynique, ainsi que sur l'utilisation de Diogène comme modèle de liberté.

3.3.1. Mots de Diogène et anecdotes

C'est sans surprise que l'entretien III 22, entièrement consacré au cynisme, contient plusieurs anecdotes diogéniennes. Une de ces anecdotes a pris une importance considérable, du fait qu'elle se trouve à la base de la caractérisation du Cynique comme *κατάσκοπος*, récurrente chez Épictète⁵⁵⁶ :

⁵⁵⁶ Arr., *Epict. diss.* I 24, 6-10 ; III 22, 24-25 ; 38 ; 69.

Arr., *Epict. diss.* III 22, 24, éd. Schenkl (= SSR V B 27).

ὡς ὁ Διογένης ἀπαχθεὶς πρὸς Φίλιππον μετὰ τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην
κατάσκοπος εἶναι.

[il faut que le Cynique sache] qu'il est un espion, comme Diogène lorsqu'il a été
emmené devant Philippe après la bataille de Chéronée.

Des versions plus élaborées de l'anecdote sont rapportées chez Plutarque et Diogène Laërce⁵⁵⁷. Dans ces versions, Diogène dit à Philippe qu'il est l'espion (κατάσκοπος) de son imprudence (ἀβουλίας) et de sa déraison (ἀνοίας), ou encore de son désir insatiable (ἀπληστίας) et de sa folie (ἀφροσύνης). Elles transmettent également plus de contexte sur les circonstances qui ont mené Diogène à se trouver devant Philippe, et sur la réaction du souverain à la pointe lancée par Diogène. Épictète a donc réduit l'anecdote à sa plus simple expression, ne conservant que l'idée principale – Diogène est un κατάσκοπος – et juste assez de contexte pour que son auditoire reconnaisse la référence. Cela pourrait s'expliquer par le sens différent qu'Épictète veut donner à la fonction de κατάσκοπος, qui peut signifier « espion » ou « éclaireur ». Alors que, dans l'anecdote originale, Diogène se fait l'espion des vices de Philippe, chez Épictète, il devient un éclaireur qui va repérer d'éventuels dangers pour l'ensemble de l'humanité⁵⁵⁸. Diogène Laërce, quand il cite l'anecdote, mentionne sa propre source : Denys le Stoïcien⁵⁵⁹. Il est possible qu'Épictète emprunte l'anecdote à cet auteur. Cette information confirme du moins que la chrie était bien connue chez les stoïciens.

Le personnage de Diogène réapparaît dans un développement sur les épreuves physiques que doit endurer le Cynique sans broncher. Épictète présente Diogène en ces termes :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 58-60, éd. Schenkl (= >SSR V B 99).

ἄκουε, τί λέγει ἐκεῖνος πυρέσσων πρὸς τοὺς παριόντας· 'κακαί', ἔφη, 'κεφαλαί, οὐ μενεῖτε; ἀλλ' ἀθλητῶν μὲν ὄλεθρον ἢ μάχην ὀψόμενοι ἄπιτε ὁδὸν τοσαύτην εἰς Ὀλυμπίαν· πυρετοῦ δὲ καὶ ἀνθρώπου μάχην ἰδεῖν οὐ βούλεσθε;' ταχύ γ' ἂν ὁ τοιοῦτος ἐνεκάλεσεν τῷ θεῷ καταπεπομφοῦτι αὐτὸν ὡς παρ' ἀξίαν αὐτῷ χρωμένω, ὅς γε ἐνεκαλλωπίζετο ταῖς περιστάσεσι καὶ θέαμα εἶναι ἡξίου τῶν παριόντων. ἐπὶ τίνι γὰρ ἐγκαλέσει; ὅτι εὐσχημονεῖ; [ὅ]τι κατηγορεῖ; ὅτι λαμπροτέραν ἐπιδείκνυται τὴν ἀρετὴν τὴν ἑαυτοῦ; ἄγε, περὶ

⁵⁵⁷ SSR V B 27 = Plut., *Quom. adul. ab am. internosc.* 30, 70C; *De exil.* 16, 606B-C; D.L., VI 43. Le thème du κατάσκοπος était également exploité chez Antisthène, qui a écrit un *Sur les éclaireurs* (D.L., VI 17 = SSR V A 41) et un *Cyrus* ou *Les éclaireurs* (D.L., VI 18 = SSR V A 41).

⁵⁵⁸ Cf. Schofield, « Epictetus on Cynicism », 77 note 12. Notons toutefois que le Cynique d'Épictète surveille (ἐπισκοπεῖν) les êtres humains et les blâme pour leurs vices, mais ce rôle est lié à sa fonction royale (voir *supra* section 3.1.5).

⁵⁵⁹ Au sujet de cet auteur, voir la partie 1, chapitre 3, section 2.

πενίας δὲ τί λέγει, περὶ θανάτου, περὶ πόνου; πῶς συνέκρινεν τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτοῦ τῆ μεγάλου βασιλέως; μᾶλλον δ' οὐδὲ συγκριτὸν ᾤετο εἶναι.

Écoute ce que lui-même [*scil.* Diogène], brûlant de fièvre, dit à des passants : « Mauvaises têtes, disait-il, vous ne vous arrêtez pas ? Mais pour voir mourir ou se battre des athlètes, vous partez pour un aussi long voyage jusqu'à Olympie. Et vous ne voulez pas voir le combat d'un homme contre la fièvre ? » Un tel homme, qui se glorifiait des difficultés et jugeait que ce spectacle était digne des passants, aurait-il vraiment reproché au dieu de l'avoir envoyé ici-bas pour se servir de lui injustement ? Pourquoi, en effet, lui adresserait-il un reproche ? Parce qu'il se comporte dignement ? Quel blâme adresserait-il [au dieu] ? De lui donner l'occasion d'exhiber encore plus brillamment sa vertu ? Voyons ! Que dit-il à propos de la pauvreté, de la mort, de la souffrance ? Comment comparait-il son bonheur à celui du Grand Roi ? Il croyait plutôt qu'il n'était même pas possible de comparer les deux.

Épictète raconte une anecdote où Diogène lutte contre la fièvre et accuse les gens de ne pas assister à son combat, alors qu'ils se déplacent sur une longue distance pour voir des athlètes entrer en compétition. On reconnaît dans cette anecdote le discours critique de Diogène envers les athlètes, à qui il reproche de pratiquer un entraînement motivé par l'acquisition de force corporelle plutôt que par le progrès moral⁵⁶⁰. La chrie se déroule dans des circonstances semblables à celles de la mort de Diogène selon la version transmise chez Jérôme (4^e/5^e s. ap. J.-C.)⁵⁶¹. Diogène serait mort de la fièvre en se rendant aux Jeux Olympiques. Même si le récit de Jérôme transmet beaucoup de détails sur cet épisode de la vie de Diogène, l'auteur ne rapporte pas l'invective qui a retenu l'attention d'Épictète. Il faut peut-être considérer les témoignages de Jérôme et d'Épictète comme complémentaires, l'un et l'autre ayant puisé dans une source commune des éléments différents du récit⁵⁶². Cette source commune pourrait bien être Satyros, un philosophe péripatéticien que Jérôme cite explicitement au moment de présenter la vie de Diogène⁵⁶³.

L'extrait cité nous informe aussi que Diogène jugeait son bonheur incomparable à celui du Grand Roi, c'est-à-dire le roi de Perse. Épictète a emprunté ces paroles à une source antérieure, comme en atteste la présence de propos semblables chez Cicéron plusieurs siècles avant lui⁵⁶⁴. Il faut noter que la comparaison sera reprise chez Lucien et Julien, comme chez Épictète, après un

⁵⁶⁰ [Diog. Sin.], *Ep.* 31 = SSR V B 561 ; D.L., VI 27 = SSR V B 450 ; VI 33 et 43 = SSR V B 76 ; Stob., III 7, 17 = SSR V B 292 ; Max., *Loci communes* XXVII 30 = SSR V H 64.

⁵⁶¹ Jér., *Adv. Iovian.* II 14.

⁵⁶² Billerbeck conçoit plutôt que l'anecdote rapportée par Jérôme copie le récit authentique et qu'Épictète l'a modifié en éliminant beaucoup d'informations et en faisant de l'invective le cœur de l'anecdote, au lieu de la mort de Diogène (*Epiktet.* 123-24).

⁵⁶³ Voir *supra* section 1.2.

⁵⁶⁴ *Tusc.* V 92 = SSR V B 33.

développement sur les difficultés de la vie cynique⁵⁶⁵. Lucien et Julien pourraient emprunter cette association d'idées à Épictète.

Dans l'entretien *Sur le cynisme*, Épictète souligne l'importance pour le Cynique d'afficher un corps sain, afin que tous puissent avoir la preuve que sa pauvreté extrême et son mode de vie ne nuisent pas à la santé du corps. Il donne comme exemple Diogène :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 88, éd. Shenkl (= SSR V B 179).

ὡς Διογένης ἐποίει· στίλβων γὰρ περιήρχετο καὶ κατ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἐπέστρεφε τοὺς πολλούς.

C'est ainsi que se comportait Diogène. En effet, il circulait resplendissant, et son corps à lui seul attirait l'attention de la foule.

Épictète vante ailleurs la beauté du corps de Diogène en des termes similaires (τὸ σωματίον στίλβον)⁵⁶⁶. L'utilisation du verbe στίλβω et de l'adjectif στίλβος pour décrire le corps de Diogène nous permet de lier l'extrait cité à une anecdote d'un certain Athénodore rapportée chez Diogène Laërce⁵⁶⁷. Dans cette anecdote, on apprend que le corps de Diogène était « resplendissant (στίλβος) » parce qu'il se frottait d'huile. Chez Épictète, Diogène resplendit pour d'autres raisons, parce que son régime de vie le garde en parfaite santé. Le rapport entre l'anecdote d'Athénodore et la remarque d'Épictète est incertain. Épictète a pu donner un sens différent à l'anecdote d'Athénodore. Il est également possible que ce soit Athénodore qui ait donné un autre sens à l'adjectif στίλβος, pour tourner en dérision le portrait de Diogène duquel s'inspire Épictète.

Au moment de vanter la répartie et le charme naturel du Cynique, Épictète cite deux anecdotes sur Diogène :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 91-92, éd. Shenkl (= SSR V B 334 et 39).

ὡς Διογένης πρὸς τὸν εἰπόντα 'σὺ εἶ ὁ Διογένης ὁ μὴ οἰόμενος εἶναι θεός·'
'καὶ πῶς', ἔφη, 'σὲ θεοῖς ἐχθρὸν νομίζω<v>·' πάλιν Ἀλεξάνδρῳ ἐπιστάντι
αὐτῷ κοιμωμένῳ καὶ εἰπόντι

'οὐ χρή παννύχιον εὔδειν βουλευφόρον ἄνδρα'

ἔνυπνος ἔτι ὢν ἀπήντησεν

'ᾧ λαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν'.

⁵⁶⁵ Luc., *Vit. auct.* 9 = SSR V B 80 ; Jul., *Or.* IX 14, 195B = SSR V B 95. La comparaison se trouve aussi chez D. Chrys., *Or.* VI 35-39, sans toutefois être accompagnée d'un développement sur les difficultés de la vie cynique.

⁵⁶⁶ Arr., *Epict. diss.* I 24, 8 = SSR V B 265. Voir aussi IV 11, 21 = SSR V B 179.

⁵⁶⁷ D.L., VI 81 = SSR V B 179. Sur l'anecdote d'Athénodore, voir partie 1, chapitre 1, section 16.

C'est ainsi que Diogène, à celui qui lui dit : « Toi, es-tu le Diogène qui ne croit pas que les dieux existent ? » il répondit « Et comment serait-ce possible, puisque je te considère comme un ennemi des dieux ? » De même, à Alexandre qui vint auprès de lui alors qu'il s'assoupissait, et lui dit :

« Il ne faut pas qu'il dorme toute la nuit, l'homme qui prodigue des conseils »

Il riposta, encore endormi :

« À qui les peuples ont été confiés et qui a tant de préoccupations. »

Ces deux chutes mettent en valeur la vivacité d'esprit de Diogène et ses connaissances littéraires. Dans la première, Diogène répond à celui qui l'accuse d'athéisme un mot inspiré d'un dialogue entre deux personnages dans les *Cavaliers* d'Aristophane⁵⁶⁸. L'anecdote se trouve aussi chez Diogène Laërce dans une version très semblable⁵⁶⁹. Le seul détail qui a été perdu chez Épictète est le nom et la profession de l'interlocuteur : Lysias l'apothicaire.

La seconde anecdote met en scène un échange entre Alexandre le Grand et Diogène. Alexandre récite un vers de l'*Iliade* pour se moquer de Diogène qui dort⁵⁷⁰. Mais Diogène montre qu'il est attentif et réactif même dans son sommeil en lui envoyant comme réplique le vers consécutif de l'*Iliade*⁵⁷¹. La rencontre entre Diogène et Alexandre a été le sujet de plusieurs anecdotes dans la tradition grecque. Celle que cite Épictète semble avoir connu moins de succès, puisqu'elle n'apparaît pas chez Diogène Laërce. Seul Aelius Théon, un auteur qu'on situe généralement autour du 1^{er} ou 2^e s. ap. J.-C., rapporte aussi l'anecdote, sous une forme légèrement simplifiée par rapport à la version d'Épictète⁵⁷².

Épictète met également en vedette Diogène dans l'entretien IV 1 *Sur la liberté*, où il sert de modèle de liberté. Sans surprise, Épictète fait référence à la captivité de Diogène et à sa relation avec les pirates :

Arr., *Epict. diss.* IV 1, 114-117, éd. Schenkl (= SSR V B 73).

ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένης καὶ οὐκέτι ἔφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ὑπ' οὐδενός. διὰ τοῦτο πῶς ἐάλω, πῶς τοῖς πειραταῖς ἐχρήτο· μή τι κύριον εἶπέν τινα αὐτῶν; καὶ οὐ λέγω τὸ ὄνομα· οὐ γὰρ τὴν φωνὴν φοβοῦμαι, ἀλλὰ τὸ πάθος, ἀφ' οὗ ἡ φωνὴ ἐκπέμπεται. πῶς ἐπιτιμᾷ αὐτοῖς, ὅτι κακῶς ἔτρεφον τοῦς ἐαλωκότας· πῶς ἐπράθη· μή τι κύριον ἐζήτηι; ἀλλὰ δοῦλον. πῶς δὲ πραθεῖς ἀνεστρέφετο πρὸς τὸν δεσπότην· εὐθύς

⁵⁶⁸ Ar., *Eq.* 32-34.

⁵⁶⁹ D.L., VI 42 = SSR V B 334. Ailleurs chez Diogène Laërce, cette anecdote met en scène Théodore et Mithrès le trésorier de Lysimaque (D.L., II 102).

⁵⁷⁰ Hom., *Il.* II 24.

⁵⁷¹ Hom., *Il.* II 25.

⁵⁷² Théon, *Prog.* p. 98, 20-30 Spengel = SSR V B 388.

διελέγετο πρὸς αὐτόν, ὅτι οὐχ οὔτως ἐστολίσθαι δεῖ αὐτόν, οὐχ οὔτως κεκάρθαι, περὶ τῶν υἱῶν, πῶς δεῖ αὐτοὺς διάγειν. καὶ τί θαυμαστόν; εἰ γὰρ παιδοτρίβην ἐώνητο, ἐν τοῖς παλαιστρικοῖς ὑπηρέτη ἂν αὐτῷ ἐχρῆτο ἢ κυρίως; εἰ δ' ἰατρόν, ὡσαύτως, εἰ δ' ἀρχιτέκτονα.

Diogène a reçu cette liberté d'Antisthène et il disait qu'il ne pouvait plus être asservi par personne. [Observe] comment il a été capturé, comment il traitait les pirates. N'a-t-il jamais appelé l'un d'entre eux son maître ? (Je ne parle pas du mot, car je ne crains pas le son, mais la passion de laquelle provient le son.) [Observe] comment il leur a fait le reproche de mal nourrir leurs prisonniers, comment il a été vendu. N'a-t-il jamais cherché un maître ? Plutôt un esclave. [Observe] comment, après avoir été vendu, il se comportait avec son maître. Il lui expliquait sans détour qu'il ne fallait pas qu'il s'habille comme ci, ni qu'il se rase comme ça, et en ce qui concerne ses fils, [il lui expliquait] comment il fallait qu'ils vivent. Qu'y a-t-il d'étonnant ? Car si [le maître de Diogène] avait acheté un entraîneur de gymnastique, l'aurait-il traité, dans le domaine de la palestre, comme un serviteur ou comme un maître ? De même s'il avait acheté un médecin ou un architecte.

L'histoire de Diogène qui, tout en ayant le statut d'esclave, agit comme un homme libre, illustre particulièrement bien la liberté intérieure qu'Épictète nous invite à cultiver. L'extrait révèle qu'Épictète connaissait toutes les composantes du récit de la vente de Diogène, une histoire qui remonte en dernière instance à la *Vente de Diogène* de Ménippe. Tous les éléments auxquels Épictète fait référence se trouvent chez Diogène Laërce, excepté un⁵⁷³. L'information selon laquelle Diogène reproche aux pirates de mal nourrir leurs prisonniers est transmise seulement par Philon d'Alexandrie et dans une lettre apocryphe de Cratès⁵⁷⁴. On remarque qu'Épictète se contente de faire allusion à des moments de l'histoire, sans citer les mots prononcés par Diogène ni entrer dans les détails. Il tient pour acquis que son auditoire connaît le récit. En effet, dans la tradition stoïcienne, cet épisode de la vie de Diogène était déjà connu. Sénèque évoque brièvement la servitude de Diogène dans sa *Lettre 47* et, de manière plus significative, Musonius Rufus vante la liberté dont jouit Diogène même en étant captif, exactement comme Épictète⁵⁷⁵.

À la fin de l'extrait cité, Épictète reprend à son compte les paroles que Diogène adresse à son maître pour justifier son comportement transgressif. En effet, dans les anecdotes transmises chez Diogène Laërce, c'est Diogène qui explique à son maître Xéniade qu'il doit lui obéir comme il le ferait avec un pilote sur un navire ou avec un médecin s'il était malade⁵⁷⁶. Si ces anecdotes n'avaient pas été conservées, on aurait pu croire qu'il s'agit d'un argument original d'Épictète. Cet exemple

⁵⁷³ Diogène, lorsqu'il est mis en vente, cherche un esclave : D.L., VI 29 ; 74. Il donne des ordres à son maître Xéniade : D.L., VI 30 ; 36. Il éduque les enfants de Xéniade : D.L., VI 30-31 ; 74. Si Xéniade avait acheté un expert dans une discipline, il lui obéirait dans son champ d'expertise : D.L., VI 30 ; 36.

⁵⁷⁴ Philon, *Quod omn. prob. lib. sit* 121-122 = SSR V B 74 ; [Cratès], *Ep.* 34 = SSR V H 121.

⁵⁷⁵ Sén., *Ep.* 47, 12 = SSR V B 77 ; Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 49, 3-9 Hense = SSR V B 73.

⁵⁷⁶ L'exemple du pilote se trouve aussi chez Épictète, dans la suite immédiate de l'extrait cité.

d'appropriation montre que des références à des anecdotes cyniques aujourd'hui perdues pourraient avoir été exploitées ailleurs dans les *Entretiens* sans qu'il soit possible de les repérer.

Dans l'entretien *Sur la liberté*, Épictète cite également trois mots de Diogène. Les deux premiers s'inscrivent dans un développement sur la liberté des animaux. Épictète affirme que les animaux ne sont réellement libres que lorsqu'ils refusent absolument la captivité, au point de préférer la mort s'ils se voient pris au piège. Épictète ajoute :

Arr., *Epict. diss.* IV 1, 30-32, éd. Schenkl légèrement modifiée⁵⁷⁷ (= *SSR* V B 294).

οὕτως καὶ Διογένης που λέγει μίαν εἶναι μηχανὴν πρὸς ἐλευθερίαν τὸ εὐκόλως ἀποθνήσκειν, καὶ τῷ Περσῶν βασιλεῖ γράφει ὅτι 'τὴν Ἀθηναίων πόλιν καταδουλώσασθαι οὐ δύνασαι· οὐ μᾶλλον', φησὶν, 'ἢ τοὺς ἰχθύας'. 'πῶς; οὐ γὰρ λήψομαι αὐτούς;' 'ἂν λάβῃς', φησὶν, 'εὐθύς ἀπολιπόντες σε οἰχήσονται, καθάπερ οἱ ἰχθύες. καὶ γὰρ ἐκείνων ὃν ἂν λάβῃς, ἀπέθανεν· καὶ οὗτοι ληφθέντες ἐὰν ἀποθνήσκωσιν, τί σοὶ ἐστὶ τῆς παρασκευῆς ὄφελος;' τοῦτ' ἔστιν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνὴ σπουδῆ ἐξητακός· τὸ πρᾶγμα καὶ ὡς περ εἰκὸς εὐρηκότος.

C'est ainsi que Diogène dit quelque part que l'unique moyen de parvenir à la liberté est de mourir paisiblement ; et il écrit au roi des Perses : « Tu ne peux pas asservir la cité des Athéniens, pas plus, dit-il, que des poissons. — Comment cela ? Je ne pourrai pas m'emparer d'eux ? — Si tu t'empares d'eux, dit-il, aussitôt ils périront et t'abandonneront, comme des poissons. Car si tu t'empares de l'un d'entre eux, il meurt. Et si ceux que tu as capturés meurent, à quoi te sert ton armement ? » Voilà les paroles d'un homme libre, qui a examiné l'affaire avec attention et l'a élucidée comme il se doit.

Diogène soutient que le fait de mourir paisiblement est le seul moyen par lequel on se révèle libre. La source n'est pas précisée. Épictète se contente de dire qu'il a puisé la citation « quelque part (που) ». Il n'existe aucune autre source qui associe des propos semblables à Diogène.

Le deuxième mot de Diogène compare le sort des Athéniens privés de liberté à celui des poissons privés d'eau : ils en périront. Cette citation, sans parallèle connu, semble provenir d'une lettre de Diogène adressée au roi de Perse⁵⁷⁸, comme le suggère la formule introductive « il écrit au roi des Perses (τῷ Περσῶν βασιλεῖ γράφει) ». Dans son édition des *Entretiens*, Schenkl indique qu'Épictète a puisé sa citation dans une collection de lettres de Diogène⁵⁷⁹. Giannantoni reprend à son compte cette hypothèse et juge très probable que la lettre à laquelle Épictète fait allusion

⁵⁷⁷ Dans l'édition de Schenkl, la citation prend fin avec ἰχθύες. J'ai déplacé la fermeture des guillemets après ὄφελος, comme cela semble plus logique. D'autres éditeurs ont adopté cette ponctuation.

⁵⁷⁸ Muller propose d'identifier ce personnage à Artaxerxès Ochus (*Épictète : Entretiens, fragments et sentences* [Paris : Vrin, 2015], 387 note 1).

⁵⁷⁹ Schenkl *ad* IV 1, 156. Voir aussi Dudley, *A history of Cynicism*, 196 note 3 ; Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, 92.

appartienne aux *Lettres* de Diogène, celles que mentionne Sotion dans son catalogue, qu'il faudrait distinguer des *Lettres* apocryphes que nous avons conservées⁵⁸⁰. Cette hypothèse a toutefois ses limites, puisque la forme dialoguée de la citation ne convient pas à une lettre. Il faudrait supposer qu'Épictète a introduit dans la lettre de Diogène une réplique du roi ou qu'il a condensé un échange épistolaire en un court dialogue lui donnant la forme d'une chrie. Il est plus vraisemblable qu'Épictète ait trouvé les propos de Diogène déjà sous forme d'anecdote.

La troisième citation de Diogène dans l'entretien *Sur la liberté* apparaît dans le portrait de Diogène en homme libre :

Arr., *Epict. diss.* IV 1, 156-158, éd. Schenkl (= *SSR* V B 293).

τοιγαροῦν ὄρα, τί λέγει αὐτός καί γράφει· 'διὰ τοῦτό σοι', φησίν, 'ἔξεστιν, ὧ Διόγενης, καί τῷ Περσῶν βασιλεῖ καί Ἀρχιδάμῳ τῷ Λακεδαιμονίων ὡς βούλει διαλέγεσθαι'. ἄρα γ' ὅτι ἐξ ἐλευθέρων ἦν; πάντες γάρ Ἀθηναῖοι καί πάντες Λακεδαιμόνιοι καί Κορίνθιοι διὰ τὸ ἐκ δούλων εἶναι οὐκ ἠδύνατο αὐτοῖς ὡς ἠβούλοντο διαλέγεσθαι, ἀλλ' ἐδεδοίκεσαν καί ἐθεράπευον; διὰ τί οὔν, φησίν, ἔξεστιν; 'ὅτι τὸ σωματίον ἐμὸν οὐχ ἠγοῦμαι, ὅτι οὐδενὸς δέομαι, ὅτι ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ καὶ ἄλλο οὐδέν.' ταῦτα ἦν τὰ ἐλεύθερον ἐκείνον ἔασαντα.

Vois donc ce que lui-même [*scil.* Diogène] dit et écrit : « C'est pourquoi, dit-il, il t'est possible, cher Diogène, de t'entretenir comme tu le souhaites avec le roi des Perses et avec Archidamos le roi des Lacédémoniens. » Est-ce parce qu'il était issu de parents libres ? Serait-ce alors parce qu'ils étaient issus de parents esclaves que tous les Athéniens et tous les Lacédémoniens ou Corinthiens n'étaient pas capables de s'entretenir avec eux comme ils le souhaitaient, mais plutôt les craignaient et les flattaient ? Pourquoi donc, dit-il, cela est possible ? « Parce que je ne considère pas que mon corps m'appartient, parce que je n'ai besoin de rien et que la loi est tout pour moi et le reste rien. » Voilà ce que lui a permis d'être libre.

Le mot fait référence à la célèbre *parrhêsia* de Diogène, qu'il n'hésitait pas à employer même avec les hommes les plus puissants. En l'absence de parallèles, il est difficile de savoir d'où Épictète a tiré cette citation. Schenkl et Giannantoni croient qu'il s'agit encore d'une lettre de Diogène aujourd'hui perdue. Pourtant, comme le fait remarquer von Fritz, il serait étrange que Diogène parle de lui à la deuxième personne dans une de ses lettres, allant même jusqu'à s'apostropher lui-même (ὧ Διόγενης)⁵⁸¹. Mais l'hypothèse alternative formulée par von Fritz n'est pas plus satisfaisante. Celui-ci est convaincu que la citation provient du *Περὶ ἀρετῆς* ou du *Περὶ ἀγαθοῦ*, des œuvres de

⁵⁸⁰ Giannantoni, *SSR*, 4 : 552. Selon Giannantoni, des références aux *Lettres* de Diogène mentionnées par Sotion (D.L., VI 80 = *SSR* V B 117) se trouvent chez Épictète (Arr., *Epict. diss.* IV 1, 30-31 ; IV 1, 156) et chez Julien l'Empereur (Or. VII 8, 212C = *SSR* V B 46).

⁵⁸¹ Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, 92-93.

Diogène mentionnées dans la liste de Sotion. Et puisque le catalogue de Sotion, à son avis, résulte d'une intervention stoïcienne, il faudrait en conclure que la citation provient d'un écrit stoïcien attribué rétrospectivement à Diogène. À propos de la source d'Épictète, on peut seulement dire, en raison des deux verbes introducteurs λέγει et γράφει, qu'il s'agit vraisemblablement d'un écrit de Diogène – ou d'un écrit attribué à Diogène –, dans lequel il s'adresse à lui-même⁵⁸². Identifier cet écrit et l'intermédiaire par lequel Épictète le connaît demeure toutefois impossible.

À la fin de l'extrait cité, Épictète donne le contenu du διὰ τοῦτο initial sous forme d'une citation de Diogène : « Parce que je ne considère pas que mon misérable corps m'appartient, parce que je n'ai besoin de rien et que la loi est tout pour moi et le reste rien. » Le fait que Diogène parle à la première personne – plutôt qu'à la deuxième personne – donne une bonne raison de douter qu'Épictète poursuit ici la citation de IV 1, 156. En affirmant que son corps n'est pas à lui, Diogène reprend la distinction typiquement épictétéenne entre ce qui nous appartient et ce qui ne nous appartient pas. Le fait que Diogène n'ait besoin de rien fait référence à la pauvreté notable de Diogène et à son aspiration à l'autarcie, mais ce sont aussi des paroles qu'Épictète attribue à Diogène ailleurs, dans une citation en bonne partie inventée⁵⁸³.

Il peut paraître étonnant que Diogène devienne ici un apologue de la loi, lui qui est représenté chez Diogène Laërce comme un défenseur de la nature par opposition à la loi⁵⁸⁴. Pour comprendre cette remarque, il faut se référer au vocabulaire d'Épictète et à son portrait du Cynique. La loi mentionnée par Diogène correspond à la loi divine, celle à laquelle obéit le Cynique en tant que serviteur de Zeus⁵⁸⁵. Il semble donc qu'Épictète n'a pas tiré les paroles de Diogène d'une anecdote déjà connue, mais les a composées pour traduire dans son propre langage une justification de la *parrhèsia* de Diogène.

Le personnage de Diogène apparaît ponctuellement dans plusieurs autres entretiens. Lors de l'entretien I 24 *Comment il faut combattre les difficultés*, Épictète oppose le modèle de Diogène à un éclairer lâche, qui confond la mort, l'exil, les insultes et la pauvreté avec des maux :

Arr., *Epict. diss.* I 24, 6-10, éd. Schenkl (= SSR V B 265).

πρὸ σοῦ κατάσκοπος ἀποσταλείς Διογένης ἄλλα ἡμῖν ἀπήγγελεκεν. λέγει ὅτι ὁ θάνατος οὐκ ἔστι κακόν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν· λέγει ὅτι ἀδοξία φόφος ἐστὶ μαινομένων ἀνθρώπων. οἷα δὲ περὶ πόνου, οἷα δὲ περὶ ἡδονῆς, οἷα περὶ πενίας εἶρηκεν οὗτος ὁ κατάσκοπος. τὸ δὲ γυμν[ασί]ον εἶναι λέγει ὅτι

⁵⁸² Pour un autre exemple d'un Cynique qui parle de lui à la deuxième personne, voir l'anecdote sur Cratès en D.L., VI 91-92 = SSR V H 40.

⁵⁸³ Voir le commentaire à Arr., *Epict. diss.* IV 11, 23 ci-dessous.

⁵⁸⁴ D.L., VI 38 = SSR V B 7 ; VI 71 = SSR V B 291. Cf. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2776.

⁵⁸⁵ Voir Arr., *Epict. diss.* III, 22 passim. Sur la loi divine, voir aussi Arr., *Epict. diss.* II 16, 27-28 ; IV 4, 9-12.

κρεῖσσόν ἐστι πάσης περιπορφύρου· τὸ δ' ἐπ' ἀστρώτῳ πέδῳ καθεύδειν λέγει ὅτι μαλακωτάτη κοίτη ἐστίν. καὶ ἀπόδειξιν φέρει περὶ ἐκάστου τὸ θάρσος τὸ αὐτοῦ, τὴν ἀταραξίαν, τὴν ἐλευθερίαν, εἶτα καὶ τὸ σωματίον στίλβον καὶ συνεστραμμένον. 'οὐδεῖς', φησὶν, 'πολέμιος ἐγγύς ἐστιν· πάντα εἰρήνης γέμει.' πῶς, ὦ Διόγενης; 'ἰδού', φησὶν, 'μὴ τι βέβλημαι, μὴ τι τέτρωμαι, μὴ τινα πέφευγα;' τοῦτ' ἔστιν οἷος δεῖ κατάσκοπος, οὐ δ' ἡμῖν ἐλθῶν ἄλλα ἐξ ἄλλων λέγεις.

Diogène, qui a été envoyé comme éclaireur avant toi, nous a rapporté des nouvelles différentes. Il dit que la mort n'est pas un mal, car elle n'est pas non plus honteuse. Il dit que la mauvaise réputation est un bruit produit par des hommes insensés. Tels sont les propos que cet éclaireur a tenus sur la souffrance, le plaisir, la pauvreté. Il dit que la nudité est préférable à toute toge prétexte. Il dit que se coucher sur le sol nu est la plus molle des couches. Et il apporte comme preuve de chacune de ces déclarations sa hardiesse, son absence de trouble, sa liberté, et après cela son corps resplendissant et compact. « Il n'y a aucun ennemi à proximité, dit-il, tout est pacifié. » Comment cela, Diogène ? « Voyez !, dit-il, ai-je été frappé, ai-je été blessé, ai-je échappé à quelqu'un ? » Tel est celui qui doit être un éclaireur, mais toi, tu viens nous dire une chose et son contraire.

Épictète exploite encore une fois le motif du *κατάσκοπος*, déjà associé à Diogène dans l'entretien III 22⁵⁸⁶. Dans cet extrait, il cite à plusieurs reprises Diogène afin de montrer qu'il savait distinguer les biens et les maux véritables. Pour Diogène, la mort, la mauvaise réputation, la peine et la pauvreté ne sont pas des maux, pas plus que le plaisir et le rang social élevé ne sont des biens. Les quatre citations attribuées à Diogène sont les suivantes :

- « La mort n'est pas un mal, car elle n'est pas non plus honteuse. »
- « La mauvaise réputation est un bruit produit par des hommes insensés. »
- « La nudité est préférable à toute toge prétexte. »
- « Se coucher sur le sol nu est la plus molle des couches. »

Von Fritz, en lien avec son hypothèse concernant la source de IV 1, 156, croit que ces citations proviennent d'une source stoïcienne, et non de chrires anciennes et authentiques⁵⁸⁷. En réalité, il est impossible de retracer les sources d'Épictète, puisqu'il est le seul auteur à transmettre ces paroles de Diogène. Les propos du Diogène d'Épictète s'accordent toutefois avec l'attitude du cynique envers les biens et les maux apparents tel qu'en témoignent d'autres sources⁵⁸⁸.

Quand Diogène dit, à la fin de l'extrait cité, qu'il n'y a aucun ennemi en vue, ces paroles pourraient avoir été inventées par Épictète, puisqu'elles suivent de près la mise en scène qu'il a mise

⁵⁸⁶ Voir le commentaire à Arr., *Epict. diss.* III 22, 24 ci-dessus.

⁵⁸⁷ Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, 93-94.

⁵⁸⁸ Voir, par exemple, Stob., IV 29, 19 = SSR V B 302.

en place. Alors que l'éclaireur lâche fait un rapport terrifiant de ce qui se passe à Rome, Diogène au contraire n'y voit rien d'hostile. Quoi qu'il en soit, aucun parallèle ne permet de rattacher les paroles à une anecdote déjà connue.

L'entretien II 3 *À ceux qui recommandent des gens aux philosophes* s'ouvre directement sur une chrie de Diogène :

Arr., *Epict. diss.* II 3, 1-2, éd. Schenkl (= SSR V B 470).

καλῶς ὁ Διογένης πρὸς τὸν ἀξιοῦντα γράμματα παρ' αὐτοῦ λαβεῖν συστατικὰ 'ὅτι μὲν ἄνθρωπος', φησίν, 'εἶ, καὶ ἰδῶν γινώσεται· εἰ δ' ἀγαθὸς ἢ κακός, εἰ μὲν ἔμπειρός ἐστι διαγινῶναι τοὺς ἀγαθοὺς καὶ κακοὺς, γινώσεται, εἰ δ' ἄπειρος, οὐδ' ἂν μυριάκις γράψω αὐτῷ'. ὅμοιον γὰρ ὡσπερ εἰ δραχμὴ συσταθῆναι τινὶ ἡξίου, ἵνα δοκιμασθῆ. εἰ ἀργυρογνωμονικός ἐστίν, σὺ σαυτὴν συστήσεις.

Diogène a offert une belle réponse à celui qui voulait recevoir une lettre de recommandation de sa part : « Que tu es un être humain, il le saura en te voyant ; si tu es bon ou méchant, il le saura s'il a de l'expérience à discerner les bons des méchants ; et s'il n'a pas cette expérience, il ne le saura pas plus si je lui écris des milliers de lettres. » C'est exactement comme si une drachme demandait une recommandation pour être approuvée. Si tu tombes sur un essayeur d'argent, tu te recommanderas toi-même.

Diogène juge inutile de recommander quelqu'un à un philosophe, puisque le vrai philosophe sait reconnaître la valeur d'un individu. Épictète consacre le reste de l'entretien à développer ce thème, déplorant l'ignorance qui nous conduit à poser des jugements inconstants sur une même personne, l'estimant tantôt bonne, tantôt mauvaise. Il s'agit du seul entretien d'Épictète qui se résume à un commentaire d'une chrie cynique.

Une lettre apocryphe de Diogène contient des propos similaires :

[Diog. Sin.], *Ep.* 18, éd. Müsseler (= SSR V B 548).

Μηνόδωρον φιλόσοφον παρεκάλεσάν με συστήσαι σοι Μεγαρικοὶ νεανίσκοι, γελοιοτάτην σύστασιν· ὅτι μὲν γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν, ἰδῶν ἐκείνον εἴση, εἰ δὲ καὶ φιλόσοφος, διὰ βίου καὶ λόγου. ὁ γὰρ καθ' ἡμᾶς σπουδαῖος δι' ἑαυτοῦ συνίσταται.

De jeunes Mégariens m'ont demandé de te recommander le philosophe Ménodore, une recommandation tout à fait ridicule. En effet, qu'il est un être humain, tu le sauras en le voyant, mais s'il est également un philosophe, [tu le sauras] à travers sa vie et ses paroles. Car celui qui, selon nous, est sage se recommande de lui-même.

Il ne faut pas pour autant en déduire qu'Épictète a utilisé cette lettre comme source. Le contexte d'énonciation et le contenu des paroles de Diogène varient trop pour conclure à une dépendance directe. Nous savons que les *Lettres* apocryphes de Diogène étaient des exercices scolaires qui consistaient à élaborer une lettre à partir d'anecdotes⁵⁸⁹. Il est donc plus vraisemblable qu'Épictète et l'auteur de la *Lettre 18* se fondent sur une même chrie. Puisque la *Lettre 18* et l'entretien d'Épictète contiennent tous les deux la réflexion « le sage se recommande de lui-même », elle devait déjà accompagner la chrie dans la source originale.

Dans l'entretien II 13, Épictète mentionne brièvement Diogène pour montrer à son élève que, si on a appris à bien parler et si on ne craint pas la mort, rien ne peut faire obstacle à notre liberté de parole :

Arr., *Epict. diss.* II 13, 24, éd. Schenkl (= SSR V B 44).

λέγειν Διογένης μεμελετήκει ὁ πρὸς Ἀλέξανδρον οὕτως λαλῶν, ὁ πρὸς Φίλιππον, ὁ πρὸς τοὺς πειρατάς, ὁ πρὸς τὸν ὠνησάμενον αὐτόν.

Diogène s'était exercé à parler, lui qui s'entretenait d'une telle manière avec Alexandre, avec Philippe, avec les pirates, avec celui qui l'avait acheté.

Épictète rappelle à cette occasion la franchise de Diogène lorsqu'il adressait la parole à Alexandre, à Philippe, aux pirates et à son maître Xéniade. Il fait ainsi allusion à plusieurs anecdotes qui mettent en valeur la *parrhèsia* de Diogène et qu'on peut lier à une tradition littéraire antérieure à Épictète⁵⁹⁰. Rappelons que le maître d'Épictète, Musonius Rufus, avait lui aussi vanté la franchise dont faisait preuve Diogène malgré sa condition d'exilé⁵⁹¹.

Épictète, dans l'entretien III 2, cite de manière isolée une anecdote sur Diogène pour faire comprendre à son élève que nos réactions aux opinions que les autres se font de nous en disent beaucoup plus sur nous que lesdites opinions. Quand son élève s'emporte parce que quelqu'un lui a dit qu'il n'était pas un grand philosophe, Épictète voit dans sa réaction la preuve qu'il n'en est pas un. Diogène a utilisé le même procédé pour démasquer un sophiste :

Arr., *Epict. diss.* III 2, 11-12, éd. Schenkl (= SSR V B 276).

οὐκ οἶδας, ὅτι Διογένης τῶν σοφιστῶν τινα οὕτως ἔδειξεν ἐκτείνας τὸν μέσον δάκτυλον, εἶτα ἐκμανέντος αὐτοῦ 'οὕτός ἐστιν', ἔφη, 'ὁ δεῖνα· ἔδειξα ὑμῖν

⁵⁸⁹ Voir partie 2, chapitre 3, section 4.1.

⁵⁹⁰ Diogène vs Alexandre : D.L., VI 38 = SSR V B 33 ; VI 68 = SSR V B 40. Diogène vs Philippe : D.L., VI 43 = SSR V B 27. Diogène vs les pirates : Phil., *Quod omn. prob. lib. sit* 121-122 = SSR V B 74 ; [Cratès], *Ep.* 34 = SSR V H 121. Diogène vs Xéniade : D.L., VI 30 ; 36 = SSR V B 70.

⁵⁹¹ Musonius Rufus, *Diss.* IX, p. 49, 3-9 Hense = SSR V B 73 (cité *supra* section 2.1).

αὐτόν'; ἄνθρωπος γὰρ δακτύλῳ οὐ δείκνυται ὡς λίθος ἢ ὡς ξύλον, ἀλλ' ὅταν τις τὰ δόγματα αὐτοῦ δείξῃ, τότε αὐτόν ὡς ἄνθρωπον ἔδειξεν.

Ne sais-tu pas que Diogène a ainsi dévoilé un sophiste, en tendant son majeur, et que, celui-ci ayant été pris de rage, il a dit « Voici un tel : je vous l'ai montré » ? En effet, on ne montre pas un être humain avec un doigt comme on montre une pierre ou un morceau de bois, mais lorsqu'on a dévoilé ses opinions, c'est à ce moment qu'on l'a dévoilé en tant qu'être humain.

Le sophiste, offusqué de se voir pointé du doigt par Diogène, se met en colère. Sa réaction, selon Diogène, révèle sa vraie nature, celle d'un insensé qui ne maîtrise pas ses émotions. Épictète est le seul auteur à rapporter cette anecdote⁵⁹².

Dans l'entretien III 24, Épictète s'intéresse aux liens d'affection que peut cultiver le philosophe stoïcien. Celui-ci doit aimer sa famille avec détachement, parce qu'il sait que sa femme et ses enfants sont des choses extérieures à lui, sur lesquelles il n'a pas de contrôle. Diogène, comme le Cynique, a l'humanité entière pour famille et développe par conséquent des liens d'affection avec tout le monde. Le même détachement préside aux rapports d'affection qui unissent Diogène et les habitants de toutes les cités qu'entre ceux qui lient le philosophe et sa famille :

Arr., *Epict. diss.* III 24, 64-66, éd. Schenkl (= *SSR V B 290*).

ἄγε, Διογένης δ' οὐκ ἐφίλει οὐδένα, ὅς οὕτως ἡμερος ἦν καὶ φιλόανθρωπος, ὥστε ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων τοσοῦτους πόνους καὶ ταλαιπωρίας τοῦ σώματος ἄσμενος ἀναδέχεται; ἀλλ' ἐφίλει πῶς; ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει, ἅμα μὲν κηδόμενος, ἅμα δ' ὡς τῷ θεῷ ὑποτεταγμένος. διὰ τοῦτο πᾶσα γῆ πατρὶς ἦν ἐκείνῳ μόνῳ, ἐξαιρέτος δ' οὐδεμία· καὶ ἀλοῦς οὐκ ἐπόθει τὰς Ἀθήνας οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ συνήθεις καὶ φίλους, ἀλλ' αὐτοῖς τοῖς πειραταῖς συνήθης ἐγίνετο καὶ ἐπανορθοῦν ἐπειρᾶτο. καὶ πραθεὶς ὕστερον ἐν Κορίνθῳ διῆγεν οὕτως ὡς πρόσθεν ἐν Ἀθήναις καὶ εἰς Περραιβοῦς δ' ἂν ἐπελθῶν ὡσαύτως εἶχεν.

Voyons ! Diogène n'aimait-il personne, lui qui était à ce point doux et bienveillant qu'il supportait joyeusement autant d'épreuves et de souffrances corporelles au nom de l'humanité ? Mais de quelle manière aimait-il ? Comme il fallait qu'un serviteur de Zeus [le fasse], à la fois soucieux [des autres] et soumis au dieu. C'est pourquoi il avait à lui seul la terre entière comme patrie, et aucun territoire en particulier. Quand il a été capturé, il ne regrettait pas Athènes, ni ceux qu'il fréquentait là-bas, ni ses amis, mais il est devenu familier avec les pirates eux-mêmes et a essayé de les remettre dans le droit chemin. Une fois vendu, il a vécu à Corinthe de la même manière qu'il vivait à Athènes auparavant, et s'il était venu chez les Pérrhèbes, il aurait été pareil.

⁵⁹² Deux autres chrires chez Diogène Laërce montrent Diogène en train de plaisanter au sujet du majeur : D.L., VI 34 = *SSR V B 502* ; VI 35 = *SSR V B 276*. Au sujet de ces anecdotes, voir Giannantoni, *SSR*, 4 : 509-10.

Le fait que Diogène ne soit attaché à aucun pays en particulier lui permet de passer d'Athènes aux mains des pirates, et de s'installer finalement à Corinthe chez son maître Xéniade sans jamais éprouver la moindre nostalgie. Ici, Épictète reprend des éléments appartenant à la tradition des chries grecques. Diogène Laërce rapporte en effet que Diogène se disait « citoyen du monde (κοσμοπολίτης) » et qu'il avait été enlevé par des pirates⁵⁹³. En revanche, Épictète établit un lien inédit entre le cosmopolitisme de Diogène et l'épisode de sa captivité.

À la suite de ce passage, Épictète fait parler Diogène au sujet de la véritable liberté qu'il a acquise auprès d'Antisthène⁵⁹⁴. Nous avons déjà vu que les paroles de Diogène empruntent largement au vocabulaire d'Épictète et qu'il y a tout lieu de croire que, à cet endroit, c'est le stoïcien qui s'exprime à travers les personnages de Diogène et d'Antisthène⁵⁹⁵.

Une dernière citation de Diogène se trouve dans l'entretien IV 11 consacré à la propreté. Épictète défend, contre l'objection de son interlocuteur, que Socrate et Diogène sont des modèles de propreté⁵⁹⁶. Il rapporte ensuite les paroles de Diogène :

Arr., *Epict. diss.* IV 11, 23, éd. Schenkl.

ἴδετε, ὦ ἄνθρωποι, ὅτι οὐδὲν ἔχω, οὐδενὸς δέομαι· ἴδετε, πῶς ἄοικος ὢν καὶ ἄπολις καὶ φυγᾶς, ἂν οὕτως τύχη, καὶ ἀνέστιος πάντων τῶν εὐπατριδῶν καὶ πλουσίων ἀταραχώτερον διάγω καὶ εὐρούστερον. ἀλλὰ καὶ τὸ σωματίον ὁρᾶτε ὅτι οὐ κακοῦται ὑπο τῆς αὐστηραῆς διαίτης.'

« Voyez, hommes, que je ne possède rien, que je n'ai besoin de rien. Voyez comment, alors que je suis sans maison, sans cité, exilé – si tel est mon sort – et vagabond, je mène une vie plus calme et plus sereine que tous les patriciens et que tous les riches. Ce corps, voyez qu'il ne souffre pas non plus de ce mode de vie austère. »

Le Cynique tient des propos similaires dans l'entretien III 22 et IV 8⁵⁹⁷. On reconnaît aux adjectifs ἄοικος et ἄπολις les vers tragiques prononcés par Diogène, et rapportés dans différentes sources, dont Diogène Laërce⁵⁹⁸. Celui-ci transmet la version suivante :

⁵⁹³ Sur le cosmopolitisme de Diogène, voir D.L., VI 63 = SSR V B 355 ; VI 72 = SSR V B 353. Sur la captivité de Diogène, voir le commentaire à Arr., *Epict. diss.* IV 1, 114-117 *supra* dans la même section.

⁵⁹⁴ Arr., *Epict. diss.* III 24, 67-70.

⁵⁹⁵ Voir section 3.2.2 *supra*.

⁵⁹⁶ Voir section 3.3.2 *infra*.

⁵⁹⁷ Arr., *Epict. diss.* III 22, 47 ; IV 8, 31. Le fait qu'Épictète mette dans la bouche du Cynique des vers prononcés par Diogène dans la tradition des chries laisse ouverte la possibilité qu'il ait intégré dans son portrait du Cynique d'autres éléments tirés des anecdotes sur Diogène, mais qu'on ne peut aujourd'hui retracer en l'absence de parallèles conservés.

⁵⁹⁸ D.L., VI 38 ; Gnomol. Vat., 201 ; Élien, *VH* III 29 ; Jul., *Or.* VI 4, 256D ; *Or.* IX 14, 195B. Ces sources sont regroupées sous SSR V B 263.

D.L., VI 38, éd. Dorandi (= SSR V B 263).

είωθει δὲ λέγειν <πάσας> τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνητηκένοι· εἶναι γοῦν
ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τούφ' ἡμέραν

Il [*scil.* Diogène] avait l'habitude de dire que tous les malheurs de la tragédie lui étaient arrivés, qu'il était

sans cité, sans foyer, privé de patrie,

mendiant, vagabond, ayant les provisions d'une journée comme moyen d'existence.

En comparant la version de Diogène Laërce avec celle d'Épictète, on constate que le stoïcien a fait subir plusieurs modifications aux vers, abandonnant même la forme versifiée. La proposition πάντων τῶν εὐπατριδῶν καὶ πλουσίων ἀταραχώτερον διάγω καὶ εὐρούστερον est un ajout d'Épictète, qui projette ici sont idéal de vie ἀτάραχος et εὐροος sur Diogène⁵⁹⁹. La dernière phrase semble aussi être le fait d'Épictète. Elle reprend les mêmes propos que ceux tenus dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme*, selon lesquels le Cynique « doit prouver par l'intermédiaire de son corps qu'un mode de vie simple, frugal et en plein air n'endommage pas non plus le corps⁶⁰⁰. » Même si on peut déceler dans les paroles de Diogène un écho à une anecdote bien connue, c'est Épictète qui, pour la plus grande part, fait parler le personnage de Diogène.

J'exclus de cette recension un mot de Diogène cité chez Stobée que Smets considère comme un fragment d'Épictète⁶⁰¹. Il n'y a aucune raison de croire que Stobée a mis la main dessus par l'intermédiaire des *Entretiens*. Bien que le mot de Diogène suive une citation d'Épictète, Stobée les signale explicitement comme des citations de deux auteurs différents.

L'analyse des différentes citations et anecdotes attribuées à Diogène chez Épictète révèle que le stoïcien connaissait Diogène principalement et peut-être même exclusivement par l'intermédiaire de chries. Les recoupements entre les anecdotes citées par Épictète, celles transmises par Diogène Laërce et, dans une moindre mesure, celles exploitées dans les *Lettres* cyniques, donnent à penser que les auteurs puisaient leurs informations dans un bassin commun d'anecdotes. La sélection qu'a opérée Épictète parmi ces chries diffère toutefois de celle de Diogène Laërce ou des auteurs des *Lettres*. En effet, certaines anecdotes citées chez Épictète appartiennent clairement à une tradition

⁵⁹⁹ Cf. Arr., *Epict. diss.* I 4, 27 (εὐρόως καὶ ἀταράχως βιώσεσθαι). Le vocabulaire de l'εὐροια et de l'ἀταραξία est omniprésent chez Épictète.

⁶⁰⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 87.

⁶⁰¹ Stob., III 7, 17 = SSR V B 292. Ce mot est cité dans la partie 2, chapitre 3, section 5.4, note 1117. Il s'agit du fragment 57 chez P. Smets, *Epiktet : Fragmente* (Mainz : Rheingold-Verlag, 1938), 38.

grecque, mais ne sont rapportées ni chez le doxographe, ni dans les *Lettres*. De plus, certains aspects bien connus de la vie de Diogène n'ont pas retenu l'attention d'Épictète. Le stoïcien ne traite jamais de la mendicité de Diogène ni du délit de falsification de la monnaie qui l'a mené à l'exil.

Quels écrits Épictète a-t-il consultés au sujet de Diogène ? Il a dû lire des recueils de chries et des biographies sur Diogène. Certaines anecdotes pourraient avoir été empruntées directement à Denys le Stoïcien et à la biographie diogénienne du péripatéticien Satyros. L'hypothèse selon laquelle Épictète avait accès à des *Lettres* de Diogène aujourd'hui perdues est incertaine. Quand Épictète affirme citer un écrit de Diogène, on a plutôt l'impression que cette citation dérive d'une anecdote où c'est la mise en scène qui fait écrire le cynique.

En outre, certaines histoires sur Diogène étaient à ce point célèbres qu'Épictète a pu en prendre connaissance par une tradition orale. Par exemple, Musonius, le maître d'Épictète, prodiguait son enseignement exclusivement à l'oral et connaissait bien la légende entourant la captivité de Diogène. Épictète a pu connaître les détails de ce récit en assistant à une conférence de Musonius.

Du fait que nous connaissons peu les modes de transmission des chries sur Diogène, il est difficile de commenter précisément l'utilisation qu'en fait Épictète. À de nombreuses reprises, Épictète semble citer textuellement une anecdote qu'il a trouvée dans ses lectures, omettant dans une plus ou moins grande mesure des détails contextuels. D'autres fois, Épictète se contente de simples allusions à des épisodes de la vie de Diogène, comme si son public en connaissait déjà les détails. Il y a aussi des moments où Épictète procède à une réelle appropriation de Diogène, lui faisant tenir des propos vaguement inspirés d'une anecdote et mêlés à son propre vocabulaire stoïcien.

3.3.2. Le couple Socrate-Diogène

En plus de citer des mots et des anecdotes de Diogène, Épictète mentionne régulièrement Diogène aux côtés de Socrate. Une série de passages montre que les deux philosophes étaient des modèles de conduite pour Épictète⁶⁰².

⁶⁰² Pour des études détaillées sur le Socrate d'Épictète, voir K. Döring, « Sokrates bei Epiktet », dans *Studia platonica : Festschrift für Hermann Gündert*, dir. K. Döring et W. Kullmann (Amsterdam : Grüner, 1974), 195-226 ; *Exemplum Socratis* (Wiesbaden : Steiner, 1979), 43-79 ; Gourinat, « Le Socrate d'Épictète » ; Long, *Epictetus*, 67-96.

Dans l'entretien II 13, un élève qui a appris à bien s'exprimer à l'école avoue être anxieux à l'idée de parler à quelqu'un. Sa crainte se fonde en réalité sur la peur de déplaire ou de mourir. Épictète mobilise les exemples de Socrate et de Diogène dans sa réponse :

Arr., *Epict. diss.* II 13, 24, éd. Schenkl.

λέγειν δὲ Σωκράτης ἐμελέτα ὁ πρὸς τοὺς τυράννους οὕτως διαλέγομενος, ὁ πρὸς τοὺς δικαστάς, ὁ ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ. λέγειν Διογένης μεμελετήκει ὁ πρὸς Ἀλέξανδρον οὕτως λαλῶν, ὁ πρὸς Φίλιππον, ὁ πρὸς τοὺς πειρατάς, ὁ πρὸς τὸν ὠνησάμενον αὐτόν.

Socrate s'exerçait à parler, lui qui discutait d'une telle manière avec les tyrans, avec les juges, et dans sa prison. Diogène s'était exercé à parler, lui qui s'entretenait d'une telle manière avec Alexandre, avec Philippe, avec les pirates, avec celui qui l'avait acheté.

Socrate et Diogène avaient eux aussi appris à bien parler et n'ont eu aucune difficulté à mettre en pratique cet apprentissage dans des circonstances particulièrement difficiles. C'est que, contrairement à l'élève d'Épictète, ils étaient de vrais philosophes qui avaient appris à ne pas craindre la mort.

Dans un autre entretien, Socrate et Diogène servent de mesure pour évaluer l'état moral d'un disciple d'Épictète qui se lamente à l'idée de quitter Athènes :

Arr., *Epict. diss.* II 16, 34-36, éd. Schenkl.

τί σαυτὸν φιλόσοφον ἐπέγραφες ἐξὸν τὰ ὄντα ἐπιγράγειν; ὅτι εἰσαγωγὰς ἔπραξά[ς] τινὰς καὶ Χρυσίππειαν ἀνέγων, φιλοσόφου δ' οὐδὲ θύραν παρήλθον. ποῦ γὰρ μοι μέτεστι τούτου τοῦ πράγματος, οὗ Σωκράτει <με>τῆν τῷ οὕτως ἀποθανόντι, οὕτως ζήσαντι; οὗ Διογένηι μετῆν; ἐπινοεῖς τούτων τινὰ κλάοντα ἢ ἀγανακτοῦντα, ὅτι τὸν δεῖνα οὐ μέλλει βλέπειν οὐδὲ τὴν δεῖνα οὐδ' ἐν Ἀθήναις ἔσεσθαι ἢ ἐν Κορίνθῳ, ἀλλ', ἂν οὕτως τύχη, ἐν Σούσοις ἢ ἐν Ἐκβατάνοις;

Pourquoi te déclarais-tu philosophe alors que tu pouvais déclarer ce qui en était réellement ? Parce que « J'ai parcouru quelques introductions et j'ai lu du Chrysippe, et je ne me suis même pas approché de la porte du philosophe. Quelle part ai-je donc dans cette affaire à laquelle Socrate, en mourant et en vivant de la sorte, prenait part ? Ou à laquelle prenait part Diogène ? » Imagines-tu l'un d'entre eux pleurer ou se fâcher parce qu'il ne verrait plus un tel ou une telle, parce qu'il ne serait plus à Athènes ou à Corinthe, mais, si tel est son sort, à Suse ou à Ecbatane ?

Les vrais philosophes auxquels le disciple d'Épictète doit se comparer sont Socrate et Diogène. Épictète affirme qu'ils ne se plaindraient pas s'ils devaient s'exiler dans une autre région. En effet,

Diogène a vécu la plus grande partie de sa vie loin de sa cité natale de Sinope. En revanche, l'exemple de Socrate peut étonner, puisqu'il a préféré la peine de mort à l'exil. Mais Épictète précise quelques lignes plus loin que la mort est aussi une forme d'exil.

Épictète évoque à nouveau Socrate et Diogène quand il blâme un élève qui agit et raisonne comme un épicurien, alors qu'il se prétend stoïcien :

Arr., *Epict. diss.* III 24, 40-41, éd. Schenkl.

ἄγε, φέρε μοι καὶ σὺ τὴν σαυτοῦ διατριβὴν, ἣν ποθεῖς, ζηλωτὰ τῆς ἀληθείας καὶ Σωκράτους καὶ Διογένους. τί θέλεις ἐν Ἀθήναις ποιεῖν; ταῦτα αὐτά; μή τι ἕτερα; τί οὖν Στωικὸν σαυτὸν εἶναι λέγεις;

Eh bien ! Toi aussi, fais-moi savoir quel est le genre de vie que tu désires, partisan de la vérité, de Socrate et de Diogène. Que veux-tu faire à Athènes ? Ces choses ? Rien d'autre ? Pourquoi donc dis-tu que tu es stoïcien ?

L'apostrophe d'Épictète « partisan de la vérité, de Socrate et de Diogène » est clairement ironique, car c'est le genre de surnom qui conviendrait à un vrai stoïcien. Cette brève référence aux deux philosophes montre que, pour Épictète, une des marques distinctives des stoïciens se situe dans leur volonté d'imiter la conduite de Socrate et de Diogène.

Va dans le même sens un reproche qu'Épictète adresse à un homme devenu impudent :

Arr., *Epict. diss.* IV 9, 6, éd. Schenkl.

καὶ τί, φησὶν, ἀπολλύω; — ἄνθρωπε, ὑπῆρχες αἰδήμων καὶ νῦν οὐκέτι εἶ· οὐδὲν ἀπολώλεκας; ἀντὶ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος Ἀριστείδην ἀναγιγνώσκεις καὶ Εὐηνόν· οὐδὲν ἀπολώλεκας; ἀντὶ Σωκράτους καὶ Διογένους τεθαύμακας τὸν πλείστας διαφθεῖραι καὶ ἀναπεῖσαι δυνάμενον.

Et qu'est-ce que j'y perds ? — Mon cher, tu commençais à être intègre et maintenant tu ne l'es plus. Tu n'as rien perdu ? Au lieu de Chrysippe et de Zénon, tu t'es mis à lire Aristide et Événus. Tu n'as rien perdu ? Au lieu de Socrate et de Diogène, tu admires celui qui est capable de corrompre et de séduire le plus grand nombre de femmes.

On comprend qu'un bon philosophe doit lire les stoïciens – non pas des écrits érotiques comme ceux d'Aristide et d'Événus – et prendre pour modèles éthiques Socrate et Diogène.

Épictète mentionne également les deux philosophes dans une discussion où il traite de la conduite à adopter en face d'un tyran. Il tente de convaincre ses auditeurs qu'il n'y a aucune raison de se réjouir des compliments venant d'un tyran :

Arr., *Epict. diss.* IV 7, 29, éd. Schenkl.

μη γὰρ Σωκράτης ἐστίν, μη γὰρ Διογένης, ἵν' ὁ ἔπαινος αὐτοῦ ἀπόδειξις ἦ
περὶ ἐμοῦ;

Est-il donc Socrate, est-il donc Diogène, pour que son éloge soit une preuve de ma
valeur ?

Les jugements du tyran, parce qu'il est un être vicieux, n'ont aucune importance aux yeux du philosophe. Seuls les sages comme Socrate et Diogène peuvent reconnaître la valeur des êtres humains, parce qu'ils savent distinguer les biens et les maux véritables.

Le couple Socrate-Diogène apparaît aussi dans l'entretien IV 11 *Sur la propreté*, où Épictète insiste sur la nécessité de garder son corps propre par respect pour autrui, pour ne pas incommoder les autres⁶⁰³. L'interlocuteur soulève alors l'objection de Socrate, qui ne fréquentait pas souvent les bains. Épictète lui répond que Socrate pouvait se le permettre parce qu'il avait un corps resplendissant et qu'il exerçait un charme irrésistible sur les jeunes hommes. L'interlocuteur cite alors Aristophane, qui se moquait de l'aspect de Socrate et de ses disciples. Épictète discrédite le témoignage d'Aristophane en lui opposant celui des socratiques :

Arr., *Epict. diss.* IV 11, 21-23, éd. Schenkl.

ἐπεὶ τοὶ πάντες οἱ γεγραφότες περὶ Σωκράτους πάντα τὰναντία αὐτῷ
προσμαρτυροῦσιν, ὅτι ἡδὺς οὐ μόνον ἀκοῦσαι, ἀλλὰ καὶ ἰδεῖν ἦν. πάλιν περὶ
Διογένης ταῦτ' ἀγράφουσι. δεῖ γὰρ μηδὲ κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος
ἐμφασιν ἀπὸ φιλοσοφίας ἀποσοβεῖν τοὺς πολλούς, ἀλλ' ὥσπερ τὰ ἄλλα
εὖθυμον καὶ ἀτάραχον ἐπιδεικνύειν αὐτὸν οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος.

Cependant, tous ceux qui ont écrit à propos de Socrate apportent en faveur de lui un témoignage complètement opposé, à savoir qu'il était agréable non seulement à entendre, mais aussi à voir. Et ils écrivent la même chose à propos de Diogène. Car il ne faut pas qu'ils fassent fuir de la philosophie la multitude par leur apparence corporelle, mais [il faut] qu'ils se présentent, dans le reste des choses comme dans ce qui relève du corps, joyeux et sans trouble.

L'interlocuteur a proposé l'objection de Socrate, parce qu'il sait qu'Épictète le prend comme modèle de conduite. Voyant venir l'objection de Diogène, Épictète y répond sans même que son interlocuteur ait le temps de la soulever. En raison de leurs qualités exceptionnelles, Socrate et Diogène n'ont pas besoin de se laver souvent pour être agréable à voir et à côtoyer. L'argument du corps resplendissant de Socrate vaut aussi pour Diogène, qu'Épictète qualifie de *στίλβος* ailleurs

⁶⁰³ Sur la propreté chez Épictète, voir Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, 60-61.

dans les *Entretiens*⁶⁰⁴. Le physique exceptionnel de Socrate et de Diogène ne risque donc pas de détourner les gens ordinaires de la philosophie. Une réflexion semblable se trouve dans le portrait du Cynique⁶⁰⁵. Le corps du Cynique doit bien paraître afin de prouver que son mode de vie frugal profite à sa santé. Sur lui, même la poussière devient propre et attirante. Cette préoccupation était déjà présente chez Sénèque, qui dans sa *Lettre 5*, recommande au philosophe de prendre soin de son corps pour éviter que la philosophie ne devienne un objet de dégoût en raison de l'aspect repoussant des philosophes⁶⁰⁶.

Tous ces passages mettent en parallèle Socrate et Diogène sans les différencier, parce qu'ils incarnent tous les deux des modèles éthiques. Mais à certains endroits, Épictète prend la peine de souligner leurs traits distinctifs, à la fois dans les fonctions qu'ils occupent et dans leur rapport aux devoirs sociaux. C'est ce que l'entretien III 21, où Épictète traite des prérequis pour enseigner la philosophie, nous permet de comprendre :

Arr., *Epict. diss.* III 21, 18-19, éd. Schenkl.

ἀλλ' οὐδὲ σοφὸν εἶναι τυχόν ἐξαρκεῖ πρὸς τὸ ἐπιμεληθῆναι νέων· δεῖ δὲ καὶ προχειρότητα τινα εἶναι καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τοῦτο, νῆ τὸν Δία, καὶ σῶμα ποιὸν καὶ πρὸ πάντων τὸν θεὸν συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν, ὡς Σωκράτει συνεβούλευεν τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν, ὡς Διογένηι τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν, ὡς Ζήνωνι τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν.

Mais il ne suffit peut-être pas d'être sage pour s'occuper des jeunes. Il faut aussi avoir une certaine préparation et une certaine aptitude pour cette tâche, oui par Zeus !, [il faut] même un corps d'une certaine qualité et [il faut] avant tout que le dieu lui recommande d'occuper ce poste, comme il a recommandé à Socrate d'occuper le poste de réfutateur, à Diogène le poste de roi qui réprimande, à Zénon le poste didactique et dogmatique.

Socrate, Diogène et Zénon, nous dit Épictète, ont reçu des missions différentes de la part de Zeus : Socrate doit réfuter, Diogène doit gouverner comme un roi et réprimander, et Zénon doit enseigner et énoncer des dogmes⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ Le même vocabulaire est utilisé pour décrire Socrate (IV 11, 19) et Diogène (I 24, 8 ; III 22, 88).

⁶⁰⁵ Arr., *Epict. diss.* III 22, 86-89.

⁶⁰⁶ Voir *supra* section 1.8.1.

⁶⁰⁷ Fronton reprendra à son compte une division semblable des discours philosophiques, et opposera les styles de Socrate, de Diogène et de Zénon (*De el.* I 3 = *SSR V B 119*). Diogène est, selon ses mots, *ad exprobrandum promptissimum*. Sur ce texte, voir J.-B. Gourinat, « Y a-t-il une théorie stoïcienne du style ? », dans *Les noms du style dans l'Antiquité gréco-latine*, dir. P. Chiron et C. Lévy (Louvain : Peeters, 2010), 340-41. Ailleurs (*Ad M.* III 16, 2 = *SSR V B 517*), Fronton oppose le style pédagogique de Socrate, doux et civilisé, à celui de Diogène, passionné et violent.

Il faut interpréter ce passage à la lumière d'un autre extrait des *Entretiens*, où Épictète fait la distinction entre trois styles de discours philosophique :

Arr., *Epict. diss.* III 23, 33-34, éd. Schenkl.

τί οὖν; οὐκ ἔστιν ὁ προτρεπτικός χαρακτήρ; — τίς γὰρ οὐ λέγει; ὡς <ὁ> ἐλεγκτικός¹, ὡς ὁ διδασκαλικός. τίς οὖν πώποτε τέταρτον εἶπεν μετὰ τούτων τὸν ἐπιδεικτικόν; τίς γὰρ ἔστιν ὁ προτρεπτικός; δύνασθαι καὶ ἐνὶ καὶ πολλοῖς δεῖξαι τὴν μάχην ἐν ἧ κυλίωνται· καὶ ὅτι μᾶλλον πάντων φροντίζουσιν ἢ ὧν θέλουσιν. θέλουσι μὲν γὰρ τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα, ἀλλαχοῦ δ' αὐτὰ ζητοῦσι.

¹ corr. Sb : ἐκλεκτικός S : ἐπιπληκτικός Boter

Quoi donc ? Le style protreptique n'existe-t-il pas ? — Qui dit qu'il n'existe pas ? [Il existe], tout comme le style réfutatif et le style didactique. Qui donc a jamais dit qu'avec eux existait un quatrième style, le démonstratif ? Mais qu'est-ce que le style protreptique ? Être capable de révéler à une personne ou à plusieurs la contradiction dans laquelle ils s'empêtrant et de montrer qu'ils se préoccupent davantage de tout, plutôt que de ce qu'ils veulent. Ils veulent les biens qui conduisent au bonheur, mais c'est ailleurs qu'ils les cherchent [plutôt que là où ils se trouvent].

Le « poste didactique et dogmatique (τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν χώραν) » de Zénon correspond évidemment au « style didactique (ὁ διδασκαλικός) ». Quant au poste de Socrate, « le poste de réfuteur (τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν) », il doit bien sûr être associé au « style réfutatif (ὁ ἐλεγκτικός) ». Mais les choses se compliquent du fait que le style protreptique est décrit en des termes qui rappellent l'*elenchos* socratique et qu'il est ailleurs explicitement associé au style réfutatif. En effet, l'entretien II 26 présente les styles protreptique et réfutatif comme équivalents, et fait de Socrate un expert en la matière. C'est pourquoi Long croit que le Socrate d'Épictète combine les deux approches pédagogiques⁶⁰⁸. Dans l'analyse de Long, le « poste de roi qui réprimande (τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν χώραν) », celui de Diogène, devient alors une variante du style protreptique. Il fait remarquer que la proximité entre la fonction royale et réprobatrice de Diogène et le style protreptique de Socrate s'observe dans le discours du Cynique en III 22, qui reprend les mots de Socrate dans le *Clitophon*⁶⁰⁹. Socrate et Diogène feraient donc tous les deux usage du style protreptique. L'interprétation de Long n'est pas tout à fait satisfaisante, puisqu'Épictète semble bel et bien identifier les discours protreptique et réfutatif, et ne fait jamais mention d'une variante réprobatrice du style protreptique.

⁶⁰⁸ Long, *Epictetus*, 52-64.

⁶⁰⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 26. À comparer à [Pl.], *Clit.* 407a-b. Notons que le Cynique reprend d'autres mots de Socrate quand il dit : εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη γινέσθω (Arr., *Epict. diss.* III 22, 95 = Pl., *Criton* 43d).

Schofield propose une version amendée de l'interprétation de Long⁶¹⁰. Il abandonne l'association du style protreptique à Socrate et croit qu'Épictète fait correspondre Socrate, Diogène et Zénon au genre de discours philosophique qu'ils utilisent exclusivement ou de préférence, respectivement les styles réfutatif, protreptique et didactique. Schofield identifie donc la fonction royale et réprobatrice de Diogène avec le style protreptique⁶¹¹. Bien qu'elle ait l'avantage de faire correspondre chacun des trois philosophes à un style distinct, l'interprétation de Schofield ne tient aucunement compte de l'association explicite entre les styles protreptique et réfutatif chez Épictète. Elle est donc encore moins satisfaisante que celle de Long.

Boter a montré comment toutes les tentatives de réconcilier III 21, 19 et III 23, 33 mènent à des impasses et propose une solution convaincante à ce problème⁶¹². Il constate que l'adjectif ἐλεγκτικός, en III 23, 33, provient d'une correction tardive du manuscrit S. Ce manuscrit reproduisait à l'origine ἐκλεκτικός. Boter ne retient pas cette leçon, qui ne ferait aucun sens dans le contexte, mais propose la correction ἐπιπληκτικός, plutôt que ἐλεγκτικός. On obtient alors la liste de styles suivante : ὁ προτρεπτικός, ὁ ἐπιπληκτικός et ὁ διδασκαλικός. Cette suggestion judicieuse permet d'établir une correspondance directe entre les postes de Socrate, de Diogène et de Zénon, et les trois styles de discours. Elle prend également en considération l'équivalence entre les styles protreptique et réfutatif. Socrate représente le style protreptique, c'est-à-dire réfutatif ; Diogène le style réprobateur ; et Zénon le style didactique.

Ce qu'il faut retenir de ces passages, c'est que Socrate, Diogène et Zénon diffèrent dans leur manière de transmettre le contenu de leur message. Diogène ne réfute pas comme Socrate et n'enseigne pas des doctrines comme Zénon, sa propre méthode pédagogique consiste à réprimander tous les gens indistinctement. Cette rhétorique philosophique, à l'œuvre dans le discours du Cynique de l'entretien III 22, lui permet d'exercer sa fonction royale⁶¹³. Il veille sur tous les êtres humains en dénonçant leurs fautes morales et en les exhortant à rechercher le bonheur là où il se trouve vraiment. La méthode de Socrate diffère de celle de Diogène par sa douceur et sa portée réduite. Socrate, en pratiquant l'*elenchos*, ne réprimande jamais son interlocuteur⁶¹⁴. Il utilise une méthode pédagogique

⁶¹⁰ Schofield, « Epictetus on Cynicism », 72-73.

⁶¹¹ C'est aussi l'avis de S. Aubert-Baillet, « Éthique et rhétorique : Réflexions sur trois styles philosophiques », dans *Le rapport éthique au discours : Histoire, pratiques, analyses*, dir. C. Guérin, G. Siouffi, et S. Sorlin (Bruxelles : Peter Lang, 2013), 141-57.

⁶¹² G. Boter, « Epictetus 3. 23. 33 and the three modes of philosophical instruction », *Philologus* 153, n° 1 (2009) : 135-48.

⁶¹³ Schofield interprète lui aussi la réprimande comme le moyen par lequel le Cynique exerce sa fonction royale (« Epictetus on Cynicism », 80-84). Mais, selon lui, il faut également concevoir le lien entre le discours réprobateur et la royauté d'une autre manière. La royauté du Cynique représenterait l'autorité morale à partir de laquelle il peut exercer sa fonction réprobatrice.

⁶¹⁴ Arr., *Epict. diss.* II 12, 5-10 et 14. Voir aussi IV 5, 2-3.

très personnalisée, qui s'adapte à chaque interlocuteur, et qui se pratique donc à petite échelle⁶¹⁵. Alors que Diogène veut réformer l'ensemble des êtres humains, Socrate a l'ambition plus modeste d'exhorter à la philosophie quelques interlocuteurs ciblés.

Comme l'entretien III 22 l'explique, l'envergure de la tâche royale du Cynique l'exempte des devoirs sociaux du mariage, de la procréation et de l'engagement politique. Diogène, qui partage la même mission royale que le Cynique, peut lui aussi renoncer à ces devoirs en toute légitimité. Mais la fonction de réfutateur assignée à Socrate, moins prenante, ne le dispense pas de fonder une famille et de remplir ses devoirs de citoyen. Épictète souligne cette différence dans son entretien IV I *Sur la liberté*, où Diogène et Socrate se succèdent comme modèles de liberté⁶¹⁶. Après avoir présenté l'exemple de Diogène, il introduit de la manière suivante celui de Socrate :

Arr., *Epict. diss.* IV 1, 159, éd. Schenkl.

καὶ ἵνα μὴ δόξης, ὅτι παράδειγμα δείκνυμι ἀνδρὸς ἀπεριστάτου μήτε γυναῖκα ἔχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὑφ' ὧν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἠδύνατο, λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα, ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια[ν], πατρίδα, ἐφ' ὅσον ἔδει καὶ ὡς ἔδει, φίλους, συγγενεῖς, πάντα ταῦτα ὑποτεταχότα τῷ νόμῳ καὶ τῇ πρὸς ἐκεῖνον εὐπειθεῖα.

Et afin que tu ne croies pas que je te présente l'exemple d'un homme isolé, qui n'a ni femme, ni enfants, ni patrie ou amis ou parents par lesquels il aurait pu se laisser détourner et distraire, prends Socrate et tu verras qu'il avait une femme et des enfants, mais comme des choses étrangères, [qu'il avait] une patrie, dans la mesure où il le fallait et comme il le fallait, [qu'il avait] des amis, des parents, toutes ces choses étant soumises à la loi et à l'obéissance à la loi.

Épictète ne veut pas que son élève pense que seul un Cynique isolé comme Diogène a accès à la véritable liberté. L'exemple de Socrate sert à prouver que les relations sociales imposées par les devoirs sociaux n'empêchent pas d'atteindre la liberté intérieure, pourvu qu'on considère nos proches pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des êtres qui ne dépendent pas de nous.

Un autre texte met en évidence ce trait distinctif de Socrate, au moment où Épictète nomme trois « philosophes authentiques » que devrait chercher à imiter celui qui craint de manquer de ressources :

⁶¹⁵ Arr., *Epict. diss.* II 12, 5 ; II 26, 6. La méthode de Socrate a un taux de succès assez faible (III 1, 19).

⁶¹⁶ Les deux modèles se suivent à la fois en IV 1, 114-127 et en IV 1, 152-166. La même succession se trouve en III 24 60-73, où Épictète montre qu'on peut demeurer libre tout en ayant de l'affection pour autrui.

Arr., *Epict. diss.* III 26, 23, éd. Schenkl.

τοῦτο φοβῆ, μὴ οὐ δύνη ζῆν ἀρρώστου βίον, ἐπ<ε>ί τοι τὸν τῶν ὑγιαίνοντων μάθε, πῶς οἱ δοῦλοι ζῶσιν, πῶς οἱ ἐργάται, πῶς οἱ γνησίως φιλοσοφοῦντες, πῶς Σωκράτης ἔζησεν, ἐκεῖνος μὲν καὶ μετὰ γυναικὸς καὶ παίδων, πῶς Διογένης, πῶς Κλεάνθης ἅμα σχολάζων καὶ ἀντλῶν.

C'est cela que tu crains, de ne pas être capable de mener une vie de malade. Apprends donc celle des gens sains, comment vivent les esclaves, comment vivent les travailleurs, comment vivent les philosophes authentiques, comment a vécu Socrate, lui qui avait femme et enfants, comment a vécu Diogène, comment a vécu Cléanthe, qui étudiait et puisait de l'eau en même temps.

Des trois exemples, seuls ceux de Socrate et de Cléanthe sont accompagnés d'une explication. Socrate, précise Épictète, avait une femme et des enfants, et pourtant il vivait avec très peu de ressources. Cléanthe, pour sa part, était réputé pour avoir mené une vie de pauvre l'obligeant à puiser de l'eau pendant la nuit pour payer ses leçons de philosophie auprès de Zénon le jour⁶¹⁷. Quant à Diogène, dont l'indigence a fait la renommée, Épictète ne juge même pas nécessaire de préciser pourquoi il l'inclut ici. Dans ce contexte, la mention de la femme et des enfants de Socrate vient justifier aux yeux des auditeurs la comparaison entre Socrate et Diogène, car il devait leur paraître évident que Diogène était beaucoup plus pauvre que Socrate. Si l'on considère que les moyens limités de Socrate servaient également à pourvoir à sa famille, la comparaison avec Diogène devient acceptable⁶¹⁸.

Chez Épictète, Socrate et Diogène forment une véritable paire de sages. Ils sont régulièrement cités l'un à la suite de l'autre comme modèles de conduite. Ensemble, ils montrent que la sagesse peut prendre différents visages. Diogène n'est pas simplement un nouveau Socrate, pas plus que Socrate n'est un proto-Diogène. On a vu qu'ils se distinguent fondamentalement par leur approche pédagogique, Socrate occupant le poste de réfutateur et Diogène celui de roi qui réprimande⁶¹⁹. Le dieu a voulu que les deux philosophes travaillent de manière complémentaire dans le but commun de faire progresser l'humanité sur le plan moral.

⁶¹⁷ D.L., VII 168 = *SVF* I 463.

⁶¹⁸ Chez Sénèque, la pauvreté de Socrate est exacerbée par ses responsabilités familiales (*Ep.* 104, 27). Pour une autre comparaison entre la pauvreté de Socrate et de Diogène, voir Cic., *Tusc.* III 56.

⁶¹⁹ Plusieurs spécialistes voient le Socrate d'Épictète comme une sorte de Cynique : Pohlenz, *Die Stoa I*, 340-41 ; Billerbeck, *Epiktet*, 6-7. Johnson, par exemple, le qualifie de « Cynic-like teacher », et observe une tension entre son rôle de père de famille et celui de Cynique (*The role ethics of Epictetus*, 89-94). À mon avis, il n'y a pas lieu de voir un tel conflit des rôles chez Socrate, puisqu'Épictète lui assigne clairement une mission différente que celle du Cynique (III 21, 18-19) : Socrate réfute et Diogène réprimande. Même si le Cynique de l'entretien III 22 emprunte le début de son discours de réprimande à Socrate (III 22, 26 = [Pl.], *Clit.* 407a-b), partout ailleurs chez Épictète, c'est la méthode pédagogique de la réfutation qui caractérise Socrate (I 26, 17-18 ; II 1, 32 ; II 5, 18-19 ; II 12, 5-10 ; II 26, 6-7 ; III 14, 9).

On observe toutefois qu'Épictète fait beaucoup plus souvent appel à Socrate qu'à Diogène comme modèle éthique. Il est de loin le philosophe le plus cité par Épictète et apparaît beaucoup plus souvent seul comparativement à Diogène⁶²⁰. La priorisation de Socrate s'explique par le fait que sa vie s'harmonise le plus souvent avec les conseils qu'Épictète offre à ses auditeurs⁶²¹. Socrate incarne le modèle de vie sur lequel doit se régler le plus grand nombre⁶²². Cela devient particulièrement clair dans le domaine des devoirs sociaux. Épictète exhorte régulièrement ses auditeurs à fonder une famille⁶²³. Socrate, qui avait une femme et des enfants, s'impose donc comme modèle par rapport à Diogène le célibataire. En général, la vie de Diogène cadre moins bien avec les exigences stoïciennes. Épictète préfère évoquer en priorité le personnage moins controversé de Socrate, que Diogène vient parfois renforcer par son propre exemple.

3.3.3. Diogène l'homme divin

Un dernier texte complète la recension des mentions de Diogène par Épictète. Il se démarque de ceux présentés ci-dessus de plusieurs manières. Il ne s'agit ni d'un mot ou d'une anecdote de Diogène, ni d'une allusion à Diogène explicitement mis en rapport avec Socrate et, contrairement à tous les autres textes faisant référence à Diogène, il provient du *Manuel*, une sorte de florilège des *Entretiens*. Le texte va comme suit :

Arr., *Epict. enchir.* XV, éd. Boter modifiée⁶²⁴.

μέμνησο ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεισθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ· ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται· μὴ κάτεχε. οὕτω ἦκει· μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔση ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς ἀλλ' ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔση, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλῆς¹ καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῶν τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο.

¹ Ἡρακλῆς Dorion : Ἡράκλειτος MSS

⁶²⁰ En dehors de l'entretien III 22, Épictète utilise Diogène comme modèle de conduite sans l'accompagner de Socrate seulement à deux reprises : Arr., *Epict. enchir.* XV ; *Epict. diss.* I 24, 6-10. Nous verrons toutefois que, même en *Manuel* XV, l'attitude de Diogène est implicitement comparée à celle de Socrate.

⁶²¹ Le seul comportement de Socrate qui s'écarte des recommandations habituelles d'Épictète concerne sa négligence corporelle. Socrate ne se lavait pas souvent, alors qu'Épictète conseille à ses auditeurs une hygiène irréprochable. Voir le commentaire à Arr., *Epict. diss.* IV 11, 21-23 *supra* dans la même section.

⁶²² Cf. Döring, *Exemplum Socratis*, 55-56. La vie de Socrate sert de modèle dans tous les domaines : IV 5, 2.

⁶²³ Voir section 3.1.3, note 503.

⁶²⁴ J'ai corrigé la leçon Ἡράκλειτος par Ἡρακλῆς, conformément à la suggestion de Dorion, amplement justifiée dans son article « Héraclite ou Héraklès ? À propos d'Épictète, *Manuel* 15 », *Revue de Philologie et d'Histoire Ancienne* 89, n° 1 (2015) : 43-63.

Souviens-toi qu'il faut que tu te comportes comme dans un banquet. Un plat qui circule est arrivé à toi ; tends la main et prends une part avec décence. Il s'en va ; ne le retient pas. Il n'est pas encore arrivé ; ne porte pas ton désir au loin, mais attends qu'il arrive à toi. Qu'il en soit ainsi avec tes enfants, ta femme, les magistratures, la richesse et tu seras un jour un digne convive des dieux. Mais si, au lieu de prendre les plats qu'on te sert, tu les méprises, tu seras alors non seulement un convive des dieux, mais tu participeras également à leur gouvernement. En effet, c'est parce qu'ils agissaient de cette manière que Diogène, Héraclès et leurs semblables méritaient d'être divins et de se faire appeler ainsi.

À travers une métaphore sympotique, Épictète fait de la vie un banquet où l'on sert des plats qui représentent différentes choses extérieures qui ne dépendent pas de nous, mais que la plupart des gens considèrent comme des biens : enfants, femme, magistratures et richesse. Épictète présente deux attitudes acceptables. La première consiste à faire un usage convenable de ces choses extérieures quand elles se présentent à nous, sans nous y attacher ni les désirer. Cette attitude, qui permet de devenir « un digne convive des dieux (ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης) », se distingue de la seconde, adoptée par Diogène, Héraclès et leurs semblables. Il s'agit de mépriser les choses extérieures et de ne pas les accepter même si elles s'offrent à nous⁶²⁵.

I. et P. Hadot font correspondre l'opposition entre la première attitude et la seconde avec l'opposition entre le comportement de l'apprenti philosophe et celui du vrai philosophe⁶²⁶, tandis que Du Toit y voit une métaphore qui illustre la distinction entre l'idéal de vie stoïcien et le βίος κυνικός⁶²⁷. Les propos d'Épictète dans les *Entretiens* suggèrent plutôt que les deux attitudes représentent deux postures différentes du sage, une socratique et une cynique, toutes les deux acceptables d'un point de vue stoïcien.

La première attitude s'harmonise avec celle du sage qui, comme le dit Épictète dans l'entretien IV 5⁶²⁸, ne porte pas son désir sur ce qui ne dépend pas de lui, mais cherche seulement à agir conformément à la nature. Il ne désire ni magistrature, ni mariage. Si ces choses extérieures lui échoient, il veillera néanmoins à accomplir ses devoirs en conformité avec la nature. En outre, le titre de « digne convive des dieux » fait certainement référence à l'obéissance du sage au commandement de Zeus.

⁶²⁵ Il ne faut évidemment pas confondre ce désintéret avec une aversion à l'endroit des choses extérieures. Épictète n'approuve pas celui qui, de manière affectée, valorise l'absence de magistrature (Arr., *Epict. diss.* IV 4, 19-23).

⁶²⁶ P. Hadot, *Manuel d'Épictète* (Paris : Librairie Générale Française, 2000), 80-83 ; I. Hadot et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien* (Paris : Librairie Générale Française, 2004), 138-41.

⁶²⁷ D. S. Du Toit, *Theios anthropos : Zur Verwendung von theios anthrōpos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Tübingen : Mohr, 1997), 132-48.

⁶²⁸ Arr., *Epict. diss.* IV 5, 5-6.

Plusieurs raisons me portent à croire qu'Épictète pense au modèle de Socrate lorsqu'il décrit la première attitude. Socrate accepte des charges publiques et a pris femme et enfants, tout en les traitant comme des choses qui ne dépendent pas de lui⁶²⁹. Il sert également de modèle d'obéissance au dieu⁶³⁰. De plus, dans un passage des *Entretiens*, Épictète oppose celui qui veut tout englober lors d'un repas en groupe au « convive bon et socratique (καλὸς συμπότης καὶ σύνδειπνος Σωκρατικός)⁶³¹ », qui prend seulement ce qui lui revient. Le convive « socratique » se comporte exactement comme le veut la première attitude recommandée en *Manuel XV*.

Plusieurs spécialistes rapprochent la seconde attitude des cyniques⁶³². En effet, le Cynique et le Diogène d'Épictète renoncent volontairement à tous les biens apparents comme le mariage, les enfants, les magistratures et la richesse. De plus, dans l'entretien III 22, Épictète affirme que le Cynique est « un ami des dieux (φίλος τοῖς θεοῖς), un serviteur (ὑπηρέτης), quelqu'un qui participe au gouvernement de Zeus (μετέχων τῆς ἀρχῆς τοῦ Διός)⁶³³ ». Cette description équivaut au titre de *συνάρχων* conféré à Diogène dans le chapitre XV du *Manuel*.

La correction proposée par Dorion, qui remplace le nom d'Héraclite par Héraclès aux côtés de Diogène, s'harmonise bien avec cette interprétation de la seconde attitude. S'il est impossible de rattacher Héraclite à la tradition cynique, Héraclès est présenté comme une sorte de proto-cynique chez Épictète :

Arr., *Epict. diss.* III 26, 32, éd. Schenkl.

ὁ δ' Ἡρακλῆς ἀπάσης γῆς καὶ θαλάττης ἄρχων καὶ ἡγεμῶν ἦν, καθαρτῆς ἀδικίας καὶ ἀνομίας, εἰσαγωγεὺς δὲ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος· καὶ ταῦτα ἐποίει καὶ γυμνὸς καὶ μόνος.

Héraclès gouvernait et commandait la terre et la mer entières, il les purifiait de l'injustice et du désordre, il y introduisait la justice et la pitié ; et ces tâches, il les accomplissait nu et seul.

⁶²⁹ Socrate sert sa patrie et a une femme et des enfants, mais comme des choses étrangères : Arr., *Epict. diss.* IV 1, 159-166.

⁶³⁰ Arr., *Epict. diss.* III 24, 95-102. Sur l'obéissance de Socrate à Zeus, voir aussi I 12, 3 et 23 ; I 29, 29 ; III 7, 34-36 ; III 9, 22-25 ; III 24, 60 ; IV 4, 21-22.

⁶³¹ Arr., *Epict. diss.* II 4, 8-10.

⁶³² Du Toit, *Theios anthropos*, 136-40 ; Hadot, *Manuel d'Épictète*, 82 ; Hadot et Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, 141 ; Dorion, « Héraclite ou Héraclès ? », 43-45. Simplicius semble aussi de cet avis, puisque, dans son commentaire au *Manuel* d'Épictète, il associe la seconde attitude à Diogène et Cratès (*in Epict. enchir.* XXXIII, p. 291 Hadot).

⁶³³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 95.

À l'instar du Cynique, Héraclès exerce son gouvernement et son commandement (ἄρχων καὶ ἡγεμῶν) de manière universelle, il vit sans ressources (γυμνός), sans femme ni enfants (μόνος)⁶³⁴.

À mon avis, il faut aussi rapprocher le titre de συνάρχων avec la fonction royale de Diogène, telle que décrite dans le portrait du Cynique. Quand Épictète affirme que la seconde attitude permet non seulement de devenir un convive des dieux, mais également de participer à leur gouvernement, il semble vouloir dire que le renoncement absolu à la famille et à la vie politique fait accéder au statut de sage, mais aussi au rôle spécifique de roi. Le chapitre XV du *Manuel* fournit ainsi une nouvelle explication de l'incompatibilité entre la fonction royale du Cynique et les obligations familiales et politiques. Alors que, dans l'entretien III 22, c'est la fonction royale du Cynique qui, en raison du temps qu'elle exige, vient justifier le renoncement aux devoirs sociaux, dans le *Manuel XV*, c'est le refus et le mépris de toutes les choses extérieures qui donne accès à la fonction royale.

La dernière phrase de *Manuel XV* accorde à Diogène, Héraclès et ses semblables le qualificatif « divin » : « En effet, c'est parce qu'ils agissaient de cette manière que Diogène, Héraclès et leurs semblables méritaient d'être divins et de se faire appeler ainsi. » Comme le fait remarquer Dorion, il faut voir dans le statut divin de Diogène une référence étymologique à son nom, qui signifie littéralement « fils de Zeus »⁶³⁵. Quant à Héraclès, un mythe bien connu raconte qu'il était le fils de Zeus et d'Alcmène et qu'il a accédé à l'Olympe après sa mort. Épictète ne semble donc pas innover en conférant un statut divin à Diogène et Héraclès. Il s'agit d'un état de fait qu'il approuve et qu'il justifie à sa manière, par leur attitude vis-à-vis des choses extérieures.

Puisque, selon Épictète, l'attitude cynique permet de gouverner avec Zeus et légitime le statut « divin » de ceux qui l'adoptent, faut-il comprendre que la première attitude – celle que j'ai qualifiée de « socratique » – est inférieure à la cynique ? Si tel était le cas, il en découlerait deux conséquences importantes. Premièrement, les postes attribués aux sages – Socrate est un réfutateur, Diogène un roi qui réprimande, et Zénon un enseignant qui dogmatise – entretiendraient un rapport de complémentarité qui n'exclurait pas toute forme de hiérarchie : Diogène occuperait le poste supérieur. Deuxièmement, la priorisation de Socrate comme modèle de conduite n'impliquerait pas une supériorité morale sur Diogène. Au contraire, Épictète prioriserait le modèle de Socrate parce qu'il serait moins exigeant. L'idée d'une hiérarchie entre les sages n'est toutefois jamais corroborée dans les *Entretiens*. Épictète y présente Socrate et Diogène sur un pied d'égalité, comme des modèles de conduite aussi valables. Il faut sans doute privilégier une interprétation plus faible de *Manuel XV*

⁶³⁴ Notons aussi que l'endurance d'Héraclès sert d'exemple dans le portrait du Cynique en III 22, ce qui en fait un précurseur du Cynique.

⁶³⁵ Dorion, « Héraclite ou Héraklès ? », 59-60. Il renvoie à un fragment de Cercidas qui loue Diogène « fils de Zeus (Ζανὸς γόνος) » et « chien céleste (οὐράνιος κύων) » (D.L., VI 76-78 = SSR V B 97).

et y voir, plutôt que l'expression d'une supériorité de l'attitude cynique, une réitération du caractère exceptionnel du cynisme.

Selon mon interprétation, *Manuel XV*, en décrivant deux rapports aux choses extérieures dignes du sage, propose deux modèles de sagesse différents, un socratique et un cynique. Il est donc possible de préciser le rapport entre Socrate et Diogène abordé dans la section précédente. Si mon interprétation est juste, Diogène et Socrate se distinguent non seulement en vertu de la fonction qu'ils occupent, mais aussi dans leur rapport aux choses extérieures. Diogène refuse tous les avantages extérieurs tandis que Socrate les accepte quand ils s'offrent à lui.

3.3.4. Diogène le Cynique exemplaire

Le survol de tous les passages qui font mention de Diogène montre qu'il y a chez Épictète un lien très étroit entre les représentations du Cynique et de Diogène. Cette proximité s'observe dans de nombreux points de contacts.

Diogène partage avec le Cynique, comme avec tous les sages, le titre de serviteur de Zeus⁶³⁶. Plus significativement, il se trouve à l'origine des rôles d'éclaireur et de roi, caractéristiques du Cynique⁶³⁷. Le rôle de *κατάσκοπος* provient explicitement d'une anecdote mettant en scène Diogène : « [il faut que le Cynique sache] qu'il est un *κατάσκοπος*, comme Diogène lorsqu'il a été emmené devant Philippe après la bataille de Chéronée⁶³⁸. » L'entretien I 24 utilise également le personnage de Diogène pour décrire la tâche du bon éclaireur. Diogène joue exactement le même rôle qu'Épictète attribue au Cynique et remplit sa mission de manière exemplaire.

La fonction royale du Cynique s'inspire aussi du personnage de Diogène. Épictète affirme que le Cynique est « digne de porter le sceptre de Diogène (*ἄξιος φορεῖν τὸ σκῆπτρον τὸ Διογένους*)⁶³⁹ », et fait de la royauté « le caractère de Diogène (*τὸν χαρακτήρα τὸν Διογένους*)⁶⁴⁰ ». Cela signifie que, à l'origine, la fonction royale appartient à Diogène et qu'elle a façonné le portrait du Cynique. De fait, Épictète lui attribue le poste de roi dans l'entretien III 21⁶⁴¹.

Épictète cite en exemple Diogène à plusieurs reprises dans son portrait du Cynique. Le combat de Diogène contre la fièvre sert à illustrer l'endurance dont doit faire preuve le Cynique face

⁶³⁶ Arr., *Epict. diss.* III 24, 65. Voir aussi III 22, 59.

⁶³⁷ Voir section 3.1.5 *supra*.

⁶³⁸ Arr., *Epict. diss.* III 22, 24. Sur les sources de cette anecdote, voir *supra* section 3.3.1.

⁶³⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 57. Une transformation semblable du bâton cynique en sceptre royal se trouve dans [Diog. Sin.], *Ep.* 19.

⁶⁴⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 80.

⁶⁴¹ Arr., *Epict. diss.* III 21, 18-19. Sur ce texte, voir section 3.3.2 *supra*.

aux difficultés envoyées par Zeus⁶⁴². Le corps resplendissant de Diogène montre quel genre de santé physique le Cynique doit cultiver⁶⁴³. Deux anecdotes où Diogène répond du tac-o-tac à ses interlocuteurs offrent des exemples de mise en pratique du charme et de la répartie du Cynique⁶⁴⁴. De plus, les paroles du Cynique, qui se dit ἄοικος et ἄπολις, rappellent les mots qu'Épictète met ailleurs dans la bouche de Diogène⁶⁴⁵.

D'autres Cyniques sont mentionnés dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme*, mais leur présence très discrète ne fait que confirmer la prééminence de Diogène. Ayant expliqué à son interlocuteur que le Cynique peut seulement avoir des amis semblables à lui, Épictète donne deux exemples d'amitié cynique, celle d'Antisthène et de Diogène, et celle de Diogène et de Cratès⁶⁴⁶. Avec Diogène placé au centre des amitiés cyniques, Antisthène et Cratès deviennent des personnages secondaires, qui trouvent leur place dans le portrait du Cynique uniquement en raison de leur rapport avec Diogène. De plus, le fait qu'Épictète présente Cratès comme une exception au célibat requis par le mode de vie cynique montre que le stoïcien ne pensait pas à lui au moment de construire son portrait du Cynique⁶⁴⁷. Le renoncement aux obligations familiales caractérise plutôt Diogène⁶⁴⁸.

Héraclès est le seul personnage, hormis Diogène, qui sert d'exemple à part entière dans le portrait du Cynique⁶⁴⁹. Épictète évoque une seule fois le héros mythique pour montrer le genre d'endurance aux épreuves dont doit faire preuve le Cynique, mais il revient aussitôt à son modèle principal en complétant sa démonstration par une anecdote de Diogène qui combat la fièvre.

Les nombreux traits partagés par le Cynique et Diogène ainsi que la forte présence de Diogène dans l'entretien III 22 prouvent que celui-ci a servi de base dans l'élaboration de la figure du Cynique. On peut donc lire le portrait du Cynique chez Épictète comme une célébration de Diogène et une apologie de son mode de vie hors normes, et tenir pour acquis que les remarques concernant le Cynique s'appliquent à Diogène et vice versa.

⁶⁴² Arr., *Epict. diss.* III 22, 58-60.

⁶⁴³ Arr., *Epict. diss.* III 22, 88.

⁶⁴⁴ Arr., *Epict. diss.* III 22, 91-92.

⁶⁴⁵ Arr., *Epict. diss.* IV 11, 23. À comparer avec les paroles du Cynique en III 22, 47 et IV 8, 31.

⁶⁴⁶ Arr., *Epict. diss.* III 22, 63.

⁶⁴⁷ Arr., *Epict. diss.* III 22, 76. Dudley (*A history of Cynicism*, 196) et Billerbeck (*Epiktet*, 7 note 34 ; « La réception du cynisme à Rome », 171) croient toutefois que la philanthropie du Cynique et du Diogène d'Épictète (Arr., *Epict. diss.* III 24, 64-73) sont empruntés à Cratès. Il est vrai que certains traits qui caractérisent Cratès dans la tradition biographique semblent avoir influencé le portrait du Cynique chez Épictète. Par exemple, on raconte que Cratès était accueilli dans toutes les maisons pour réprimander les familles (SSR V H 18 = Plut., *Quaest. conv.* II 1, 6, 632E ; D.L., VI 86 ; Apul., *Flor.* 22), ce qui rappelle la surveillance qu'exerce le Cynique dans tous les foyers (Arr., *Epict. diss.* III 22, 72).

⁶⁴⁸ Arr., *Epict. diss.* IV 1, 159.

⁶⁴⁹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 57.

3.3.5. Diogène le modèle de liberté

Les développements les plus importants sur Diogène portent sur sa liberté⁶⁵⁰, un thème qui parcourt l'ensemble de l'enseignement d'Épictète et qui se trouve au cœur de l'entretien IV 1 *Sur la liberté*. Dans une philosophie où règne la providence divine et où toutes les choses extérieures – y compris notre corps – ne dépendent pas de nous, Épictète assigne une place précise à la liberté, qui rend possible la responsabilité morale même si le monde échappe à notre contrôle. La seule matière où peut émerger la liberté est celle qui dépend de nous, notre faculté de choix (προαίρεσις). On vit réellement comme on veut dès lors que les opérations de notre faculté de choix ne subissent aucune entrave.

L'entretien IV 1 explique que la liberté consiste d'abord à ne jamais échouer dans nos désirs et nos aversions. Pour cela, il faut faire porter nos désirs vers ce qui dépend de nous, par exemple vivre en accord avec la nature. Aussitôt que nous désirons autre chose, il y a un risque d'être entravé, puisque toutes les choses extérieures sont soustraites à notre contrôle. De l'échec des désirs naissent les passions comme la peur, la honte, la jalousie, l'envie, etc. Une fois nos désirs envers ce qui ne dépend pas de nous supprimés, personne ne peut nous forcer à faire quoi que ce soit et entraver nos impulsions. Par exemple, si je souhaite parler avec franchise à celui qui me nourrit, rien ne m'en empêchera du fait que je ne crains pas la mort. Pour Épictète, être libre implique aussi d'accorder nos désirs et nos impulsions avec la volonté divine : « [Le dieu] veut que j'aie de la fièvre, moi aussi je le veux⁶⁵¹. » Paradoxalement, la liberté est en même temps obéissance au dieu. L'être humain libre accueille toutes les épreuves envoyées par Zeus comme s'il les avait lui-même appelées.

Dans l'entretien IV 1, Épictète convoque à deux reprises l'exemple de Diogène. Le premier passage traite de sa captivité et raconte comment, dans un renversement des rôles, Diogène a agi comme un maître alors qu'il n'était qu'un esclave⁶⁵². Sa liberté ne dépend pas de son statut social, mais de sa disposition interne. Cette légende s'harmonise particulièrement bien avec la conception épictétienne de la liberté intérieure. Elle est d'ailleurs utilisée à nouveau lorsqu'Épictète loue la liberté de Diogène dans l'entretien III 24.

Le deuxième passage présente Diogène en ces termes :

⁶⁵⁰ Arr., *Epict. diss.* III 24, 64-73 ; IV 1, 114-117 ; 152-158. Voir aussi I 24, 8, où la liberté fait partie des attributs de Diogène.

⁶⁵¹ Arr., *Epict. diss.* IV 1, 89.

⁶⁵² Sur ce passage, voir section 3.3.1 *supra*.

Arr., *Epict. diss.* IV 1, 152-155, éd. Schenkl (= *SSR* V B 293).

ἀλλὰ δύναμαί σοι δεῖξαι ἐλεύθερον, ἵνα μηκέτι ζητῆς τὸ παράδειγμα. Διογένης ἦν ἐλεύθερος. πόθεν τοῦτο; οὐχ ὅτι ἐξ ἐλευθέρων ἦν (οὐ γὰρ ἦν), ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἦν, ὅτι ἀποβεβλήκει πάσας τὰς τῆς δουλείας [β]λαβὰς οὐδ' ἦν, ὅπως τις προσέλθῃ πρὸς αὐτὸν οὐδ' ὅθεν λάβηται πρὸς τὸ καταδουλώσασθαι. πάντα εὐλύτα εἶχεν, πάντα μόνον προσηρημένα. εἰ τῆς κτήσεως ἐπελάβου, αὐτὴν ἀφῆκεν ἄν σοι μᾶλλον ἢ ἠκολούθησεν δι' αὐτήν· εἰ τοῦ σκέλους, <τὸ σκέλος>· εἰ ὅλου τοῦ σωματίου, ὅλον τὸ σωματίον· οἰκίους, φίλους, πατρίδα ὡσαύτως. ἦδει, πόθεν ἔχει καὶ παρὰ τίνος καὶ ἐπὶ τίσιν λαβῶν. τοὺς μὲν γ' ἀληθ[ε]ινοὺς προγόνους, τοὺς θεοὺς, καὶ τὴν τῶ ὄντι πατρίδα οὐδεπώποτ' ἄν ἐγκατέλ[ε]ιπεν οὐδὲ παρεχώρησεν ἄλλω μᾶλλον πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ ὑπακούειν οὐδ' ὑπεραπέθανεν ἄν εὐκολώτερον τῆς πατρίδος ἄλλος. οὐ γὰρ ἐζήτει ποτὲ δόξαι τι ποιεῖν ὑπὲρ τῶν ὄλων, ἀλλ' ἐμέμνητο, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐκεῖθεν ἐστὶν καὶ ὑπ<έρ> ἐκείνης πράττεται καὶ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος αὐτήν παρεγγυᾶται.

Mais je peux te montrer quelqu'un de libre, afin que tu ne cherches plus d'exemple. Diogène était libre. Comment cela ? Ce n'est pas parce qu'il était né de parents libres (car il ne l'était pas), mais parce que lui-même l'était, parce qu'il avait rejeté toutes les prises de l'esclavage et qu'il n'y avait aucun moyen de l'approcher ni aucun moyen de le saisir pour l'asservir. Il pouvait facilement se départir de tout ; tout était seulement suspendu à lui. Si tu t'étais emparé d'une de ses possessions, il l'aurait abandonnée plutôt que de te suivre à cause d'elle. Si [tu t'étais emparé] de sa jambe, [il aurait abandonné] sa jambe. Si [tu t'étais emparé] de son corps entier, [il aurait abandonné] son corps entier. Il en va de même pour ce qui est de ses proches, de ses amis et de sa patrie. Il savait d'où il les tenait et de qui et à quelles conditions il les avait reçus. Ses vrais ancêtres – les dieux – et sa vraie patrie, il ne les aurait jamais abandonnés ; il n'aurait pas laissé à un autre le soin de leur obéir davantage [que lui] et de répondre davantage à leurs demandes, et personne d'autre n'aurait été plus enclin à mourir pour sa patrie. Car il ne cherchait pas à avoir l'air de faire quelque chose pour l'univers, mais il se souvenait que tout ce qui a été engendré vient de là, est accompli pour elle [*scil.* sa vraie patrie] et [nous] est confié par celui qui la gouverne.

Cette description de Diogène colle en tout point à la conception de la liberté intérieure d'Épictète. Encore une fois, la liberté de Diogène n'a rien à voir avec son statut social et relève plutôt de son état d'esprit. Il ne s'attache à aucune chose extérieure, même pas à son corps, et se soumet volontiers à l'univers et au dieu qui le gouverne.

Après avoir présenté Diogène, c'est seulement dans un deuxième temps qu'Épictète propose le modèle complémentaire de Socrate, afin que son interlocuteur ne croie pas que la liberté émerge seulement chez un célibataire apatride tel que Diogène. Cette précision montre qu'Épictète, quand il est question de liberté, donne la priorité au modèle de Diogène sur celui de Socrate. Cela signifie aussi que la liberté, bien que Diogène en fournisse le paradigme, n'est pas le propre du sage cynique. Un philosophe qui n'a pas renoncé aux devoirs sociaux peut aussi y parvenir.

Alors qu'Épictète a normalement une prédilection pour le modèle éthique de Socrate⁶⁵³, celui-ci est relégué au second rang dans le domaine de la liberté⁶⁵⁴. Cette priorisation exceptionnelle pourrait s'expliquer par la valeur pédagogique de la légende de la vente de Diogène comme esclave, qui offre une illustration bien connue du public et facile à comprendre de la liberté intérieure prônée par Épictète.

3.3.6. Bilan

Le portrait de Diogène emprunte des éléments à la fois à la tradition des chries grecques et à la philosophie épictétienne. Épictète a connu, probablement dans des recueils d'anecdotes ou des biographies, des épisodes de la vie de Diogène qu'il interprète en des termes stoïciens. Certaines anecdotes acquièrent une importance majeure. Ainsi, Épictète s'inspire de la chrie où Diogène se dit l'espion (κατάσκοπος) des vices de Philippe pour développer le rôle d'éclaireur (κατάσκοπος) du Cynique. Le récit de la captivité de Diogène a également marqué Épictète, qui y voit l'illustration parfaite de la liberté intérieure. Plus globalement, les anecdotes diogéniennes ont servi de base dans l'élaboration du portrait du Cynique. En effet, c'est dans la légende entourant la vie de Diogène qu'Épictète va puiser ses traits saillants. Même si les éléments de base du portrait de Diogène appartiennent à une tradition ancienne, Épictète façonne sa propre version du personnage en intégrant à l'occasion des termes de son propre langage philosophique dans les paroles qu'il lui assigne, tout comme il le fait avec la figure du Cynique ou avec Antisthène.

Diogène accompagne souvent Socrate comme modèle de conduite. Beaucoup plus présent que Diogène, Socrate demeure le paradigme du sage auquel recourt de préférence Épictète. Toutefois, à quelques occasions, Diogène est utilisé comme un modèle indépendant ou prioritaire. Ainsi, Épictète fait l'éloge de Diogène dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme* et le présente comme un éclaireur exemplaire dans l'entretien I 24 *Comment il faut combattre les difficultés*. Socrate n'aurait pas sa place aux côtés de Diogène pour illustrer le bon comportement du Cynique ou de l'éclaireur, ce rôle étant une fonction propre au Cynique. Mais il est une caractéristique commune à tous les sages que Diogène met en lumière mieux que Socrate. Diogène, avant Socrate, sert de paradigme de la liberté intérieure chez Épictète.

Les membres du couple Socrate-Diogène se différencient par leur rôle, leur méthode pédagogique et leur rapport aux choses extérieures. Socrate occupe le poste de réfuteur,

⁶⁵³ Voir section 3.3.2 *supra*.

⁶⁵⁴ Notons que l'orateur du 2^e s. ap. J.-C. Maxime de Tyr estime que Diogène était plus libre (ἐλευθερώτερος) que Socrate (XXXVI 6 = SSR V B 299).

qu'Épictète associe au discours protreptique. Il ne renonce pas complètement aux choses qui ne dépendent pas de lui et que la plupart des gens perçoivent comme des avantages, puisqu'il a une femme, des enfants, et remplit des charges publiques à l'occasion. Quant à Diogène, il exerce son rôle de roi en adressant des reproches à tous et n'accepte aucun avantage extérieur. Il mène la vie d'un célibataire pauvre et apatride. Cette attitude différente vis-à-vis de ce qui ne dépend pas de nous peut s'expliquer de deux manières. D'une part, le rôle de roi qui réprimande ne laisse pas assez de loisir pour accomplir les devoirs sociaux et justifie que Diogène échappe aux recommandations habituelles d'Épictète : se marier, faire des enfants et faire de la politique. C'est l'explication qui se dégage de l'entretien III 22 *Sur le cynisme*. D'autre part, dans le chapitre XV du *Manuel*, Diogène renonce totalement aux choses extérieures pour accéder au gouvernement de Zeus. L'attitude socratique est aussi valide, mais ne rapproche pas autant des dieux. Diogène occupe donc une place bien spéciale dans l'enseignement d'Épictète. Modèle de conduite souvent délaissé au profit de Socrate, il exerce un rôle exceptionnel aux exigences particulièrement élevées.

3.4. Cratès

Le personnage de Cratès joue un rôle très limité chez Épictète. Les deux seules références à Cratès se trouvent dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme*. La première fait intervenir Antisthène et Diogène. Il s'agit du passage où Épictète parle de l'amitié entre Cyniques et mentionne les liens qui unissent d'une part Antisthène et Diogène, et d'autre part Diogène et Cratès⁶⁵⁵. Tout comme Antisthène, Cratès est assimilé à un véritable Cynique et à un sage.

Le personnage de Cratès réapparaît dans la discussion autour des devoirs sociaux. Épictète explique à son disciple que le Cynique, dans une cité idéale composée uniquement de sages, pourrait prendre une femme, puisqu'elle serait « un autre lui-même (ἄλλη τοιαύτη) ». Or, dans les cités actuelles, le Cynique doit renoncer au mariage parce que son rôle ne lui en laisse pas le loisir. Le disciple d'Épictète présente alors une objection à son maître :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 76, éd. Schenkl.

ναί· ἀλλὰ Κράτης ἔγημεν. — περίστασίν μοι λέγεις ἐξ ἔρωτος γενομένην καὶ γυναῖκα τιθεῖς ἄλλον Κράτητα.

Oui, mais Cratès s'est marié. — Tu me parles de circonstances particulières, qui ont émergé de l'amour, et tu me donnes comme exemple d'épouse un autre Cratès.

⁶⁵⁵ Arr., *Epict. diss.* III 22, 63, cité *supra* dans la section 3.2.2.

Épictète répond indirectement à l'objection présentée par son élève. En effet, si le disciple évoque le cas de Cratès, c'est parce qu'il avait une femme et que cela n'a pas occupé son temps au point de ne plus pouvoir remplir sa fonction de Cynique⁶⁵⁶. Or, Épictète lui répond que le mariage de Cratès était motivé par l'amour et que la femme de Cratès, Hipparchia, était « un autre Cratès », c'est-à-dire qu'elle était elle aussi Cynique et sage. Il faut comprendre qu'un mariage entre sages n'est pas aussi chronophage qu'un mariage entre un sage et un insensé et qu'il n'empêche pas de remplir adéquatement à la fois le rôle d'époux et celui de Cynique. Les circonstances entourant le mariage de Cratès sont exceptionnelles parce qu'elles reproduisent dans un monde imparfait les conditions de la cité des sages.

Quand Épictète fait référence au mariage de Cratès, il pourrait tirer ses informations de la même tradition que Diogène Laërce. Le doxographe insiste lui aussi sur l'amour qu'Hipparchia ressentait pour Cratès et la présente comme une Cynique à part entière⁶⁵⁷. Cet épisode de la vie de Cratès était connu chez les stoïciens avant Épictète, comme en atteste un discours de Musonius Rufus⁶⁵⁸. Les deux auteurs font cependant un usage bien différent de cette information biographique. Alors que, chez Musonius, Cratès sert d'exemple aux côtés de Pythagore et de Socrate pour montrer que le mariage est compatible avec la philosophie, chez Épictète, Cratès est présenté comme une exception à l'exigence cynique de renoncer au mariage. De plus, pour Épictète, le mariage du Cynique et celui de Socrate ne sont pas comparables, le premier unissant deux sages cyniques et le second un sage et une insensée au caractère difficile⁶⁵⁹.

3.5. Bion de Borysthène

Le nom de Bion de Borysthène n'apparaît ni dans les *Entretiens*, ni dans le *Manuel*⁶⁶⁰. Cela n'a pas empêché certains spécialistes de repérer chez Épictète une influence importante de Bion⁶⁶¹. En réalité, même s'il n'est pas explicitement nommé, on peut directement rattacher à Bion un seul passage des *Entretiens*. Il s'agit d'un court mot cité dans l'entretien III 6 :

⁶⁵⁶ Sur la compatibilité entre les rôles de père de famille et de Cynique, voir Johnson, *The role ethics of Epictetus*, 125-29.

⁶⁵⁷ D.L., VI 96 = SSR V I 1. Sur le mode de vie cynique d'Hipparchia, voir aussi [Diog. Sin.], *Ep. 3* = SSR V B 533 : [Cratès], *Ep. 33* = SSR V H 120.

⁶⁵⁸ Voir *supra* section 2.2.

⁶⁵⁹ Arr., *Epict. diss.* IV 5, 33.

⁶⁶⁰ Sur Bion de Borysthène, voir section 1.5 *supra*.

⁶⁶¹ Colardeau identifie de nombreux parallèles entre Bion et Épictète (*Étude sur Épictète*, nouvelle édition [La Versanne : Encre marine, 2004], *passim*). Mis à part celui que je cite, aucun n'est assez significatif pour confirmer la présence d'autres emprunts à Bion. Les mêmes réserves valent pour le parallèle identifié par Del Giovane entre le fr. 69 Kindstrand et Arr., *Epict. diss.*, III 22, 30-32 (*Seneca*, 22).

Arr., *Epict. diss.* III 6, 9, éd. Schenkl.

τῶν νέων τοὺς μαλακοὺς οὐκ ἔστι προτρέψαι ῥάδιον· οὐδὲ γὰρ τυρὸν ἀγκίστρῳ λαβεῖν· οἱ δ' εὐφυεῖς, κὰν ἀποτρέπῃς, ἔτι μᾶλλον ἔχονται τοῦ λόγου.

Il n'est pas facile d'attirer l'attention des jeunes mous. En effet, il n'est pas non plus facile de prendre un fromage avec un hameçon. Tandis que ceux qui sont naturellement doués, même si tu les détournes de la raison, y seront encore plus poussés.

La même comparaison d'un jeune homme avec un fromage apparaît dans un fragment de Bion de Borysthène chez Diogène Laërce :

D.L., IV 47, éd. Dorandi (= fr. 58 Kindstrand).

οἷον ὄνειδιζόμενος ἐπὶ τῷ μὴ θηρᾶσαι μειράκιον, 'οὐχ οἷόν τε,' εἶπεν, 'ἀπαλὸν τυρὸν ἀγκίστρῳ ἐπισπᾶσθαι.'

Comme on lui reprochait de ne pas avoir pris en chasse un adolescent, il a répondu : « Il n'est pas possible d'attirer à soi un fromage mou avec un hameçon. »

Cette image inattendue d'un fromage mou qu'on tenterait de saisir avec un hameçon est tout à fait en phase avec le style original de Bion⁶⁶².

Il est difficile de savoir comment Épictète a pris connaissance de ce mot. Il pourrait l'avoir trouvé dans un florilège de citations de Bion, semblable à celui qu'on trouve chez Diogène Laërce. Puisqu'Épictète cite une seule fois Bion sans le nommer, il ne semble pas avoir joué un rôle significatif dans l'enseignement d'Épictète, si ce n'est, comme chez Sénèque, d'offrir à l'occasion une image littéraire qui retienne l'attention de ses auditeurs.

3.6. Démétrius

Le cynique Démétrius, qu'Épictète a selon toute probabilité connu à Rome, apparaît une seule fois dans les *Entretiens*. Alors qu'il veut montrer que le principe directeur est à l'abri de la contrainte d'autrui, Épictète cite le mot que le cynique aurait adressé à Néron :

⁶⁶² Pour un court commentaire de ce fragment, voir Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, 270.

Arr., *Epict. diss.* I 25, 22, éd. Schenkl.

διὰ τοῦτο ὁ Δημήτριος εἶπεν τῷ Νέρωνι ‘ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοὶ δ’ ἡ φύσις’.

C'est pourquoi Démétrius a dit à Néron : « Moi, tu me menaces de mort, mais toi, c'est la nature. »

Épictète voit dans la confrontation entre Démétrius et Néron deux postures opposées. La menace de mort proférée par Néron n'affecte pas Démétrius, car il n'accorde pas de valeur à son propre corps. Néron, au contraire, traite son corps comme s'il lui appartenait en propre et craint la mort comme une condamnation.

Le mot de Démétrius s'inspire d'une sentence parfois attribuée à Socrate, parfois à Anaxagore⁶⁶³. Les deux acceptent sans broncher leur peine de mort, en rappelant que la nature a déjà condamné tous les êtres humains à mourir. Il se peut qu'Épictète ait mis ce trait dans la bouche de Démétrius pour lui donner des airs socratiques. Mais cet emprunt pourrait aussi être le fait de Démétrius lui-même, et ainsi Épictète rapporterait des paroles effectivement prononcées par le cynique. Kindstrand accepte cette dernière hypothèse, tandis que Billerbeck croit, avec raison, qu'il est impossible de trancher entre les deux⁶⁶⁴.

Même si Épictète cite Démétrius avec approbation, aucun indice ne laisse croire qu'il le percevait, à l'instar de Sénèque, comme une nouvelle incarnation du sage cynique. Dudley propose deux explications à ce refus de prendre Démétrius comme modèle de sagesse⁶⁶⁵. Premièrement, la vie de Démétrius, selon ce que nous en savons, ne colle pas tout à fait avec le portrait du Cynique tel que brossé par Épictète. L'agitation politique à laquelle a été mêlée Démétrius ne convient pas en principe au Cynique, pas plus que la vie conjugale⁶⁶⁶. Deuxièmement, le maître d'Épictète, Musonius Rufus, était engagé dans un conflit contre Démétrius, ce qui a valu à celui-ci mauvaise presse auprès de certains stoïciens. À mon avis, Épictète, en ne récupérant pas l'innovation de Sénèque, s'inscrit simplement dans la continuité de la tradition stoïcienne dominante, qui s'intéresse surtout aux premiers cyniques.

⁶⁶³ Socrate : Xén., *Ap.* 27 ; D.L., II 35 ; Gnomol. Vat., 487. Anaxagore : D.L., II 13 ; Gnomol. Vat., 116. Voir aussi [Diog. Sin.], *Ep.* 28, 5 = SSR V B 558.

⁶⁶⁴ Kindstrand, « Demetrius the Cynic », 94-95 ; Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 50.

⁶⁶⁵ Dudley, *A history of Cynicism*, 197.

⁶⁶⁶ Dudley affirme que Démétrius était marié, mais ne cite pas de source. Il doit penser aux mots que Démétrius adresse aux dieux chez Sénèque (*Prov.* V 5-6 ; cité *supra* section 1.6.5) et qui laissent entendre que le Cynique a des enfants.

3.7. Critiques des cyniques

L'œuvre d'Épictète, bien qu'elle fasse l'apologie du sage cynique, contient quelques remarques critiques sur les faux cyniques. Dans les entretiens III 22 et IV 8, Épictète s'en prend à une conception du cynisme qui le réduit à un habit et à certains comportements provocateurs. On devine aussi une critique de l'ascèse cynique dans son entretien III 12 *Sur l'ascèse*, lorsqu'Épictète juge inapproprié l'exercice d'enlacer des statues. Finalement, certains spécialistes ont décelé des attaques contre les cyniques dans les entretiens I 17 et I 20, où il est question de l'importance de la logique et de l'étude prolongée qu'implique le progrès moral.

3.7.1. Les cyniques contemporains dans les entretiens III 22 et IV 8

L'entretien III 22 *Sur le cynisme* contient une seule attaque directe contre des cyniques contemporains. Après avoir justifié le célibat et le refus des charges publiques du Cynique par ses responsabilités plus élevées, Épictète affirme que, si ce n'était des cyniques de son temps, on ne se demanderait pas pourquoi le Cynique est autorisé à renoncer aux devoirs sociaux :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 80, éd. Schenkl (= SSR V B 290).

μήποτε οὐκ αἴσθανόμεθα τοῦ μεγέθους αὐτοῦ οὐδὲ φανταζόμεθα κατ' ἀξίαν τὸν χαρακτῆρα τὸν Διογένους, ἀλλ' εἰς τοῦς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆ<α>ς πυλαωρούς, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἰ [ὄ]τι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν;

Ne percevons-nous jamais sa grandeur, ne nous représentons-nous jamais le caractère de Diogène comme il le mérite, mais avons-nous toujours les yeux fixés sur ceux d'aujourd'hui, qui « ont été nourris à la table de leur maître pour garder les portes » et qui n'imitent pas du tout ces grands hommes, si ce n'est du fait qu'ils pètent, rien d'autre ?

Épictète oppose le caractère de Diogène et celui de ses contemporains, qu'il qualifie, en reprenant un vers d'Homère, de *τραπεζῆας πυλαωρούς*⁶⁶⁷. Dans l'*Iliade*, ce sont les chiens de Priam qui sont décrits ainsi. Le père d'Hector prédit que ses propres chiens, qui ont été élevés dans le palais pour rester fidèles à leur maître, cesseront de garder sa demeure quand ils auront bu de son sang. Tout comme les chiens de Priam finiront par le trahir, les chiens d'aujourd'hui – c'est-à-dire les cyniques – trahissent l'esprit de Diogène. De toute évidence, « ceux d'aujourd'hui (τοῦς νῦν) » se réclament du cynisme, mais n'ont rien retenu du noble comportement des premiers cyniques. Épictète leur

⁶⁶⁷ Hom., *Il.* XXII 69.

reproche de ternir l'image du cynisme originel, mais on n'en sait pas plus sur les griefs qu'il formulait à leur endroit.

On conçoit néanmoins à certaines remarques d'Épictète le genre de reproches qu'il devait adresser aux faux cyniques de son époque, en particulier lorsqu'il met en garde son interlocuteur contre l'idée qu'il se fait du cynisme :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 9-11, éd. Schenkl.

καὶ σὺ[μ]βούλευσαι περὶ πράγματος ἐπιμελῶς· οὐκ ἔστιν οἷον δοκεῖ σοι. 'τριβώνιον καὶ νῦν φορῶ καὶ τόθ' ἔξω, κοιμῶμαι καὶ νῦν σκληρῶς καὶ τότε κοιμήσομαι, πηρίδιον προσλήψομαι καὶ ξύλον καὶ περιερχόμενος αἰτεῖν ἄρξομαι τοὺς ἀπαντῶντας, λοιδορεῖν· κἄν ἴδω τινὰ δρωπακιζόμενον, ἐπιτιμήσω αὐτῷ, κἄν τὸ κόμιον πεπλακότα ἢ ἐν κοκκίνοις περιπατοῦντα.' εἰ τοιοῦτόν τι φαντάζη τὸ πρᾶγμα, μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ· μὴ προσέλθης, οὐδὲν ἔστι πρὸς σέ.

Mais toi, délibère attentivement à propos l'affaire. Elle n'est pas telle que tu le crois. « Je porte déjà le *tribôn*, alors aussi je le porterai ; je dors déjà sur la dure, alors aussi je dormirai ainsi ; je prendrai en plus une petite besace et un bâton, et je commencerai à déambuler pour mendier auprès des passants et lancer des insultes. Si je vois quelqu'un s'épiler, je le réprimanderai, de même si quelqu'un se coiffe les cheveux ou se promène en vêtements écarlates. » Si tu te représentes une affaire semblable, tu en es bien loin. Ne t'en approche pas, elle n'a rien à voir avec toi.

L'interlocuteur d'Épictète, qui est tenté par le mode de vie cynique, affirme avoir déjà adopté une partie des comportements requis : il porte le *tribôn*, un manteau grossier, et couche sur un lit dur. Il ne lui reste qu'à compléter son habit avec besace et bâton, et à commencer à demander l'aumône et injurier les gens. Ce programme, jugé largement insuffisant par Épictète, est dénoncé une deuxième fois dans l'entretien :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 50, éd. Schenkl.

ἴδε κυνικὰ φωναί, ἴδε χαρακτήρ, ἴδ' ἐπιβολή. οὐ· ἀλλὰ πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλαι· καταφαγεῖν πᾶν ὃ [εἰ] ἂν δῶς ἢ ἀποθησαυρίσαι ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖσθαι ἀκαίρως ἢ καλὸν τὸν ὤμον δεικνύειν.

Voilà les paroles du Cynique, voilà son caractère, voilà son projet. Mais non ! C'est sa besace, son bâton et ses grandes mâchoires ! C'est dévorer ou mettre en réserve tout ce qu'on lui donne, c'est insulter importunément les passants ou montrer sa belle épaule !

Il revient finalement dans l'entretien IV 8, dont une section tient lieu de résumé de l'entretien *Sur le cynisme* :

Arr., *Epict. diss.* IV 8, 34, éd. Schenkl.

νῦν δ' αὐτὸ μόνον κινηθέντες πρὸς φιλοσοφίαν, ὡς οἱ κακοστόμαχοι πρὸς τι βρωμάτιον, ὃ μετὰ μικρὸν σικχαίνειν μέλλουσιν, εὐθύς ἐπὶ τὸ σκῆπτρον, ἐπὶ τὴν βασιλείαν, καθεῖκε τὴν κόμην, ἀνείληφε τρίβωνα, γυμνὸν δεικνύει τὸν ὦμον, μάχεται τοῖς ἀπαντῶσιν κἄν ἐν φαινόλῃ τινὰ ἴδη, μάχεται αὐτῷ.

Mais aujourd'hui, on est simplement poussé vers la philosophie comme les mauvais estomacs le sont vers une nourriture misérable qu'ils prennent forcément en dégoût après peu de temps : on se jette tout de suite sur le sceptre, sur la royauté, on laisse pousser les cheveux, on s'approprie le *tribôn*, on montre une épaule nue, on se querelle avec les passants, et si on voit quelqu'un dans une *paenula*, on se querelle avec lui.

Les critiques exprimées dans ces trois passages se recourent en plusieurs endroits et portent sur trois points : l'habit, les insultes, et la mendicité.

Il n'y a aucune raison de croire qu'Épictète jugeait l'accoutrement du cynique problématique en lui-même, car le modèle du sage cynique porte un manteau grossier et un bâton qui dans ses mains se transfigure en sceptre. Ce qui dérange Épictète, c'est qu'on prétende accéder au noble titre de Cynique à l'aide de quelques accessoires vestimentaires. L'habillement ne doit pas servir de critère distinctif, ni pour les cyniques, ni pour les philosophes en général⁶⁶⁸. Seule la valeur morale d'un individu peut jouer ce rôle.

Épictète semble adopter la même attitude par rapport aux injures. Jugé inacceptable chez les faux cyniques, le même comportement devient légitime s'il est pratiqué par le Cynique authentique :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 81-82, éd. Schenkl.

ἄνθρωπε, πάντας ἀνθρώπους πεπαιδοποιήται, τοὺς ἀνδρας υἱοὺς ἔχει, τὰς γυναῖκας θυγατέρας· πᾶσιν οὕτως προσέρχεται, οὕτως πάντων κήδεταί. ἢ σὺ δοκεῖς ὑπὸ περιεργίας λοιδορεῖσθαι τοῖς ἀπαντῶσιν; ὡς πατὴρ αὐτὸ ποιεῖ, ὡς ἀδελφὸς καὶ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διός.

Humains ! il a adopté tous les êtres humains, il a pour fils les hommes, pour filles les femmes. C'est ainsi qu'il approche tout le monde, c'est ainsi qu'il se préoccupe de tout le monde. Ou bien crois-tu qu'il insulte les passants par ingérence indiscreète ? Il le fait comme un père, comme un frère et comme un serviteur de Zeus, notre père commun⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ L'entretien IV 8 est entièrement consacré à ce sujet.

⁶⁶⁹ Voir aussi Arr., *Epict. diss.* III 22, 97.

Le Cynique, nous dit Épictète, injurie les passants et il peut le faire parce qu'il a l'humanité entière comme famille. Le fait d'insulter les passants n'est donc pas un trait distinctif des faux cyniques. Simplement, Épictète désapprouve ceux qui le font sans avoir au préalable opéré une transformation intérieure. Leurs insultes sont alors prononcées ἀκαίρως, c'est-à-dire de manière importune⁶⁷⁰. Rappelons qu'un cynique ne peut pas accuser les autres d'être vicieux tant qu'il n'a pas éliminé en lui-même toute trace de vice⁶⁷¹. S'il ose néanmoins le faire, « il est un joueur inconscient », pour reprendre l'expression d'Épictète.

Le rapport d'Épictète à la mendicité cynique est plus difficile à cerner. Dans les *Entretiens*, les portraits de Diogène et du Cynique ne contiennent aucune référence à la mendicité. Épictète précise même que le Cynique doit avoir un physique agréable pour éviter qu'on le confonde avec un mendiant⁶⁷². Dudley ne croit pas pour autant qu'Épictète désapprouve le fait de demander l'aumône⁶⁷³. Puisqu'Épictète ne mentionne aucun moyen de subsistance alternatif, Dudley voit mal comment le Cynique pourrait se nourrir sans recourir à la quête. Billerbeck, en revanche, est persuadée qu'Épictète condamne la mendicité en elle-même parce qu'il la retire de son portrait du Cynique et en fait une caractéristique des faux cyniques⁶⁷⁴. En effet, il est curieux qu'Épictète, pourtant prompt à donner une justification stoïcienne aux excentricités du Cynique, ne se porte pas à la défense de cette pratique dont il avait forcément connaissance par l'intermédiaire des chries sur Diogène.

Épictète semble toutefois évoquer indirectement la possibilité d'une pratique de la mendicité noble et digne des vrais cyniques. En III 22, 50, il explique en quoi consiste réellement l'activité de mendier chez le faux cynique : « dévorer ou mettre en réserve tout ce qu'on lui donne. » On a l'impression qu'Épictète oppose implicitement cette version dégradée de la mendicité à une version plus noble, qui accepterait les dons de manière sélective et parcimonieuse⁶⁷⁵. Cette version noble de

⁶⁷⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 50.

⁶⁷¹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 93.

⁶⁷² Arr., *Epict. diss.* III 22, 89.

⁶⁷³ Dudley, *A history of Cynicism*, 195.

⁶⁷⁴ Billerbeck, *Epiktet*, 108. Comparant les célèbres vers de Diogène (D.L., VI 38 = SSR V B 263 : ἀπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, / πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν) avec les paroles du Cynique (III 22, 47 : ἴδετέ με, ἄοικός εἰμι, ἀπολις, ἀκτῆμων, ἄδουλος· χαμαὶ κοιμῶμαι· οὐ γυνή, οὐ παιδία, οὐ πραιτωρίδιον, ἀλλὰ γῆ μόνον καὶ οὐρανὸς καὶ ἐν τριβωνάριον.), Billerbeck croit qu'Épictète a remplacé les expressions πτωχός et βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν par l'adjectif ἀκτῆμων. Son intention aurait été de cacher la mendicité du Cynique, parce qu'Épictète refusait que son modèle adopte une pratique aussi ignoble que demander l'aumône. Goulet-Cazé croit aussi que « le côté parasite » des cyniques embarrassait Épictète (« Le cynisme à l'époque impériale », 2747). À mon avis, il ne faut pas surinterpréter les variations introduites par Épictète, puisqu'il s'accorde en général une grande liberté dans l'utilisation de ses sources. De plus, le qualificatif ἀκτῆμων avait déjà été employé par Musonius pour décrire Cratès (Musonius Rufus, *Diss.* XIV, p. 71, 2 Hense). On ne doit pas s'étonner de le trouver à nouveau chez Épictète pour qualifier le Cynique.

⁶⁷⁵ Épictète admet qu'on puisse jouer le rôle de mendiant convenablement (Arr., *Epict. enchir.* XVII ; voir aussi *Epict. diss.*, fr. XI) : ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλη, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη.

la mendicité est largement présente dans les *Lettres cyniques*⁶⁷⁶. De plus, comme nous venons de le voir, les faux et les vrais cyniques portent le même habit et ont en commun le fait d'insulter les passants, ce qui laisse croire que l'activité de mendier, placée aux côtés des remarques sur l'habit et les insultes, ne distingue pas plus les vrais et les faux cyniques. Le problème avec les faux cyniques réside dans la tension entre l'image qu'ils projettent et leur disposition interne. Ils exhibent les signes extérieurs du cynisme sans posséder la vertu que requiert ce rôle. Si la mendicité fait partie de ces signes extérieurs, alors Épictète reconnaît que le vrai Cynique demande lui aussi l'aumône. Le fait qu'Épictète n'expose pas directement la version noble de la mendicité dans ses modèles de Diogène ou du Cynique laisse croire qu'il éprouve néanmoins un certain malaise vis-à-vis de cette pratique.

Finalement, ce qu'Épictète reproche aux cyniques de son époque, c'est de jouer aux cyniques avant même d'avoir entamé une démarche éthique pour se libérer de leurs vices. Comme nous l'avons vu, Épictète ne dispense pas les cyniques de son programme stoïcien. Ils doivent d'abord purifier leur principe directeur et devenir sage avant de cyniciser. Les cyniques contemporains d'Épictète montrent l'échec auquel mène le cynisme quand on le pratique en tant qu'insensé, comme s'il agissait d'un moyen pour accéder à la sagesse. Leur infériorité morale fait en sorte que les comportements qu'ils empruntent à Diogène deviennent grossiers et inadéquats.

3.7.2. L'ascétisme ostentatoire dans l'entretien III 12

Dans l'entretien III 12 *Sur l'ascèse*, Épictète établit une distinction entre les exercices contraires à la nature et ceux qu'il convient de pratiquer pour progresser moralement :

Arr., *Epict. diss.* III 12, 1-3, éd. Schenkl.

τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι, ἐπεὶ τοὶ τῶν θαυματοποιῶν οὐδὲν διοίσομεν οἱ λέγοντες φιλοσοφεῖν. δύσκολον γὰρ ἔστι καὶ τὸ ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν καὶ οὐ μόνον δύσκολον, ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνον. τούτου ἕνεκα δεῖ καὶ ἡμᾶς μελετᾶν ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν ἢ φοίνικα ἰστάνειν ἢ ἀνδριάντας περιλαμβάνειν; οὐδαμῶς. οὐκ ἔστι τὸ δύσκολον πᾶν καὶ ἐπικίνδυνον ἐπιτήδειον πρὸς ἄσκησιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον τῷ προκειμένῳ ἐκπονηθῆναι.

Il ne faut pas qu'on se livre à des exercices par des moyens contraires à la nature et extraordinaires, puisque nous, qui prétendons philosopher, ne nous distinguerons en rien de ceux qui font des tours. En effet, il est difficile de marcher sur une corde,

⁶⁷⁶ [Diog. Sin.], *Ep.* 10 = SSR V B 540 ; 38, 3-4 = SSR V B 568 ; [Cratès], *Ep.* 2 = SSR V H 89 ; 22 = SSR V H 109 ; 36 = SSR V H 123. Pour une analyse détaillée de la défense de la mendicité dans les *Lettres cyniques*, voir F. Junqua, « Lettres de cyniques : Étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes » (Paris IV Sorbonne, 2000), 233-81.

et pas seulement difficile, mais aussi dangereux. Devons-nous pour autant nous aussi marcher sur une corde, immobiliser un palmier⁶⁷⁷ ou enlacer des statues ? Aucunement. Ce n'est pas tout ce qui est difficile et dangereux qui est approprié pour un exercice, mais [seulement] ce qui est utile au but de nos efforts.

Les exercices des acrobates dérangent Épictète parce qu'ils ne visent pas à bien régler leurs désirs et aversions, comme il veut y inciter ses auditeurs. Plutôt, les acrobates s'entraînent dans le but d'attirer des spectateurs. Ces exercices sont contre nature puisqu'ils développent des capacités inutiles au perfectionnement humain⁶⁷⁸.

Le chapitre du *Manuel* qui reprend les mêmes propos que ceux de l'entretien *Sur l'ascèse* rend particulièrement évident ce que reproche Épictète à ce genre d'entraînement :

Arr., *Epict. enchir.* XLVII, éd. Boter.

ὅταν εὐτελῶς ἡρμοσμένος ἦς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ· μὴδ' ἂν ὕδωρ πίνης, ἐκ πάσης ἀφορμῆς λέγε ὅτι ὕδωρ πίνεις. κἂν ἀσκῆσαι ποτε πρὸς πόνον θέλης, σαυτῷ καὶ μὴ τοῖς ἕξω. μὴ τοὺς ἀνδριάντας περιλάμβανε· ἀλλὰ διψῶν ποτε σφοδρῶς ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπης.

Lorsque tu es adapté à la frugalité en ce qui concerne le corps, ne t'en vante pas. De même, lorsque tu bois de l'eau, ne dis pas en toute occasion que tu bois de l'eau. Et si un jour tu veux t'exercer à souffrir, fais-le pour toi-même et non pour les autres. N'enlace pas les statues, mais si un jour tu as très soif, aspire de l'eau fraîche et recrache-la sans le dire à personne.

Épictète veut que les philosophes demeurent discrets dans leur pratique de l'ascèse, car sinon ils risquent d'en tirer une fierté mal placée et de s'éloigner du but premier de leur entraînement.

Parmi les exercices ostentatoires on trouve celui d'« enlacer des statues ». Plusieurs spécialistes pensent qu'Épictète fait ici référence à Diogène de Sinope, puisqu'il s'agit du seul philosophe connu

⁶⁷⁷ L'expression φοίνικα ἰσπάνειν a été comprise de différentes manières. Il s'agit soit de se tenir immobile comme un palmier, soit de se tenir dans le haut d'un palmier, soit d'immobiliser un palmier en se tenant en équilibre dans le haut de l'arbre (cf. T. Bénatouïl, « Le philosophe et l'acrobate (Épictète, *Entretiens* III, 12) », *Methodos. Savoirs et textes* 21 [2021] : paragr. 3).

⁶⁷⁸ En Arr., *Epict. diss.* IV 5, 14, Épictète explique que ne pas être capable d'étrangler des lions ou d'enlacer des statues n'est pas un obstacle au bonheur humain, puisque la nature n'a pas destiné les êtres humains à développer de telles facultés.

qui avait recours à ce genre d'entraînement⁶⁷⁹. En effet, Plutarque et Diogène Laërce racontent qu'il enlaçait des statues gelées dans le but de développer sa résistance au froid⁶⁸⁰.

Comment expliquer qu'Épictète, qui admire Diogène comme un sage, critique dans l'entretien *Sur l'ascèse* un exercice pour lequel il était reconnu ? Dans l'entretien *Sur le cynisme*, Épictète ne prive pas Diogène de tout ascétisme ostentatoire. Quand il parle des épreuves physiques que doit endurer le Cynique, il donne en exemples les épreuves d'Héraclès imposées par Eurysthée et une anecdote peu connue où Diogène combat la fièvre⁶⁸¹. L'anecdote sur Diogène raconte que celui-ci reprochait aux passants de ne pas s'arrêter pour le regarder. Épictète insiste et ajoute que Diogène « se glorifiait des difficultés et jugeait que ce spectacle était digne des passants (ἐνεκαλλωπίζετο ταῖς περιστάσεσι καὶ θέαμα εἶναι ἡξίου τῶν παριόντων) ». La tâche du Cynique implique une forme d'exhibition. Il prouve par son exemple que le bonheur sans aucun avantage extérieur est possible. Épictète accepte donc l'ascétisme ostentatoire de Diogène dans la mesure où elle est réduite à une fonction didactique. L'ascèse du sage cynique sert seulement à offrir sa vertu en exemple.

Il faut alors comprendre que la mise en garde concernant l'ascétisme ostentatoire dans l'entretien *Sur l'ascèse* ne s'applique pas à Diogène, parce qu'il est déjà un sage. Épictète semble plutôt s'adresser aux auditeurs qui chercheraient à atteindre la vertu par le moyen d'une ascèse ostentatoire. Se livrer à des exercices semblables à ceux de Diogène n'entraîne aucun progrès moral. Au contraire, les insensés qui s'y risquent tomberont dans le piège de la vanité. La critique de l'ascétisme ostentatoire n'entre donc pas en conflit avec le portrait élogieux de Diogène. Elle vise les faux cyniques et, plus généralement, tous les philosophes qui pratiquent un entraînement à la vue de tous.

3.7.3. Une critique du cynisme dans les entretiens I 17 et I 20 ?

Dans l'entretien I 17, Épictète défend l'importance de la logique, en opposition à l'opinion d'un élève qui donne la priorité à l'éthique et juge la logique « stérile (ἄκαρπά) ». Selon Bonhöffer,

⁶⁷⁹ Toutes les traductions des *Entretiens* contiennent une note explicative qui mentionne Diogène de Sinope. Bénatouïl, dans son article « Le philosophe et l'acrobate », offre une analyse du débat sous-jacent avec le cynisme dans l'entretien III 12. Notons que Simplicius ne reconnaissait pas dans le fait d'enlacer les statues un exercice propre à Diogène. Dans son commentaire au *Manuel* d'Épictète, il assimile cet exercice à une pratique qui consiste à grimper sur une statue pour dénoncer la violence de ses agresseurs (*in Epict. enchir.* LXV, p. 440 Hadot).

⁶⁸⁰ Plut., *Apophthegmata laconica* 16, 233A = SSR V B 177 ; D.L., VI 23 = SSR V B 174.

⁶⁸¹ Arr., *Epict. diss.* III 22, 58-60 (cité *supra* section 3.3.1).

Épictète s'attaquerait aux cyniques sans les nommer⁶⁸². On comprend pourquoi Bonhöffer pense aux cyniques, parce que la doxographie cynique générale de Diogène Laërce leur attribue l'opinion selon laquelle il faut rejeter la logique et la physique pour se concentrer seulement sur l'éthique⁶⁸³. Mais cette position n'est pas le propre des cyniques, et est plus souvent associée à Ariston de Chios, un stoïcien dissident⁶⁸⁴. En outre, Épictète, qui considère Antisthène comme un Cynique, le nomme parmi les penseurs qui établissent la priorité de la logique dans l'apprentissage philosophique⁶⁸⁵. Il ne semble donc pas vouloir assimiler la position des Cyniques à la position de son élève. Celle-ci pourrait simplement découler d'une mauvaise compréhension de la philosophie stoïcienne. Puisque le stoïcisme, surtout dans sa version épictétéenne, met l'accent sur l'éthique, l'élève d'Épictète a pu en venir à croire que la logique n'était pas indispensable au progrès moral⁶⁸⁶.

Le même genre d'hypothèse a été formulé à propos de l'entretien I 20, où Dobbin a repéré une critique implicite de l'attitude cynique⁶⁸⁷. Un élève se plaint de la longueur des études requises pour arriver à se comporter de la bonne manière vis-à-vis des biens et des maux. Épictète lui répond que « la doctrine principale des philosophes est très brève », mais ajoute qu'il faut passer par de longues explications avant de parvenir à la comprendre. Or, certains cyniques soutenaient qu'on pouvait atteindre la vertu avec un minimum d'étude⁶⁸⁸. Selon Dobbin, Épictète aurait donc défendu la position stoïcienne traditionnelle contre « the superficial Cynic attitude to learning ». Pourtant, aucun indice ne permet de déceler dans l'entretien I 20 une polémique avec d'autres philosophes. Épictète est plutôt préoccupé par la paresse de son élève. Il ne veut pas que son auditeur croie que la doctrine philosophique de base sera facile et rapide à assimiler parce qu'elle est simple.

3.7.4. Bilan

Mon analyse a montré que les comportements cyniques acceptables se distinguent de ceux qui sont inappropriés en fonction de la disposition interne de l'individu qui les adopte. Le vrai Cynique, chez Épictète, est un sage. Tous ses comportements seront par conséquent vertueux. Les faux cyniques sont des insensés qui baignent dans le vice. Puisque les comportements du Cynique

⁶⁸² Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, 122 : « Offenbar meint er damit eine gewisse philosophische Sekte, und das kann kaum eine andere sein, als der vulgäre, heruntergedommene Kynismus, gegen dessen Unkultur er auch sonst eifert (z. B. III, 22, 80). » Voir aussi Colardeau, *Étude sur Épictète*, 40.

⁶⁸³ D.L., VI 103 = SSR V A 135.

⁶⁸⁴ Voir partie 2, chapitre 2, section 4.3.

⁶⁸⁵ Arr., *Épict. diss.* I 17,11-12.

⁶⁸⁶ Voir, entre autres, Arr., *Épict. diss.* III 2, 3. Cf. R. F. Dobbin, *Epictetus : Discourses, Book I* (Oxford : Clarendon Press, 1998), 163 : « We may imagine the interlocutor, in effect, to be accusing E of inconsistency. »

⁶⁸⁷ Dobbin, 184-85. Le passage concerné se situe à la fin de l'entretien : Arr., *Épict. diss.* I 20, 13-19.

⁶⁸⁸ Voir, entre autres : D.L., VI 11 = SSR V A 134 ; Sén., *Ben.* VII 1, 3 (cité *supra* section 1.6.2).

authentique deviennent répréhensibles quand ils sont adoptés par des faux cyniques, cela signifie que ces comportements nuisent au progrès moral des insensés. Autrement dit, si Épictète empêche les apprentis cyniques d'insulter les passants, de quémander ou de pratiquer certains exercices trop ostentatoires, c'est qu'il ne considérait pas le cynisme comme un moyen d'accéder à la vertu, mais comme un mode de vie réservé au sage.

Nous avons vu qu'Épictète blâme les cyniques de son époque, parce qu'ils ne font pas honneur aux premiers représentants de leur courant philosophique. Les seuls cyniques à propos de qui nous savons qu'Épictète a eu un lien direct sont Démonax et Démétrius. Le premier, selon le témoignage de Lucien, aurait été le disciple d'Épictète, ainsi que d'Agathobule, de Démétrius et de Timocrate d'Héraclée⁶⁸⁹. Dudley croit qu'une remarque dans l'entretien *Sur le cynisme* vise implicitement Démonax, pour critiquer son implication dans les affaires publiques d'Athènes, qui ne devraient normalement pas intéresser le Cynique⁶⁹⁰. Mais Épictète ne considérait vraisemblablement pas Démonax comme un sage cynique. Par conséquent, il devait avoir envers lui les mêmes exigences qu'envers tout aspirant philosophe et devait lui enjoindre de régler ses actions en fonction des devoirs prioritaires. Ceux-ci incluent la procréation, le mariage et l'implication politique. De fait, une anecdote raconte qu'Épictète reprochait à Démonax de n'avoir ni femme ni enfants⁶⁹¹. Il n'y a donc aucune raison de croire qu'Épictète le blâmait pour son engagement dans les affaires publiques. Le rapport entre Épictète et Démonax est trop peu connu pour savoir s'il le méprisait autant que les cyniques visés par ses critiques dans l'entretien *Sur le cynisme*. Quant à Démétrius, rappelons qu'Épictète le cite avec approbation dans ses *Entretiens*. Cela signifie qu'au moins un cynique contemporain échappait au mépris d'Épictète. Malgré le jugement tranché dans l'entretien *Sur le cynisme*, où Épictète oppose les cyniques d'autrefois qui sont des sages et les cyniques d'aujourd'hui qui sont des impertinents méprisables, le stoïcien avait au moins un peu d'estime pour un cynique de son époque.

Même si certains spécialistes ont décelé des critiques du cynisme dans les entretiens I 17 et I 20, rien ne prouve qu'Épictète y polémiquait contre d'autres philosophes, et encore moins que les cyniques faisaient partie des philosophes visés. Le stoïcien ne s'attaque jamais au cynisme sur le plan théorique comme il le fait avec les épicuriens ; ses critiques se concentrent plutôt sur les comportements répréhensibles adoptés par les faux cyniques.

⁶⁸⁹ Luc., *Demon.* 3.

⁶⁹⁰ Arr., *Epict. diss.* III 22, 84. Dudley, *A history of Cynicism*, 160 et 184 note 1. La participation de Démonax à la vie publique se laisse déduire de plusieurs passages de la *Vie de Démonax* de Lucien : 5 ; 9 ; 34 ; 57 ; 64.

⁶⁹¹ Luc., *Demon.* 55.

3.8. Épictète a-t-il cynicisé ?

Étant donné le rôle important qu'Épictète fait jouer à la figure du Cynique et à Diogène dans sa philosophie, certains spécialistes ont cru qu'il avait lui-même pratiqué le cynisme avant de se convertir au stoïcisme. L'hypothèse a d'abord été avancée par Bonhöffer⁶⁹². Celui-ci cite comme preuve de ce changement d'allégeance un passage de l'entretien II 12 *De la pratique dialectique*⁶⁹³. Mais à cet endroit, Épictète explique avoir renoncé à la méthode dialectique de Socrate, et non pas au mode de vie cynique. Hirzel partage l'avis de Bonhöffer, et évoque un échange entre Épictète et Musonius rapporté dans les *Entretiens* pour le justifier⁶⁹⁴. Dans cette anecdote, Épictète formule une objection contre son maître jugée « effrontée » par Hirzel. Il va sans dire que ce détail ne prouve aucunement qu'Épictète était dans une phase cynique au moment de fréquenter Musonius. Laurenti, d'accord avec Hirzel, croit que c'est justement parce qu'Épictète était cynique qu'il a choisi de fréquenter Musonius, un stoïcien qui, toujours selon Laurenti, avait intégré beaucoup de cynisme dans son stoïcisme⁶⁹⁵. Il fournit des arguments tout aussi peu satisfaisants pour appuyer cette donnée et verse dans l'explication psychologisante. À son avis, Épictète était personnellement bien disposé à accueillir la doctrine cynique en raison de sa condition physique et sociale. Faute de preuves suffisantes, il faut donc écarter l'hypothèse d'une phase cynique antérieure à la conversion d'Épictète au stoïcisme.

Il ne fait aucun doute qu'Épictète se réclame de l'école stoïcienne dans son enseignement. Mais pour lui, stoïcisme et cynisme ne sont pas mutuellement exclusifs. Son Cynique adhère aux dogmes du stoïcisme, sa spécificité tient plutôt à ses missions d'éclaireur et de roi. On peut donc se demander si Épictète, tout en revendiquant son allégeance stoïcienne, se concevait lui-même comme un cynique, tel que le suggère Dudley⁶⁹⁶. Sous certains aspects, Épictète se rapproche du Cynique qu'il décrit dans l'entretien III 22 *Sur le cynisme*. Il semble avoir renoncé aux devoirs sociaux⁶⁹⁷ et adopte souvent un style rhétorique semblable au discours réprobateur du Cynique. En contrepartie,

⁶⁹² Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, iv et 68.

⁶⁹³ Arr., *Epict. diss.* II 12, 25.

⁶⁹⁴ Hirzel, *Der Dialog*, 2 : 246 note 1.

⁶⁹⁵ Laurenti, « Il filosofo ideale secondo Epitteto », 511-12.

⁶⁹⁶ Dudley croit qu'Épictète est celui qui s'est approché le plus de l'idéal cynique (*A history of Cynicism*, 197-98) : « In actual fact, it is to be doubted whether any came so near to it as did Epictetus himself. » Voir aussi G. Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto* (Bari : G. Laterza & Figli, 1947), 154, qui considère qu'Épictète était à la fois cynique et stoïcien, ainsi que Long, *Epictetus*, 58 : « References to Diogenes in the discourses outnumber the allusions to any individual philosopher apart from Socrates. Their prominence may suggest that Epictetus present himself as a Cynicizing Stoic or at least as a Stoic with strongly Cynic tendencies. Both descriptions are apt up to a point, but to put them in perspective we need to register several points. »

⁶⁹⁷ Luc., *Demon.* 55. Toutefois, Simplicius rapporte qu'Épictète a adopté un enfant tardivement (*in Epict. enchir.* XLIV, p. 406 Hadot). Selon Colardeau (*Étude sur Épictète*, 17) : « Le célibat d'Épictète s'explique suffisamment par les circonstances particulières de son existence, son esclavage, son infirmité, sa pauvreté, son exil. »

Épictète conçoit sa mission en des termes beaucoup plus modestes que celle qu'il confie au Cynique. Il veut faire progresser moralement les étudiants qui assistent à ses cours, non pas surveiller et réprimander l'humanité entière⁶⁹⁸. De plus, Long a montré que le style rhétorique d'Épictète dans les *Entretiens* emprunte beaucoup à la méthode pédagogique de Socrate⁶⁹⁹. Finalement, même si Épictète juge également valides les modèles de Diogène et de Socrate, c'est ce dernier qu'il aspire personnellement à égaler⁷⁰⁰. On ne peut donc conclure, à partir de la représentation d'Épictète dans les *Entretiens*, que celui-ci avait reçu et accepté l'appel du cynisme⁷⁰¹.

3.9. Conclusion

L'enseignement d'Épictète tel que transmis par Arrien nous permet de saisir avec précision son rapport au cynisme. Épictète, comme plusieurs autres stoïciens, connaît les cyniques principalement par la tradition des chriés et des biographies. Il puise ses anecdotes et ses informations biographiques dans le même bassin de sources que Diogène Laërce, bien qu'il y opère une sélection différente. Il y a peu de chance qu'il ait eu accès à des écrits de Diogène. Quoi qu'il en soit, il s'intéresse à Diogène avant tout pour sa conduite exemplaire et ses qualités morales, non pas pour ses talents littéraires. En revanche, Épictète cite des ouvrages d'Antisthène à quelques reprises et accorde de la valeur à ses écrits. Avant lui, Panétius – et peut-être Persaios – avait aussi un intérêt marqué pour l'œuvre écrite d'Antisthène.

Même si l'on peut déduire à partir de l'entretien III 22 qu'Antisthène, Cratès et Hipparchia sont des sages cyniques, c'est Diogène qui, aux yeux d'Épictète, incarne le mieux cet idéal. Diogène a de toute évidence servi de moule dans l'élaboration de son portrait du Cynique, et il est le seul cynique qu'Épictète utilise comme modèle de conduite. L'admiration d'Épictète pour Diogène s'inscrit dans une longue tradition stoïcienne qui remonte au moins à Chrysippe. Quant à Antisthène et Cratès, Épictète leur accorde de l'attention du fait de leur relation avec Diogène. À l'instar des stoïciens « socratiques » – et peut-être d'Hécaton et de Posidonius –, Épictète insiste sur la filiation Antisthène – Diogène. L'innovation de Sénèque, qui a intégré Démétrius au nombre des sages

⁶⁹⁸ Arr., *Epict. diss.* II 19, 29. À propos de sa propre fonction, Épictète dit aussi qu'il occupe le poste de celui qui chante l'hymne au dieu (Arr., *Epict. diss.* I 16, 19-21).

⁶⁹⁹ Long, *Epictetus*, 67-96.

⁷⁰⁰ Arr., *Epict. diss.* I 2, 36 ; voir aussi *Epict. enchir.* LI. L'humilité d'Épictète, qui se juge indigne d'être pris pour modèle de conduite (*Epict. diss.* IV 1, 151 ; voir aussi I 8, 14 ; II 24, 9-10 ; III 1, 24), le rapproche également de Socrate et l'éloigne du Cynique (*Epict. diss.* IV 8, 22-33 ; *Epict. enchir.* XLVI 1).

⁷⁰¹ À mon avis, il ne faut pas prendre au sérieux la scholie à Luc., *De mort. Peregr.* 18, qui fait d'Épictète un cynique aux côtés de Musonius Rufus et de Dion Chrysostome. Il ne faut pas non plus surinterpréter la remarque d'Aulu-Gelle, qui qualifie une expression employée par Épictète de κυνικώτερον (Arr., *Epict. diss.*, fr. X). Dans les deux cas, le « cynisme » d'Épictète fait référence à sa *parrhêsia* plutôt qu'à une allégeance philosophique (cf. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 238).

cyniques, n'a pas fait son chemin jusqu'à Épictète. Celui-ci se contente de le citer avec approbation une seule fois, mais ne lui fait jouer aucun rôle dans ses discussions sur le cynisme.

L'entretien III 22 *Sur le cynisme*, son résumé en IV 8 et les nombreux développements sur Diogène offrent des renseignements indispensables sur la manière dont Épictète articule cynisme et stoïcisme. Pour le stoïcien, cynisme et stoïcisme ne sont pas des courants philosophiques indépendants qui entrent en compétition. Le seul cynisme légitime fait partie intégrante du stoïcisme. C'est pourquoi Épictète fait parler le Cynique dans son propre langage philosophique et justifie ses comportements peu orthodoxes à l'aide de notions stoïciennes. Pour devenir un véritable Cynique, il faut d'abord suivre le même programme stoïcien qu'Épictète recommande à tous ses disciples en vue d'atteindre la sagesse, puis s'engager dans le cynisme si le dieu en a décidé ainsi. Les faux cyniques, en revanche, osent adopter des comportements cyniques – porter l'habit cynique, insulter des passants, demander l'aumône ou pratiquer une ascèse ostentatoire – alors qu'ils n'ont pas encore purifié leur hégémonie, comme si ces comportements leur permettaient de progresser moralement. Or, pour Épictète, le cynisme légitime n'est pas un moyen de parvenir à la vertu, mais un ensemble de pratiques que peut adopter un stoïcien une fois sage. Épictète neutralise ainsi le cynisme en le réduisant à une option offerte au sage à l'intérieur du stoïcisme. Il ne représente aucune menace pour le monopole stoïcien en matière d'accès à la vertu.

Comme tous les autres sages, le Cynique entretient un lien privilégié avec Zeus et obéit à sa volonté. Mais être sage, pour Épictète, n'équivaut pas à cyniciser. Seuls certains sages sont appelés à remplir les fonctions spécifiquement cyniques d'éclaireur et de roi. La fonction d'éclaireur oblige le Cynique à renoncer à tous les biens apparents – richesse, charges publiques, femme, enfants – pour montrer aux autres qu'ils ne sont pas indispensables au bonheur. Quant à la fonction royale, elle s'accompagne d'un style de rhétorique philosophique distinctif. Le Cynique communique le message de Zeus par la réprimande. Il peut se permettre d'adresser des reproches à tout le monde puisqu'il veille sur l'humanité entière comme un roi veille sur ses sujets, ou encore comme un père veille sur ses enfants.

En dehors du cynisme, le sage peut jouer d'autres rôles. C'est ainsi que les deux principaux visages de la sagesse, Diogène et Socrate, représentent chacun une option différente. Alors que Diogène incarne parfaitement le Cynique, Socrate s'en distingue sous plusieurs aspects. Il accepte les biens apparents quand ils se présentent à lui et incite ses concitoyens au progrès moral en réfutant un individu à la fois. Par rapport à Diogène, Socrate représente un modèle de vertu plus conventionnel. C'est probablement pour cette raison qu'Épictète accorde d'ordinaire la priorité à l'exemple de Socrate.

L'opinion d'Épictète sur le sage cynique partage certains éléments avec les stoïciens antérieurs, tout en s'en démarquant sur un point fondamental. Comme le veut la tradition stoïcienne, qui remonte au moins à Apollodore de Séleucie, Épictète accepte que le sage cynicise. Là où Épictète se singularise par rapport à ses prédécesseurs, c'est dans son refus de concevoir le cynisme comme un moyen de parvenir à la vertu. Cette position d'Épictète entre en conflit avec les opinions d'Apollodore de Séleucie, qui décrit le cynisme comme une voie vers la vertu, et de Musonius Rufus, qui parle de « l'ascèse orientée vers la vertu » de Diogène. Mais Épictète s'oppose encore plus directement à l'opinion des stoïciens cités chez Arius Didyme. Rappelons que, dans le résumé d'éthique stoïcienne d'Arius Didyme, ils affirment que le sage cynicisera, avec la précision qu'il ne commencera pas à cyniciser *en tant que sage*, mais bien avant d'avoir atteint la vertu.

Le contraste et les recoupements entre certaines opinions de Sénèque et d'Épictète, qui offrent les témoignages stoïciens les plus substantiels sur le cynisme, fait ressortir leurs spécificités respectives. Premièrement, Sénèque, contrairement à Épictète, reconnaît l'existence du cynisme en dehors du stoïcisme. Cela explique leur rapport différent à la méthode pédagogique des cyniques. Sénèque, alors même qu'il considère Diogène comme un sage, critique explicitement Diogène et les cyniques parce qu'ils professent leur enseignement à tous indistinctement. Épictète justifie cette pratique en accordant au sage cynique la responsabilité de veiller sur l'humanité entière comme sur ses propres enfants. Il méprise la même attitude lorsqu'elle est adoptée par les faux cyniques. Deuxièmement, Sénèque et Épictète se rejoignent dans la tension qui existe entre leur critique de l'ascèse ostentatoire et la pratique de cette ascèse par leurs modèles de vertu cyniques. On peut résoudre cette tension chez Épictète du fait qu'il ne conçoit pas le cynisme comme un moyen de parvenir à la vertu. L'ascèse ostentatoire de Diogène a seulement une valeur démonstrative. Chez Sénèque, il n'y a pas de résolution de ce genre, puisqu'il ne clarifie pas le rôle que joue l'ascèse cynique pratiquée par certains sages. Finalement, les deux stoïciens, bien qu'ils incluent des cyniques dans leur panthéon des sages, acceptent aussi que le sage ne cynicise pas. Les différentes options pour le sage sont justifiées chez Épictète par la théorie des rôles attribués par Zeus. En revanche, Sénèque n'explique jamais pourquoi les sages ne mènent pas tous le même genre de vie et pourquoi, par exemple, ils n'entretiennent pas la même attitude à l'endroit des richesses. Épictète avait en général une conception du cynisme et de son rapport avec le stoïcisme beaucoup plus élaborée et cohérente que Sénèque.

Le Démétrius de Sénèque et le sage cynique d'Épictète partagent de nombreux points communs⁷⁰². Les deux réprimandent leurs contemporains⁷⁰³, vivent toujours comme s'ils étaient en

⁷⁰² À ce sujet, voir aussi Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 55-56.

⁷⁰³ Sén., *Ben.* VII 8, 3 ; Arr., *Epict. diss.* III 22, 81-82.

public⁷⁰⁴, et servent de témoin de la vérité⁷⁰⁵. Alors que Sénèque assimile indirectement Démétrius à la divinité, Épictète le fera explicitement avec Diogène « l'homme divin »⁷⁰⁶. De plus, le discours que Démétrius adresse aux dieux dans le *De la providence* transmet la même idée que les mots prononcés par le Diogène d'Épictète dans l'entretien IV I *Sur la liberté* : Démétrius et Diogène se soumettent entièrement à la volonté du dieu⁷⁰⁷. Cette continuité entre Sénèque et Épictète dans leur représentation du sage cynique montre que, si Épictète a renoncé à intégrer Démétrius dans son panthéon des sages, il n'a pas pour autant rejeté le moule dans lequel Sénèque a formé son sage cynique.

La conception épictétéenne du cynisme ne semble pas avoir été particulièrement influencée par Musonius⁷⁰⁸. Bien que les deux admirent particulièrement Diogène et mettent l'accent sur sa liberté, Épictète se démarque de Musonius sur plusieurs points. Alors qu'Épictète souligne le caractère exceptionnel du mariage cynique de Cratès, Musonius en fait un modèle de compatibilité entre philosophie et vie conjugale aux côtés de Socrate. De plus, Musonius accepte que l'ascèse diogénienne conduise à la vertu, tandis qu'Épictète le refuse catégoriquement. Le discours VI *Sur l'ascèse* de Musonius et l'entretien III 12 *Sur l'ascèse* d'Épictète présentent des divergences importantes qui pourraient expliquer leur rapport différent au cynisme. La conception musonienne de l'entraînement est assez souple pour admettre la validité d'une ascèse ostentatoire semblable à celle de Diogène, tandis qu'Épictète ne tolère pas que le philosophe se singularise dans ses comportements. En général, Musonius semble normaliser le cynisme là où Épictète cherche à le confiner dans l'exception.

4. Marc Aurèle

La génération qui a suivi Épictète a vu naître le célèbre philosophe-empereur Marc Aurèle (121 à 180 ap. J.-C.). Adopté par Antonin sous la recommandation d'Hadrien, Marc Aurèle est appelé très jeune à régner sur l'empire romain. Il accède au pouvoir en 161 et partage son titre d'empereur avec Lucius Verus jusqu'à la mort de ce dernier en 169. Pendant son règne, il passe beaucoup de temps au front, pour contrer les invasions des Parthes, des Quades et des Marcomans.

⁷⁰⁴ Sén., *Ben.* VII 1, 7 ; Arr., *Epict. diss.* III 22, 16.

⁷⁰⁵ Sén., *Ep.* 20, 9 ; Arr., *Epict. diss.* III 22, 88.

⁷⁰⁶ Sén., *Ep.* 62, 3 à comparer à *Ep.* 73, 14 et Arr., *Epict. enchir.* XV.

⁷⁰⁷ Sén., *Prov.* V 5-6 ; Arr., *Epict. diss.* IV 1, 152-155.

⁷⁰⁸ Billerbeck croit au contraire que Musonius, en prônant « une ascèse modérée », a influencé le portrait du Cynique chez Épictète (« La réception du cynisme à Rome », 168).

Marc Aurèle a reçu dans sa jeunesse une éducation rhétorique et philosophique. Il a fréquenté plusieurs maîtres, dont Fronton, qui lui enseigne l'éloquence latine, Diognète, qui l'a initié à l'ascétisme⁷⁰⁹, et Junius Rusticus, qui lui a fait découvrir Épictète à travers des notes de cours, peut-être ses propres notes ou celles d'Arrien de Nicomédie⁷¹⁰. La seule œuvre philosophique que Marc Aurèle a léguée à la postérité, ses *Écrits pour lui-même*, est d'ailleurs fortement influencée par la philosophie d'Épictète, tant par le système philosophique qui la sous-tend, que par les nombreuses citations qui y figurent ou le vocabulaire technique employé⁷¹¹. L'ouvrage, rédigé en partie au front et en partie à Rome, n'était pas originellement destiné à publication. Marc Aurèle y note des réflexions essentielles afin de les avoir en tout temps à portée de main. Le caractère fortement stoïcien de l'ouvrage ne laisse aucun doute sur l'appartenance philosophique de Marc Aurèle⁷¹².

Il n'existe aucune étude qui s'intéresse directement au rapport de Marc Aurèle au cynisme. On trouve seulement quelques remarques dispersées dans les articles et les monographies consacrées plus généralement à l'œuvre philosophique de Marc Aurèle ou au cynisme⁷¹³. Le peu de littérature secondaire sur ce sujet s'explique par les références très limitées au cynisme – entre 6 et 8 – dans les *Écrits pour lui-même*. Je commenterai ici l'ensemble de ces références avérées ou présumées.

4.1. Une citation d'Antisthène

Marc Aurèle ne mentionne jamais le nom d'Antisthène dans ses *Écrits pour lui-même*, mais il cite un de ses mots dans le livre VII, qui contient un nombre important de citations d'auteurs comme Aristophane, Platon et Euripide, listées sans contexte.

⁷⁰⁹ M. Aur., *Med.* I 6, 8. Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, édition révisée et remaniée (Paris : Fayard, 1997), 19-21. Sur le mode de vie ascétique de Marc Aurèle, voir aussi *Historia Augusta, Vita Marci Antonini philosophi* 2. Desmond a établi un rapprochement entre l'enseignement de Diognète reçu par Marc Aurèle et le cynisme (*Cynics* [Berkeley : University of California Press, 2008], 72-73).

⁷¹⁰ M. Aur., *Med.* I 7. Cf. Hadot, *La citadelle intérieure*, 21-23.

⁷¹¹ Fuentes González répertorie les principales études à propos de l'influence d'Épictète sur Marc Aurèle dans « Épictète », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 3 (Paris : CNRS, 2000), 141.

⁷¹² Pour Vesperini, Marc Aurèle n'est ni un stoïcien, ni un philosophe (*Droiture et mélancolie : Sur les écrits de Marc Aurèle* [Lagrasse : Verdier, 2016]). Quant à Rist, même s'il ne le considère pas comme un philosophe, il admet que Marc Aurèle était stoïcien malgré certains éléments hétérodoxes de sa pensée (« Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius », dans *Jewish and Christian self-definition*, dir. B. F. Meyer et E. P. Sanders, vol. 3 [Philadelphia : Fortress Press, 1982], 23-45). La plupart des spécialistes du stoïcisme inclut Marc Aurèle parmi les philosophes stoïciens. Je m'en tiendrai à cette classification communément admise.

⁷¹³ Par exemple, Dudley, *A history of Cynicism*, 198 ; G. Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria : Poeti e filosofi nei pensieri di Marco Aurelio* (Torino : Tirrenia, 1989) ; R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius : A Study* (Oxford : Clarendon Press, 1989) ; E. Asmis, « The Stoicism of Marcus Aurelius », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 3 (Berlin, New York : De Gruyter, 1989), 2245 ; Hadot, *La citadelle intérieure* ; Desmond, *Cynics*, 72-73 ; C. Gill, *Marcus Aurelius : Meditations, Books 1-6* (Oxford : Oxford University Press, 2013) ; D. Izzo, « Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina » (Università degli studi di Trento et Université de Lille, 2019), 74-75 et 285-86.

M. Aur., *Med.* VII 36, éd. Dalfen (= *SSR* V A 86).

‘βασιλικὸν μὲν εὖ πράττειν, κακῶς δὲ ἀκούειν.’

« C’est le propre d’un roi de faire le bien et d’entendre dire du mal de soi. »

Le mot, rapporté chez plusieurs auteurs antiques, est explicitement attribué à Antisthène chez Diogène Laërce et Épictète⁷¹⁴. Puisque Marc Aurèle connaissait l’enseignement d’Épictète et qu’il cite une version du mot plus proche de sa version que de celle des autres auteurs, il y a de bonnes chances qu’il ait puisé cette citation dans les notes de cours fournies par Junius Rusticus, et non pas dans les écrits d’Antisthène directement⁷¹⁵.

S’il est vrai que Marc Aurèle connaît la citation par l’intermédiaire d’Épictète, il y voyait sans doute l’expression des mêmes vérités morales que celui-ci veut exposer dans les *Entretiens* : l’inaptitude de la foule à juger du bien et du mal et le peu d’importance qu’il faut accorder à l’opinion des autres. De fait, Marc Aurèle insiste à plusieurs reprises sur l’importance de ne pas se soucier de ce que les autres pensent de nous⁷¹⁶. Cortassa croit que Marc Aurèle interprète plus généralement la citation comme l’expression de la solitude du sage qui, en réglant ses actions sur des principes philosophiques, reçoit en retour l’incompréhension et le blâme de la foule⁷¹⁷. Plus spécifiquement, le mot d’Antisthène renverrait à la condition du sage-roi et à sa propre condition de monarque. En effet, la citation devait interpeller personnellement Marc Aurèle du fait de sa fonction d’empereur.

4.2. Mentions de Diogène

Deux passages des *Écrits pour lui-même* mentionnent Diogène. Le premier vante les connaissances et l’autonomie du cynique :

⁷¹⁴ Pour plus de détails, voir la section 3.2.1 *supra*.

⁷¹⁵ Cf. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, 255 ; Hadot, *La citadelle intérieure*, 286-87.

⁷¹⁶ Voir, entre autres, M. Aur., *Med.* II 12 ; III 4 ; III 6 ; VIII 4 ; XII 1 ; XII 4.

⁷¹⁷ Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria*, 119-22.

M. Aur., *Med.* VIII 3, éd. Dalfen modifiée⁷¹⁸ (= *SSR* V B 45).

Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Γάιος καὶ Πομπήιος τί πρὸς Διογένη καὶ Ἡράκλειτον καὶ Σωκράτην; οἱ μὲν γὰρ εἶδον τὰ πράγματα καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς ὕλας καὶ τὰ ἡγεμονικὰ αὐτῶν ἢν αὐτόνομα· ἐκείνων¹ δὲ οἴων προνομία καὶ δουλεία πόσων.

¹ ἐκείνων Farquharson : ἐκεῖ MSS

Qu'est-ce qu'Alexandre, Caius et Pompée comparé à Diogène, Héraclite et Socrate ? Ceux-ci, en effet, connaissaient les choses, leurs causes et leurs matières, et leurs hégémoniques étaient autonomes. Mais ceux-là, quel genre de privilèges avaient-ils, et de combien de choses étaient-ils les esclaves ?

Marc Aurèle oppose la triade Alexandre, César et Pompée⁷¹⁹ à celle de Diogène, Héraclite et Socrate. Les premiers possèdent des avantages, comme le pouvoir, la richesse et la gloire, qui n'ont ultimement aucune importance, car ils ne garantissent pas l'accès à la vertu. Ces hommes puissants sont en réalité des esclaves asservis à leurs passions. Marc Aurèle pose un regard critique sur ce genre de personnages ailleurs dans ses *Écrits pour lui-même*⁷²⁰. Quant aux seconds, ils ont une connaissance exacte du monde et un principe directeur souverain. Contrairement aux premiers, ils ont réussi à devenir libres, car ils ont concentré leurs efforts à prendre soin de leur hégémonique. Cette description place Diogène, Héraclite et Socrate parmi les sages.

La présence de Diogène aux côtés de Socrate comme modèle de vertu rappelle évidemment le couple de sages Socrate-Diogène qu'on trouve dans les *Entretiens* d'Épictète⁷²¹. Mais Marc Aurèle, contrairement à Épictète, préfère utiliser une triade de sages, dont les deux éléments de base sont Héraclite et Socrate, auxquels s'ajoute un troisième philosophe qui varie : Diogène, Démocrite ou Pythagore⁷²². La présence de Diogène dans ce contexte précis peut s'expliquer de deux manières, qui ne s'excluent pas forcément. Premièrement, Marc Aurèle a pu voir dans les notes de cours d'Épictète un Diogène servant d'exemple de liberté intérieure et a voulu l'intégrer dans un passage où il est justement question de la maîtrise qu'exerce le sage sur son hégémonique. Deuxièmement, puisqu'Alexandre et Diogène occupent la première place de leur triade respective Marc Aurèle les

⁷¹⁸ Au début de la dernière proposition, Dalfen conserve la leçon du manuscrit ἐκεῖ. J'ai adopté la correction ἐκείνων proposée par Farquharson.

⁷¹⁹ La même triade d'hommes politiques apparaît en M. Aur., *Med.* III 3, tandis qu'une variante – Alexandre, Philippe, Démétrius de Phalère – est utilisée en IX 29.

⁷²⁰ Voir M. Aur., *Med.* III 3 et IX 29.

⁷²¹ À noter qu'on trouve aussi une association de Diogène et d'Héraclite dans le *Manuel* d'Épictète (XV). Toutefois, j'ai adopté à cet endroit la correction proposée par Dorion, qui substitue Héraclite par Héraclès. Voir *supra* section 3.3.3.

⁷²² Héraclite, Démocrite et Socrate (III 3) ; Héraclite, Pythagore et Socrate (VI 47) ; Diogène, Héraclite et Socrate (VIII 3). Sur l'utilisation de la triade chez Marc Aurèle comme procédé stylistique, voir Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, 140.

oppose directement et fait ainsi écho à la célèbre rivalité entre Alexandre et Diogène, mise en scène dans de nombreuses anecdotes grecques.

La seconde mention de Diogène fait allusion à son fameux franc-parler. Dans un chapitre où Marc Aurèle fait l'histoire de trois genres dramatiques, la tragédie, l'ancienne comédie et la comédie nouvelle, il relève ce qu'il trouve d'utile dans chacun d'eux⁷²³. Ainsi décrit-il la comédie ancienne :

M. Aur., *Med.* XI 6, éd. Dalfen (= *SSR* V B 474).

μετὰ δὲ τὴν τραγωδίαν ἢ ἀρχαία κωμωδία παρήχθη παιδαγωγικὴν παρρησίαν ἔχουσα καὶ τῆς ἀτυφίας οὐκ ἀχρήστως δι' αὐτῆς τῆς εὐθυρρημοσύνης ὑπομιμνήσκουσα· πρὸς οἶόν τι καὶ Διογένης ταυτὶ παρελάμβανε.

Après la tragédie fut introduite la comédie ancienne, laquelle disposait d'un franc-parler pédagogique et, non pas inutilement, rappelait à travers cette franchise de ne pas se gorger de vanité ; c'est en vue d'un projet semblable que Diogène a accueilli cet héritage.

Les auteurs de comédie ancienne bénéficiaient d'une grande licence dans l'écriture et avaient pour spécialité de dénoncer tous les travers de la société en s'en prenant même aux plus célèbres et puissants. Marc Aurèle fait un lien entre ce genre dramatique et Diogène, parce qu'il faisait lui aussi usage de sa *παρρησία*. La comédie ancienne, tout comme Diogène, exploite ce franc-parler dans une visée pédagogique. Leur but est d'enseigner l'*ἀτυφία*, l'absence de vanité. Diogène, en invectivant des hommes qui se croient importants, les ramène à leur condition d'être humain vicieux, dont ils ne devraient tirer aucun orgueil.

Avant Marc Aurèle, le rhéteur Démétrius (pseudo-Démétrius de Phalère, 2^e ou 1^{er} s. av. J.-C.) inscrivait lui aussi le *κυνικός τρόπος* dans la lignée de la comédie, citant en exemples les écrits de Cratès et de nombreuses anecdotes sur Diogène⁷²⁴. Marc Aurèle raffine cette analyse en faisant intervenir les notions de *παρρησία* et d'*ἀτυφία*, qu'il a pu trouver dans les anecdotes offrant de nombreux exemples de mises en œuvre de franc-parler et de critiques du *τῦφος* chez les cyniques⁷²⁵.

⁷²³ Cf. Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria*, 71-77.

⁷²⁴ *Eloc.*, 259-262. Notons que dans une anecdote opposant Xéniaque et le cynique Bion, le premier représente la tragédie et l'autre la comédie (D.L., IV 10 = test. 22 Kindstrand). L'œuvre de Ménippe est également assimilée à la comédie chez Luc., *Pisc.* 26 et *Bis acc.* 33.

⁷²⁵ Sur le franc-parler, contentons-nous de rappeler que Diogène affirmait qu'elle était la plus belle chose au monde (D.L., VI 69 = *SSR* V B 473). Sur l'importance de l'*ἀτυφία* chez les cyniques, voir la note 736 *infra* et Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 17 note 2.

4.3. Une citation de Monime

Marc Aurèle est le seul stoïcien, et l'un des rares auteurs antiques, à citer Monime. Nous ne savons presque rien à son sujet, si ce n'est quelques informations biographiques. Ce cynique du 4^e s. av. J.-C, esclave d'un banquier, a jeté tout l'argent de son maître dans le but de se faire renvoyer et de suivre Diogène. Il a également passé beaucoup de temps auprès de Cratès de Thèbes.

Le livre II des *Écrits pour lui-même* contient la réflexion suivante, inspirée de Monime :

M. Aur., *Med.* II 15, éd. Dalfen (= SSR V G 3).

ὅτι πᾶν ὑπόληψις. δῆλα μὲν γὰρ τὰ πρὸς τὸν Κυνικὸν Μόνιμον λεγόμενα· δῆλον δὲ καὶ τὸ χρήσιμον τοῦ λεγομένου, εἴαν τις αὐτοῦ τὸ νόστιμον μέχρι τοῦ ἀληθοῦς δέχηται.

Que tout est opinion. Évidentes, en effet, sont les critiques adressées à Monime le Cynique. Évidente aussi est l'utilité de ce mot, si l'on en accepte la partie profitable, dans la mesure où elle coïncide avec ce qui est vrai.

Le ὅτι initial introduit la citation de Monime « tout est opinion »⁷²⁶. D'autres sources attribuent des mots semblables à Monime. Le poète comique Ménandre lui fait dire que « toute opinion est vanité (τὸ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν)⁷²⁷ », et Sextus Empiricus que « tout est vanité (τῦφον τὰ πάντα)⁷²⁸ ». En ajoutant la citation de Marc Aurèle, on peut reconstruire la pensée de Monime sous forme de syllogisme : tout est opinion ; or toute opinion est vanité ; donc tout est vanité. Marc Aurèle n'expose pas les failles « évidentes » du raisonnement de Monime, mais on peut supposer, avec Farquharson et Gill, qu'elles résident dans son caractère auto-réfutatif⁷²⁹. Si tout est opinion, alors la réflexion de Monime ne fait pas exception et n'est pas plus vraie qu'une opinion.

Marc Aurèle voit tout de même dans cette affirmation un fond de vérité duquel il peut tirer profit. Dans ses *Écrits pour lui-même*, il reprend à son propre compte la même formule à plusieurs endroits, notamment au chapitre 22 du livre XII⁷³⁰ :

⁷²⁶ Cf. A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. 2 (Oxford : Oxford University Press, 1944), 533.

⁷²⁷ Ménandre *apud* D.L., VI 83 = SSR V G 1.

⁷²⁸ Sext. Emp., *Math.* VIII 5 = SSR V G 2.

⁷²⁹ Cf. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 1 : 294-95 ; Gill, *Marcus Aurelius*, 100.

⁷³⁰ Voir aussi M. Aur., *Med.* XII 8 (ὅτι πάντα ὑπόληψις) ; XII 26 (ὅτι πάνθ' ὑπόληψις).

M. Aur., *Med.* XII 22, éd. Dalfen.

ὅτι πάντα ὑπόληψις καὶ αὕτη ἐπὶ σοί. ἄρον οὖν, ὅτε θέλεις, τὴν ὑπόληψιν καὶ ὥσπερ κάμψαντι τὴν ἄκραν γαλήνη, σταθερὰ πάντα καὶ κόλπος ἀκύμων.

Que tout est opinion et que celle-ci dépend de toi. Lorsque tu le peux, enlève l'opinion et, comme si tu avais doublé le cap, la mer sera calme, tout sera tranquille et la baie sera sans vagues.

On voit bien comment Marc Aurèle s'approprie le mot de Monime et l'intègre dans la thérapeutique stoïcienne. « Tout est opinion » devient une maxime qui lui rappelle que l'opinion se trouve à la source des passions et qu'il doit mettre tous ses efforts à supprimer les jugements par lesquels il assigne une valeur positive ou négative à ce qui est fondamentalement indifférent⁷³¹. Le mot fait figure de diagnostic pessimiste sur la condition morale de Marc Aurèle. Si tout est opinion, cela signifie que toutes ses pensées sont fondées sur des jugements erronés, et si ces jugements dépendent de lui, la responsabilité de ces erreurs lui revient. Alors que Sextus Empiricus interprète la réflexion de Monime comme une forme de scepticisme, Marc Aurèle en fait l'expression de l'échec moral des êtres humains, à qui il appartient de se corriger.

Nous ignorons de quelle manière Marc Aurèle a mis la main sur ce mot de Monime. On ne peut savoir si, à Rome, il avait accès à ses écrits ou s'il a trouvé la citation dans une anthologie.

4.4. Une anecdote sur Cratès

Au chapitre 13 du livre VI, Marc Aurèle prescrit de mettre à nu les objets en les décrivant de manière neutre pour éviter d'accorder de la valeur à ce qui en a seulement par convention. Ainsi, une toge prétexte devient « de la laine de mouton trempée dans du sang de coquillage ». C'est dans ce contexte qu'il fait allusion à une anecdote impliquant Cratès de Thèbes et Xénocrate, un scholarque de l'Académie.

M. Aur., *Med.* VI 13, éd. Dalfen (= *SSR* V H 61).

δεινὸς γὰρ ὁ τῦφος παραλογιστής, καὶ ὅτε δοκεῖς μάλιστα περὶ τὰ σπουδαῖα καταγίνεσθαι, τότε μάλιστα καταγοητεύῃ. ὅρα γοῦν, ὁ Κράτης τί περὶ αὐτοῦ τοῦ Ξενοκράτους λέγει.

⁷³¹ Marc Aurèle rappelle souvent l'importance d'éliminer les opinions pour se débarrasser des passions : M. Aur., *Med.* III 9 ; IV 7 ; IV 39 ; V 26 ; VI 13 ; VIII 40 ; VIII 47 ; VIII 49 ; IX 13 ; IX 32 ; XI 16 ; XI 18 ; XII 25. Cette idée remonte à l'ancien stoïcisme. Chrysippe, par exemple, affirmait que les passions étaient des opinions (D.L., VII 111 = *SVF* III 456).

La vanité est terriblement trompeuse. C'est lorsque tu crois le plus t'occuper des choses sérieuses que tu es le plus ensorcelé. Vois, par exemple, ce que Cratès dit au sujet du célèbre Xénocrate.

L'anecdote à laquelle Marc Aurèle fait référence est perdue et nous ne savons pas ce que Cratès disait précisément de Xénocrate⁷³². Puisque ses *Écrits pour lui-même* n'étaient pas destinés à la publication, Marc Aurèle ne se préoccupe pas toujours de citer les mots prononcés par les personnages d'anecdotes célèbres⁷³³. Le contexte nous permet néanmoins de comprendre que Cratès reprochait à Xénocrate sa vanité (τῦφος), et cela même s'il avait la réputation d'être ἀτυφότατος⁷³⁴. Ceux qui, comme Xénocrate, consacrent leur vie entière à la philosophie, ne sont pas à l'abri du τῦφος, car on peut tirer une fierté déplacée même de la recherche de la vertu⁷³⁵. L'anecdote reprend ainsi le motif du cynique qui accuse un autre philosophe de τῦφος et que l'on trouve à l'œuvre dans plusieurs autres chrires⁷³⁶. Il se peut que le mot de Cratès soit lié d'une certaine manière à la réflexion de Marc Aurèle en XII 27 : « La vanité qui fume sous le couvert de l'absence de vanité est la plus difficile à éliminer (ὁ γὰρ ἐπὶ ἀτυφία τῦφος τυφόμενος πάντων χαλεπώτατος). »

Parente croit que l'anecdote à laquelle fait allusion Marc Aurèle pourrait provenir ultimement des *Mémorables de Cratès* rédigés par Zénon de Kition⁷³⁷. En effet, peu avant Marc Aurèle, Plutarque avait écrit une *Vie de Cratès*, laquelle devait avoir contribué à la diffusion d'anecdotes biographiques sur Cratès, dont certaines provenaient sans doute de Zénon.

4.5. Une mention de Ménippe

Comme dans le cas de Monime, Marc Aurèle est le seul stoïcien à nommer Ménippe, un cynique ayant vécu au 3^e s. av. J.-C. et connu surtout pour sa production littéraire au ton satirique. Marc Aurèle le mentionne dans une liste des personnages qui résident chez les morts :

M. Aur., *Med.* VI 47, éd. Dalfen.

ἐκεῖ δὴ μεταβαλεῖν ἡμᾶς δεῖ, ὅπου τοσοῦτοι μὲν δεινοὶ ῥήτορες, τοσοῦτοι δὲ σεμνοὶ φιλόσοφοι, Ἡράκλειτος, Πυθαγόρας, Σωκράτης, τοσοῦτοι δὲ ἥρωες πρότερον, τοσοῦτοι δὲ ὕστερον στρατηγοί, τύραννοι. ἐπὶ τούτοις δὲ Εὐδοξος, Ἰππάρχος, Ἀρχιμήδης, ἄλλαι φύσεις ὀξεῖαι, μεγαλόφρονες,

⁷³² La seule histoire conservée qui relie Cratès et Xénocrate concerne Métroclès. Télès raconte que ce philosophe a étudié avec Xénocrate avant de se convertir à la philosophie cynique auprès de Cratès (fr. IV^A, p. 40 Hense = SSR V L 5).

⁷³³ Même omission dans une anecdote sur Socrate (M. Aur., *Med.* XI 28 ; cité partie 1, chapitre 1, section 1.4).

⁷³⁴ D.L., IV 11.

⁷³⁵ Pour les stoïciens, seul le sage est ἀτυφος : D.L., VII 117 = SVF III 646.

⁷³⁶ D.L., II 118 = SSR V H 67 (Cratès vs Stilpon) ; VI 7 = SSR V A 27 (Antisthène vs Platon) ; VI 26 = SSR V B 55 (Diogène vs Platon).

⁷³⁷ I. Parente, « Per la biografia di Senocrate », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 109 (1981) : 138 note 2.

φιλόπονοι, πανοῦργοι, αὐθάδεις, αὐτῆς τῆς ἐπικήρου καὶ ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς χλευασταί, οἷον Μένιππος καὶ ὅσοι τοιοῦτοι.

Nous devons émigrer là où résident tant d'habiles orateurs, tant de vénérables philosophes, Héraclite, Pythagore, Socrate, tant de héros d'autrefois, et après eux tant de généraux, de tyrans. En plus de ceux-ci, Eudoxe, Hipparque, Archimède, d'autres natures intelligentes, des hommes magnanimes, travaillants, habiles, entêtés, ceux qui se moquent de la vie périssable et éphémère des êtres humains, comme Ménippe et tous ses semblables.

Dans ce chapitre, Marc Aurèle nomme une série de gens célèbres qui séjournent en Hadès. Il emploie fréquemment ce procédé dans le but de s'affranchir de la peur de la mort⁷³⁸. Il assimile ainsi cette vérité que tous les êtres humains, même les plus illustres, sont destinés à mourir. Ménippe fait partie de ces hommes célèbres en tant qu'auteur de satires, et non pas aux côtés de philosophes comme Héraclite, Pythagore, et Socrate. Quand Marc Aurèle évoque les « semblables » de Ménippe, il ne pense pas nécessairement à d'autres philosophes cyniques, mais probablement à des satiristes comme Timon de Phlionte⁷³⁹. Le choix de nommer « ceux qui se moquent de la vie périssable et éphémère des êtres humains » dans une réflexion qui a pour but de percevoir la mort comme un indifférent, laisse croire que Marc Aurèle pouvait lire de la littérature satirique dans le même objectif.

La mention de Ménippe dans un tel contexte pourrait s'expliquer par la production littéraire de Lucien à la même époque que Marc Aurèle. Le satiriste Lucien se sert de l'œuvre de Ménippe comme modèle littéraire et met souvent en scène le cynique dans ses propres écrits, notamment dans des récits qui se déroulent en Hadès⁷⁴⁰. Il ne serait pas étonnant qu'un empereur lettré comme Marc Aurèle ait découvert Ménippe à travers Lucien et qu'il ait pris plaisir à la lecture de son œuvre⁷⁴¹. Si Lucien, un contemporain de Marc Aurèle, avait encore accès aux écrits de Ménippe, l'Empereur devait lui aussi avoir la possibilité de les consulter.

4.6. Une référence à Démétrius le Cynique ?

Dans un autre passage où Marc Aurèle dresse une liste des morts pour se rappeler sa propre condition mortelle, il nomme un certain Démétrius :

⁷³⁸ Voir, en outre, M. Aur., *Med.* III 3 ; IV 48 ; VII 19 ; VIII 25.

⁷³⁹ Gill croit plutôt que Marc Aurèle pense spécifiquement aux cyniques (*Marcus Aurelius*, 192).

⁷⁴⁰ Luc., *Men.* et *Dial. mort.* Ménippe lui-même avait écrit une *Évocation des morts* (Νεκῦα) : D.L., VI 101.

⁷⁴¹ Hadot voit dans la perspective surplombante de Marc Aurèle sur les affaires humaines une influence du cynisme, puisque Lucien, qu'il inscrit dans la mouvance cynique, met en scène le même « regard d'en haut » dans son *Charon* ou *Les observateurs* et dans son *Icaroménippe* (*La citadelle intérieure*, 190-92). Dans ce dernier texte, Ménippe pose un regard critique sur la terre à partir de l'espace.

M. Aur., *Med.* VIII 25, 2, éd. Dalfen.

οἱ δὲ δριμεῖς ἐκεῖνοι ἢ προγνωστικοὶ ἢ τετυφωμένοι ποῦ, οἷον [δριμεῖς μὲν]¹
Χάραξ καὶ Δημήτριος ὁ Πλατωνικός² καὶ Εὐδαίμων καὶ εἴ τις τοιοῦτος;

¹ secl. Dalfen, Rendall

² ὁ Πλατωνικός secl. Haines, Farquharson

Où sont ceux qui ont une intelligence aiguisée, qui connaissent l'avenir ou qui sont remplis de vanité, comme Charax, Démétrius le Platonicien, Eudémon et leurs semblables ?

Certains spécialistes croient que Marc Aurèle fait ici référence à Démétrius le Cynique. À l'origine de cette hypothèse se trouve Aréthas de Césarée, un savant byzantin du 9^e/10^e s. ap. J.-C. qui possédait un exemplaire ancien des *Écrits pour lui-même* de Marc-Aurèle et qui, dans une scholie à propos d'une anecdote sur Démétrius le Cynique rapportée par Lucien, écrit : « Ce Démétrius, dont Marc se souvient dans ses *Éthiques*, a connu son apogée à l'époque d'Auguste⁷⁴². » Or, Marc Aurèle cite un seul Démétrius dans ses *Écrits pour lui-même* et c'est le Δημήτριος ὁ Πλατωνικός du livre VIII. Haines et Farquharson, qui ont édité et traduit le texte de Marc Aurèle, ont donc interprété le qualificatif ὁ Πλατωνικός comme une glose erronée⁷⁴³. L'édition de Dalfen conserve le qualificatif ὁ Πλατωνικός dans le texte de Marc Aurèle et renvoie à un passage de Lucien, où celui-ci rapporte une anecdote au sujet d'un certain Démétrius le Platonicien, qui a vécu à la même époque que Ptolémée XII Aulète (1^{er} s. av. J.-C.)⁷⁴⁴. Cela voudrait dire que la remarque d'Aréthas de Césarée est fautive, et non pas le qualificatif ὁ Πλατωνικός. Dillon croit qu'il est peu probable que Marc Aurèle renvoie au même Démétrius platonicien que Lucien. Selon lui, si l'on accepte de conserver ὁ Πλατωνικός chez Marc Aurèle, il faut supposer qu'il s'agit d'un Démétrius inconnu par ailleurs⁷⁴⁵. Quant à Billerbeck, elle est d'avis qu'une référence à Démétrius le Platonicien est tout aussi incertaine qu'une référence à Démétrius le Cynique⁷⁴⁶. En effet, nous ne disposons d'aucune information complémentaire qui permette de trancher définitivement entre les deux. Les personnages de Charax et d'Eudémon, dont l'identification demeure incertaine, ne fournissent aucune indication chronologique ou biographique.

⁷⁴² Scholie à Luc., *Salt.* 63, p. 189 Rabe : Δημήτριος οὗτος ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἠκμαζεν, οὗ Μάρκος ἐν τοῖς Ἡθικοῖς αὐτοῦ μέμνηται.

⁷⁴³ C. R. Haines, *Marcus Aurelius* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1930) ; Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. Selon Dillon (« Démétrius le Platonicien », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 [Paris : CNRS, 1994], 641-42), « le contexte se prête très bien à l'identification de ce Démétrius avec Démétrius le Cynique. » Nous ne savons pas à quels éléments contextuels il fait allusion.

⁷⁴⁴ Luc., *Cal.* 16.

⁷⁴⁵ Dillon, « Démétrius le Platonicien ».

⁷⁴⁶ Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, 61.

Qui plus est, même si nous avons la certitude que « Démétrius le Platonicien » désignait bel et bien Démétrius le Cynique, le passage nous renseignerait très peu sur le rapport de Marc Aurèle à Démétrius, puisqu'il n'est pas clair à quel groupe il l'associe. A-t-il un esprit aiguisé, anticipe-t-il l'avenir ou est-il gorgé d'orgueil ? Selon la réponse, Marc Aurèle pourrait admirer ou mépriser Démétrius. Certes, le texte transmis par le manuscrit précise que Charax, Démétrius et Eudémon appartiennent au groupe des δριμεις, mais les éditeurs Rendall et Dalfen ont supprimé cette précision, la jugeant superflue.

Si l'on s'en tient au texte du manuscrit, Marc Aurèle affirme qu'un certain Démétrius le Platonicien est doté d'une intelligence pénétrante. Les interventions des éditeurs modernes des *Écrits pour lui-même*, ainsi qu'une remarque d'Aréthas de Césarée viennent toutefois introduire un doute sur l'identité de ce Démétrius et sur le regard que Marc Aurèle posait sur lui. Il n'est pas impossible que Marc Aurèle fasse en fait référence à Démétrius le Cynique et qu'il ait une opinion mitigée sur lui. Néanmoins, trop d'incertitudes demeurent pour tirer quelque conclusion que ce soit sur le rapport de Marc Aurèle à Démétrius le Cynique.

4.7. Une comparaison avec les cyniques ?

Certains spécialistes ont reconnu les cyniques dans un passage où Marc Aurèle se compare à d'autres philosophes⁷⁴⁷ :

M. Aur., *Med.* IV 30, éd. Dalfen.

ὁ μὲν χωρὶς χιτῶνος φιλοσοφεῖ, ὁ δὲ χωρὶς βιβλίου. ἄλλος οὗτος ἡμίγυμνος ἄρτους οὐκ ἔχω, φησί, 'καὶ ἐμμένω τῷ λόγῳ'. ἐγὼ δὲ τροφὰς τὰς ἐκ τῶν μαθημάτων οὐκ ἔχω καὶ ἐμμένω¹.

¹ οὐκ ἔχω καὶ ἐμμένω MSS : ἔχω καὶ οὐκ ἐμμένω Trannoy, Farquharson

L'un, sans tunique, pratique la philosophie, l'autre, sans livre. Cet autre, à demi nu, dit : « Je n'ai pas de pain, mais je reste fidèle à la raison. » Quant à moi, je n'ai pas la nourriture que l'on tire des études, mais je reste fidèle [à la raison].

Selon l'édition des *Écrits pour lui-même* utilisée, on arrive à des interprétations différentes de ce chapitre. Les éditions de Trannoy et de Farquharson proposent de corriger le texte ainsi : « Quant à moi, j'ai la nourriture que l'on tire des études, mais je ne reste pas fidèle [à la raison]. » Marc Aurèle procéderait alors à une auto-critique. Bien qu'il dispose de ressources intellectuelles, il ne parvient

⁷⁴⁷ Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2739 ; Gill, *Marcus Aurelius*, 133.

pas à rester fidèle à la raison, contrairement aux autres philosophes qui, tout en manquant de ressources fondamentales, continuent à rechercher la sagesse. L'édition de Dalfen, que j'utilise, suit le texte du manuscrit. On comprend que Marc Aurèle s'encourage à persévérer sur la voie de la raison même s'il n'a pas le loisir d'étudier, car d'autres réussissent à philosopher avec encore moins de moyens que lui. Cette lecture me semble la plus vraisemblable, puisque Marc Aurèle se plaint ailleurs de ne pas avoir le temps de lire, tout en s'exhortant à adopter des comportements vertueux⁷⁴⁸. Quoiqu'il en soit, les philosophes auxquels Marc Aurèle se compare servent de modèles positifs.

Les caractéristiques que Marc Aurèle prête à ces philosophes ne permettent pas de les identifier précisément comme des cyniques. Les cyniques ne sont pas les seuls à ne pas porter de tunique⁷⁴⁹. Parmi les philosophes, Socrate, Cléanthe et Caton d'Utique portaient eux aussi le manteau comme unique vêtement⁷⁵⁰. De plus, quand Marc Aurèle parle des philosophes « sans livre », il pourrait penser à Diogène qui, même s'il lisait et écrivait, ne considérait pas que les livres étaient nécessaires au progrès moral⁷⁵¹, mais peut-être aussi à Socrate, Musonius Rufus et Épictète, qui n'ont rien écrit. Quant à l'adjectif ἡμίγυμνος, il est parfois utilisé pour qualifier des cyniques comme Cratès et Démétrius⁷⁵², mais pourrait simplement faire référence à l'absence de tunique, qui laisse voir beaucoup de peau. Finalement, le seul élément qui rappelle plus précisément les cyniques est la pauvreté extrême de celui qui n'a même pas de pain pour manger. Dans le groupe de philosophes qui restent fidèles à la raison avec des ressources limitées, Marc Aurèle pourrait inclure des cyniques, mais aussi des philosophes d'autres allégeances.

Malgré sa position sociale de monarque, Marc Aurèle admet que la pauvreté extrême n'est pas un obstacle au progrès moral et qu'il est possible d'agir conformément à la raison avec des ressources minimales. Sa posture rappelle celle de Sénèque qui, tout possédant des richesses considérables, louait la pauvreté de Diogène et de Démétrius.

4.8. Conclusion

Marc Aurèle s'intéresse à certains cyniques en raison de leur activité littéraire. Il cite un mot d'Antisthène et un de Monime, et il fait allusion aux écrits satyriques de Ménippe. Les anecdotes

⁷⁴⁸ M. Aur., *Med.* VIII 8.

⁷⁴⁹ Quelques textes associent ce style vestimentaire aux cyniques : Juv., XIII 121-122 ; Arr., *Epict. diss.* IV 8, 31 ; D.L., VI 6 = *SSR* V B 23 ; VI 31 = *SSR* V B 70 ; [Luc.], *Cyn.* 20.

⁷⁵⁰ Socrate : Xén., *Mem.* I 6, 2. Cléanthe : D.L., VII 169 = *SVF* I 463. Caton : Plut., *Vit. Cat. Min.* 6, 6 ; 44, 1 ; 50, 1. Selon Musonius Rufus, il convient au philosophe de s'afficher sans tunique (*Diss.* XVI, p. 88, 5-8 Hense). La tunique se portait sous le manteau.

⁷⁵¹ D.L., VI 48 = *SSR* V B 118.

⁷⁵² Sén., *Ep.* 62, 3 ; Apul., *Flor.* 22 = *SSR* V H 18.

cyniques, même si Marc Aurèle devait en connaître plusieurs, n'occupent presque aucune place dans ses *Écrits pour lui-même*. Il en mentionne une seule, celle sur Cratès et Xénocrate, et ne prend même pas la peine de la développer. Diogène est le seul cynique à servir de modèle de vertu, dans un passage où Marc Aurèle le nomme aux côtés d'Héraclite et de Socrate. Ailleurs, il traite la franchise de Diogène comme une méthode thérapeutique visant à dégonfler l'orgueil de ses interlocuteurs, comparable au franc-parler de la comédie ancienne. L'empereur exploite à plusieurs reprises cette caractéristique du cynisme. La citation de Monime, selon laquelle « tout est opinion », sert ultimement à dénoncer le τῦφος des êtres humains, de même que le reproche que Cratès adresse à Xénocrate. Au niveau théorique, Marc Aurèle retient du cynisme surtout sa critique des fausses opinions qui font naître en chacun un sentiment d'importance injustifié, critique qui s'harmonise bien avec le combat que Marc Aurèle mène lui-même contre le τῦφος⁷⁵³.

Alors que les *Écrits pour lui-même* sont fortement influencés par l'enseignement d'Épictète, le rapport au cynisme de Marc Aurèle ne porte pas la marque de son maître spirituel. Certes, Marc Aurèle reprend une citation d'Antisthène qu'on trouve aussi dans les *Entretiens*, et il fait de Diogène un modèle de vertu dans le chapitre trois du livre VIII, comme Épictète et plusieurs autres stoïciens l'avaient fait avant lui, mais on ne trouve chez l'empereur aucune discussion sur la figure du cynique ou aucune autre réflexion qui rappellerait l'entretien III 22 *Sur le cynisme*.

Au regard de la réception stoïcienne du cynisme, l'œuvre de Marc Aurèle se démarque par son intérêt pour Monime et Ménippe, par sa compréhension du cynisme comme une recherche de l'ἀτυφία et par la comparaison qu'il établit entre le cynisme et la comédie ancienne.

⁷⁵³ M. Aur., *Med.* II 12 ; VI 13 ; IX 2 ; XI 18 ; XII 27.

Chapitre 3 – Stoïciens impossibles à dater

1. Les stoïciens (?) de la doxographie cynique générale

À la fin du livre VI de Diogène Laërce, celui-ci présente une doxographie contenant les principaux dogmes défendus par les cyniques. Cette doxographie, qui établit de nombreux parallèles entre le cynisme et le stoïcisme, a fait l'objet de plusieurs études qui tentent de retrouver les sources de Diogène Laërce. J'analyse ce texte en détail dans le chapitre « Les rapports entre cynisme et stoïcisme dans la doxographie cynique générale⁷⁵⁴ ».

À un endroit de la doxographie, Diogène Laërce semble rapporter des propos tenus par des stoïciens au sujet du cynisme :

D.L., VI 104, éd. Dorandi (= SSR V A 135).

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς Στωϊκοῖς· ἐπεὶ καὶ κοινωμία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἐστίν. ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς.

Ils [*scil.* les cyniques] sont aussi d'avis que la fin est de vivre selon la vertu, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès*, à l'instar des stoïciens, puisqu'il existe quelque chose de commun entre ces deux écoles. C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. Et Zénon de Kition aussi vécut de cette manière.

Après avoir énoncé le dogme cynique selon lequel « la fin est de vivre selon la vertu », Diogène Laërce fait une digression et affirme que cynisme et stoïcisme ont quelque chose en commun. Il ajoute ensuite : « C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. » Il y a une incertitude concernant l'identité du sujet du verbe εἰρήκασι. S'il s'agit bien des stoïciens, comme je le crois, il faut considérer ce texte comme un témoignage sur la réception stoïcienne du cynisme.

Nous savons, grâce à D.L., VII 121, qu'Apollodore de Séleucie avait déjà défini le cynisme comme une voie vers la vertu, qualifiée de σύντομος ou de εὔτονος, selon la leçon des manuscrits préférée⁷⁵⁵. Apollodore fait donc vraisemblablement partie du sujet de εἰρήκασι.

⁷⁵⁴ Partie 2, chapitre 2.

⁷⁵⁵ Voir partie 1, chapitre 1, section 7.

2. Denys le Stoïcien

L'identité de Denys le Stoïcien est difficile à établir. Il pourrait s'agir de Denys d'Héraclée, un stoïcien dissident qui a suivi les leçons de Zénon de Kiton, ou d'un autre stoïcien nommé Denys qui vivait à Athènes au 1^{er} s. av. J.-C.⁷⁵⁶, mais peut-être aussi d'un Denys autrement inconnu. L'auteur est cité une seule fois chez Diogène Laërce, sans plus de précisions que son nom et son allégeance philosophique. La citation de Denys le Stoïcien rapporte une chrie à propos de Diogène :

D.L., VI 43, éd. Dorandi (= SSR V B 27).

φησὶ δὲ Διονύσιος ὁ Στωϊκὸς ὡς μετὰ Χαιρώνειαν συλληφθεὶς ἀπήχθη πρὸς Φίλιππον· καὶ ἐρωτηθεὶς τίς εἶη, ἀπεκρίνατο, ἑκατόσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας. ὅθεν θαυμασθεὶς ἀφείθη.

Denys le Stoïcien dit que, après Chéronée, il [*scil.* Diogène] fut arrêté et emmené devant Philippe. Lorsque celui-ci lui demanda qui il était, il répondit : « l'espion de ton insatiabilité. » Impressionné par sa réponse, Philippe le relâcha.

Les anecdotes sur Diogène faisant intervenir Philippe II, roi de Macédoine et père d'Alexandre le Grand, sont nombreuses⁷⁵⁷. Ici, on trouve à l'œuvre le même motif littéraire que dans les chries où interagissent Diogène et Alexandre le Grand : le cynique s'adresse avec franchise à un homme de pouvoir et celui-ci l'admire en retour.

L'anecdote rapportée par Denys le Stoïcien a beaucoup circulé puisque d'autres versions se trouvent chez Plutarque et Épictète⁷⁵⁸. La présence de la chrie dans le portrait du Cynique chez Épictète montre que l'image du cynique *κατάσκοπος* a particulièrement marqué les stoïciens⁷⁵⁹. Plus généralement, le fait que Denys le Stoïcien rapporte un détail biographique sur Diogène sous la forme d'une chrie témoigne encore une fois de la préférence des stoïciens pour ce genre littéraire lorsqu'ils s'intéressent aux cyniques.

⁷⁵⁶ Goulet-Cazé a suggéré les deux noms, mais ces rapprochements ne reposent sur aucun indice significatif (« Le livre VI de Diogène Laërce », 3918). Denys d'Héraclée nous est connu par D.L., VII 166-167 = *SVF* I 422 et Denys le Stoïcien d'Athènes par Cic., *Tusc.* II 26.

⁷⁵⁷ Luc., *Hist. conscr.* 3 = SSR V B 25 ; D.L., VI 69 (anecdote insérée dans le manuscrit Φ seulement) = SSR V B 26 ; Jean Chrys., *Adv. oppug. vitae monast.* II 6 = SSR V B 28 ; Philostr., *VA* VII 2, 3 et 3, 3 = SSR V B 29 ; Plut., *De exil.* 12, 604D = SSR V B 30.

⁷⁵⁸ SSR V B 27 = Plut., *Quom. adul. ab am. internosc.* 30, 70C ; *De exil.* 16, 606B-C ; Arr., *Epict. diss.* III 22, 24 (cité dans la partie 1, chapitre 2, section 3.3.1).

⁷⁵⁹ Sur l'utilisation qu'en fait Épictète dans les *Entretiens*, voir partie 1, chapitre 2, section 3.3.1.

3. Un groupe de stoïciens anonymes mentionnés chez Julien

En 362 ap. J.-C., Julien l'Empereur a écrit un discours *Contre les cyniques ignorants*, dans lequel il traite brièvement des stoïciens et intègre une remarque sur leur rapport au cynisme :

Jul., *Or.* IX 6, 185C-D, éd. Nesselrath.

τοὺς τοῦ Κιτιέως ὁμιλητὰς λέγω, οἳ τὰς πόλεις ἰδόντες ἀποδιδρασκούσας τὸ λίαν ἀκραιφνὲς καὶ καθαρὸν τῆς ἐλευθερίας τοῦ κυνός, ἐσκέπασαν αὐτὸν ὥσπερ οἶμαι παραπετάσμασιν οἰκονομία καὶ τῇ χρηματιστικῇ καὶ τῇ πρὸς τὴν γυναῖκα συνόδῳ καὶ παιδοτροφίᾳ, ἵν' οἶμαι ταῖς πόλεσιν αὐτὸν ἐγγύθεν ἐπιστήσωσι φύλακα.

Je parle des disciples de l'homme de Kition, qui ont vu que les cités tentaient d'échapper à la liberté trop pure du chien et qui, je crois, l'ont mis à l'abri derrière des écrans – la gestion de la maison et de l'argent ainsi que l'union avec une femme et l'éducation des enfants – afin, je crois, de lui confier la tâche de surveiller de près les cités.

Le commentaire de Julien semble dire que les stoïciens, en réaction au rejet généralisé des cyniques, ont voulu leur donner un rôle respectable pour justifier la grande licence qu'ils s'autorisent dans les paroles et les actes. Les stoïciens leur ont ainsi attribué la fonction de gardien (φύλακα) des cités, fondée sur de prétendues compétences cyniques dans la gestion des affaires privées et de l'argent, ainsi que dans le mariage et l'éducation des enfants.

Julien ne précise pas à quels stoïciens il fait référence, mais Épictète devait faire partie de ce groupe. Dans l'entretien III 22, celui-ci place le sage cynique à la tête des cités, d'où il veille avec le plus grand soin. Le sage cynique s'occupe de l'humanité comme de sa propre famille et intervient dans tous les foyers pour prodiguer des conseils et réprimander les comportements vicieux⁷⁶⁰. Il est possible que, en plus Épictète, d'autres stoïciens aient conféré un rôle semblable aux cyniques, puisque Julien décrit une conception du cynisme adoptée par les stoïciens en général, mais aucun texte ne permet d'en identifier d'autres.

⁷⁶⁰ Voir partie 1, chapitre 2, section 3.1.

4. Proclus de Mallos

Le stoïcien Proclus de Mallos, que nous connaissons seulement grâce à une notice très sommaire de la Souda⁷⁶¹, a écrit une œuvre intitulée *Commentaire des sophismes de Diogène* :

Souda, s.v. Πρόκλος, Π 2470, éd. Adler.

Πρόκλος, Μαλλώτης ἐκ Κιλικίας, φιλόσοφος Στωϊκός. ἔγραψεν ὑπόμνημα τῶν Διογένους σοφισμάτων, καὶ Πρὸς Ἐπίκουρον.

Proclus, habitant de Mallos en Cilicie, philosophe stoïcien. Il a écrit un *Commentaire des sophismes de Diogène* et un *Contre Épicure*.

Le titre de l'ouvrage contient deux ambiguïtés. D'abord, le terme ὑπόμνημα peut désigner un souvenir ou un commentaire. La première signification renverrait à une œuvre où sont compilés des sophismes mémorables de Diogène, tandis que la deuxième ferait référence à une œuvre fournissant des développements, qui devaient exposer les erreurs logiques et résoudre les sophismes de Diogène⁷⁶².

L'autre ambiguïté, beaucoup plus importante, réside dans l'identité du Diogène. Il existe de nombreux philosophes portant le nom de Diogène et, en théorie, il pourrait s'agir du présocratique Diogène d'Apollonie, de Diogène le Cynique ou du stoïcien Diogène de Babylonie.

Si le Diogène du *Commentaire sur les sophismes de Diogène* est Diogène de Sinope, alors Proclus de Mallos serait le seul stoïcien connu à avoir composé une œuvre entièrement consacrée à ce cynique.

⁷⁶¹ Un autre Proclus de Mallos est mentionné en Procl., *in Ti.* II, p. 88, 11 Diehl, mais nous ne savons pas s'il s'agit du même philosophe que celui de la Souda.

⁷⁶² Sur les sophismes chez les stoïciens, voir J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens* (Paris : Vrin, 2000), 276-81.

Conclusion

Le rôle important que jouent les cyniques dans le stoïcisme se reflète par leur présence soutenue dans les écrits de stoïciens, de Zénon de Kition à Marc Aurèle. Parmi les stoïciens notables, seuls quelques-uns ne font jamais référence aux cyniques : Ariston de Chios (de la fin du 4^e à la moitié du 3^e s. av. J.-C.), Zénon de Tarse (de la moitié du 3^e au début du 2^e s. av. J.-C.), Diogène de Séleucie (ca 240 à ca 151 av. J.-C.), Cornutus (ca 10/20 à ca 80/90 ap. J.-C.) et Hiéroclès (2^e s. ap. J.-C.). Cela ne signifie pas pour autant que ces auteurs ne s'intéressaient pas au cynisme, car cette absence pourrait s'expliquer par les aléas de la transmission des textes, souvent très fragmentaire. En effet, l'état de conservation des textes a un impact majeur sur l'idée qu'on peut se faire du rapport des stoïciens aux cyniques. Ainsi, nous avons conservé à peine deux fragments de Zénon qui portent sur un cynique, alors qu'il avait consacré une œuvre entière à Cratès de Thèbes. Chez d'autres philosophes stoïciens dont l'enseignement a été beaucoup mieux conservé, comme Sénèque et Épictète, on trouve un nombre très important de références cyniques. Malgré la transmission inégale des textes stoïciens, on peut néanmoins faire ressortir de l'analyse de l'ensemble des sources certaines caractéristiques de la réception du cynisme chez les stoïciens.

1. Un intérêt difficile à évaluer pour les écrits de cyniques

Même si les cyniques avaient une production littéraire abondante, nous avons conservé chez les stoïciens seulement quelques traces d'un intérêt pour les écrits d'Antisthène, la *République* de Diogène, l'œuvre de Monime, celle de Bion et celle de Ménippe.

Panétius, et peut-être avant lui Persaios, se prononce en faveur de l'authenticité de certains écrits socratiques, dont ceux d'Antisthène⁷⁶³. Plus tard, Épictète fera également allusion aux écrits d'Antisthène et en rapportera au moins deux citations, dont une sera reprise par Marc Aurèle. Par rapport aux autres auteurs de dialogues socratiques, Antisthène ne semble pas jouer un rôle prépondérant dans le stoïcisme. Par exemple, Panétius a concentré son activité philologique surtout sur l'œuvre de Platon, et Épictète et Marc Aurèle citent beaucoup plus souvent Platon qu'Antisthène. Il reste néanmoins, aux yeux de Panétius et d'Épictète, un auteur assez important pour mettre son œuvre sur le même plan que celles de Platon et de Xénophon.

⁷⁶³ S'il faut en croire une anecdote biographique concernant Zénon, où il reproche à un individu qui critique Antisthène de retenir seulement ce qui le dérange dans son œuvre, le fondateur du stoïcisme connaissait lui aussi les écrits du socratique (D.L., VII 19 = SVFI 305 = SSR V A 137).

Quant à la *République* de Diogène, plusieurs stoïciens ont discuté son contenu et son authenticité. L'épicurien Philodème prend plaisir à identifier tous les points communs entre la *République* de Zénon et celle de Diogène, et à nommer tous les écrits de Chrysippe, de Cléanthe et d'Antipater de Tarse dans lesquels est mentionnée la *République* de Diogène pour réfuter les stoïciens qui soutiennent que l'écrit est inauthentique. Les discussions sur la *République* diogénienne cesseront à partir du 1^{er} s. ap. J.-C., peut-être parce que les partisans de l'inauthenticité ont fini par imposer leur position au sein de l'école. La question de l'authenticité des écrits de Diogène avait retenu l'attention de plusieurs autres auteurs en dehors du stoïcisme, comme Satyros, Sosicrate de Rhodes et Sotion d'Alexandrie. Mais en raison du lien que des adversaires comme Philodème établissaient entre la *République* de Diogène et la *République* de Zénon, l'activité philologique des stoïciens a pu être motivée par une volonté de se débarrasser d'un héritage controversé. Ce rapport à la *République* de Diogène s'oppose à la réception positive que lui ont réservée les premiers stoïciens, qui voyaient Diogène comme un auteur dont les thèses méritaient d'être discutées ou citées en exemples.

D'autres écrits cyniques sont ponctuellement mentionnés par des stoïciens. Ainsi, Sénèque, probablement sous l'influence d'auteurs romains comme Cicéron ou Horace, cite à l'occasion les écrits de Bion de Borysthène. Marc Aurèle, quant à lui, médite souvent sur le mot « tout est opinion », qu'il prête à Monime. Il est également le seul à mentionner l'activité littéraire de Ménippe, qu'il a peut-être découvert par l'intermédiaire de Lucien de Samosate.

À partir des sources conservées, il est difficile de déceler une tradition stoïcienne forte par rapport aux auteurs cyniques. Les seuls qui apparaissent régulièrement dans les écrits stoïciens sont Antisthène et Diogène. À partir de Panétius, et peut-être même de Persaios, jusqu'à Marc Aurèle, les stoïciens voyaient l'intérêt de lire des ouvrages d'Antisthène et y trouvaient parfois des mots dignes d'être rapportés. En revanche, le rapport à la *République* de Diogène semble avoir évolué et se trouver au cœur d'une discorde au sein du Portique. C'est ainsi que des stoïciens comme Zénon, Chrysippe, Cléanthe et Antipater de Tarse considéraient Diogène comme un interlocuteur légitime sur des questions abordées dans sa *République*, et que d'autres, dont nous ignorons l'identité, niaient l'authenticité de l'ouvrage. Aucun écrit de Diogène, pas même la *République*, n'attirera l'attention des stoïciens de l'époque impériale, malgré toute l'admiration qu'ils vouaient au personnage.

2. Un intérêt marqué pour les anecdotes cyniques

Les stoïciens avaient un intérêt marqué pour le genre littéraire des chries, ces anecdotes qui rapportent des paroles et des faits mémorables survenus dans la vie de personnages connus. Zénon de Kition, Persaios⁷⁶⁴, Ariston de Chios⁷⁶⁵ et Hécaton de Rhodes ont tous composé des recueils de chries. Cléanthe, quant à lui, a écrit un ouvrage *Περὶ χρειῶν*, dont nous ne connaissons pas le contenu mais qu'il faut peut-être interpréter comme un traité sur les chries⁷⁶⁶. À l'époque impériale, Sénèque, Épictète et, dans une moindre mesure Marc Aurèle, continueront d'exploiter de ce genre littéraire.

Dans les écrits stoïciens, les cyniques jouent le plus souvent le rôle de personnages d'anecdotes. Zénon de Kition a écrit des *Mémorables de Cratès*, une œuvre composée de chries sur son maître cynique, ainsi que des *Chries*, qu'il faut peut-être identifier aux *Mémorables*, et qui contenaient au moins une anecdote sur Cratès. Plusieurs siècles après lui, Sénèque confectionnera aussi des chries au sujet de Démétrius, un cynique qu'il a connu personnellement et qu'il admire au plus haut point. Hécaton rapporte des anecdotes sur Antisthène, Diogène et Métroclès dans ses *Chries* dont il pourrait être l'auteur, ou le simple compilateur. La même incertitude vaut pour Denys le Stoïcien, lequel rapporte une chrie sur Diogène. En revanche, Chrysippe, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, quand ils citent des anecdotes sur les premiers cyniques, empruntent vraisemblablement leur matériel à des auteurs antérieurs.

Au moins à partir de Sénèque, les stoïciens connaissent les cyniques presque uniquement à travers des anecdotes biographiques. Le cas de Diogène témoigne de cette évolution. Alors que Chrysippe pouvait, dans son traité *Sur la république*, à la fois discuter les thèses de la *République* de Diogène et rapporter une anecdote sur le même personnage, les stoïciens de l'époque impériale parlent toujours de la vie de Diogène, et jamais de son œuvre écrite. On observe que les stoïciens d'époque impériale qui mentionnent des cyniques, même lorsqu'ils ne citent pas à proprement parler des anecdotes, font allusion à des épisodes biographiques ou fondent leurs remarques sur des chries. Par exemple, Musonius Rufus, qui ne cite aucune anecdote précise, commente l'exil de Diogène et le mariage de Cratès.

⁷⁶⁴ D.L., VII 36 = SVF I 435.

⁷⁶⁵ D.L., VII 163 = SVF I 333.

⁷⁶⁶ D.L., VII 175 = SVF I 481. Il y a incertitude sur le contenu du livre, car le titre peut se traduire de différentes manières. Goulet a choisi « Sur les chries », mais hésite avec « Sur les besoins ». Apelt traduit par « Von Nutzenwendungen », Hicks par « Of Usages », Gigante par « Dei vantaggi pratici » et Mensch par « On Maxims ». Kindstrand, quant à lui, préfère croire qu'il s'agit d'un recueil de chries (« The chreia tradition », 227-28 note 32). Il attribue la présence du *Περὶ* dans le titre à l'ajout d'un copiste.

Puisque les stoïciens, dès l'époque de Zénon, ont contribué de manière significative à la création de chries cyniques et à leur diffusion, il est possible que des recueils d'anecdotes sur les cyniques aient circulé dans le milieu stoïcien et servi de sources pour les stoïciens ultérieurs. L'existence d'ouvrages de Zénon et d'Hécaton regroupant des chries cyniques, ainsi que l'utilisation d'une même chrie – celle sur Diogène « espion » des vices de Philippe – par deux stoïciens, Denys le Stoïcien et Épictète, vont dans le sens de cette hypothèse. Mais les stoïciens devaient aussi parfois emprunter leurs anecdotes biographiques à des auteurs extérieurs à l'école stoïcienne. Parmi les cyniques eux-mêmes, Ménippe a écrit une *Vente de Diogène* de laquelle les stoïciens comme Sénèque, Musonius Rufus et Épictète ont pu ultimement tirer leurs informations sur cet épisode de la vie de Diogène. De même, Sénèque, lorsqu'il rapporte l'anecdote de Diogène qui se débarrasse de son écuelle, et Épictète, quand il cite une anecdote sur Diogène qui combat la fièvre, pourraient se fonder sur la biographie de Diogène composée par le péripatéticien Satyros.

L'intérêt marqué des stoïciens pour les chries cyniques et le rôle important qu'elles jouent dans la représentation qu'ils se font des personnages comme Diogène et Cratès révèlent qu'ils connaissent et se servent des cyniques avant tout comme modèles éthiques. Si les stoïciens rapportent des chries cyniques, c'est parce qu'ils cherchent à maintenir le souvenir des gestes et paroles de ces hommes exceptionnels et veulent offrir des exemples de conduite à la postérité. Avec Sénèque, Musonius Rufus et Épictète, on voit aussi comment les stoïciens puisent dans les vies des cyniques des exemples qui leur permettent d'illustrer leurs propos. Par exemple, Sénèque utilise la pauvreté de Diogène pour montrer que la richesse n'est pas une condition au bonheur, Musonius évoque son exil pour montrer que vivre en dehors de sa cité d'origine n'est pas un mal, et Épictète sa servitude pour prouver que la véritable liberté est intérieure. La valeur didactique qu'ils prêtent à ces chries témoigne leur grande estime pour les cyniques, dans la mesure où l'exemple de leur vie offre en lui-même un argument pour appuyer des dogmes stoïciens.

3. Importance relative et statut moral des personnages cyniques

Quatre personnages historiques liés à la mouvance cynique sont régulièrement objet de discussion chez les stoïciens : Antisthène, Diogène, Cratès et Démétrius. Quelques stoïciens ont utilisé le personnage d'Antisthène dans leurs écrits. Hécaton rapporte une chrie où il fait un jeu de mots en comparant les flatteurs à des corbeaux. Chez Posidonius, il est classé parmi les progressants, des quasi-sages, aux côtés de Socrate et de Diogène. Sénèque, alors qu'il décrit la patience du sage, cite une anecdote sur Socrate et une sur Antisthène, où ils font preuve de vertu en ne s'emportant pas contre ceux qui cherchent à les insulter. Épictète affirme indirectement qu'Antisthène est un véritable

cynique en raison de son lien d'amitié avec Diogène, ce qui implique à ses yeux d'être un sage. Il s'agit du seul stoïcien qui évoque son appartenance à la mouvance cynique.

Le cynique qui a reçu des stoïciens la faveur la plus constante est sans aucun doute Diogène. Celui-ci apparaît chez Chrysippe dans une chrie faisant l'éloge de son autosuffisance alimentaire et sexuelle. Hécaton met en scène Diogène dans une anecdote où il réprimande ses concitoyens en les traitant de parias. Si Posidonius lui accorde le titre de progressant, Sénèque en fait un sage à part entière, loué pour son absence de possessions et de désirs, et pour son indépendance par rapport à tout ce qui dépend de la fortune. Musonius, sans le traiter explicitement comme un sage, affirme néanmoins que Diogène surpasse les autres philosophes grâce à son ascétisme. Il admire la franchise de Diogène et sa capacité à demeurer libre même dans les circonstances les plus difficiles. Chez Épictète, Diogène devient le paradigme du sage cynique et se trouve régulièrement associé à Socrate pour former un couple de sages. Épictète évoque avec la plus grande admiration de nombreux aspects de sa vie et de sa personnalité. Parmi les traits saillants de Diogène, Épictète insiste sur sa franchise, sa répartie, et sa propension à réprimander les gens, mais aussi sur son dénuement, sa bonne santé physique, et sa liberté inaliénable. En raison de son refus complet de tous les avantages apparents, Épictète accorde à Diogène le titre d'« homme divin ». Marc Aurèle, pour sa part, inclut Diogène dans une triade de sages aux côtés de Socrate et d'Héraclite et met l'accent sur son franc-parler.

Le personnage de Cratès a reçu l'attention de Zénon de Kition, qui lui a dédié un ouvrage entier de *Mémorables* où il présente son maître comme un modèle de sagesse dans la lignée de Socrate. À notre connaissance, aucun autre stoïcien après lui ne s'intéressera avec autant d'insistance à ce cynique. Apollonios de Tyr utilise la relation entre Zénon et Cratès comme trame de fond d'une anecdote. Musonius évoque le célèbre mariage entre Cratès et Hipparchia, et place le cynique parmi les meilleurs philosophes, aux côtés de Socrate et de Pythagore. Épictète fait aussi référence au mariage de Cratès. Il le compte parmi les véritables cyniques et, par le fait même, en fait indirectement un sage. Sénèque et Marc Aurèle citent chacun une chrie de Cratès qui met en valeur sa verve caustique.

Avec son portrait de Démétrius, Sénèque innove en ajoutant aux modèles cyniques anciens un visage contemporain. Il affirme que Démétrius est un sage et se donne pour tâche de transmettre à la postérité un portrait de sa vie et de son enseignement. Il vante son éloquence, son indigence, la concordance entre ses paroles et ses actes. L'enseignement de Démétrius rapporté par Sénèque insiste sur l'importance d'affronter les épreuves de la fortune pour progresser moralement et sur le peu de

préceptes qu'il faut maîtriser pour atteindre le bonheur. Après Sénèque, seul Épictète mentionne Démétrius, dans une anecdote où il répond à une menace de mort de Néron.

L'intérêt presque exclusif des stoïciens pour les premiers cyniques s'explique de différentes manières. En général, la littérature antique qui porte sur les cyniques concentre son attention sur Diogène et, dans une moindre mesure, sur Antisthène et Cratès. Ces figures dominantes éclipsent les autres cyniques de la même époque et les cyniques successifs, au point où on a parfois douté de la continuité du cynisme entre la fin du 3^e s. av. et le début du 1^{er} s. ap. J.-C. Les stoïciens, qui ont à la fois alimenté la littérature sur les cyniques et emprunté à elle, ont certainement été influencés par cette tradition. En outre, les stoïciens semblent pour la plupart souscrire à la vision dominante de l'histoire de la philosophie qui établit une succession entre Socrate et Zénon par l'intermédiaire des cyniques⁷⁶⁷. Cette filiation est présente chez les stoïciens « socratiques » évoqués par Philodème, qui font de Socrate, d'Antisthène et de Diogène les réels fondateurs de l'école stoïcienne, chez Hécaton, qui présente des anecdotes sur Antisthène, les cyniques et les stoïciens dans ses *Chries*, chez Posidonius, qui met sur un pied d'égalité Socrate, Antisthène et Diogène, et chez Épictète, qui présente explicitement Antisthène comme le maître de Diogène et Cratès comme l'ami cynique de Diogène. Les *Mémorables de Cratès*, composés sur la base du lien personnel qui unissait Zénon à Cratès, ainsi que les nombreux rapprochements établis entre Socrate et les cyniques vont dans le même sens que cette filiation. Dans cette perspective, les stoïciens accorderaient aux cyniques qui ont précédé la fondation de leur école une importance particulière en raison de leur rôle de successeurs de Socrate et de précurseurs du stoïcisme.

Aucun texte stoïcien avant Posidonius ne se prononce clairement sur le statut moral de personnages historiques⁷⁶⁸. Celui-ci considère Socrate, Antisthène et Diogène comme des progressants en voie d'atteindre la sagesse. Il faut ensuite attendre Sénèque pour que des personnages comme Socrate, Diogène, Caton d'Utique et Démétrius soient portés au rang des sages. Chez Épictète, Socrate et Diogène forment les deux visages principaux du sage à qui il faut ajouter, par association avec Diogène, Antisthène et Cratès. Finalement, Marc Aurèle utilisera une triade de sages composée d'Héraclite, de Socrate et de Diogène. Il serait tentant de voir une évolution par laquelle les stoïciens, d'abord réfractaires à donner un visage à leur sage, commencent par traiter certains personnages historiques comme des progressants, pour enfin les assimiler à des sages à l'époque impériale. Toutefois, en raison de l'état extrêmement fragmentaire des sources sur le stoïcisme ancien, il n'est pas exclu que des stoïciens avant Sénèque aient accepté de conférer le statut de sage

⁷⁶⁷ Sénèque, qui fait de Cratès l'élève de Stilpon, n'accepte peut-être pas l'intégralité de la succession.

⁷⁶⁸ Seul un témoignage contesté de Tatien affirme que Zénon admettait que Socrate, Héraclès et quelques autres étaient des sages. Voir partie 1, chapitre 1, section 10.

à des personnages historiques comme Socrate, Antisthène, Diogène ou Cratès, mais que nous n'en ayons conservé aucune trace. Par exemple, il est possible que Zénon, qui a écrit des *Mémorables de Cratès*, percevait son maître cynique comme un sage.

Inclure Diogène parmi les sages semble relever de la règle plutôt que de l'exception. Par rapport aux autres sages, Diogène est celui, après Socrate, qui est mentionné par le plus grand nombre de stoïciens. Comme en témoignent Musonius Rufus, qui le place en tête des philosophes, et Épictète, qui lui confère un rôle exceptionnel, Diogène a laissé une impression particulièrement forte sur les stoïciens. En général, le statut moral très élevé que les stoïciens accordent aux cyniques montre que, au moins à partir de Posidonius, ils trouvent leur place dans les discussions stoïciennes autour de la vertu et de la sagesse.

4. Discussion théorique sur le sage cynique

L'utilisation de cyniques comme modèles éthiques et leur intégration dans le panthéon des sages entretiennent certainement un lien avec le questionnement dans le milieu stoïcien sur la possibilité que le sage cynicise. Si l'on accepte que des cyniques historiques sont en voie d'atteindre la sagesse ou qu'ils y sont déjà parvenus, cela revient à accepter que le sage soit un cynique. De même, la naissance d'une discussion sur la figure abstraite du sage cynique à l'époque d'Apollodore de Séleucie donne à penser que, avant Posidonius et Sénèque, d'autres stoïciens classaient des cyniques historiques dans les catégories morales de progressants ou de sage. En effet, dire que le sage cynicise revient à affirmer qu'un cynique historique peut incarner le plus haut modèle de vertu.

La première trace de cette discussion théorique apparaît chez Apollodore de Séleucie, qui affirme que le sage peut cyniciser et justifie sa prise de position en définissant le cynisme comme « une voie intensive vers la vertu ». Plus tard, Cicéron rapporte un conflit chez les stoïciens à ce sujet : certains acceptent que le sage cynicise si cela est nécessaire, tandis que d'autres refusent catégoriquement qu'il pratique le cynisme. La doxographie stoïcienne d'Arius Didyme évoque aussi une discussion de ce genre : certains stoïciens accordent au sage la possibilité de cyniciser, pourvu qu'il ait commencé à pratiquer le cynisme avant d'atteindre la sagesse. Grâce à l'entretien *Sur le cynisme*, nous connaissons en détail la position d'Épictète dans ce débat. Il accepte que le sage cynicise, mais seulement une fois sage. Pour lui, le cynisme n'est pas un moyen de parvenir à la vertu, mais un des rôles que le sage peut jouer. Ce rôle consiste à renoncer volontairement à tous les biens apparents et à réprimander l'humanité entière parce qu'elle se fourvoie sur la nature du bonheur et baigne dans le vice.

Ces témoignages, qui s'étalent du 2^e s. av. J.-C. au 2^e s. ap. J.-C., montrent qu'il y a un débat actif chez les stoïciens au sujet de leur conception du cynisme et de l'existence même du sage cynique. Alors que la position d'Épictète dans la discussion théorique sur le sage cynique est bien documentée, celles des stoïciens antérieurs méritent d'être examinées avec plus de précision dans la deuxième partie de cette thèse, pour tenter de faire la lumière sur ce débat.

5. Critiques du cynisme

On a conservé très peu de textes qui attestent de l'existence de griefs envers les cyniques chez les stoïciens avant Sénèque. Un certain Hermagoras d'Amphipolis, élève de Persaios, a composé un ouvrage intitulé *L'ennemi du cynique*, dont nous ignorons tout du contenu. Les spécialistes ont souvent attribué à Panétius les remarques anti-cyniques du traité de Cicéron *Sur les devoirs*, mais il s'agit d'une hypothèse très incertaine. En revanche, Cicéron, quand il affirme que certains stoïciens s'opposent à la possibilité que le sage cynicise, confirme l'existence d'une branche anti-cynique chez les stoïciens.

Le contenu des critiques que les stoïciens pouvaient adresser aux cyniques nous est connu seulement par les textes de l'époque impériale. Sénèque critique explicitement la méthode pédagogique des cyniques, parce qu'ils prodiguent leur enseignement à n'importe qui, sans opérer de sélection parmi leurs interlocuteurs. Certains propos de Sénèque contre l'ascétisme ostentatoire et contre l'idéal d'apathie visent vraisemblablement des philosophes dont les cyniques font partie. Il y a une tension non résolue chez Sénèque entre l'éloge qu'il fait des sages cyniques Diogène et Démétrius, et les critiques qu'il formule contre les cyniques.

Épictète résout cette tension en distinguant les vrais et les faux cyniques. Les véritables cyniques sont des sages qui se servent du cynisme comme méthode d'enseignement, pour montrer concrètement qu'aucune chose extérieure n'est indispensable au bonheur, tandis que les faux cyniques sont des gueux qui adoptent les signes extérieurs et les comportements des cyniques avant d'être parvenus à la sagesse, et qui ne font qu'exhiber leurs vices. Pour parvenir à sagesse, le vrai cynique doit passer à travers le programme stoïcien d'acquisition de la vertu. L'ascétisme ostentatoire des cyniques, quand il est pratiqué par des sages, sert d'outil pédagogique ; pratiqué par des faux cyniques, il les enfonce dans le vice. Épictète réussit donc à élaborer une position cohérente, par laquelle il peut à la fois donner une existence légitime au sage cynique et désapprouver les comportements cyniques. Puisque le cynisme acceptable, complètement intégré au stoïcisme, est un

rôle réservé au sage, les critiques d'Épictète visent seulement les faux cyniques, qui pratiquent le cynisme en dehors du cadre stoïcien.

Le traitement du cynisme chez Sénèque et Épictète montre que les stoïciens pouvaient à la fois accepter que le sage cynicise et formuler des reproches contre les cyniques. Pour les stoïciens, il s'agit de deux questions indépendantes. Les stoïciens qui avaient une opinion favorable sur le sage cynique, comme Apollodore de Séleucie, n'acceptaient donc pas forcément le cynisme de manière intégrale.

Partie 2 : Le débat stoïcien sur le cynisme du sage

Introduction

Dans la première partie de cette thèse, nous avons vu que se développe, au moins à partir du 2^e s. av. J.-C., un débat sur le cynisme du sage au sein de l'école stoïcienne qui perdurera jusqu'à l'époque d'Épictète. La position de celui-ci, grâce à l'entretien *Sur le cynisme*, est bien connue et a déjà fait l'objet d'une analyse dans la section consacrée à Épictète⁷⁶⁹. Il assimile le cynisme à un rôle que seul le sage peut jouer et qui se réduit à une méthode pour éduquer les insensés et les inciter à la vertu. Cette méthode consiste à renoncer volontairement à tous les avantages extérieurs, comme la richesse, la bonne réputation et la famille, afin de prouver qu'il est possible de vivre heureux sans tout ce qui est perçu à tort comme des biens. Le Cynique invective également tous ceux qui se trouvent sur son passage et dénonce leurs vices, dans l'espoir de provoquer une prise de conscience chez ses interlocuteurs.

Les positions des stoïciens antérieurs à Épictète dans ce débat demeurent mal connues, du fait qu'elles nous ont été transmises de manière très lapidaire chez Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce. Rappelons que Cicéron fait état d'un réel débat qui oppose deux groupes de stoïciens, dont l'un accepte que le sage cynicise lorsque les circonstances l'exigent, et l'autre refuse absolument. Quant à Arius Didyme, il nous transmet l'opinion de stoïciens en faveur de la pratique du cynisme par le sage, mais seulement s'il est parvenu ainsi à la vertu. Chez Diogène Laërce, une opinion cynique est rattachée au nom d'Apollodore de Séleucie. Celui-ci accompagne l'énoncé « le sage cynicisera » de la justification « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu ».

La deuxième partie de cette thèse a pour objectif d'approfondir l'analyse de ces textes, afin d'avoir une meilleure idée de la genèse et de l'évolution du débat au sein de l'école stoïcienne, et d'éclairer la conception stoïcienne du cynisme.

Le premier chapitre s'attarde à différencier entre elles les différentes positions rapportées dans les sources anciennes, à retracer le contexte d'émergence du débat sur le cynisme du sage, et à analyser le sens de l'énoncé de base « le sage cynicisera ». Un détour par la fonction du portrait du sage chez les stoïciens et par leur doctrine des actions convenables permettra de mieux cerner les valeurs morales qu'ils assignent à l'action de cyniciser.

Les deux autres chapitres prennent pour point de départ la justification du cynisme du sage que l'on trouve dans le fragment d'Apollodore de Séleucie : « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu ». En raison du lien entre l'énoncé « le sage cynicisera » et l'image de la voie cynique

⁷⁶⁹ Voir partie 1, chapitre 2, section 3.1.

vers la vertu, le deuxième chapitre explore la possibilité que la doxographie cynique générale de Diogène Laërce, où cette image resurgit et où sont prononcées des thèses fortes sur le statut d'école du cynisme et sur le lien qui unit les écoles stoïcienne et cynique, nous fournisse des renseignements sur le point de vue stoïcien en faveur du cynisme du sage. J'y évalue notamment l'hypothèse de l'origine stoïcienne de cette doxographie et examine sa méthode de composition.

Le dernier chapitre se penche précisément sur l'image de la voie cynique vers la vertu, et tente d'en retracer l'origine et la signification. Je m'intéresse d'abord aux problèmes d'édition et de traduction du fragment d'Apollodore de Séleucie. Je traite ensuite de la genèse de cette image, en repérant les antécédents de la représentation du progrès moral comme un chemin dans la littérature antique et en examinant l'hypothèse de l'origine antisthénienne de l'image de la voie cynique vers la vertu. Les sources non-stoïciennes et plus tardives qui reprennent à leur compte l'image d'Apollodore sont utilisées pour mieux cerner le sens de la métaphore. Le chapitre se termine par une présentation des différents problèmes interprétatifs posés par la définition du cynisme comme voie vers la vertu au regard de la philosophie stoïcienne.

À travers l'examen du débat sur le cynisme du sage, je tenterai d'identifier les acteurs impliqués dans cette querelle, de comprendre la manière dont s'inscrivent les différentes opinions sur le cynisme dans le système philosophique stoïcien et de définir ce que les stoïciens entendent par « cyniciser ».

Chapitre 1 – Le sage peut-il cyniciser ?

1. Introduction

La question « Le sage peut-il cyniciser ? » a entraîné des prises de positions variées chez les stoïciens. Certains y répondent par la négative, d'autres par l'affirmative, en ajoutant certaines conditions. Notre connaissance de cette discussion théorique se fonde uniquement sur trois sources – Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce – qui n'offrent pas de longs développements sur le sujet. Dans ce chapitre, j'utiliserai des fragments d'Épicure et de Cléarque de Soles afin de déterminer l'origine de cette réflexion au sein du Portique. De plus, grâce à l'analyse approfondie des trois sources, je préciserai la valeur morale qu'accordent les stoïciens aux énoncés sur le sage et établirai certains éléments définitionnels du verbe « cyniciser ».

2. Présentation des différentes positions stoïciennes

Les réponses stoïciennes apportées à la question « Le sage peut-il cyniciser ? » sont consignées dans trois textes où sont décrites les conduites du sage. Ces textes ont déjà été cités dans la première partie de cette thèse. Je les reproduis ici à titre de rappel et les accompagne d'une analyse complémentaire.

2.1. La position pro-cynique d'Apollodore de Séleucie

Une première opinion apparaît dans le développement sur le sage de la section éthique de la doxographie stoïcienne chez Diogène Laërce⁷⁷⁰ :

D.L., VII 121, éd. Dorandi modifiée (= *SVF* III Apollod. 17 = *SSR* V A 136).

ΚΥΝΙΕῖΝ ΤΕ ΑΥΤΟΝ· Εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμὸν εὐτονον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.

Il [*scil.* le sage] cynicisera, car le cynisme est une voie intensive vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique*.

⁷⁷⁰ Ce texte est présenté dans la partie 1, chapitre 1, section 7.

Chez Diogène Laërce, l'énoncé *κυνιεῖν τὸν σοφόν* est associé au nom d'Apollodore de Séleucie, un stoïcien du 2^e s. av. J.-C. Son *Éthique* devait faire partie de ses *Introductions aux dogmes*, un manuel de doctrines stoïciennes.

Dans le fragment d'Apollodore, la première proposition affirme : « le sage cynicisera ». Elle est suivie d'une deuxième proposition censée expliquer la première, comme en atteste la présence de la particule *γάρ*. La deuxième proposition explique : « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu ». Or, il y a dans le stoïcisme une distinction forte entre l'insensé et le sage. Le sage est complètement vertueux et agit toujours avec vertu, tandis que l'insensé est vicieux et agit toujours selon le vice. Tous ceux qui n'ont pas encore atteint la vertu sont des insensés, ce qui correspond à la grande majorité des êtres humains. Il s'ensuit que la personne qui emprunte la voie cynique qui *mène* à la vertu, puisqu'elle n'a pas encore atteint la vertu, demeure insensée. Par conséquent, le fait que le cynisme soit une voie vers la vertu explique seulement pourquoi l'insensé cyniciserait et non pourquoi le sage agirait ainsi, car le sage est déjà arrivé à destination. Ce problème interprétatif trouve sa solution dans le deuxième texte qui rapporte une position stoïcienne pro-cynique.

2.2. La position pro-cynique rapportée chez Arius Didyme

Une position pro-cynique est également rapportée dans le *Résumé d'éthique stoïcienne* attribué à Arius Didyme, dans une section qui porte sur les caractéristiques et les comportements du sage⁷⁷¹. Elle est accompagnée à cet endroit d'une explication différente de celle d'Apollodore :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11s, éd. Wachsmuth modifiée (SVF III 638 = SSR A 140).

κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ Κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξασθαι τοῦ Κυνισμοῦ.

Ils disent que le sage cynicisera, ce qui équivaut à persévérer dans le cynisme, cependant, [ils disent] que, en tant que sage, il ne se lance pas dans le cynisme.

Si « cyniciser » veut dire « persévérer dans le cynisme », alors l'énoncé « le sage cynicisera » équivaut à « le sage persévéra dans le cynisme ». Cela signifie soit que le sage a commencé à cyniciser en tant que sage et poursuit cette activité de manière soutenue, soit que l'insensé en quête de sagesse pratique le cynisme d'abord en tant qu'insensé, puis continue de cyniciser une fois la vertu atteinte. La deuxième partie du passage d'Arius vient préciser le sens du verbe « persévérer » et invalide la

⁷⁷¹ Ce texte est présenté dans la partie 1, chapitre 1, section 14.

première possibilité. En effet, on y explique : « cependant, [ils disent] que, en tant que sage, il ne se lance pas dans le cynisme ». Selon cette opinion stoïcienne, un individu ne peut pas commencer à cyniciser après avoir atteint la sagesse. L'individu commencera donc à cyniciser en tant qu'insensé, avant de devenir sage. Le cynisme n'est pas seulement une activité que le sage peut exercer avec vertu, mais aussi une activité que l'insensé peut pratiquer dans sa quête de la vertu.

Le texte d'Arius Didyme permet ainsi de donner une cohérence au fragment d'Apollodore : l'individu parvenu à la vertu en cynicisant continue de cyniciser même après sa transformation en sage. La première partie du passage d'Arius – « le sage cynicisera, ce qui équivaut à persévérer dans le cynisme » – viendrait expliquer le lien dans le fragment d'Apollodore entre les énoncés « le sage cynicisera » et « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu ». Puisque le fragment d'Apollodore de Séleucie cité chez D.L., VII 121 se comprend seulement à la lumière du passage d'Arius Didyme, il est raisonnable de croire que c'est la même position pro-cynique qui se trouve derrière les deux textes⁷⁷².

2.3. Les positions pro-cynique et anti-cynique rapportées chez Cicéron

Un extrait du livre III du *Sur les fins des biens et des maux*, dans lequel Cicéron présente la théorie stoïcienne du souverain bien, prouve l'existence de deux autres positions stoïciennes au sujet du cynisme du sage⁷⁷³. Le texte s'inscrit dans un développement sur le sage, où il est question de l'instinct de sociabilité des êtres humains :

Cic., *Fin.* III 68, éd. Reynolds (= *SVF* III 645 = *SSR* V B 515).

Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit ut id faciendum sit, alii nullo modo.

Toutefois, les uns disent que le sage est susceptible d'adopter la règle [de conduite] et le mode de vie des cyniques, si d'aventure se présente une occasion où il faut agir ainsi ; les autres [disent que le sage n'est susceptible d'adopter la règle de conduite et le mode de vie des cyniques] en aucun cas.

⁷⁷² Goulet-Cazé, en raison de l'identité des énoncés κυνιεύν τὸν σοφόν chez Diogène Laërce et Arius Didyme, était déjà convaincue que le texte d'Arius Didyme remontait à Apollodore de Séleucie. Elle propose la reconstitution suivante du raisonnement d'Apollodore, qu'elle reprendra à plusieurs reprises dans ses travaux : κυνιεύν τε τὸν σοφόν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ Κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφόν ὄντα ἐνάρξασθαι τοῦ Κυνισμοῦ· εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. Cf. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 22-24 note 22 ; « Le cynisme à l'époque impériale », 2730 ; « Le livre VI de Diogène Laërce », 3943 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 22, 110, 158-59 et 163 ; « Épilogue : Les origines du mouvement cynique », dans *Le cynisme, une philosophie antique* (Paris : Vrin, 2017), 627.

⁷⁷³ Ce texte est présenté dans la partie 1, chapitre 1, section 13.

Certains stoïciens acceptent que le sage cynicise quand cela est nécessaire, tandis que d'autres refusent fermement qu'il pratique le cynisme. Cicéron révèle ainsi l'existence d'une dissension au sein de l'école stoïcienne à propos du sage cynique.

Tous les spécialistes qui se sont intéressés au texte de Cicéron ont assimilé l'opinion pro-cynique qui s'y trouve à celle d'Apollodore de Séleucie⁷⁷⁴. Toutefois, on ne peut présupposer qu'il existait chez les stoïciens une seule et unique position pro-cynique, car celle que rapporte Cicéron, contrairement à celle d'Apollodore, limite la possibilité de cyniciser en fonction des circonstances. Les deux réponses affirmatives à la question « Le sage peut-il cyniciser ? » ne s'harmonisent pas nécessairement entre elles.

2.4. Bilan

Le débat entourant le cynisme du sage a provoqué au sein de l'école stoïcienne des réactions diverses, qui se résument ainsi :

Source	Position
D.L., VII 121	Le sage cynicisera, c'est-à-dire qu'il parviendra à la vertu en cynicisant et continuera de cyniciser une fois sage.
Arius Didyme <i>apud</i> Stob., II 7, 11s	
Cic., <i>Fin.</i> III 68	Le sage cynicisera si les circonstances l'exigent.
Cic., <i>Fin.</i> III 68	Le sage ne cynicisera jamais.

Tableau 1. – Les différentes opinions stoïciennes sur le cynisme du sage

Les trois positions stoïciennes de base se déclinent ainsi : « le sage cynicisera », « le sage cynicisera si les circonstances l'exigent » et « le sage ne cynicisera jamais ».

Pour l'instant, je concentrerai mon attention sur l'origine, la valeur et la signification de ces trois positions. La métaphore de la voie cynique vers la vertu, qui accompagne l'énoncé *κυνιεῖν τὸν σοφόν* dans le fragment d'Apollodore, sera abordée dans le troisième chapitre et permettra de compléter l'analyse développée dans le présent chapitre⁷⁷⁵.

⁷⁷⁴ Dudley, *A history of Cynicism*, 103 ; Pohlenz, *Die Stoa II*, 76 et 84 ; M.-O. Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : À propos de Diogène Laërce VI 72 », *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982) : 238 ; « Le cynisme à l'époque impériale », 2729-30 et 2809 ; « Le livre VI de Diogène Laërce », 3948 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 21-22 ; « Épilogue », 628 ; Gigante, « Cínismo e epicureismo », 172 ; Alesse, *Panezio di Rodi : Testimonianze*, 208-9 ; K. Döring, *Die Kyniker* (Bamberg : C. C. Buchner, 2006), 41.

⁷⁷⁵ Voir partie 2, chapitre 3.

3. L'origine du débat sur le cynisme du sage

À partir de ces trois textes, il est difficile de savoir à quel moment la discussion théorique sur le cynisme est apparue chez les stoïciens. Grâce à la mention en D.L., VII 121 de l'*Éthique* d'Apollodore de Séleucie, nous savons que cette question occupait les stoïciens au moins depuis le 2^e s. av. J.-C. Toutefois, l'*Éthique* d'Apollodore faisait vraisemblablement partie de ses *Introductions aux dogmes*, un manuel d'introduction au stoïcisme qui rapporte des propos d'œuvres stoïciennes bien antérieures. La preuve en est que, à plusieurs reprises chez Diogène Laërce, une même opinion est associée aux noms d'Apollodore et d'autres stoïciens, dont Chrysippe et Zénon de Kition⁷⁷⁶. Apollodore reprend donc des opinions qui remontent parfois jusqu'au fondateur du stoïcisme et il s'agit d'une possibilité que nous ne pouvons écarter dans le cas de l'énoncé κυνιῆν τὸν σοφόν.

3.1. Premières discussions sur le mode de vie cynique

Les stoïciens ne sont pas les seuls à se prononcer sur la possibilité de cyniciser. Épicure lui-même (342/341 à 271/270 av. J.-C.), dans son traité *Sur les modes de vies*, prend position sur la question « Le sage peut-il cyniciser ? ». Sa réponse a été transmise dans la description du sage épicurien qui précède immédiatement la *Lettre à Ménécée* chez Diogène Laërce :

D.L., X 119, éd. Dorandi (= >SSR V B 508).

οὐδὲ πολιτεύσεσθαι, ὡς ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ βίων· οὐδὲ τυραννεύσειν· οὐδὲ κυνιῆν, ὡς ἐν τῇ δευτέρῃ Περὶ βίων· οὐδὲ πτωχεύσειν.

Il [*scil.* le sage] ne fera pas non plus de politique, comme [Épicure le dit] dans le premier [livre] du traité *Sur les modes de vie*. Et il n'exercera pas la tyrannie. Il ne cynicisera pas non plus, comme [Épicure le dit] dans le deuxième [livre] du traité *Sur les modes de vie*. Et il ne vivra pas dans l'indigence⁷⁷⁷.

Épicure ne veut pas que le sage adopte le mode de vie cynique. Pour lui, les deux proscriptions, « ne pas cyniciser » et « ne pas vivre dans l'indigence », sont étroitement liées. La structure de la description du sage épicurien où se succèdent les interdictions « le sage ne fera pas de politique », « le

⁷⁷⁶ D.L., VII 39 (Zénon, Chrysippe, Apollodore, Eudrome, Diogène de Babylonie, Posidonius) ; 54 (Chrysippe, Antipatros et Apollodore) ; 84 (Chrysippe, Archédèmos, Zénon de Tarse, Apollodore, Diogène, Antipatros et Posidonius) ; 102 (Hécaton, Apollodore et Chrysippe) ; 125 (Chrysippe, Apollodore et Hécaton) ; 129 (Zénon, Chrysippe et Apollodore) ; 142 (Chrysippe, Apollodore et Posidonius) ; 143 (Zénon, Chrysippe, Apollodore et Posidonius) ; 150 (Antipatros et Apollodore) ; 157 (Chrysippe et Apollodore).

⁷⁷⁷ Je traduis ainsi le verbe πτωχεύσειν – que l'on traduit normalement par le verbe « mendier » – car les épicuriens définissent la πτωχεία comme l'absence totale de possessions (Phld., *De divitiis*, col. XLV 15-17 Tepedino Guerra) et non comme le fait de demander l'aumône.

sage ne tyrannisera pas », « le sage ne cynicisera pas » et « le sage ne vivra pas dans l'indigence », laisse croire que, tout comme « tyranniser » se rapporte à « faire de la politique », « vivre dans l'indigence » est un aspect particulier de « cyniciser ».

Le traité *Sur l'économie* de Philodème révèle que Métrodore de Lampsaque (331/330 à 278/277 av. J.-C.), un des fondateurs du Jardin, traitait lui aussi du cynisme dans ses écrits⁷⁷⁸ :

Phld., *De œconomia*, col. XII-XIII, éd. Jensen modifiée par Tsouna-McKirahan⁷⁷⁹ (= >SSR V B 509).

φι[λοσό]φωι δ' ἐστὶ πλούτου μέ[τρ]ον, ὃ παρεδώκαμεν [ἀκολ]ο[ύ]θως τοῖς καθηγε[μόσιν] ἐν τοῖς Περὶ π[λού]του [λόγο]ις, ὥστε τὴν οἶκον[ομική]ν τῆς τε τούτου κ[τή]σε[ως] κ[αὶ] τῆς τούτου φυλ[ακ]ῆς [ἀποδ]ίδοσθαι. κείται τοίνυν ἐν τῷ Περὶ πλού[του] Μ[ητρ]οδώρου τοιαῦτα πρὸς τ[ὸν] τό[πον] ἐν τῷ λόγῳ τῷ π[ρὸς] τοῦς ἐροῦντας ἴσως ὅ[τι] πολ[ύ]ν κουφοτάτην καὶ ῥά[ι]σ[τη]ν οἱ κυνικοὶ διαγωγὴν [ἡ]ιρην[η]ται πᾶν αὐτῶν περιε[ιρηκώ]τες εἰς τὸ δυνατόν, ὃ μ[ὴ] γ' εὐ[τε]λῆ παρέχει βίον εἰρη[ναίως] τε καὶ μάλιστ' ἀθούρ[υ]β[ω]ς [καὶ] μετὰ τῆς ἐλαχίστη[ς] φρο[ντίδος] κ[αὶ] πραγματε[ί]ας [δια]νυ[ό]μενον· ὅπε[ρ] ἔχ[ει]ν τὸν α[ὐ]τὸ μόνον [τὸ] κ[αθ'] ἡ[μέραν] π[ο]ριζόμε[νον]· τοῦτο γὰρ [εἶ]ναι καὶ πρὸς φιλόσοφον, τὸ δὲ πλεόν τού[του] π[ᾶν] ἤδη κενόν· [γ]έγρα[φεν] οὖν, ὡς τοῦτο μ[ε]ν ἀρέ[σκει] λέγειν, ὅτι βίος οὗτος [ἄρισ]το[ς], ὧι ἢ πλε[ίστ]η συν[παρέπεθ'] ἡσυχία καὶ εἰρήνη καὶ [ἐλα]χίστη παρενοχλοῦσα φροντίς· οὐ μὴν οὕτω γε φαίνεται τοῦτο γίνεσθαι τὸ τέλος, ἂν πάντα φύγωμεν, ὧν ὑπαρχ[ού]των κἂν πράγματά ποτε σχώμεν κἂν ἀγωνιάσαιμεν.

Il y a pour le philosophe une mesure de la richesse, ce que nous avons transmis, en accord avec nos guides, dans les traités *Sur la richesse*, afin d'y expliquer comment gérer l'acquisition de cela et la conservation de cela. De tels propos concernant ce sujet se trouvent certes dans le traité *Sur la richesse* de Métrodore, dans la discussion dirigée contre ceux qui diront peut-être que les cyniques ont choisi le mode de vie de loin le plus léger et le plus facile en se dépouillant le plus possible de tout ce qui ne procure pas une vie frugale menée dans la paix et dans l'absence totale de troubles, avec le moins possible d'inquiétude et de labeur, ce que précisément obtient celui qui se procure le strict nécessaire pour la journée. Cela concerne aussi le philosophe, et tout ce qui excède cela est vain. Il [*scil.* Métrodore] a donc écrit qu'il est d'accord pour dire cela, à savoir qu'est excellente cette vie qu'accompagnent la plus grande tranquillité, la plus grande paix, et une pensée qui tourmente le moins possible. En vérité, il semble que ce n'est pas ainsi que cette fin

⁷⁷⁸ Mis à part D.L., X 119 et le traité de Philodème *Sur l'économie*, trois autres textes épicuriens mentionnent les cyniques : Phld., *De divitiis*, col. L 7 Tepedino Guerra (κ[α]θ' ἅπα[ρ] οἱ κυνικοὶ [...]); *De Epicuro*, col. XXVI 8-9 Tepedino Guerra ([τοῦς] κυνικοὺς); Polyst., col. XXI 8 Indelli (ἢ τῶν ἀπαθείς καὶ κυνικοὺς αὐτοὺς προσαγορευσάν[των] αἴρεσις). Usener (fr. 238), H. S. Long (*ad* D.L., X 8) et Dudley (*A history of Cynicism*, 106), qui reprennent la correction de Reinesius, voient une référence aux cyniques chez D.L., X 8 : τοὺς τε κυνικοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος. Dorandi, dans sa nouvelle édition des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, refuse la correction et adopte plutôt le texte des manuscrits PPh : τοὺς τε Κυζικηκούς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος.

⁷⁷⁹ V. Tsouna-McKirahan, *Philodemus : On property management* (Atlanta : Society of biblical literature, 2012).

se concrétise, en fuyant tout ce dont la présence pourrait éventuellement nous causer des désagréments et entraîner des efforts.

Métrodore accepte que cyniques et épicuriens partagent le même *télos*, parce qu'ils recherchent eux aussi la facilité et l'absence de soucis. La suite du traité *Sur l'économie* montre que le désaccord avec les cyniques se situe au niveau des moyens. Ceux-ci prétendent parvenir à la tranquillité en vivant dans l'extrême pauvreté. Pour les épicuriens, il s'agit d'un mauvais calcul des plaisirs, car celui qui ne possède absolument rien, par opposition à celui qui entretient un petit pécule, devra fournir beaucoup plus d'efforts pour obtenir le peu dont il a besoin pour vivre⁷⁸⁰.

Ces deux textes fournissent la preuve que, dès la fondation du Jardin, les épicuriens se questionnent sur la possibilité que le sage cynicise et sur l'efficacité de ce mode de vie pour atteindre leur *télos*, soit l'absence de trouble.

Cléarque de Soles (de la moitié du 4^e au début du 3^e s. av. J.-C.), un disciple d'Aristote vivant à la même époque qu'Épicure et que Métrodore, critique lui aussi le mode de vie cynique. Dans le *Banquet des sophistes* d'Athénée de Naucratis, le personnage de Myrtilus adresse au philosophe Cynulcus des reproches qui reprennent des propos de Cléarque contre les cyniques :

Ath., XIII 611B-D, éd. Douglas Olson (= SSR V B 151).

συνελόντι δὲ εἰπεῖν κατὰ τὸν Σολέα Κλέαρχον οὐ καρτερικὸν βίον ἀσκεῖτε, κυνικὸν δὲ τῶ ὄντι ζητεῖ· καίτοι τοῦ ζώου τούτου ἐν τέτταρσι τὴν φύσιν περιττὴν ἔχοντος, ὧν περ ὑμεῖς τὰ χεῖρω μερισάμενοι τηρεῖτε. αἰσθήσει τε γὰρ τῇ πρὸς ὄσφρανσιν καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ ἀλλότριον θαυμαστὸν καὶ τῶ συνανθρωπίζον οἰκουρὸν εἶναι καὶ φυλακτικὸν τοῦ τῶν εὖ δρώντων βίου πάντων περιττότατον· ὧν οὐδέτερον πρόσεστιν ὑμῖν τοῖς τὸν κυνικὸν βίον μιμουμένοις. οὔτε γὰρ συνανθρωπίζετε οὔτε διαγινώσκετε οὐδένα τῶν ὀμιλούντων, αἰσθήσει τε πολλῶ ὑστεροῦντες ἀργῶς καὶ ἀφυλάκτως ζητεῖτε. λαιδύρου δὲ καὶ παμφάγου τοῦ ζώου πεφυκότος, ἐτι δὲ ταλαιπώρου καὶ γυμνοῦ τὸν βίον, ἄμφω ταῦτα μελετᾶτε, κακολόγοι καὶ βοροὶ πρὸς τε τούτοις ἄνοικοι καὶ ἀνέστιοι βιοῦντες. ἐξ ὧν ἀπάντων ἀλλότριοι μὲν ἀρετῆς, μάταιοι δὲ <ἐστὲ> εἰς τὸ τοῦ βίου χρήσιμον·

Pour le dire brièvement et à la manière de Cléarque de Soles, vous ne vous exercez pas à une vie d'endurance, mais vivez réellement comme des chiens. Et certes, cette vie ayant une nature divisible en quatre, vous conservez et vous êtes attribués les pires de ces traits. En effet, par son sens de l'odorat et sa capacité à distinguer le familier de l'étranger, le chien est admirable ; par le fait qu'il s'attache aux êtres humains, qu'il veille sur leurs maisons et qu'il protège la vie de ceux qui le traitent bien, il est le plus remarquable des animaux. Bien que vous imitiez la vie des chiens, aucun de ces deux traits ne vous appartient. En effet, vous ne vous attachez pas aux

⁷⁸⁰ Sur l'opposition épicurienne à l'indigence cynique, je renvoie à mon article « Le sage peut-il mendier ? », dans *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, dir. É. Helmer (Paris : Garnier, 2020), 189-208.

êtres humains et ne distinguez aucun de vos interlocuteurs ; étant de beaucoup inférieurs aux chiens en ce qui a trait à la perception, vous vivez avec négligence et sans précaution. En revanche, cet animal a une nature agressive et vorace ; il mène en outre une vie de misère et de dénuement. De ces traits vous cultivez les deux, car vous êtes injurieux et gloutons, et de surcroît vous vivez sans maison ni foyer. Tout cela explique pourquoi vous êtes étrangers à la vertu et vous vous trompez par rapport à ce qui est utile dans la vie.

En se fondant sur l'étymologie du mot « cynique (κυνικός) », qui vient du grec « chien (κύων) », Myrtilus soutient que les cyniques imitent le chien seulement dans ses mauvais caractères. Les chiens ont beau avoir des qualités liées à leur flair et leur fidélité, les cyniques ne leur empruntent que leur agressivité et leur voracité. Même s'il est impossible de savoir avec précision quels éléments de la critique reviennent à Cléarque, ce texte nous apprend qu'il y avait des discussions sur le mode de vie cynique au sein de l'école péripatéticienne. La réflexion de Cléarque a parfois été attribuée à son traité *Sur l'éducation* (Περὶ παιδείας), mais les plus récentes études l'intègrent à son traité *Sur les modes de vies* (Περὶ βίων)⁷⁸¹.

3.2. Hypothèse de l'origine zénonienne

Si, à la fin du 4^e et au début du 3^e s. av. J.-C., des philosophes appartenant à l'école épicurienne et à l'école péripatéticienne évaluent la pertinence du mode vie cynique, il y a tout lieu de croire que des discussions similaires occupaient les stoïciens à la même époque. Suivant cette chronologie, c'est Zénon qui aurait le premier discuter de la possibilité de cyniciser.

En faveur de cette hypothèse, notons qu'Apollodore de Séleucie, dans son *Éthique*, reprend une action du sage qui apparaît d'abord dans la *République* de Zénon :

D.L., VII 129, éd. Dorandi (= SVF III 716 et Apollod. 18).

καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τῆν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίων καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.

Et le sage sera épris des jeunes qui montrent à travers leur beauté une disposition naturelle pour la vertu, comme le dit Zénon dans sa *République*, Chrysippe dans le premier [livre] de son *Sur les modes de vies*, et Apollodore dans son *Ethique*.

⁷⁸¹ Cf. G. Verhasselt, « What were works Περὶ βίων? », *Philologus* 160, n° 1 (2016) : 66.

Or, puisque la *République* de Zénon a été écrite sous l'influence du cynisme⁷⁸², il y est plausible qu'Apollodore emprunte aussi à la *République* de Zénon la thèse selon laquelle le sage cynicisera. Le dogme « il faut revêtir la vie des chiens », que Philodème attribue à la *République* de Zénon, conserve peut-être la trace d'une position pro-cynique dans l'ouvrage du stoïcien⁷⁸³.

De plus, comme en attestent les *Mémorables de Cratès*, Zénon considère son maître cynique comme un philosophe assez vertueux pour en faire un modèle de conduite⁷⁸⁴. L'importance que Zénon accorde à Cratès de Thèbes pourrait témoigner de la possibilité de devenir sage tout en étant cynique.

3.3. Hypothèse d'une polémique impliquant Chrysippe

Puisque la position anti-cynique d'Épicure, et probablement celle de Cléarque de Soles, provient d'un traité *Sur les modes de vie* (Περὶ βίωv), la discussion sur la légitimité du mode de vie cynique trouve sa place dans ce type d'ouvrages⁷⁸⁵. Or, nous savons que Chrysippe avait lui aussi composé un Περὶ βίωv et que celui-ci présentait plusieurs ressemblances avec celui d'Épicure⁷⁸⁶. Comme le font remarquer Joly et Verhasselt, Chrysippe semble avoir écrit son Περὶ βίωv en suivant le modèle du traité homonyme d'Épicure et en prenant le contre-pied de ses opinions⁷⁸⁷. Les deux ouvrages suivent le même plan : ils comportent quatre livres, dont les premiers traitent de la vie politique du sage et les seconds des moyens de subsistance du sage. De fait, on rapporte que Chrysippe voulait égaler la prolixité d'Épicure et qu'il aimait répondre aux œuvres du fondateur du Jardin « par goût de la dispute (φιλονεικεῖν)⁷⁸⁸ ». Il est donc possible que Chrysippe, dans son Περὶ βίωv, ait soutenu la thèse κυνιεῖν τὸν σοφόν dans un esprit de polémique⁷⁸⁹.

⁷⁸² Voir partie 1, chapitre 1, section 1.1.

⁷⁸³ Phld., *De Stoicis*, col. XVIII 4-7 Dorandi. Le texte est cité dans la partie 1, chapitre 1, section 1.1.2.

⁷⁸⁴ Sur cette œuvre de Zénon, voir partie 1, chapitre 1, section 1.3.

⁷⁸⁵ Le contenu de ces traités varie entre des anecdotes biographiques et des réflexions sur les genres de vie appropriés. À ce propos, voir R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique* (Bruxelles : Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, 1956), 128-30 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 177-81 ; T. Bénatouil, « Pythagore chez Dicéarque : Anecdotes biographiques et critique de la philosophie contemplative », dans *Bios philosophos : Philosophy in ancient Greek biography*, dir. M. Bonazzi et S. Schorn (Turnhout : Brepols, 2016), 16-19 ; Verhasselt, « What were works Περὶ βίωv? ».

⁷⁸⁶ Tous les fragments susceptibles d'appartenir au Περὶ βίωv sont mentionnés en SVF III p. 194 Appendix II, VII Περὶ βίωv Δ.

⁷⁸⁷ Joly, *Le thème philosophique des genres de vie*, 144 ; Verhasselt, « What were works Περὶ βίωv? », 73-76.

⁷⁸⁸ D.L., X 26.

⁷⁸⁹ À ce propos, il est intéressant de noter que, selon les spécialistes, l'exposé d'éthique stoïcienne d'Arius Didyme, dans lequel se trouve également la formule κυνιεῖν τὸν σοφόν, se fonde probablement en grande partie sur des œuvres de Chrysippe (A. A. Long, « Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics », dans *On Stoic and Peripatetic ethics : The work of Arius Didymus*, dir. W. W. Fortenbaugh [New Brunswick, London : Transaction books, 1983], 55-56 ; K. Algra, « Arius Didymus as a doxographer of Stoicism : Some observations », dans *Aëtiana IV*, dir. J. Mansfeld et D.

Cette querelle a pu être alimentée, du côté épicurien, par Colotès de Lampsaque (de la fin du 4^e à la moitié du 3^e s. av. J.-C.), qui se moquait de la représentation du sage proposée par Zénon⁷⁹⁰. Chrysippe aurait accepté la possibilité de cyniciser non seulement pour contredire Épicure, mais aussi pour défendre le portrait du sage de Zénon contre les critiques épicuriennes. En effet, comme en atteste l'extrait de D.L., VII 129 cité ci-dessus, le traité *Sur les modes de vie* de Chrysippe défend parfois des dogmes qui trouvent leur origine dans la *République* de Zénon.

3.4. L'origine du débat à l'intérieur de l'école stoïcienne

Il est difficile de déterminer le moment où est apparu le débat interne rapporté chez Cicéron, qui oppose les stoïciens limitant la pratique du cynisme à des circonstances exceptionnelles et ceux rejetant absolument le cynisme. Aucun texte ancien ne permet de retracer chez un stoïcien l'idée que la pratique du cynisme est acceptable seulement dans certaines circonstances. Néanmoins, nous savons qu'au 3^e s. av. J.-C., Hermagoras d'Amphipolis, un disciple de Persaios, a écrit un dialogue *L'ennemi du cynique*, qui devait s'en prendre au cynisme⁷⁹¹. S'il faut inclure Hermagoras parmi les stoïciens anti-cyniques cités chez Cicéron, le débat interne à l'école stoïcienne a pu débiter très tôt dans l'histoire du stoïcisme.

Les spécialistes considèrent généralement que Panétius représente l'aile anti-cynique des stoïciens⁷⁹². Cette hypothèse repose sur une prémisse incertaine, à savoir que les passages anti-cyniques du *Sur les devoirs* de Cicéron remontent à Panétius⁷⁹³. L'aversion de Panétius envers le cynisme étant conjecturale, notre connaissance de son rapport au cynisme demeure trop incertaine pour l'associer aux anti-cyniques chez Cicéron.

Gigante inclut à tort Posidonius dans le groupe anti-cynique⁷⁹⁴. Rappelons que ce stoïcien contemporain de Cicéron affirme que Diogène de Sinope est « en progrès »⁷⁹⁵. Or, s'il fait entrer un

Runia [Leiden : Brill, 2018], 88-93). Si cette analyse est juste, elle vient renforcer l'hypothèse que Chrysippe ait formulé la thèse κυριεῖν τὸν σοφόν dans un de ses écrits.

⁷⁹⁰ Col., *Contra Platonis Lysin*, col. VIII 8-11 Crönert. Colotès attaquait aussi les stoïciens en lien avec un certain Ménédème, peut-être le philosophe cynique (Col., *Contra Platonis Lysin*, col. VIII 2-7 Crönert). Cf. A. Angeli. « Frammenti di lettere di Epicuro nei papiri d'Ercolano », *Cronache Ercolanesi* 23 (1993) : 23-24 ; E. Kechagia, « Rethinking a professional rivalry : Early Epicureans against the Stoa », *The Classical Quarterly* 60, n° 1 (2010) : 146-54.

⁷⁹¹ Voir partie 1, chapitre 1, section 4.

⁷⁹² Dudley, *A history of Cynicism*, 103 ; Pohlenz, *Die Stoa II*, 76 et 84 ; Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien », 238 ; « Le cynisme à l'époque impériale », 2729-30 et 2809 ; « Le livre VI de Diogène Laërce », 3948 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 21-22 ; « Épilogue », 628 ; Gigante, « Cinismo e epicureismo », 172 ; Alesse, *Panezio di Rodi : Testimonianze*, 208-9 ; Döring, *Die Kyniker*, 41.

⁷⁹³ Voir partie 1, chapitre 1, section 8.2.

⁷⁹⁴ « Cinismo e epicureismo », 172.

⁷⁹⁵ Voir partie 1, chapitre 1, section 10.

cynique comme Diogène dans la catégorie stoïcienne des progressants, c'est qu'il croit possible d'atteindre la sagesse tout en pratiquant le cynisme. Posidonius devait plutôt faire partie des pro-cyniques.

4. La valeur morale des énoncés sur le cynisme du sage

Les opinions stoïciennes sur le cynisme s'inscrivent dans ce que nous appelons des « portraits du sage », des listes d'énoncés concernant le sage. Ces portraits, bien qu'élaborés également au sein d'autres écoles philosophiques, remplissent une fonction particulière chez les stoïciens. Une fois ce rôle éclairé, il sera possible de préciser la valeur morale qu'il faut attribuer aux énoncés qui composent ces portraits et, plus précisément, qui concernent l'action de cyniciser.

4.1. La fonction des portraits du sage

Très peu de spécialistes ont tenté de comprendre le contenu et la fonction philosophique des portraits du sage. Seuls Ogereau, Bréhier, Long, Muller et Donini ont écrit quelques lignes à ce sujet⁷⁹⁶. En raison du manque de textes théoriques sur le portrait du sage, il est difficile de définir son rôle au sein du stoïcisme.

Les spécialistes ont formulé des hypothèses sans pouvoir les appuyer sur des textes stoïciens. Ils confèrent au portrait du sage une fonction essentiellement protreptique. Pour reprendre les termes de Muller, le sage est « une sorte d'allégorie de la théorie morale » qui donne une idée plus précise aux aspirants philosophes de la façon dont se manifeste concrètement la perfection morale. Les règles de conduite énoncées fournissent aux insensés des indications sur la manière de mener une vie qui répond aux plus hautes exigences de la vertu. Les portraits du sage sont destinés avant tout à ceux qui aspirent à la sagesse. En effet, le sage, étant déjà vertueux, accomplit toute action avec vertu et n'a pas besoin de modèle pour le guider⁷⁹⁷.

⁷⁹⁶ F. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, nouvelle édition avec une étude de G. Romeyer Dherbey, une préface et la traduction des notes par J.-B. Gourinat (La Versanne : Encre marine, 2002), 274 ; Bréhier, *Chrysippe*, 234 ; A. A. Long, *Hellenistic philosophy : Stoics, Epicure and Sceptics* (London : Duckworth, 1974), 202 ; P. Donini, « Stoic ethics », dans *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, dir. K. Algra et al. (Cambridge : Cambridge University Press, 1999), 722-23 ; Muller, *Les stoïciens*, 214-15. Étonnamment, dans son livre consacré au sage stoïcien, Brouwer ne traite pas du portrait du sage (*The Stoic sage*).

⁷⁹⁷ Cf. Phil., *Legum allegoriae* I 94 = SVF III 519 : « À l'être parfait [...] il ne faut pas donner d'ordre, de défenses ni de conseils, car l'être parfait n'a besoin de rien de cela, mais l'insensé a besoin d'ordres et de défenses [...] ». »

Cette interprétation est confirmée par deux textes stoïciens. Un de ces textes provient d'une *Lettre* de Sénèque :

Sén., *Ep.* 83, 9, éd. Reynolds (= *SVF* I 229).

vult nos ab ebrietate deterrere Zenon, vir maximus, huius sectae fortissimae ac sanctissimae conditor. audi ergo quemadmodum colligat virum bonum non futurum ebrium: 'ebrio secretum sermonem nemo committit, viro autem bono committit; ergo vir bonus ebrius non erit'.

Zénon, le plus grand homme, fondateur de l'école la plus vigoureuse et la plus irréprochable, veut nous détourner de l'ivresse. Écoute donc la manière dont il conclut que l'homme de bien ne sera pas ivre : « Personne ne confie de secrets à un homme ivre, or on en confie à l'homme de bien : donc l'homme de bien ne sera pas ivre⁷⁹⁸. »

Sénèque fait manifestement référence à un énoncé qui se trouve dans le portrait du sage autant chez Diogène Laërce que chez Arius Didyme, où l'on apprend que « le sage ne s'enivrera pas (οὐ μεθυσθήσεσθαι)⁷⁹⁹ ». Cet énoncé, selon les dires de Sénèque, Zénon s'en servait pour « nous » – c'est-à-dire les êtres humains ordinaires – détourner de l'ivresse. Autrement dit, en décrivant les conduites du sage, Zénon pose le sage comme modèle éthique et veut persuader les insensés d'adopter les mêmes comportements que lui.

Un second texte est encore plus explicite sur la fonction des portraits du sage. Il s'agit d'un passage d'une œuvre du stoïcien Hiéroclès (2^e s. ap. J.-C.) citée chez Stobée :

Hiéroclès *apud* Stob., IV 22a, 22, éd. Hense.

οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον, ὡς τῷ σοφῷ προηγούμενος μὲν ἐστὶν ὁ μετὰ γάμου βίος, ὁ δ' ἄνευ γυναικὸς κατὰ περίστασιν· ὥστ' ἐπειδὴ χρὴ μὲν ἐν οἷς γε δυνάμεθα μιμεῖσθαι τὸν ἔχοντα νοῦν, τούτῳ δὲ προηγούμενόν ἐστὶ τὸ γαμεῖν, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἂν εἴη καθήκον, εἴ γε μὴ τις εἴη περίστασις ἐμποδῶν.

Nous avons donc démontré, dans les [livres] à propos de la sphère domestique, que la vie avec mariage est prioritaire pour le sage, tandis que celle sans épouse dépend des circonstances. C'est pourquoi, puisqu'il est nécessaire que nous imitions celui qui est sensé dans la mesure de nos capacités, et puisque le fait de se marier est prioritaire pour lui, il est clair que ce serait convenable pour nous aussi, à moins qu'une circonstance ne nous fasse obstacle.

⁷⁹⁸ Au sujet de ce syllogisme, voir T. Bénatouïl, *Faire usage : La pratique du stoïcisme* (Paris : Vrin, 2006), 281-87.

⁷⁹⁹ D.L., VII 118 = *SVF* III 644 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11m = *SVF* III 643.

Hiéroclès affirme que « nous », c'est-à-dire les insensés, devons imiter les comportements de celui qui est sensé autant que possible. Le sage sert d'exemple sur lequel les insensés doivent régler leur conduite. Lorsque les stoïciens affirment que « le sage se mariera », cela signifie que l'insensé doit aussi se marier si rien ne l'en empêche. La fonction protreptique ou pédagogique des portraits se trouve donc confirmée par les textes de Sénèque et de Hiéroclès, où la description du sage vise à « nous » guider dans nos actions.

4.2. La valeur morale des conduites du sage

Le sage est décrit dans les portraits par trois types d'énoncés distincts : les paradoxes, les attributs et les conduites. Certains développements sur le sage comportent seulement un ou deux des trois types d'énoncés. Les paradoxes prennent la forme de « seul le sage est X », et les attributs la forme de « le sage est X ». La formule *κυνειῖν τὸν σοφόν* appartient au troisième type d'énoncés, celui des conduites du sage, qui sont construits selon le modèle « le sage fera (ou fait) X ». Il existe des conduites du sage formulées de manière positive ou négative : « le sage fera (ou fait) X » ou « le sage ne fera (ou fait) pas X ».

Nous savons, en raison de la fonction protreptique des portraits du sage, que les énoncés qui les composent du type « le sage fera (ou fait) X » décrivent des comportements que la morale stoïcienne approuve non seulement chez les sages, mais aussi chez les êtres humains ordinaires. Tous les énoncés du type « le sage ne fera (ou fait) pas X », en revanche, décrivent des comportements que les stoïciens condamnent. Or, puisque les stoïciens offrent aux insensés un guide d'éthique pratique aussi à travers leur doctrine des actions convenables, il semble que les énoncés relatifs aux conduites du sage entretiennent un rapport avec cette doctrine⁸⁰⁰. Ce lien est confirmé dans plusieurs textes stoïciens.

Chrysippe⁸⁰¹ et Hécaton⁸⁰² traitent précisément des conduites du sage dans leurs ouvrages *Sur les convenables*. Hécaton s'interroge sur le comportement qu'adopterait le sage dans diverses situations : « Si dans un naufrage un insensé a attrapé une planche, un sage la lui arrachera-t-il, s'il le peut ? ». Hiéroclès, quant à lui, emploie le vocabulaire du convenable (*καθῆκον*) lorsqu'il décrit

⁸⁰⁰ D.L., VII 118 = *SVF* III 649 : « ils [*scil.* les sages] éprouvent de l'aversion à poser une action contraire au convenable (*ἐκκλίνειν γὰρ τὸ πράττειν τι παρὰ τὸ καθῆκον*). » Cf. Bréhier, *Chrysippe*, 234 note 1 : « Les maximes d'action ne sont pas différentes de la description des hauts faits du sage [...]. »

⁸⁰¹ Plut., *De Stoic. repugn.* 30, 1047F = *SVF* III 688.

⁸⁰² Cic., *Off.* III 63 = fr. 10 Gomoll ; 89-91 = fr. 11 Gomoll.

les conduites du sage⁸⁰³ : si le sage a l'habitude d'accomplir une certaine action, cela signifie qu'elle est *convenable* pour « nous ».

En outre, il existe plusieurs correspondances entre des conduites du sage et des exemples d'actions convenables. C'est le cas de l'énoncé « le sage se mariera⁸⁰⁴ » et de l'action convenable « se marier⁸⁰⁵ » ; de l'énoncé « le sage s'enlèvera raisonnablement la vie pour défendre sa patrie ou ses amis, et s'il subit une douleur sévère, des mutilations ou des maladies incurables⁸⁰⁶ » et de l'action convenable circonstancielle « quitter la vie⁸⁰⁷ » ; de l'énoncé « le sage n'aura pas du tout peur⁸⁰⁸ » et de l'action contraire au convenable « avoir peur⁸⁰⁹ ».

Tous ces exemples prouvent que, chez les stoïciens, le discours sur les comportements du sage se trouve intimement lié à celui sur les convenables. La description des conduites positives du sage fournit à l'insensé des exemples d'actions convenables à accomplir, tandis que les conduites négatives, celles que le sage *ne fait pas* normalement, doivent être évitées et correspondent à des actions contraires au convenable.

4.2.1. La doctrine des actions convenables

Pour bien comprendre la valeur des énoncés sur les comportements du sage, il faut donc faire un détour par la théorie stoïcienne des convenables⁸¹⁰. Cette doctrine fait l'objet d'exposés détaillés chez Diogène Laërce et Arius Didyme :

⁸⁰³ Voir le texte cité *supra* dans la section 4.1.

⁸⁰⁴ D.L., VII 121 = SVF I 270. Voir aussi Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11b = SVF III 611 ; II 7, 11m = SVF III 686 ; Cic., *Fin.* III 68 = SVF III 616.

⁸⁰⁵ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 8 = SVF I 230 et III 494.

⁸⁰⁶ D.L., VII 130 = SVF III 757 ; Arius Didyme *apud* Stob. II 7, 11m = SVF III 758.

⁸⁰⁷ Cic., *Fin.* III 60 = SVF III 763.

⁸⁰⁸ D.L., VII 116 = SVF III 431.

⁸⁰⁹ Cic., *Fin.* III 32 = SVF III 504 ; Arius Didyme *apud* Stob. II 7, 11e = SVF III 501.

⁸¹⁰ Il existe de nombreuses études qui traitent de la doctrine stoïcienne des actions convenables, notamment : H. von Arnim, « Das stoische ζήτημα : εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός bei Philo de plantatione », dans *Quellenstudien zu Philo von Alexandria* (Berlin : Weidmann, 1888), 112-14 ; Bréhier, *Chrysippe*, 233-38 ; G. Nebel, « Der Begriff des καθήκον in der alten Stoa », *Hermes*, n° 70 (1935) : 439-60 ; J. M. Rist, « Appropriate acts », dans *Stoic philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1969), 97-111 ; I. G. Kidd, « Stoic intermediates and the end for man », dans *Problems in Stoicism*, dir. A. A. Long (London : Athlone Press, 1971), 150-72 ; Long, *Hellenistic philosophy*, 199-205 ; D. Tsekourakis, « Καθήκοντα and κατορθώματα », dans *Studies in the terminology of early Stoic ethics* (Wiesbaden : Steiner, 1974), 1-60 ; G. B. Kerferd, « What does the wise man know ? », dans *The Stoics*, dir. J. M. Rist (Berkeley : University of California Press, 1978), 125-36 ; I. G. Kidd, « Moral actions and rules in Stoic ethics », dans *The Stoics*, dir. J. M. Rist (Berkeley : University of California Press, 1978), 247-58 ; N. P. White, « Two notes on Stoic terminology », *The American Journal of Philology* 99, n° 1 (1978) : 111-15 ; A. A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic philosophers. Volume 1 : Translations of the principal sources with philosophical commentary* (Cambridge : Cambridge University Press, 1987), 359-68 ; D. Sedley, « The Stoic-Platonist debate on *kathekonta* », dans *Topics in Stoic philosophy*, dir. K. Ierodiakonou (Oxford : Clarendon Press, 1999), 128-33 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 98-108 ; Bénatouil, *Faire usage*, 121-25 ; Muller, *Les stoïciens*, 209-13 ; J.-B. Gourinat, « Comment se détermine le

D.L., VII 107-110, éd. Dorandi (= SVF III 493, 495 et 496).

ἔτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὁ προαχθὲν εὐλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κάπῃ τούτων καθήκοντα. κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινὰς ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον, <τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον>. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον ὅσα οὔτε αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτε ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν, στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ <ἐπὶ> τῶν παρὰ τὸ καθήκον. ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ. καὶ αἰεὶ μὲν καθήκει <. . .>¹ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον. ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον, ὡς τὸ πείθεσθαι τοὺς παῖδας τοῖς παιδαγωγοῖς.

¹ post καθήκει add. <τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ αἰεὶ δὲ> rec.

Ils disent qu'est « convenable » l'action qui, une fois accomplie, comporte une justification raisonnable, par exemple l'action conséquente dans la vie, ce qui s'étend aux végétaux et aux animaux. En effet, les actions convenables s'appliquent aussi à ceux-ci. L'action convenable a été nommée ainsi d'abord par Zénon, le nom provenant du fait qu'elle advient en conformité avec des êtres (τοῦ κατὰ τινὰς ἦκειν). Cette action est elle-même appropriée aux constitutions conformes à la nature. En effet, parmi les activités qui suivent l'impulsion, certaines sont convenables, d'autres sont contraires au convenable, <et certaines ne sont ni convenables ni contraires au convenable>. Sont donc convenables toutes les actions que la raison persuade d'accomplir. Il en va ainsi d'honorer ses parents, ses frères, sa patrie et d'être indulgent avec ses amis. Sont contraires au convenable toutes les actions que la raison n'approuve pas. Il en va ainsi des actions telles que négliger ses parents, ne pas se préoccuper de ses frères, ne pas bien traiter ses amis, mépriser sa patrie et les actions semblables. Ne sont ni convenables ni contraires au convenable toutes les actions que la raison ne persuade ni ne dissuade de faire, par exemple enlever la paille, tenir un stylet, tenir un strigile, et les actions semblables à celles-ci. De plus, certaines actions sont convenables sans circonstances, d'autres sont circonstanciées. Les suivantes sont sans circonstances : veiller sur sa santé et sur ses organes sensoriels, et les actions semblables. Dépendent des circonstances l'action de se mutiler soi-même et l'action de se débarrasser de sa fortune. Par analogie, cela s'applique aussi aux actions contraires au convenable. Et encore, parmi les actions convenables, certaines conviennent toujours, d'autres ne conviennent pas toujours. Convient toujours <. . .> poser une question, répondre, se promener et les actions semblables. Le même discours s'applique aux actions contraires au convenable. Il y

kathekon ? », *Philosophie Antique* 14 (2014) : 13-39 ; C. Veillard, « Comment définir son devoir ? », *Philosophie Antique* 14 (2014) : 71-109.

a aussi dans les actions intermédiaires quelque chose de convenable, comme le fait que les enfants obéissent aux pédagogues.

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 8-8a, éd. Wachsmuth légèrement modifiée⁸¹¹ (= SVF III 494 et 499).

ἀκόλουθος δ' ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος. ὀρίζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεινα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδοται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. τῶν δὲ καθήκοντων τὰ μὲν εἶναι φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια. τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὦν χρῆ, τὰ δ' οὐ. ὦν χρῆ μὲν εἶναι κατηγορούμενα ὠφελήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ σωφρονεῖν· οὐκ εἶναι δὲ ὦν χρῆ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον τὴν αὐτὴν γίνεσθαι τεχνολογίαν. πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθήκον ἐν λογικῷ ζώῳ γινόμενον ἀμάρτημα εἶναι· τὸ δὲ καθήκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθήκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐροίαν¹ προσφερομένοις, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως², μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.

¹ δ' εὐροίαν Hense : δ' εὐφύϊαν F (Arnim) : δ' ἐφύϊαν P : δ' εὐθηϊαν Wachsmuth : δὲ χρεΐαν Lynden : δ' εὐποιϊαν Meineke : δ' εὐεξίαν Heine.

² ἀπεριστάτως Wachsmuth (coll. Laert. 109) : ἀπερισπάστως FP (Arnim).

Le lieu concernant le « convenable » s'accorde avec le discours sur les préférables. On définit ainsi le « convenable » : « l'action conséquente dans la vie (ἐν ζωῇ) qui, une fois accomplie, comporte une justification raisonnable ». Ce qui est défini de manière opposée est contraire au convenable. Cette définition s'étend aussi aux êtres irrationnels, car eux aussi, d'une certaine manière, agissent conformément à leur propre nature. Mais pour les êtres rationnels, on définit ainsi [le convenable] : « l'action conséquente dans la vie (ἐν βίῳ) ». Parmi les convenables, certains sont dits « parfaits », ceux que l'on appelle aussi « actions droites ». Les actions droites sont des actions qui s'exercent selon la vertu, par exemple se comporter avec prudence et pratiquer la justice. Ne sont pas des actions droites les actions qui ne sont pas ainsi, celles qu'ils n'appellent pas « convenables parfaits », mais « intermédiaires », par exemple se marier, être ambassadeur, discuter et les actions similaires. Parmi les actions droites, les unes sont obligatoires, les autres ne le sont pas. Sont obligatoires les prédicats avantageux, par exemple se comporter avec prudence et modération ; ne sont pas obligatoires les actions droites qui ne sont pas ainsi. Pareillement, le même discours technique s'applique aussi aux actions contraires au convenable. Toute action contraire au convenable se produisant chez un être rationnel est une faute ; et toute action convenable achevée est une action droite. Le convenable intermédiaire est mesuré par des indifférents, choisis contre nature ou en accord avec la nature, lesquels apportent une telle sérénité que si nous

⁸¹¹ J'ai adopté la correction εὐροίαν suggérée par Hense, au lieu de la correction εὐθηϊαν de Wachsmuth.

ne les prenions pas ou les repoussions indépendamment des circonstances, nous ne serions pas heureux.

Selon l'exposé de Diogène Laërce, l'éthique stoïcienne divise les actions en trois grandes catégories : les actions ni convenables ni contraires au convenable (τὰ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον), les actions convenables (τὰ καθήκοντα) et les actions contraires au convenable (τὰ παρὰ τὸ καθήκον). Cette première distinction correspond aux trois classes d'indifférents – neutres, préférables, rejetables – et fait varier le degré de moralité d'une action selon son contenu⁸¹².

Les actions ni convenables ni contraires au convenable portent sur des indifférents neutres, des réalités qui n'ont aucune valeur morale⁸¹³. Ce type d'actions est si insignifiant que la raison ne peut se prononcer sur sa moralité, comme l'illustrent bien les exemples cités par Diogène Laërce : « enlever la paille », « tenir un stylet », « tenir un strigile ».

Les actions convenables, quant à elles, ont pour objets les indifférents préférables, c'est-à-dire les réalités qui, selon l'usage qu'on en fait, peuvent aussi bien contribuer au bonheur qu'au malheur, mais qui possèdent néanmoins de la valeur en tant qu'elles facilitent généralement l'atteinte d'une vie conforme à la nature⁸¹⁴. C'est ainsi que l'action convenable « veiller sur sa santé » correspond à l'indifférent préférable « la santé ». « Veiller sur sa santé » est une action convenable dans la mesure où elle porte sur la santé, qui elle-même contribue à la vie conforme à la nature. Les stoïciens distinguent les actions convenables des actions contraires au convenable, dans le cas de tous les êtres – plantes et animaux compris –, selon le critère de la conformité à la nature. On dira convenable « l'action conséquente dans la vie », « l'action appropriée aux constitutions conformes à la nature » ou encore « l'action conforme à la nature d'un être ». Il s'agit d'actions qui, règle générale, favorisent le bon développement d'un être et son plein épanouissement. Dans le cas des êtres humains, le critère de la conformité à la nature comprend celui de la conformité à la raison. Une action sera convenable seulement si, « une fois accomplie, elle comporte une justification raisonnable ».

À l'opposé, les actions contraires au convenable ont pour objets les indifférents rejetables, des réalités qui ont une valeur négative. Au lieu de contribuer à la vie conforme à la nature, elles lui nuisent le plus souvent. C'est le cas de l'action contraire au convenable « quitter la vie⁸¹⁵ », qui

⁸¹² Ce lien étroit entre les indifférents et la valeur morale des actions est explicitement mentionné dans le texte d'Arius Didyme cité ci-dessus : « le lieu concernant le 'convenable' s'accorde avec le discours sur les préférables » et « le convenable intermédiaire est mesuré par des indifférents ».

⁸¹³ Des exemples d'indifférents neutres se trouvent chez D.L., VII 104 = SVF III 119 : « le fait d'avoir un nombre pair ou impair de cheveux sur la tête » ; « le fait de tendre le doigt ou de le plier ».

⁸¹⁴ D.L., VII 105 = SVF III 126.

⁸¹⁵ Cic., *Fin.* III 60 = SVF III 763.

correspond à l'indifférent rejetable « la mort ». Puisque la vie est préférable à la mort en vue de la vie conforme à la nature, la raison ne prescrira généralement pas de « quitter la vie ».

Les catégories d'actions convenables ou d'actions contraires au convenable ne sont pas absolument fixes. Des circonstances spéciales peuvent inverser la valeur des actions. C'est ainsi que l'action contraire au convenable « quitter la vie », dans des circonstances précises, peut devenir une action convenable⁸¹⁶.

Cette première classification des actions, en tenant compte seulement de leur contenu, ne permet pas de distinguer les bonnes actions des mauvaises, mais seulement de distinguer entre elles ce qu'Arius Didyme et Cicéron appellent les actions intermédiaires, c'est-à-dire les actions qui, en elles-mêmes, ne sont ni vertueuses ni vicieuses. Pour départager les actions vertueuses des actions vicieuses, il faut introduire une deuxième classification, celle qui sépare les « actions droites » des « fautes morales »⁸¹⁷.

Considérées du point de vue de la disposition morale avec laquelle elles sont accomplies, les actions intermédiaires sont soit des actions droites (κατορθώματα)⁸¹⁸, soit des fautes morales (ἀμαρτήματα). Toute action accomplie avec vertu est une action droite, tandis que toute action accomplie selon le vice est une faute. Une même action, par exemple « se promener », prendra valeur d'action droite si l'agent l'accomplit de manière vertueuse (« se promener avec prudence⁸¹⁹ »), ou d'une faute si l'agent l'accomplit de manière vicieuse (« se promener avec insouciance »). Cette deuxième manière de distinguer les actions repose sur la division stoïcienne entre les biens et les maux, les vertus et les vices, ainsi que les sages et les insensés⁸²⁰. Puisque seul le sage agit avec vertu, le domaine des actions droites lui est réservé. Tant qu'un individu n'a pas atteint la sagesse, toutes les actions qu'il accomplira seront des fautes morales.

Le sage peut donc accomplir autant des actions droites que des actions convenables intermédiaires, selon l'angle sous lequel nous considérons ses actions. Dans les portraits du sage stoïcien, les actions accomplies par le sage représentent soit des actions droites, soit des actions convenables intermédiaires. À l'inverse, les actions qui lui sont interdites représentent des fautes morales ou des actions intermédiaires contraires au convenable. Si des insensés prennent le sage

⁸¹⁶ Sur le rôle des circonstances dans la doctrine des actions convenables, voir *infra* section 4.2.2.

⁸¹⁷ Cette deuxième classification se trouve chez Arius Didyme et peut-être chez Diogène Laërce, s'il faut identifier les actions droites avec les actions toujours convenables (τὰ ἀεί καθήκει), ainsi que les fautes morales avec les actions toujours contraires au convenable. Je traiterai de cette question dans la section 4.2.2 *infra*.

⁸¹⁸ On les appelle aussi « convenables parfaits (τέλεια καθήκοντα) ».

⁸¹⁹ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11e = *SVF* III 501 : φρονίμως περιπατεῖν.

⁸²⁰ Cf. Cic., *Acad. post.* I 37 = *SVF* I 231. Dans l'exposé sur l'éthique stoïcienne chez Diogène Laërce, l'action conforme à la vertu fait partie des biens de l'âme, tandis que l'action conforme au vice appartient à la catégorie des maux (D.L., VII 94-98 = *SVF* III 76 et 97a).

comme modèle de conduite, ils accompliront des actions convenables, mais qui, sous l'angle de la disposition morale, seront des fautes. Par exemple, l'énoncé « le sage se mariera » équivaut à l'action convenable intermédiaire « se marier », une action à la portée du sage et de l'insensé, même si, du point de vue de leur disposition respective, elle est une action droite pour l'un et une faute morale pour l'autre.

Toutefois, parmi les conduites du sage, certaines possèdent une charge morale telle qu'il est impossible de les considérer sous l'angle des actions intermédiaires. C'est le cas de l'énoncé « le sage ne s'affligera pas (οὐ λυπήσεται)⁸²¹ », qui correspond à l'action fautive « éprouver du chagrin (τὸ λυπεῖσθαι)⁸²² ». Se laisser dominer par une passion comme le chagrin est toujours une faute morale, car elle est en elle-même l'expression d'un vice. Il ne faut donc pas exclure, à l'inverse, que certaines conduites positives décrites dans les portraits du sage, parce qu'elles requièrent en elle-même une disposition vertueuse, demeurent inaccessibles aux insensés.

Lorsque les stoïciens pro-cyniques affirment que « le sage cynicisera », considèrent-ils que « cyniciser » est toujours une action droite ou qu'elle est aussi une action convenable intermédiaire ? Rien ne laisse croire que les stoïciens pro-cyniques réservent au sage l'exclusivité de cyniciser, comme si cette action était intrinsèquement liée à la vertu. Les textes laissent plutôt entendre que « cyniciser » est une activité commune au sage et à l'insensé.

L'explication « parce que le cynisme est une voie intensive vers la vertu », qui accompagne le précepte *κυνιεῖν τὸν σοφόν* dans le fragment d'Apollodore, implique que l'activité de cyniciser est préalable à l'atteinte de la vertu. Si le cynisme mène à la vertu, c'est qu'on emprunte cette voie d'abord en tant qu'insensé qui recherche la sagesse.

De même, chez Arius Didyme, cyniciser « équivaut à persévérer dans le cynisme ». Or, le sage ne peut « persévérer dans le cynisme » qu'à condition de s'y être engagé avant d'avoir atteint la sagesse. La précision « cependant, en tant que sage, il ne se lance pas dans le cynisme », élimine toute ambiguïté quant à la valeur de l'énoncé et exclut « cyniciser » des actions intrinsèquement vertueuses.

Chez Cicéron, la restriction de la pratique du cynisme à des situations particulières laisse entendre qu'il ne s'agit pas d'une action qui requiert une disposition vertueuse⁸²³. En admettant

⁸²¹ D.L., VII 118 = SVF III Apollod. 16.

⁸²² Cic., *Fin.* III 32 = SVF III 504 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11e = SVF III 501.

⁸²³ Tsekourakis, au contraire, croit que les actions convenables circonstancielles ont toujours valeur d'action droite (« *καθήκοντα* and *κατορθώματα* », 35) : « the class of *καθήκοντα περιστατικά* (Diog. Laert. SVF iii 496) do not refer to the sphere of appropriateness, in other words, they are not genuine *καθήκοντα*, because the term *καθήκον* is used here instead of that of *κατόρθωμα*. You cannot expect somebody who chooses or rejects something with *τὰ κατὰ*

qu'une action convienne seulement de manière exceptionnelle, on accepte que sa valeur morale varie en fonction des circonstances. Or, une action droite demeure toujours convenable, car la disposition vertueuse de celui qui l'accomplit assure une parfaite moralité à l'action peu importe la situation. Par exemple, il n'existe aucune circonstance où « se promener avec prudence » devient une faute morale. Autrement, l'action « se promener avec prudence » serait accomplie sans vertu, ce que rend impossible la présence de la prudence dans l'action.

Il faut donc admettre que les stoïciens pro-cyniques recommandent de « cyniciser » non pas en tant qu'action droite, mais en tant qu'action convenable intermédiaire. « Cyniciser » est une action convenable intermédiaire qui, selon la disposition avec laquelle on l'exerce, prend la valeur d'une action droite ou d'une faute morale.

Quant à la position anti-cynique qui condamne inconditionnellement le cynisme du sage, ses défenseurs devaient lui donner valeur de faute morale, car les ἀμαρτήματα sont les seules actions que les stoïciens refusent de voir accomplir le sage. Aux yeux des stoïciens anti-cyniques, « cyniciser » est une action intrinsèquement vicieuse.

4.2.2. Les actions convenables circonstancielles

La position pro-cynique que l'on trouve dans le traité *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron adjoint à la permission de cyniciser une condition qui fait intervenir les circonstances : « si d'aventure se présente une occasion où il faut agir ainsi ». Cette restriction renvoie à une sous-division des actions convenables qui apparaît de manière explicite chez Diogène Laërce⁸²⁴, où sont distingués les « convenables sans circonstances (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως) » et les « convenables circonstanciels (καθήκοντα περιστατικά) ». À la première catégorie appartiennent les actions « veiller sur sa santé » et « veiller sur le bon état de ses organes sensoriels », tandis que la

φύσιν and τὰ παρὰ φύσιν as a guide to prefer self-mutilation. This can be done only by the sage, who is able to recognize the will of Fate. » Goulet-Cazé croit elle aussi que les καθήκοντα περιστατικά sont en fait des κατορθώματα (*Les Kynika du stoïcisme*, 101) : « Notons en outre que les καθήκοντα περιστατικά ont nécessairement valeur de κατορθώματα, puisque seul un sage est capable de décider de leur composante 'péristatique'. [...] Le sage stoïcien, en certaines circonstances précises, peut en effet être amené à choisir, en se fondant sur ce que lui dicte son λόγος, de se mutiler ou de se débarrasser de tous ses biens. » Voir aussi Veillard, « Comment définir son devoir ? », 78-79. Aucun texte ne confirme cette lecture qui, à mon avis, est problématique. En poussant l'argument, on pourrait affirmer que seuls les sages possèdent la connaissance de ce qui est réellement convenable et que, par conséquent, toutes les actions convenables ont valeur d'actions droites. Or, les textes rapportent une distinction claire entre convenables parfaits (actions droites) et convenables intermédiaires. En raison de leur disposition vicieuse, les actions des insensés ne sont pas d'emblée convenables, comme c'est le cas pour les actions des sages. La justification raisonnable qui rend l'action convenable vient une fois qu'elle a été accomplie. Ainsi, bien que la connaissance préalable des circonstances échappe en partie à l'insensé, si son action peut être justifiée raisonnablement après coup en tenant compte des circonstances, il aura accompli une action convenable circonstancielle et ce, malgré son ignorance.

⁸²⁴ D.L., VII 109 = *SVF* III 496 (cité *supra* section 4.2.1).

deuxième contient les actions « se mutiler soi-même » et « se débarrasser de sa fortune ». Nous ne savons pas depuis quelle époque les stoïciens utilisent cette division⁸²⁵. Même si le stoïcien le plus ancien à qui elle est associée sans l'ombre d'un doute est Posidonius⁸²⁶, rien n'empêche qu'elle remonte à Zénon, dont la polémique avec Ariston est liée à la question des circonstances⁸²⁷, ou à Chrysippe, dont le nom est associé à un énoncé qui fait intervenir les circonstances : « le sage fera de la politique si rien ne l'en empêche⁸²⁸ ».

L'interprétation la plus répandue de cette sous-division des καθήκοντα a d'abord été formulée chez les interprètes modernes par Nebel et développée par White, puis reprise par Sedley, Goulet-Cazé, Bénatouil et Husson⁸²⁹. Elle est devenue l'interprétation standard de la distinction entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et καθήκοντα περιστατικά. Selon Nebel, l'action convenable sans circonstances *n'est pas toujours convenable*. « Sans circonstances » signifie plutôt qu'elle convient *dans la plupart des cas*, quand aucune circonstance n'intervient. Nebel croit que la même action passe de convenable à contraire au convenable et inversement au gré des circonstances. Ainsi, une action convenable sans circonstances telle que « veiller sur sa santé » ou « veiller sur le bon état de ses organes sensoriels » ne serait pas une action *inconditionnellement* convenable, mais plutôt une action convenable en temps normal et parfois contraire au convenable, dans des cas exceptionnels. L'appartenance à la catégorie « convenables sans circonstances » ou « convenables circonstanciels » référerait seulement à la valeur la plus fréquente d'une action.

L'argument que Nebel avance pour justifier son interprétation repose sur les exemples d'action fournis par Diogène Laërce. Selon lui, les actions convenables sans circonstances « veiller sur sa santé » et « veiller sur le bon état de ses organes sensoriels » s'opposent à l'action convenable circonstancielle « se mutiler soi-même », au point de s'exclure mutuellement. Dans une même situation, un individu ne peut veiller sur sa santé et veiller sur le bon état de ses organes sensoriels tout en se mutilant lui-même. Quand « veiller sur sa santé » ou « veiller sur le bon état de ses organes

⁸²⁵ Selon Bénatouil (*Faire usage*, 313), « ce concept [les convenables circonstanciels] est directement lié à la notion stoïcienne d'indifférence morale et ne repose donc pas sur une innovation doctrinale tardive. » Goulet-Cazé, qui croyait d'abord que les actes les plus choquants défendus par Zénon et Chrysippe avaient été justifiés postérieurement au sein du Portique grâce à la théorie des convenables circonstanciels (*Les Kynika du stoïcisme*, 106-8), reconnaît aujourd'hui que Zénon et Chrysippe devaient eux-mêmes disposer de cette théorie pour justifier, entre autres, l'inceste et l'anthropophagie (« De la République de Diogène à la République de Zénon », 595-603).

⁸²⁶ Il a écrit un traité Περὶ τοῦ κατὰ περιστάσιν καθήκοντος (Cic., *Att.* XVI 11, 4 = fr. 41a Edelstein et Kidd).

⁸²⁷ Sext. Emp., *Math.* XI 64-67 = *SVF* I 361. Nebel a vu dans la polémique entre Ariston et les stoïciens la preuve que la doctrine des convenables circonstanciels a vu le jour après Ariston (« Der Begriff des καθήκον », 457-58), tandis que White (« Two notes on Stoic terminology », 112-15) et Goulet-Cazé (« De la République de Diogène à la République de Zénon », 600-603) y voient la preuve qu'elle est apparue avant Ariston.

⁸²⁸ D.L., VII 121 = *SVF* III 697.

⁸²⁹ Nebel, « Der Begriff des καθήκον » ; White, « Two notes on Stoic terminology », 111-15 ; Sedley, « The Stoic-Platonist debate on *kathēkonta* », 132 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 100-101 ; Bénatouil, *Faire usage*, 310 ; S. Husson, « Le convenable, les passions, le sage et la cité », dans *Lire les stoïciens*, dir. J.-B. Gourinat et J. Barnes (Paris : Presses Universitaires de France, 2009), 117-18.

sensoriels » conviennent, « se mutiler soi-même » devient une action inconvenante. De même, lorsqu'une circonstance particulière fait en sorte que « se mutiler soi-même » se transforme en action convenable, « veiller sur sa santé » et « veiller sur le bon état de ses organes sensoriels » deviennent contraires au convenable.

Contre l'argument de Nebel, Gourinat fait remarquer que, parmi les exemples donnés par Diogène Laërce de καθήκοντα περιστατικά, l'action « se mutiler soi-même » ne s'oppose pas directement aux convenables sans circonstances « veiller sur sa santé » ou « veiller sur le bon état de ses organes sensoriels »⁸³⁰. Par exemple, dans le cas d'une auto-amputation pratiquée pour assurer la survie de l'ensemble de l'organisme, « se mutiler soi-même » n'entre pas en conflit avec « veiller sur sa santé », mais au contraire y participe. On observe ce comportement chez certains animaux qui préfèrent sacrifier leur membre lorsqu'un piège se referme sur leur patte plutôt que de mourir⁸³¹. Plus précisément, en contexte stoïcien, Épictète explique qu'il est parfois convenable que le pied soit coupé :

Arr., *Epict. diss.* II 5, 24, éd. Schenkl.

τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι, ἀλλ', ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβῃς καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸ<ν> καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατῆσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου· εἰ δὲ μή, οὐκέτι ἔσται πούς.

Je dirai que, pour le pied, le fait d'être propre est conforme à sa nature, mais, si tu le considères comme un pied et non dans l'absolu, il sera aussi convenable qu'il marche dans la boue, qu'il se pose sur des épines et même parfois qu'il soit amputé dans l'intérêt de l'ensemble [du corps]. S'il n'en est pas ainsi, il ne sera plus un pied.

L'amputation, si elle est pratiquée pour veiller au bon fonctionnement de l'ensemble du corps, convient au pied⁸³². Force est d'admettre que « se mutiler soi-même » n'équivaut pas dans ces cas à « nuire à sa santé » ou « nuire au bon état de ses organes sensoriels ».

White ajoute un deuxième argument plus convaincant à l'interprétation de Nebel. Selon lui, il est impossible que les convenables sans circonstances et les convenables circonstanciels réfèrent respectivement aux convenables *inconditionnellement* convenables et aux convenables selon les circonstances, puisque Diogène Laërce établit dans la suite immédiate de l'exposé sur l'éthique

⁸³⁰ Gourinat, « Comment se détermine le *kathekon* ? », 34.

⁸³¹ Il existe aussi plusieurs exemples d'interventions de ce type chez les êtres humains. En 2003, l'alpiniste américain Aron Ralston s'est vu contraint de s'amputer lui-même après s'être coincé le bras dans la roche. Un autre cas tout à fait spectaculaire est celui du médecin russe Leonid Rogozov qui, lors de l'expédition antarctique soviétique (1960-1961), a dû s'auto-opérer pour traiter une appendicite.

⁸³² Sur l'amputation, voir aussi Arr., *Epict. diss.* I 12, 24 ; II 10, 5 ; *Epict. enchir.* XXXII 3 ; M. Aur., *Med.* V 8.

stoïcienne la distinction entre convenables *toujours* convenables (τὰ ἀεὶ καθήκει καθήκοντα) et convenables *pas toujours* convenables (τὰ οὐκ ἀεὶ καθήκει καθήκοντα). Cette autre sous-division des actions convenables redoublerait inutilement celle qui fait intervenir les circonstances.

Dans son argumentation, White ne tient pas compte de la difficulté que présente l'analyse de la division entre convenables *toujours* convenables et convenables *pas toujours* convenables. À cet endroit de l'exposé de Diogène Laërce, une conjecture a été ajoutée dans les manuscrits les plus récents au texte qui, en lui-même, est insatisfaisant :

D.L., VII 109, éd. Dorandi (= *SVF* III 496).

ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεὶ. καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει <. . .>¹ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον.

¹ post καθήκει add. <τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ> rec.

Et encore, parmi les actions convenables, certaines conviennent toujours, d'autres ne conviennent pas toujours. Convient toujours <. . .> poser une question, répondre, se promener et les actions semblables. Le même discours s'applique aux actions contraires au convenable.

Alors que les éditions précédentes conservaient la conjecture dans le texte, Dorandi fait le choix de la retirer, tout en signalant une lacune. Le texte avec l'ajout des *recentiores* se lit ainsi : « Convient toujours <le fait de vivre selon la vertu, tandis que ne conviennent pas toujours> poser des questions, répondre, se promener et les actions semblables. » On comprend que les actions convenables toujours convenables correspondent aux actions droites comme « vivre selon la vertu ». Quant aux « actions convenables pas toujours convenables », elles désigneraient sous un autre nom les « actions convenables intermédiaires »⁸³³. En effet, les actions de poser une question, de répondre et de se promener ne détiennent pas de valeur morale intrinsèque, tandis que « vivre selon la vertu » est évidemment une action vertueuse en elle-même.

⁸³³ Cf. Nebel, « Der Begriff des καθήκον », 458 (voir aussi Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 101-2) : « Der (ebenfalls in *SVF* III 496 überlieferte) Unterschied von solchem, das sich immer gehört, und dem, was nicht immer gehörig ist, ist identisch mit der Scheidung von κατόρθωμα und μέσον καθήκον. » D'autres spécialistes ont fourni différentes interprétations de cette classification. Husson, « Le convenable, les passions, le sage et la cité », 117-18 : « Les stoïciens classaient aussi les convenables selon la continuité ou la discontinuité de leur apparition dans le cours de la vie : selon qu'ils sont toujours appropriés ('vivre selon la vertu') ou pas toujours appropriés (dialoguer, se promener). » Gourinat, « Comment se détermine le *kathekon* ? », 35-36 : « l'idée semble être que de telles actions [les actions convenables pas toujours convenables] ne sont pas convenables ou inconvenantes en elles-mêmes, même en fonction des circonstances, et ne sont convenables ou inconvenantes qu'en fonction du cours de la vie dans lequel elles s'inscrivent. Il peut être convenable de me promener pour ma santé (c'est le fameux exemple d'Aristote), mais cela peut être inapproprié si c'est pour faire parade d'une nouvelle parure, par exemple. »

Pour accepter l'argument de White, il faut donc montrer que l'ajout des manuscrits les plus récents comble adéquatement le vide laissé dans le texte. En faveur de la conjecture, deux arguments peuvent être avancés. Premièrement, alors que l'exposé d'Arius Didyme sur la doctrine stoïcienne des convenables insiste sur la différence entre les actions droites et les actions convenables intermédiaires, il serait étonnant que l'exposé de Diogène Laërce n'en fasse aucune mention. Les catégories « convenables toujours convenables » et « convenables pas toujours convenables » sont les seules susceptibles de faire état de cette distinction fondamentale chez Diogène Laërce.

Deuxièmement, quelques paragraphes plus haut dans l'exposé d'éthique stoïcienne, Diogène Laërce fait intervenir une division similaire :

D.L., VII 98, éd. Dorandi (= *SVF* III 102).

καὶ ἀεὶ μὲν παρόντα αἱ ἀρεταί, οὐκ ἀεὶ δέ, οἷον χαρά, περιπάτησις.

Sont [des biens] toujours présents les vertus, ne le sont pas toujours [les biens] comme la joie, la promenade.

Dans ce passage, on retrouve exactement la même opposition qu'en D.L., VII 109 entre τὰ μὲν ἀεὶ et τὰ δὲ οὐκ ἀεὶ, ainsi que la même utilisation de la promenade comme exemple. Ce parallèle rend plausible la conjecture qui intègre les actions « poser une question », « répondre » et « se promener » dans la catégorie des actions pas toujours convenables, et l'action « vivre selon la vertu » dans celle des actions toujours convenables.

La conjecture, en vertu du parallèle en D.L., VII 98, semble donc fournir une interprétation vraisemblable de D.L., VII 109. Aussi, il faut accepter la validité de l'argument White et reconnaître avec lui que les convenables sans circonstances ne sont pas des convenables *inconditionnellement* convenables, car cela rendrait inutile la mention de la catégorie des convenables toujours convenables chez Diogène Laërce.

En appui à l'interprétation de Nebel et White, il est possible de mobiliser d'autres textes que les spécialistes n'ont jamais mis à contribution et qui éclairent encore plus explicitement le rôle que jouent les circonstances pour déterminer le caractère convenable ou inconvenant d'une action. Au premier livre de son *Sur les devoirs*, qui emprunte beaucoup à l'éthique stoïcienne, Cicéron traite de la transformation d'actions convenables en actions contraires au convenable :

Cic., *Off.* I 31-32, éd. Winterbottom.

sed incidunt saepe tempora cum ea quae maxime videntur digna esse iusto homine eoque quem virum bonum dicimus commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum [etiamne furioso], facere promissum, quaeque pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare fit iustum. referri enim decet ad ea quae posui principio fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur. ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem. potest enim accidere promissum aliquod et conventum ut id effici sit inutile vel ei cui promissum sit vel ei qui promiserit. [...] nec promissa igitur servanda sunt ea quae sint iis quibus promiseris inutilia, nec, si plus tibi ea noceant quam illi prosint cui promiseris, contra officium est maius anteponi minori : ut, si constitueris cuiquam te advocatum in rem praesentem esse venturum atque interim graviter aegrotare filius coeperit, non sit contra officium non facere quod dixeris, magisque ille cui promissum sit ab officio discedat si se destitutum queratur. iam illis promissis standum non esse quis non videt quae coactus quis metu, quae deceptus dolo promiserit ?

Mais il arrive souvent des circonstances où les actions qui semblent parfaitement dignes d'un homme juste et de celui que nous appelons homme de bien changent et acquièrent une valeur opposée, comme rendre un dépôt et tenir une promesse. Il devient alors juste de renoncer exceptionnellement aux actions qui visent la vérité et l'intégrité et de ne pas les accomplir. En effet, il convient d'avoir pour but ce que j'ai posé au départ comme le fondement de la justice, d'abord de ne pas nuire à autrui, ensuite de servir l'intérêt commun. Les actions changent de valeur avec les circonstances, le devoir change de valeur et n'est pas toujours le même. En effet, il peut se trouver une promesse ou un accord qu'il serait nuisible de respecter pour celui à qui la promesse a été faite, ou bien pour celui qui l'a formulée. [...] Par conséquent, les promesses qui ont été faites à ceux à qui tu as promis des choses nuisibles ne doivent pas être respectées, pas plus si elles nuisent davantage à toi qu'elles ne profitent à celui à qui tu les as promises. Il n'est pas contraire au devoir de préférer un plus grand intérêt à un plus petit : si tu as promis à quelqu'un que tu te rendrais sur place, mais qu'entre-temps ton fils a commencé à être gravement malade, il n'est pas contraire au devoir de ne pas faire ce que tu as dit, et même celui à qui cela a été promis s'écarte du devoir s'il se plaint d'avoir été abandonné. D'autre part, qui n'admet pas qu'il ne faut pas tenir les promesses qu'on a formulées contraint par la peur ou trompé par la ruse ?

Les actions comme « rendre un dépôt » ou « tenir une promesse », nous dit Cicéron, conviennent en temps normal. Il arrive toutefois des circonstances particulières où accomplir ces actions ne conviendrait pas. Par exemple, si une crise de folie atteint celui à qui je dois rendre un dépôt, il vaut mieux ne pas le lui rendre. Dans ce cas précis, « rendre un dépôt » appartiendrait à la catégorie des actions convenables sans circonstances, tandis que « ne pas rendre un dépôt » à celle des actions convenables circonstanciées. Les circonstances particulières ont le pouvoir d'inverser (*commutare*) la valeur habituelle des actions, tout comme le veut la théorie de Nebel et White.

Bien qu'ils soient tardifs, deux textes de Hiéroclès cités chez Stobée me semblent confirmer sans équivoque l'interprétation de Nebel et White :

Hiéroclès *apud* Stob., IV 22a, 22, éd. Hense.

οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον, ὡς τῷ σοφῷ προηγούμενος μὲν ἐστὶν ὁ μετὰ γάμου βίος, ὁ δ' ἄνευ γυναικὸς κατὰ περίστασιν· ὥστ' ἐπειδὴ χρὴ μὲν ἐν οἷς γε δυνάμεθα μιμεῖσθαι τὸν ἔχοντα νοῦν, τούτῳ δὲ προηγούμενόν ἐστὶ τὸ γαμεῖν, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἂν εἴη καθῆκον, εἴ γε μὴ τις εἴη περίστασις ἐμποδῶν.

Nous avons donc démontré, dans les [livres] à propos de la sphère domestique, que la vie avec mariage est prioritaire pour le sage, tandis que celle sans épouse dépend des circonstances. C'est pourquoi, puisqu'il est nécessaire que nous imitions celui qui est sensé dans la mesure de nos capacités, et puisque le fait de se marier est prioritaire pour lui, il est clair que ce serait convenable pour nous aussi, à moins qu'une circonstance ne nous fasse obstacle.

Hiéroclès *apud* Stob., IV 24a, 14, éd. Hense.

καὶ μὴν κινδυνεύει πᾶς ὁ θελοντῆς καὶ περιστάσεως ἄνευ γάμον ἐκκλίνων καὶ παιδοποιίαν παρανοίας κρίνειν τοὺς ἑαυτοῦ γονέας, ὡς οὐ σὺν ὀρθοῖς λογισμοῖς περὶ γάμου πεπραγματευμένους.

Certes, tout individu qui évite le mariage et la procréation volontairement et sans circonstances risque de condamner ses propres parents pour folie, parce qu'ils n'auraient pas réfléchi au mariage avec des raisonnements droits.

Hiéroclès affirme que le sage aura pour premier choix le mariage et, s'il ne se marie pas, ce sera « selon des circonstances (κατὰ περίστασιν) ». On voit bien dans ce cas qu'une action comme « se marier » convient la plupart du temps et que son contraire, « ne pas se marier », convient seulement dans des situations particulières. De même, Hiéroclès condamne celui qui ne veut pas se marier alors qu'aucune circonstance ne l'en empêche. Il s'ensuit que « ne pas se marier » convient κατὰ περίστασιν, mais jamais ἄνευ περιστάσεως. Si un individu refuse de se marier alors qu'aucune difficulté n'intervient, l'action « ne pas se marier » demeurera contraire au convenable.

La terminologie employée par Hiéroclès diffère légèrement de celle utilisée en D.L., VII 109. Hiéroclès utilise de manière interchangeable les expressions « prioritaire (προηγούμενον) » et « sans circonstances (ἄνευ περιστάσεως) », et se sert de la formule « selon les circonstances (κατὰ περίστασιν) » comme équivalente à l'adjectif « circonstanciel (περιστατικόν) ». On retrouve d'ailleurs la même opposition entre les actions accomplies « prioritairement (προηγούμενως) » et

« selon les circonstances (κατὰ περίστασις) » chez Épictète⁸³⁴. Nous savons que Posidonius appelait lui aussi les convenables circonstanciels des convenables « selon les circonstances », puisqu'il a rédigé un livre intitulé Περὶ τοῦ κατὰ περίστασις καθήκοντος⁸³⁵. Il ne fait aucun doute, malgré les variantes terminologiques, que Hiéroclès recourt à la même classification que celle présentée chez D.L., VII 109.

Grâce à l'apport du *Sur les devoirs* de Cicéron et des fragments de Hiéroclès, je suis convaincue que la distinction entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et καθήκοντα περιστατικά correspond bel et bien à la définition qu'en avaient donnée Nebel et White. Une même action intermédiaire, la plupart du temps convenable, peut devenir contraire au convenable en des circonstances particulières et inversement.

Lorsque, dans le *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron, certains stoïciens acceptent que le sage cynicise seulement si une situation l'y oblige, il s'agit, à leurs yeux, d'une action convenable circonstancielle. Selon les conclusions de l'analyse précédente, cela signifie que « cyniciser » est une action le plus souvent contraire au convenable et que, en des circonstances bien particulières, elle devient convenable.

4.3. Bilan

Bien que la position pro-cynique du *Sur les fins des biens et des maux* admette, en accord avec l'énoncé κυνιεῖν τὸν σοφόν, que « cyniciser » est une action convenable, on ne peut en conclure, comme la plupart des spécialistes⁸³⁶, que la position pro-cynique défendue chez Diogène Laërce et Arius Didyme reflète la même opinion et autorise le cynisme seulement dans des circonstances exceptionnelles. Chez Diogène Laërce comme chez Arius Didyme, rien n'indique que nous avons affaire à un convenable circonstanciel⁸³⁷. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la Souda l'a interprétée comme une obligation en reformulant κυνιεῖν τὸν σοφόν par κυνιεῖν δεῖν τοῖς σπουδαίοις⁸³⁸.

⁸³⁴ Arr., *Epict. diss.* III 14, 7 ; III 22, 76.

⁸³⁵ Cic., *Att.* XVI 11, 4 = fr. 41a Edelstein et Kidd.

⁸³⁶ Voir *supra* section 2.3, note 774.

⁸³⁷ En D.L., VII 121, l'énoncé « le sage cynicisera » est suivi de la proposition « le sage mangera des chairs humaines selon les circonstances (κατὰ περίστασις) ». L'anthropophagie étant défendue par Diogène le Cynique, on pourrait croire que la restriction κατὰ περίστασις s'applique aussi à l'action de cyniciser. Toutefois, l'action de manger des chairs humaines semble avoir été ajoutée à la suite de l'action de cyniciser par une simple association d'idées (voir *infra* section 5.2.1). L'expression κατὰ περίστασις ne saurait donc porter sur κυνιεῖν τὸν σοφόν.

⁸³⁸ Souda, s.v. Κυνισμός, K 2711. En D.L., VII 121 = *SVF* III 697, Chrysippe affirme que « le sage fera de la politique si rien ne l'en empêche ». On retrouve le même énoncé chez Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11m = *SVF* III 686 et 690 (voir aussi Stob., II 7, 11b = *SVF* III 611 ; Plut., *De Stoic. repugn.* 5, 1034B = *SVF* III 698 ; Sén., *De otio* 30, 2).

Faut-il comprendre que cette position pro-cynique considère l'action de cyniciser comme un convenable *sans circonstances* ? Cela voudrait dire qu'il est généralement convenable de cyniciser et que seules des circonstances exceptionnelles devraient nous empêcher de le faire. Nous verrons dans la section suivante que cette lecture mène à un problème interprétatif⁸³⁹. Pour l'instant, on peut seulement conclure que l'action de cyniciser chez Diogène Laërce et Arius Didyme a valeur de convenable intermédiaire, c'est-à-dire d'une action qui n'est ni vicieuse ni vertueuse en elle-même, et pour laquelle il est possible trouver une justification raisonnable.

En revanche, la valeur morale qu'accordent à l'action de cyniciser les deux groupes de stoïciens anonymes mentionnés chez Cicéron est déjà clairement établie. Les uns en font un convenable circonstanciel et les autres une faute morale.

L'action de cyniciser n'est pas la seule dont la classification est débattue par les stoïciens. L'exposé d'Arius Didyme sur l'éthique stoïcienne offre deux exemples de tels désaccords. De manière tout à fait semblable à la question du cynisme du sage, certains stoïciens font de l'action « faire le sophiste » une faute morale, tandis que d'autres l'acceptent en tant que convenable⁸⁴⁰. De même, Arius Didyme rapporte que « certains disent que faire de l'argent (χρηματίζεσθαι) est une chose intermédiaire (μέσον), d'autres que c'est une chose moralement belle (ἀσπεῖον)⁸⁴¹. » Les stoïciens hésitent à classer l'action de faire de l'argent parmi les convenables intermédiaires ou les actions moralement belles, c'est-à-dire les actions droites que seul le sage peut accomplir⁸⁴². Philon d'Alexandrie mentionne aussi l'existence d'un débat au sein de l'école stoïcienne à savoir si « boire du vin » est une action convenable ou contraire au convenable⁸⁴³. Il n'est donc pas surprenant de trouver chez les stoïciens une multiplicité d'opinions au sujet du cynisme du sage.

Cette conduite du sage correspond manifestement à une action convenable sans circonstances (cf. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, 204-5). Tout comme dans le cas du cynisme du sage, la *Souda* rapporte cette action convenable sous la forme d'une obligation : πολιτεύεσθαι δεῖ τὸν σοφόν (s.v. Πολιτικός, Π 1917).

⁸³⁹ Voir *infra* section 5.3.

⁸⁴⁰ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11m = *SVF* III 686 : « [...] certains disent que c'est la même chose d'être sophiste et de partager les dogmes de la philosophie en échange d'un salaire, tandis que d'autres soupçonnent que quelque chose de mauvais est contenu dans la sophistique [...]. » Voir aussi Stob., II 7, 11b = *SVF* III 611, où le fait d'être sophiste est le propre de l'insensé. La question faisait déjà l'objet de discussions à l'époque de Cléanthe, qui a écrit un traité Περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν (D.L., VII 175 = *SVF* I 481).

⁸⁴¹ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11d = *SVF* III 623.

⁸⁴² Donner le statut d'action droite à « faire de l'argent » s'accorde avec le paradoxe selon lequel seul le sage est χρηματιστικός (Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11d = *SVF* III 623 ; II 7, 11g = *SVF* III 567).

⁸⁴³ Phil., *De plant.* 142-144 = *SVF* III 712. Voir à ce sujet l'étude de Bénatouïl consacrée à l'usage du vin dans le stoïcisme (*Faire usage*, 279-320).

5. La signification du verbe *κυνίζω*

La doctrine des convenables a permis de clarifier les différentes valeurs morales que les stoïciens accordent à la pratique du cynisme, sans toutefois nous renseigner sur le contenu précis du verbe « cyniciser ». Que fait le sage stoïcien lorsqu'il cynicise ? Les explications qui accompagnent l'énoncé *κυνιῆν τὸν σοφόν* chez Diogène Laërce et Arius Didyme ne fournissent pas de réponse directe à cette question. L'idée que « le cynisme est une voie intensive vers la vertu » et que pratiquer le cynisme équivaut à « persévérer dans le cynisme » en dit davantage sur la justification stoïcienne du cynisme du sage et sur ses modalités d'exercice que sur l'activité de cyniciser en tant que telle. Le verbe lui-même et le contexte dans lequel apparaissent les positions sur le cynisme du sage peuvent néanmoins préciser le sens qu'accordent les stoïciens au verbe *κυνίζω*.

5.1. Les verbes imitatifs et la philosophie

Le verbe *κυνίζω*, à l'instar de tous ceux se terminant en *-ίζω*, appartient à un groupe de verbes dits imitatifs. Par exemple, la terminaison *-ίζω* donne au verbe *παίζω*, formé sur *παῖς*, le sens de « jouer comme un enfant ». Construit à partir du nom « chien (*κύων*) », *κυνίζω* signifie à la base « imiter le chien »⁸⁴⁴.

Cependant, en analysant les occurrences du verbe *κυνίζω*, on remarque qu'elles apparaissent toutes dans un contexte cynique⁸⁴⁵. Les cyniques se nommant eux-mêmes « chiens », un lien étroit s'est développé entre « imiter le chien » et « pratiquer le cynisme »⁸⁴⁶. On dit, par exemple, qu'Antisthène « cynicisa (*ἐκύνισεν*)⁸⁴⁷ » après avoir fréquenté Socrate et que Zénon « cynicisa (*κυνίσει*)⁸⁴⁸ » auprès de Cratès. Aussi est-il probable que le verbe *κυνίζω* ait été créé spécifiquement pour s'appliquer aux adeptes de la philosophie cynique.

D'autres philosophes ou écoles philosophiques ont eu le privilège de se voir accorder un verbe correspondant à leur nom. C'est le cas de Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Épictète, qui ont

⁸⁴⁴ Sur le verbe *κυνίζω*, voir Billerbeck, *Epiktet*, 42-44.

⁸⁴⁵ Arr., *Epict. diss.* III 22, 1 (2x) et 67 ; Luc., *De mort. Peregr.* 43 ; Ath., XIII 588F ; Clém. Al., *Strom.* I 14, 63 = SSR V A 24 ; [Cratès], *Ep.* 16 (2x) = SSR V H 103 ; 28 (*συγκυνίζω*) = SSR V H 115 ; 29 (*συγκυνίζω*) = SSR V H 116 ; Numen. *apud* Eusèbe, *Praep. evang.* XIV 5, 11 = SSR V H 39 ; Jul., *Or.* IX 2, 182A ; 18, 200C ; 18, 200D ; Poll., *Onom.* 5, 65, 7 ; Hsch., *Lexicon* K 4587 ; Phot., *Bibl.*, Codex 242, 342a28 ; Souda, s.v. Ἀντισθένης, A 2723 = SSR V A 23 ; s.v. Κυνισμός, K 2711 = SSR V A 135 ; Etym. Gud., K 354, 36.

⁸⁴⁶ Les fragments et témoignages sur le surnom de « chien » donné à Diogène sont rassemblés en SSR V B 143-151.

⁸⁴⁷ Clém. Al., *Strom.* I 14, 63 = SSR V A 24.

⁸⁴⁸ Numen. *apud* Eusèbe, *Praep. evang.* XIV 5, 11 = SVFI 11 = SSR V H 39.

donné les verbes πυθαγορίζω⁸⁴⁹, σωκρατίζω⁸⁵⁰, πλατωνίζω⁸⁵¹, ἀριστοτελίζω⁸⁵² et ἐπικουρίζω⁸⁵³. Il existe aussi deux verbes grecs qui se rapportent respectivement à l'école mégarique et stoïcienne, μεγαρίζω⁸⁵⁴ et στωϊκεύομαι⁸⁵⁵.

Puisque les portraits du sage chez Diogène Laërce et Arius Didyme font suivre le précepte κυνιῆν τὸν σοφόν d'une explication où intervient la philosophie cynique (ὁ Κυνισμός), le verbe κυνίζω dans ce contexte revêt de toute évidence le sens précis d'« imiter les cyniques », c'est-à-dire de « se comporter en cynique ».

5.2. Le contenu du verbe « cyniciser »

Si « cyniciser » veut dire « se comporter en cynique », encore faut-il savoir le genre de comportements que les stoïciens qui participent au débat sur le cynisme du sage associent aux cyniques.

5.2.1. Manger des chairs humaines ?

On ne peut qu'être frappé de voir apparaître une référence à l'anthropophagie – une pratique que Diogène de Sinope défendait dans son *Thyeste* et dans sa *République*⁸⁵⁶ – aux côtés du verbe κυνίζω dans le portrait du sage stoïcien chez Diogène Laërce :

⁸⁴⁹ D.L., VIII 37 = Souda, s.v. Ζενοφάνης, Ζ 46 ; Ath., II 60D ; III 122F ; IV 161A-B ; IV 162B ; IV 163E ; VII 308D ; [Plut.], *De placitis philosopharum* 887c4 (= Eusèbe, *Praep. evang.* XV 37, 6) ; App., *Mith.* 110, 4 ; Numen. *apud* Eusèbe, *Praep. evang.* XIV 5, 7 ; Eunap., *VS* IX 2, 14 et 15 ; Hippol., *Haer.* VI 26, 3 ; Syrianus, *in Arist. Metaph.*, p. 122, 20 Kroll.

⁸⁵⁰ Alciphron, *Ep.* 4, 17, 3 ; Schol. in *Ar. Nub.* (schol. vetera) A4, 1 ; Schol. in *Ar. Nub.* (schol. recentiora Tzétz.) 3, 1. Voir aussi le verbe σωκρατέω chez *Ar.*, *Av.* 1282.

⁸⁵¹ Origène, *C. Cels.* IV 83, 39 ; Schol. in *Pl. Leg.* (schol. vetera) 625a = *SVF* III 161 ; Vita Aristotelis Marciana 28, 2 ; Jér., *De vir. ill.* 17 ; Georgius Monachus, *Chronicon* p. 2, 10 Boor ; Eust., *Od.* I 8, 20 ; Michael Psellus, *Theologia* 113, 51 ; Romanus Melodus, *Cantica* 47, 15, 8 ; Isid., *Ep.* 1338 ; Hsch. *Hist.*, fr. 7, 1033 Müller ; Phot., *Bibl.*, Codex 105, 86b25-26 ; Souda, s.v. Ἀβραάμ, Α 69 ; s.v. Φίλων, Φ 448. Pour une étude lexicographique complète du verbe πλατωνίζω, voir l'appendice de l'article de A. Foley, « As Platonic as Zarathustra: Nietzsche and Gustav Teichmüller », *Archiv für Begriffsgeschichte* 57 (2015) : 217-33.

⁸⁵² Strabon, II 3, 8 ; XIII 1, 54.

⁸⁵³ Origène, *C. Cels.* IV 75, 2.

⁸⁵⁴ D.L., II 113 (= Souda, s.v. Μεγαρίσαι, Μ 388).

⁸⁵⁵ Numen. *apud* Eusèbe, *Praep. evang.* XIV 7, 13.

⁸⁵⁶ Phld., *De Stoicis*, col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi = *SSR* V B 126 ; D.L., VI 73 = *SSR* V B 132 ; Théoph., *Ad Autol.* III 5 = *SVF* I 254.

D.L., VII 121, éd. Dorandi (= SVF I 254, III 747 et Apollod. 17 = SSR V A 136).

κυνιεῖν τε αὐτόν· εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμόν εὐτονόν ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. γεύσεσθαι τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν.

Il [*scil.* le sage] cynicisera, car le cynisme est une voie intensive vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique*. Et il mangera même des chairs humaines selon les circonstances.

Alors que Goulet-Cazé rapporte à Apollodore la proposition sur l'anthropophagie⁸⁵⁷, von Arnim fait le choix plus prudent de considérer séparément les énoncés concernant le cynisme du sage et l'anthropophagie⁸⁵⁸.

À l'origine de cette conduite du sage stoïcien se trouve le traité *Sur le convenable* de Chrysippe, où le philosophe justifie la consommation de chairs humaines de la manière suivante⁸⁵⁹ :

Sext. Emp., *Pyrr.* III 247-248, éd. Mutschmann (= SVF III 752).

ἐν δὲ τοῖς περὶ τοῦ καθήκοντος περὶ τῆς τῶν γονέων ταφῆς ῥητῶς φησιν ἄπογενομένων δὲ τῶν γονέων ταφαῖς χρηστέον ταῖς ἀπλουστάταις, ὡς ἂν τοῦ σώματος, καθάπερ ὀνύχων ἢ ὀδόντων ἢ τριχῶν, οὐδὲν ὄντος πρὸς ἡμᾶς, καὶ οὐδὲ ἐπιστροφῆς ἢ πολυωρίας προσδεομένων ἡμῶν τοιαύτης τινός. διὸ καὶ χρησίμων μὲν ὄντων τῶν κρεῶν τροφῇ χρήσονται αὐτοῖς, καθάπερ καὶ τῶν ἰδίων μερῶν, οἷον ποδὸς ἀποκοπέντος, ἐπέβαλλε χρῆσθαι αὐτῷ καὶ τοῖς παραπλησίοις· ἀχρείων δὲ ὄντων ἢ κατορύξαντες ἐάσουσιν, ἢ κατακαύσαντες τὴν τέφραν ἀφήσουσιν, ἢ μακρότερον ρίψαντες οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπιστροφήν ποιήσουσιν καθάπερ ὄνυχος ἢ τριχῶν.

Dans son traité *Sur le convenable*, il [*scil.* Chrysippe] dit expressément, à propos de la sépulture des parents : « Quand nos parents meurent, il faut utiliser les sépultures les plus simples, parce que le corps, tout comme les ongles, les dents ou les cheveux, n'est rien pour nous, et que nous n'avons pas besoin d'une telle attention ou considération. C'est pourquoi, si les chairs sont utiles, ils s'en serviront comme nourriture, tout comme il leur appartient de se servir de leurs propres membres [comme nourriture], par exemple un pied amputé ou des choses semblables. Mais si elles ne sont pas utiles, soit ils les enterreront pour s'en débarrasser, soit ils les réduiront en cendres pour les abandonner, ou encore ils les jetteront au loin, comme un ongle ou des cheveux, pour n'y accorder aucune attention. »

Par souci de cohérence avec la théorie stoïcienne des indifférents, Chrysippe montre que l'on peut consommer de la chair humaine tout en respectant le critère de conformité à la nature et sans

⁸⁵⁷ Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3945 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 109.

⁸⁵⁸ SVF III Apollod. 17 sur le cynisme du sage ; SVF I 254 et III 747 sur l'anthropophagie.

⁸⁵⁹ La même citation se trouve en *Math.* XI 194. Voir aussi Sext. Emp., *Math.* XI 192-193 = SVF III 748 ; D.L., VII 188 = SVF III 747.

commettre une action inconvenante. L'anthropophagie fait partie des indifférents et, à ce titre, l'action qui s'y rapporte peut très bien devenir convenable, dans le cas où la viande humaine serait utile (χρησίμων μὲν ὄντων τῶν κρεῶν).

Le texte de Chrysippe formule une justification de l'anthropophagie qui s'applique à tous les êtres humains, non pas seulement aux adeptes du cynisme. On ne peut donc supposer que les stoïciens considéraient le fait de manger de la chair humaine comme un élément définitionnel du verbe κυνίζω. En outre, même si Diogène de Sinope défendait théoriquement l'anthropophagie, aucune source n'atteste de sa mise en pratique chez un cynique. Dès lors, il vaut mieux comprendre séparément les énoncés sur le cynisme du sage et sur l'anthropophagie et y voir une simple association d'idées de la part du doxographe entre le cynisme et cette pratique.

5.2.2. Être austère ?

Chez Arius Didyme, l'action de cyniciser se trouve plutôt associée à l'austérité du sage :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11s, éd. Wachsmuth modifiée par Goulet-Cazé (= *SVF* III 638 = *SSR* V A 140).

αὐστηρόν τε λέγεσθαι τὸν σπουδαῖον καθ' ὅσον οὔτε προσφέρει τινὶ οὔτε προσίεται τὸν πρὸς χάριν λόγον. κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ Κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξασθαι τοῦ Κυνισμοῦ.

Le vertueux est dit austère, dans la mesure où il n'offre à personne aucune parole et n'en accepte aucune dans le but de plaire. Ils disent que le sage cynicisera, ce qui équivaut à persévérer dans le cynisme, cependant, [ils disent] que, en tant que sage, il ne se lance pas dans le cynisme.

Selon Gigante et Goulet-Cazé, la proposition concernant l'austérité du sage entretient un lien étroit avec celle sur le cynisme⁸⁶⁰. Il est vrai que Zénon, qui lui-même « cynicisa » auprès de Cratès, est reconnu pour son austérité⁸⁶¹ et qu'Épictète qualifie d'austère le mode de vie de Diogène⁸⁶². Toutefois, dans la mesure où le λέγουσιν qui introduit la proposition sur le cynisme du sage insère une rupture avec la phrase précédente qui porte sur l'austérité du sage, il n'est pas certain que leur proximité soit significative. D'ailleurs, chez Diogène Laërce, la grande distance qui sépare la mention de l'austérité du sage et l'énoncé κυνιεῖν τὸν σοφόν n'autorise aucun rapprochement entre les

⁸⁶⁰ Gigante, « Cinismo e epicureismo », 171 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 163-64.

⁸⁶¹ D.L., VII 26 = *SVF* I 285. Notons cependant que Numénius dit que Zénon tient son austérité d'Héraclite, et non de Cratès (Numen. *apud* Eusèbe, *Praep. evang.* XIV 5, 11 = *SVF* I 11).

⁸⁶² Arr., *Epict. diss.* IV 11, 23. Voir aussi [Diog. Sin.], *Ep.* 3 = *SSR* V B 533.

deux⁸⁶³. Bien qu'il me semble juste de dire que les adeptes du cynisme sont austères, je doute pour ces deux raisons que les stoïciens définissent ainsi le verbe *κυνίζω*.

5.2.3. Renoncer aux devoirs sociaux

Le *Sur les fins des biens et des maux* de Cicéron offre une troisième piste beaucoup plus intéressante pour définir le contenu du verbe *κυνίζω*, puisqu'il s'agit d'un texte continu où les idées s'enchaînent, contrairement aux portraits du sage des doxographies de Diogène Laërce et d'Arius Didyme, où les énoncés se succèdent à la manière d'un collage. La question du cynisme apparaît chez Cicéron dans le contexte suivant :

Cic., *Fin.* III 68, éd. Reynolds (= *SVF* III 616, 651, 645 => *SSR* V B 515).

cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos. ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur. Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit ut id faciendum sit, alii nullo modo.

Or, puisque nous constatons que l'être humain est né pour protéger et conserver les êtres humains, il convient à cette nature que le sage veuille prendre en main et administrer les affaires publiques et, afin de vivre selon la nature, qu'il s'associe une femme et veuille avoir des enfants d'elle. Ils croient que même les amours ne sont pas étrangères au sage, pourvu qu'elles soient pures. Toutefois, les uns disent que le sage est susceptible d'adopter la règle [de conduite] et le mode de vie des cyniques, si d'aventure se présente une occasion où il faut agir ainsi ; les autres [disent que le sage n'est susceptible d'adopter la règle de conduite et le mode de vie des cyniques] en aucun cas.

La conjonction *autem*, qui introduit l'énoncé sur le cynisme du sage, marque une opposition à la série d'actions qui le précède : « prendre en main et administrer les affaires publiques (*gerere et administrare rem publicam*) », « s'associer à une femme (*uxorem adiungere*) » et « avoir des enfants (*velle liberos*) »⁸⁶⁴. « Cyniciser » signifierait alors « ne pas prendre en main ni administrer les affaires publiques », « ne pas s'associer à une femme » et « ne pas avoir d'enfants ».

⁸⁶³ L'austérité du sage est traitée en D.L., VII 117 et le cynisme du sage en D.L., VII 121.

⁸⁶⁴ Je n'inclus pas dans cette liste la proposition concernant les amours du sage, car elle m'apparaît comme une simple parenthèse dans le développement.

Chez Diogène Laërce, la même séquence « faire de la politique », « se marier » et « avoir des enfants » précède presque immédiatement le précepte *κυνιῆν τὸν σοφόν*⁸⁶⁵ et, dans le chapitre des *Entretiens* consacré au cynisme, Épictète, qui utilise aussi le verbe *κυνίζω*, aborde successivement les thèmes du mariage, de la procréation et de l'implication politique⁸⁶⁶. Ainsi, tout porte à croire que la question du cynisme du sage se pose dès l'origine dans le cadre plus général d'une discussion sur les devoirs sociaux⁸⁶⁷.

5.3. Problèmes interprétatifs

À la lumière du texte de Cicéron, le contenu du verbe *κυνίζω* doit au moins inclure le rejet des trois aspects fondamentaux de la vie sociale. Cette définition du verbe *κυνίζω* s'accorde bien avec la position pro-cynique qui apparaît dans le *Sur les fins des biens et des maux*. Alors que les actions « faire de la politique », « se marier » et « faire des enfants » occupent la place de convenables sans circonstances, leur contrepartie, « cyniciser », prend la valeur de convenable circonstanciel. Pour ces stoïciens, il convient en temps normal d'accomplir les devoirs sociaux, mais certaines situations particulières pourraient expliquer qu'on y renonce en cynicisant.

En revanche, il est plus difficile de comprendre pourquoi les stoïciens anti-cyniques iraient jusqu'à rendre coupables d'une faute morale les cyniques qui renoncent aux devoirs sociaux, puisque le mariage, la procréation et les charges publiques demeurent des indifférents aux yeux de la morale stoïcienne. Un texte de Hiéroclès, déjà cité, apporte une possible solution à ce problème interprétatif :

Hiéroclès *apud* Stob., IV 24a, 14, éd. Hense.

καὶ μὴν κινδυνεύει πᾶς ὁ θελοντῆς καὶ περιστάσεως ἄνευ γάμον ἐκκλίνων καὶ παιδοποιίαν παρανοίας κρίνειν τοὺς ἑαυτοῦ γονέας, ὡς οὐ σὺν ὀρθοῖς λογισμοῖς περὶ γάμου πεπραγματευμένους.

⁸⁶⁵ D.L., VII 121 = *SVFI* 270, III 549, 697 et Apollod. 17 : « Ils disent que le sage fera de la politique (*πολιτεύσεσθαι*) à moins que quelque chose l'en empêche, comme le dit Chrysippe dans le premier [livre] du traité *Sur les modes de vie*. En effet, il attaquera les vices et incitera à la vertu. Et il se mariera (*γαμήσειν*), comme le dit Zénon dans sa *République*, et il fera des enfants (*παιδοποιήσεσθαι*). En outre, le sage n'aura pas d'opinions, c'est-à-dire qu'il ne donnera son assentiment à aucune fausseté. Il cynicisera, car le cynisme est une voie intensive vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique*. »

⁸⁶⁶ Sur le mariage et les enfants : Arr., *Epict. diss.* III 22, 67-82. Sur la politique : III 22, 83-85.

⁸⁶⁷ D'autres textes anciens vont dans le même sens. Dans la *Lettre 47* de Diogène à Zénon, le cynique explique au stoïcien qu'il ne faut pas se marier ni avoir d'enfants. Voir aussi le texte de Julien l'Empereur discuté dans la partie 1, chapitre 3, section 3.

Certes, tout individu qui évite le mariage et la procréation volontairement et sans circonstances risque de condamner ses propres parents pour folie, parce qu'ils n'auraient pas réfléchi au mariage avec des raisonnements droits.

Il faut supposer que, pour les stoïciens anti-cyniques, celui qui cynicise commet une faute morale non pas parce qu'il renonce aux devoirs sociaux, mais bien parce qu'il les rejette *volontairement et sans que des circonstances particulières justifient rationnellement ce choix*.

La position pro-cynique rapportée chez Diogène Laërce et chez Arius Didyme, qui ne restreint pas la pratique du cynisme à des circonstances particulières, pose un autre problème interprétatif. S'il fallait que ces stoïciens acceptent que « cyniciser » est une action généralement convenable, comment serait-il possible de la réconcilier avec les convenables « faire de la politique », « se marier » et « faire des enfants », qui sont bien attestés dans les portraits du sage stoïcien chez Diogène Laërce, Arius Didyme et Cicéron⁸⁶⁸ ?

Une manière d'expliquer ce conflit des devoirs dans les portraits du sage serait d'attribuer les énoncés concernant la participation politique, le mariage et la procréation du sage à des stoïciens différents de ceux qui défendent la pratique du cynisme. Diogène Laërce et Arius Didyme, au moment de composer leur portrait, auraient emprunté les énoncés sur le sage à différents stoïciens qui ne partagent pas les mêmes vues. Il en résulterait un collage d'opinions dont les doxographes n'ont pas pris la peine de systématiser le contenu ou d'expliquer les divergences.

Peu de stoïciens ont tenu des propos qui vont à l'encontre de l'implication politique, du mariage ou de la procréation. Seuls Zénon et Chrysippe auraient remis en question le mariage et recommandé la communauté des femmes⁸⁶⁹ :

D.L., VII 131, éd. Dorandi (= *SVF* I 269).

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτεία καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ πολιτείας (ἀλλ' ἔτι Διογένης ὁ Κυνικὸς καὶ Πλάτων).

Ils sont d'avis qu'il faut que les femmes soient communes chez les sages, de sorte qu'ils fornicquent au hasard des rencontres, comme le dit Zénon dans sa *République* et Chrysippe dans son traité *Sur la république* (et encore Diogène le Cynique et Platon).

⁸⁶⁸ D.L., VII 121 = *SVF* I 270 et III 697 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11b = *SVF* III 611 ; II 7, 11m = *SVF* III 686 ; Cic., *Fin.* III 68 = *SVF* III 616.

⁸⁶⁹ Voir aussi D.L., VII 33 = *SVF* I 269.

Que les femmes soient communes va à l'encontre de l'institution traditionnelle du mariage où l'épouse ne peut pas entretenir de relation extra-conjugale avec d'autres hommes mariés⁸⁷⁰. C'est donc chez les premiers stoïciens que l'on trouve une conduite du sage compatible avec la pratique du cynisme, dans laquelle le mariage n'a pas sa place.

Cependant, le portrait du sage chez Diogène Laërce fait aussi de Zénon et Chrysippe les défenseurs des devoirs sociaux :

D.L., VII 121, éd. Dorandi (= *SVFI* 270 et III 697).

πολιτεύσεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων (...). καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν τῇ Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.

Ils disent que le sage fera de la politique à moins que quelque chose l'en empêche, comme le dit Chrysippe dans le premier [livre] du traité *Sur les modes de vie*. [...] Et il se mariera, comme le dit Zénon dans la *République*, et il fera des enfants.

Chrysippe, en affirmant que « le sage fera de la politique », contredit l'énoncé « le sage cynicisera ».

Quant à Zénon, sa *République* aurait à la fois prescrit le mariage et défendu la communauté des femmes. Pour expliquer la cohabitation de thèses contradictoires sur la vie conjugale dans la *République* de Zénon, les spécialistes ont émis plusieurs hypothèses, dont trois principales⁸⁷¹. Selon Pohlenz, Zénon acceptait la communauté des femmes dans le contexte idéal de la cité des sages, mais recommandait le mariage dans les cités ordinaires. Erskine esquive le problème en donnant au verbe γαμεῖν de l'énoncé « le sage se mariera » le sens faible d'« avoir des relations sexuelles ». Il soutient donc que les deux fragments de la *République* de Zénon n'entrent pas en contradiction. Schofield préfère tenir le doxographe pour responsable d'une erreur en attribuant l'énoncé « le sage se mariera » à la *République* de Zénon. Ayant remarqué que Zénon aborde le sujet des relations hommes-femmes dans sa *République* et ne prêtant pas attention à la nature de ces rapports, le

⁸⁷⁰ Cf. D.L., VI 72 = *SSR* V B 353 (éd. Dorandi) : « Ne reconnaissant aucun mariage, il [*scil.* Diogène] disait qu'il fallait que les femmes soient communes et que l'homme s'unisse à la femme dans le consentement (ἐλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι). » Asmis croit plutôt que, pour Zénon, les femmes étaient « communes » non pas au sens qu'elles avaient des relations sexuelles avec plusieurs partenaires, mais au sens qu'elles faisaient partie de la communauté des sages (« The Stoics on women », dans *Feminism and ancient philosophy*, dir. J. K. Ward [New York : Routledge, 1996], 89-90).

⁸⁷¹ Les principaux travaux qui traitent de la question sont les suivants : Pohlenz, *Die Stoa I*, 138-39 ; Baldry, « Zeno's ideal state », 9-10 ; Rist, *Stoic philosophy*, 67 ; Erskine, « Zeno's *Politeia* », 25-26 ; M. Schofield. « Appendice D : Descending to marriage », dans *The stoic idea of the city* (Cambridge : Cambridge university press, 1991), 119-29 ; Asmis, « The Stoics on women », 89-90 ; Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, 145-47 ; Laurand, *Stoïcisme et lien social*, 229-34.

doxographe aurait simplement plaqué la *République* de Zénon sur la position stoïcienne dominante, celle qui recommande le mariage.

Aucune des hypothèses proposées par les spécialistes n'est pleinement satisfaisante. Ce qu'il faut retenir de D.L., VII 121, c'est que Zénon semble avoir tenu des propos sur le mariage incompatibles avec la recommandation de cyniciser. Une même tension s'observe chez Sénèque, où le nom de Zénon est associé à l'énoncé « le sage fera de la politique », lui aussi contraire au mode de vie cynique⁸⁷².

Il n'est donc pas possible d'attribuer à des stoïciens différents le convenable « cyniciser » et les convenables « se marier », « faire des enfants » et « faire de la politique », car les seuls stoïciens à qui nous pouvons rattacher des thèses compatibles avec le cynisme sont les mêmes qui sont susceptibles de défendre le mode de vie opposé. Cette tension dans les portraits du sage indique qu'il ne faut sans doute pas considérer que l'action de cyniciser a valeur de convenable *sans circonstances* chez les stoïciens pro-cyniques cités par Diogène Laërce et Arius Didyme. De fait, l'analyse de la définition du cynisme comme voie intensive vers la vertu, au chapitre 3, permettra de préciser davantage les conditions qui rendent la pratique du cynisme convenable selon Apollodore de Séleucie.

6. Résultats

L'analyse des trois textes où sont exposées les opinions stoïciennes sur le cynisme du sage a mené à certains résultats préliminaires sur leur origine, leur valeur et leur signification.

6.1. Distinction de trois positions différentes

Les sources font état d'un débat interne au stoïcisme dans lequel s'affrontent trois opinions différentes sur le cynisme du sage.

En analysant le fragment d'Apollodore de Séleucie cité par Diogène Laërce, nous avons vu que l'énoncé « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu » ne suffit pas à expliquer pourquoi « le sage cynicisera ». En effet, si le cynisme *mène* à la vertu et que le sage a déjà atteint la vertu, le fait que le cynisme soit un chemin vers la vertu explique seulement pourquoi l'insensé cyniciserait et non pourquoi le sage le ferait. Pour résoudre ce problème interprétatif, il a fallu mobiliser le texte

⁸⁷² Sén., *De otio* 3, 2 = SVF I 271.

d'Arius Didyme, qui précise que « cyniciser équivaut à persévérer dans le cynisme ». Par conséquent, le sage commence à cyniciser en tant qu'insensé et, une fois devenu sage, il poursuit dans cette voie. Les positions pro-cyniques rapportées chez Diogène Laërce et Arius Didyme semblent donc être le reflet d'une seule et même opinion stoïcienne qu'aurait exposée Apollodore de Séleucie dans son *Éthique*.

Alors que la plupart des spécialistes ont tenu pour acquis que la position pro-cynique citée par Cicéron correspondait à celle d'Apollodore de Séleucie, nous avons vu que les stoïciens pro-cyniques du traité *Sur les fins des biens et des maux* défendent une position qui autorise le cynisme seulement dans des circonstances inhabituelles. Or, aucune restriction de ce genre n'apparaît chez les stoïciens pro-cyniques de Diogène Laërce ou d'Arius Didyme. Il faut donc les analyser comme deux positions différentes.

La troisième opinion, rapportée aussi chez Cicéron, condamne absolument la pratique du cynisme par le sage. Elle est le fait de stoïciens farouchement anti-cyniques.

6.2. Hypothèse sur l'origine et l'évolution de la discussion sur le cynisme du sage au sein de la Stoa

À la fin du 4^e et au début du 3^e s. av. J.-C., plusieurs écoles philosophiques se prononcent sur la pertinence du mode de vie cynique. Épicure rejette catégoriquement le cynisme et Cléarque de Soles le critique sévèrement. C'est probablement à la même époque qu'émergent les discussions sur le cynisme du sage chez les stoïciens. Selon mon hypothèse, une position pro-cynique aurait été élaborée à l'origine par Zénon de Kiton, peut-être dans sa *République*, et défendue à nouveau par Chrysippe dans son traité *Sur les modes de vie*. Un contemporain de Chrysippe, Hermagoras d'Amphipolis, aurait déplacé le débat qui opposait les stoïciens aux écoles épicurienne et péripatéticienne vers un débat interne au stoïcisme, en défendant lui-même une position anti-cynique dans son ouvrage *L'ennemi du chien*. Cela n'a pas empêché d'autres stoïciens comme Apollodore de Séleucie et Posidonius de continuer à défendre le cynisme du sage aux 2^e et 1^{er} s. av. J.-C. Certains stoïciens inconnus, à une époque antérieure à celle de Cicéron, ont adopté une position pro-cynique qui restreint la pratique légitime du cynisme à des situations particulières où elle s'impose.

6.3. Des recommandations pour les insensés

Les opinions stoïciennes sur le cynisme ont été consignées dans des portraits du sage, des développements qui décrivent les qualités et les conduites du sage. Nous avons vu que ces portraits entretiennent un lien étroit avec la doctrine stoïcienne des actions convenables. Les actions posées par le sage servent de guide pratique à ceux qui aspirent à la sagesse. Les stoïciens qui se prononcent sur le cynisme du sage émettent en réalité des recommandations qui s'adressent aux insensés. Admettre que le sage peut cyniciser, comme le fait Apollodore de Séleucie, c'est rendre l'action de cyniciser acceptable du point de vue de la morale stoïcienne et cautionner sa pratique chez les insensés qui veulent progresser moralement.

Les stoïciens pro-cyniques du *Sur les fins des biens et des maux* ont restreint la portée de cette recommandation en plaçant l'action de cyniciser dans la sous-catégorie des actions convenables circonstanciées. Selon mon analyse, ce type d'actions, normalement contraire au convenable, devient approprié dans certaines situations bien particulières. Ces stoïciens désapprouvent généralement le cynisme, mais pas au point d'en faire une action vicieuse en elle-même. Ils sont prêts à accepter qu'un aspirant à la sagesse cynicise si les circonstances devaient l'y forcer.

L'opinion stoïcienne anti-cynique, en interdisant le cynisme au sage, le considère comme une activité intrinsèquement incompatible avec la vertu. Aux yeux des stoïciens anti-cyniques, cyniciser nous enfonce dans le vice. Ils interdisent donc la pratique du cynisme aux insensés, peu importe les circonstances.

6.4. Le rejet des devoirs sociaux comme caractéristique du cynisme

L'étude du contexte dans lequel apparaît la formule $\kappa\upsilon\upsilon\iota\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\acute{\omicron}\nu \sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu$ a permis de préciser la signification du verbe « cyniciser ». Grâce au texte de Cicéron, nous savons que la définition stoïcienne du cynisme inclut au moins le rejet des devoirs sociaux : pratiquer le cynisme suppose de ne pas se marier, ne pas avoir d'enfants et ne pas faire de politique. Même s'il s'agit du seul élément définitionnel repéré, l'action de cyniciser ne se limite pas nécessairement à cette caractéristique. Nous verrons au chapitre 3 que d'autres éléments font aussi vraisemblablement partie de la définition du verbe $\kappa\upsilon\upsilon\iota\zeta\omega$ aux yeux des stoïciens qui prennent part à la polémique sur le cynisme du sage.

6.5. Incompatibilité entre les exigences de la morale stoïcienne et l'action de cyniciser

Le *Sur les fins des biens et des maux* fait ressortir l'importance des devoirs sociaux dans la morale stoïcienne. Les philosophes stoïciens recommandent normalement la vie familiale et l'implication politique. Puisque cyniciser implique de renoncer à ces devoirs, c'est en toute cohérence que certains d'entre eux acceptent le cynisme seulement lorsque se présente une situation extraordinaire qui nous obligerait à agir ainsi, et que d'autres rejettent absolument le cynisme.

Toutefois, la position pro-cynique d'Apollodore, qui n'impose pas de restriction circonstancielle à la pratique du cynisme, mène à une difficulté interprétative. On ne peut pas recommander en même temps de se conformer aux devoirs sociaux et de cyniciser, les deux actions étant mutuellement exclusives. L'analyse de la justification du cynisme chez Apollodore, « car le cynisme est une voie intensive vers la vertu », permettra de mieux comprendre la manière dont s'harmonise cette position pro-cynique avec les autres exigences de la morale stoïcienne.

Chapitre 2 – Les rapports entre cynisme et stoïcisme dans la doxographie cynique générale

1. Introduction

La doxographie cynique générale qui se trouve à la toute fin du livre VI de Diogène Laërce (103-105) mentionne l'existence de « quelque chose de commun » entre le cynisme et le stoïcisme, attribue une série de dogmes stoïciens aux cyniques et définit le cynisme comme « une voie raccourcie vers la vertu (σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν) », une image semblable à celle que l'on trouve dans le fragment d'Apollodore de Séleucie, où elle sert à justifier l'énoncé κυνιεῖν τὸν σοφόν⁸⁷³. Il s'agit donc d'un texte fondamental dans l'étude des rapports entre cynisme et stoïcisme.

Afin de déterminer dans quelle mesure la doxographie cynique générale peut éclairer la signification de la voie vers la vertu et, par conséquent, celle de la formule κυνιεῖν τὸν σοφόν, il faut bien comprendre le rapport entre les différents éléments qui composent la doxographie. En identifiant l'origine des principales thèses qui sous-tendent la doxographie, il est possible de reconstituer la méthode de composition qui a servi à son élaboration et de circonscrire la part du texte qui peut faire la lumière sur le sens que donnaient les stoïciens à la voie cynique vers la vertu.

2. Présentation de la doxographie cynique générale

Je reproduis ci-dessous le texte de la doxographie cynique générale, accompagné d'une présentation analytique de son contenu.

2.1. Texte grec et traduction

D.L., VI 103-105, éd. Dorandi (= SSR V A 135).

καὶ οὗτοι μὲν οἱ βίοι τῶν κυνικῶν ἐκάστου. προσυπογράφομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμπερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ. καὶ ὅπερ τινὲς ἐπὶ Σωκράτους, τοῦτο Διοκλῆς ἐπὶ Διογένους ἀναγράφει, τοῦτον φάσκων λέγειν, 'δεῖ ζητεῖν

⁸⁷³ D.L., VII 121= SVF III Apollod. 17 = SSR V A 136.

ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.'

παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτρίοις. περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὠροσκοπεῖον, 'χρήσιμον,' ἔφη, 'τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερῆσαι δείπνου.' πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ μουσικὴν ἔφη·

γνώμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις,
εὖ δ' οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν.

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς Στωϊκοῖς· ἐπεὶ καὶ κοινωνία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἐστίν¹. ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς².

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν. ἐνίοτε³ γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῷ σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν.

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ⁴ καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν· ἀξιέραστον τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχη τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ.

¹ ὡς-ἐστίν om. Φ.

² καὶ-κιτιεύς om. Φ.

³ ἐνίοτε γοῦν καὶ Reiske 314 : ἐνιοι τε γοῦν καὶ BP : ἐνιοι γοῦν καὶ F : ἐνίοτε καὶ Φ : ἐνιοι δὲ Suda.

⁴ καθά-Ἡρακλεῖ om. Φ.

C'étaient les biographies de chacun des cyniques. Nous ajouterons en outre les doctrines qu'ils ont en commun, car nous considérons que cette philosophie est elle aussi une école, et non, comme certains l'affirment, une simple règle de vie. Ils sont d'avis qu'il faut supprimer le lieu logique et le lieu physique et s'occuper seulement du lieu éthique, à l'instar d'Ariston de Chios. Et les propos que certains attribuent à Socrate, Dioclès les attribue à Diogène : « Il faut chercher

ce qui s'est produit de mauvais et de bon en ta demeure. »

Ils rejettent aussi les disciplines encycliques. Par exemple, Antisthène affirmait que ceux qui sont devenus sages ne doivent pas étudier les lettres, afin de ne pas être pervertis par les œuvres des autres. Ils suppriment aussi la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce genre. Par exemple, Diogène a dit à quelqu'un qui lui faisait la démonstration du fonctionnement d'une horloge : « La chose est utile pour ne pas manquer le repas. » Il a dit à quelqu'un qui lui faisait une démonstration de musique : « C'est grâce aux pensées des hommes que les cités et la maison sont bien gouvernées,

et non pas à cause des airs ou des accords d'un instrument. »

Ils sont aussi d'avis que la fin est de vivre selon la vertu, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès*, à l'instar des stoïciens, puisqu'il existe quelque chose de commun⁸⁷⁴ entre ces deux écoles. C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. Et Zénon de Kiton aussi vécut de cette manière.

Ils sont aussi d'avis qu'il faut vivre frugalement, eux qui tirent parti d'une nourriture suffisante et d'un seul *tribôn*⁸⁷⁵, et qui méprisent richesse, réputation et bonne naissance. Par exemple, il leur arrive de manger de l'herbe, de boire de l'eau très froide⁸⁷⁶, de se loger dans des abris de fortune et des jarres, comme Diogène, qui affirmait que c'est le propre des dieux de n'avoir besoin de rien, et de ceux semblables aux dieux d'avoir besoin de peu.

Ils sont aussi d'avis que la vertu peut être enseignée, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès*, et qu'il n'est pas possible de la perdre. Et le sage est digne d'être aimé, infaillible, aimé par son semblable, et ne laisse rien au hasard. Et ils disent que ce qui se trouve entre la vertu et le vice est indifférent, à l'instar d'Ariston de Chios.

2.2. Présentation analytique du contenu

- Phrase introductive : Il existe des dogmes cyniques communs. Le cynisme est une école philosophique, pas une simple règle de vie.
- Dogme 1 : Il faut supprimer le lieu logique et le lieu physique et s'occuper seulement du lieu éthique.
 - Exemple aristonéen 1.1 : Ariston de Chios dit la même chose.
 - Exemple cynique 1.1 : Diogène dit qu'il faut se soucier de ce qui se passe en notre demeure.
- Dogme 2 : Il faut rejeter les disciplines encycliques.
 - Exemple cynique 2.1 : Antisthène dit qu'il ne faut pas étudier les lettres.
 - Sous-dogme 2.1 : Il faut rejeter la géométrie, la musique et les disciplines du même genre.
 - Exemple cynique 2.1.1 : Diogène se moque de quelqu'un lui montrant une horloge.

⁸⁷⁴ Emploi similaire du mot *κοινωνία* chez Sextus Empiricus pour désigner un point commun entre deux philosophies : *Pyrr.* I 213 ; *Pyrr.* I 216-217.

⁸⁷⁵ Les cyniques avaient besoin d'un seul manteau été comme hiver. Pour une construction parallèle du nom *tribôn* accompagné de l'adjectif *μόνος*, voir D.L., VI 13 = SSR V A 22 ; Varron, *Sat. Men.*, fr. 463 Cèbe (*pallium solum*) ; Schol. in Ar. *Nub.* (schol. vetera), 416a (*μόνον τῷ τρίβωνι*).

⁸⁷⁶ En raison d'un parallèle avec D. Chrys., *Or.* VI 22, on comprend, malgré l'indétermination du verbe *χράομαι*, que les cyniques mangent de l'herbe et boivent de l'eau froide.

- Exemple cynique 2.1.2 : Diogène se moque de quelqu'un lui faisant une démonstration de musique.
- Dogme 3 : La fin est de vivre selon la vertu.
 - Exemple cynique 3.1 : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
 - Exemple stoïcien 3.1 : Les stoïciens disent la même chose.
 - Précision : Il existe quelque chose de commun entre le cynisme et le stoïcisme.
 - Ajout : Ils (les stoïciens ?) disent que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu.
 - Exemple stoïcien lié à l'ajout : Zénon a vécu de cette manière (comme un cynique ?).
- Dogme 4 : Il faut vivre frugalement.
 - Exemple cynique 4.1 : Les cyniques mangent une nourriture suffisante et possèdent un seul *tribôn*.
 - Exemple cynique 4.2 : Les cyniques méprisent la richesse, la réputation et la bonne naissance.
 - Exemple cynique 4.3 : Les cyniques mangent de l'herbe, boivent de l'eau froide et se logent dans des abris de fortune et des jarres (comme Diogène).
 - Exemple cynique 4.4 : Diogène dit que les dieux n'ont besoin de rien et que les gens semblables aux dieux ont besoin de peu.
- Dogme 5 : La vertu peut s'enseigner.
 - Exemple cynique 5.1 : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
- Dogme 6 : La vertu ne peut pas se perdre.
 - Exemple cynique 6.1 : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
- Dogme 7 : Le sage mérite d'être aimé.
 - Exemple cynique 7.1 (?) : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
- Dogme 8 : Le sage ne commet pas d'erreur.
 - Exemple cynique 8.1 (?) : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.

- Dogme 9 : Le sage est aimé par son semblable.
 - Exemple cynique 9.1 (?) : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
- Dogme 10 : Le sage ne laisse rien au hasard.
 - Exemple cynique 10.1 (?) : Antisthène le dit dans son *Héraclès*.
- Dogme 11 : Ce qui se trouve entre le vice et la vertu est indifférent.
 - Exemple aristonéen 11.1 : Ariston de Chios dit la même chose.

2.3. Problèmes textuels

Deux problèmes textuels brouillent notre compréhension du développement autour du dogme 3 « la fin est de vivre selon la vertu ». Diogène Laërce précise qu'il existe « quelque chose de commun » entre le cynisme et le stoïcisme, faisant ainsi référence au τέλος que partagent cyniques et stoïciens. Il enchaîne ensuite avec la description du cynisme comme « une voie raccourcie vers la vertu » et ajoute que « Zénon de Kitium aussi vécut de cette manière ». Premièrement, le sujet du verbe εἰρήκασι, qui sert à introduire la formule de la voie courte, n'est pas identifié. Il peut s'agir des cyniques, d'un sujet général « on » ou des stoïciens⁸⁷⁷. Quant à la manière dont Zénon a vécu, l'adverbe οὕτως renvoie ou bien au τέλος antisthéno-stoïcien ou bien à la voie cynique et signifie que le fondateur du stoïcisme a vécu soit « selon la vertu », soit comme un cynique⁸⁷⁸.

À propos de l'adverbe οὕτως, il est difficile de justifier l'interprétation selon laquelle il équivaut à κατ' ἀρετήν. Affirmer que Zénon vivait selon la vertu revient à dire qu'il était sage puisque, pour les stoïciens, seul le sage agit conformément à la vertu. Or, les stoïciens ne présentent généralement pas Zénon comme un sage et on ne comprend pas pourquoi il acquerrait soudainement une telle stature dans la doxographie cynique générale⁸⁷⁹. Pour éviter cet écueil, nous

⁸⁷⁷ Cf. Junqua, « Lettres de cyniques », 171 note 8. Les traductions anglaises (Hicks et Mensch) donnent un sujet impersonnel au verbe εἰρήκασι (« Hence it has been said that Cynicism is a short cut to Virtue »), tandis que Goulet-Cazé lui préfère le sujet « les Stoïciens ».

⁸⁷⁸ Selon Mansfeld (« Diogenes Laertius on Stoic philosophy », 338), « οὕτως should be understood as κατ' ἀρετήν. » Goulet-Cazé interprète quant à elle le οὕτως comme référant à la voie cynique (*Les Kynika du stoïcisme*, 156). Gugliermi préfère ne pas choisir et laisse les deux possibilités ouvertes (*Diogène Laërce et le cynisme* [Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2006], 43, 49 et 131).

⁸⁷⁹ Phd., *De Stoicis*, col. XIV 19-22 Dorandi : « [Les stoïciens] reconnaissent donc que [Zénon] fut un grand homme, même s'il n'était pas sage, et qu'il fut le fondateur de l'école [stoïcienne] (μέγαν [δ' οὖν] αὐτόν, εἰ καὶ μὴ σοφόν, ὁμο[λογοῦ]σιν γεγονέναι καὶ τῆς ἀγωγῆς ἀρχηγέτην). » Cf. Brouwer, *The Stoic sage*, 122-27. Notons toutefois qu'Épictète prend Zénon comme un modèle de conduite à quelques reprises (Arr., *Epict. diss.* II 13, 14-15 ; III 23, 32 ; *Epict. enchir.* XXXIII 12) et l'associe aux sages Socrate et Diogène (Arr., *Epict. diss.* III 21, 18-19). On ne peut donc écarter la possibilité qu'Épictète ait donné à Zénon le titre de sage.

pourrions néanmoins comprendre que οὕτως désigne plus largement un mode de vie qui prend pour idéal la vertu, ce qui s'accorde bien avec le portrait de la vie de Zénon que dresse Diogène Laërce au début du livre VII. Néanmoins, se servir de la vie de Zénon comme exemple du dogme « la fin est de vivre selon la vertu » serait une manœuvre maladroite. Que Zénon vive en suivant l'idéal de vertu illustre tout au plus le dogme « il faut vivre en essayant d'atteindre la vertu⁸⁸⁰ », mais absolument pas le dogme « la fin est de vivre selon la vertu », une opinion qui prend nécessairement la forme d'un énoncé et qui ne se déduit pas d'une simple description du mode de vie de Zénon.

οὕτως, plus vraisemblablement, renvoie à la voie courte vers la vertu que propose le cynisme. Puisque nous savons que Zénon a côtoyé de près le cynique Cratès, il est tout à fait possible que la proposition « Zénon de Kition aussi vécut de cette manière » serve à illustrer celle de la voie courte qui la précède immédiatement et qu'elle signifie que Zénon a vécu comme un cynique.

L'autre problème textuel concerne le verbe εἰρήκασι et les trois sujets que la grammaire autorise à lui associer : « les cyniques », « on » ou « les stoïciens ». Si le sujet était « les cyniques » ou « on » général, alors la description du cynisme comme une voie courte vers la vertu serait indépendante des rapports qu'entretiennent cynisme et stoïcisme. Elle servirait seulement à prouver que le cynisme a pour τέλος la vie κατ' ἀρετήν⁸⁸¹, alors que cela a déjà été établi par la référence à l'Héraclès d'Antisthène.

Or, nous savons, grâce au fragment d'Apollodore de Séleucie, qu'il existe un lien entre le stoïcisme et la définition du cynisme comme une voie vers la vertu. En D.L., VII 121, ce stoïcien décrit en effet le cynisme comme une ἐπ' ἀρετήν ὁδός pour justifier que le sage stoïcien cynicise. Apollodore qualifie la voie cynique ou bien de « raccourcie (σύντομος) », exactement comme dans la doxographie cynique générale, ou bien d'« intensive (εὔτονος) », selon celle des deux variantes transmises par les manuscrits que l'on choisit d'adopter⁸⁸². Que le chemin cynique vers la vertu soit « raccourci » ou « intensif », l'expression employée chez Apollodore de Séleucie est assez proche de celle qui se trouve dans la doxographie pour rattacher l'une à l'autre. De plus, si l'adverbe οὕτως qui caractérise la vie de Zénon signifie « en empruntant la voie cynique », alors la proposition « Zénon aussi vécut de cette manière » doit elle aussi attester que la formule de la voie cynique vers la vertu est d'une certaine manière liée aux stoïciens puisque le fondateur du stoïcisme lui-même

⁸⁸⁰ C'est ainsi que le dogme 4 « il faut vivre frugalement » est illustré par une description de la vie des cyniques. Cette description, en revanche, aurait été inutile pour montrer que la fin est de vivre frugalement.

⁸⁸¹ C'est ce que le texte du manuscrit Φ, très abrégé en cet endroit, laisse entendre : ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετήν ζῆν. ὅθεν τὸν Κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετήν ὁδόν. Ce manuscrit supprime les liens entre Antisthène et les stoïciens dans la doxographie cynique générale.

⁸⁸² Voir partie 2, chapitre 3, section 2.2.1.

l'aurait empruntée. Je préfère donc prendre « les stoïciens » pour sujet du verbe εἰρήκασι, car il s'agit du seul en mesure de manifester le lien qui existe entre le stoïcisme et la voie cynique vers la vertu.

Si la lecture que je propose est exacte, il faudrait comprendre le passage de la manière suivante : « C'est pourquoi les stoïciens ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. Et Zénon de Kition aussi vécut en cynique. »

2.4. Description générale de la forme et du contenu

La doxographie cynique générale clôt le livre VI consacré au cynisme et fait la transition vers le livre VII qui traite du stoïcisme. Il s'agit de la quatrième doxographie du livre VI, qui comprend déjà deux doxographies antisthénienne et une doxographie diogénienne⁸⁸³.

La doxographie cynique générale s'ouvre avec une prise de position : le cynisme est une école philosophique et pas simplement une règle de vie. S'ensuit une liste de 11 dogmes communs qui servent à prouver le statut d'école du cynisme. Pour attester que les cyniques adhèrent aux dogmes répertoriés, chaque dogme est accompagné d'au moins un exemple cynique qui l'illustre, à l'exception des dogmes 7 à 11, qui semblent avoir été ajoutés rapidement à la fin de la doxographie. Il est aussi possible que l'exemple cynique 5.1 et 6.1 « comme l'a dit Antisthène dans son *Héraclès* » s'applique non seulement aux dogmes 5 et 6, mais aussi aux dogmes 7 à 10, auquel cas seul le dogme 11 serait laissé sans preuve de sa manifestation cynique. La présence de parallèles aux dogmes 5, 6, 7 et 9 dans les doxographies antisthénienne du livre VI montre qu'il s'agit du genre d'opinions attribuées à Antisthène et rend probable l'association entre la référence à l'*Héraclès* d'Antisthène et les dogmes 7 à 10⁸⁸⁴. Parmi les exemples cyniques qui accompagnent les dogmes communs, nous trouvons deux chries sur Diogène (2.1.1 ; 2.1.2), deux citations de Diogène (1.1 ; 4.4), une d'Antisthène (2.1), et deux références bibliographiques à l'*Héraclès* d'Antisthène (3.1 ; 5.1 et 6.1), ainsi que trois descriptions générales des cyniques (4.1 ; 4.2 ; 4.3).

Le sous-dogme 2.1 est subordonné au dogme 2. L'injonction de rejeter l'éducation encyclique implique de rejeter les disciplines comme la géométrie et la musique⁸⁸⁵. Deux « dogmes

⁸⁸³ Notons toutefois que, selon Mejer, Diogène Laërce ne considérait pas la doxographie diogénienne comme une doxographie, mais plutôt comme un extrait ou une paraphrase d'un extrait d'une œuvre de Diogène de Sinope (« Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 5 [Berlin, New York : De Gruyter, 1992], 3577).

⁸⁸⁴ Dogme 5 « la vertu peut s'enseigner » : D.L., VI 10. Dogme 6 « la vertu ne peut pas se perdre » : D.L., VI 12. Dogme 7 « le sage mérite d'être aimé » : D.L., VI 12. Dogme 9 « le sage est aimé par son semblable » : D.L., VI 12.

⁸⁸⁵ Sur la notion d'éducation encyclique, voir I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique : Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, 2e éd. rev. et considérablement augm. (Paris : Vrin, 2005), 469-81.

communs » (1 ; 11) sont textuellement et explicitement empruntés à la *Vie* d'Ariston de Chios⁸⁸⁶, un stoïcien hétérodoxe qui a fondé sa propre école après avoir fréquenté Zénon de Kition. Le dogme 2 « il faut rejeter les disciplines encycliques » est défendu à la fois par Ariston de Chios et par Zénon dans sa *République*, mais Chrysippe soutient la position adverse⁸⁸⁷. Le sous-dogme 2.1 figure dans la *Vie* de Diogène au livre VI⁸⁸⁸. Presque tous les autres dogmes (3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10) trouvent des parallèles chez les stoïciens orthodoxes, au livre VII de Diogène Laërce ou ailleurs⁸⁸⁹. Pourtant, la doxographie contient une seule mention explicite des stoïciens (exemple stoïcien 3.1), rattachée au dogme 3 « la fin est de vivre selon la vertu ». Le dogme 4 « il faut vivre frugalement » se démarque par son absence de parallèle aristonéen ou stoïcien.

La doxographie cynique générale est unique à bien des égards. Elle témoigne d'un réel parti pris de la part de Diogène Laërce. Celui-ci cherche à convaincre le lecteur du bien-fondé du statut d'école philosophique qu'il prête au cynisme, position qui ne fait pas l'unanimité à son époque. En outre, aucune autre doxographie laërtienne ne propose des rapprochements entre plusieurs courants philosophiques. L'apparition d'Ariston et des stoïciens dans une doxographie pourtant cynique surprend le lecteur. Ce mélange s'observe également dans l'emprunt de « dogmes communs cyniques » à Ariston ou aux stoïciens. De plus, il s'agit de la seule doxographie antique qui contient des chriés et des descriptions du mode de vie des philosophes. Ces caractéristiques inhabituelles découlent de la méthode de composition originale qui a servi à l'élaboration de la doxographie.

3. La méthode de composition

Dans le passé, en raison de la référence à Dioclès de Magnésie dans la doxographie, on a cru que le texte avait été emprunté à cet auteur qui a peut-être vécu au 1^{er} s. av. J.-C. et qui a écrit une

⁸⁸⁶ Dogme 1 « il faut supprimer le lieu logique et le lieu physique et s'occuper seulement du lieu éthique » : D.L., VII 160 = SVF I 351 ; Stob., II 1, 24 = SVF I 352 ; Eusèbe, *Praep. evang.* XV 62, 7 = SVF I 353 ; Sext. Emp., *Math.* VII 12 = SVF I 356 ; Sén., *Ep.* 89, 13 = SVF I 357. Dogme 11 « ce qui se trouve entre le vice et la vertu est indifférent » : D.L., VII 160 = SVF I 351 ; Sext. Emp., *Math.* XI 64-67 = SVF I 361. Le dogme 1 est aussi attribué à Socrate et aux hédonistes cyrénaïques (voir notes 953 et 954 *infra*), tandis que le dogme 11 apparaît également dans la *Vie* d'un autre stoïcien dissident, Hérillos (D.L., VII 165 = SVF I 411).

⁸⁸⁷ Dogme 2 « il faut rejeter les disciplines encycliques » : Stob., III 4, 109 (Ariston) ; D.L., VII 32 = SVF I 259 (Zénon). *Contra* Chrysippe (D.L., VII 129 = SVF III 738). Pour une position favorable aux disciplines encycliques dans un contexte stoïcien, voir aussi Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b11 = SVF III 111 ; Stob., II 7, 5k = SVF III 294.

⁸⁸⁸ Dogme 2.1 « il faut rejeter la géométrie, la musique et les disciplines du même genre » : D.L., VI 73 = SSR V B 370.

⁸⁸⁹ Dogme 3 « la fin est de vivre selon la vertu » : D.L., VII 87 = SVF I 552 et III 4 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 6e = SVF III 16 ; Clém. Al., *Strom.* II 21, 129 = SVF I 180. Dogme 5 « la vertu peut s'enseigner » : D.L., VII 91 = SVF I 567. Dogme 6 « la vertu ne peut pas se perdre » : D.L., VII 127 = SVF I 568 ; D.L., VII 128 = SVF I 569. Dogme 7 « le sage mérite d'être aimé » : Sext. Emp., *Math.* XI 170 = SVF III 598 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b9 = SVF III 717. Dogme 8 « le sage ne commet pas d'erreur » : D.L., VII 122 = SVF III 556. Dogme 9 « le sage est aimé par son semblable » : D.L., VII 124 = SVF III 124 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11m = SVF III 630. Dogme 10 « le sage ne laisse rien au hasard » : Procl., *in Ti.* I, p. 197, 28-29 Diehl = SVF III 52 ; Thém., *Or.* XXXII 358b4-5 = SVF I 449.

Étude sommaire des philosophes (Ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων) et des *Vies de philosophes* (Περὶ βίων φιλοσόφων). C'est l'hypothèse de Wilamowitz, qui a été reprise par Crönert et renouvelée plus récemment par Goulet-Cazé⁸⁹⁰. Selon cette dernière, le fait que Dioclès soit nommé dans la doxographie et qu'il soit l'auteur d'une doxographie antisthénienne stoïcisée qui a des points communs avec le contenu de la doxographie générale atteste de son influence sur le texte. Goulet-Cazé pousse encore plus loin son hypothèse en proposant que le point de vue de Dioclès est lui-même inspiré d'Apollodore de Séleucie⁸⁹¹. Cette idée repose sur la présence de l'image de la voie cynique vers la vertu dans la doxographie et sur l'utilisation du mot τόπος pour désigner les différentes parties de la philosophie (dogme 1), toutes deux associées ailleurs à Apollodore de Séleucie⁸⁹². Selon Goulet-Cazé, le point de vue d'Apollodore sur la voie cynique vers la vertu doit donc être compris à la lumière de l'ensemble de la doxographie cynique générale. Elle en conclut qu'Apollodore conçoit le raccourci vers la vertu comme une option proposée par les cyniques et qui peut être choisie par les stoïciens en vertu du statut d'école du cynisme et du τέλος qu'il partage avec le stoïcisme. Ariston de Chios représenterait cette branche du stoïcisme qui préfère emprunter la voie cynique.

D'autres spécialistes, comme Brancacci, Mejer et Gugliermi, affirment plutôt que la doxographie cynique générale a été construite par Diogène Laërce lui-même⁸⁹³. Brancacci, tout en défendant l'idée d'une composition laërtienne, propose d'y voir deux influences principales : celle d'un auteur inconnu et celle d'Apollodore de Séleucie⁸⁹⁴. L'auteur inconnu aurait fourni à Diogène Laërce la partie concernant le τέλος commun entre Antisthène et les stoïciens (dogme 3) et les *placita* sur la vertu et le sage (dogmes 5 à 10). Apollodore de Séleucie, quant à lui, se trouverait derrière les passages concernant Ariston de Chios (dogmes 1 et 11) ainsi que derrière la mention de la « voie raccourcie vers la vertu » et le développement sur le dogme 4 « il faut vivre frugalement ». Selon Brancacci, on peut réconcilier « la voie raccourcie vers la vertu » avec les doctrines d'Ariston de Chios et le développement sur le dogme 4. Apollodore de Séleucie, voulant démontrer la spécificité d'Ariston de Chios par rapport aux stoïciens orthodoxes, aurait assimilé le dissident aux cyniques parce que celui-ci aurait choisi la voie cynique vers la vertu. Pour rendre cette voie acceptable aux

⁸⁹⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorf, « Epistula ad Maassium », dans *De biographis Graecis quaestiones selectae*, par E. Maass (Berlin : Weidmann, 1880), 154-58 ; Crönert, *Kolotes und Menedemos*, 135 ; Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3937-41 ; « Le cynisme est-il une philosophie ? », dans *Contre Platon. Tome 1 : Le platonisme dévoilé*, dir. M. Dixsaut (Paris : Vrin, 1993), 283 ; « Épilogue », 625-29. Giusta croit que D.L. rapporte un passage doxographique, mais ne s'avance pas sur l'identité de l'auteur (*I dossografi di etica*, 1 : 139).

⁸⁹¹ Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3941-49 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 154-63.

⁸⁹² D.L., VII 39 = *SVF* III Apollod. 1 ; VII 121 = *SVF* III Apollod. 17.

⁸⁹³ Brancacci, « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici », 4058 ; Mejer, « Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy », 3578 ; Gugliermi, *Diogène Laërce et le cynisme*, 179-86.

⁸⁹⁴ Brancacci, « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici », 4066-71.

yeux des stoïciens, Apollodore de Séleucie aurait élaboré une version édulcorée du mode de vie cynique (dogme 4), sans anthropophagie ni omophagie.

Je propose de reprendre à nouveaux frais l'examen de la doxographie cynique générale afin d'évaluer les hypothèses de Goulet-Cazé et de Brancacci, et pour mieux comprendre la méthode de composition de la doxographie cynique générale.

3.1. L'auteur de la doxographie

Il est frappant de constater à la lecture de la doxographie cynique générale toute la force avec laquelle l'auteur manifeste sa présence. Le travail de Diogène Laërce se résume normalement à compiler des extraits de sources plus anciennes et à les assembler en un tout cohérent, avec plus ou moins de succès. Il se fait somme toute assez discret, laissant entrevoir la marque de son passage surtout dans les phrases de transition, dans les renvois à l'intérieur du texte et dans les épigrammes de son cru qu'il insère dans les *Vies* des philosophes⁸⁹⁵. Mais il surgit parfois dans son texte des interventions beaucoup plus engagées, à la fois témoignages d'une réelle prise de position de la part de l'auteur et rappels au lecteur qu'il consulte une œuvre réfléchie et orientée par une vision particulière de l'histoire de la philosophie. La doxographie cynique générale offre un très bon exemple, peut-être même unique dans son étendue, de ce type d'interventions. Diogène Laërce ne se contente pas d'exprimer son opinion sur un sujet particulier ou d'introduire avec conviction des extraits tirés d'autres sources. Il annonce ni plus ni moins « nous écrirons en outre ci-dessous (προσ-υπο-γράφομεν) ». La doxographie cynique générale se présente comme un ajout sur mesure, ajusté aux desseins de Diogène Laërce.

Dans un contexte où l'auteur se manifeste avec conviction à la première personne sans préciser à qui il a emprunté sa doxographie ni même s'il l'a empruntée à qui que ce soit, l'hypothèse d'une composition laërtienne paraît en effet la plus évidente. À défaut de disposer d'un motif sérieux sur la base duquel remettre en cause la paternité de la doxographie, c'est le parti que j'entends privilégier dans mon analyse.

3.2. Les principales influences

Affirmer la paternité laërtienne de la doxographie cynique générale n'exclut évidemment pas que l'auteur ait subi l'influence de prédécesseurs. Ces influences se révèlent dans les différents points

⁸⁹⁵ Cf. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3974-76.

de vue à propos du cynisme et de ses rapports aux autres philosophies que sous-tend la doxographie cynique générale et qui se résument en trois positions principales :

1. Le cynisme est une école philosophique (αἵρεσις) pourvue de dogmes ;
2. La philosophie d'Ariston a une origine cynique ;
3. Le stoïcisme a une origine antisthénienne.

L'examen de chacune de ces trois positions et de leurs antécédents historiques fera la lumière sur les influences qui traversent la doxographie et les noms qui peuvent y être associés.

3.2.1. Le cynisme est une αἵρεσις pourvue de dogmes

La première phrase de la doxographie cynique générale rend explicite l'objectif poursuivi par Diogène Laërce au moment de l'insérer à la fin du livre VI :

προσυπογράφομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἵρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου.

Nous ajouterons en outre les doctrines qu'ils ont en commun, car nous considérons que cette philosophie est elle aussi une école, et non, comme certains l'affirment, une simple règle de vie.

Diogène Laërce annonce qu'il décrira les dogmes que partagent les cyniques, car il est convaincu que le cynisme est une véritable école (αἵρεσις) et non une simple règle de vie (ἐνστασις βίου). Il cherche à établir chez son lecteur la même certitude. La mention des τινες ainsi que la conviction avec laquelle Diogène Laërce introduit la doxographie cynique générale ne laisse aucun doute sur l'existence d'un débat entourant le statut du cynisme. « Certains (τινες) » considèrent le cynisme comme une simple règle de vie, alors que Diogène Laërce veut le classer parmi les écoles philosophiques.

Dans son prologue aux *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Diogène Laërce avait déjà inclus le cynisme dans sa liste des dix écoles éthiques (αἱρέσεις), aux côtés des écoles académicienne, cyrénaïque, éliaque, mégarique, érétiaque, dialectique, péripatéticienne, stoïcienne et épicurienne⁸⁹⁶.

⁸⁹⁶ D.L., I 18.

Quelques lignes plus loin, toujours dans le prologue, une discussion sur le statut particulier du scepticisme précise le sens du mot αἵρεσις et fait intervenir deux définitions concurrentes que l'on trouve déjà à quelques détails près chez Sextus Empiricus⁸⁹⁷. La première définition va comme suit :

D.L., I 20, éd. Dorandi.

αἵρεσιν δὲ λέγομεν, φασί, τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν.

Nous nommons « école », disent-ils, ce qui est ou semble être conséquent par rapport à un certain discours conforme aux apparences.

En ce sens, le terme d'αἵρεσις offre assez de souplesse pour inclure sous son concept des courants philosophiques qui, sans adopter de dogmes, exigent de ses membres de se conformer à un λόγος. Ce λόγος assure une cohérence interne aux courants philosophiques dépourvus de dogmes. Le scepticisme, pour lequel la définition a été élaborée, peut donc se prévaloir du titre d'école philosophique malgré son refus des dogmes.

Cette définition de l'αἵρεσις est moins exigeante que la seconde rapportée chez Diogène Laërce : « une inclination [à suivre] des dogmes conséquents (πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν)⁸⁹⁸ ». Selon cette définition, un courant philosophique ne serait à proprement parler une « école » seulement s'il propose un ensemble de dogmes cohérents les uns avec les autres.

Ces deux définitions de l'αἵρεσις montrent que les écoles philosophiques, pour avoir ce statut, n'ont pas besoin d'être organisées en institution à la tête desquelles se succèdent des diadoques⁸⁹⁹. Les seuls critères pertinents qui permettent de donner le nom d'αἵρεσις à un groupe de philosophes concernent le contenu de leur discours.

Le choix de Diogène Laërce, celui d'ajouter une doxographie cynique générale à la fin du livre VI, en révèle aussi un autre, celui de faire correspondre le cynisme à la définition la plus restreinte de l'αἵρεσις. En rattachant aux cyniques une série de dogmes communs, Diogène Laërce souhaite conférer au cynisme le titre d'αἵρεσις en vertu de l'acception la plus restreinte du terme. Pour appartenir aux écoles philosophiques, le cynisme doit proposer à ses adeptes une série de dogmes cohérents. Si Diogène Laërce accepte de nommer le scepticisme une « école » en vertu de la

⁸⁹⁷ Sext. Emp., *Pyrr.* I 16-17. Diogène Laërce connaissait Sextus Empiricus (D.L., IX 87 et 116).

⁸⁹⁸ D.L., I 20 (cf. Sext. Emp., *Pyrr.* I 16-17; Clém. Al., *Strom.* VIII 5, 16).

⁸⁹⁹ La traduction habituelle du mot αἵρεσις par « école philosophique » porte à confusion. Il faut plutôt comprendre que le terme désigne une « orientation philosophique ». Pour une discussion générale sur les αἱρέσεις, voir J. Gucker, *Antiochus and the late Academy* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 174-206.

définition plus large de l'αἵρεσις⁹⁰⁰, il ne fait pas preuve de la même souplesse avec le cynisme. Alors qu'il aurait pu défendre le statut particulier du cynisme qui, pourrait-on argumenter, promeut un discours cohérent sur la vie et peut prétendre au titre d'école philosophique au sens large, il préfère intégrer à son œuvre une doxographie cynique générale dans laquelle apparaît une série de dogmes communs cyniques. Ce choix indique sans doute que les opposants de Diogène Laërce, les τινες de la phrase introductive, souscrivent à la définition stricte de l'αἵρεσις et refusent au cynisme le statut d'école précisément parce qu'il ne possède pas de dogmes.

Outre la doxographie cynique générale, un seul autre passage de l'œuvre de Diogène Laërce traite explicitement le cynisme comme une αἵρεσις. Il s'agit de la liste des dix écoles éthiques du prologue, à laquelle aucun nom n'est associé⁹⁰¹. Il est impossible de savoir si Diogène Laërce l'emprunte à une source ou s'il l'a composée lui-même⁹⁰². Avant Diogène Laërce, d'autres auteurs font des cyniques les membres d'une αἵρεσις ou de son équivalent latin *secta*⁹⁰³. Néanmoins, le contexte ne permet pas de savoir si pour ces auteurs le mot a précisément la même signification que chez Diogène Laërce, celle d'« école philosophique pourvue de dogmes ».

⁹⁰⁰ Bien qu'elle n'apparaisse pas dans la liste des écoles éthiques de Diogène Laërce (I 18), le doxographe nomme néanmoins le scepticisme « αἵρεσις » à deux reprises (I 20 et IX 71). En outre, le contenu de la doxographie sceptique (IX 78) correspond à la définition large de l'αἵρεσις. En effet, Diogène Laërce ne présente pas des dogmes sceptiques (qui n'existent pas), mais bien un λόγος pyrrhonien, lequel fait écho au τις λόγος de la définition large de l'αἵρεσις.

⁹⁰¹ D.L., I 18. Voir aussi II 47.

⁹⁰² Selon Glucker, cette liste était peut-être présente dans l'œuvre d'Hippobote, qui propose une liste concurrente (*Antiochus and the late Academy*, 176-77). Pohlenz attribue cette liste à Panétius : « Panaitios », 427-28 ; *Die Stoa II*, 98. Mais de sérieux doutes concernant cette attribution ont été formulés par Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic philosophy », 313 note 27 ; Alesse, *Panezio di Rodi : Testimonianze*, 274.

⁹⁰³ Polystr., col. XXI 8 Indelli = SSR V B 511 (ἡ τῶν ἀπαθείς καὶ κυνικὸς αὐτοῦς προσαγορευσάντ[ω]ν αἵρεσις) ; [Diog. Sin.], *Ep.* 3 = SSR V B 533 (τῆς ἡμετέρας αἰρέσεως) ; Varron, *Sat. Men.*, fr. 542 Cèbe (*Menippea haeresis*) ; Decimus Laberius, fr. 22 Panayotakis (ex *Cynica haeresis*) ; Phil., *De plant.* 151 = SSR V B 150 (ἀπὸ τῆς κυνικῆς αἰρέσεως) ; Tac., *Hist.* IV 40 (*cynicam sectam*) ; Apul., *Apol.* 22 = SSR V B 152 (*cynicae familiae*). Plus tard, d'autres auteurs utiliseront les mêmes termes pour parler du cynisme : August., *Opus imperfectum contra Iulianum* 4, 43 (*secta Cynicorum*) ; *Serm.* 20 = SSR V B 525 (*Cynicorum sectae*) ; Théodoret, *Graec. affect. cur.* I 75 = SSR V A 181 (τῆς Κυνικῆς αἰρέσεως) ; Macrobe, *Sat.* I 7, 3 (*sectamque Antisthenis et Cratetis atque ipsius Diogenis secutus*) ; Julius Victor, *Ars rhetorica* 5, 5 (*cynicam sectam*) ; Servius Honoratus, in *Vergilii Aen.* 8, 364 (*sectam cynicam*) ; Souda, s.v. Σωκράτης, Σ 829 (τὴν Κυνικὴν αἵρεσιν) ; s.v. Κυνισμός, Κ 2712 = SSR V A 135 (αἵρεσις φιλοσόφων). Le cynisme sera aussi inclus dans les listes d'αἵρέσεις chez les néoplatoniciens (SSR I H 9) et dans une épigramme (*Anthologiae Graecae Appendix*, epigr. demonstrativa 202 Cougny).

Quant aux adversaires de Diogène Laërce, plusieurs spécialistes⁹⁰⁴ les identifient avec Hippobote, un historien du 2^e ou 1^{er} s. av. J.-C.⁹⁰⁵. Il s'agit du seul auteur présent chez Diogène Laërce qui n'accorde pas le statut d'école au cynisme :

D.L., I 19, éd. Dorandi.

Ἰππόβοτος δ' ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων ἐννέα φησὶν αἰρέσεις καὶ ἀγωγὰς εἶναι· πρῶτην Μεγαρικὴν, δευτέραν Ἐρετρικὴν, τρίτην Κυρηναϊκὴν, τετάρτην Ἐπικούρειον, πέμπτην Ἀννικέριον, ἕκτην Θεοδώρειον, ἑβδόμην Ζηνώνειον τὴν καὶ Στωϊκὴν, ὀγδόην Ἀκαδημαϊκὴν τὴν ἀρχαίαν, ἐνάτην Περιπατητικὴν· οὔτε δὲ Κυνικὴν, οὔτε Ἠλειακὴν, οὔτε Διαλεκτικὴν.

Hippobote, dans son traité *Sur les écoles*, dit qu'il existe neuf écoles ou courants philosophiques : la mégarique, l'éretrique, la cyrénaïque, l'épicurienne, l'annicienne, la théodoréenne, la zénonienne ou stoïcienne, l'académicienne antique, la péripatéticienne. Mais [il ne mentionne] ni la cynique, ni l'éliaque, ni la dialectique.

Hippobote refuse d'inclure le cynisme dans sa liste des αἰρέσεις et ἀγωγαί, tout comme il refuse d'y inclure les écoles éliaque et dialectique.

Hippobote, bien que le critère sur la base duquel il exclut des philosophies de sa liste demeure incertain, semble considérer l'absence de dogmes comme un motif d'exclusion valable. Les sceptiques, appartenant à un courant philosophique forcément non-dogmatique, ne sont inclus ni dans la liste des écoles philosophiques d'Hippobote, ni dans la liste des écoles exclues de son Περὶ αἰρέσεων. Mais Diogène Laërce, dans la suite immédiate du passage d'Hippobote cité ci-dessus, ajoute : « En effet, l'école pyrrhonienne, la plupart ne l'ajoute pas non plus en raison de son incapacité à se prononcer sur quoi que ce soit (διὰ ἀφασίαν)⁹⁰⁶. » Cela laisse entendre qu'Hippobote ne traite pas du scepticisme – une philosophie sans dogmes – dans son Περὶ αἰρέσεων. Il y a donc

⁹⁰⁴ F. W. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, sous la dir. de F. Bornmann et M. Carpitella (Berlin : De Gruyter, 1982), 179 ; Donzelli, « Il Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός », 28 ; M. Gigante, « Frammenti di Ippoboto : Contributo alla storia della storiografia filosofica », dans *Omaggio a Piero Treves*, dir. A. Mastrocinque (Padoue : Antenore, 1983), 164 ; Brancacci, « I κοινὴ ἀρέσκοντα dei Cinici », 4057-58 ; Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3924 et 3941 ; « Le cynisme est-il une philosophie ? », 281 ; Gugliermi, *Diogène Laërce et le cynisme*, 76.

⁹⁰⁵ Les fragments d'Hippobote sont édités par Gigante, « Frammenti di Ippoboto : Contributo alla storia della storiografia filosofica ». Il faut ajouter à ce recueil un autre témoignage signalé dans son article « Accessione ippobotea », *La Parola del Passato* XL (1985) : 69.

⁹⁰⁶ D.L., I 20. ἀφασίαν est une correction de Rossi adoptée par Dorandi. Les manuscrits ont plutôt la leçon ἀσάφειαν (« obscurité »).

de bonnes chances qu'il refuse aussi de donner le titre d'ἀίρεσις à la philosophie cynique en raison de son caractère non-dogmatique, tout comme les τινες de la doxographie cynique générale⁹⁰⁷.

À peu près à la même époque qu'Hippobote, un autre auteur traite le cynisme comme une simple règle de vie. Varron (116 à 27 av. J.-C.), dans son ouvrage *Sur la philosophie*, formule les critères qui servent à identifier les écoles philosophiques⁹⁰⁸ :

Varron *apud* August., *De civ. D.* XIX 1, éd. Dombart et Kalb.

neque enim existimat ullam philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diuersos habeat fines bonorum et malorum.

En effet, il [*scil.* Varron] considère qu'aucune philosophie ne doit être appelée « école », à moins de se distinguer des autres par une conception différente des fins des biens et des maux.

Les philosophies, pour mériter le titre de *secta*, doivent au moins proposer un dogme qui énonce leur τέλος et celui-ci doit se démarquer du τέλος que proposent les autres philosophies.

Il distingue ainsi douze écoles philosophiques originelles selon leur τέλος⁹⁰⁹, puis multiplie ce nombre par deux selon différentes modalités qui peuvent se greffer à ce τέλος. L'adoption du mode de vie cynique est l'un des facteurs de multiplication des différentes tendances philosophiques :

Varron *apud* August., *De civ. D.* XIX 1, éd. Dombart et Kalb.

rursus, quia unamquamque istarum quadraginta octo sectarum potest quisque sequi habitu ceterorum philosophorum, item que alius potest habitu cynicorum, ex hac etiam differentia duplicantur et nonaginta sex fiunt. [...] in illa etiam differentia, quae adhibetur ex habitu et consuetudine cynicorum, non quaeritur, quisnam sit finis boni, sed utrum in illo habitu et consuetudine sit uiuendum ei, qui

⁹⁰⁷ La plupart des spécialistes accepte cette idée : Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, 179 ; Donzelli, « Il Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός », 27 ; Gigante, « Frammenti di Ippoboto : Contributo alla storia della storografia filosofica », 163-65 ; « Biografia e dossografia in Diogene Laerzio », *Elenchos* 7 (1986) : 49-50 ; Brancacci, « I κοινὴ ἀρέσκοντα dei Cinici », 4057 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie ? », 277-83. Sedley croit qu'Hippobote exclut l'école dialectique de sa liste sur la base du même critère (« Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23 [1977] : 76) : « But it may well be that the Dialectical school was bound together by a community of interests rather than of beliefs, and that it lacked the clear doctrinal stamp that characterised most contemporary sects. » Selon Gugliermi, l'exclusion du cynisme par Hippobote s'expliquerait aussi par le manque d'originalité doctrinale et par l'attitude anti-sociale des cyniques (*Diogene Laërce et le cynisme*, 76-89).

⁹⁰⁸ Voir aussi August., *De civ. D.* XIX 2. À propos du *Sur la philosophie* de Varron, cf. Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain* (Bruxelles : Latomus, 1997), 315-41 ; C. Lévy, « Permanence et mutations d'un projet aristotélicien : La doxographie morale d'Aristote à Varron », *Méthexis* 12 (1999) : 44-51 ; J. Pià-Comella, « Un tournant majeur de l'acculturation du cynisme à Rome : Le *De philosophia* de Varron », *Elenchos* 41, n° 2 (2020) : 269-96.

⁹⁰⁹ C'est le résultat de la multiplication 4 x 3, car Varron identifie quatre souverains biens, qu'il multiplie par les trois relations possibles entre le souverain bien et la vertu. On trouve une image semblable dans un fragment de sa satire ménippée Περὶ αἰρέσεων (fr. 402 Cèbe) : « en outre, de ce carrefour tirent leur origine trois chemins, à la fin desquels chacun a son propre τέλος. C'est à partir du premier carrefour qu'Épicure a construit le chemin de droite. »

uerum sectatur bonum, quodlibet ei uerum uideatur esse atque sectandum. denique fuerunt, qui cum diuersa sequerentur bona finalia, alii uirtutem, alii uoluptatem, eundem tamen habitum et consuetudinem tenebant, ex quo cynici appellabantur. ita illud quidquid est, unde philosophi cynici discernuntur a ceteris, ad eligendum ac tenendum bonum, quo beati fierent, utique nil ualebat. nam si aliquid ad hoc interesset, profecto idem habitus eundem finem sequi cogeret, et diuersus habitus eundem sequi finem non sineret.

Et encore, puisque l'un peut suivre l'une des quarante-huit écoles avec la tenue des autres philosophes et qu'un autre peut [le faire] avec la tenue des cyniques, à partir de cette différence elles sont multipliées par deux et atteignent le nombre de quatre-vingt-seize. [...] Dans cette différence, laquelle résulte de la tenue et du mode de vie des cyniques, on ne cherche pas à savoir quelle est la fin du bien, mais si celui qui recherche le bien véritable doit vivre dans cette tenue et selon ce mode de vie, peu importe ce qui lui semble être vrai et [ce qui lui semble] devoir être recherché. Après tout, il y en avait qui, même s'ils suivaient des biens finaux différents – certains la vertu, d'autres le plaisir –, adoptaient néanmoins la même tenue et le même mode de vie en raison duquel on les appelait cyniques. Ainsi, peu importe ce en quoi les philosophes cyniques se distinguent des autres, cela en tout cas n'avait aucune incidence dans le choix et l'atteinte du bien grâce auquel ils devenaient heureux. Car si cela faisait une différence, assurément une même tenue forcerait à suivre une même fin, et des tenues différentes ne permettraient pas de suivre une même fin⁹¹⁰.

Varron explique que le cynisme correspond à une manière de se vêtir⁹¹¹ et une manière d'être qui peuvent être adoptées par n'importe quel philosophe, peu importe l'école à laquelle il appartient, car les cyniques ne s'interrogent pas sur la fin du bien et, par conséquent, ne forment pas une école. Le cynisme ne remplit pas les critères fixés par Varron pour mériter le titre de *secta*⁹¹². Tout comme les adversaires de Diogène Laërce, Varron réduit le cynisme à une règle de vie et refuse de l'inclure parmi les écoles philosophiques. Il figure donc lui aussi sur la liste des potentiels *τινες*.

L'expression *ἔνστασις βίου*, associée à la position des adversaires de Diogène Laërce, offre une autre piste intéressante pour tenter d'identifier les *τινες*. La combinaison de mots *ἔνστασις βίου* n'existe pas dans la littérature grecque avant l'époque de Diogène Laërce⁹¹³. Le mot *ἔνστασις*, étymologiquement, désigne « l'action de se poser dans » ou « l'action de se dresser contre » avec une idée d'origine et de stabilité. Il peut signifier « objection », « résistance », « obstacle », mais aussi

⁹¹⁰ Sur ce texte, voir Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 29-30 ; « Le cynisme est-il une philosophie ? », 286-87 ; Pià-Comella, « Un tournant majeur de l'acculturation du cynisme à Rome ». Plus généralement, sur les rapports entre Varron et le cynisme, voir Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, 263-83 et 329-30.

⁹¹¹ Juvénal (XIII 121-122) suggère lui aussi que le cynisme se réduit à une tenue vestimentaire : *Et qui nec Cynicos nec Stoica dogmata legit / A Cynicis tunica distantia*.

⁹¹² On pourrait en dire autant de l'académie sceptique, dont la règle de pensée est aussi un facteur de multiplication des tendances philosophiques.

⁹¹³ La combinaison *ἔνστασις βίου* apparaît à peu près à la même époque que celle de la rédaction des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, chez Athénagoras (*Leg.* 31, 1) et Clément d'Alexandrie (*Strom.* III 6, 53, 5).

« règle de vie », sans qu'il soit nécessaire de lui adjoindre le complément du nom βίου, comme l'atteste l'entrée ἔνστασις de la Souda :

Souda, s.v. ἔνστασις, E 1440, éd. Adler.

ἔνστασις. κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς αἰρεθεῖσαν ἔνστασιν τῆς ζωῆς.

Enstasis : correspond à la règle de vie choisie à l'origine.

Chez Diogène Laërce, l'ajout du complément βίου au mot ἔνστασις enlève toute forme d'ambiguïté quant au sens que les τινες accordent au terme.

En dehors de la doxographie cynique générale, le mot ἔνστασις est parfois associé au cynisme sous son acception « règle de vie ». Dans *L'histoire de la philosophie* de Pseudo-Galien, on dit que la philosophie cynique tire son nom « d'une règle de vie (δι' ἔνστασιν)⁹¹⁴ » et Julien l'Empereur, dans son discours *Contre les cyniques ignorants*, fait de la raison (λόγος) et de la règle de vie (ἔνστασις) les marques distinctives (γνωρίσματα) de la philosophie cynique⁹¹⁵. Ces deux emplois du mot ἔνστασις, postérieurs à Diogène Laërce, confirment l'existence d'une tradition qui utilise la notion d'ἔνστασις pour décrire le cynisme.

Avant Diogène Laërce, seul Épictète emploie le mot ἔνστασις au sens de « règle de vie » et le rattache d'une certaine manière au cynisme⁹¹⁶. Dans l'entretien *Sur le cynisme*, Épictète explique à un élève comment devenir un vrai cynique :

Arr., *Epict. diss.* III 22, 19-22, éd. Schenkl (je souligne).

πρῶτον οὖν τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ τὸ σαυτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι καὶ τὴν ἔνστασιν ταύτην· ἡ νῦν ἐμοὶ ὕλη ἐστὶν ἢ ἐμὴ διάνοια, ὡς τῶ τέκτονι τὰ ξύλα, ὡς τῶ σκυτεῖ τὰ δέρματα· ἔργον δ' ὀρθὴ χρῆσις τῶν φαντασιῶν. τὸ σωματίον δὲ οὐδὲν πρὸς ἐμέ· τὰ τούτου μέρη οὐδὲν πρὸς ἐμέ. θάνατος; ἐρχέσθω, ὅταν θέλη, εἴτε ὄλου εἴτε μέρους τινός. φυγή; καὶ ποῦ δύνатаί τις ἐκβαλεῖν; ἔξω τοῦ κόσμου οὐ δύνатаι. ὅπου δ' ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ ἥλιος, ἐκεῖ σελήνη, ἐκεῖ ἄστρα, ἐνύπνια, οἰωνοί, ἢ πρὸς θεοὺς ὁμιλία.'

D'abord, il faut que tu rendes pur ton principe directeur et que tu adoptes *cette règle de vie* : « Maintenant, ma pensée est la seule matière pour moi, comme le bois pour le menuisier, comme le cuir pour le cordonnier. Ma tâche est le bon usage des

⁹¹⁴ [Gal.], *Phil. hist.* 4. Les néoplatoniciens insisteront aussi sur le fait que la philosophie cynique tient son nom du genre de vie qu'elle prône, mais ils utiliseront un vocabulaire différent : τὸ εἶδος τῆς ζωῆς οὐ ὁ τρόπος τῆς ζωῆς (= *SSR* I H 9).

⁹¹⁵ Jul., *Or.* IX 18, 201A = *SSR* V B 264.

⁹¹⁶ Épictète emploie trois fois le mot ἔνστασις au sens de « règle de vie » (Arr., *Epict. diss.* III 14, 7 ; III 22, 20 ; *Epict. enchir.* XXIII), dont une fois en lien avec le cynisme (*Epict. diss.* III 22, 20). Sextus Empiricus, par exemple, préfère utiliser ἀγωγή ou αἵρεσις βίου pour parler du mode de vie cynique (*Pyr.* I 145 = *SSR* V B 164).

représentations. Mon corps n'est rien pour moi, ses parties ne sont rien pour moi. La mort ? Qu'elle vienne lorsqu'elle le souhaite, qu'il s'agisse [de la mort] de l'ensemble [du corps] ou d'une partie. L'exil ? Où peut-on me chasser ? En dehors du monde, ce n'est pas possible. Où que j'aïlle, il y aura le soleil, la lune, les astres, les songes, les présages, la compagnie des dieux.

Selon Épictète, pour devenir cynique, il faut adopter une certaine règle de vie (ἔνστασις). Le reste de l'entretien *Sur le cynisme* montre en effet que le cynisme est un genre de vie que le sage peut adopter⁹¹⁷. La preuve en est que, pour Épictète, « l'action de cyniciser (τὸ κυνίζειν) » équivaut à « un mode de vie (διεξαγωγή) »⁹¹⁸. Le cynique est celui qui applique sans compromis un ensemble de règles de conduite très strictes. Il faut donc inclure parmi les potentiels τινες le nom d'Épictète, un stoïcien que Diogène Laërce connaissait⁹¹⁹.

Si l'on trouve dans la littérature antique plusieurs traces de la thèse des τινες contre laquelle Diogène Laërce se positionne, nous ne sommes pas en mesure d'identifier un antécédent clair à l'opinion selon laquelle le cynisme est une αἴρεσις pourvue de dogmes.

3.2.2. La philosophie d'Ariston de Chios a une origine cynique

La deuxième position défendue dans la doxographie cynique générale apparaît dès la formulation du premier dogme et fait un retour inattendu à la toute fin de la doxographie. En attribuant deux dogmes d'Ariston de Chios aux cyniques, la doxographie laisse entendre que la philosophie de ce stoïcien dissident trouve son origine chez les cyniques. Aucune autre source, ni avant ni après Diogène Laërce, ne fait explicitement état d'un tel lien entre le cynisme et Ariston de Chios. Deux textes pourraient toutefois nous inciter à croire que d'autres auteurs ont rapproché les deux philosophies.

Premièrement, la biographie d'Ariston de Chios chez Diogène Laërce nous informe que le stoïcien dissident enseignait au Cynosarge⁹²⁰, le lieu où Antisthène lui-même avait prononcé des discours⁹²¹. Néanmoins, puisqu'une distance temporelle d'un siècle sépare Antisthène d'Ariston et puisque le Cynosarge n'est jamais devenu le lieu d'une école cynique – après Antisthène, aucun cynique n'y a enseigné⁹²² – il n'est pas certain que la source de cette information ait voulu établir un

⁹¹⁷ Sur la réception du cynisme chez Épictète, voir partie 1, chapitre 2, section 3.1.

⁹¹⁸ Arr., *Epict. diss.* III 22, 67.

⁹¹⁹ Cf. D.L., X 6.

⁹²⁰ D.L., VII 161 = *SVFI* 333.

⁹²¹ D.L., VI 13 = *SSR* V A 22.

⁹²² Cf. M.-F. Billot, « Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, dir. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (Paris : Presses Universitaires de France, 1993), 69-116.

lien entre le cynisme et Ariston, d'autant plus que la biographie du dissident n'offre aucune autre indication qui confirmerait une influence cynique⁹²³.

Deuxièmement, Strabon fait d'un certain Ariston le disciple (ζηλωτής) de Bion de Borysthène⁹²⁴, un philosophe qui entretient des liens avec les académiciens, les cyniques, les cyrénaïques et les péripatéticiens⁹²⁵. Le texte fait référence à Ariston de Céos, un philosophe péripatéticien. Toutefois, certains spécialistes croient que Strabon a confondu le péripatéticien avec Ariston de Chios⁹²⁶. En effet, certains éléments de la philosophie de Bion trouvent un écho chez Ariston de Chios, notamment en ce qui a trait à leur théorie des rôles⁹²⁷. Mais puisque les deux philosophes sont contemporains, il est difficile de savoir qui a influencé qui⁹²⁸. En outre, même en acceptant que Strabon a commis une erreur, le texte ne ferait que confirmer l'existence d'une tradition qui fait de Bion de Borysthène le maître d'Ariston, et non celle d'une tradition qui ferait de la philosophie d'Ariston l'héritière des cyniques. Il s'agit d'une nuance importante, car Bion a adhéré à différents courants philosophiques et n'est pas automatiquement reconnu comme un cynique. Diogène Laërce, par exemple, intègre sa biographie dans le livre consacré aux académiciens⁹²⁹. Par conséquent, même si Bion avait eu pour élève Ariston de Chios, nous ne saurions pas si c'est en tant que cynique qu'il lui aurait enseigné.

L'origine de la position laërtienne concernant la filiation entre le cynisme et Ariston de Chios demeure donc inconnue.

3.2.3. Le stoïcisme a une origine antisthénienne

La doxographie cynique générale rapporte que la formulation stoïcienne du τέλος et deux dogmes stoïciens sur la vertu se trouvent déjà dans l'*Héraclès* d'Antisthène. Comme nous l'avons vu, il faut peut-être aussi relier les *placita* sur le sage, également d'inspiration stoïcienne, à l'œuvre d'Antisthène. La doxographie témoigne ainsi d'une continuité doctrinale entre Antisthène et les

⁹²³ À propos du lieu d'enseignement d'Ariston, Goulet-Cazé écrit au contraire (*Les Kynika du stoïcisme*, 162 ; voir aussi « Le livre VI de Diogène Laërce », 3947) : « Celui qui donne une précision de cette sorte concernant Ariston veut souligner qu'un lien existe entre le cynisme et le stoïcisme et que ce lien passe par Antisthène et Ariston. » Voir aussi Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, 81.

⁹²⁴ Strabon, X 5, 6, éd. Meineke = test. 24 Kindstrand : ἐκ δὲ τῆς Ἰουλίδου ὃ τε Σιμωνίδου ἦν ὁ μελοποιὸς καὶ Βακχυλίδου, ἀδελφίδου ἐκείνου, καὶ μετὰ ταῦτα Ἐρασίστρατος ὁ ἰατρός καὶ τῶν ἐκ τοῦ περιπάτου φιλοσόφων Ἀρίστων ὁ τοῦ Βορυσθενίτου Βίωνος ζηλωτής.

⁹²⁵ Sur Bion de Borysthène, voir partie 1, chapitre 2, section 1.5.

⁹²⁶ Cf. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, 79-82.

⁹²⁷ D.L., VII 160 = SVF I 351 ; Télès, fr. II, p. 5, 4-6 Hense = fr. 16A Kindstrand. Pour une liste des recoupements entre les philosophies de Bion et d'Ariston, voir Kindstrand, 81.

⁹²⁸ Cf. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, 149.

⁹²⁹ D.L., IV 46-58.

stoïciens. Tout comme les dogmes aristonéens attribués aux cyniques ont pour effet d'établir une filiation entre les cyniques et Ariston, les dogmes stoïciens attribués à Antisthène donnent une ascendance antisthénienne au stoïcisme.

Ce point de vue est celui défendu par Diogène Laërce dans le reste de son œuvre. La structure même de ses *Vies et doctrines des philosophes illustres* témoigne de cette prise de position. En plaçant la *Vie* d'Antisthène au début du livre sur le cynisme qui précède immédiatement celui consacré au stoïcisme, Diogène Laërce situe Antisthène à la source du cynisme et du stoïcisme. Cette vision de l'histoire de la philosophie est d'autant plus évidente que plusieurs passages la rendent explicite. En D.L., VI 19, au moment de passer à la suite du livre VI après avoir terminé la *Vie* d'Antisthène, Diogène Laërce mentionne les « cyniques et stoïciens issus d'Antisthène (τοὺς ἀπ' Ἀντισθένου κυνικούς τε καὶ Στωϊκούς)⁹³⁰ ». L'origine antisthénienne du stoïcisme se manifeste aussi dans la succession maître-élève que Diogène Laërce défend dans son œuvre : Socrate – Antisthène – Diogène – Cratès – Zénon – Cléanthe – Chrysippe⁹³¹. Le fondateur du stoïcisme, Zénon, fait partie d'une lignée inaugurée par Socrate et Antisthène.

Parmi les sources de Diogène Laërce, trois auteurs ont pu lui inspirer l'idée d'une origine antisthénienne du stoïcisme. Il s'agit des auteurs des deux doxographies antisthénienne du livre VI (10-11 et 12-13) et de Sotion. Les deux doxographies d'Antisthène attribuent au socratique des opinions typiquement stoïciennes dont quatre sont reprises dans la doxographie cynique générale⁹³². L'auteur de la première doxographie est anonyme, tandis que le second est Dioclès de Magnésie.

Dioclès de Magnésie, un auteur du 1^{er} s. av. J.-C. bien connu de Diogène Laërce⁹³³, est une source importante pour le livre VI. Toutes les citations de Dioclès conservées s'harmonisent bien avec la succession maître-élève que sous-tend l'idée d'une filiation Antisthène-stoïcisme. En plus de sa doxographie antisthénienne, qui consolide les liens entre Antisthène et les stoïciens, deux textes de Dioclès renforcent d'autres maillons de la chaîne unissant Socrate aux stoïciens. Le premier rapporte une information que Diogène Laërce tient de Dioclès : « Il [*scil.* Antisthène] fut le premier à doubler son *tribôn*, selon ce que dit Dioclès, et il l'utilisait comme seul vêtement. Il prit aussi avec lui un bâton et une besace⁹³⁴. » Le *tribôn* plié en deux, le bâton et la besace font partie de l'accoutrement

⁹³⁰ Voir aussi D.L., VI 14 ; VI 15.

⁹³¹ D.L., I 15.

⁹³² Dogme 5 : D.L., VI 10 (διδασκτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν). Dogme 6 : D.L., VI 12 (ἀναφαίρετον ὄπλον ἢ ἀρετὴ). Dogme 7 : D.L., VI 12 (ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός). Dogme 9 : D.L., VI 12 (οἱ σπουδαῖοι φίλοι).

⁹³³ Présence de Dioclès de Magnésie chez Diogène Laërce : II 54 ; 82 ; VI 12-13 ; 13 ; 20 ; 36 ; 87 ; 88 ; 91 ; 99 ; 103 ; VII 48 ; 162 ; 166 ; 179 ; 181 ; IX 61 ; 65 ; X 11 ; 12.

⁹³⁴ D.L., VI 13 = SSR V A 22. Goulet-Cazé (« Le livre VI de Diogène Laërce », 3934-35) veut aussi attribuer à Dioclès le passage où Diogène Laërce affirme (VI 21 = SSR V B 19) : « Après être arrivé à Athènes, il [*scil.* Diogène] devint le disciple d'Antisthène. » Mais pour cela, elle doit supposer que la citation de Dioclès, mentionnée au début de VI 20, s'étend jusqu'à la moitié de VI 21, ce qui ne peut être prouvé d'aucune manière.

cynique. Dioclès donne ainsi à Antisthène une apparence de cynique. Le second texte est celui qui se trouve dans la doxographie cynique générale. Dioclès met dans la bouche de Diogène des paroles le plus souvent attribuées à Socrate : « Il faut chercher ce qui s'est produit de mauvais et de bon en ta demeure⁹³⁵. » Il contribue ainsi à rapprocher Diogène du maître d'Antisthène. Puisque Dioclès donne à Antisthène à la fois des allures de cynique et de stoïcien, en plus de faire de Diogène l'héritier de Socrate, il est vraisemblable qu'il souscrive à la filiation Socrate – Antisthène – Diogène – Cratès – Zénon – Cléanthe – Chrysippe.

Une troisième source de Diogène Laërce, Sotion, a peut-être lui aussi défendu l'idée d'une origine antisthénienne du stoïcisme. Cet auteur du début du 2^e s. av. J.-C. traite de Diogène au livre VII de ses *Successions* et de Chrysippe au livre VIII, un enchaînement qui suggère une succession cyniques-stoïciens similaire à celle que Diogène Laërce propose⁹³⁶. Il demeure néanmoins impossible d'en savoir davantage à propos de la perspective de Sotion sur les liens entre Antisthène et le stoïcisme.

En dehors des sources de Diogène Laërce, nous savons que l'idée d'une origine antisthénienne du stoïcisme était déjà répandue au 1^{er} siècle av. J.-C., à l'époque d'Hécaton, de Posidonius, de Cicéron et de Philodème, desquels Dioclès de Magnésie est peut-être le contemporain.

Hécaton inclut des anecdotes sur Antisthène, Diogène, Métroclès et les stoïciens dans ses *Chries*⁹³⁷. Cet intérêt pour Antisthène et les cyniques repose vraisemblablement sur la reconnaissance de leur contribution au développement de la philosophie stoïcienne.

Dans un fragment de son *Traité d'éthique*, le stoïcien Posidonius affirme que Socrate, Diogène et Antisthène sont « en progrès »⁹³⁸. Le fait que Posidonius associe ensemble les trois philosophes qui forment les premiers maillons de la chaîne unissant Socrate aux stoïciens laisse croire qu'il accepte lui aussi l'héritage antisthénien de son école philosophique.

Cicéron, qui a suivi les cours de Posidonius à Rhodes, traite des différentes écoles philosophiques socratiques et présente ainsi celles issues d'Antisthène :

⁹³⁵ D.L., VI 103. Attribution à Socrate : D.L., II 21 ; Musonius Rufus, *Diss.* III, p. 10, 7-9 Hense ; Gell., *NA* XIV 6, 5 ; Sext. Emp., *Math.* VII 21 ; XI 2 ; Eusèbe, *Praep. evang.* XV 62, 11 ; Thém., *Or.* XXXIV 5. À Antisthène : Arsène, *Viol. s.v.* Ἀντισθένης. À Aristippe : Eusèbe, *Praep. evang.* I 8, 9. Le mot est aussi cité sans porte-parole philosophe : D. Chrys., *Or.* XL 4-5 ; Plut., *De tuenda sanitate praecepta* 1, 122D ; *Comm. not.* 1063D ; Phil., *De somniis* I 57 ; *De migratione Abrahami* 195.

⁹³⁶ D.L., VI 80 ; VII 183. Cf. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3927-29.

⁹³⁷ Voir partie 1, chapitre 1, section 9.

⁹³⁸ Ce texte est analysé en détail dans la partie 1, chapitre 1, section 10.

Cic., *De or.* III 62, éd. Mankin.

deinde ab Antisthene, qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, dein Stoici.

Ensuite, d'Antisthène, qui aimait au plus haut point l'endurance et la fermeté dans le style socratique, descendent d'abord les cyniques, puis les stoïciens.

Cicéron explique qu'Antisthène a d'abord servi d'inspiration pour les cyniques, puis pour les stoïciens. Il a donc connaissance d'une tradition qui relie Antisthène au stoïcisme.

Grâce à Philodème, nous savons aussi que certains membres de l'école stoïcienne revendiquaient avec conviction l'origine antisthénienne de leur philosophie. Dans son *Sur les stoïciens*, Philodème s'attaque aux stoïciens « socratiques » qui tentent de réduire l'importance de Zénon dans le stoïcisme⁹³⁹. En refusant de lui accorder la première place dans l'école, ces stoïciens veulent éviter d'avoir à justifier le contenu scandaleux de sa *République*. Se servant de la succession maître-élève établie entre Socrate et Zénon, ils prétendent que Zénon n'a pas vraiment fondé le stoïcisme puisque, argumentent-ils, l'école prend racine chez Socrate, Antisthène et Diogène.

L'idée d'une origine antisthénienne du stoïcisme apparaît donc peut-être avec Sotion au début du 2^e s. av. J.-C. et est défendue avec certitude autour du 1^{er} av. J.-C. Plusieurs auteurs antérieurs à Diogène Laërce peuvent lui être associés : l'auteur anonyme d'une doxographie antisthénienne, Dioclès de Magnésie, Hécaton, Posidonius, Cicéron et des stoïciens « socratiques ».

3.3. La cohérence interne de la doxographie

L'analyse des trois positions principales présentes dans la doxographie cynique générale a permis de repérer les auteurs qui appartiennent à la tradition qui fait du cynisme une règle de vie. Elle a aussi permis de repérer les multiples représentants de la tradition dont Diogène Laërce s'est inspiré dans la partie de sa doxographie qui attribue des dogmes stoïciens à Antisthène et confère par la même occasion une origine antisthénienne au stoïcisme. Cette riche tradition a non seulement influencé une partie de la doxographie cynique générale, mais aussi l'ensemble des livres VI et VII. En revanche, l'opinion que défend Diogène Laërce avec insistance – que le cynisme est une ἀίρεσις pourvue de dogmes –, n'est repérable chez aucune source identifiée par Diogène Laërce, ni chez

⁹³⁹ Ce texte est analysé en détail dans la partie 1, chapitre 1, section 11.

aucune source extérieure à l'œuvre du doxographe. Le même résultat vaut pour ce qui est de l'origine cynique de la philosophie aristonéenne, évoquée nulle part en dehors de la doxographie.

	Positions	Manifestations	Sources possibles
1	Le cynisme est une école philosophique pourvue de dogmes	But explicite de D.L. Liste de dogmes cyniques	Aucune
	<i>Contra</i> le cynisme est une règle de vie	Mention de « certains auteurs » qui font du cynisme une règle de vie	Hippobote Varron Épictète
2	La philosophie d'Ariston de Chios a une origine cynique	Deux dogmes aristonéens rattachés aux cyniques	Aucune
3	Le stoïcisme a une origine antisthénienne	Au moins trois dogmes stoïciens rattachés à Antisthène	L'auteur de la première doxographie antisthénienne (D.L., VI 10-11) Dioclès de Magnésie Hécaton Posidonius Cicéron Les stoïciens « socratiques »

Tableau 2. – Sources possibles des positions défendues dans la doxographie cynique générale

Nous ignorons si les représentants de la tradition qui défend l'origine antisthénienne du stoïcisme ont aussi soutenu les deux autres positions auxquelles Diogène Laërce souscrit dans la doxographie cynique générale – « le cynisme est une *αἵρεσις* pourvue de dogmes » et « la philosophie d'Ariston a une origine cynique ».

En théorie, rien n'empêche de concilier l'idée d'une origine antisthénienne du stoïcisme avec le statut d'école du cynisme. Ce sont d'ailleurs deux points de vue que Diogène Laërce endosse et harmonise sans problème dans son œuvre. Mais les deux positions ne sont pas pour autant solidaires. La vision des liens entre Antisthène et le stoïcisme défendue par les stoïciens « socratiques », par exemple, est incompatible avec l'existence d'une *αἵρεσις* cynique distincte de l'école stoïcienne. Plutôt que d'établir une succession entre deux écoles différentes, les stoïciens évoqués par Philodème procèdent à une incorporation de Socrate, Antisthène et Diogène à l'intérieur de l'école stoïcienne.

En revanche, l'idée d'une origine cynique de la philosophie aristonéenne ne s'harmonise pas aussi bien avec celle d'une filiation Antisthène-stoïcisme et avec la succession maître-élève qu'elle

sous-tend⁹⁴⁰. L'apparition de dogmes aristonéens dans la doxographie cynique générale n'a pas pour effet de rapprocher les cyniques des stoïciens, comme le fait la présence des stoïciens orthodoxes, mais contribue plutôt à fragiliser le lien qui les unit. La doxographie, de toute évidence, n'assimile pas Ariston aux stoïciens orthodoxes⁹⁴¹. Alors que le dogme 3 concernant le τέλος antisthénostoïcien est assorti du nom générique « les stoïciens », les dogmes hétérodoxes 1 et 11 sont quant à eux associés au nom précis d'Ariston de Chios. De plus, l'affirmation de « quelque chose de commun » entre le cynisme et le stoïcisme n'apparaît pas avant le dogme 3 « la fin est de vivre selon la vertu », bien qu'Ariston de Chios soit présent dès la formulation du premier dogme. La biographie d'Ariston de Chios, au livre VII, précise en effet qu'il ne souscrit pas au τέλος que la doxographie générale reprend, mais propose un τέλος concurrent : « vivre en étant indifférent à ce qui se trouve entre la vertu et le vice (τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας)⁹⁴² ».

Puisque la doxographie reconnaît clairement Ariston de Chios comme un philosophe extérieur à l'école stoïcienne, établir un lien entre les cyniques et la philosophie d'Ariston équivaut à voir chez les cyniques le germe de la dissidence stoïcienne. Or, la tradition qui fait d'Antisthène le précurseur du cynisme et du stoïcisme aurait plutôt intérêt à mettre en évidence les traces de stoïcisme orthodoxe chez les cyniques plutôt que d'y déceler des dogmes hétérodoxes. Diogène Laërce et Dioclès de Magnésie, qui souscrivent à cette tradition, ne défendent d'ailleurs jamais explicitement la filiation entre les cyniques et Ariston. Dioclès fait de Polémon, un académicien, le responsable de la dissidence d'Ariston⁹⁴³, tandis que Diogène Laërce ne propose aucun rapprochement entre Ariston et les cyniques en dehors de la doxographie cynique générale.

Attribuer une origine antisthénienne à la philosophie stoïcienne n'implique ni de considérer le cynisme comme une école philosophique pourvue de dogmes, ni de reconnaître une ascendance cynique à la philosophie d'Ariston. Au contraire, cette dernière position semble incompatible avec la tradition qui défend la filiation Antisthène-stoïcisme. Par conséquent, il n'est pas possible de faire remonter à une seule et même source les trois points de vue qui se manifestent dans la doxographie générale. L'identification des influences à l'œuvre dans la doxographie cynique générale et l'examen

⁹⁴⁰ Hahm insiste au contraire sur la compatibilité entre les deux idées. Selon lui, la doxographie propose une vision unitaire qui représente le cynisme et la philosophie aristonéenne comme des formes incomplètes de stoïcisme (« Diogenes Laertius VII », 4156). Pour un point de vue semblable, voir Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic philosophy », 342-43.

⁹⁴¹ Bien qu'on l'appelle « stoïcien » (cf. Sén. *Ep.* 94, 2 : *Ariston Stoicus*) et qu'il soit intégré dans le livre VII de Diogène Laërce, Ariston est toujours présenté comme un philosophe en marge de l'école stoïcienne ou extérieur à celle-ci.

⁹⁴² D.L., VII 160 = *SVF* I 351. Voir aussi Clém. Al., *Strom.* II 21, 129 = *SVF* I 360 ; Phld., *Stoic. hist.*, col. X 8-13 Dorandi.

⁹⁴³ D.L., VII 162 = *SVF* I 333.

de la cohérence entre les trois principales positions qui s’y retrouvent n’infirmant donc pas l’hypothèse d’une composition laërtienne.

La cohabitation dans la doxographie de deux points de vue différents sur la postérité d’Antisthène et des cyniques s’explique beaucoup mieux en admettant qu’elle est le fruit d’un assemblage de textes que Diogène Laërce a puisé chez plus d’une source. Au moment de composer la doxographie cynique générale, Diogène Laërce a pour seul objectif de prouver que le cynisme est une *αἴρεσις* pourvue de dogmes. Comme il le dit lui-même dans la phrase qui sert à introduire la doxographie, l’unique critère pour former une *αἴρεσις* est de souscrire à un ensemble de dogmes, ce qui n’implique aucune prise de position sur la succession dans laquelle s’inscrivent les cyniques ou la continuité doctrinale entre le cynisme et d’autres courants philosophiques. Voilà pourquoi Diogène Laërce ne se soucie pas d’être cohérent sur ce point : il ne s’empêche pas d’intégrer Ariston à la doxographie, même si l’idée d’une origine cynique de la philosophie d’Ariston ne s’harmonise pas avec la filiation Antisthène-stoïcisme à laquelle il adhère dans le reste de son œuvre. Dans la doxographie, Diogène Laërce se préoccupe seulement de produire une liste de dogmes cyniques communs qui soit crédible et il se sert des dogmes aristonéens dans le seul but de mener à bien cette entreprise.

3.4. Une doxographie brodée par Diogène Laërce

Grâce aux nombreux parallèles entre la doxographie cynique générale et les livres VI et VII, nous savons que Diogène Laërce puise les « dogmes communs cyniques » dans les mêmes sources que celles utilisées pour la composition de ses livres VI et VII. Sur les onze « dogmes communs », seuls deux dogmes ne proviennent pas directement du livre VI ou VII : « il faut vivre frugalement » (dogme 4), et « le sage ne laisse rien au hasard » (dogme 10). Le dogme 4 a peut-être été composé spécialement par Diogène Laërce, pour qui il devait sembler inévitable de faire mention de la frugalité des cyniques, si importante dans leur philosophie. L’intégration maladroite du dogme 4 dans la liste des dogmes communs témoigne en faveur de cette hypothèse. Alors que Diogène Laërce veut prouver que le cynisme est une école philosophique, le dogme 4 « il faut vivre frugalement » fait précisément du cynisme un mode de vie⁹⁴⁴. Quant au dogme 10, même s’il ne figure pas dans le livre VII, il s’inspire clairement du stoïcisme⁹⁴⁵. Diogène Laërce a pu l’emprunter à la section perdue du livre VII ou à une source stoïcienne inexploitée. Les apophtegmes ou descriptions insérés sous les

⁹⁴⁴ Cf. Brancacci, « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici », 4070.

⁹⁴⁵ Procl., *in Ti.* I, p. 197, 28-29 Diehl = *SVF* III 52 : οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὸν σπουδαῖον οὐδέν φασὶ δεῖσθαι τῆς τύχης, οὕτως καὶ ὁ Πλάτων. Voir aussi Thém., *Or.* XXXII 358b4-5 = *SVF* I 449.

« dogmes communs » et utilisés comme exemples cyniques proviennent quant à eux de sources que le doxographe n'a pas directement exploitées ailleurs dans son œuvre, mais qui font écho à plusieurs textes cyniques⁹⁴⁶.

Pour composer la doxographie cynique générale, Diogène Laërce devait règle générale procéder ainsi : il choisit dans ses livres VI ou VII les dogmes qu'il juge compatibles avec le cynisme, puis il trouve un exemple correspondant parmi le matériel cynique dont il dispose. Comme en témoigne les deux doxographies antisthénienne du début du livre VI, Diogène Laërce a accès à du matériel antisthénien déjà stoïcisé. Il était donc facile de rattacher à Antisthène des dogmes stoïciens orthodoxes (3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10). En revanche, Diogène Laërce a dû faire preuve d'inventivité pour rattacher les autres dogmes (1 ; 2 ; 4) aux cyniques, ce qui explique l'insertion inhabituelle de chrires et de descriptions des cyniques sous ces dogmes. Le matériel cynique dont le doxographe dispose est, comme en témoigne le livre VI, en majeure partie composé d'anecdotes et d'apophtegmes. Là où on s'attendrait à des références bibliographiques, de même que dans les autres doxographies laërtiennes, Diogène Laërce se contente de prouver que les cyniques adhèrent à un dogme en lui adjoignant des chrires (exemples cyniques 2.1.1 ; 2.1.2), des citations (exemples cyniques 1.1 ; 2.1 ; 4.4) ou des descriptions (exemples cyniques 4.1 ; 4.2 ; 4.3). Dans le cas isolé du dogme 11, Diogène Laërce semble avoir vu quelque chose de cynique dans le dogme aristonéen – assez pour l'intégrer à la doxographie – sans toutefois être en mesure de trouver un exemple cynique qui lui corresponde.

Diogène Laërce a en quelque sorte brodé la doxographie cynique générale. Il compose la doxographie comme il rédige son œuvre en général, mais à plus petite échelle : il dispose et lie des éléments qu'il trouve dans le matériel à partir duquel il travaille afin de leur donner une sorte d'unité. Cette méthode de composition explique la présence inhabituelle de dogmes stoïciens et aristonéens, ainsi que l'apparition de chrires et de descriptions des cyniques dans la doxographie.

4. Résultats

La méthode de composition employée par Diogène Laërce nous invite à limiter considérablement l'influence de Dioclès de Magnésie et d'Apollodore de Séleucie sur la doxographie

⁹⁴⁶ Exemple cynique 2.1 : D.L., VI 11 = SSR V A 134. Exemple cynique 2.1.1 : Stob., II 31, 118 = SSR V B 373. Exemple cynique 2.1.2 : D.L., VI 27 = SSR V B 374. Exemple cynique 4.1 : D.L., VI 13 = SSR V A 22 ; VI 22 = SSR V B 174. Exemple cynique 4.2 : D.L., VI 72 = SSR V B 353 ; VI 83 = SSR V G 1 ; VI 96 = SSR V I 1. Exemple cynique 4.3 : D.L., VI 22-23 = SSR V B 174 ; VI 43 = SSR V B 169 ; [Diog. Sin.], *Ep.* 16 = SSR V B 546 ; D. Chrys., *Or.* VI 22 = SSR V B 583 ; Origène, *C. Cels.* II 41 = SSR V B 170 ; Eudoc., *Violar.* 332, p. 240, 22-24 Flach = SSR V B 171 ; Souda, s.v. Ζωή πίθου, Z 127 = SSR V B 171. Exemple cynique 4.4 : [Cratès], *Ep.* 11 = SSR V H 98 ; D. Chrys., *Or.* VI 31 = SSR V B 583.

cynique générale par rapport à la place que voulaient leur donner Goulet-Cazé ou Brancacci. Elle peut aussi servir à réévaluer le prétendu cynisme d'Ariston de Chios, que de nombreux spécialistes admettent sur la base de la doxographie cynique générale.

4.1. L'influence limitée de Dioclès de Magnésie dans la doxographie

Mon analyse de la doxographie cynique générale écarte l'hypothèse formulée par Goulet-Cazé selon laquelle la doxographie découlerait de Dioclès de Magnésie, qui lui-même s'inspirerait d'Apollodore de Séleucie. Nous avons vu qu'il est impossible de prouver que la doxographie remonte à une seule et même source. S'il fallait mesurer l'importance de Dioclès de Magnésie dans la doxographie, nous pourrions y voir deux influences.

Diogène Laërce lui emprunte sans conteste un mot de Diogène (exemple cynique 1.1). Mais cet emprunt ne s'étend pas au-delà de la citation et ne prouve pas que Dioclès la reliait lui-même à un dogme commun cynique. Plutôt, Diogène Laërce semble avoir lui-même incorporé la citation dans la doxographie au moment de joindre un exemple cynique au dogme 1.

L'autre influence de Dioclès transparaît dans le portrait d'Antisthène en proto-stoïcien. Dioclès de Magnésie propose lui aussi une version stoïcisée de la philosophie antisthénienne dans la doxographie qu'il consacre au socratique. Mais, nous l'avons vu, Dioclès n'est pas le seul auteur à produire une telle image d'Antisthène. Diogène Laërce a pu puiser chez Dioclès une partie des *placita* sur la vertu et le sage, mais il a également fait appel à l'auteur anonyme de l'autre doxographie antisthénienne, qui propose lui aussi des rapprochements entre Antisthène et les stoïciens⁹⁴⁷.

4.2. La présence discrète d'Apollodore dans la doxographie

Nous savons qu'Apollodore est lié d'une certaine manière à la description du cynisme comme une voie vers la vertu qui apparaît dans le développement autour du dogme 3 « la fin est de vivre selon la vertu ». Mais puisque la doxographie est le résultat d'un assemblage de différents textes opéré par Diogène Laërce, l'influence d'Apollodore sur la doxographie cynique générale pourrait bien se limiter à cette courte phrase.

⁹⁴⁷ La doxographie antisthénienne de Dioclès présente un lien précis avec la doxographie cynique générale (dogme 7) et deux liens thématiques (dogmes 6 et 9), tandis que la doxographie antisthénienne anonyme présente un lien précis (dogme 5).

En effet, la proposition « C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu » est introduite par l'expression ὅθεν καί, qui est la marque d'un ajout opéré par Diogène Laërce lui-même⁹⁴⁸. Le doxographe, après avoir dit que cyniques et stoïciens partagent le même τέλος, intègre par association d'idées la voie cynique vers la vertu qu'il avait rencontrée chez Apollodore de Séleucie. L'association d'idées repose sur la mention de la vertu, à la fois présente dans le τέλος antisthénostoiïcien et dans la formule de « la voie courte vers la vertu ». Elle repose aussi sur la parenté entre cynisme et stoïcisme qui se manifeste à la fois dans la communauté de τέλος et dans la description qu'Apollodore fait du cynisme. Accorder à Antisthène la découverte du τέλος stoïcien « vivre selon la vertu » peut en effet s'harmoniser avec la description du cynisme comme un chemin vers la vertu, mais ce rapprochement est le fait de Diogène Laërce et non d'Apollodore de Séleucie.

La méthode de composition de la doxographie nous empêche aussi de faire d'Apollodore de Séleucie le responsable de la présence d'Ariston dans la doxographie. Au dogme 1 « il faut supprimer le lieu logique et le lieu physique (τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον) et s'occuper seulement du lieu éthique (τῷ ἠθικῷ) », l'utilisation du mot τόπος pour désigner les trois parties de la philosophie, caractéristique d'Apollodore⁹⁴⁹, ne prouve pas que le stoïcien établissait un lien entre les cyniques et Ariston comme ont pu le croire Goulet-Cazé et Brancacci. Puisque le dogme 1 a été emprunté tel quel à la biographie d'Ariston du livre VII, l'utilisation du mot τόπος dans la formulation du dogme prouve tout au plus que la Vie d'Ariston de Chios a été influencée par Apollodore de Séleucie. L'attribution de ce dogme aux cyniques est, encore une fois, le fait de Diogène Laërce et non d'Apollodore de Séleucie.

De plus, il n'y a aucune raison d'attribuer le développement sur le dogme 4 à Apollodore, comme veut le faire Brancacci. D'ailleurs, il n'avance aucun argument pour justifier cette attribution et se contente de voir dans le dogme 4 une version édulcorée du mode de vie cynique – sans anthropophagie ni omophagie – qui s'accorderait bien avec l'idée stoïcienne d'une voie cynique vers la vertu que propose Apollodore. Mais nous n'avons aucune preuve qu'Apollodore défend un cynisme atténué et, de surcroît, le mode de vie cynique présenté au dogme 4 n'est pas différent de celui que l'on trouve dans le livre VI en général. Le fait de manger des êtres humains ou de manger de la viande crue ne sont pas des exigences de la vie frugale et leur absence sous le dogme 4 s'explique simplement par leur inadéquation avec ce dogme. En outre, l'anthropophagie ne fait pas partie du

⁹⁴⁸ Cf. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce », 3954 note 196. En raison d'une maladresse stylistique, nous savons que Diogène Laërce intègre lui-même dans le livre VI (14) une citation d'Athénée – rapportée ailleurs au livre VII (30) – à l'aide de l'expression ὅθεν καί. D'autres exemples recensés par Goulet-Cazé rendent évident que Diogène Laërce utilise souvent l'expression ὅθεν ou ὅθεν καί pour insérer lui-même une information complémentaire.

⁹⁴⁹ D.L., VII 39 = SVF III Apollod. 1.

mode de vie cynique, il s'agit seulement d'une possibilité évoquée dans le contexte littéraire du *Thyeste* et de la *République* de Diogène⁹⁵⁰.

Si, comme je le pense, Diogène Laërce a brodé lui-même la doxographie cynique générale, et si on ne peut être assurés qu'Apollodore voyait un lien entre la voie cynique vers la vertu et l'idée que le cynisme est une école pourvue de dogmes, alors il faut admettre que la doxographie ne nous fournit pratiquement aucune information qui pourrait servir à éclairer l'image de la voie vers la vertu. On ne peut considérer, avec Goulet-Cazé, que la doxographie cynique générale en entier reflète le point de vue d'Apollodore à travers Dioclès de Magnésie, ni accepter qu'Apollodore se cache derrière les dogmes 1, 4 et 11, comme le croit Brancacci.

Le seul gain que je peux observer concerne la phrase « Et Zénon aussi vécut de cette manière (καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς) », que Diogène Laërce ajoute après avoir mentionné le raccourci cynique. Si οὕτως renvoie, comme je le crois, au raccourci cynique, il faut lire la phrase comme une interprétation de « la voie raccourcie vers la vertu ». L'emploi du verbe βίω signifie que la voie cynique vers la vertu évoquée par Apollodore est comprise comme un βίος, un mode de vie. Il faudrait donc ajouter le nom d'Apollodore à la liste de ceux qui conçoivent le cynisme comme une règle de vie et ainsi porter à deux – avec Épictète – le nombre de stoïciens inclus parmi les potentiels adversaires de Diogène Laërce. La doxographie cynique générale, qui a pour but de prouver que le cynisme n'est pas une simple règle de vie, intègre paradoxalement une description du cynisme qui le réduit à un mode de vie. Cela confirme que Diogène Laërce, lorsqu'il veut prouver que les cyniques forment une école pourvue de dogmes communs, n'exprime pas un point de vue stoïcien.

4.3. Réévaluation du cynisme d'Ariston de Chios

Un résultat accidentel de l'analyse de la doxographie cynique générale concerne Ariston de Chios. Plusieurs spécialistes font de ce stoïcien dissident un héritier du cynisme⁹⁵¹. C'est devenu un lieu commun de dire qu'Ariston a conservé et exacerbé le côté cynique de son maître Zénon, qui

⁹⁵⁰ D.L., VI 73 = SSR V B 132 ; Phld., *De Stoicis*, col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi = SSR V B 126. Cf. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 133 ; Husson, *La République de Diogène*, 136-38 ; M. Chapuis, « Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique (V^e-IV^e siècles av. J.-C.) » (Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018), 376-82. Aucune anecdote ne présente un cynique en train de manger des chairs humaines.

⁹⁵¹ Dudley, *A history of Cynicism*, 100-102 ; Rist, *Stoic philosophy*, 74-77 ; A. M. Ioppolo, « Aristone di Chio », dans *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, dir. G. Giannantoni (Bologna : Il Mulino, 1977), 136-37 ; J. I. Porter, « The philosophy of Aristo of Chios », dans *The Cynics : The Cynic movement in antiquity and its legacy*, dir. R. B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (Berkeley : University of California Press, 1996), 156-89 ; Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 125-29. Hirzel, quant à lui, considère Ariston comme un cynique à part entière (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2 : 44-45).

avait fréquenté le cynique Cratès dans sa jeunesse⁹⁵². Toutefois, en raison de sa méthode de composition, la doxographie cynique générale – la seule source qui établit un lien explicite entre les cyniques et Ariston – ne prouve ni l'influence des cyniques sur la philosophie aristonéenne, ni l'existence d'une tradition qui ferait d'Ariston un stoïcien cynicisant. Elle prouve seulement que Diogène Laërce voit chez Ariston des dogmes qui, selon lui, s'accordent bien avec la philosophie cynique. Mais, en réalité, aucun des dogmes aristonéens (dogmes 1 et 11) introduits par Diogène Laërce ne témoigne d'une influence cynique sur la philosophie aristonéenne.

Le dogme 1 « il faut supprimer le lieu logique et le lieu physique et s'occuper seulement du lieu éthique » s'accorde bien avec le cynisme, mais n'est pas un dogme proprement cynique. Il fait davantage écho à Socrate⁹⁵³ et même aux hédonistes cyrénaïques⁹⁵⁴. D'ailleurs, plusieurs auteurs antiques mettent en relation Socrate, Aristippe et Ariston en lien avec ce dogme précis, sans jamais nommer les cyniques⁹⁵⁵. Pour les Anciens, en adhérant au dogme 1, Ariston s'inscrit dans la lignée du Socrate de Xénophon⁹⁵⁶. Aussi, Long me semble tout à fait juste lorsqu'il affirme :

It has been customary to treat Aristo as a Stoic whose deviance is constituted by his Cynic proclivity, and undoubtedly his Socrates is closer than Zeno's to the hero of Antisthenes and Diogenes. But rather than calling Aristo a Cynicising Stoic, it would be better, I propose, to regard him as a Stoic who thought that the Cynic tradition of Socrates was truer to the spirit of the philosopher than tendencies which Zeno was initiating⁹⁵⁷.

Si Ariston et les cyniques s'accordent pour se concentrer sur l'éthique, c'est parce qu'ils partagent le même modèle, celui de Socrate, et qu'ils en font un portrait semblable. Le point de contact entre les cyniques et Ariston sur l'importance de l'éthique ne prouve pas que les uns ont influencé l'autre. Alors que les cyrénaïques adoptent la même position critique à l'endroit des disciplines extérieures à l'éthique, aucun spécialiste ne prétend qu'Ariston est de tendance hédoniste. La convergence des positions cyrénaïque, cynique et aristonéenne résulte plutôt de leur modèle socratique commun.

Quant au dogme 11 « ce qui se trouve entre la vertu et le vice est indifférent », il s'applique difficilement à la philosophie cynique et c'est peut-être la raison pour laquelle Diogène Laërce n'a pas réussi à trouver un exemple cynique qui lui corresponde⁹⁵⁸. Malgré sa formulation condensée,

⁹⁵² Pourtant, l'hétérodoxie d'Ariston de Chios, à en croire Dioclès, est due à Polémon (D.L., VII 162 = SVF I 333).

⁹⁵³ Xén., *Mem.* I 1, 11 ; IV 7 ; D.L., II 19 et 21 ; Sext. Emp., *Math.* VII 8-10 ; Eusèbe, *Praep. evang.* XV 62, 10-11.

⁹⁵⁴ Sén., *Ep.* 89, 12 ; D.L., II 92 ; Sext. Emp., *Math.* VII 11 ; VII 15 ; Eusèbe, *Praep. evang.* XV 62, 7.

⁹⁵⁵ Sext. Emp., *Math.* VII 8-12 = SVF I 356 ; Eusèbe, *Praep. evang.* XV 62, 7 = SVF I 353. Pour un lien entre les cyrénaïques et Ariston, voir aussi Sén., *Ep.* 89, 12-13 = SVF I 357 ; D.L., II 79-80 = SVF I 349.

⁹⁵⁶ Pour d'autres liens entre le Socrate de Xénophon et Ariston de Chios, voir Min. Fel., *Oct.* 19, 13 ; Clém. Al., *Strom.* II 20, 107, 2 – 108, 1 = SVF I 370.

⁹⁵⁷ A. A. Long, « Socrates in Hellenistic philosophy », *Classical Quarterly* 38 (1988) : 164.

⁹⁵⁸ Avec Diogène Laërce, seul un autre auteur, Thémistius, a soutenu que les cyniques n'établissent aucune hiérarchie entre les indifférents (*De virtute*, p. 24-25 Sachau).

nous savons que le dogme 11 signifie qu'Ariston rejette la distinction introduite par Zénon entre indifférents rejetables, neutres et préférables⁹⁵⁹. Le dissident ne procède à aucun classement moral des réalités intermédiaires qui se situent entre les biens et les maux, la vertu et le vice⁹⁶⁰.

L'indifférence envers tout ce qui se trouve entre la vertu et le vice entraîne des conséquences éthiques que les cyniques auraient du mal à admettre. Prenons l'exemple de la pauvreté et de la richesse, deux réalités intermédiaires que les stoïciens orthodoxes classent respectivement dans la catégorie des indifférents rejetables et dans celle des indifférents préférables. Ariston, qui refuse toute forme de distinction entre les indifférents, les considère comme absolument neutres. Par conséquent, il n'est pas plus souhaitable à ses yeux de vivre en mendiant que d'être riche. Or, le cynisme prend sans ambiguïté le parti de la pauvreté qui est, selon le mot de Diogène, « une aide instinctive pour la philosophie⁹⁶¹ ». Par conséquent, les cyniques n'accepteraient pas, avec Ariston, de traiter la richesse comme un indifférent absolument neutre. S'il fallait que les cyniques classent la pauvreté et la richesse dans des catégories stoïciennes, ils feraient sans doute de la pauvreté un préférable et de la richesse un rejetable, car la dépossession est pour eux le meilleur moyen de parvenir à la vertu. Par conséquent, le dogme 11, bien qu'il n'invalide pas la posture cynique, n'est pas l'expression d'une pensée proprement cynique.

Puisqu'aucun des deux dogmes aristonéens de la doxographie ne témoigne d'une influence proprement cynique sur la philosophie d'Ariston, je serais d'avis que leur présence dans la doxographie ne découle pas d'une réelle prise de position de la part de Diogène Laërce sur l'existence d'une filiation cyniques-Ariston, mais qu'elle est plutôt le résultat accidentel de la nécessité *ad hoc* d'attribuer des dogmes aux cyniques. La continuité doctrinale que Diogène Laërce observe entre les cyniques et Ariston ne réussit pas à prouver l'appartenance historique de ce stoïcien dissident à la mouvance cynique.

⁹⁵⁹ Sur la formulation du dogme 11, voir Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic philosophy », 341.

⁹⁶⁰ Cf. D.L., VII 160 = SVF I 351 ; Sext. Emp., *Math.* XI 64-67 = SVF I 361 ; Clém. Al., *Strom.* II 21, 129, 6 = SVF I 360.

⁹⁶¹ Stob., IV 32, 11 = SSR V B 223.

Chapitre 3 – L'image de la voie cynique vers la vertu

1. Introduction

Deux passages des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce montrent que les stoïciens emploient la métaphore du « chemin vers la vertu (ἐπ' ἀρετὴν ὁδός) » pour définir le cynisme. Une des deux occurrences de cette formule apparaît dans le contexte de la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105), que j'ai analysée dans le chapitre précédent. Diogène Laërce rapporte que les stoïciens décrivent le cynisme comme un chemin « raccourci (σύντομος) » vers la vertu. L'autre occurrence se trouve dans le portrait du sage stoïcien, où elle sert d'explication à l'énoncé « le sage cynicisera ». Le chemin y est qualifié d'« intensif (εὔτονος) » et Diogène Laërce affirme que cette définition du cynisme provient de l'*Éthique* d'Apollodore de Séleucie. Dans les deux passages de Diogène Laërce, la métaphore de la voie raccourcie ou intensive vers la vertu n'est pas développée, nous laissant peu de ressources pour l'interpréter.

Après l'époque d'Apollodore de Séleucie, il faudra attendre le 1^{er} s. ap. J.-C. pour voir une métaphore semblable appliquée au cynisme dans les textes anciens, surtout dans les lettres pseudépigraphes de Diogène et de Cratès. Elle sera aussi reprise par Plutarque, Lucien, Galien et, plus tard, par Julien l'Empereur et Thémistius.

L'analyse de l'image de la voie vers la vertu permettra de mieux comprendre comment les stoïciens conçoivent le cynisme et, puisque cette description sert à justifier que le sage stoïcien « cynicise » en D.L., VII 121, elle aidera à faire la lumière sur le débat entourant le cynisme du sage.

2. Présentation des textes

Les deux textes qui m'intéressent dans ce chapitre se trouvent chez Diogène Laërce. Tous deux définissent le cynisme comme un chemin menant à l'idéal stoïcien de la vertu. Ce n'est toutefois pas le même adjectif qui est utilisé pour décrire le chemin, qualifié tantôt de σύντομος, tantôt d'εὔτονος. Je discute ci-dessous l'édition et la traduction des textes à l'étude.

2.1. Le chemin raccourci vers la vertu (D.L., VI 104)

Dans la doxographie cynique générale, Diogène Laërce attribue une série de dogmes aux cyniques. Après avoir présenté le dogme « la fin est de vivre selon la vertu », il fait une digression à propos de la proximité entre le cynisme et le stoïcisme :

D.L., VI 104, éd. Dorandi (= SSR V A 135).

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς Στωϊκοῖς· ἐπεὶ καὶ κοινωνία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἐστίν. ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς.

Ils sont aussi d'avis que la fin est de vivre selon la vertu, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès*, à l'instar des stoïciens, puisqu'il existe quelque chose de commun entre ces deux écoles. C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. Et Zénon de Kition aussi vécut de cette manière⁹⁶².

J'ai déjà fait état des différents problèmes textuels concernant ce passage dans le chapitre précédent. À mon avis, on doit identifier le sujet implicite du verbe εἰρήκασι avec « les stoïciens ». En effet, le contexte suggère qu'il existe un lien entre le stoïcisme et la description du cynisme comme voie vers la vertu. Le fait que Diogène Laërce rapporte ailleurs des propos semblables qui sont cette fois explicitement tirés d'une œuvre stoïcienne, l'*Éthique* d'Apollodore de Séleucie, renforce cette hypothèse. Aussi, en composant la doxographie cynique générale, Diogène Laërce a vraisemblablement emprunté aux stoïciens – et plus précisément à Apollodore – la description du cynisme comme voie vers la vertu.

L'établissement et la traduction du texte en D.L., VI 104 ne posent aucun problème pour ce qui est de la proposition ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. Les manuscrits ne transmettent aucune variante significative. L'expression σύντομος ὁδός, assez courante, se traduit facilement par « raccourci⁹⁶³ ». Elle désigne un chemin direct qui permet d'arriver à destination rapidement.

⁹⁶² Un passage de la Souda qui dépend de D.L., VI 104 dit à peu près la même chose (s.v. Κυνισμός, K 2712, éd. Adler) : « Cynisme : école philosophique. La définition de celle-ci est une voie raccourcie vers la vertu. Et la fin du cynisme est de vivre selon la vertu, comme Diogène et Zénon de Kition [l'ont dit] (κυνισμός : αἵρεσις φιλοσόφων. ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. τέλος δὲ τοῦ κυνισμοῦ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Διογένης καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς). »

⁹⁶³ L'emploi de l'adjectif σύντομος en association avec le mot ὁδός est répandu chez les historiens : Hérodote (I 185, 7 ; IV 136, 2), Thucydide (II 97, 1), Xénophon (*An.* II 6, 22 ; *Cyr.* I 6, 22) et Diodore de Sicile (II 13, 5 ; XV 26, 3).

2.2. Le chemin intensif vers la vertu (D.L., VII 121)

En D.L., VII 121, il ne fait aucun doute que la proposition « le cynisme est un chemin intensif vers la vertu » provient d'une œuvre stoïcienne, puisque Diogène Laërce le dit explicitement : il a puisé cette définition chez le stoïcien Apollodore de Séleucie. Dans son *Éthique* – comme dans ses autres ouvrages – Apollodore emprunte beaucoup à ses prédécesseurs, notamment Zénon et Chrysippe. Nous ne pouvons donc pas présumer qu'il a lui-même créé la métaphore du cynisme comme voie vers la vertu. Il a pu emprunter cette image à des stoïciens plus anciens, comme Zénon, Cléanthe et Chrysippe. Néanmoins, dans l'état actuel des sources, il s'agit de l'auteur le plus ancien qui définit ainsi le cynisme. Que cette définition du cynisme fasse son apparition en contexte stoïcien est sans doute significatif. En effet, elle pourrait avoir été créée par les stoïciens dans le but précis de rendre compte du rapport particulier que leur école entretient avec le cynisme. C'est ce que laisse entendre l'utilisation qu'en fait Apollodore de Séleucie, pour expliquer que le sage « cynicisera ».

Contrairement à l'extrait de D.L., VI 104, le fragment d'Apollodore comporte plusieurs difficultés, tant au niveau de l'établissement du texte que de sa traduction. Aussi, les deux méritent un examen approfondi.

2.2.1. Établissement du texte : σύντομος ου εὔτονος ?

Les mots attribués à Apollodore de Séleucie par Diogène Laërce en D.L., VII 121 varient d'un manuscrit à l'autre. Je reproduis ici le texte grec tel qu'établi par Dorandi⁹⁶⁴, accompagné de son apparatus critique.

D.L., VII 121, éd. Dorandi (= *SVF* III Apollod. 17 = *SSR* V A 136).

κυνιεῖν τε αὐτόν· εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμὸν σύντομον¹ ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.

¹ σύντομον Φ (cf. 6.104) : εὔτονον BP¹, Suda : ἀσύντονον F, in mg cum γρ P⁴

La leçon σύντομον est transmise par le manuscrit Φ, qui rassemble des extraits des *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Dorandi, comme tous les éditeurs modernes, adopte cette leçon en raison du parallèle avec la doxographie cynique générale (D.L., VI 104), où l'expression σύντομος ὁδός apparaît sans variante.

⁹⁶⁴ T. Dorandi, *Diogenes Laertius : Lives of eminent philosophers* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013).

La leçon εὔτονον est attestée par les manuscrits B et P. La Souda, qui reprend certaines parties de l'œuvre de Diogène Laërce, transmet elle aussi la leçon εὔτονος dans un passage de toute évidence fondé sur D.L., VII 121 :

Souda, *s.v.* Κυλισμός, K 2711, éd. Adler (= SSR V A 135).

Κυλισμός : εὔτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. καί, κυιεῖν δεῖν τοῖς σπουδαίοις.

Cynisme : Voie intensive vers la vertu. De plus, il faut que les vertueux cynicisent.

La Souda reformule l'expression κυιεῖν τὸν σοφόν pour lui donner la forme κυιεῖν δεῖν τοῖς σπουδαίοις, davantage prescriptive. Néanmoins, c'est la même idée qui est transmise et qui est accompagnée, comme chez Diogène Laërce, de la formule εὔτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. Il y a donc trois témoins (B, P et la Souda) qui attestent de la leçon εὔτονον.

La leçon ἀσύντονον est transmise par le manuscrit F et ajoutée dans la marge du manuscrit P par la main de son principal correcteur P⁴ :

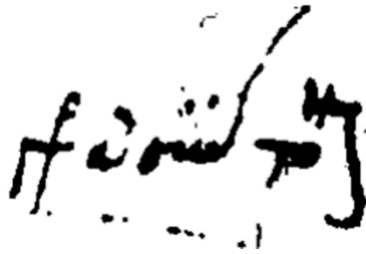


Figure 2. – ἀσύντονον in mg cum γρ P⁴ ad D.L., VII 121, fol. 158r.⁹⁶⁵

Notons que Marcovich, dans son édition des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, ne lit pas ἀσύντονον sous la main de P⁴, mais plutôt εὐσύντονον⁹⁶⁶. Il est vrai que le tracé de εϋ par la main de P⁴ ressemble beaucoup à celui de son α :



Figure 3. – εϋ in mg P⁴ ad D.L., VII 129, fol. 160r.⁹⁶⁷

⁹⁶⁵ Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

⁹⁶⁶ M. Marcovich, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, vol. 1 (Stuttgart : Teubner, 1999).

⁹⁶⁷ Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Néanmoins, une simple comparaison avec une autre marque de P⁴ où il est certain qu'il commence un mot par un alpha détaché de la lettre suivante montre que le tracé de son alpha correspond à celui que l'on trouve en marge de D.L., VII 121 :

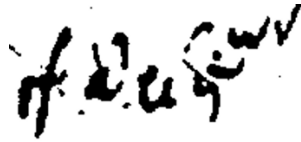


Figure 4. – ἀρίστων in mg cum γρ P⁴ ad D.L., VII 164, fol. 166v.⁹⁶⁸

Dorandi a donc raison de lire ἀσύντονον là où Marcovich lit fautivement εὐσύντονον.

P⁴ fait précéder la mention ἀσύντονον d'un symbole combinant un gamma et un rho. La signification précise de ce symbole demeure incertaine. ΓΡ peut abréger ou bien γράφεται ou bien γράφε et signaler soit une variante trouvée dans un autre manuscrit, soit une conjecture du copiste⁹⁶⁹. Dans le cas qui nous intéresse, il est invraisemblable que P⁴ conjecture lui-même ἀσύντονον. Il a dû trouver cette leçon dans un autre manuscrit, peut-être un manuscrit de la famille de F⁹⁷⁰. En effet, on ne conjecture pas un adjectif aussi inusité que ἀσύντονος, qui apparaît une seule fois dans toute la littérature grecque conservée⁹⁷¹. Quelle que soit sa source, la variante ἀσύντονον est aussi inexplicable sur le plan paléographique qu'invraisemblable sur le plan du sens. La variante ἀσύντονον est peut-être due à une confusion entre σύντονον et εὔτονον. En écriture cursive, les deux mots sont presque identiques. La présence du alpha privatif demeure toutefois sans explication.

Si l'on élimine la variante ἀσύντονον, ne reste plus que le choix entre les leçons σύντομον et εὔτονον. Deux raisons me poussent à préférer la seconde. Premièrement, la leçon εὔτονον est transmise par les deux manuscrits les plus anciens et les plus fiables, B et P. La leçon σύντομον, quant à elle, est transmise par le manuscrit Φ, qui a tendance à corriger le texte.

Deuxièmement, εὔτονον est la *lectio difficilior* par rapport à σύντομον. L'expression σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός apparaît plus tôt chez Diogène Laërce (D.L., VI 104) et, dans la littérature grecque en général, l'adjectif σύντομος est couramment joint au mot ὁδός. L'adjectif

⁹⁶⁸ Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

⁹⁶⁹ N. G. Wilson, « An ambiguous compendium », *Studi Italiani di Filologia Classica* 95 (2002) : 242-43 ; « More about γράφεται variants », *Acta antiqua Academiae Scientiarum* 48 (2008) : 79-81. Articles cités par Dorandi, *Diogenes Laertius*, 23 note 49.

⁹⁷⁰ Il n'est pas rare que P⁴ reproduise les mêmes leçons que F.

⁹⁷¹ Xén., *Cyr.* IV 2, 32 ἀσυντωνώτατα. Cette occurrence n'est même pas attestée par tous les manuscrits de la *Cyropédie*. Deux manuscrits importants transmettent à cet endroit συντωνώτατα.

εὔτονος, quant à lui, n'est jamais associé à ὁδός en dehors du passage de D.L., VII 121. Il semble donc que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* contenaient à l'origine la leçon εὔτονον, que Φ a modifiée en σύντομον, plus attendu dans le contexte.

Le fait que Diogène Laërce utilise en VI 104 l'expression σύντομος ὁδός pour décrire le cynisme n'empêche pas qu'il emploie la formule εὔτονος ὁδός en VII 121. Il a pu puiser les deux adjectifs chez une même source stoïcienne, en l'occurrence l'*Éthique* d'Apollodore. En effet, nous savons que des sources plus tardives qualifient le chemin cynique à la fois de σύντομος et de σύντονος⁹⁷². L'adjectif σύντονος étant presque identique à εὔτονος sur les plans morphologique et sémantique, il est vraisemblable qu'Apollodore décrive un même chemin comme σύντομος et εὔτονος⁹⁷³.

2.2.2. Traduction de l'expression εὔτονος ὁδός

Alors que nous pouvons aisément traduire σύντομος ὁδός par « chemin raccourci », l'expression εὔτονος ὁδός est plus difficile à comprendre. On lui connaît un seul parallèle dans la littérature antique, où l'adjectif εὔτονος accompagne le mot πορεία, sémantiquement proche de ὁδός :

Diod. Sic., XIV 59, 3, éd. Bonnet et Bennett.

Ἰμίλκων δὲ ἀναλαβὼν τὴν πεζὴν στρατιὰν εὔτονον τὴν πορείαν ἐποιεῖτο, καὶ κατήντησε τῆς Ναξίας ἐπὶ τὸν προειρημένον τόπον, ἅμα καὶ Μάγωνος καταπλεύσαντος.

Imilcon, qui avait pris avec lui l'armée de terre, entama une marche forcée et parvint à l'endroit de la Naxie susmentionné en même temps que Magon y débarqua.

Alors que Magon était parti avec la flotte pour atteindre le même lieu que visait Imilcon, ce dernier accéléra la marche au point d'arriver en même temps que les navires. Grâce à la vigueur de ses pas, Imilcon se déplaça aussi vite sur terre que Magon sur mer. L'adjectif εὔτονος est ici utilisé comme synonyme de σύντονος, qui signifie « fortement tendu » et, par extension, « intense/ardent/ferme/soutenu ». En effet, ailleurs dans son œuvre, Diodore de Sicile utilise l'adjectif σύντονος dans des expressions très similaires : σύντονον τὴν πορείαν ποιούμενος⁹⁷⁴ ;

⁹⁷² Plut., *Amat.* 16, 759D = SSR V A 136 ; Jul., *Or.* VII 19, 225C.

⁹⁷³ D'ailleurs, la variante ἀσύντονον transmise par F et par la main de P⁴ est peut-être le vestige corrompu d'une leçon σύντονον aujourd'hui perdue.

⁹⁷⁴ XIX 26, 6.

συντόνους τὰς πορείας ποιούμενος⁹⁷⁵. L'expression σύντονος ὁδός (ou πορεία), qui apparaît souvent dans un contexte militaire, correspond à l'expression « marche forcée », c'est-à-dire une marche accélérée et soutenue en vue d'atteindre un objectif rapidement⁹⁷⁶. Du point de vue sémantique, l'adjectif σύντονος ne s'applique pas au chemin. Ce n'est pas le chemin qui est vigoureux, mais plutôt le voyageur. L'adjectif σύντονος, joint à ὁδός, signifie que la route exige de celui qui la parcourt une bonne forme physique. Une marche σύντονος, c'est donc un voyage qui requiert de la vigueur corporelle, et cette vigueur nous fait arriver rapidement à destination.

L'adjectif εὔτονος signifie littéralement « bien tendu » ou « fortement tendu » et, par extension, « fort » ou « vigoureux ». Au lieu de traduire εὔτονος ὁδός par « voie vigoureuse » chez Apollodore de Séleucie, je propose la traduction « voie intensive », qui conserve un lien étymologique avec εὔτονος. L'adjectif εὔτονος, joint à ὁδός, véhicule une idée d'effort et de rapidité que rend bien l'adjectif français « intensif⁹⁷⁷ ». J'en arrive donc à l'édition et à la traduction suivantes de D.L., VII 121 :

κυνιεῖν τε αὐτόν· εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμὸν εὔτονον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.

Il [*scil.* le sage] cynicisera, car le cynisme est une voie intensive vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Éthique*.

En adoptant la leçon εὔτονος, on gagne une information qui aura une grande importance dans l'interprétation de la description stoïcienne du cynisme comme voie vers la vertu. Alors que la leçon σύντομος nous informe que le chemin cynique est raccourci, l'adjectif εὔτονος précise quant à lui les conditions dans lesquelles on parcourt le chemin : avec vigueur. L'expression εὔτονος ὁδός contient donc une notion de difficulté qu'on ne retrouve pas dans l'expression σύντομος ὁδός. Alors que n'importe qui peut parcourir un chemin raccourci, le chemin εὔτονος, en revanche, ne peut être parcouru que par un individu assez fort.

⁹⁷⁵ XIX 32, 2.

⁹⁷⁶ L'expression σύντονος πορεία (ou ὁδός) apparaît chez Polybe pour la première fois et continue de se rencontrer surtout chez les historiens par la suite : Polyb., V 47, 4 σύντονον ποιούμενος τὴν πορείαν ; V 52, 6 ταχέϊαν ἐποιεῖτο καὶ σύντονον τὴν πορείαν ; Diod. Sic., XIX 26, 6 σύντονον τὴν πορείαν ποιούμενος ; XIX 32, 2 συντόνους τὰς πορείας ποιούμενος ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* VI 3, 3 πορεία συντόνω ; X 21, 1 σύντονον ὁδόν ; Arr., *Anab.* II 10, 3 ἐν τῇ ξυntonωτέρᾳ πορείᾳ ; Flavius Josèphe, *AJ* XIV 358 συντονωτέραν ποιούμενος τὴν πορείαν ; *BJ* III 64 συντόνω δὲ χρώμενος πορεία ; Élien, *NA* XVI 5, ligne 13 συντόνου δὲ ἄρα αὐτοὺς πορείας διαδεξαμένης.

⁹⁷⁷ Un cours intensif, par exemple, est plus difficile et plus rapide qu'un cours régulier, car on y apprend beaucoup de choses en peu de temps.

3. Origine de l'image de la voie vers la vertu

Avant d'analyser à proprement parler la métaphore stoïcienne de la voie cynique, il est nécessaire de la situer dans la littérature ancienne, en retraçant son origine et sa postérité. Même si, à notre connaissance, Apollodore de Séleucie est le premier auteur à faire usage de l'image de la voie cynique vers la vertu, il s'inscrit dans une tradition très ancienne qui compare le progrès moral d'un individu à un chemin. Dans cette section, je présenterai brièvement le fonds littéraire auquel Apollodore emprunte cette image. J'évaluerai également la pertinence de l'hypothèse de l'origine antisthénienne du raccourci cynique.

3.1. Influence de la métaphore d'Hésiode et de Xénophon sur les stoïciens

La métaphore du chemin vers la vertu est une image très ancienne qui remonte au moins à Hésiode⁹⁷⁸. Dans *Les travaux et les jours*, le poète émet une série de conseils à son frère Persès et lui recommande d'emprunter la route de la vertu⁹⁷⁹ :

Hés., *Op.* 286-292, éd. Solmsen.

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση·
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ρήιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ρήιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

Je vais te parler, grand idiot de Persès, avec bienveillance.
Le vice peut être choisi en masse et avec facilité.
La route est plane et il habite tout près.
Mais devant la vertu, les dieux immortels ont placé le labeur,
et le sentier qui y mène est d'abord long, escarpé et rocailleux.
Quand on parvient au sommet,
il devient ensuite facile, bien qu'il demeure difficile.

Hésiode oppose deux routes : celle du vice et celle de la vertu. La première est courte et facilement accessible, tandis que la seconde est longue et ardue. Le vocabulaire employé par Hésiode renvoie à une image où la vertu se tient sur le sommet d'une montagne qu'on atteint au prix d'efforts immenses

⁹⁷⁸ Sur l'image du chemin en général, voir M. Armisen, « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque : Remarques sur l'image du chemin », *Pallas* 28 (1981) : 32-36.

⁹⁷⁹ Voir aussi les vers 216-217, où Hésiode mentionne un chemin noble qui mène à la justice (ὁδὸς ἐς τὰ δίκαια).

et soutenus⁹⁸⁰. À celui qui s'engage sur la voie de la vertu le trajet semblera pénible en raison de sa longueur, de son dénivelé important et de son terrain accidenté. Mais une fois le sommet atteint, il change sa perception du chemin et le tient pour facile, désormais habitué de progresser dans des conditions difficiles.

Xénophon, dans les *Mémorables*, utilise une image très semblable à celle d'Hésiode. Tout juste après avoir cité les vers du poète où il est question du chemin vers la vertu⁹⁸¹, Xénophon raconte la fameuse fable d'Héraclès à la croisée des chemins, qu'il affirme emprunter à Prodicos et qui reprend le thème des deux voies⁹⁸². Dans ce récit, le jeune Héraclès se voit confronté au choix de direction que prendra sa vie. Deux femmes lui apparaissent, l'une incarnant le Vice et l'autre la Vertu. La première fait l'apologie de la vie facile et des plaisirs, tandis que la seconde promet une vie honnête et de belles actions. Chacune d'entre elles tente de convaincre Héraclès de s'engager sur sa voie. C'est ainsi que le Vice s'exprime :

Xén., *Mem.* II 1, 29, éd. Bandini.

ἐννοεῖς, ὦ Ἡράκλεις, ὡς χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας ἢ γυνή σοι αὕτη διηγεῖται ; ἐγὼ δὲ ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄξω σε.

Remarques-tu, Héraclès, que le chemin que cette femme [*scil.* la Vertu] te décrit est pénible et long ? Moi, je te conduirai au bonheur par un chemin facile et court.

Tout comme Hésiode, Xénophon oppose le chemin du vice, facile, agréable et court, à celui de la vertu, long et pénible. Les deux chemins conduisent également à des destinations opposées. Le Vice, même s'il se désigne lui-même sous le nom de « bonheur (εὐδαιμονία) » et prétend y mener⁹⁸³, ne conduit en réalité qu'à la perversion morale. La Vertu, quant à elle, affirme que son chemin aboutit à elle-même – c'est-à-dire à la vertu – et au bonheur véritable⁹⁸⁴. La fable de Xénophon connaîtra une grande postérité et sera revisitée par plusieurs auteurs anciens⁹⁸⁵.

⁹⁸⁰ L'idée que la vertu réside dans un endroit très difficile d'accès apparaît aussi chez Simonide (fr. 74 Page).

⁹⁸¹ *Mem.* II 1, 20.

⁹⁸² *Mem.* II 1, 21-34.

⁹⁸³ Xén., *Mem.* II 1, 26 et 29.

⁹⁸⁴ Xén., *Mem.* II 1, 27 et 33.

⁹⁸⁵ Cf. J. Alpers, « Hercules in bivio » (Dieterich, 1912).

Les stoïciens, qui ont un intérêt marqué pour les œuvres d'Hésiode⁹⁸⁶ et de Xénophon⁹⁸⁷, ont certainement en tête cet arrière-plan littéraire quand ils utilisent la métaphore du chemin vers la vertu. En dehors des deux textes qui traitent du chemin cynique, nous savons que les stoïciens ont représenté plus généralement la quête de la vertu comme un sentier qui grimpe une montagne. L'utilisation de cette image dans le stoïcisme pourrait bien remonter à Chrysippe, chez qui l'expression « celui qui avance vers le sommet (ὁ ἐπ' ἄκρον προκόπτων) » désigne un individu qui, bien qu'insensé, est en voie de devenir sage⁹⁸⁸. En raison du vocabulaire employé par Chrysippe, où « le sommet (τὸ ἄκρον) » équivaut à « la vertu » et où celui qui va devenir sage « avance » ou « progresse », on imagine la vertu qui se trouve dans le haut d'une montagne que le progressant est en train de gravir.

À l'époque romaine, Sénèque va employer la même métaphore :

Sén., *Constant*. I 1-2, éd. Reynolds.

Stoici virilem ingressi viam non ut amoena ineuntibus videatur curae habent, sed ut quam primum nos eripiat et in illum editum verticem educat qui adeo extra omnem teli jactum surrexit ut supra fortunam emineat. 'at ardua per quae vocamur et confragosa sunt.' quid enim? plano aditur excelsum? sed ne tam abrupta quidem sunt quam quidam putant. prima tantum pars saxa rupesque habet et invii speciem, sicut pleraque ex longinquo speculantibus abscisa et conexa videri solent, cum aciem longinquitas fallat, deinde propius adeuntibus eadem illa quae in unum congesserat error oculorum paulatim adaperiuntur, tum illis quae praecipitia ex intervallo apparebant redit lene fastigium.

Les stoïciens, qui progressent sur une voie virile, se soucient non pas qu'elle semble agréable à ceux qui s'y lancent, mais qu'elle nous emporte le plus vite possible et qu'elle nous élève jusqu'à ce haut sommet qui se dresse hors de la portée de tout trait, à tel point qu'il domine la fortune. « Mais les sentiers que nous sommes invités à emprunter sont escarpés et rocaillieux. » Quoi donc ? Atteint-on le sommet par un chemin plat ? En réalité, les sentiers ne sont pas aussi abruptes qu'on pourrait le croire. La première partie est semée de nombreux rochers et précipices et paraît inaccessible, tout comme la plupart des sentiers semblent habituellement abrupts et liés ensemble à ceux qui les observent de loin, parce que la distance trompe l'œil. Les mêmes sentiers que l'erreur des yeux rassemble en un seul deviennent ensuite

⁹⁸⁶ Zénon cite et interprète Hésiode : *SVF* I 100 ; 103 ; 104 ; 105 ; 167 ; 235 ; 276. Cléanthe et Chrysippe ont tenté d'harmoniser leurs doctrines avec les écrits d'Hésiode : *SVF* I 539. Chrysippe cite et interprète Hésiode : *SVF* II 100 ; 754 ; 906 ; 908 ; 1077 ; 1175 ; III 138. Voir aussi *SVF* II 430 ; III 648.

⁹⁸⁷ Une anecdote fameuse raconte que Zénon lisait les *Mémorables* de Xénophon lors de sa rencontre avec Cratès (D.L., VII 2-3 = *SVF* I 1 ; voir partie I, chapitre 1, section 1.3). De plus, selon Sextus Empiricus (*Math.* IX 101), Zénon aurait développé un argument sur la rationalité du monde et l'existence de Dieu en s'inspirant de Xénophon. Il est généralement admis que les chapitres théologiques des *Mémorables* ont influencé le stoïcisme (cf. L.-A. Dorion. « De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron », *Philosophie Antique* 16 [2016] : 181-208).

⁹⁸⁸ Stob., IV 39, 22 = *SVF* III 510. Voir aussi Plut., *Comm. not.* 1061F = *SVF* III 542 ; 1062D ; Luc., *Vit. auct.* 23.

progressivement visibles à ceux qui s'approchent, et alors ce qui apparaissait en raison de la distance être une paroi escarpée redevient un sommet plat.

Ce que Sénèque décrit comme la « voie virile » sur laquelle progressent les stoïciens correspond exactement à l'image développée par Hésiode. Le terrain que gravissent les stoïciens est escarpé et rocailleux, mais plus on s'approche du sommet, plus le chemin se révèle facile⁹⁸⁹.

Lucien, un satiriste du 2^e s. ap. J.-C., utilise l'image de la vertu au sommet d'une montagne pour se moquer des stoïciens. Hermotimos, dans le dialogue éponyme, explique à Lycinos que, malgré ses nombreuses années d'étude auprès d'un maître stoïcien, il est encore loin d'avoir atteint le bonheur. Il lui cite les vers d'Hésiode concernant le sentier vers la vertu : « La vertu, comme le dit Hésiode, habite très loin et le sentier qui y mène est long (μακρός), escarpé (ὄρθιος) et rocailleux (τρηχύς), réservant à ceux qui l'emprunte beaucoup de labeur (ιδρωῶτα)⁹⁹⁰. » En outre, dans ses *Histoires vraies*, Lucien justifie l'absence des stoïciens à un banquet en glissant une remarque railleuse : ils ne pouvaient venir car ils étaient encore trop occupés à gravir « la colline abrupte de la vertu (τὸν τῆς ἀρετῆς ὄρθιον λόφον)⁹⁹¹ ». Ici, même si la référence à Hésiode n'est pas explicite, l'emploi du qualificatif ὄρθιος – le même que dans *Les travaux et les jours* – ne laisse aucun doute sur l'origine de la métaphore. Le témoignage de Lucien confirme donc qu'il existe un lien direct entre les vers d'Hésiode et la métaphore stoïcienne du progrès vers la vertu⁹⁹².

La description du cynisme comme un chemin vers la vertu est certainement inspirée des métaphores d'Hésiode et de Xénophon, que les stoïciens utilisent eux-mêmes pour illustrer le progrès moral. Tout comme chez ces deux auteurs, la route vers la vertu est ardue. Toutefois, la voie du cynisme a cette particularité de conduire *rapidement* à la vertu, contrairement au long chemin qu'Hésiode et Xénophon décrivent.

⁹⁸⁹ Sénèque utilise ailleurs la même métaphore hésiodique : *Ben.* IV 22, 3 ; *Ep.* 84, 13 ; *De ira* II 13, 1-2. Sur l'image de la route chez Sénèque, voir Armisen, « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque » ; M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies : Étude sur les images de Sénèque* (Paris : Les Belles Lettres, 1989), 89-90, 170-71 et 361-63.

⁹⁹⁰ Luc., *Hermet.* 2. Dans *Ménippe ou La consultation des morts* (4), c'est un personnage d'apparence cynique qui récite les vers d'Hésiode sur la vertu.

⁹⁹¹ Luc., *Ver. hist.* II 18.

⁹⁹² D'autres textes corroborent ce lien. Plutarque (*De prof. virt.* 1, 75D = *SVF* III 539), quand il critique la conception stoïcienne du progrès, compare le progrès à un trajet (καθάπερ πορείαν), une image qu'il pourrait tenir des stoïciens eux-mêmes. Plutarque parle plus loin dans le même traité (3, 76D) de « la route du progrès (ἐν ὁδῷ τῆς προκοπῆς) ». De plus, dans un passage doxographique rapportant la doctrine stoïcienne du progrès (PMil. Volg. 1241), celui qui progresse vers la vertu est comparé au voyageur qui avance vers la ville sur un chemin.

3.2. Hypothèse de l'origine antisthénienne

Bien qu'il soit impossible de faire remonter la description du cynisme comme une voie vers la vertu à une date antérieure à Apollodore, certains spécialistes soutiennent encore aujourd'hui que cette métaphore provient d'Antisthène et qu'elle a été reprise ensuite par les premiers cyniques avant d'aboutir dans l'œuvre d'Apollodore. Cette thèse a été défendue pour la première fois par Joël en 1901⁹⁹³, et actualisée par Emeljanow dans son article de 1965 « A Note on the Cynic Short Cut to Happiness⁹⁹⁴ ». Plus récemment, Brancacci⁹⁹⁵, Gugliermi⁹⁹⁶ et Prince⁹⁹⁷ acceptent ses conclusions.

En l'absence de preuves textuelles directes, Emeljanow défend sa thèse en se fondant sur des analyses très controversées concernant les écrits de Xénophon et soutient que le récit d'Héraclès à la croisée des chemins est tributaire d'Antisthène. C'est ce que Joël, dans son ouvrage *Der echte und der xenophontische Sokrates*, avait tenté de prouver⁹⁹⁸. Voyant l'importance accordée au thème de l'effort (πόνος) à la fois dans la fable et dans les écrits d'Antisthène, Joël en avait conclu que Xénophon avait puisé chez Antisthène le récit d'Héraclès à la croisée des chemins. Pourtant, Héraclès était déjà à l'époque associé aux πόνοι dans la littérature⁹⁹⁹. Il n'est donc aucunement nécessaire de voir dans la représentation d'Héraclès chez Xénophon une source antisthénienne. De plus, si le récit d'Héraclès à la croisée des chemins était inspiré d'Antisthène, pourquoi Xénophon lui-même aurait-il prétendu rapporter les propos de Prodicos ? En fait, les plus récentes études montrent que la fable, basée sur le récit de Prodicos, a selon toute vraisemblance été reformulée par

⁹⁹³ K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, vol. 2, 1 (Berlin : R. Gaertner, 1901), 292-95.

⁹⁹⁴ V. E. Emeljanow, « A note on the Cynic short cut to happiness », *Mnemosyne* 18, n° 2 (1965) : 182-83 ; « The letters of Diogenes » (Stanford University, 1967), 35-36 et 144-45.

⁹⁹⁵ Brancacci, « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici », 4068 note 70 (voir aussi « Struttura compositiva e fonti della terza orazione "Sulla regalità" di Dione Crisostomo : Dione e l' "Archelao" di Antistene », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, dir. W. Haase, vol. 36, 5 [Berlin, New York : De Gruyter, 1992], 3324 ; « Temistio e il cinismo », *Elenchos* 21, n° 2 [2000] : 386) : « Quanto alla metafora della σύντομος ὁδός – per la cui genesi remota si deve ovviamente pensare al tema pitagorico del bivio e all' "Apologo" di Prodicò – essa potrebbe trovare la sua origine in Antistene, e in proposito si possono citare due testi [Xén., *Mem.* II 5, 39 ; D. Chr., *Or.* IV 29-33], entrambi antichi. » Brancacci cite comme indices d'une origine antisthénienne du raccourci vers la vertu la fable d'Héraclès chez Xénophon et un discours diogénien de Dion Chrysostome. Il croit donc que ces textes dérivent d'Antisthène, alors que cela n'a rien d'évident.

⁹⁹⁶ Gugliermi, *Diogène Laërce et le cynisme*, 62 (note 133) et 129.

⁹⁹⁷ Prince, *Antisthenes of Athens*, 399 et 401. Dans un article plus récent (« Antisthenes and the short route to happiness », *Acta Classica : Proceedings of the Classical Association of south Africa* 2017 [2017] : 73-96), elle tente de prouver l'origine antisthénienne du raccourci cynique par d'autres arguments (voir *infra* dans la même section).

⁹⁹⁸ Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2, 1 : 284-332. Voir aussi H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tübingen : Mohr, 1913), 64 ; A.-H. Chrout, *Socrates, man and myth : The two Socratic apologies of Xenophon* (London : Routledge & Kegan Paul, 1957), 112.

⁹⁹⁹ Chez Euripide, Héraclès porte l'épithète πολύπρονος (*HF* 1192 ; voir aussi Soph., *Trach.* 118) ; le chœur affirme à propos d'Apollon et d'Héraclès « γενναίων δ' ἀρεταί πόνων τοῖς θανοῦσιν ἄγαλμα » (*HF* 357-358) ; et un personnage dit, peut-être en référence à Héraclès : « πόνος γάρ, ὡς λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ » (*Licymnius* fr. 474 *TrGF*).

l'auteur des *Mémorables*, qui y expose plusieurs idées qui lui sont chères¹⁰⁰⁰. Si, en principe, il n'est pas impossible qu'Antisthène ait lui aussi proposé sa version de la fable de Prodicos, absolument rien ne prouve qu'elle se trouve derrière celle de Xénophon et qu'elle est à l'origine de la description du cynisme comme un chemin raccourci ou intensif vers la vertu¹⁰⁰¹.

L'argument d'Emeljanow repose aussi sur la présence de l'image du chemin vers le bonheur dans les *Lettres cyniques*, où elle est associée à Antisthène¹⁰⁰². Or, comme nous le verrons plus en détail dans la prochaine section, ces lettres ont été écrites à l'époque impériale et on ne peut présumer que leur contenu remonte systématiquement au cynisme primitif¹⁰⁰³. Les auteurs des *Lettres* ont pu développer eux-mêmes une métaphore originale à partir de l'image d'Apollodore de Séleucie et de certains éléments de la fable d'Héraclès, sans que cette métaphore soit le fait d'Antisthène ou des premiers cyniques.

Dans un article très récent, Prince, reconnaissant les faiblesses de l'argumentation d'Emeljanow, a tenté d'amener de nouveaux arguments en faveur de la thèse de l'origine antisthénienne, mais ceux-ci se heurtent aussi à des critiques¹⁰⁰⁴. Au lieu de voir dans la fable d'Héraclès ou dans les *Lettres cyniques* un lien de dépendance avec les écrits d'Antisthène¹⁰⁰⁵, elle met en parallèle deux textes qui, ensemble, prouveraient l'origine antisthénienne du chemin raccourci vers la vertu : le *Banquet* de Xénophon, où Antisthène explique en quoi consiste son mode de vie ; les *Discours sacrés* d'Aristide, où celui-ci semble citer Antisthène dans un court récit de cure de désintoxication au vin¹⁰⁰⁶. Puisqu'il existe certaines similitudes entre les deux textes, Prince veut montrer que l'état de bonheur décrit par Antisthène dans le *Banquet* doit être compris comme le résultat d'une méthode semblable à celle proposée chez Aristide pour contrôler son addiction au vin : il faut arrêter de boire complètement, puis recommencer à petites doses. Or, ni le *Banquet* ni les

¹⁰⁰⁰ Cf. V. Gray, « The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's "Choice of Heracles" », *The Classical Quarterly* 56, n° 2 (2006) : 426-35 ; L.-A. Dorion, « Héraclès entre Prodicos et Xénophon », *Philosophie Antique* 8 (2008) : 85-114.

¹⁰⁰¹ Selon Joël (*Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2, 1 : 332), un passage chez Julien l'Empereur (*Or.* VII 11, 217A) fournit la preuve irréfutable qu'Antisthène est l'inventeur de la fable de Prodicos : « il aurait fallu, si tu voulais les imiter [*scil.* Antisthène, Xénophon et Platon], d'une part, prendre à la place d'Héraclès le nom d'un Persée ou d'un Thésée et graver [dans ton récit] la marque d'Antisthène (τὸν ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν), d'autre part, introduire au théâtre une mise en scène semblable, au lieu de la mise en scène de Prodicos concernant les deux déesses. » Les reproches de Julien s'adressent à Héracléios, un cynique de son époque qui avait prononcé un discours dans lequel il utilisait la fable d'Héraclès à la croisée des chemins. Julien dit qu'Héracléios devrait donner à ses discours un caractère antisthénien, mais il ne précise pas ce que cela implique. Il est donc difficile de tirer de ce texte une conclusion aussi claire que celle de Joël, fortement orientée par la thèse qu'il défend. Notons aussi que Høistad juge très probable l'existence d'une version cynique de la fable d'Héraclès, rédigée par Antisthène ou un auteur inconnu (« Cynic hero », 181). Selon lui, cette *interpretatio cynica* de la fable aurait servi de source à Dion Chrysostome dans sa première oraison.

¹⁰⁰² Emeljanow, « Cynic short cut », 183 note 8.

¹⁰⁰³ Voir *infra* section 4.1.

¹⁰⁰⁴ Prince, « The short route ».

¹⁰⁰⁵ Selon Prince (75 et 90), la fable d'Héraclès chez Xénophon, sans reproduire fidèlement une version antisthénienne de la légende, entretient une relation polémique avec les écrits d'Antisthène.

¹⁰⁰⁶ Aristid., *Or.* 49, 30-33.

Discours sacrés ne font mention d'une voie vers la vertu. C'est donc en vain que Prince, tout comme Emeljanow, veut trouver dans les textes anciens la preuve de l'origine antisthénienne de l'image de la voie cynique vers la vertu. Force est d'admettre que cette hypothèse repose sur des conjectures beaucoup trop fragiles pour que l'on puisse la juger vraisemblable.

En réalité, il est impossible de savoir avec certitude si la comparaison du cynisme à une route vers la vertu a d'abord été élaborée par Antisthène, un cynique ou un stoïcien, mais le fait que les stoïciens utilisent par ailleurs la métaphore de la voie vers la vertu pour décrire le progrès moral laisse croire qu'elle a vu le jour dans le milieu stoïcien. La présence de la métaphore dans l'œuvre d'Apollodore de Séleucie indique à tout le moins que l'image de la voie cynique a été utilisée par des stoïciens dès le 2^e s. av. J.-C.

4. Évolution de l'image de la voie cynique dans les sources anciennes

La description du cynisme comme une voie vers la vertu resurgit plusieurs siècles après l'époque d'Apollodore de Séleucie. En dehors de D.L., VI 104 et VII 121, qui rapportent des propos remontant au 2^e s. av. J.-C., toutes les sources qui font usage de l'image de la voie cynique datent de l'époque impériale¹⁰⁰⁷ : les *Lettres* de Diogène et de Cratès, Plutarque, Lucien, Galien, Julien l'Empereur et Thémistius. L'image que ces sources utilisent varie principalement autour de deux points. On présente le cynisme soit comme un chemin vers la vertu, soit comme un chemin vers le bonheur ou, non sans une certaine moquerie, comme un chemin vers la gloire et la vantardise. La grande majorité du temps, le chemin est qualifié de σύντομος (« raccourci »), mais il arrive parfois que l'adjectif σύντονος (« fortement tendu ») vienne s'y ajouter. Dans tous les cas, on décrit la philosophie cynique comme une voie menant à un idéal, que ce soit la vertu ou le bonheur.

Parmi les sources d'époque impériale, certaines en disent un peu plus sur la voie cynique que les textes transmis par Diogène Laërce. J'évaluerai dans cette section l'intérêt que représentent ces

¹⁰⁰⁷ Notons que d'autres textes anciens utilisent l'image d'un chemin dans un contexte cynique. D.L., VI 78 = *SSR* V B 108 : « Plus tard, les citoyens ont honoré [Diogène] d'une statue en bronze à son effigie et y ont gravé ceci : 'Même le bronze vieillit sous l'effet du temps, mais ta renommée, Diogène, l'éternité entière ne la fera point périr, puisque tu es le seul à avoir montré aux mortels la gloire autosuffisante d'un genre de vie (βιοτᾶς αὐτάρκεια δόξαν) et le chemin de l'existence le plus léger (ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάταν).' » Jul., *Or.* IX 16, 198D : « Ne sais-tu pas qu'ils [Diogène et Cratès] ont fait cela pour offrir au monde le chemin de la frugalité (ὁδὸν εὐτελείας) ? ». Néanmoins, dans ces textes, le chemin ne mène pas à un idéal (la vertu) comme chez Apollodore, il s'agit simplement d'un « chemin de l'existence », c'est-à-dire une manière de vivre, ou d'un « chemin de la frugalité », c'est-à-dire un mode de vie frugal. L'image du chemin est fréquemment utilisée dans la littérature ancienne pour représenter simplement le parcours d'une vie. Il ne semble donc pas y avoir de lien significatif entre ces textes et l'image de la voie cynique chez les stoïciens.

sources pour notre compréhension de l'image stoïcienne de la voie cynique en les examinant une à une.

4.1. Les *Lettres* de Diogène et de Cratès

Les *Lettres* cyniques faussement attribuées à Diogène et à Cratès exploitent souvent le thème du « raccourci vers le bonheur ». Écrites pour la plupart entre le 1^{er} et le 2^e s. ap. J.-C., les *Lettres* cyniques forment un corpus pseudépigraphique hétérogène rédigé par plusieurs auteurs¹⁰⁰⁸. Différentes hypothèses ont été formulées quant à l'identité des auteurs de ces lettres. Certains spécialistes croient qu'elles ont été rédigées par d'authentiques cyniques désireux de défendre et de propager leur philosophie¹⁰⁰⁹, mais aucun argument décisif n'a été avancé en faveur de cette hypothèse. Il est beaucoup plus vraisemblable que la plupart d'entre elles aient été composées par des élèves qui effectuaient des exercices d'écriture et transformaient des chrires cyniques en lettres¹⁰¹⁰. Quoi qu'il en soit, trop d'incertitudes entourent la rédaction des *Lettres* pour les considérer comme un témoignage de première main sur le cynisme du 1^{er} au 2^e s. ap. J.-C. Elles offrent néanmoins de bonnes indications sur la manière dont on percevait le cynisme à cette époque. Le fait que plusieurs *Lettres* présentent le cynisme comme « une voie raccourcie vers le bonheur (σύντομος ὁδὸς ἐπ' εὐδαιμονίαν) » prouve que l'expression d'Apollodore continue à être utilisée plusieurs siècles plus tard – bien que sous une forme légèrement modifiée – pour définir le cynisme.

Ces *Lettres* contiennent plusieurs mentions de la « voie raccourcie » du cynisme et trois d'entre elles en offrent un portrait élaboré. Dans la *Lettre 30* de Diogène, celui-ci raconte à son père Hikétias comment Antisthène l'a initié à la philosophie :

[Diog. Sin.], *Ep.* 30, 1-2, éd. Müseler modifiée par Junqua¹⁰¹¹ (= SSR V B 560).

ἦκον, ὦ πάτερ, Ἀθήναζε, καὶ πνυθόμενος τὸν Σωκράτους ἐταῖρον εὐδαιμονίαν διδάσκειν εἰσηλθὼν παρ' αὐτόν. ὁ δὲ ἐτύγχανε τότε σχολάζων περὶ ταῖν ὁδοῖν ταῖν φερούσαιν <ἐπ' αὐτήν>, ἔλεγε δὲ αὐτὰς εἶναι δύο καὶ οὐ πολλὰς καὶ τὴν μὲν σύντομον, τὴν δὲ πολλήν· ἐξεῖναι οὖν ἐκάστῳ ὅποτέραν βούλοιο βαδίσειν. ἀγῶ ταῦτα ἀκούσας τότε μὲν κατεσίγησα, τῇ δὲ ἐξῆς ἐπειδὴ πάλιν εἰσιόντων ἡμῶν παρ' αὐτόν <ἐσχόλαζε> περὶ ταῖν ὁδοῖν, παρεκάλεσα αὐτὸν ἐπιδείξει ἡμῖν. καὶ ὅς μάλ' ἐτοίμως ἐπαναστὰς τῶν θάκων ἤγεν ἡμᾶς εἰς ἄστν

¹⁰⁰⁸ Sur les auteurs multiples : W. Capelle, « De cynicorum epistulis » (Georg-August-Universität Göttingen, 1896), 6-17. Pour la datation : Capelle, 17-19. Certaines lettres pourraient avoir été écrites au 1^{er} s. av. J.-C. et, plus tardivement, aux 3^e et 4^e s. ap. J.-C.

¹⁰⁰⁹ A. J. Malherbe, *The Cynic epistles : A study edition* (Missoula : Scholars Press, 1977), 2-3 ; Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », 2743-44 ; Junqua, « Lettres de cyniques », 419.

¹⁰¹⁰ M. L. Stirewalt, *Studies in ancient Greek epistolography* (Atlanta : Society of biblical literature, 1993), 56-64.

¹⁰¹¹ La thèse inédite de Junqua propose une version révisée de l'édition de Müseler : « Lettres de cyniques ».

καὶ δι' αὐτοῦ εὐθύς εἰς τὴν ἀκρόπολιν. καὶ ἐπεὶ ἀγχοῦ ἐγενόμεθα, ἐπιδείκνυσιν ἡμῖν δύο τινὲ ὁδῶ ἀναφερούσα, τὴν μὲν ὀλίγην προσάντη τε καὶ δύσκολον, τὴν δὲ πολλὴν λείαν τε καὶ ῥαδίαν. ἅμα γὰρ καθιστάς 'αἱ μὲν εἰς ἀκρόπολιν, εἶπε, φέρουσαι ὁδοὶ εἰσιν αὗται, αἱ δὲ ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν τοιαῦται· αἰρεῖσθω δὲ ἕκαστος, ἢν ἐθέλοι, ξεναγήσω δὲ ἐγώ.' τότε οἱ μὲν ἄλλοι τῆς <ὀλίγης> ὁδοῦ τὸ δύσκολον καὶ πρόσαντες καταπλαγέντες ὑποκατεκλίθησαν τὴν μακρὰν καὶ [τὴν] λείαν παρεκάλουν αὐτὸν ἄγειν, ἐγὼ δὲ κρείττων γενόμενος τῶν χαλεπῶν τὴν προσάντη καὶ δύσκολον· ἐπὶ γὰρ εὐδαιμονίαν ἐπειγομένῳ κἂν διὰ πυρὸς ἢ ξιφῶν βαδιστέον εἶναι.

Mon père, je suis arrivé à Athènes et, après avoir appris qu'un compagnon de Socrate enseignait le bonheur, je suis allé chez lui. Et lui, il se trouvait alors à donner un cours sur les deux chemins qui y mènent. Il disait qu'il y en avait deux et pas davantage – l'un est raccourci, l'autre est long –, et que chacun pouvait suivre celui qu'il voulait. Moi, après avoir entendu ces propos, j'ai d'abord gardé le silence, mais le lendemain, lorsque nous sommes retournés chez lui et qu'il donnait à nouveau un cours sur les deux chemins, je lui ai demandé de nous les montrer. Et celui-ci, après s'être levé de son siège avec beaucoup d'empressement, nous a conduit à la ville et, à travers elle, directement à l'acropole. Lorsque nous étions tout près, il nous a montré deux chemins qui montaient, l'un court, escarpé et difficile, l'autre long, plat et facile. À peine s'était-il placé devant, qu'il a dit : « Voici les chemins qui mènent à l'acropole ; ceux qui mènent au bonheur sont semblables. Que chacun choisisse celui qu'il veut, et moi, je lui servirai de guide. » Alors, tous les autres, parce qu'ils craignaient la difficulté et l'escarpement du chemin court, ont reconnu leur infériorité et ont demandé qu'il les conduise sur le chemin long et plat, mais moi, puisque je suis au-dessus des difficultés, [j'ai choisi] le chemin escarpé et difficile. En effet, celui qui se presse vers le bonheur doit avancer, même s'il doit passer à travers du feu ou des épées.

Dans cette *Lettre*, Antisthène propose deux voies qui mènent au bonheur, l'une est courte et abrupte, l'autre longue et plane. Diogène choisit la route courte et difficile, inaugurant ainsi la voie cynique vers le bonheur. Plusieurs éléments de la *Lettre* sont empruntés à la fable d'Héraclès chez Xénophon. Toutes les deux placent un individu face à deux options représentées par des routes, une longue et une courte. L'auteur de la *Lettre* a toutefois fait subir plusieurs déformations au récit de Xénophon. Dans la fable d'Héraclès, les deux voies ne mènent pas au même endroit, mais plutôt l'une mène à la vertu et l'autre au vice. Alors que chez Xénophon, Héraclès se trouve confronté à un choix éthique entre le vice et la vertu, la *Lettre 30* place Diogène face à un choix de méthode pour parvenir au bonheur¹⁰¹². La voie courte représente le cynisme, tandis que la voie longue correspond peut-être à la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire à toutes les philosophies en dehors du cynisme¹⁰¹³. Après que Diogène a fait son choix, Antisthène lui remet tout l'accoutrement cynique dont il aura besoin pour gravir la pente qui mène au bonheur. Ces objets sont les symboles de la frugalité du mode de

¹⁰¹² Cf. Junqua, 127.

¹⁰¹³ C'est ce que laisse entendre la *Lettre 13* de Cratès (= *SSR V H 100*), où la philosophie pratiquée par les autres (κατ' ἄλλους) s'oppose au raccourci vers le bonheur que propose Diogène.

vie qui attend Diogène. Il aura pour tout équipement : *tribôn*, écuelle, plat, burette, étrille, besace et bâton. On comprend donc que le mode de vie frugal caractérise le chemin du cynisme, par opposition à la longue route.

Une image différente se trouve dans la *Lettre 37* de Diogène, où celui-ci explique à son disciple Monime comment Antisthène l'a préparé à gravir le chemin qui mène au bonheur :

[Diog. Sin.], *Ep. 37*, 4-6, éd. Müseler modifiée par Junqua (= *SSR V B 567*).

τοιαῦτα ἐγὼ παρὰ Ἀντισθένει παιδευόμενος ἔμαθον ἐσθίειν καὶ πίνειν οὐχ ὡς φαῦλα ἀλλ' ὡς κρείττονα τῶν ἐτέρων καὶ μᾶλλον δυνάμενα ἐν τῇ ὁδῷ εὐρίσκεισθαι τῇ φερούσῃ ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἣν δὴ πάντων τιμιωτάτην χρημάτων θετέον. *** ἐν τόπῳ ὀχυρωτάτῳ καὶ ἀποκρημνοτάτῳ μίαν ὁδὸν προσάντη καὶ τραχεῖαν ἰδρύσασθαι. ταύτην οὖν τὴν ὁδὸν διὰ τὸ δύσκολον μόλις ἂν δύνασθαι γυμνὸν ἕκαστον ἀναβῆναι καὶ οὐχ ὅτι φέροντά τι σὺν ἑαυτῷ καὶ βαρούμενον μόγῳ καὶ δεσμοῖς περισωθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἀναγκαίων τι μετιόντα, ποιῆσαι δ' ἐν τῇ ὁδῷ τροφήν μὲν πόαν ἢ κάρδαμα, πόμα δὲ εὐπαλὲς ὕδωρ, †[καὶ ταῦτα οὐκ ἐν παρατόπῳ] μάλιστα δ' ὅπη δέοι τοῦ ῥᾶστα βαδίσει. γυμναστέον ἐσθίειν μὲν κάρδαμον, πίνειν δὲ ὕδωρ, ἀμπέχεσθαι δὲ τρίβωνα κοῦφον [ἀποδειξαμένους τὴν ἄσκησιν τοῦ τε ἀποδύεσθαι πρὸς γῆν.] † ἐστῶτα δὲ ἐπὶ ἄκρον τὸν Ἑρμῆν ἐκτινάσσειν τοὺς βαδίζοντας, μή τι ἔχοντες ἐφόδιον βέβηλον οἴκοθεν βαδίζωσιν. ἐγὼ τοι παρὰ Ἀντισθένει πρῶτον ἀσκήσας ἐσθίειν τε καὶ πίνειν ἤκον τὴν ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸν σπεύδων ἀπνευστί. παρελθὼν δὲ ἵνα ὑπῆρχεν ἡ εὐδαιμονία ἔφη· 'ὑπέμεινα, εὐδαιμονία, διὰ σέ καὶ μέγα ἀγαθὸν ὕδωρ πίνειν καὶ κάρδαμον ἐσθίειν καὶ ἐπὶ γῆς κοιμᾶσθαι.' ἡ δὲ ἡμείψατό με· 'ἀλλ' ἐγὼ τοι, ἔφη, σοὶ ταῦτα ποιήσω δίχα τάλαιπωρίας ἡδύτερα τῶν τοῦ πλοῦτου ἀγαθῶν, ὃν μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι ἐμοῦ πρεσβεύουσι καὶ οὐκ αἰσθάνονται τύραννον ἑαυτοῖς ἐπιτρέφοντες.' ἔξ ἐκείνου ἐγὼ, ἐπεὶ ταῦτα τῆς εὐδαιμονίας διαλεγόμενης ἤκουσα, οὐκέτι ταῦτα ὡς ἀσκήματα ἤσθιον καὶ ἔπινον, ἀλλ' ὡς ἡδονάς, κρατύνει δέ με πρὸς ταύτην τὴν δίαιταν καὶ τὸ ἔθος. οὗ πᾶς ἀπολειπόμενος βλάπτεται.

Telles sont les choses que j'ai apprises à manger et à boire en suivant l'enseignement d'Antisthène, non pas parce qu'elles étaient peu coûteuses, mais parce qu'elles étaient supérieures aux autres et qu'on pouvait en trouver davantage sur le chemin qui mène au bonheur, qu'il faut considérer comme le plus précieux de tous les trésors. *** En ce lieu très difficile d'accès et très escarpé est situé un seul chemin pentu et rocailleux. Ce chemin, en raison de sa difficulté, chacun ne pourrait le gravir qu'avec peine et qu'à condition d'être nu. Il n'est pas possible d'y survivre en emportant quelque chose avec soi ou en étant alourdi par la douleur et les chaînes, pas même en se contentant du nécessaire. Sur ce chemin, on utilise de l'herbe et du cresson comme nourriture, et l'eau qui s'offre à nous comme boisson, † ... mais surtout dans le lieu où il faudrait marcher le plus facilement. Il faut s'exercer à manger du cresson, à boire de l'eau, à se vêtir d'un *tribôn* léger ... † Et Hermès, se tenant au sommet, fait tomber ceux qui suivent le chemin, afin qu'ils ne sortent pas de chez eux avec quelque provision interdite. Quant à moi, après m'être exercé à manger et à boire d'abord chez Antisthène, je suis arrivé sur le chemin du bonheur en me pressant et sans reprendre haleine. Une fois parvenu à l'endroit où le bonheur

se trouvait, j'ai dit : « Bonheur, j'ai consenti, pour toi et parce que tu es un grand bien, à boire de l'eau, à manger du cresson et à dormir sur le sol. » Et lui de me répondre : « Et moi, dit-il, je ferai en sorte que ces choses te soient dépourvues de souffrance et plus agréables que les biens tirés de la richesse, [richesse] que les humains respectent plus que moi sans se rendre compte qu'ils entretiennent en eux-mêmes un tyran. » À partir de ce moment, après avoir entendu les propos tenus par le bonheur, je n'ai plus jamais mangé ou bu ces choses comme s'il s'agissait d'exercices, mais [je le faisais] comme [s'il s'agissait] de plaisirs. L'habitude aussi m'a fortifié en vue de ce mode de vie. Quiconque y renonce subit un tort.

Le texte de la lettre est très corrompu, mais on comprend que celui qui veut atteindre le bonheur doit s'entraîner au mode de vie frugal des cyniques avant d'emprunter le chemin qui y mène. Contrairement à la *Lettre 30*, la *Lettre 37* de Diogène présente une seule voie d'accès au bonheur. Le cynique, puisqu'il s'est exercé à la frugalité avant de se lancer sur la route, progresse beaucoup plus rapidement vers le bonheur que quelqu'un qui n'aurait pas fait préalablement un entraînement. En effet, Diogène gravit le chemin « en se pressant et sans reprendre haleine ». Pour l'auteur de la *Lettre 37*, la voie cynique est un chemin difficile sur lequel on avance rapidement. Une fois parvenu au bonheur, ce qui entraînait de la souffrance devient tout à fait léger à supporter et même agréable. La difficulté du parcours est récompensée par la vie facile qui attend le voyageur une fois le sommet atteint, exactement comme chez Hésiode.

Avec la *Lettre 21* de Cratès, on apprend que la voie cynique vers le bonheur se distingue de la voie longue autrement que par la frugalité du mode de vie :

[Cratès], *Ep.* 21, éd. Müseler modifiée par Junqua (= *SSR V H 108*).

καὶ τὰλλα δὲ ὧδε ποιεῖν μαθήση, μὴ φοβεῖσθαι ἐπιζόμενος μὴ μόνον λογικεύεσθαι· μακρὰ γὰρ ἢ διὰ τῶν λόγων ὁδὸς ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἢ δὲ διὰ τῶν καθ' ἡμέραν ἔργων μελέτη σύντομος. ἀλλ' οἱ πολλοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τοῖς κυσὶν ἰέμενοι ἐπειδὴν ἐπιβλέψωσι τὸ χαλεπὸν αὐτῆς, φεύγουσι τοὺς ἐπιφωνοῦντας. τὰλλα διὰ μὲν ταύτην τὴν ὁδὸν τὸν κύνα οὐ γενέσθαι δεῖ ἀλλὰ γεννηθῆναι· φύσει γὰρ ἢ μελέτη μᾶλλον ἀνυσιμωτέρα <ἢ> ἢ ὁδὸς αὐτῆ†.

Tu apprendras à faire le reste des choses de la manière suivante, en t'habituant à ne pas avoir peur et à ne pas seulement raisonner. En effet, longue est la route qui conduit au bonheur par les raisonnements, tandis que l'entraînement par les actes quotidiens est raccourci. Mais la plupart de ceux qui se précipitent vers la même chose que les chiens, lorsqu'ils perçoivent la difficulté de celui-ci [*scil.* de l'entraînement], fuient ceux qui leur en parlent. Mais par cette route il ne faut pas

devenir un chien, mais être né ainsi, car l'entraînement est par nature beaucoup plus efficace que cette route¹⁰¹⁴ †.

La *Lettre 21* de Cratès oppose deux méthodes pour parvenir au bonheur. Le chemin raccourci et difficile est celui des exercices pratiques, tandis que la voie longue et facile est celle des raisonnements¹⁰¹⁵. La manière la plus efficace de s'affranchir de la peur, nous dit l'auteur de la *Lettre*, est de se mettre à l'épreuve en s'exposant directement aux objets de nos craintes. On parviendra au même résultat en se persuadant par des opérations mentales que nos craintes sont injustifiées, mais les raisonnements mettront beaucoup plus de temps à faire effet que les actes¹⁰¹⁶. Je retiens de cette *Lettre* que la voie cynique implique un programme d'exercices pratiques et un certain anti-intellectualisme qui lui valent les qualificatifs χαλεπός et σύντομος.

D'autres *Lettres* font mention du raccourci cynique, sans toutefois offrir de développement qui pourrait nous éclairer davantage¹⁰¹⁷. En général, les *Lettres* insistent sur la difficulté de la philosophie cynique. Aussi, il n'est pas étonnant que la voie cynique y soit qualifiée non seulement de σύντομος, mais également de χαλεπός et de δύσκολος¹⁰¹⁸. Dans les *Lettres*, la rapidité et la difficulté du chemin sont mises en relation avec la réduction des possessions et des désirs ainsi qu'avec le rejet des discours au profit des exercices pratiques.

4.2. Le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque

L'image de la voie cynique refait aussi surface chez Plutarque dans un passage de son *Dialogue sur l'amour*, écrit entre 116 et 127 ap. J.-C. :

¹⁰¹⁴ J'ai tenté de donner un sens à ce passage difficile. Je comprends que la route dont il est question est celle qui passe par les raisonnements. En effet, plus tôt dans la lettre, l'auteur oppose deux options : la route des raisonnements et l'entraînement (qui n'est pas appelé « route »). L'idée est que, si on emprunte la voie des raisonnements, on ne sera pas chien à moins de l'être déjà par naissance. L'exercice, au contraire, permet de devenir chien, car il s'agit d'une méthode beaucoup plus efficace que celle des raisonnements.

¹⁰¹⁵ Il y a dans le discours V de Musonius Rufus une opposition semblable entre l'habitude et la théorie. Dans ce discours, Musonius affirme que l'habitude est plus importante que la théorie et qu'elle mène plus efficacement à la vertu. Il considère néanmoins que la théorie est indispensable, parce qu'elle rend possible les bonnes pratiques.

¹⁰¹⁶ La *Lettre 20* de Cratès (= SSR V H 107) tient des propos semblables : « [...] puisque l'acte enseigne l'endurance plus rapidement que le discours (διδάσκει καρτερίαν τάχιον τὸ ἔργον τοῦ λόγου). Cette idée se trouve seulement dans la philosophie de Diogène. »

¹⁰¹⁷ [Diog. Sin.], *Ep.* 12 = SSR V B 542 ; *Ep.* 44 = SSR V B 574 ; [Cratès], *Ep.* 6 = SSR V H 93 ; *Ep.* 13 = SSR V H 100 ; *Ep.* 16 = SSR V H 103.

¹⁰¹⁸ [Diog. Sin.], *Ep.* 12 = SSR V B 542 ; *Ep.* 30 = SSR V B 560 ; *Ep.* 37 = SSR V B 567 ; [Cratès], *Ep.* 6 = SSR V H 93 ; *Ep.* 21 = SSR V H 108.

Plut., *Amat.* 16, 759C-D, éd. Flacelière modifiée¹⁰¹⁹ (= *SSR* V A 136).

ὁ μὲν γὰρ Ῥωμαῖος Κάτων ἔλεγε τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρώντος ἐνδαιτᾶσθαι τῇ τοῦ ἐρωμένου· . . . καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἦθος καὶ ὁ βίος καὶ αἱ πράξεις, ὑφ' ὧν ἀγόμενος ταχὺ συναιρεῖ πολλὴν ὁδόν, ὥσπερ οἱ Κυνικοὶ λέγουσι 'σύντονον ὁμοῦ καὶ σύντομον εὐρηκέναι πορείαν ἐπ' ἀρετῆν.' καὶ γὰρ ἐπὶ τὴν φιλίαν . . . καθάπερ ἐπὶ κύματος τοῦ πάθους ἅμα θεῶ φερομένη.

Caton le Romain disait que l'âme de l'amant vit dans celle de l'être aimé. . . . Sous l'effet de l'apparence, du caractère, du mode de vie et des actions de l'être aimé, l'amant abrège un long chemin en avançant rapidement, tout comme les cyniques disent avoir trouvé « un passage vers la vertu à la fois intensif et raccourci. » Et en effet vers l'amitié . . . comme si elle était portée par une divinité sur la vague de la passion.

Plutarque rapporte les paroles des Κυνικοί, qui décrivent le chemin cynique comme un chemin vers la vertu à la fois σύντομος et σύντονος. Cette mention générique des Κυνικοί peut aussi bien renvoyer aux cyniques contemporains de Plutarque qu'aux cyniques d'une époque antérieure. Il s'agit du premier texte qui utilise le jeu de mots entre σύντομος et σύντονος pour décrire le cynisme¹⁰²⁰. Comme nous l'avons vu, l'adjectif σύντονος, appliqué au chemin, signifie que le voyageur avance sur la route avec beaucoup de vigueur. La cadence de sa marche l'entraîne rapidement à destination.

Le sens du texte de Plutarque, dans un état malheureusement corrompu, est difficile à saisir. À la lumière du contexte dans lequel il s'inscrit, nous comprenons que Plutarque établit un parallèle entre le comportement de l'amant et celui du cynique¹⁰²¹. La passion fait en sorte que l'amant avance avec empressement et vigueur vers l'amitié (ἐπὶ τὴν φιλίαν) et que l'amour s'installe rapidement en lui. Plutarque, en comparant la conduite de l'amoureux avec celle des cyniques, laisse entendre que devenir un adepte du cynisme, selon les Κυνικοί, implique une progression accélérée vers la vertu. Tout comme la passion transforme subitement l'individu qui tombe amoureux, le cynisme entraîne un changement psychique rapide vers la vertu. Contrairement à la *Lettre 30* de Diogène, la voie cynique ne représente pas, chez Plutarque, une route alternative plus courte qu'une deuxième voie.

¹⁰¹⁹ J'ai éliminé les conjectures de Flacelière pour laisser paraître les lacunes dans le texte.

¹⁰²⁰ Un jeu de mot entre σύντομος et σύντονος est déjà présent chez Épicure (*Sent. Vat.* 4) : « Toute douleur est facile à mépriser. En effet, celle qui produit une souffrance intense (σύντονον) dure un bref (σύντομον) moment, tandis que celle qui reste longtemps dans la chair produit une faible souffrance. » Un peu après Plutarque, Clément d'Alexandrie utilisera les mêmes adjectifs en parlant des voies vers l'éternité : συντόμους ὁδούς καὶ συντόνους εἰς αἰδιότητα (*Paed.* I 3, 9, 4). Mis à part les sources traitant du chemin cynique, un seul autre texte ancien, à ma connaissance, fait référence à un chemin σύντονος vers la vertu : Philostr., *VA* VI 31, ξυντονώτερον βαδιουμένων ἐπὶ τὰς ἀρετάς.

¹⁰²¹ Ce parallèle était-il aussi présent chez les stoïciens ? C'est ce que pourrait suggérer la proximité, dans les portraits du sage stoïcien, entre les énoncés concernant les amours du sage et sa pratique du cynisme : Cic., *Fin.* III 68 ; Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 11s.

Les adjectifs σύντομος et σύντονος qualifient plutôt une longue route – celle de la vertu – abrégée par la vigueur des pas du voyageur.

4.3. La Vente des philosophes de Lucien

Le satiriste Lucien utilise également l'image d'Apollodore autour de 165 ap. J.-C., lorsqu'il se moque des cyniques dans sa *Vente des philosophes* :

Luc., *Vit. auct.* 11, éd. Macleod (= *SSR* V B 80).

{ΔΙΟΓΕΝΗΣ} Ἄλλὰ ῥᾶστά γε, ὦ οὔτος, καὶ πᾶσιν εὐχερῆ μετελθεῖν· οὐ γάρ σοι δεήσει παιδείας καὶ λόγων καὶ λήρων, ἀλλ' ἐπίτομος αὕτη σοι πρὸς δόξαν ἢ ὁδός· κἂν ἰδιώτης ἦς, ἥτοι σκυτοδέψης ἢ ταριχοπώλης ἢ τέκτων ἢ τραπεζίτης, οὐδέν σε κωλύσει θαυμαστὸν εἶναι, ἦν μόνον ἢ ἀναΐδεια καὶ τὸ θράσος παρῆ καὶ λοιδορεῖσθαι καλῶς ἐκμάθης.

Diogène – Mais, mon cher, c'est facile et aisé pour tous de s'engager dans cette voie. Car tu n'auras besoin ni d'éducation, ni de raisonnements ni d'autres niaiseries ; cette voie vers la gloire, tu le sais, est raccourcie. Même si tu es ignorant, corroyeur, marchand de salaisons, ouvrier ou banquier, rien ne t'empêchera d'être admiré, pourvu que l'impudence et la hardiesse t'accompagnent et que tu aies appris à bien insulter les gens.

La parodie de Lucien ne permet pas de faire remonter l'expression de la voie courte à Diogène lui-même. Le Diogène de Lucien est un personnage que le satiriste a créé pour incarner le cynisme. Les paroles qu'il lui met dans la bouche ne s'inspirent pas nécessairement de sources très anciennes et – comme le montre bien l'extrait cité – subissent parfois des déformations sous la plume du satiriste. En faisant de Diogène le promoteur d'une voie vers la gloire, Lucien détourne le sens de l'expression d'Apollodore pour critiquer la soif de gloire dont, à ses yeux, certains cyniques de son époque se rendent coupables¹⁰²². Sur la voie cynique, nous dit Lucien, le voyageur n'a pas besoin de culture et c'est précisément ce qui la rend plus courte (ἐπίτομος) et facile (ῥᾶστα)¹⁰²³. Cette description rejoint en partie celle de la *Lettre 21* de Cratès, où le caractère abrégé de la voie cynique est associé à un certain anti-intellectualisme. Toutefois, contrairement à l'ensemble des *Lettres*, Lucien insiste sur la facilité de la voie cynique¹⁰²⁴.

¹⁰²² Par exemple, dans son *Sur la mort de Pérégrinos*, Lucien accuse le cynique Pérégrinos Protée d'avoir organisé son suicide spectaculaire aux Jeux olympiques dans le seul but de se gorger de gloire.

¹⁰²³ L'adjectif ἐπίτομος a exactement le même sens que σύντομος.

¹⁰²⁴ Voir aussi *Fug.* 14, où Lucien associe la facilité aux faux philosophes qui ont l'apparence des cyniques.

4.4. Le Du diagnostic et du traitement de l'âme de chacun de Galien

Après les auteurs des *Lettres cyniques*, Plutarque et Lucien, le médecin Galien mentionne lui aussi la voie cynique, dans un passage de son *Du diagnostic et du traitement de l'âme de chacun* (après 179 ap. J.-C.) particulièrement intéressant. Selon Galien, le philosophe doit maîtriser la méthode démonstrative avant de s'enquérir de ce qui concerne le bonheur ou le malheur, et cette maîtrise s'acquière au prix de longues années d'études. Il critique la philosophie cynique sur cette base :

Gal., *De cuiusl. anim. pecc. dign.* 3, éd. de Boer (= SSR V A 136).

έτοιμότατον δ' έστὶ πείθεσθαι μειρακίοις άπαιδευτοῖς διδασκάλῳ τῷ έροῦντι σεμνῶ προσώπῳ, ράστην όδόν έπὶ σοφίαν <τήν> ύψηγημένην παρὰ π<ᾱ>σι τοῖς Κυνικοῖς όνομαζομένοις· καὶ γάρ καὶ οὔτοι σύντομον έπ' άρετήν όδόν εἶναί φασι τὸ σφέτερον έπιτήδευμα. τινές δ' αὐτῶν έλέγχοντες οὐκ έπ' άρετήν, αλλά δι' άρετῆς έπ' εύδαιμονίαν όδόν εἶναι φάσκουσι τήν Κυνικήν φιλοσοφίαν. άλλ' έτεροί γ' άληθέστερον αὐτῶν άποφαινόμενοι σύντομον έπ' άλαζονείαν όδόν εἶναί φασι δι<ᾱ τήν> άμαθῆ τῶν τοιούτων ανθρώπων τόλμαν. ώσπερ οὔν οἱ Κυνικοὶ πάντες, οὔς γε δὴ τεθέαμαι κατὰ τὸν έμαυτοῦ βίον, οὔτω καὶ τῶν φιλοσοφεῖν έπαγγελλομένων ένιοι φεύγειν όμολογοῦσι τήν έν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γυμνασίαν.

Il serait très facile pour de jeunes non-éduqués d'être persuadés par un enseignant qui leur dirait, avec un visage grave, que la voie facile vers la sagesse est celle indiquée par tous ceux qu'on appelle « cyniques ». Et en effet ceux-ci disent de leur propre genre de vie qu'il est une voie raccourcie vers la vertu. Certains d'entre eux ne sont pas d'accord et affirment que la philosophie cynique est une voie qui mène non pas à la vertu, mais au bonheur par l'intermédiaire de la vertu. Mais d'autres expriment un avis plus exact que le leur et disent que la philosophie cynique est une voie raccourcie vers la vantardise par l'intermédiaire de la grossière audace de ces ignobles individus. Ainsi, tout comme l'ensemble des cyniques, du moins ceux que j'ai observés au cours de ma vie, certains de ceux qui prétendent philosopher s'accordent pour rejeter l'étude de la théorie logique.

Galien, dans un seul et même témoignage, rend compte de quatre images concurrentes de la voie cynique : (1) la voie facile vers la sagesse ; (2) la voie raccourcie vers la vertu ; (3) la voie vers le bonheur par l'intermédiaire de la vertu ; (4) la voie raccourcie vers la vantardise par l'intermédiaire de la grossière audace.

Galien endosse la première version de la voie cynique, ainsi que la quatrième. Il imagine qu'un enseignant persuaderait aisément ses jeunes élèves inexpérimentés que le cynisme est une voie facile vers la sagesse. Mais on devine que cet enseignant trompe ses élèves, car le cynisme n'est pas un chemin vers la sagesse. Galien croit, avec d'autres, que le cynisme mène en réalité à la vantardise.

Et s'il qualifie la voie cynique de « facile », c'est pour la discréditer, car le moyen prôné par les cyniques pour parvenir à leur prétendue sagesse se réduit, selon Galien, à l'impudence, un moyen à la portée de n'importe quel imbécile. Galien accuse les cyniques – aux côtés d'autres philosophes – de prétendre atteindre la vertu sans passer par l'étude de la logique. Encore une fois, la voie cynique se rapporte à une forme d'anti-intellectualisme : le raccourci implique le rejet de la théorie logique.

Galien rapporte aussi les opinions de deux groupes de cyniques qui auraient illustré de manières légèrement différentes le chemin cynique (images 2 et 3)¹⁰²⁵. Tout comme chez Plutarque, ces opinions sont assorties de la mention générique des Κυνικοί, impossible à dater. Mais puisque Galien parle à la fin de la citation des cyniques qu'il a observés au cours de sa vie, elle désigne probablement des cyniques contemporains de Galien. Les uns s'en seraient tenu à l'idéal d'Apollodore – la vertu –, tandis que d'autres auraient adopté la version modifiée de la voie vers le bonheur transmise par les *Lettres* cyniques. Le désaccord entre les deux groupes de cyniques tourne autour du rôle de la vertu, à savoir s'il faut la considérer comme une fin ou un moyen.

Il s'agit du seul témoignage qui fasse état d'un débat théorique au sein du cynisme. Comme le souligne Goulet-Cazé, ce débat fait écho au rapport entre vertu et bonheur dans le stoïcisme¹⁰²⁶. Pour les stoïciens, « la vertu suffit au bonheur¹⁰²⁷ », ce qui renvoie à l'image d'un chemin qui mène au bonheur en passant par la vertu. Ils disent aussi que « la vertu doit être recherchée pour elle-même¹⁰²⁸ », ce qui correspond mieux à l'image du chemin vers la vertu. Mais puisque, pour les stoïciens, le bonheur se trouve dans la vertu, la recherche de la vertu inclut la recherche du bonheur¹⁰²⁹. Les deux positions expriment en réalité la même idée. C'est seulement du point de vue de leurs détracteurs que les stoïciens se rendent coupables d'incohérence et que ces opinions sont mises en opposition¹⁰³⁰. Aussi est-il possible que Galien présente comme irréconciliables deux descriptions du cynisme que les cyniques eux-mêmes n'auraient pas eu de mal à harmoniser¹⁰³¹. La

¹⁰²⁵ Selon Prince, la variante 3 pourrait être le fait de non-cyniques (*Antisthenes of Athens*, 404) : « These people may not be Cynics (they refer to 'the Cynic philosophy' from a third-party perspective), but they have a sympathetic interpretation of Cynicism. Possibly these are contemporaries of Galen debating the true message of older Cynicism; possibly they are Stoics. » Cette hypothèse est invraisemblable, puisque le sujet τινὲς αὐτῶν précise qu'il s'agit bien de certains individus parmi les cyniques.

¹⁰²⁶ Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 36.

¹⁰²⁷ D.L., VII 127 = SVF I 187.

¹⁰²⁸ D.L., VII 89 = SVF III 39 ; D.L., VII 127 = SVF III 40.

¹⁰²⁹ D.L., VII 89 = SVF III 39.

¹⁰³⁰ C'est le cas, par exemple, de Lactance, qui accuse les stoïciens d'inconséquence. Lact., *Div. inst.* III 12, 11-13 = SVF III 47 : « Mais même les stoïciens, qu'il [*scil.* Sénèque] suit, disent que sans la vertu personne ne peut devenir heureux. La vie heureuse est donc la récompense de la vertu, si la vertu, comme on l'a justement dit, rend la vie heureuse. C'est pourquoi la vertu ne doit pas, comme ils l'affirment, être recherchée pour elle-même, mais pour la vie heureuse, laquelle vient nécessairement à la suite de la vertu. »

¹⁰³¹ Par exemple, dans les *Lettres* cyniques, qui adoptent la version de la voie vers le bonheur, la vertu est identifiée au bonheur : [Cratès], *Ep.* 3 = SSR V H 90. Si vertu et bonheur sont équivalents, rien n'empêche que la description de la voie vers le bonheur soit compatible avec celle de la voie vers la vertu.

dissension dont fait état Galien est purement théorique et ne mène à aucune conséquence pratique. On voit donc mal pourquoi les cyniques se seraient engagés dans un tel débat, eux qui, selon Galien lui-même, ne sont pas portés sur la théorie.

4.5. Le discours *Contre Héracléios le Cynique* de Julien l'Empereur

Julien l'Empereur fournit un des témoignages les plus tardifs sur le cynisme. Il en fait l'objet de deux discours composés en 362, son *Contre Héracléios le Cynique* et son *Contre les cyniques ignorants*¹⁰³². C'est dans le premier discours que Julien emploie la métaphore de la voie cynique vers la vertu. Il s'agit d'une réponse à Héracléios, un philosophe cynique qui a prononcé une conférence irrévérencieuse à son endroit. Julien s'attaque en retour à Héracléios, qu'il fait passer pour un vulgaire imitateur de Diogène, indigne de la philosophie cynique authentique. Pour discréditer Héracléios, Julien utilise la métaphore du cynisme comme voie vers la vertu :

Jul., *Or.* VII 19, 225C-D, éd. Nesselrath.

‘τὴν σύντομον’ φησὶν ‘ὁδὸν καὶ σύντονον ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἐρχόμεθα’· ὠφελον καὶ ὑμεῖς τὴν μακρὰν ἐπορεύεσθε· ῥᾶον ἂν δι’ ἐκείνης ἢ <διὰ ταύτης> ἦλθετε. οὐκ ἴστε ὅτι μεγάλας ἔχουσιν αἱ σύντομοι τὰς χαλεπότητας; <ὥσ>περ ἐν ταῖς λεωφόροις ὁ μὲν τὴν σύντομον ἐλθεῖν δυναθεὶς ῥᾶον ἐκπερίεισι τὴν κύκλω, οὐκέτι μέντοι τὸ ἀνάπαλιν ὁ κύκλω πορευθεὶς ἔλθοι ἂν πάντως καὶ τὴν ἐπίτομον, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία, γινῶναι τε ἑαυτὸν καὶ ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς· ἀρχὴ μὲν οὖν ἑαυτὸν γινῶναι, τέλος δὲ ἢ πρὸς τοὺς κρείττονας ὁμοιότης.

Il [*scil.* Héracléios] dit : « Nous empruntons la voie raccourcie et intensive vers la vertu. » Si seulement vous aussi, vous passiez par la voie longue, vous avanceriez plus facilement par celle-ci que par celle-là. Ne savez-vous pas que les raccourcis présentent de grandes difficultés ? De même que, sur les routes, celui qui a été capable d'emprunter le raccourci fait facilement un tour complet, tandis que celui qui a fait le tour, au contraire, n'emprunterait pas nécessairement le raccourci, de même, en philosophie, il y a une fin et un point de départ uniques, se connaître soi-même et se rendre semblable aux dieux (le point de départ étant se connaître soi-même, et la fin l'assimilation aux plus puissants).

Julien fait dire à Héracléios, un cynique de son époque, que le cynisme est un chemin vers la vertu à la fois *σύντομος* et *σύντονος*, reprenant ainsi les mêmes mots que Plutarque. Mais pour se moquer de lui, il lui rappelle que le chemin raccourci implique un niveau de difficulté élevé, sous-entendant par là qu'Héracléios n'a pas la capacité d'emprunter ce chemin : il lui conseille plutôt la voie longue.

¹⁰³² Pour une description du contenu de ces discours, voir H.-G. Nesselrath, « Julian's philosophical writings », dans *A companion to Julian the Apostate*, dir. H.-U. Wiemer et S. Rebenich (Leiden : Brill, 2020), 43-51.

Plus facile, la voie longue conviendrait mieux à un faux cynique comme Héracléios, qui ne partage avec Diogène que l'accoutrement. En effet, même si Julien a choisi le chemin long, il croit avancer plus rapidement sur la voie de la vertu qu'Héracléios car, contrairement à lui, il a emprunté un chemin à la hauteur de ses capacités¹⁰³³. Tout juste après avoir signalé la difficulté du raccourci cynique, Julien explique que, si un individu a la capacité d'emprunter la voie cynique, il peut facilement prendre la plus longue. Mais celui qui avance sur la voie longue, au contraire, n'a pas nécessairement la capacité d'emprunter le raccourci. Ne s'engage pas sur la voie courte qui le souhaite. Le raccourci convient seulement à des individus exceptionnels, particulièrement bien disposés à la vertu.

Julien expose ensuite sa version noble du raccourci cynique :

Jul., *Or.* VII 20, 226A-C, éd. Nesselrath.

βιαζομένου δὲ τοῦ σώματος, οὐ δόξη προστέτηκεν οὐδὲ περιμένει τὸν μάγειρον καὶ τὰ ὑποτρίμματα καὶ τὴν κνίσσαν, οὐδὲ τὴν Φρύνην οὐδὲ τὴν Λαΐδα οὐδὲ τοῦ δεῖνα περιβλέπεται γαμετὴν οὐδὲ τὸ θυγάτριον οὐδὲ τὴν θεράπειαν, ἀλλ' ὡς ἔνι μάλιστα ἐκ τῶν προστυχόντων ἀποπλήσας τὴν θεραπείαν τοῦ σώματος καὶ τὸ ἐνοχλοῦν ἐξ αὐτοῦ παρωσάμενος ἄνωθεν ἐκ τῆς Ὀλύμπου κορυφῆς ἐπιβλέπει τοὺς ἄλλους "Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκοντας", ὑπὲρ ὀλίγων παντάπασιν ἀπολαύσεων ὑπομένοντας ὅσα οὐδὲ παρὰ τὸν Κωκυτὸν καὶ τὸν Ἀχέροντα θρυλλοῦσιν οἱ κομφότεροι τῶν ποιητῶν. ἢ σύντομος ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀθρόως ἐκστῆναι ἑαυτοῦ καὶ γινῶναι ὅτι θεὸς ἐστὶ καὶ τὸν νοῦν μὲν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θείοις καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν, ὀλιγωρεῖν δὲ πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπρίων ἐκβλητότερον, ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῶ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὡσπερ ὀργάνῳ τῶ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάτῃ.

Lorsque le corps le contraint, il [*scil.* celui qui veut devenir cynique] ne s'en remet pas à l'opinion. Il n'attend ni le cuisinier, ni les herbes, ni le fumet. Il ne convoite ni Phryné ni Laïs, pas plus que l'épouse, la fille ou la servante d'un tel. Mais après avoir comblé les besoins du corps le plus possible avec les premières choses venues et après avoir ainsi repoussé le trouble causé par [le corps], il regarde du haut de l'Olympe le reste des hommes « qui errent dans l'obscurité au milieu des prés d'Até », et qui supportent pour des jouissances somme toute minimales tous les [troubles] que les plus habiles des poètes ne ressassent même pas à propos du Cocyte ou de l'Achéron. Telle est la voie raccourcie ! Il faut en effet qu'il sorte complètement de lui-même, qu'il sache qu'il est divin et qu'il fixe constamment et immuablement son attention sur les pensées divines, non souillées et pures. Il faut aussi qu'il fasse peu de cas de son corps, qu'il le considère, selon Héraclite, comme plus exécrationnel que du fumier et qu'il comble ses besoins le plus facilement possible, tant que le dieu lui prescrira d'utiliser son corps comme instrument.

¹⁰³³ Voir note 1034 *infra*.

Selon Julien, le vrai raccourci consiste à contenter notre corps le plus facilement possible, avec ce qui se trouve à notre disposition. On évite ainsi les tracasseries liées à la satisfaction de désirs spécifiques. Le cynique digne de ce nom fait peu de cas de son corps et soulage ses besoins de manière expéditive, ce qui lui laisse tout le loisir pour fixer son esprit sur les pensées divines. Dans cette version du raccourci, les cyniques parviennent rapidement à leur idéal parce qu'ils ne perdent pas leur temps à satisfaire des besoins corporels superflus.

Plus loin dans le discours, nous apprenons que la version dégradée du raccourci cynique – celle d'Héracléios –, implique le rejet de l'étude :

Jul., *Or.* VII 21, 227B, éd. Nesselrath.

ἀλλ', ἵνα μή σε ἑτήν σύντομον ὁδεύοντα βίβλοις ἐμβαλῶν μακράϊς καὶ δυσελίκτοις ἐπίσχω, μικρὰ καὶ πεδήσω.

Mais il ne faut pas que je te retienne et t'empêche, ne serait-ce qu'un instant, de « poursuivre ta route sur le raccourci » en te lançant dans des livres longs et difficiles à lire.

Pour se moquer de la manière dont Héracléios conçoit le cynisme et pour souligner au passage l'inculture des faux cyniques, Julien laisse entendre que, si le chemin d'Héracléios est plus court, c'est seulement parce qu'il refuse de consacrer du temps à des activités intellectuelles comme la lecture. Cette attitude contraste avec l'enseignement propédeutique qu'a reçu Julien et qu'il compare lui-même à une route circulaire, en référence à l'éducation encyclique¹⁰³⁴.

Dans le discours *Contre Héracléios le Cynique*, Julien oppose donc deux conceptions du raccourci cynique, celle des premiers cyniques et celle des faux cyniques de son époque. La version noble est rapide et difficile car elle implique de priver son corps des jouissances et de se livrer complètement à la recherche de la vertu, tandis que la version méprisante prétend être raccourcie car elle fait l'économie de la lecture.

Quelques mois après avoir prononcé son *Contre Héracléios*, Julien utilise à nouveau la métaphore des routes dans son discours *Contre les cyniques ignorants*¹⁰³⁵. Les routes du *Contre Héracléios* se sont toutefois multipliées : au lieu de présenter deux voies qui s'opposent – l'une cynique et l'autre englobant tous les autres courants philosophiques –, il compare les nombreux

¹⁰³⁴ Jul., *Or.* VII 23, 235C-D : « Nous n'avons pas pris le raccourci (τὴν σύντομον) que tu prétends emprunter, mais le chemin qui fait un cercle (τὴν κύκλω). Et en vérité, j'en jure par les dieux, je crois prendre un chemin vers la vertu plus court (σύντομωτέρων) que le tien. Moi, au risque de t'insulter, je me tiens sur le seuil de la vertu, tandis que toi tu es encore très loin de ses portes. » Cf. Hadot, *Arts libéraux*, 276.

¹⁰³⁵ *Or.* IX 5, 184C-185A ; IX 6, 186A.

chemins de la philosophie aux différents trajets qui mènent à Athènes. Toutefois, Julien ne développe pas cette nouvelle métaphore au point d'associer les chemins à des courants philosophiques précis. Le discours *Contre les cyniques ignorants* ne nous renseigne donc pas sur l'image de la voie cynique. En revanche, le discours *Sur la vertu* de Thémistius, que Julien a peut-être en tête au moment de rédiger son discours *Contre les cyniques ignorants*¹⁰³⁶, fait correspondre chaque route à une tradition philosophique différente.

4.6. Le discours *Sur la vertu* de Thémistius

Thémistius est un philosophe et orateur contemporain de Julien l'Empereur, avec qui il entretient une correspondance. Entre 350 et 380, il a écrit un discours *Sur la vertu*, dont l'original grec ne nous est pas parvenu. Néanmoins, une traduction syriaque, qui a été rédigée moins de deux siècles après la composition de l'original, nous donne une très bonne idée de son contenu¹⁰³⁷. Au début du texte, Thémistius utilise l'image de la voie cynique vers la vertu en des termes similaires à ceux du *Contre Héracléios* de Julien. Dans le premier paragraphe du traité, Thémistius oppose deux routes, la plus longue est celle d'Aristote et de Platon, tandis que la plus courte est celle que proposent les cyniques :

Thém., *De virtute* p. 17-18 Sachau, trad. Rigolio¹⁰³⁸.

On another occasion I have already introduced you to the wisdom of Plato and of Aristotle insofar as you were able to understand, [but] many things were beyond your understanding, and the road leading to them was long, full of many turns, uphill, and hidden in gloom and fog. It is not easy for anybody to walk on [this road], not even when one is unburdened and not distracted by many things, but if one has acquired wisdom through much toil, he will be able to walk on it. But Philosophy, since it is friendly to men, shows those who are [too] feeble to walk a long road, or are hindered from walking by reason of old age or youth, another road, which is simple and direct (*pšiqā w-triṣā*). Today, then, if you follow me, I shall be for you – as I said – a guide on [this road], for it is not easy and simple (*sbaw d-dlil w-pšiq*) to walk a [road] like this. For I will not have to speak about [philosophical] teaching¹⁰³⁹, if I speak clearly about the road that – I say – is simple

¹⁰³⁶ C'est l'hypothèse de Rigolio (*Themistius : On Virtue* [London : Bloomsbury, 2019], 223-24).

¹⁰³⁷ Sur le degré de fiabilité de la traduction syriaque du *Sur la vertu*, voir Rigolio, 225-27.

¹⁰³⁸ Il n'existe pas de traduction française du texte syriaque et je ne sais malheureusement pas lire cette langue, c'est pourquoi je reproduis la traduction anglaise de Rigolio. Il existe aussi une traduction latine (R. Mach, « Themistius : De virtute », dans *Themistii Orationes quae supersunt*, dir. G. Downey et A. F. Norman [Leipzig : Teubner, 1965]) et une traduction italienne (M. Conterno, *Temistio orientale : Orazioni temistiane nella tradizione siriana e araba* [Brescia : Paideia, 2014]). Je remercie vivement Izabela Jurasz, qui m'a fourni de précieuses indications sur le texte syriaque et à qui je dois la translittération des termes syriaques.

¹⁰³⁹ Ici, Rigolio signale un problème textuel (*Themistius*, 253-54 note 7). Le mot qui apparaît en syriaque <'sklws> est peut-être une transcription du mot grec σχολή ou du nom « Eschyle ». Conterno souligne aussi l'obscurité de ce passage (*Temistio orientale*, 74 note 1).

(*pšittā*). For I say that this road is simple (*pšittā*), full of blessings and prosperity (...).

Les participes syriaques qui qualifient la voie cynique laissent croire que Thémistius, dans son original grec, a pu utiliser les adjectifs σύντομος et σύντονος que l'on trouve chez Plutarque et Julien l'Empereur. Les termes *pšiqā* et *triṣā* traduisent peut-être l'adjectif σύντομος. Le participe *pšiqā* signifie « facile¹⁰⁴⁰ » ou « simple », tandis que *triṣā* veut dire « droite¹⁰⁴¹ » ou « directe ». Il est possible que le traducteur syriaque, qui utilise fréquemment des hendiadys, ait rendu l'adjectif σύντομος par ces deux participes. Toutefois, nous ne savons pas si les hendiadys ont été introduits par le traducteur ou s'ils reflètent simplement le contenu du texte grec¹⁰⁴². On trouve aussi la trace de l'adjectif σύντονος grâce à la présence du participe syriaque *pšittā*, qui signifie « simple » ou « droite », mais aussi « tendue » ou « étirée ». Chose certaine, les participes *pšiqā*, *triṣā* et *pšittā* véhiculent la même idée d'un chemin rapide vers la vertu, que l'on trouve dans les autres textes analysés.

Pour Thémistius, lorsqu'un individu n'a pas la force de prendre la voie aristotélico-platonicienne vers la sagesse, il peut toujours emprunter la voie cynique, « simple et directe ». Il serait donc plus difficile de prendre le chemin aristotélico-platonicien que celui des cyniques, accessible aux plus faibles. Thémistius s'éloigne ainsi de la métaphore de Julien, pour qui la voie cynique présente de plus grandes difficultés que la voie de la philosophie traditionnelle. Il y a toutefois une certaine ambiguïté par rapport au niveau de difficulté du cynisme. Même si la voie cynique est simple, directe et plus facile que la voie aristotélico-platonicienne, Thémistius nous met en garde : « il n'est pas facile et simple de marcher sur une telle route ». Cette description à première vue contradictoire sera éclairée par la suite du texte, où la route cynique, très difficile au départ, devient facile après un certain temps.

La métaphore littéraire que développe Thémistius dans la suite du *Sur la vertu* est de loin la plus complexe qui se trouve dans les sources concernant la voie cynique. Trois chemins, qui représentent trois traditions philosophiques différentes, se concurrencent pour parvenir à la vertu : la voie épicurienne, la voie aristotélienne et la voie cynique¹⁰⁴³. Sur le chemin d'Épicure, on avance d'abord dans l'abondance et de manière fort agréable, à condition d'avoir beaucoup d'argent pour s'offrir tout ce qu'on désire, car sur cette route, tout se monnaie. Mais en transportant autant

¹⁰⁴⁰ C'est la traduction que Mach et Conterno ont préférée.

¹⁰⁴¹ Conterno a préféré cette traduction (« dritta »).

¹⁰⁴² Cf. Rigolio, *Themistius*, 226.

¹⁰⁴³ Thémistius, dans son discours XX (236b), parle aussi des écoles philosophiques traditionnelles comme des routes concurrentes qui finissent toutes par atteindre la même destination. Mais dans le discours XX, il ne développe pas davantage cette image.

d'argent, le voyageur attire les voleurs et se trouve complètement démuné face à leurs assauts. Privé de ses provisions, il se voit incapable de parvenir à destination. La voie d'Aristote est plus sécuritaire que celle d'Épicure, mais puisqu'elle requiert du voyageur un minimum de richesses, elle n'est pas non plus dépourvue de dangers. Le voyageur, qui ne transporte pas autant de possessions que sur la voie épicurienne, peut la plupart du temps éviter les embuscades. Mais dans certains cas, il ne peut échapper aux voleurs et, dépossédé, il se trouve contraint de rebrousser chemin. Thémistius décrit finalement la voie cynique :

Thém., *De virtute* p. 21-22 Sachau, trad. Rigolio très légèrement modifiée.

But follow me, friends and companions, for, since with our discourse we have ascended to [this] place, a road has become visible [to us] as though from a viewpoint [and that road] is shiny, plain, pleasing and simple (*pśiqā*)¹⁰⁴⁴ ! As it is said, Socrates found [this road] first, and, after him, Antisthenes, Diogenes and Crates trod [it], [all of] whom glorified it and made it renowned. Conversely, Chrysippus, Zeno and Cleanthes began to walk [this road] but went astray and found themselves in the middle between Aristotle and Diogenes. The beginning of this road is difficult and rugged, but, after a little while, its travelers come upon a bare and broad plain. Calm weather, clear sky and tranquility dwell in it, and the land puts forth by itself the provisions that are necessary for those who go on it. Their animal does not annoy them, for it is not alarmed, nor does it shy or drag them after itself, but they lead it wherever they want and feed it in flourishing meadows beside the boundary of virtue. They proceed intrepid and rejoicing, enjoying goods on which the hands have not toiled. The noise of beating silver [coins] is, therefore, not heard [on that road], nor does gold shine in their cargo, and these travelers alone are not grieved by the fear of robbers. Change and Power do not descend on them from the fortresses, and, even if they did, they would turn back with shame at having fallen upon men whom nothing can subdue.

La voie cynique a été découverte par Socrate¹⁰⁴⁵, puis empruntée par Antisthène, Diogène et Cratès, suivis par Zénon, Cléanthe et Chrysippe. Les trois stoïciens ont toutefois dévié de la route cynique et se sont retrouvés entre Aristote et Diogène. Alors que les cyniques n'accordent aucune importance aux biens extérieurs dans la quête d'une vie vertueuse, Aristote les reconnaît comme des biens et y voit une condition pour atteindre le bonheur. Les stoïciens adoptent une position intermédiaire : ils attribuent une certaine valeur à la richesse, la santé et la bonne réputation en tant qu'indifférents préférables sans toutefois les considérer comme des biens¹⁰⁴⁶. Parmi ceux qui désirent atteindre la vertu, seuls ceux qui empruntent le chemin cynique demeurent invulnérables face aux voleurs¹⁰⁴⁷. Sur cette route, le voyageur n'emporte avec lui aucune possession et aucun argent, la terre lui fournit

¹⁰⁴⁴ Ici, j'ai modifié la traduction de Rigolio par souci de constance. Il traduit *pśiqā* par « easy », alors que, plus tôt dans le texte, il traduit le même participe par « simple ».

¹⁰⁴⁵ Dans la *Lettre 13* de pseudo-Cratès, c'est plutôt Diogène qui a découvert la voie cynique.

¹⁰⁴⁶ *De virtute*, p. 24-25 Sachau.

¹⁰⁴⁷ Thémistius reprend une vieille idée selon laquelle le pauvre ne craint pas les voleurs (cf. Sén., *Ep.* 14, 9 ; Juv., X 22).

tout ce dont il a besoin pour s'alimenter. Comme on ne peut rien lui enlever, son ascension vers la vertu est plus rapide et plus sécuritaire que s'il avait emprunté l'une des deux autres routes.

Même si Thémistius prend position en faveur de la voie cynique, il ne la conseille pas à tous. Lui-même d'ailleurs affirme ne pas suivre la voie cynique¹⁰⁴⁸. Selon Thémistius, la Philosophie propose différentes options et s'adapte en fonction du caractère des individus¹⁰⁴⁹. La voie cynique convient à « celui qui est prêt à pratiquer la maîtrise de soi dans son âme et dans son corps¹⁰⁵⁰ ». Seule une poignée d'individus sont destinés à emprunter ce chemin¹⁰⁵¹.

Tout comme dans la *Lettre 37* de pseudo-Diogène, la route vers le bonheur présente de nombreuses difficultés et c'est au bout du chemin que le mode de vie cynique devient agréable. Chez Thémistius, ce passage de la difficulté à la facilité pourrait s'inspirer du modèle hésiodique ou encore du discours de l'Empereur Julien *Contre Héracléios le Cynique*. En effet, selon Rigolio, il est possible que le *Contre Héracléios* se trouve en arrière-plan du discours *Sur la vertu*, composé à peu près à la même époque¹⁰⁵². À la fin du *Contre Héracléios*, Julien emploie la même image d'un chemin difficile qui devient ensuite facile pour décrire sa propre ascension au pouvoir¹⁰⁵³. Ainsi, Thémistius aurait associé indirectement le parcours du cynique à celui de Julien, celui-ci ne cachant pas son admiration pour les premiers cyniques et ceux qui leur sont restés fidèles. La préférence inattendue de Thémistius pour le cynisme dans le discours *Sur la vertu* s'expliquerait aussi par l'influence du *Contre Héracléios*¹⁰⁵⁴. Thémistius aurait fait un effort pour s'accorder avec les opinions de l'Empereur sur la philosophie.

4.7. Bilan

Même si quelques témoignages d'époque impériale mettent dans la bouche des cyniques la métaphore du raccourci vers la vertu, aucune d'entre elles ne permet de faire remonter l'image au

¹⁰⁴⁸ *De virtute*, p. 22 et 25-26 Sachau.

¹⁰⁴⁹ *De virtute*, p. 23-24 Sachau.

¹⁰⁵⁰ *De virtute*, p. 25 Sachau. Au début de son discours (p. 17 Sachau), Thémistius laisse plutôt entendre que la voie cynique convient à ceux qui ne sont pas capables de marcher longtemps : les faibles, les vieillards et les jeunes. Mais on s'étonne que Thémistius réserve la voie cynique aux plus faibles, alors que la philosophie cynique prône une ascèse corporelle qui nécessite une bonne forme physique.

¹⁰⁵¹ *De virtute*, p. 25 Sachau. Selon Thémistius, la voie épicurienne convient à la plupart des gens, celle d'Aristote à quelques-uns et celle des cyniques à une ou deux personnes.

¹⁰⁵² Selon l'hypothèse de Rigolio, Thémistius aurait composé son discours *Sur la vertu* entre mars 362 et juin 362, dates auxquelles Julien composa respectivement son discours *Contre Héracléios le Cynique* et son discours *Contre les cyniques ignorants* (*Themistius*, 217-25).

¹⁰⁵³ *Or.* VII 22, 230C-D.

¹⁰⁵⁴ Cf. Rigolio, *Themistius*, 222.

cynisme primitif. Ces témoignages montrent plutôt que, pour décrire leur propre philosophie, les cyniques ont fini par récupérer la métaphore qu'utilisaient les stoïciens quelques siècles auparavant.

Le tableau suivant résume les principales caractéristiques de la voie cynique dans les sources d'époque impériale :

Description de la voie cynique	Sources
Facile (ῥαστη)	Luc., <i>Vit. auct.</i> ; Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i>
Difficile (δύσκολος ou χαλεπή)	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 12 ; <i>Ep.</i> 30 ; [Cratès], <i>Ep.</i> 6 ; <i>Ep.</i> 21 ; Jul., <i>Or.</i> VII.
D'abord difficile, puis facile	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 37 ; Thém., <i>De virtute.</i>
Intensive (σύντονος)	Plut., <i>Amat.</i> ; Jul., <i>Or.</i> VII ; Thém., <i>De virtute</i> (?).
Raccourcie (σύντομος ou ἐπίτομος)	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 12 ; <i>Ep.</i> 30 ; <i>Ep.</i> 44 ; [Cratès], <i>Ep.</i> 6 ; <i>Ep.</i> 13 ; <i>Ep.</i> 16 ; <i>Ep.</i> 21 ; Plut., <i>Amat.</i> ; Luc., <i>Vit. auct.</i> ; Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i> ; Jul., <i>Or.</i> VII ; Thém., <i>De virtute.</i>
Vers la vertu (ἐπ' ἀρετήν)	Plut., <i>Amat.</i> ; Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i> ; Jul., <i>Or.</i> VII ; Thém., <i>De virtute.</i>
Vers le bonheur (ἐπ' εὐδαιμονίαν)	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 12 ; <i>Ep.</i> 30 ; <i>Ep.</i> 37 ; [Cratès], <i>Ep.</i> 6 ; <i>Ep.</i> 13 ; Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i>
Vers la gloire (πρὸς δόξαν)	Luc., <i>Vit. auct.</i>
Vers la forfanterie (ἐπ' ἀλαζονείαν)	Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i>
Implique une certaine forme d'anti-intellectualisme	[Cratès], <i>Ep.</i> 21 ; Luc., <i>Vit. auct.</i> ; Gal., <i>De cuiusl. anim. pecc. dign.</i> ; Jul., <i>Or.</i> VII.
Implique la frugalité, la réduction des désirs et des possessions	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 30 ; <i>Ep.</i> 37 ; Jul., <i>Or.</i> VII ; Thém., <i>De virtute.</i>
Unique	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 37 ; Plut., <i>Amat.</i>
Opposée à une autre voie qui mène au même endroit	[Diog. Sin.], <i>Ep.</i> 30 ; Jul., <i>Or.</i> VII ; Thém., <i>De virtute</i> (début).
Opposée à deux autres voies qui mènent au même endroit	Thém., <i>De virtute.</i>

Tableau 3. – Caractéristiques de la voie cynique dans les sources d'époque impériale

Certaines variantes parmi ces caractéristiques résultent d'une déformation parodique de l'image de la voie cynique. On remarque, par exemple, que la facilité de la route apparaît seulement chez des auteurs qui cherchent à discréditer le cynisme, comme Lucien et Galien. Les mêmes auteurs détournent le chemin cynique qui, au lieu de mener à la vertu ou au bonheur, conduit à la gloire ou la forfanterie. En décrivant ainsi le cynisme, les détracteurs des cyniques veulent les associer à la voie

courte de la métaphore d'Hésiode et de Xénophon, une voie facile qui prétend mener au bonheur, alors qu'elle conduit en réalité au vice.

Les variantes concernant le nombre de routes vers la vertu indiquent que les auteurs d'époque impériale ne se fondent pas sur une même métaphore développée de la voie cynique que nous aurions perdue et dont nous pourrions retrouver des traces dans ces sources. Le fait que le chemin cynique soit envisagé comme la seule voie possible, comme une de deux voies, ou encore comme une de trois voies vers l'idéal du bonheur ou de la vertu exclut cette possibilité. Les auteurs qui offrent les métaphores les plus élaborées (les auteurs des *Lettres cyniques*, Julien et Thémistius) semblent les avoir créées eux-mêmes à partir d'un fonds commun très limité.

Toutes les sources impériales ont pour dénominateur commun l'idée d'une voie d'accès rapide à un idéal. La difficulté du chemin cynique revient assez souvent dans les textes – en dehors des sources qui se moquent du cynisme – pour y voir une autre caractéristique qui fait partie de ce fonds commun. Il ne me semble donc pas trop imprudent d'affirmer que l'image de la voie cynique qui sert de base à toutes les sources d'époque impériale devait inclure les notions de rapidité et de difficulté. En conséquence, il n'est pas exclu que la connaissance de cette métaphore par les auteurs d'époque impériale n'aille pas au-delà de la formule lapidaire qui revient chez Plutarque et Julien, selon laquelle le cynisme est une voie *σύντομος* et *σύντονος*. En effet, les adjectifs *σύντομος* et *σύντονος* véhiculent une idée de rapidité, tandis que l'adjectif *σύντονος*, qui signifie que le chemin doit être parcouru avec vigueur, contient l'idée de difficulté. On trouve donc dans les textes d'époque impériale une confirmation indirecte du bien-fondé de la leçon *εὔτονος* en D.L., VII 121. Apollodore de Séleucie devait déjà représenter le chemin cynique comme rapide et difficile. C'est pourquoi le qualificatif *εὔτονος* – un adjectif dont le sens est similaire à *σύντονος* – complète bien la description du chemin comme *σύντομος*.

Au-delà de cette base commune, les sources d'époque impériale transmettent deux informations intéressantes qu'on ne trouve pas dans les textes de Diogène Laërce. Plusieurs sources font du rejet des raisonnements ou de la théorie logique la cause du caractère abrégé de la voie cynique. D'autres établissent un lien entre le chemin cynique et le mode de vie frugal. Le renoncement à l'étude ainsi que la réduction des désirs et des possessions auraient pour conséquence d'accélérer la progression du cynique vers l'idéal de vertu ou de bonheur. Puisqu'aucune des sources impériales qui reprennent l'image de la voie cynique n'a été composée par un stoïcien, ces informations ne peuvent être traitées comme des données fiables sur la signification originelle de la métaphore stoïcienne du chemin cynique. Néanmoins, il s'agit de pistes dont il vaudra la peine d'examiner la pertinence dans la section suivante.

5. Interprétation de l'image stoïcienne de la voie cynique

Pour mieux comprendre la voie cynique du point de vue stoïcien, il faut aborder un à un les problèmes interprétatifs que recèle la métaphore et se tourner vers les textes stoïciens offrant de possibles réponses à ces problèmes.

5.1. Interprétations modernes

De nombreux spécialistes ont écrit sur la voie cynique vers la vertu et en ont fourni différentes interprétations. Pour situer ces interprétations, il faut en préciser l'arrière-plan. Premièrement, tous les éditeurs modernes de Diogène Laërce et tous les spécialistes du cynisme ont retenu l'adjectif σύντομος – et non εὔτονος – pour qualifier la voie cynique en D.L., VII 121. En raison de ce choix, leur interprétation ne prend pas en considération le caractère intensif de la voie cynique, mais seulement son caractère raccourci. Deuxièmement, plusieurs spécialistes qui se sont intéressés à l'image de la voie cynique vers la vertu sont persuadés que la métaphore a été élaborée à l'origine par Antisthène. Ils ont donc supposé qu'Apollodore de Séleucie avait simplement emprunté cette image au socratique et n'ont pas essayé de comprendre la signification précise qu'elle pouvait prendre en contexte stoïcien.

C'est le cas notamment d'Emeljanow, selon qui le raccourci cynique se comprend simplement comme une voie sans doctrines, opposée à la voie longue de la philosophie intellectuelle dont le terme – vertu ou bonheur – ne pourrait être atteint qu'après la mort, une fois l'âme séparée du corps¹⁰⁵⁵. Il s'inspire ainsi de l'interprétation anti-intellectualiste du raccourci cynique qui apparaît dans quelques sources anciennes.

Prince, quant à elle, ne se limite pas à cette interprétation ancienne du raccourci¹⁰⁵⁶. Elle énumère trois raisons pour lesquelles le cynisme serait une voie courte : il requiert un engagement maximal en vue d'atteindre la fin de la vie humaine ; il propose une éducation fondée sur l'apprentissage rapide ; il veut accéder à la vérité non pas par des syllogismes et la logique, mais en lisant et critiquant la grande littérature comme celle d'Homère. Ces caractéristiques du cynisme en feraient une voie plus courte que les autres philosophies du point de vue éthique, pédagogique et méthodologique.

¹⁰⁵⁵ Emeljanow, « Cynic short cut », 184 ; voir aussi « The letters of Diogenes », 52. Gigante reprend les mêmes analyses qu'Emeljanow (« Cinismo e epicureismo », 172).

¹⁰⁵⁶ Prince, « The short route ».

Parce que l'image de la voie vers la vertu est associée explicitement à Apollodore de Séleucie, d'autres spécialistes ont voulu comprendre ce que signifie le « raccourci » du point de vue des stoïciens. Selon Billerbeck, c'est parce que le cynique mène une vie entièrement consacrée à l'autarcie qu'il parvient plus rapidement à la vertu¹⁰⁵⁷. Contrairement à la voie longue des stoïciens qui passe par la politique, le mariage et la procréation, la voie courte du cynique n'est pas encombrée par les devoirs sociaux. En effet, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, la définition stoïcienne du cynisme inclut le renoncement aux devoirs sociaux. Mais pourquoi les stoïciens accepteraient-ils que les cyniques progressent plus rapidement vers la vertu en se libérant de ces obligations sociales, alors que, dans le stoïcisme, l'accomplissement des actions convenables – parmi lesquelles figurent faire de la politique, se marier et avoir des enfants – contribue précisément au progrès moral ? Le très bref commentaire de Billerbeck ne répond pas à cette question.

Goulet-Cazé fournit une interprétation de la voie cynique un peu plus élaborée¹⁰⁵⁸. Dans *Les Kynika du stoïcisme*, elle explique que l'image du raccourci aurait été forgée par Apollodore de Séleucie¹⁰⁵⁹ afin de trouver un compromis entre deux tendances stoïciennes :

Confronté au problème délicat des relations entre cynisme et stoïcisme [...], que propose Apollodore aux membres de l'École ? Il affirme que deux voies sont possibles pour accéder à la vertu. Si certains Stoïciens parviennent à la sagesse en empruntant le mode de vie cynique, qu'ils persévèrent dans ce choix, une fois devenus sages. C'est une voie courte qui fait l'économie de l'étude, notamment de la physique et de la logique, mais c'est une voie efficace. Autrement dit, Apollodore a une attitude tolérante face aux défenseurs d'un stoïcisme cynicisant. En revanche, pour les Stoïciens qui parviennent à la sagesse en observant la philosophie stoïcienne, donc la voie longue, il n'est pas question qu'une fois parvenus à la sagesse, ils se mettent à faire le chien¹⁰⁶⁰.

Goulet-Cazé affirme ailleurs que Zénon, Cléanthe et Chrysippe faisaient partie de ces stoïciens cynicisants qui auraient fait le choix du cynisme¹⁰⁶¹. Cette voie serait plus courte que celle du

¹⁰⁵⁷ Billerbeck, *Epiktet*, 43.

¹⁰⁵⁸ Je retiens l'interprétation qu'elle développe dans *Les Kynika du stoïcisme*, parce qu'elle est la plus développée. Goulet-Cazé défend la même lecture dans plusieurs études : *L'ascèse cynique*, 22-24 note 22 ; « Le cynisme à l'époque impériale », 2730 ; « Le livre VI de Diogène Laërce », 3931 note 133 ; « Le cynisme est-il une philosophie ? », 302-4 ; *Les Kynika du stoïcisme*, 110 et 159 ; « De la République de Diogène à la République de Zénon », 563 ; « Épilogue », 627-28.

¹⁰⁵⁹ Toutefois, Goulet-Cazé croit que, même si la formule du raccourci est probablement d'origine apollodoréenne, « l'idée d'une méthode rapide d'accession à la vertu devait déjà être présente chez Antisthène et Diogène » (*L'ascèse cynique*, 24). Elle penche même en faveur de l'hypothèse d'une origine antisthénienne dans « Le cynisme est-il une philosophie ? », 302-4.

¹⁰⁶⁰ Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, 159.

¹⁰⁶¹ 110 : « En s'exprimant ainsi, Apollodore fait une proposition consensuelle aux Stoïciens de son époque : ceux d'entre eux qui, comme les premiers membres de l'école : Zénon, Cléanthe et Chrysippe, pratiquent un mode de vie fidèle à celui de Diogène et Cratès et enraciné dans l'ascèse, peuvent parvenir ainsi à la sagesse tout autant que les Stoïciens qui étudient la logique, la physique et l'éthique, et se plient aux règles de la vie sociale. » Ailleurs, Goulet-Cazé répète que

stoïcisme car elle ne s’embarrasse pas de l’étude de la logique ou de la physique. L’interprétation de Goulet-Cazé a l’avantage de situer le point de vue d’Apollodore dans les débats stoïciens autour du cynisme, mais laisse plusieurs questions sans réponse. Comment expliquer que Zénon, Cléanthe et Chrysippe, que Goulet-Cazé inclut parmi les stoïciens cynicisants, aient prôné une voie d’accès à la vertu qui implique le rejet du système philosophique qu’ils ont eux-mêmes élaboré ? Même en laissant de côté la question du cynisme de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, on ne comprend pas pourquoi un stoïcien comme Apollodore de Séleucie aurait admis la validité d’une voie vers la vertu dont le trait distinctif est précisément le rejet du discours philosophique stoïcien¹⁰⁶². Ce problème, que Goulet-Cazé n’aborde pas, mériterait des explications supplémentaires. La même critique peut être adressée à Long¹⁰⁶³ et Junqua¹⁰⁶⁴ qui, tout en reconnaissant l’origine stoïcienne de la formule du raccourci cynique, interprètent la voie courte comme une méthode ascétique menant au bonheur, opposée à la voie longue de l’étude et de l’acquisition des connaissances.

Gugliermi, bien qu’elle accepte l’origine antisthénienne du raccourci, tente néanmoins de comprendre le sens qu’Apollodore a pu donner à la métaphore. À la question « en quoi le cynisme peut-il apparaître comme un ‘raccourci’ ? », elle distingue trois réponses possibles, inspirées des analyses de Niehues-Pröbsting et de Billerbeck¹⁰⁶⁵ : le cynisme est une philosophie pratique et ne s’intéresse pas autant à la théorie que les stoïciens ; le cynisme prône un enseignement basé sur l’exemple, alors que les stoïciens préfèrent un enseignement de type professoral ; les cyniques mènent une vie basée sur le rejet des complications inhérentes à la civilisation, opposée à la vie des stoïciens, fondée sur l’intégration sociale qui passe par la politique, le mariage et la procréation. Toutes ces caractéristiques de la philosophie cynique expliqueraient pourquoi elle mène plus rapidement à la

Zénon a emprunté le raccourci : « Le livre VI de Diogène Laërce », 3931 note 133 ; « De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon », 564 ; « Épilogue », 627.

¹⁰⁶² Goulet-Cazé soulignait elle-même cette incohérence dans un ouvrage antérieur (*L’ascèse cynique*, 24) : « Elle [l’expression ‘raccourci vers la vertu’] reflète certainement davantage le point de vue des Cyniques, qui trouvent inutile le détour par une voie longue, que celui des Stoïciens, qui reconnaîtraient alors implicitement que leur voie n’est pas indispensable. »

¹⁰⁶³ A. A. Long, « The Socratic tradition : Diogenes, Crates, and Hellenistic ethics », dans *The Cynics : The Cynic movement in antiquity and its legacy*, dir. R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé (Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1996), 38 : « Cynicism presumably gets you to virtue quickly because, if you can actually live the Cynic life – if you can master your passions, restrict your needs and interests solely to what your rational nature requires, treat no contingencies as capable of disturbing your strength of mind – you have acquired or come close to acquiring a virtuous character, as the Stoics conceived of this. And you have done so without spending years of study in logic, physics, and ethics. » Voir aussi Long, *Epictetus*, 66.

¹⁰⁶⁴ Junqua, « Lettres de cyniques », 146.

¹⁰⁶⁵ Gugliermi, *Diogène Laërce et le cynisme*, 61-63. Les deux premières possibilités interprétatives identifiées par Gugliermi reposent sur les analyses de Niehues-Pröbsting qui, dans son article « Der “kurze Weg” : Nietzsches “Cynismus” », *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, n° 1 (1980) : 103-22, voit une évolution dans la signification de la métaphore de la voie courte. D’abord comprise comme l’image d’un mode de vie ascétique, la voie courte représenterait ensuite une méthode d’apprentissage fondée sur des exemples vivants, et non sur des préceptes tirés des livres. La troisième interprétation de Gugliermi s’inspire quant à elle du commentaire de Billerbeck (voir *supra* dans la même section).

vertu que la voie du stoïcisme. Tout comme l'interprétation de Goulet-Cazé, la première possibilité interprétative identifiée par Gugliermi suppose que les stoïciens admettent une voie d'accès à la vertu qui fait l'économie de leurs doctrines. Elle se heurte donc aux mêmes limites. Quant à la deuxième interprétation, elle me semble inexacte. Sénèque souligne lui-même sa préférence pour l'apprentissage par modèle direct, alors qu'il juge beaucoup moins efficace l'apprentissage par la lecture ou les leçons d'un maître¹⁰⁶⁶. Les stoïciens ne privilégient donc pas nécessairement l'enseignement de type professoral par rapport à l'exemple vivant. Gugliermi emprunte la troisième possibilité interprétative à Billerbeck. Elle ne clarifie pas plus que cette dernière en quoi le renoncement aux devoirs sociaux permettrait un accès à la vertu plus rapide que la voie stoïcienne de l'intégration sociale.

Radice a lui aussi commenté brièvement D.L., VII 121. Selon lui, la voie cynique décrite par Apollodore est « courte » parce que le cynisme est un mode de vie qui réduit les besoins à l'essentiel et serait ainsi la réalisation pratique de la vertu¹⁰⁶⁷. Je ne comprends pas pourquoi Radice déduit, à partir de la description du cynisme comme un mode de vie simple, que cyniciser équivaut à traduire la vertu en actes. Pour les stoïciens, la vertu n'entretient pas de lien nécessaire avec la diminution des besoins matériels. Malheureusement, Radice ne développe pas davantage son interprétation, dont il reconnaît lui-même d'autres limites. En effet, si l'on devait identifier la vie cynique et la pratique de la vertu, il n'y aurait plus de distinction entre le cynisme et la sagesse, puisque le sage est le seul à poser des actes de vertu. Or, Apollodore, en décrivant le cynisme comme *une voie vers* la vertu, admet une distinction entre le cynisme, qui mène à la sagesse, et la sagesse elle-même.

À partir de ce survol des différentes études sur la métaphore de la voie cynique, je constate qu'aucune d'entre elles ne fournit d'interprétation satisfaisante. Emeljanow et Prince, persuadés que la métaphore a été élaborée par Antisthène lui-même, ne cherchent pas à l'expliquer du point de vue stoïcien. Parmi ceux qui adoptent cette perspective, Billerbeck et Goulet-Cazé ont fourni des interprétations plausibles, sans toutefois étayer suffisamment la manière dont l'image de la voie courte s'intègre dans le stoïcisme. Plusieurs lectures modernes du raccourci cynique s'inspirent de l'interprétation ancienne selon laquelle le cynisme mène plus rapidement à l'idéal de vertu ou de bonheur parce qu'il renonce à tout apprentissage de type théorique, alors que cela n'a rien d'évident d'un point de vue stoïcien. Dans les sections suivantes, je tenterai de trouver des réponses aux

¹⁰⁶⁶ Sén., *Ep.* 6, 5-6 (extrait cité *infra* section 5.3).

¹⁰⁶⁷ Radice, *Oikeiosis*, 60 : « Questi [SSR V B 172 ; 291 ; 322], come abbiamo già visto, lasciano intendere che la via breve alla saggezza non sia altro che un sistema di vita capace di ridurre all'essenziale le nostre esigenze, riportandole ad una condizione naturale ed elementare. Se l'esegesi è esatta, il fr. 17 di Apollodoro significa che il saggio non può non essere cinico, perché il cinismo è la realizzazione pratica della saggezza, cioè una condizione di vita che traduce in atto la virtù. Ma nello stesso tempo il medesimo Apollodoro conferma che saggezza e Cinismo non si identificano. »

différents problèmes interprétatifs que pose la description stoïcienne du cynisme comme voie raccourcie et intensive vers la vertu.

5.2. Combien de voies vers la vertu et que représentent-elles ?

Le premier problème interprétatif concerne ce que représente la voie vers la vertu et le nombre de chemins admis par les stoïciens. L'image de la voie vers la vertu telle qu'utilisée par les stoïciens remonte, comme nous l'avons vu, à Hésiode. Dans cette métaphore, le chemin vers la vertu est unique et représente le parcours de vie d'un individu associé à son choix éthique en faveur de la vertu. L'auteur de la *Lettre 30* de Diogène, Julien et Thémistius, quant à eux, ont utilisé l'image de la route pour représenter une méthode particulière, en concurrence avec une ou deux autres méthodes qui mèneront aussi un individu à la vertu, mais selon d'autres modalités. Dans la *Lettre 30* de Diogène et chez Julien, l'une des deux routes correspond au cynisme et l'autre – probablement – à tous les autres courants philosophiques, plus traditionnels. Chez Thémistius, chaque voie représente une tradition philosophique différente : épicurienne, platonico-aristotélicienne et socratique-cynico-stoïcienne. Quant aux interprètes modernes, certaines, comme Goulet-Cazé, ont soutenu qu'Apollodore acceptait deux voies vers la vertu : celle du stoïcisme et celle du cynisme.

Comme nous l'avons vu dans la section 3.1, les stoïciens s'inspirent de la métaphore d'Hésiode et de Xénophon pour illustrer le progrès moral. Le chemin vers la vertu est unique, long et difficile. S'il fallait inscrire la « voie cynique » dans cette métaphore, elle ne représenterait donc pas une route indépendante plus courte. La voie cynique serait « raccourcie » parce que celui qui emprunte l'unique chemin du progrès moral l'abrège en avançant rapidement, comme dans la *Lettre 37* de Diogène ou dans le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque.

Même si le chemin de la vertu est unique comme chez Hésiode et Xénophon, les stoïciens admettent au moins deux manières d'y progresser. Du seul fait que la voie cynique soit qualifiée de « raccourcie », cela implique qu'il existe au moins une méthode plus lente. En effet, le cynisme ne peut pas être la seule option que propose Apollodore de Séleucie, puisque cyniciser implique de renoncer à faire de la politique, à se marier et à avoir des enfants, alors que les stoïciens recommandent en général de se conformer aux devoirs sociaux. Le cynisme se présente comme une simple possibilité pour l'insensé qui veut progresser moralement.

Les différentes méthodes qui profitent au progrès moral pourraient correspondre à des types de βίος que l'insensé a le choix d'adopter en empruntant le chemin de la vertu. Nous avons déjà vu que la doxographie cynique générale nous a transmis une interprétation de la voie raccourcie vers la

vertu où le cynisme correspond à un genre de vie¹⁰⁶⁸. L'image d'Apollodore a pu servir à représenter le κυνικός βίος aux côtés du πολιτικός βίος, qui respecte les devoirs sociaux, et aux côtés d'autres modes de vie valables.

Le *Résumé d'éthique stoïcienne* d'Arius Didyme, qui utilise l'image de la voie vers la vertu dans un contexte stoïcien, pourrait aussi apporter des précisions sur ce que représente le chemin cynique. La métaphore y apparaît en relation avec la notion d'« occupation » :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b11-12, éd. Wachsmuth modifiée¹⁰⁶⁹ (= *SVF* III 294 et 654), je souligne.

φιλομουσίαν δὲ καὶ φιλογραμματίαν καὶ φιλιππίαν καὶ φιλοκυνηγίαν καὶ καθόλου ἐγκυκλίους λεγομένας τέχνας ἐπιτηδεύματα μὲν καλοῦσιν, ἐπιστήμας δ' οὐ, ἔν <τε> ταῖς σπουδαίαις ἔξεσι ταῦτα καταλείπουσι, καὶ ἀκολούθως μόνον τὸν σοφὸν φιλόμουσον εἶναι λέγουσι καὶ φιλογράμματον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατὰ τὸ ἀνάλογον. τό τε ἐπιτήδευμα τοῦτον ὑπογράφουσι τὸν τρόπον ὁδὸν διὰ τέχνης ἡμέρου¹ ἄγουσαν ἐπὶ <τά> κατ' ἀρετήν. μόνον δὲ φασὶ τὸν σοφὸν καὶ μάντιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ ποιητὴν καὶ ῥήτορα καὶ διαλεκτικὸν καὶ κριτικὸν, οὐ πάντα δέ, διὰ τὸ προσδεῖσθαι ἔτι τινὰ τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως.

¹ ἡμέρου FP : ἡ μέρους Usener, Wachsmuth.

L'amour de la musique, l'amour des lettres, l'amour de l'équitation, l'amour de la chasse et en général les arts qu'on dit encycliques, ils [*scil.* les stoïciens] les nomment « occupations », non pas « sciences », et ils les placent dans les habitus vertueux. Par conséquent, ils disent que seul le sage est amoureux de la musique et amoureux des lettres, et qu'il en va de même à propos des autres [occupations]. *L'« occupation », ils la décrivent de cette manière : une voie qui, passant par un art civilisé, mène à la vie conforme à la vertu.* Ils disent que seul le sage est un bon devin, poète, rhéteur, dialecticien et critique littéraire, mais pas tout cela à la fois, parce que chacune de ces [occupations] a aussi besoin de l'acquisition de certains théorèmes.

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5k, éd. Wachsmuth (= *SVF* III 111), je souligne.

ἐν ἔξει δὲ οὐ μόνος εἶναι τὰς ἀρετὰς, ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους, οἷον γὰρ ἀρετὰς γίνεσθαι. φασὶ δὲ καὶ τῶν ἐν ἔξει ἀγαθῶν εἶναι καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καλούμενα, οἷον φιλομουσίαν, φιλογραμματίαν, φιλογεωμετρίαν καὶ τὰ παραπλήσια. εἶναι γὰρ ὁδὸν τινὰ ἐκλεκτικὴν τῶν ἐν ταύταις ταῖς τέχναις οἰκείων πρὸς ἀρετήν, ἀναφέρουσιν αὐτὰ ἐπὶ τὸ τοῦ βίου τέλος.

¹⁰⁶⁸ C'est ce que la phrase « Et Zénon aussi a vécu de cette manière » a révélé. Voir partie 2, chapitre 2, section 4.2.

¹⁰⁶⁹ Conformément à la suggestion de I. Hadot, je conserve la leçon des manuscrits ἡμέρου. Cf. *Arts libéraux*, 275 note 69.

Sous « habitus » sont incluses non seulement les vertus, mais aussi les autres arts qui, par l'effet de la vertu, sont altérés et deviennent immuables. Ils disent que parmi les biens inclus sous « habitus » se trouvent aussi ce qu'on nomme les « occupations », par exemple l'amour de la musique, l'amour des lettres, l'amour de la géométrie et les [habitus] semblables¹⁰⁷⁰. *En effet, il y a une voie vers la vertu qui est capable de choisir les choses appropriées dans ces arts, et qui les porte vers la finalité de la vie*¹⁰⁷¹.

On retrouve dans la description des occupations une formule très semblable à celle utilisée par Apollodore pour définir le cynisme. Ce que les stoïciens appellent « occupation (ἐπιτήδευμα) » est une « voie qui mène à la vie conforme à la vertu (ὁδὸς ἄγουσας ἐπὶ τὰ κατ' ἀρετήν) » ou une « voie vers la vertu (ὁδὸς πρὸς ἀρετήν) ». Parmi les occupations mentionnées chez Arius Didyme, on trouve l'amour de la musique, l'amour des lettres, l'amour de la géométrie, l'amour de l'équitation, l'amour de la chasse, les disciplines encycliques, la divination, la poésie, la rhétorique, la dialectique et la critique littéraire. Le sage ne pratique évidemment pas toutes ces occupations. Chacune requiert une expertise particulière que le sage ne possède pas nécessairement. L'expertise propre au sage se situe à un niveau beaucoup plus général : il excelle dans l'art de la vie¹⁰⁷². Selon Arius Didyme, les occupations ne sont pas nécessaires à l'atteinte du bonheur¹⁰⁷³. Puisque seul le sage connaît le bonheur, on en déduit qu'il n'est pas tenu de se livrer à telle ou telle occupation. Autrement dit, le sage ne pratique pas nécessairement la chasse, la divination ou toute autre occupation, il s'agit d'options facultatives. On comprend donc que les « occupations » sont autant de voies vers la vertu que le sage est libre d'emprunter ou non¹⁰⁷⁴.

Mais pour bien comprendre la place des occupations dans l'éthique stoïcienne, encore faut-il éclaircir leur lien avec la philosophie. Plusieurs textes stoïciens incluent la philosophie parmi les occupations¹⁰⁷⁵. Si l'on s'en tient à ce que nous dit Arius Didyme au sujet des occupations, il faudrait alors admettre que la philosophie est une pratique facultative pour le sage. Or, la philosophie étant

¹⁰⁷⁰ Cf. D.L., VII 98, éd. Dorandi : ἔτι τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἰσὶν ἕξεις, τὰ δὲ διαθέσεις, τὰ δ' οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις· διαθέσεις μὲν αἱ ἀρεταί, ἕξεις δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα, οὔτε δὲ ἕξεις οὔτε διαθέσεις αἱ ἐνέργειαι.

¹⁰⁷¹ Ici, le complément πρὸς ἀρετήν pourrait aussi se construire avec l'adjectif οἰκείων (cf. LSJ, s.v. οἰκείος IV 2) et signifier « En effet, il y a une voie qui est capable de choisir les choses appropriées à la vertu dans ces arts, et qui les porte vers la finalité de la vie. » C'est le choix qu'ont fait les traducteurs Radice et Pomeroy.

¹⁰⁷² Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b10 = SVF III 560.

¹⁰⁷³ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 6d = SVF III 113.

¹⁰⁷⁴ Selon Sénèque (*Ep.* 88, 32), un individu peut parvenir à la sagesse sans passer par l'étude des arts encycliques, qui font partie des occupations. De plus, Quintilien (I 10, 15 = SVF III 740) rapporte que certains sages stoïciens (*sapientium aliquos*) – et non tous les sages – se consacreront à l'étude des arts encycliques. A. M. Ioppolo croit quant à elle que *sapientium aliquos* signifie « certains stoïciens » (*Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, 77-78). Selon elle, certains stoïciens auraient défendu la voie des arts libéraux, tandis que d'autres auraient fait la promotion de la voie du cynisme, qui est plus courte parce qu'elle requiert moins d'étude. Le jeune Zénon et Ariston auraient défendu ce chemin raccourci. Sur cette interprétation, voir *infra* dans la même section.

¹⁰⁷⁵ Arr., *Epict. diss.* III 23, 5 ; IV 8, 13 ; Musonius Rufus, *Diss.* VI, p. 23, 17 – 24, 1 Hense. C'est aussi ce que laisse entendre les différents textes stoïciens qui font de la philosophie une ἐπιτήδευσις (voir note suivante), littéralement « l'action de s'occuper de quelque chose ». Le sens du mot ἐπιτήδευσις est en effet très proche de ἐπιτήδευμα, le premier étant l'action dont le résultat est le second.

la recherche de la sagesse (ἐπιτήδευσις σοφίας)¹⁰⁷⁶, un individu doit forcément philosopher pour devenir sage¹⁰⁷⁷. La philosophie a donc un statut particulier parmi les occupations, du fait qu'elle est nécessaire – et non facultative – dans la progression vers la vertu. Ce statut particulier pourrait s'expliquer par le type de τέχνη que la philosophie met en application. Selon une définition stoïcienne, « la philosophie est l'exercice d'un art approprié (τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης)¹⁰⁷⁸ », un art qui se distingue des arts civilisés que mobilisent les occupations mentionnées chez Arius Didyme. L'aspirant à la sagesse s'occupe obligatoirement de philosophie, une occupation à laquelle pourrait s'en ajouter d'autres, comme la divination ou la rhétorique. Puisque la philosophie est l'unique porte d'accès à la vertu, les occupations sont des voies qui mènent à la vertu en ce sens bien restreint qu'elles préparent l'âme à la philosophie, seul exercice à même d'élever un individu vers le plus haut sommet¹⁰⁷⁹.

Si l'on accepte le rapprochement entre le texte d'Apollodore et les extraits d'Arius Didyme traitant des occupations, deux possibilités interprétatives s'offrent à nous. La première consiste à inclure le cynisme dans les « occupations » décrites par Arius Didyme. Si c'était le cas, alors les différentes manières de parcourir la voie vers la vertu chez Apollodore correspondraient à des occupations auxquelles le philosophe stoïcien peut se livrer en progressant dans sa quête de la vertu et parmi lesquelles se trouve le cynisme. Toutefois, même si quelques sources anciennes présentent le cynisme comme un ἐπιτήδευμα¹⁰⁸⁰, aucun texte stoïcien ne le fait explicitement. En outre, chez Arius Didyme, l'« occupation » exige l'acquisition de connaissances relatives à « un art civilisé ». Or, à notre connaissance, le cynisme ne remplit pas cette condition. Il est donc impossible de savoir si les stoïciens incluaient le cynisme dans les occupations.

La seconde interprétation, élaborée par Hirzel et suivie par Ioppolo¹⁰⁸¹, semble plus probable. Selon eux, les parcours vers la vertu que représentent les diverses ἐπιτηδεύματα s'opposent à celui du cynisme. Le chemin cynique correspondrait à une manière de progresser vers la vertu sans « occupation ». L'individu qui cynicise aurait alors pour seule occupation la recherche de la vertu.

¹⁰⁷⁶ Sext. Emp., *Math.* IX 13 = *SVF* II 36 (τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας). Voir aussi Clém. Al., *Paed.* I 13, 101, 2 = *SVF* III 293 (τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδόασιν) ; Musonius Rufus, *Diss.* IV, p. 19, 13-14 Hense (φιλοσοφία καλοκάγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις) et *Diss.* VIII, p. 38, 15-16 Hense (τὸ φιλοσοφεῖν καλοκάγαθίας ἐπιτήδευσις ἐστίν).

¹⁰⁷⁷ Cf. Sén., *Ep.* 88, 28 ; Musonius Rufus, *Diss.* IV, p. 19, 5-8 Hense.

¹⁰⁷⁸ Aët., I praef. 2 = *SVF* II 35. Sur la signification de l'expression ἐπιτηδείου τέχνης, voir Brouwer, *The Stoic sage*, 43-49.

¹⁰⁷⁹ Voir à ce sujet la *Lettre 88* (particulièrement les paragraphes 3, 20, 31) de Sénèque, où il explique que les arts libéraux comme la musique, la grammaire, la géométrie, ne frayent pas le chemin de la vertu, mais préparent l'âme à recevoir la vertu.

¹⁰⁸⁰ D.L., VI 96 ; Gal., *De cuisl. anim. pecc. dign.* 3 ; [Gal.], *Phil. hist.* 3.

¹⁰⁸¹ Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2 : 526 note ; Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, 77-78. Voir note 1074 *supra*.

Suivant cette lecture, « cyniciser » équivaudrait à renoncer aux différentes occupations, ce qui s'accorde avec l'anti-intellectualisme auquel est associée l'image de la voie cynique dans les sources impériales.

À partir de ces observations, j'en conclus que, chez les stoïciens, le chemin qui conduit à la vertu se décline de plusieurs manières. Il n'y a pas une seule façon de progresser vers la sagesse. Une de ces méthodes correspond au cynisme, un mode de vie qui exige le renoncement aux devoirs sociaux. L'autre méthode ou les autres méthodes impliquent une vie plus conventionnelle qui est compatible avec les obligations sociales. Il est difficile de savoir précisément ce à quoi correspondent les différentes méthodes. Elles pourraient simplement illustrer des genres de vie (βίοι) différents, ou encore des « occupations (ἐπιτηδεύματα) » au sens technique que leur confèrent les stoïciens. Cette dernière hypothèse implique que le cynisme soit un moyen de parvenir à la vertu sans se livrer préalablement aux « occupations ».

5.3. Pourquoi le chemin cynique est-il raccourci ?

L'image du chemin raccourci (ὁδός σύντομος) apparaît souvent chez les philosophes et sert à illustrer tantôt la facilité d'une méthode, tantôt son efficacité. Après avoir déterminé le sens précis que les stoïciens donnent au raccourci, je tenterai d'expliquer pourquoi, d'un point de vue stoïcien, la vie cynique mène rapidement à la vertu en faisant appel notamment aux informations transmises par les sources d'époque impériale.

Dans la littérature philosophique, l'idée d'une voie raccourcie est parfois associée à la recherche du plaisir. La fable d'Héraclès rapportée par Xénophon en est un bon exemple. La voie courte qui mène au prétendu bonheur, celle du vice, est caractérisée par le plaisir et la facilité. Les épicuriens, qui reprennent les termes de la fable, prétendent avoir découvert une voie courte et raccourcie (πορεία βραχεῖα καὶ σύντομος) vers leur idéal de plaisir conçu comme absence de douleur¹⁰⁸². Dans ces deux cas, on qualifie le chemin de raccourci afin d'illustrer son caractère agréable et sa facilité¹⁰⁸³.

¹⁰⁸² Plut., *Non posse suav. viv. sec. Epicur.* 3, 1088C-D : ἡ δ' ἐπὶ τοῦτο μετ' ὀρέξεως πορεία, μέτρον ἡδονῆς οὔσα, κομιδῇ βραχεῖα καὶ σύντομος. Voir aussi Cic., *Fin.* I 57 : *o praeclaram beate vivendi et apertam et simplicem et directam viam* ; Lucr., VI 27-28 : *atque viam monstravit tramite parvo qua possemus ad id (bonum summum) recto contendere cursu.*

¹⁰⁸³ Voir aussi un texte qui, sans être attribué explicitement à Socrate, apparaît parmi des citations de Socrate chez Stobée (III 5, 34) : « L'autarcie, tout comme un chemin court et agréable, renferme une grande joie et une petite peine (ἡ αὐτάρκεια καθάπερ ὁδός βραχεῖα καὶ ἐπιτερπῆς χάριν μὲν ἔχει μεγάλην πόνον δὲ μικρόν). » Encore une fois, le chemin court est associé au plaisir.

Chez Xénophon, l'idée d'une voie raccourcie sert aussi à représenter l'efficacité et la fiabilité d'une méthode¹⁰⁸⁴ :

Xén., *Mem.* II 6, 39, éd. Bandini.

ἀλλὰ συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὧ Κριτόβουλε, ὅ τι ἂν βούλη δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι· ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὐρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτη ἀύξανομένης.

Mais le chemin le plus court, le plus sûr et le plus beau, Critobule, qu'importe le domaine dans lequel tu veux paraître bon, c'est d'essayer de devenir bon en cela. En y réfléchissant, tu découvriras que tout ce qu'on appelle chez les humains des vertus s'accroît par l'étude et par l'entraînement.

Socrate explique à Critobule que, pour avoir l'air bon dans un domaine, il vaut mieux, grâce à l'étude et l'exercice, devenir compétent dans ce domaine, plutôt que d'user de mensonges et se faire passer pour compétent. Une réputation fondée sur des mensonges ne résiste pas à l'épreuve de la réalité, tandis qu'une bonne réputation acquise par l'étude et l'effort dure longtemps. Les gestes posés par un individu réellement compétent dans un domaine confirmeront à chaque fois la bonne réputation qu'il a acquise. Dans ce texte de Xénophon, l'image de la voie courte ne sert pas à illustrer la facilité d'une méthode. La voie du mensonge, même si elle requiert moins d'efforts que celle de l'étude et de l'exercice, n'est pas pour autant la plus courte. Le raccourci représente plutôt l'efficacité de la méthode : l'étude et l'exercice mènent infailliblement à la bonne réputation. Les mensonges, au contraire, empêchent de préserver une bonne réputation, car une réputation acquise par leur moyen est toujours à reconstruire aussitôt qu'elle est mise à l'épreuve.

Chez les stoïciens, Sénèque utilise l'image de la voie courte ou raccourcie en parlant de son ami Démétrius le Cynique¹⁰⁸⁵ :

Sén., *Ep.* 62, 3, éd. Reynolds.

Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. quidni admirer? vidi nihil ei deesse. contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: brevissima ad divitias per

¹⁰⁸⁴ Voir aussi Xén., *Mem.* I 7, 1 ; Cic., *Off.* II 43 ; Héraclite, fr. 135 DK. Brancacci est persuadé qu'Antisthène se trouve derrière le passage de *Mem.* II 6, 39 (« Ἰ κοινὴ ἀρέσκοντα dei Cinici », 4068 note 70). Prince y voit aussi une trace du raccourci prôné par Antisthène (« The short route », 90). À propos de cette hypothèse, notons simplement qu'aucun indice ne laisse croire que Xénophon s'inspire ici d'Antisthène.

¹⁰⁸⁵ Sur ce texte, voir partie 1, chapitre 2, section 1.6.3.

contemptum divitiarum via est. Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit.

Je porte avec moi Démétrius, le meilleur homme, et je parle avec cet homme à demi nu après avoir abandonné les gens habillés de pourpre. Je l'admire. Pourquoi ne pas l'admirer ? J'ai constaté qu'il ne manque de rien. Quelqu'un peut tout mépriser, personne ne peut posséder tout. La voie qui passe par le mépris de la richesse est la plus brève pour parvenir à la richesse. Or, notre Démétrius vit ainsi, non pas comme s'il méprisait tout, mais comme s'il confiait les possessions aux autres.

Sénèque oppose deux manières de parvenir à la richesse : celle qui passe par l'acquisition de nouvelles possessions et celle qui passe par l'indifférence à l'égard des possessions. Ici, la longueur de la route tient à son efficacité. La voie de l'indifférence à l'égard des possessions est courte parce qu'elle mène rapidement et infailliblement à la richesse. Puisque la richesse est relative à nos besoins, la voie de l'indifférence est plus efficace pour devenir riche : elle prévient en amont le manque de ressources. Au contraire, l'acquisition de nouvelles possessions est un processus dont l'issue est incertaine. En effet, si on ne s'exerce pas à réduire nos besoins, alors il nous faudra toujours plus de possessions pour combler nos besoins grandissants.

L'image de la voie courte apparaît ailleurs chez Sénèque, où il cherche à convaincre Lucilius de venir le rejoindre pour apprendre auprès de lui, plutôt que de lire les textes qu'il lui fait parvenir :

Sén., *Ep.* 6, 5, éd. Reynolds.

plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit ; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.

Cependant, les paroles ordinaires et la fréquentation quotidienne t'apporteront plus que les discours ; il faut que tu viennes en personne, d'abord parce que les êtres humains se fient davantage à leurs yeux qu'à leurs oreilles, ensuite parce que la route qui passe par les préceptes est longue, tandis que celle qui passe par les exemples est courte et efficace.

Sénèque oppose deux méthodes d'enseignement : celle des préceptes écrits et celle de l'exemple vivant. La première est une voie longue, tandis que la seconde est courte et infaillible. Sénèque ajoute : « Cléanthe n'aurait pas imité Zénon s'il l'avait seulement entendu : il prenait part à sa vie, examinait ses secrets, surveillait s'il vivait conformément à ses règles¹⁰⁸⁶. » Il en va de même pour Platon et Aristote avec Socrate, ainsi que pour Métrodore, Hermarque et Polyénus avec Épicure. Pour agir en conformité avec des préceptes, il vaut mieux observer directement leur mise en

¹⁰⁸⁶ Sén., *Ep.* 6, 6.

application chez un maître que les lire ou les entendre. La proximité avec un maître augmente les chances de transformer la vie de l'apprenti philosophe. Encore une fois, la voie courte sert à illustrer l'efficacité d'une méthode.

Il est peu probable que, dans un contexte stoïcien, l'image du raccourci cynique renvoie à une méthode facile et agréable pour parvenir à la vertu. En effet, si les stoïciens qualifient la voie cynique de raccourcie, ils la décrivent aussi comme intensive, ce qui implique des efforts et un niveau de difficulté élevé. La métaphore du chemin court transmet plutôt l'idée d'une méthode rapide et efficace pour parvenir à la vertu.

Mais pourquoi un stoïcien comme Apollodore considère-t-il que celui qui vit en cynique parvient plus efficacement à la vertu que les autres ? Certains textes d'époque impériale suggèrent qu'il y a un lien à établir entre le rejet des études et la rapidité de la voie cynique. D'autres associent plutôt sa rapidité au mode de vie frugal que proposent les adeptes du cynisme. Pour valider ces hypothèses, il faudrait trouver la preuve que les stoïciens acceptent qu'on accède à la vertu sans passer par de longues années d'étude ni par l'accumulation de ressources matérielles ou financières.

Parmi les stoïciens, seul Sénèque aborde de front la possibilité de parvenir à la vertu sans se consacrer à l'étude. Dans sa *Lettre 94*, Sénèque s'attaque à Ariston sur la question de l'utilité des préceptes dans la quête de la vertu. Les préceptes sont des indications précises concernant les actions à poser dans différentes circonstances¹⁰⁸⁷. Ariston prétend qu'ils sont inutiles, car l'accomplissement de bonnes actions repose uniquement sur l'assimilation de la définition du bien suprême et des dogmes de la philosophie¹⁰⁸⁸. Sénèque défend la position stoïcienne orthodoxe qui admet l'utilité à la fois des dogmes (*decreta*), acquis au moyen de l'enseignement (*institutio*), et des préceptes (*praecepta*), mis en application grâce à l'avertissement (*admonitio*) :

¹⁰⁸⁷ Sur les *praecepta*, voir Dihle, « Posidonius' system of moral philosophy » ; Kidd, « Moral actions and rules in Stoic ethics » ; P. Mitsis, « Seneca on reason, rules, and moral development », dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic philosophy of mind*, dir. J. Brunschwig et M. C. Nussbaum (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), 285-312 ; J. Annas, *The morality of happiness* (New York, Oxford : Oxford University Press, 1993), 95-108 ; B. Inwood, « Rules and reasoning in Stoic ethics », dans *Topics in Stoic philosophy*, dir. K. Ierodiakonou (Oxford : Clarendon Press, 1999), 95-127 ; G. Roskam, *On the path to virtue : The Stoic doctrine of moral progress and its reception in (middle-)Platonism* (Leuven : Leuven University Press, 2005), 30-32 et 87-90 ; J. Schafer, *Ars didactica : Seneca's 94th and 95th letters* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) ; T. Irwin, « Officia and casuistry : Some episodes », *Philosophie Antique* 14 (2014) : 111-28 ; I. Hadot, *Sénèque : Direction spirituelle et pratique de la philosophie* (Paris : Vrin, 2014), 25-31.

¹⁰⁸⁸ Sén., *Ep.* 94, 2 : *plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni.*

Sén., *Ep.* 94, 4, éd. Reynolds.

Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem, sed inbecillam nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.

Cléanthe croit que cette partie aussi [*scil.* la partie de la philosophie qui donne les préceptes] est utile, mais qu'elle est impuissante si elle ne dérive pas de l'universel, si elle ne connaît pas les dogmes eux-mêmes et les points capitaux de la philosophie.

Pour les stoïciens, suivre des préceptes ne suffit pas à faire progresser un individu vers la vertu, encore faut-il qu'il étudie la philosophie et comprenne pourquoi il doit agir d'une certaine manière¹⁰⁸⁹.

Sénèque poursuit la discussion sur l'utilité des préceptes dans sa *Lettre 95*. Cette fois, il s'attaque à des adversaires non identifiés qui défendent la position inverse d'Ariston¹⁰⁹⁰. Ceux-ci prétendent que l'étude des dogmes n'est d'aucune utilité dans la quête de la vertu et qu'il faut s'en tenir uniquement à suivre des préceptes. Sénèque concède à ses adversaires que certains hommes, doués d'une nature exceptionnelle, parviennent à la vertu sans avoir besoin d'étudier les dogmes qui les sous-tendent :

Sén., *Ep.* 95, 36-37, éd. Reynolds.

'quid ergo? non quidam sine institutione subtili evaserunt probi magnosque profectus adsecuti sunt dum nudis tantum praeceptis obsequuntur?' fateor, sed felix illis ingenium fuit et salutaria in transitu rapuit. nam ut dii immortales nullam didicere virtutem cum omni editi et pars naturae eorum est bonos esse, ita quidam ex hominibus egregiam sortiti indolem in ea quae tradi solent, perveniunt sine longo magisterio et honesta complexi sunt cum primum audire; unde ista tam rapacia virtutis ingenia, vel ex se fertilia. at illis aut hebetibus et obtusis aut mala consuetudine obsessis diu robigo animorum effricanda est. ceterum, ut illos in bonum pronos citius educit ad summa, et hos inbecilliores adjuvabit malisque opinionibus extrahet qui illis philosophiae placita tradiderit.

« Quoi donc ? N'y a-t-il pas des hommes qui, sans enseignement, sont devenus vertueux et ont accomplis de grands progrès en se pliant seulement à de simples préceptes ? » Je le reconnais, mais ils avaient une nature favorable qui a saisi au passage [des principes] salutaires. Car tout comme les dieux immortels n'ont appris aucune vertu, puisqu'ils les possédaient toutes à la naissance et qu'être bon fait partie de leur nature, de même certains hommes qui, ayant obtenu du sort un naturel extraordinaire, sont portés naturellement vers ce qu'on a l'habitude d'enseigner, parviennent [à la vertu] sans de longues leçons et saisissent l'honnête à la première écoute ; c'est pourquoi ces natures sont si promptes à s'emparer de la vertu, ou plutôt si fécondes en elles-mêmes. Mais ceux qui manquent de vivacité et

¹⁰⁸⁹ Voir aussi Arr., *Epict. diss.* II 2, 21-24.

¹⁰⁹⁰ Certains spécialistes croient que les cyniques font partie de ces adversaires, mais cela est difficile à établir (voir partie 1, chapitre 2, section 1.8.3).

de vigueur, ou qui sont bloqués par de mauvaises habitudes, il faut enlever la rouille de leur âme en frottant longtemps. Du reste, tout comme il élève plus rapidement au sommet ceux qui sont bien disposés vers le bien, celui qui enseignera les dogmes de la philosophie aidera aussi ceux qui sont plus faibles et leur retirera leurs mauvaises opinions.

Une minorité d'êtres humains peuvent donc se priver de l'enseignement pour progresser vers la vertu. Grâce à leur nature exceptionnelle, ils assimilent les dogmes très rapidement et n'ont pas besoin d'assister aux leçons d'un maître pendant de nombreuses années pour comprendre les principes qui doivent guider leurs actions¹⁰⁹¹. Cela est aussi vrai des Anciens, dont la sagesse reposait sur quelques préceptes simples qui n'avaient pas besoin d'un système philosophique complexe pour les supporter¹⁰⁹². À leur époque, le vice prenait des formes moins variées et requérait par conséquent des remèdes simples. Sénèque accepte donc que la vertu émerge chez un individu qui n'aurait pas étudié longtemps les dogmes auprès d'un maître stoïcien.

Quoique limitée, il y a une place chez Sénèque pour un chemin vers la vertu qui ne passe pas par de longues années d'études. En sautant les nombreuses leçons qu'il faut normalement suivre pour assimiler les doctrines stoïciennes, l'individu favorisé par la nature aura besoin de moins de temps pour parvenir à la vertu que celui dont l'âme est ancrée dans de mauvaises habitudes.

Notons aussi que dans un discours de Démétrius rapporté par Sénèque, le cynique, sans renoncer complètement à l'apprentissage de dogmes, prescrit de limiter au strict minimum les apprentissages théoriques¹⁰⁹³. Il faut assimiler seulement un petit nombre de dogmes éthiques qui contribuent directement au bonheur. L'aspirant à la sagesse doit renoncer à toutes les autres connaissances. Démétrius, tel que représenté par Sénèque, propose donc une méthode pour parvenir à la vertu qui laisse de côté plusieurs parties du discours philosophique stoïcien, comme la physique et la logique. Puisque Sénèque cite avec approbation Démétrius, il devait reconnaître la validité de cette méthode abrégée et peu orthodoxe d'un point de vue stoïcien.

Le lien qu'établissent les sources d'époque impériale entre la frugalité du mode de vie cynique et le caractère abrégé du chemin mérite aussi d'être examiné. Selon la doctrine stoïcienne, richesse et pauvreté font partie des indifférents, c'est-à-dire des réalités qui, selon l'usage qu'on en fait, peuvent aussi bien contribuer à la vertu qu'au vice¹⁰⁹⁴. Il s'ensuit que la vie vertueuse se satisfait de toutes les conditions économiques. Les stoïciens admettent toutefois que la richesse est préférable et

¹⁰⁹¹ Voir aussi Sén., *Ben.* V 25, 5 ; *Ep.* 52, 3.

¹⁰⁹² Sén., *Ep.* 95, 13-14.

¹⁰⁹³ Sén., *Ben.* VII 1, 3 – 2, 1. Ce texte est cité et commenté dans la partie 1, chapitre 2, section 1.6.2.

¹⁰⁹⁴ Cf. D.L., VII 105-106 = *SVF* III 126-127. Mes analyses sur le rapport des stoïciens à la pauvreté se trouvent aussi dans mon article « Le sage peut-il mendier ? ».

possède une certaine valeur en tant qu'elle facilite généralement l'atteinte d'une vie conforme à la nature. À l'inverse, la pauvreté nuit le plus souvent à ce but et, pour cette raison, est classée parmi les indifférents rejetables.

Malgré les difficultés qu'elle peut entraîner dans la recherche d'une vie conforme à la nature, la pauvreté présente tout de même un avantage moral par rapport à la richesse. Zénon rapporte que son maître Cratès jugeait le cordonnier Philiscos, en raison de sa pauvreté, plus apte à philosopher que Thémiston, le roi de Chypre pour qui Aristote a écrit un *Protreptique*¹⁰⁹⁵. Sénèque, quant à lui, affirme : « La richesse a empêché de nombreuses personnes de philosopher ; la pauvreté est sans bagages et sans inquiétude¹⁰⁹⁶. » Étant habitués à se contenter de peu, les pauvres sont mieux préparés à la philosophie que les riches, trop attachés à leur pécule. C'est ainsi que Zénon aurait mis à l'épreuve un apprenti philosophe¹⁰⁹⁷ :

D.L., VII 22, éd. Dorandi (= SVF I 20).

Ῥοδίου δέ τινος καλοῦ καὶ πλουσίου ἄλλως δὲ μηδέν, προσκειμένου αὐτῷ, μὴ βουλόμενος ἀνέχεσθαι, πρῶτον μὲν ἐπὶ τὰ κεκοιμένα τῶν βάρων ἐκάθιζεν αὐτόν, ἵνα μολύνῃ τὴν χλανίδα· ἔπειτα εἰς τὸν τῶν πτωχῶν τόπον, ὥστε συνανατρίβεσθαι τοῖς ῥάκεσιν αὐτῶν· καὶ τέλος ἀπῆλθεν ὁ νεανίσκος.

Un Rhodien qui n'avait pas d'autre qualité que d'être beau et riche s'est attaché à lui [*scil.* Zénon]. Celui-ci ne voulant pas le supporter, d'abord le fit asseoir sur un banc poussiéreux, afin qu'il salisse sa chlanide, ensuite le fit asseoir à la place des mendiants, pour qu'il fréquente leurs haillons. Finalement, le jeune homme partit.

On trouve dans cette anecdote l'opposition entre la chlanide et les haillons, symboles respectifs du luxe et du dénuement. Le Rhodien, en refusant d'être associé aux plus démunis, révèle l'importance qu'il accorde à son statut social et à sa richesse. Or, pour faire de la philosophie, il faut tenir la richesse pour un indifférent et être prêt à tomber dans la misère en toute impassibilité¹⁰⁹⁸. Les pauvres, ayant déjà tout perdu, sont mieux disposés que les riches pour assimiler ce dogme stoïcien.

Bien que la doctrine stoïcienne des indifférents recommande normalement d'entretenir une certaine fortune, elle n'exclut pas qu'un mode de vie frugal puisse mener à la vertu¹⁰⁹⁹. Zénon, réputé

¹⁰⁹⁵ Sur ce texte, voir partie 1, chapitre 1, section 1.5.

¹⁰⁹⁶ Sén., *Ep.* 17, 3. Voir aussi *Tranq.* VIII ; *Constant.* XIII 3.

¹⁰⁹⁷ Dans cette anecdote, la méthode d'enseignement de Zénon rappelle celle de son maître Cratès (D.L., VII 3 = SVF I 2 = SSR V H 38).

¹⁰⁹⁸ Sénèque, par exemple, prétend pouvoir vivre autant dans le luxe que dans la plus grande pauvreté (*De vita beata* XXV 1).

¹⁰⁹⁹ Cf. Sén., *De vita beata* XXI-XXVI. Cicéron affirme que Zénon a fait du mendiant un sage (*Fin.* V 84 = SVF I 220). En outre, Zénon soutient que le sage demeure riche tout en étant dans la plus grande indigence, car il sait combler ses besoins quelles que soient les ressources dont il dispose (Cic., *Mur.* 61 = SVF I 220). Zénon, afin de préserver le sage du manque, fait appel à une notion relative de la richesse fondée sur le rapport entre les besoins et les ressources

pour sa frugalité, et ses disciples, que le satiriste Timon appelle « les plus pauvres des mendiants (πτωχότατοι) », ont vraisemblablement choisi d'adopter ce mode de vie¹¹⁰⁰. En se contentant du strict minimum en termes de ressources matérielles, un individu perd moins de temps à gagner de l'argent et à gérer ses avoirs. Il a ainsi plus de loisir pour se consacrer à la philosophie et, par conséquent, progresse plus rapidement vers la vertu. Mais la pauvreté donne aussi un avantage moral à celui qui en fait l'expérience. Il se lance dans la philosophie avec une longueur d'avance, car il sait déjà que l'on peut vivre avec très peu¹¹⁰¹.

Même si les sources d'époque impériale ne font jamais ce rapprochement de manière explicite, la rapidité du chemin cynique pourrait aussi s'expliquer par le renoncement aux devoirs sociaux. Comme nous l'avons vu, les textes stoïciens traitant du cynisme du sage font du rejet du mariage, de la reproduction et de l'implication politique un trait distinctif du cynisme. Selon la doctrine stoïcienne, les devoirs sociaux entrent dans la catégorie des convenables, c'est-à-dire des actions qui, sans être vertueuses, facilitent en général le développement de la vertu. Mais puisque certains stoïciens acceptent que le cynisme mène à la sagesse, c'est donc qu'ils admettent qu'on puisse parvenir à la vertu même en refusant de se marier, d'avoir des enfants et de faire de la politique. Si un individu peut avancer vers la vertu sans se conformer à ces devoirs, il avancera vers la vertu plus rapidement que celui qui emprunte la voie conventionnelle du mariage, de la procréation et de l'implication politique, car il ne sera pas occupé à toutes sortes de tâches qui ne contribuent pas directement à son progrès moral. En effet, les devoirs sociaux entraînent une série d'obligations chronophages qu'Épictète détaille dans l'entretien *Sur le cynisme*¹¹⁰². L'homme marié qui a des enfants doit rendre des services à la belle famille, soigner les membres de sa famille, les nourrir, etc.

Les différentes caractéristiques associées à la voie cynique peuvent toutes servir à expliquer son efficacité. S'il est possible de progresser moralement sans avoir à faire de longues études ou en délaissant les tâches quotidiennes liées à la gestion de l'argent, de la famille et de la cité, ce mode de vie fera gagner beaucoup de temps à celui qui veut atteindre la vertu. Pourtant, les stoïciens recommandent généralement de suivre l'enseignement d'un maître pour se former à l'éthique, la physique et la logique. Ils conseillent également de posséder une petite fortune, de se marier, d'avoir des enfants et de faire de la politique, car il s'agit de conditions favorisant le développement de la

disponibles. Même en possédant le strict minimum, le sage peut réduire ses besoins de sorte qu'il se trouve toujours dans l'abondance. En effet, pour les stoïciens, « seul le sage est riche » (Cic., *Parad. Stoic.* VI).

¹¹⁰⁰ D.L., VI 104 = SSR V A 135 ; VII 16 = SVF I 21 ; VII 27. Cléanthe était aussi connu pour son extrême pauvreté (D.L., VII 168-170 et 174 = SVF I 463).

¹¹⁰¹ Musonius Rufus tient de tels propos dans *Diss.* I, p. 3, 11 – 4, 5 Hense, où il affirme que vivre dans des conditions difficiles permet de comprendre plus rapidement la doctrine des indifférents.

¹¹⁰² Arr., *Epict. diss.* III 22, 70-75. Toutefois, Antipater de Tarse, un stoïcien du 3^e/2^e s. av. J.-C., est plutôt d'avis que le mariage permet d'avoir plus de temps de loisir pour se consacrer à la philosophie ou à la politique, car l'homme peut déléguer toutes les tâches domestiques à sa femme (Stob., IV 22a, 25 = SVF III Ant. 63).

vertu. On en arrive donc à cette conclusion paradoxale, à savoir que les stoïciens reconnaissent l'efficacité de la voie cynique alors que le cynisme se soustrait à leurs recommandations habituelles. Si la voie cynique est bel et bien la plus rapide aux yeux des stoïciens, on s'attendrait plutôt à ce qu'ils la recommandent à tous. Ce paradoxe trouvera sa résolution une fois examiné le caractère intensif de la voie cynique.

5.4. Pourquoi le chemin cynique est-il intensif ?

Selon l'édition que je propose, le texte d'Apollodore de Séleucie en D.L., VII 121 décrit le cynisme comme « une voie intensive vers la vertu (εὐτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός) ». Comme nous l'avons vu au début du chapitre, l'adjectif εὐτονος, dans l'expression εὐτονος ὁδός, ne qualifie pas directement le chemin. Il renvoie, par hypallage, à celui qui emprunte le chemin. J'examinerai dans cette section ce que signifie précisément pour les stoïciens l'adjectif εὐτονος et quel lien il entretient avec la vertu. Je tenterai finalement de déterminer pourquoi la pratique du cynisme exige d'être εὐτονος.

Pour trouver la signification précise que revêt l'adjectif εὐτονος chez les stoïciens, il faut faire un détour par la notion de τόνος, qui joue un rôle fondamental dans la physique stoïcienne¹¹⁰³. La « tension (τόνος) » est un mouvement de dilatation et de contraction simultanées provoqué par le souffle (πνεῦμα) qui traverse tous les êtres. Chaque être est composé d'un souffle (mélange d'air et de feu) et de matière (mélange d'eau et de terre), le premier agissant comme un principe actif qui tient ensemble la seconde. Le mouvement tensionnel du souffle détermine les qualités des êtres, assure leur cohésion et leur confère résistance et force. Le souffle propre aux êtres humains, que les stoïciens nomment « souffle psychique » ou « âme », ne fait pas exception et entraîne aussi des mouvements tensionnels. L'âme, en tant que réalité corporelle, peut littéralement se tendre et se détendre.

La bonne tension du πνεῦμα n'a pas seulement un impact physique en tant que force unificatrice, mais aussi, chez les êtres dotés d'un souffle psychique, elle assure le bon fonctionnement de la partie directrice de l'âme, c'est-à-dire l'hégémonique. Que ce soit du point de vue de la

¹¹⁰³ Pour une discussion générale sur la notion de τόνος dans l'ancien stoïcisme, voir D. E. Hahm, *The origins of Stoic cosmology* (Columbus : Ohio State University Press, 1977), 153-56 et 168-73 ; Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, 15-18.

représentation¹¹⁰⁴, de l'assentiment¹¹⁰⁵ ou de l'impulsion¹¹⁰⁶, la tension adéquate de l'âme permet à l'hégémonique d'exercer ses facultés correctement. Arius Didyme explique que la force de l'âme réside dans une tension assez grande appliquée aux domaines de l'assentiment et de l'impulsion :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b4, éd. Wachsmuth (= *SVF* I 563).

καὶ ὁμοίως ὡσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ.

De même que la force du corps est une tension suffisante des nerfs, de même la force de l'âme est une tension suffisante dans le jugement et le fait d'agir ou non.

La tension de l'âme se manifeste notamment dans les jugements (domaine de l'assentiment) et dans la traduction en actes des jugements (domaine de l'impulsion). L'*eutonie* de l'âme a donc un rôle essentiel à jouer dans l'éthique stoïcienne.

Puisqu'il est question de la route vers la vertu chez Apollodore, l'adjectif εὐτονος ne peut pas renvoyer simplement à la vigueur corporelle. Pour les stoïciens, la force du corps est un indifférent, c'est-à-dire qu'elle ne joue pas un rôle déterminant dans l'atteinte de la vertu, car la vertu est une disposition de l'âme et non du corps¹¹⁰⁷. L'adjectif εὐτονος renvoie plutôt à cette bonne tension de l'hégémonique qui lui permet d'accomplir correctement ses différentes opérations. En effet, l'*eutonie* ou force de l'âme entretient un rapport étroit avec la vertu dans le système stoïcien.

Si, d'un point de vue intellectuel, les stoïciens décrivent l'âme vertueuse comme une âme pleinement rationnelle, ils la décrivent aussi sous sa dimension physique comme une âme bien tendue. Autrement dit, la vertu se manifeste physiquement à travers la tension de l'âme. Comme l'a montré Bénatouil dans son article « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu

¹¹⁰⁴ La représentation sensorielle ne peut advenir sans tension. Calcidius, *in Tim.* c. 237 = *SVF* II 863 : « la cause de la vue réside dans la tension du souffle inné (*in nativi spiritus intentione*) ». Voir aussi *SVF* II 864, 866 et 871. Sur le rôle de la tension dans la perception, voir Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, 41-43.

¹¹⁰⁵ La valeur de l'assentiment donnée à une représentation varie en fonction de sa force : l'opinion est un assentiment faible et faux, la compréhension un assentiment vrai et la science un assentiment vrai, ferme et constant (Cic., *Acad. post.* I 41-42 = *SVF* I 60 ; Sext. Emp., *Math.* VII 151-157). Chez Arius Didyme (*apud* Stob., II 7, 5l = *SVF* III 112), la science est définie comme « un habitus (ἔξις) qui permet de recevoir des représentations et qu'aucun argument ne peut ébranler (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου), habitus qui, comme certains le disent, se trouve dans la tension et la puissance (ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι). » La tension de l'âme a donc des répercussions sur la valeur des jugements. Voir Voelke, 45-49.

¹¹⁰⁶ Voir les textes cités *infra* dans la même section (Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b4 = *SVF* I 563 ; Gal., *De plac. Hip. et Plat.* IV 6, 2-3 = *SVF* III 473).

¹¹⁰⁷ Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 7a = *SVF* III 140 ; II 7, 7d = *SVF* III 141 ; D.L., VII 102 = *SVF* III 117 ; VII 104 = *SVF* III 119 ; VII 107 = *SVF* III 135. Dans les textes stoïciens, la force est tantôt classée parmi les indifférents, tantôt associée à la vertu (voir *infra* dans la même section). Je comprends que, dans le premier cas, il est question de force du corps, tandis que, dans le deuxième, il est question de force de l'âme.

stoïcienne », la relation entre la vertu et la tension de l'âme a évolué entre Cléanthe et Chrysippe¹¹⁰⁸.

Pour Cléanthe, l'*eutonie* se trouve au fondement de toutes les vertus :

Plut., *De Stoic. repugn.* 7, 1034D, éd. Westman (= *SVF* I 563).

ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν ὑπομνήμασι φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι 'πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος,' ἐπιφέρει κατὰ λέξιν, 'ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστίν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.'

Cléanthe, dans ses traités physiques, après avoir dit que « la tension est une pulsation de feu et, quand elle devient assez puissante dans l'âme pour accomplir ce qui est approprié, elle est appelée force et puissance », il ajoute textuellement « la force elle-même et la puissance, quand elles interviennent dans le domaine de ce dans quoi on doit manifestement persévérer, correspondent à la maîtrise de soi ; quand c'est dans le domaine de ce qui doit être supporté, au courage ; quand cela concerne les valeurs, à la justice ; quand cela concerne les préférences et les aversions, à la tempérance. »

Pour rendre possibles les vertus, la tension de l'âme doit atteindre un degré d'intensité assez élevé. Cette force, selon le domaine des actions humaines auquel elle s'applique, prend des noms différents : maîtrise de soi, courage, justice, tempérance. Ici, les vertus particulières ne sont rien de plus que la manifestation de l'*eutonie* de l'âme dans un domaine précis.

Chez Arius Didyme, la tension de l'âme entretient un rapport différent aux vertus :

Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b4, éd. Wachsmuth (= *SVF* III 278).

ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀρτιότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος.

Ils disent donc que les vertus susmentionnées sont parfaites en ce qui concerne la vie et se forment à partir de théorèmes. D'autres [vertus] s'ajoutent à celles-ci, qui ne sont plus des arts, mais des puissances produites par l'exercice, telles que la santé de l'âme, son intégrité, sa force et sa beauté.

Ce développement, en raison de la mention des vertus théorématiques, remonte probablement à Chrysippe¹¹⁰⁹. Arius Didyme nous dit que, contrairement à une série de vertus qu'il vient d'énumérer

¹¹⁰⁸ T. Bénatouil, « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie Antique* 5 (2005) : 5-30. Sur la vertu et la tension de l'âme, voir aussi Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, 91-95.

¹¹⁰⁹ Cf. Bénatouil, « Force, fermeté, froid », 12.

et qui sont toutes des formes de savoir, certaines vertus ne découlent pas d'un savoir, mais de l'exercice. La pratique des vertus théorématiques développe des vertus non-intellectuelles qui incluent la force, définie dans la suite immédiate du texte comme une tension suffisante de l'âme¹¹¹⁰. L'*eutonie* de l'âme ne se trouve donc pas, comme chez Cléanthe, à la base de toutes les vertus. Chrysippe en fait plutôt un effet dérivé de la mise en application d'une vertu intellectuelle. L'exposé d'éthique stoïcienne chez Diogène Laërce permet d'identifier la vertu science dont l'*eutonie* découle. Elle dérive du courage¹¹¹¹, défini par les stoïciens comme la science de ce qu'il faut supporter¹¹¹². Selon Diogène Laërce, Apollodore de Séleucie et Hécaton de Rhodes partagent cette opinion de Chrysippe.

Un texte de Galien éclaire particulièrement bien le rôle que joue la bonne tension psychique selon Chrysippe¹¹¹³ :

Gal., *De plac. Hip. et Plat.* IV 6, 2-3, éd. De Lacy (= *SVF* III 473).

ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἢ ὀρθῆ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας. [...] ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν, ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μὴδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν, ἐναργῶς ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἐνδεικνύμενος οἷόν τι τὸ πάθος ἐστίν.

De même que, parmi toutes les actions que les êtres humains n'accomplissent pas correctement, les unes remontent à un mauvais jugement, les autres à l'*atonie* et la faiblesse de l'âme, de même, dans les actions qu'ils [*scil.* les êtres humains] accomplissent correctement, le jugement droit commande avec l'*eutonie* de l'âme. [...] « Parfois, dit-il [*scil.* Chrysippe], nous nous éloignons des décisions droites parce que la tension de l'âme s'est laissée aller, n'a pas entièrement résisté et n'était pas complètement au service des ordres de la raison. » Dans de tels exemples, il [Chrysippe] montre clairement ce qu'est la passion.

Une fois qu'un individu a pris la décision d'accomplir une bonne action, il n'est pas certain que cette impulsion devienne effective. Pour passer à l'acte, encore faut-il que la tension de son âme soit assez forte pour éviter qu'une autre impulsion, déraisonnable, ne se substitue à la première. Quand la tension de l'âme n'est pas suffisante pour que les décisions droites débouchent sur des actions droites,

¹¹¹⁰ C'est le texte cité *supra* dans la même section (Arius Didyme *apud* Stob., II 7, 5b4 = *SVF* I 563).

¹¹¹¹ D.L., VII 126 = *SVF* III 295.

¹¹¹² D.L., VII 125-126 = *SVF* III 295. Voir aussi D.L., VII 92-93 = *SVF* III 265.

¹¹¹³ Sur ce texte, voir T. Tieleman, *Chrysippus' On affections : Reconstruction and interpretations* (Leiden : Brill, 2003), 112-13 et 238 ; M.-O. Goulet-Cazé, « À propos de l'assentiment stoïcien », dans *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, dir. M.-O. Goulet-Cazé (Paris : Vrin, 2011), 107-13.

les stoïciens appellent ce mouvement la passion¹¹¹⁴. Chrysippe donne l'exemple de Ménélas qui, bien décidé à tuer Hélène, renonce à son action en la voyant, frappé par sa beauté. Dans ce cas, la décision de tuer Hélène ne se traduit pas en acte, car Ménélas est trop faible pour résister à la beauté d'Hélène et mener à terme son projet. Le désir qu'il ressent à la vue d'Hélène vient contrecarrer sa décision initiale. Au contraire, l'individu qui possède la vertu d'*eutonie* prend des résolutions fortes et les respecte.

Que la bonne tension de l'âme soit le fondement des vertus ou un effet secondaire du courage, on comprend mal comment elle saurait être un prérequis pour atteindre la vertu chez Apollodore de Séleucie. En effet, si l'*eutonie* suppose déjà la vertu, comment expliquer qu'elle caractérise l'âme de l'insensé qui emprunte le chemin cynique vers la vertu ? Une solution possible se trouve dans un texte d'Hécaton rapporté par Diogène Laërce :

D.L., VII 90-91, éd. Dorandi modifiée (= fr. 6 Gomoll).

φησὶ γὰρ ὁ Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν ἐπιστημονικὰς μὲν εἶναι καὶ θεωρηματικὰς τὰς ἐχούσας τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων ὡς φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυίαις καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύν. τῇ γὰρ σωφροσύνη τε θεωρημένη ὑπαρχούση συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ τῆς ψαλίδος οἰκοδομῆα τὴν ἰσχύν ἐπιγίνεσθαι. καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους γίγνοντα¹ ὡς ὑγεία, ἀνδρεία.

¹ καί-γίγνονται PF : om. B, Suda : secl. Sedley, καί-ἀνδρεία secl. V.d. Muehl

En effet, Hécaton dit dans le premier livre de son traité *Sur les vertus* que sont scientifiques et théorématiques les [vertus] qui se forment à partir de théorèmes, comme la prudence et la justice, tandis que sont athéoriques celles qui sont théoriques par extension de celles qui ont été formées à partir de théorèmes, comme la santé et la force. Par conséquent, la santé suit par extension la vertu théorique de la modération, comme la force survient après la construction de l'arche. On nomme ces vertus athéoriques parce qu'elles ne font pas intervenir d'assentiments, mais surviennent même chez les insensés, comme la santé et le courage¹¹¹⁵.

Hécaton reprend la même distinction développée par Chrysippe entre vertus intellectuelles et vertus non-intellectuelles, celles-ci dérivant de celles-là. Il situe lui aussi la santé et la force de l'âme parmi les vertus non-intellectuelles. Or, Hécaton affirme que ces vertus ne sont pas le propre du sage. Elles apparaissent aussi chez les insensés : « On nomme ces vertus athéoriques parce qu'elles ne font pas

¹¹¹⁴ Sur le rôle de la tension dans la passion, voir Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, 88-91.

¹¹¹⁵ Le courage est normalement considéré par les stoïciens comme une vertu intellectuelle. Il faut probablement supposer que son assimilation aux vertus non-intellectuelles résulte d'une erreur et que le mot ἰσχύς aurait dû figurer à la place de ἀνδρεία.

intervenir d'assentiments, mais surviennent même chez les insensés, comme la santé et le courage. » Dorandi, à la suggestion de Sedley, a préféré éliminer du texte ce passage problématique, sans toutefois expliquer pourquoi. Je suppose qu'il jugeait l'énoncé incompatible avec certaines doctrines stoïciennes. Si l'on postule que les vertus sont inséparables et que seul le sage est vertueux, il y a forcément une difficulté à accepter l'existence d'une vertu chez un insensé, car on reconnaîtrait par la même occasion qu'un individu peut avoir une vertu sans les posséder toutes. Mais il se peut que l'inséparabilité des vertus ne vaille que pour les vertus intellectuelles, laissant ainsi la possibilité qu'une vertu non-intellectuelle survienne isolément¹¹¹⁶. Il n'en reste pas moins que les vertus non-intellectuelles découlent des vertus sciences et qu'elles devraient par conséquent apparaître seulement chez les sages qui détiennent ces vertus. Comment une vertu non-intellectuelle comme l'*eutonie* peut apparaître chez un insensé demeure une question ouverte.

Mis à part le texte d'Apollodore de Séleucie, plusieurs sources mettent en relation la bonne tension de l'âme avec le cynisme. Par exemple, chez Diogène Laërce, Zénon est décrit comme « bien tendu vers la philosophie (εὐτονος πρὸς φιλοσοφίαν) » alors qu'il est question de sa relation avec son maître cynique Cratès¹¹¹⁷. Toutefois, aucune de ces sources n'explique pourquoi la pratique du cynisme requiert une âme particulièrement *eutonique*.

Les caractéristiques du chemin cynique qui en font un raccourci pourraient nous éclairer sur ce point. Comme nous l'avons vu, Sénèque affirme dans sa *Lettre 95* que seul un individu doté d'une nature exceptionnelle peut se passer de l'étude des dogmes. Il ajoute : « Mais ceux qui manquent de vivacité et de vigueur (*hebetibus et obtusis*), ou qui sont bloqués par de mauvaises habitudes, il faut enlever la rouille de leur âme en frottant longtemps. » Sénèque recommande de suivre l'enseignement d'un maître à la plupart des gens, car leur âme est trop faible pour s'en passer. En revanche, ceux qui parviennent à la vertu sans étude ont une nature exceptionnelle qui se manifeste dans la vigueur de leur âme.

¹¹¹⁶ C'est ce que laisse entendre un passage d'Arius Didyme (*apud Stob.*, II 7, 5b5 = *SVF* III 280) : « Toutes les vertus qui sont des sciences et des arts partagent des théorèmes communs et la même fin, comme cela a été dit, c'est pourquoi elles sont inséparables. En effet, celui qui en possède une les possède toutes, et celui qui agit conformément à l'une agit conformément à toutes (πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν). » Or, si les vertus intellectuelles sont inséparables parce qu'elles partagent des théorèmes communs et la même fin, on ne peut pas en dire autant des vertus athéoriques.

¹¹¹⁷ D.L., VII 3 = *SVF* I 2 : « À partir de ce moment, il écoute Cratès, étant particulièrement bien tendu vers la philosophie, même s'il demeurerait honteux lorsque confronté à l'impudeur cynique (ἐντεῦθεν ἤκουε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὐτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν). » Voir aussi Origène, *C. Cels.* VII 7 = *SSR* V B 523 (τὴν Ἀντισθένης καὶ Κράτητος καὶ Διογένης εὐτονίαν). Diogène aurait lui-même souligné l'importance de développer la tension de l'âme (*Stob.*, III 7, 17 = *SSR* V B 292) : « De Diogène. Il disait qu'il n'y a rien de beau dans l'effort à moins qu'il n'ait pour fin la bonne disposition de l'âme et la tension de l'âme, non pas celle du corps (οὐδένα καλὸν ἔφησεν εἶναι πόνον, οὐ μὴ τέλος εἴη εὐψυχία καὶ τόνος ψυχῆς, ἀλλ' οὐχὶ σώματος). » Cette citation n'est pas, comme le croit Smets, un fragment d'Épictète (voir partie 1, chapitre 2, section 3.3.1).

Quant au mode de vie frugal, les stoïciens pourraient le recommander à une minorité de gens dont l'âme est assez forte pour supporter la misère extrême. C'est ce que nous dit Simplicius dans son *Commentaire au Manuel d'Épictète*. En commentant le deuxième chapitre du *Manuel*, celui-ci explique en quoi Diogène, Cratès et Zénon diffèrent de la plupart des êtres humains :

Simpl., in *Epict. enchir.* VII, p. 232-233, éd. Hadot.

τὸ δὲ σφοδρὸν τῆς ὀρμῆς καὶ τῆς ὀρέξεως καὶ τῆς ἀφορμῆς καὶ ἐκκλίσεως, ἐπὶ τῶν παιδευομένων εἰκότως παραιτεῖται, διὰ τὸ μὴ ὑπερπηδᾶν καὶ ὑπερβάθμιον πόδα τείνειν ὑπὸ προθυμίας περιττοτέρας. τοῦτο γὰρ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τῶν πλείστων ἐκλύει τὸν τόνον καὶ τὰ σώματα προ[σ]διαφθείρει. καὶ πολλοὶ τοῦτο πεπόνθασιν ἤδη τῶν ἀκαίρῳ καὶ ἀμέτρῳ χρησαμένων προθυμία πρὸς ἄσκησιν. ὀλίγοι γὰρ εἰσι φύσεις, καὶ σωμάτων καὶ ψυχῶν, αἱ ἀθρώως μεταβαίνειν δυνάμεναι ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ εἰλικρινῆ ἀγαθὰ, ὅπερ Διογένηι καὶ Κράτητι καὶ Ζήνωνι καὶ τοῖς τοιοῦτοις ὑπῆρξεν· οἱ δὲ πολλοὶ καὶ πίπτειν κατ' ὀλίγον καὶ ἐγείρεσθαι κατ' ὀλίγον πεφύκαμεν, κατὰ ψυχὴν ὡσπερ καὶ κατὰ τὸ σῶμα. ἡ γὰρ διὰ τῶν μέσων ὁδὸς βεβαιότερα καὶ ἀσφαλεστέρα ἐστὶ, τὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν καὶ προθυμίαν συνέχουσα καὶ διακρατοῦσα καὶ κατ' ὀλίγον προσαύξουσα. διόπερ ὀρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν κούφως καὶ ἀνειμένως καὶ μεθ' ὑπεξαιρέσεως παρακελεύεται, τουτέστι μετὰ τοῦ ἐνδιδόναι τι ὀλίγον καὶ μὴ εἰς ἄκρον ἀποτείνειν τὴν ὀρμὴν καὶ τὴν ὄρεξιν ἢ τὴν ἐκκλισίῳ τε καὶ τὴν ἀφορμῆν. ὁ γὰρ ἐξ ἀναγώγου βίου πρὸς ἐγκράτειαν συνειζόμενος, οὐκ εὐθύς ὥφειλεν ἐπιπηδᾶν τῇ ἄκρᾳ λιτότητι καὶ νηστείᾳ, ἀλλὰ κατ' ὀλίγον ὑπεξαιρεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν προτέρων καί, ὅπερ ὁ τῶν χρυσῶν ἐπῶν ποιητῆς εἶπεν, 'εἴκοντα χρὴ φεύγειν' ἀπὸ τῶν τοιοῦτων.

Il [*scil.* Épictète] refuse avec raison l'excès dans les domaines de l'impulsion, du désir, de la répulsion et de l'aversion chez ceux qui sont en apprentissage, de peur qu'ils ne sautent trop loin et « étirent leur pied au-delà du seuil » sous le coup d'un zèle excessif. En effet, chez la plupart, cela délie la tension de l'âme et détruit le corps. Parmi ceux qui ont appliqué un zèle inopportun et démesuré à l'exercice, plusieurs ont déjà souffert de cela. En effet, il y a très peu de natures, corporelles et psychiques, qui sont capables de passer en un coup des pires conditions aux biens absolus, ce qui précisément fut accordé à Diogène, Cratès, Zénon et leurs semblables. La plupart des gens sont d'une nature telle qu'ils tombent ou s'éveillent peu à peu, tant dans le domaine de l'âme que dans celui du corps. En effet, la voie qui passe par les intermédiaires est plus ferme et plus sûre, car elle soutient la puissance et le zèle de l'âme, les maintient et les augmente peu à peu. C'est pourquoi il [Épictète] recommande d'avoir des impulsions et des répulsions légères, modérées et avec réserve, c'est-à-dire en concédant un peu, sans tendre à l'extrême l'impulsion, le désir, l'aversion ou la répulsion. En effet, celui qui menait une vie dérégulée avant de s'habituer à la maîtrise de soi ne doit pas sauter directement dans la frugalité extrême ou le jeûne, mais peu à peu s'écarter de ses anciennes habitudes et, comme l'auteur des Vers d'or l'a dit, « c'est en concédant qu'il doit fuir » de telles choses.

Selon Simplicius, le commun des mortels doit transformer sa vie progressivement, étape par étape. Il ne peut, comme Diogène, Cratès et Zénon, passer directement d'une vie dérégulée à un mode de

vie marqué par l'extrême frugalité et le jeûne (τῆ ἄκρα λιτότητι καὶ νηστεία), de peur que la tension de l'âme ne se relâche. Diogène, Cratès et Zénon peuvent se le permettre en raison de la nature exceptionnelle de leur corps et de leur âme¹¹¹⁸. Le passage soudain de la richesse à l'extrême pauvreté s'opère seulement chez les individus dont l'âme, particulièrement *eutonique*, prévient le relâchement normalement attendu dans une telle situation.

Les propos de Sénèque sur Diogène vont dans le même sens que ceux de Simplicius. Dans le *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque affirme que la pauvreté extrême dans laquelle vit Diogène requiert une force morale (*robor*) hors du commun. C'est pourquoi le stoïcien se dispense de renoncer à toutes ses possessions, parce qu'il n'est pas doté d'une telle vigueur¹¹¹⁹.

On peut supposer qu'une règle similaire s'applique aux individus qui renoncent à la vie familiale et politique. Si les stoïciens recommandent en général de se conformer aux devoirs sociaux, s'en détourner nuit la plupart du temps à la recherche d'une vie conforme à la nature. Ceux qui renoncent aux obligations sociales doivent donc avoir une âme particulièrement forte pour progresser vers la vertu malgré cette difficulté.

Je proposerais donc, à titre d'hypothèse, que certains stoïciens croient que des vertus non-intellectuelles comme la bonne tension de l'âme peuvent se former *par nature* chez quelques rares individus. Cela expliquerait pourquoi Apollodore de Séleucie voit dans l'*eutonie* de l'âme un prérequis pour pratiquer le cynisme. Seules les âmes *eutoniques* par nature ont la possibilité de cyniciser pour parvenir à la vertu. Un individu dont l'âme est *eutonique* peut adopter des comportements qui vont à l'encontre des prescriptions que les stoïciens adressent à la plupart des gens. Grâce aux qualités exceptionnelles de son âme, un individu peut renoncer à l'apprentissage des dogmes, aux ressources matérielles et à la vie familiale et politique, tout en avançant vers la vertu.

5.5. Bilan

L'analyse des différents problèmes interprétatifs relatifs à l'image de la voie cynique chez les stoïciens a permis d'en préciser le sens. Selon mes conclusions, la métaphore du chemin vers la vertu illustre le progrès moral d'un individu. Mais Apollodore ne propose pas une méthode unique qui conviendrait à tous pour avancer vers la vertu. Alors que le renoncement aux devoirs sociaux caractérise la voie cynique, les stoïciens recommandent en général de se marier, d'avoir des enfants

¹¹¹⁸ Voir aussi Simpl., in *Epict. enchir.* XVIII, p. 282 Hadot, où Diogène, Cratès et Zénon sont à nouveau présentés comme des exceptions. Rares sont les individus qui peuvent abandonner leur fortune sans rapidement rebrousser chemin.

¹¹¹⁹ Sén., *Tranq.* VIII 9. Voir partie 1, chapitre 2, section 1.2.

et de faire de la politique. Il existe donc au moins une autre méthode qui mène à la vertu et qui passe par l'accomplissement des devoirs sociaux.

La voie cynique, qualifiée de « raccourcie », transmet une idée de rapidité qui ne tient pas à sa facilité, mais plutôt à son efficacité. Cette efficacité peut s'expliquer de différentes manières. Mes analyses ont confirmé que les informations transmises par les sources d'époque impériale, à savoir que la rapidité du chemin est due au rejet de l'étude et au mode de vie frugal des cyniques, sont compatibles avec le discours stoïcien sur l'acquisition de la vertu. Certains stoïciens admettent que l'on puisse parvenir à la vertu sans passer par l'étude ou en adoptant un mode de vie frugal. Le renoncement aux devoirs sociaux pourrait aussi accélérer le passage à la vertu. Néanmoins, puisque les stoïciens recommandent en général d'adopter un comportement opposé, c'est-à-dire qu'ils conseillent de se livrer à de longues années d'études, d'entretenir une petite fortune, de se marier, d'avoir des enfants et de faire de la politique, on en arrive à un paradoxe. Alors qu'ils reconnaissent l'efficacité de la méthode cynique, les stoïciens recommandent la plupart du temps de s'en détourner.

Pour résoudre ce paradoxe, il faut prendre en considération le caractère intensif de la voie cynique. En apposant l'adjectif εὐτονος au chemin cynique, Apollodore de Séleucie qualifie en fait le voyageur qui l'emprunte. Cet adjectif prend une signification particulière dans le stoïcisme. L'âme *eutonique* est une âme forte, qui résiste aux passions et sait s'en tenir à ses résolutions. La description du cynisme comme une voie intensive signifie donc qu'il faut avoir une âme vigoureuse pour pratiquer le cynisme. Par conséquent, même si la méthode cynique conduit rapidement et efficacement à la vertu, elle ne convient pas à la plupart des gens, puisque l'*eutonie* de l'âme est une qualité qui se rencontre seulement chez quelques êtres exceptionnels. La possibilité de faire l'impasse sur de longues années d'études, de vivre dans l'extrême pauvreté et de renoncer aux devoirs sociaux s'ouvre seulement à ceux qui possèdent une nature extraordinaire, spontanément portée vers la vertu. Celui qui s'engage dans cette voie sans *eutonie* ne fera que s'enfoncer dans le vice.

6. Résultats

L'examen de l'image du chemin cynique mène à deux résultats principaux qui viennent préciser la manière dont les stoïciens se représentent le cynisme. En plus d'ajouter de nouveaux éléments à la définition stoïcienne du cynisme, il permet d'éclairer le débat stoïcien sur le cynisme du sage.

6.1. Nouveaux éléments définitionnels du cynisme

L'image du chemin cynique vers la vertu, qui est utilisée au moins depuis l'époque d'Apollodore de Séleucie, a connu une grande postérité en dehors du milieu stoïcien. À l'époque impériale, de nombreux auteurs s'approprient la métaphore du raccourci cynique et l'associent au rejet de l'étude et au mode de vie frugal des cyniques. Bien que ces caractéristiques ne soient pas explicitement liées au chemin cynique chez les stoïciens, elles sont compatibles avec leur représentation des cyniques et leur discours sur l'acquisition de la vertu. Aussi, il est probable que les stoïciens aient inclus ces éléments dans leur description du cynisme. Éliminer complètement ou en bonne partie l'enseignement théorique, de même que satisfaire ses besoins avec le minimum de ressources s'ajouteraient ainsi aux activités associées à la pratique du cynisme. Alors que l'analyse de l'énoncé « le sage cynicisera » m'avait conduit à faire du renoncement aux devoirs sociaux un élément définitionnel du cynisme, l'étude de l'image du chemin cynique vient élargir la définition du verbe *κυνίζω*.

6.2. Restriction de la valeur de l'énoncé « le sage cynicisera »

Au début de ce chapitre, j'ai proposé une nouvelle édition de D.L., VII 121. Au lieu de lire *σύντομον ὁδόν* avec l'ensemble des éditeurs modernes, j'ai préféré conserver la leçon *εὐτόνον ὁδόν*. Je comprends donc qu'Apollodore de Séleucie décrit le cynisme comme une voie intensive vers la vertu. Tout en prenant en considération le caractère raccourci (*σύντομος*) que les stoïciens attribuent à la voie cynique en D.L., VI 104, j'ai pu explorer, grâce à cette leçon, les liens entre l'*eutonie* stoïcienne et la pratique du cynisme. Cette analyse s'est avérée essentielle pour bien comprendre la signification de la métaphore stoïcienne. En effet, si le cynisme était simplement un chemin rapide vers la vertu, on ne comprendrait pas pourquoi les stoïciens ne le recommanderaient pas à tous. Mais si le chemin cynique, en plus d'être raccourci, est également intensif, il devient clair qu'il convient seulement à ceux qui ont une âme particulièrement vigoureuse.

En D.L., VII 121, la description du cynisme comme une voie intensive vers la vertu accompagne l'énoncé « le sage cynicisera ». Alors que cet énoncé n'est assorti d'aucune restriction circonstancielle, j'ai soulevé la difficulté de réconcilier cette position pro-cynique avec l'exigence stoïcienne de se conformer aux devoirs sociaux. L'analyse du caractère intensif de la voie cynique permet de résoudre ce problème interprétatif. En effet, en décrivant la voie cynique comme *eutonique*, Apollodore vient limiter considérablement la portée de l'énoncé « le sage cynicisera ». Il ne recommande pas à n'importe quel insensé de cyniciser, puisque très rares sont les individus qui

peuvent emprunter cette voie. Un stoïcien comme Apollodore pourrait donc à la fois inviter le plus grand nombre à se conformer aux devoirs sociaux tout en acceptant que certains individus exceptionnels y renoncent pour adopter la méthode cynique.

Nous avons vu dans le premier chapitre de cette partie que le camp pro-cynique du *Sur les fins des biens et des maux* conçoit l'activité de cyniciser comme un convenable circonstanciel, c'est-à-dire une action qu'il faut poser seulement dans des circonstances exceptionnelles, mais qui en temps normal n'est pas recommandable. Même si, à la lumière de l'analyse de la voie cynique vers la vertu, les positions pro-cyniques chez Apollodore et chez Cicéron restreignent toutes les deux la recommandation de cyniciser, la nature de ces restrictions n'est pas la même. En effet, le camp pro-cynique chez Cicéron accepte que le sage cynicise seulement si des circonstances externes rendent cette activité nécessaire. Chez Apollodore, la restriction dépend d'un facteur interne, à savoir si l'individu qui s'apprête à cyniciser possède une nature exceptionnelle et une âme particulièrement vigoureuse.

Par conséquent, l'énoncé « le sage cynicisera » en D.L., VII 121 s'apparente à une action qui convient selon notre nature individuelle, un type de convenable que nous connaissons grâce à l'exposé de Cicéron sur la théorie des quatre rôles, d'inspiration stoïcienne¹¹²⁰. Cicéron identifie quatre rôles en fonction desquels se détermine le convenable. Le premier correspond à notre rôle commun d'être humain doué de raison ; le second à notre rôle d'être humain doté d'un caractère et d'une nature individuels ; le troisième aux différents rôles que les circonstances nous assignent ; le quatrième au rôle que nous nous sommes assignés nous-mêmes en faisant le choix d'un certain mode de vie, choix que nous faisons en fonction de notre nature individuelle. Cicéron nous dit, à propos du second rôle :

Cic., *Off.* I 110, éd. Winterbottom (= test. 62 Alesse).

sic enim est faciendum ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur ; neque enim attinet naturae repugnare nec quidquam sequi quod adsequi non queas.

En effet, il faut agir de telle sorte que nous ne luttons pas contre la nature universelle, mais, si elle est préservée, que nous suivions notre [nature] propre, afin que, même si d'autres [penchants] sont plus dignes et meilleurs, nous jugions néanmoins nos propres penchants selon la règle de notre nature ; et en effet il ne sert

¹¹²⁰ Cic., *Off.* I 100-121.

à rien de lutter contre la nature et de poursuivre un but que tu n'es pas capable d'atteindre.

Afin de déterminer le convenable, il faut prendre en considération notre propre nature afin d'éviter d'entreprendre une action qui n'est pas à notre portée.

Pour illustrer ce type de convenable, Cicéron donne l'exemple du suicide de Caton¹¹²¹. Le célèbre Romain s'est enlevé la vie après la défaite des pompéiens, parce qu'il refusait de se rendre à César. Cicéron nous dit que le suicide était convenable dans le cas de Caton, parce que celui-ci était naturellement doté d'une « incroyable fermeté (*incredibilem gravitatem*) ». En revanche, dans la même situation, il n'aurait pas été convenable que d'autres personnes, au tempérament et au mode de vie plus léger, s'enlèvent la vie. Cet exemple est particulièrement intéressant, puisque nous savons que les stoïciens considéraient le suicide comme une action convenable circonstancielle¹¹²². Grâce au témoignage de Cicéron, il devient clair que certaines actions généralement contraires au convenable peuvent devenir convenable non seulement en raison de facteurs externes – ce qu'on appelle un convenable circonstanciel –, mais aussi en fonction d'un critère interne comme la nature individuelle. De manière analogue, la différence entre Apollodore et les pro-cyniques anonymes chez Cicéron résiderait dans les paramètres qui viennent justifier le cynisme. Dans le fragment d'Apollodore, c'est la nature d'un individu qui l'autorise à cyniciser, tandis que dans le *Sur les fins des biens et des maux*, ce sont les circonstances qui servent de justification.

L'exposé du *Sur les devoirs* de Cicéron explique également que le choix du mode de vie auquel se rapporte le quatrième rôle se fait en fonction de notre propre nature. Le cynisme pourrait être un de ces modes de vie qui sert à son tour de mesure au convenable. C'est ainsi que, pour l'individu qui fait le choix du mode de vie cynique en fonction de sa nature particulièrement vigoureuse, ne pas faire de politique, ne pas se marier et ne pas faire d'enfants deviendraient des actions convenables. Cicéron met l'accent sur l'importance de délibérer avec soin sur le mode de vie que nous souhaitons adopter, parce qu'il s'agit d'une décision qui nous engage pour toute la durée de notre vie. Il précise toutefois que, si notre choix de mode de vie se révélait erroné, il serait toujours possible de nous réorienter progressivement.

Est-il possible d'harmoniser cette théorie avec le texte d'Arius Didyme qui, selon l'hypothèse formulée au début du premier chapitre, vient compléter le fragment d'Apollodore ? Les stoïciens cités par Arius Didyme affirment que le sage commence à cyniciser en tant qu'insensé et persévère dans le cynisme une fois la sagesse atteinte. Il faudrait alors comprendre que l'insensé, avant de

¹¹²¹ Cic., *Off.* I 112. À propos de cet exemple, voir Johnson, *The role ethics of Epictetus*, 146-49.

¹¹²² Cic., *Fin.* III 60 = *SVF* III 763 ; D.L., VII 116 = *SVF* III 431.

devenir sage, fait le choix de son mode de vie et peut le modifier tant qu'il n'est pas encore parvenu à la vertu. Toutefois, s'il devient sage en pratiquant un certain mode de vie, il ne peut plus le changer une fois sage, son mode de vie étant forcément adapté à sa propre nature s'il a réussi à parvenir ainsi à la sagesse. Se réorienter serait alors une erreur que le sage ne commettrait pas.

Bien que l'adhésion d'Apollodore à une théorie des rôles semblable à celle exposée par Cicéron dans son *Sur les devoirs* demeure hypothétique, le deuxième rôle – celui qui détermine le convenable en fonction de la nature individuelle – donne une idée du genre de grille d'analyse qu'a pu utiliser Apollodore pour justifier la pratique du cynisme chez certains individus au naturel particulièrement vigoureux.

Conclusion

Les trois textes faisant état du débat stoïcien sur le cynisme du sage, malgré leur caractère très lapidaire, ont révélé plusieurs informations cruciales pour notre compréhension de la réception stoïcienne du cynisme. L'analyse approfondie du contexte où apparaissent les énoncés sur le sage cynique ainsi que des textes offrant des parallèles significatifs a permis d'aboutir à des résultats qui viennent clarifier les enjeux liés aux différentes prises de position dans le débat.

1. Signification du verbe « cyniciser »

Dans l'énoncé « le sage cynicisera (κυνιῆν τὸν σοφόν) », le verbe *κυνίζω* est un verbe imitatif qui signifie étymologiquement « se comporter comme un chien », mais qui dans l'usage a pris le sens de « se comporter comme un cynique ».

Cicéron, dans son *Sur les fins des biens et des maux*, évoque un désaccord entre les stoïciens au sujet du cynisme du sage dans un contexte qui ne laisse aucun doute sur les comportements associés aux cyniques. « Cyniciser » implique de renoncer aux devoirs sociaux : le cynique ne se marie pas, n'a pas d'enfants et ne prend pas de charges publiques.

Le fragment d'Apollodore, qui associe l'énoncé « le sage cynicisera » à une description du cynisme comme un chemin vers la vertu, a laissé voir d'autres caractéristiques possibles du comportement cynique. En effet, les auteurs non-stoïciens qui ont repris à leur compte cette image associent le cynisme à un mode de vie frugal et au rejet des longues études. Ces caractéristiques étant compatibles avec les modalités stoïciennes d'accès à la sagesse et avec leurs représentations des cyniques, elles pourraient avoir trouvé leur origine dans la définition stoïcienne du verbe « cyniciser ».

L'analyse de la doxographie cynique générale n'a pas permis d'établir un lien entre la métaphore de la voie cynique vers la vertu et le statut d'école du cynisme. Les stoïciens prenant part au débat sur le cynisme du sage semblent plutôt concevoir le cynisme comme un mode de vie.

2. Justification du cynisme par la doctrine des convenables

Les énoncés sur le cynisme du sage apparaissent, à la fois chez Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce, dans des portraits du sage. En raison du lien étroit entre les descriptions des actions du sage et la doctrine des convenables, nous savons que les stoïciens abordent la question du cynisme à travers le prisme de leur doctrine des *καθήκοντα*. Ils envisagent la pratique du cynisme au sein même de leur système éthique, lui donnant différentes valeurs.

Les deux positions rapportées chez Cicéron accordent à l'action de cyniciser des valeurs clairement identifiables. La position pro-cynique, qui autorise le cynisme seulement si la situation l'oblige, en fait une action convenable circonstancielle. Cela signifie qu'ils considèrent que « cyniciser » nuit généralement au bon développement de l'être humain, mais que dans des circonstances particulières, « cyniciser » pourrait y contribuer. Cette position s'accorde bien avec l'éthique stoïcienne. Si les stoïciens recommandent généralement de se conformer aux devoirs sociaux, de se livrer à de longues études et de conserver une petite fortune, on comprend que le cynisme, qui implique de se soustraire à ces conseils, ne devienne acceptable qu'en des circonstances exceptionnelles. Ces circonstances ne sont jamais explicitées et il est difficile d'imaginer quelle contrainte extérieure pourrait obliger quelqu'un à faire le cynique. Faut-il penser à de graves menaces ? Ou encore à une invitation divine, comme chez Épictète ? La question demeure ouverte.

La position anti-cynique, en refusant absolument la pratique du cynisme par le sage, lui accorde la valeur de faute morale. Autrement dit, les stoïciens anti-cyniques voient dans le cynisme quelque chose d'intrinsèquement vicieux. Pourtant, parmi les comportements inclus sous la définition stoïcienne du verbe *κυνίζω*, aucun ne semble vicieux en lui-même. Ces stoïciens croyaient peut-être que l'action de cyniciser impliquait de choisir délibérément et sans circonstances particulières une vie de célibataire pauvre qui ne se consacre pas à l'étude. La faute résiderait dans l'adoption de comportements contraires au convenable sans justification raisonnable.

Un troisième point de vue sur le cynisme du sage nous a été transmis par un fragment d'Apollodore de Séleucie chez Diogène Laërce et par le *Résumé d'éthique stoïcienne* d'Arius Didyme. Les deux textes rapportent la position pro-cynique « le sage cynicisera », sans restriction circonstancielle. Apollodore justifie l'énoncé par une description du cynisme comme « une voie vers la vertu ». Cette justification est en réalité incomplète, puisque le fait que la pratique du cynisme conduise à la sagesse n'explique pas pourquoi le sage, une fois sage, continue à cyniciser. C'est chez Arius Didyme que l'on trouve l'autre partie de l'explication. Le doxographe précise que l'énoncé « le sage cynicisera » équivaut à « le sage persévéra dans le cynisme », c'est-à-dire que le sage

commence à cyniciser avant d'atteindre la sagesse, et poursuit dans cette voie même après être parvenu à la vertu. Puisque le fragment d'Apollodore ne se comprend qu'à la lumière du texte d'Arius Didyme, j'en ai conclu que les deux textes rapportent une seule et même opinion.

La position pro-cynique d'Apollodore est liée d'une certaine manière à la doxographie cynique générale (D.L., VI 103-105), où apparaît également l'image de la voie cynique vers la vertu. Dans cette doxographie, Diogène Laërce veut prouver que le cynisme n'est pas un simple mode de vie, mais une école philosophique pourvue de dogmes. À travers son énumération de dogmes, il établit des rapprochements entre Ariston de Chios et les cyniques, et entre Antisthène et les stoïciens. Alors que la présence de l'image du chemin cynique vers la vertu dans cette doxographie a mené certains spécialistes à croire qu'Apollodore lui-même avait défendu le statut d'école du cynisme, et que le chemin cynique avait quelque chose à voir avec Ariston, l'analyse approfondie de cette doxographie m'a plutôt menée à la conclusion que l'influence d'Apollodore de Séleucie se limite à la mention de l'image de la voie cynique vers la vertu. Diogène Laërce a composé lui-même la doxographie et y a inséré la formule d'Apollodore ; il ne suit pas un canevas déjà établi par le stoïcien. J'ai donc renoncé à expliquer la voie cynique vers la vertu en fonction de la doxographie cynique générale. Seules les phrases « C'est pourquoi ils ont dit que le cynisme est une voie raccourcie vers la vertu. Et Zénon de Kition aussi vécut de cette manière. » ont été retenues pour l'analyse. Elles transmettent l'idée que le chemin est « raccourci (σύντομος) » ainsi qu'une interprétation du chemin comme un mode de vie.

Les éditeurs de Diogène Laërce se servent de la doxographie cynique générale pour justifier le choix de la leçon σύντομος dans le fragment d'Apollodore en D.L., VII 121. J'ai préféré conserver à cet endroit la leçon εὔτονος, mieux attestée dans les manuscrits. Mon interprétation du chemin cynique vers la vertu a donc pris en compte les deux qualificatifs, « raccourci » et « intensif ». La leçon εὔτονος s'est révélée essentielle pour résoudre le problème interprétatif auquel menait l'analyse du chemin sous son seul aspect « raccourci ». Les prescriptions générales des stoïciens entrent en contradiction avec les comportements qu'ils associent aux cyniques. Or, si le cynisme est un chemin *raccourci* vers la vertu, pourquoi les stoïciens ne le recommanderaient pas à tous ? L'adjectif εὔτονος vient ajouter à la dimension raccourcie du chemin sa difficulté. Le chemin cynique peut seulement être emprunté par de rares individus dont l'âme est particulièrement vigoureuse.

La position pro-cynique d'Apollodore de Séleucie est donc beaucoup plus modérée qu'elle ne pouvait le laisser croire à première vue. Selon mon hypothèse, Apollodore refuse normalement la pratique du cynisme, mais l'accepte chez certains individus dotés naturellement d'une force d'âme

exceptionnelle. Il accorde à l'action de cyniciser une valeur de convenable dans la mesure où elle s'accorde avec la nature d'un individu. En ce sens, il est possible qu'Apollodore ait souscrit à une théorie des rôles semblable à celle qu'expose Cicéron dans son *Sur les devoirs*, et que l'activité de cyniciser ait été cautionnée en vertu du deuxième rôle, celui qui correspond à la nature propre d'un individu et en fonction duquel est choisi le mode de vie.

Les deux positions pro-cyniques – celle citée par Cicéron et celle d'Apollodore – cautionnent la pratique du cynisme de manière exceptionnelle. Elles s'entendent sur le fait qu'il faut généralement suivre les conseils stoïciens en matière de devoirs sociaux, de richesse et d'études. Mais les deux acceptent qu'on y déroge pour des raisons différentes. Pour les stoïciens cités par Cicéron, ce sont les circonstances particulières qui justifient l'action de cyniciser ; pour Apollodore, c'est le naturel vigoureux d'un individu. D'un côté, on met l'accent sur les paramètres externes, de l'autre sur les paramètres internes.

3. Stoïciens impliqués dans le débat

En dehors d'Apollodore de Séleucie, aucun stoïcien antérieur au 1^{er} s. ap. J.-C. n'est explicitement associé à une opinion sur le cynisme du sage. Néanmoins, d'autres stoïciens sont susceptibles d'avoir pris part au débat.

À l'époque de Zénon de Kition, Épicure et Cléarque de Soles prennent position sur le cynisme. Épicure a même abordé spécifiquement la question du cynisme du sage dans son traité *Sur les modes de vies*. Il est probable que Zénon ait lui aussi développé sa propre réflexion sur le sujet, dans un dialogue avec les autres écoles. Plusieurs données viennent appuyer cette hypothèse. Premièrement, puisque Zénon a consigné les faits saillants de la vie de son maître cynique dans ses *Mémorables de Cratès*, il devait concevoir le cynisme comme une option envisageable dans la quête de la vertu. Deuxièmement, Zénon a défendu des opinions qui s'accordent avec certains éléments définitionnels du cynisme. Dans sa *République*, il rejetait l'institution du mariage et l'étude des disciplines encycliques¹¹²³. Mais puisque Zénon défendait ailleurs les devoirs sociaux, et qu'il a élaboré un système philosophique complexe s'intéressant autant à l'éthique qu'à la physique et la logique, il devait accepter le cynisme du sage seulement à certaines conditions, d'une manière semblable à Apollodore ou aux stoïciens pro-cyniques du *Sur les fins des biens et des maux*. Troisièmement, les opinions de Zénon sont parfois reprises par Apollodore de Séleucie, qui lui-même

¹¹²³ D.L., VII 32 = SVFI 259 ; VII 131 = SVFI 269.

défend une position pro-cynique. Il est donc possible qu'Apollodore se soit inspiré d'une thèse zénonienne en affirmant « le sage cynicisera ».

Chrysippe de Soles pourrait lui aussi avoir défendu une position pro-cynique peu après Zénon de Kition. Dans son traité *Sur les modes de vies*, Chrysippe évaluait la pertinence de différents βίοι et polémiquait contre les thèses du *Sur les modes de vies* d'Épicure. Puisqu'Épicure avait énoncé une position anti-cynique dans cet ouvrage, il est vraisemblable que Chrysippe ait au contraire justifié la légitimité du κυνικὸς βίος dans son œuvre homonyme. D'autres indices appuient cette hypothèse. Le traité *Sur les modes de vies* de Chrysippe reprend parfois des thèses présentes dans la *République* de Zénon, où ce dernier semble avoir tenu des propos compatibles avec le cynisme. De plus, nous savons que Chrysippe, dans son *Sur la république*, s'attaquait d'une certaine manière à l'institution du mariage, ce qui s'harmonise avec le rejet cynique des devoirs sociaux. Néanmoins, Chrysippe se prononce par ailleurs en faveur de l'implication politique et de l'éducation encyclique, qui vont à l'encontre du mode de vie cynique¹¹²⁴. S'il est vrai que Chrysippe a adopté une position pro-cynique dans son *Sur les modes de vie*, il devait s'agir encore une fois d'une position modérée.

Hermagoras d'Amphipolis, à peu près à la même époque que Chrysippe, s'est peut-être immiscé dans le débat sur le cynisme du sage pour s'opposer à la position pro-cynique adoptée par les scholarques de l'école stoïcienne. Cette hypothèse se fonde uniquement sur le titre d'un de ses ouvrages, manifestement hostile au cynisme : *L'ennemi du chien*. Il s'agit du seul stoïcien que l'on peut rattacher à la position stoïcienne anti-cynique.

Un dernier stoïcien, Posidonius d'Apamée, faisait vraisemblablement partie du camp pro-cynique. Étant donné qu'il accorde le statut de progressant à Diogène, il semble concevoir le cynisme comme un moyen légitime de parvenir à la vertu et envisager la possibilité que le sage cynicise. Il n'y a aucune raison de croire que Posidonius défendait une position pro-cynique plus radicale que les autres stoïciens. Aussi, il devait accepter que le sage cynicise de manière exceptionnelle, comme les autres stoïciens pro-cyniques.

4. Postérité du débat chez les stoïciens

Épictète est le seul stoïcien postérieur au 1^{er} s. ap. J.-C. nous ayant transmis une discussion qui concerne directement le cynisme du sage. Il ne fait aucun doute que, pour Épictète, le sage a la possibilité de cyniciser et que cette activité a un statut exceptionnel, tout comme c'était le cas chez

¹¹²⁴ D.L., VII 121 = SVF III 697 ; VII 129 = SVF III 738.

les stoïciens pro-cyniques antérieurs. Pour lui, le cynisme n'est pas une activité destinée au grand public. Celui qui s'y engage doit avoir reçu une invitation spéciale du dieu et posséder des qualités extraordinaires. Mais Épictète restreint encore plus la pratique du cynisme en posant comme condition préalable l'atteinte de la sagesse. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, Épictète conçoit le cynisme comme un rôle spécifique réservé au sage. Avant de commencer à cyniciser, il faut avoir complètement purifié son âme, avoir rectifié l'usage de ses représentations et s'être débarrassé de tous les vices. Épictète s'oppose sur ce point à Apollodore qui, au contraire, considérait que le cynisme était un moyen de parvenir à la vertu et exigeait que le sage cynicise d'abord en tant qu'insensé. Étant donnée cette divergence, il n'est pas étonnant que l'image de la voie cynique vers la vertu, qui a pourtant connu un grand succès à l'époque impériale, n'apparaisse jamais dans les *Entretiens* d'Épictète. Il est possible que la remarque des stoïciens pro-cyniques cités chez Arius Didyme, selon laquelle le sage ne peut pas se lancer dans le cynisme après être devenu sage, conserve la trace d'un désaccord semblable entre stoïciens avant l'époque d'Épictète. Si tel était le cas, cela signifierait qu'Épictète s'inspirait d'une opinion stoïcienne plus ancienne qui réservait l'activité de cyniciser au sage.

Épictète n'est pas le seul stoïcien pro-cynique de l'époque impériale. De fait, tous les stoïciens qui ont parlé des cyniques à partir du 1^{er} s. ap. J.-C. peuvent être qualifiés de pro-cyniques. Musonius Rufus, bien qu'il ne le décrive pas explicitement comme un sage, confère une supériorité morale à Diogène le Cynique en le plaçant au-dessus des autres philosophes. Quant à Sénèque et Marc Aurèle, ils n'hésitent pas à accorder le statut de sage à Diogène. Si, comme je le crois, Zénon a lui-même pris position en faveur du cynisme du sage, cela signifie que ses propos ont traversé l'histoire du stoïcisme et ont trouvé un écho jusque dans les derniers écrits stoïciens conservés.

Conclusion générale

L'histoire de la réception stoïcienne du cynisme est difficile à reconstituer, car les sources qui datent d'avant le 1^{er} s. ap. J.-C., très fragmentaires, laissent à peine entrevoir la manière dont les stoïciens percevaient les cyniques. Ce rapport devient plus clair avec Sénèque, Musonius Rufus, Marc Aurèle, et a fortiori avec Épictète, qui nous a transmis un discours portant précisément sur le cynisme. À partir de la recension de la première partie de cette thèse et des hypothèses formulées dans la seconde partie, il est possible d'offrir un aperçu général de la réception stoïcienne du cynisme et de faire le point sur plusieurs questions qui parcourent cette histoire.

1. Synthèse chronologique de la réception stoïcienne du cynisme

À travers les bribes d'écrits des premiers stoïciens se dessine une histoire incomplète, mais d'où ressortent quelques visages importants. Zénon de Kition a été profondément marqué par sa relation avec son maître cynique Cratès de Thèbes. Le fondateur du stoïcisme, probablement sous l'influence du cynisme, a écrit une *République*, un ouvrage controversé dans lequel il semble faire référence à la *République* de Diogène le Cynique et reprendre certaines des thèses qu'elle contenait. Sa formation cynique se trouve aussi à la source des *Mémorables de Cratès*, où il offre un portrait de son maître sous forme d'anecdotes. En raison de son lien étroit avec le cynisme, il est possible que Zénon ait accordé au sage la possibilité de cyniciser, au même moment où Épicure et Cléarque de Soles questionnaient la validité du mode de vie cynique.

Troisième scholarque de l'école stoïcienne et auteur prolifique, Chrysippe suit la trace du fondateur de l'école sur la question du cynisme. Il cite un bon mot d'Antisthène, qui propose « l'intelligence ou la corde », ainsi qu'une anecdote sur Diogène à propos de son aspiration à l'autosuffisance alimentaire. Plusieurs de ses œuvres contiennent des références à des thèses contenues dans la *République* de Diogène, sur l'anthropophagie, sur l'utilisation d'osselets comme monnaie et sur l'inutilité des armes. Il est possible que Chrysippe, dans son traité *Sur les modes de vies*, ait lui aussi défendu la pratique du cynisme par le sage, pour répondre à la thèse anti-cynique d'Épicure formulée dans un ouvrage homonyme.

Un siècle plus tard, Apollodore de Séleucie, le disciple de Diogène de Séleucie, rapporte dans son *Éthique* que le sage cynicisera, une opinion qu'il tient vraisemblablement des premiers stoïciens. Il accompagne cette thèse d'une définition du cynisme qui en fait une voie intensive et raccourcie

vers la vertu. Cette voie rapide serait réservée à quelques individus dotés d'un naturel assez vigoureux pour progresser moralement tout en faisant le choix de la pauvreté, en renonçant aux devoirs sociaux et en faisant l'impasse sur de longues années d'études.

Quant à Panétius, lui aussi disciple de Diogène de Séleucie, il se prononce en faveur de l'authenticité des dialogues socratiques d'Antisthène. On ne peut lui attribuer, comme le font la plupart des spécialistes, la critique des cyniques que l'on trouve dans le traité *Sur les devoirs* de Cicéron. Quoi qu'il en soit, deux de ses élèves ont une opinion favorable au cynisme. Hécaton publie des *Chries* qui rapportent des anecdotes sur Antisthène, Diogène et Métroclès où les jeux de mots sont à l'honneur, tandis que Posidonius utilise dans son *Traité d'éthique* Socrate, Antisthène et Diogène comme des exemples de progrès moral pour prouver que la vertu existe.

Au 1^{er} s. av. J.-C., Philodème, Cicéron et Arius Didyme rapportent plusieurs opinions de philosophes stoïciens anonymes. Le *Sur les stoïciens* de Philodème fait état de divergences au sein de l'école stoïcienne concernant Zénon, Diogène et leurs *Républiques*. Pour se défaire de l'héritage embarrassant de la *République* de Zénon, les stoïciens adoptent différentes stratégies, dont certaines impliquent les cyniques. Des stoïciens nient l'authenticité de la *République* de Diogène, tandis que d'autres – peut-être Athénodore de Tarse dit Cordylion – refusent de reconnaître le rôle fondateur de Zénon dans l'école stoïcienne et donnent plus d'importance à ses prédécesseurs Socrate, Antisthène et Diogène. Cicéron, quant à lui, rapporte un désaccord chez les stoïciens : les uns approuvent la pratique du cynisme par le sage de manière exceptionnelle, lui donnant la valeur d'action convenable circonstancielle ; les autres la refusent et y voient une faute morale. Dans le contexte, « cyniciser » équivaut clairement à renoncer au mariage, à la procréation et aux charges publiques. Arius Didyme, dans son *Résumé d'éthique stoïcienne*, transmet une position différente, qu'il faut sans doute rattacher à Apollodore de Séleucie : le sage persévéra dans le cynisme, c'est-à-dire qu'il commencera à cyniciser en tant qu'insensé et qu'il continuera de cyniciser une fois sage.

À partir du 1^{er} s. ap. J.-C., les écrits stoïciens où il est question de cynisme nous sont parvenus sous forme de textes continus et complets. L'œuvre abondante de Sénèque contient quelques citations de Bion de Borysthène et de nombreuses anecdotes cyniques qui concernent Antisthène, Diogène, Cratès, Thrasyllé et Démétrius. Sénèque dépeint Diogène et Démétrius comme de véritables sages qui se démarquent par leur absence totale de possessions et leur capacité à faire face à toutes les épreuves envoyées par la fortune. Il conçoit le cynisme comme une philosophie semblable au stoïcisme, mais plus extrême dans ses aspirations : alors que les stoïciens cherchent à vaincre la nature humaine, les cyniques veulent la dépasser. Malgré son admiration pour Diogène et Démétrius, les écrits de Sénèque contiennent une critique de la méthode pédagogique des cyniques,

parce qu'ils offrent leur enseignement à tous indistinctement. Sénèque désapprouve d'autres aspects du cynisme quand il critique ceux qui pratiquent une ascèse ostentatoire ou encore ceux qui défendent un idéal d'apathie.

Il y a peu de traces des cyniques chez Musonius Rufus. Dans son discours *Que l'exil n'est pas un mal*, celui-ci utilise la vie de Diogène comme preuve que l'exil peut avoir des répercussions positives et qu'il n'empêche personne de faire usage de sa liberté de parole. Musonius affirme dans ce même discours que Diogène « l'emporte sur les autres philosophes grâce à son ascèse orientée vers la vertu ». Un autre discours, *Si le mariage empêche de philosopher*, mentionne l'exemple de Cratès pour prouver que la philosophie est compatible avec la vie conjugale. Musonius souligne par la même occasion l'absence totale de possessions du cynique.

L'enseignement d'Épictète contient un nombre important de références aux cyniques. L'entretien *Sur le cynisme*, en particulier, nous a transmis un portrait détaillé de la figure du Cynique. Épictète tente de dissuader un de ses élèves de se lancer dans le cynisme en décrivant le mode de vie que « cyniciser » implique. Le cynisme légitime ne saurait être pratiqué par quelqu'un qui ne s'est pas encore conformé aux plus hautes exigences de la sagesse. Aux yeux d'Épictète, le cynisme est un rôle que le sage peut exercer si le dieu l'a invité à le faire. Il s'agit d'enseigner aux insensés la vraie valeur des choses en leur offrant l'exemple d'une vie heureuse et vertueuse bien que dépourvue de ce que les insensés considèrent généralement comme des biens : richesse, famille, charges publiques. Le Cynique prodigue aussi son enseignement par la réprimande et reproche aux insensés d'ignorer la vraie nature du bonheur. Cette figure du Cynique a été façonnée à partir du personnage de Diogène, qu'Épictète mentionne comme un exemple de conduite à de nombreuses reprises, le plus souvent aux côtés de Socrate. Il se sert fréquemment des anecdotes biographiques sur Diogène pour illustrer ses propos, en particulier lorsqu'il décrit les comportements adéquats du Cynique et qu'il explique ce en quoi consiste la véritable liberté. Épictète mentionne aussi à quelques reprises les écrits d'Antisthène et insiste sur sa relation avec Diogène. D'autres personnages associés à la mouvance cynique, comme Cratès, Hipparchia et Démétrius, apparaissent de manière beaucoup plus marginale dans les *Entretiens*. À côté de la pratique légitime du cynisme, Épictète critique ardemment les faux cyniques, qui se limitent à adopter les traits extérieurs du cynisme, sans avoir préalablement opéré une transformation intérieure.

Les quelques références aux cyniques qui apparaissent dans les *Écrits pour lui-même* de Marc Aurèle sont pour la plupart liées à la critique de la vanité, une thématique qui traverse l'œuvre de l'Empereur. Marc Aurèle analyse le franc-parler de Diogène comme une recherche de l'ἀτυφία ; il souligne l'utilité d'une citation de Monime « tout est opinion », qui peut servir à critiquer le τῦφος

des êtres humains ; il évoque une anecdote de Cratès qui attaque Xénocrate en raison de son τῦφος ; et il fait allusion à la littérature satirique de Ménippe, qui ridiculise la vie humaine. Marc Aurèle prend également pour objet de méditation un mot d'Antisthène sur la condition des rois. Dans une autre réflexion, il présente Diogène comme un sage aux côtés de Socrate et d'Héraclite, parce que leurs principes directeurs étaient autonomes.

2. Importance de l'héritage cynique

À travers cette histoire, on observe que l'intérêt des stoïciens pour le cynisme tourne autour de la filiation philosophique entre socratisme, cynisme et stoïcisme, selon la succession Socrate – Antisthène – Diogène – Cratès – Zénon. Plusieurs indices vont dans ce sens. Premièrement, l'attention des stoïciens se concentre presque exclusivement sur Antisthène, Diogène et Cratès. Deuxièmement, les stoïciens mettent souvent en rapport ces trois philosophes avec d'autres maillons de la chaîne unissant Socrate à Zénon. C'est ainsi qu'Hécaton rapporte à la fois des anecdotes sur les cyniques et les stoïciens dans ses *Chries*, tandis que Posidonius met en parallèle Socrate, Antisthène et Diogène. Les stoïciens « socratiques » du *Sur les stoïciens* de Philodème, qui minimisent l'importance de Zénon dans la formation du stoïcisme, font jouer un rôle plus important à Socrate, Antisthène et Diogène. D'autres exemples établissent des rapprochements plus ciblés. Antisthène attire l'attention de certains stoïciens – Panétius, Épictète et peut-être Persaios – en raison de ses dialogues socratiques. Sa relation avec Socrate est aussi évoquée chez Sénèque, qui compare la conduite d'Antisthène à celle de son maître. Quant à Diogène, Épictète le présente comme l'élève d'Antisthène et le met sur un pied d'égalité avec Socrate, comme le fera Marc Aurèle après lui. Alors qu'Épictète fait allusion à la relation de Cratès avec Diogène, Cratès sert par ailleurs de modèle socratique dans les *Mémorables de Cratès* de Zénon et chez Musonius Rufus, ce dernier jugeant que Cratès fait partie des meilleurs philosophes au même titre que Socrate. Tous ces rapprochements montrent que les stoïciens adhèrent largement et peut-être même unanimement à cette version de la préhistoire du stoïcisme, où les cyniques occupent une place indispensable entre Socrate et les stoïciens.

3. Émergence de deux débats internes liés au cynisme

Ce lien initial entre le cynisme et le stoïcisme se trouve à la source de deux débats au sein de l'école : le débat entourant la *République* de Diogène et celui qui concerne du cynisme du sage. Le premier débat est rapporté par l'épicurien Philodème. Zénon, influencé par le cynisme de son maître

Cratès, aurait repris à son compte des thèses subversives de Diogène sur l'organisation sociale dans sa propre *République*. Cléanthe et Chrysippe approuvaient et citaient certaines de ces thèses dans leurs propres écrits. D'autres stoïciens, probablement en désaccord avec son contenu, ont plaidé contre l'authenticité de la *République* de Diogène. Ces stoïciens considéraient qu'il fallait tenir Diogène à l'écart de la *République* pour ne pas entacher la réputation de leur propre école. Aux dires de Philodème, la *République* de Zénon aurait à son tour provoqué une multiplicité de réactions chez les stoïciens. Si certains acceptaient l'œuvre sans problème, d'autres y reconnaissaient des propos inconvenants qu'il fallait justifier d'une certaine manière. Les stoïciens embarrassés par son contenu la considéraient comme une erreur de jeunesse, niaient le rôle fondateur de Zénon dans l'école, tentaient d'effacer les parties jugées scandaleuses de l'ouvrage, ou refusaient simplement son authenticité. Il est possible que ce désaccord ait un lien avec la présence de thèses diogéniennes dans la *République* de Zénon.

Cicéron rapporte quant à lui l'existence d'un débat sur la valeur morale du mode de vie cynique. Certains stoïciens considéraient que la pratique du cynisme constituait une faute morale, tandis que les pro-cyniques la jugeaient convenable si elle était justifiée par des circonstances exceptionnelles. En réalité, les discussions sur la moralité du cynisme ont commencé bien avant l'époque de Cicéron. Au 2^e s. av. J.-C., Apollodore de Séleucie approuvait déjà l'action de cyniciser dans la mesure où le cynisme permet à ceux qui sont dotés d'une force morale extraordinaire d'atteindre la vertu plus rapidement. Cette thèse s'inspirait sans doute d'une position favorable au mode de vie cynique soutenue par Zénon et Chrysippe, dans une discussion qui impliquait aussi des philosophes d'autres écoles, comme Épictète et Cléarque de Soles. Plusieurs siècles plus tard, Épictète ajoute sa contribution au débat dans l'entretien *Sur le cynisme*, où il décrit un mode de vie qui requiert une vertu parfaite et qui doit recevoir l'assentiment divin.

On a parfois vu un lien direct entre les deux débats et assimilé les stoïciens qui acceptent le contenu « scandaleux » de la *République* de Diogène à ceux qui acceptent le cynisme du sage¹¹²⁵. Pourtant, les stoïciens favorables au cynisme du sage n'approuvaient pas forcément ce qu'on a appelé « les *kynika* du stoïcisme ». Admettre la validité du mode de vie cynique de Diogène n'implique pas d'adhérer à toutes les propositions qui se trouvaient dans sa *République*, comme la pratique de l'anthropophagie ou l'instauration des osselets comme monnaie. Les deux débats liés au cynisme n'ont pas le même objet et il faut bien les distinguer : l'un concerne le contenu théorique d'une œuvre de Diogène, et l'autre concerne son mode de vie.

¹¹²⁵ Par exemple, Dawson, « The Stoic utopia : A world without households », 173-74.

4. Une histoire de tensions

Ces deux débats témoignent d'une première tension dans le rapport des stoïciens au cynisme. Certains refusent l'héritage cynique de leur école, qu'il s'agisse du contenu de la *République* de Diogène ou du mode de vie cynique. Mais au sein même du camp qui accepte le cynisme du sage, on observe une autre tension. Les stoïciens pro-cyniques ont dû trouver une manière d'harmoniser les prescriptions de l'éthique stoïcienne avec les caractéristiques du mode de vie cynique tel qu'ils le concevaient. Ces traits incluaient vraisemblablement le renoncement aux devoirs sociaux, le choix volontaire de la pauvreté extrême et le refus de l'étude de certaines disciplines. La morale stoïcienne recommande pourtant de se marier, d'avoir des enfants, de faire de la politique, d'entretenir une petite fortune et de se consacrer à de longues études. Intégrer le cynisme au sein du discours philosophique stoïcien ne peut donc se faire sans compromis. C'est pourquoi tous les stoïciens qui défendent le cynisme du sage le font de manière modérée. Les stoïciens pro-cyniques désapprouvent en temps normal l'activité de cyniciser, mais peuvent l'accepter de manière exceptionnelle grâce à la souplesse de leur morale. S'ils approuvaient le cynisme sans réserve, ils compromettraient la pertinence de leur propre système philosophique. La plupart des stoïciens acceptent l'héritage cynique de leur école et accueillent volontiers le tonneau de Diogène sous leur Portique, mais ils lui réservent une place bien définie et l'enferment dans des limites étroites.

5. Le statut ambigu du cynisme

La question que se posent les stoïciens, à savoir si la pratique du cynisme convient au sage, met en évidence cette capacité qui est propre au cynisme de s'intégrer à un autre courant philosophique. Aucun stoïcien n'aurait jamais demandé, par exemple, si le sage peut « épicuriser », car l'épicurisme implique l'adhésion autant à un mode de vie qu'à des dogmes spécifiques concernant le bien suprême. Mais en demandant si le sage peut cyniciser, les philosophes cherchent avant tout à savoir si le cynisme est un moyen valable de parvenir à leur propre *télos*. Ainsi, Apollodore de Séleucie décrit le cynisme comme une voie vers la vertu, c'est-à-dire vers le bien suprême identifié par les stoïciens. De même, l'épicurien Métrodore admet que les cyniques se proposent la même fin que les épicuriens – l'absence de soucis et la tranquillité –, mais estime inadéquate la méthode qu'ils proposent. Autrement dit, aux yeux des Anciens, le cynisme ne désigne pas toujours un courant philosophique indépendant, mais aussi un mode de vie qui s'adapte à différents biens suprêmes. De ce statut ambigu du cynisme découle sa classification tantôt comme mode de vie, tantôt comme école philosophique. Cela explique aussi pourquoi, chez Sénèque, les

cyniques sont à la fois des sages au sens stoïcien du terme et des philosophes formant un groupe distinct des stoïciens, susceptible d'être critiqué. Une ambiguïté semblable se trouve chez Épictète, où le véritable cynisme est complètement intégré dans la philosophie stoïcienne, tandis que les faux cyniques forment un groupe extérieur qu'il méprise au plus haut point. Même si les stoïciens évaluent la possibilité pour leur propre sage de « cyniciser », cela ne les empêche pas, en adoptant une autre perspective, de traiter également le cynisme comme un courant philosophique distinct du stoïcisme et vulnérable à leurs critiques.

6. Influence des stoïciens sur l'histoire du cynisme

L'intérêt persistant des stoïciens pour le cynisme a certainement influencé la manière dont les Anciens le percevaient. Il est souvent difficile de cerner avec précision cette influence, mais certaines de ses manifestations ne font aucun doute.

Des œuvres comme les *Mémorables de Cratès de Zénon* et les *Chries* d'Hécaton ont contribué à la diffusion d'anecdotes biographiques dont la composition ou la sélection ont été opérées par des stoïciens. Elles font partie, par exemple, de la base qui a servi à l'élaboration des portraits de cyniques transmis par Diogène Laërce.

En outre, l'image de la voie cynique vers la vertu, diffusée par le stoïcien Apollodore de Séleucie au 2^e s. av. J.-C., a été reprise par plusieurs auteurs de Plutarque à Thémistius, au point de devenir une sorte d'emblème cynique.

On remarque aussi que le débat stoïcien autour de la valeur morale de l'action de cyniciser a influencé la manière dont l'orateur Maxime de Tyr (2^e s. ap. J.-C.) aborde lui-même le problème. Sa conférence XXXVI a pour thème « Le mode de vie cynique est-il prioritaire (εἰ προηγούμενος ὁ τοῦ κυνικοῦ βίος)¹¹²⁶ ? » L'auteur des sentences sextiennes (entre le début du 1^{er} et le début du 3^e s. ap. J.-C.) utilise une formulation similaire quand il écrit : « L'ascèse de l'homme cynique est bonne, mais son mode de vie n'est pas prioritaire (κυνικοῦ ἀνδρὸς ἄσκησις μὲν ἀγαθή, βίος δὲ οὐ προηγούμενος)¹¹²⁷. » Le terme προηγούμενος fait référence à la catégorie stoïcienne des actions convenables prioritaires ou « sans circonstances ». C'est donc à travers le vocabulaire stoïcien qu'eux aussi réfléchissent à la valeur morale du mode de vie cynique, comme si la question en elle-même était désormais imprégnée de stoïcisme.

¹¹²⁶ Voir aussi *Diss.* XXXVI 6 : πῶς οὖν οὐ προηγούμενος τῷ Διογέει ὁ βίος οὗτος.

¹¹²⁷ Sentence 461 Chadwick.

Le regard que nous portons sur le cynisme est donc doublement tributaire des stoïciens. Non seulement une bonne partie des témoignages sur le cynisme nous provient directement d'écrits stoïciens, mais plusieurs autres sources ont subi l'influence de cette tradition. Le cynisme tel que nous le connaissons aujourd'hui porte la marque indélébile du stoïcisme.

Annexe : Tableau récapitulatif des références aux cyniques dans les écrits stoïciens

Ce tableau contient tous les textes recensés et analysés dans la première partie de cette thèse. Les informations incertaines sont identifiées comme telles par un point d'interrogation.

Auteur stoïcien	Œuvre stoïcienne	Contenu	Source	Section de la thèse
Zénon	<i>République</i>	Propos sur Antisthène (?)	D.L., VI 15	Partie 1, ch. 1, sect. 1.1.1
Zénon	<i>République</i>	Propos sur la <i>République</i> de Diogène (?)	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XVIII-XXI, ch. 7-8 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 1.1.2
Zénon	<i>Mémorables de Cratès</i>	Recueil d'anecdotes sur Cratès	D.L., VII 4	Partie 1, ch. 1, sect. 1.3
Zénon (?)	<i>Mémorables de Cratès (?)</i>	Anecdote sur la rencontre de Cratès et de Zénon	D.L., VII 2-3	Partie 1, ch. 1, sect. 1.3
Zénon	<i>Mémorables de Cratès (?)</i>	Anecdote de Cratès chez le cordonnier Philiscos	Télès, fr. IV ^B , p. 46, 6-14 Hense	Partie 1, ch. 1, sect. 1.5
Zénon	<i>Chries</i> (autre nom pour les <i>Mémorables de Cratès ?</i>)	Anecdote sur le manteau de Cratès	D.L., VI 91	Partie 1, ch. 1, sect. 1.4
Zénon et Cléanthe	?	Mention de Diogène en lien avec l'anthropophagie (?)	Théoph., <i>Ad Autol.</i> III 5	Partie 1, ch. 1, sect. 1.2
Cléanthe	<i>Sur l'habillement</i>	Propos sur la <i>République</i> de Diogène	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 2
Persaios et Philonide	?	Propos sur la <i>République</i> de Diogène (?)	Phld., <i>Stoic. hist.</i> , col. IV 1-11 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 3.1
Persaios (?)	?	Propos sur l'authenticité des écrits socratiques d'Antisthène	D.L., II 60-61	Partie 1, ch. 1, sect. 3.2
Hermagoras d'Amphipolis	<i>L'ennemi du cynique</i>	Ouvrage polémique contre les cyniques	Souda, s.v. Ἑρμαγόρας, E 3023	Partie 1, ch. 1, sect. 4

Chrysippe	<i>Sur l'exhortation</i>	Citation d'un mot d'Antisthène	Plut., <i>De Stoic. rep.</i> 14, 1039E-1040A	Partie 1, ch. 1, sect. 5.1
Chrysippe	<i>Sur la république</i>	Citation de Diogène sur l'inutilité des armes	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur la république</i>	Anecdote sur l'autosuffisance alimentaire de Diogène	Plut., <i>De Stoic. rep.</i> 21, 1044B-C	Partie 1, ch. 1, sect. 5.3
Chrysippe	<i>Sur les choses qui ne sont pas choisies pour elles-mêmes</i>	Citation de la <i>République</i> de Diogène sur l'utilisation d'osselets comme monnaie	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Contre ceux qui conçoivent autrement la prudence</i>	Citation de la <i>République</i> de Diogène sur l'utilisation d'osselets comme monnaie	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur la vie selon la nature</i>	Mention de la <i>République</i> de Diogène	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur le beau et le plaisir</i>	Mention de la <i>République</i> de Diogène et de son contenu	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur la cité et la loi</i>	Mention du contenu de la <i>République</i> de Diogène (?)	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur la justice</i>	Mention du contenu de la <i>République</i> de Diogène (?)	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Chrysippe	<i>Sur le convenable</i>	Mention du contenu de la <i>République</i> de Diogène (?)	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV-XVI, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 5.2
Antipater de Tarse	<i>Contre les écoles philosophiques</i>	Mention du contenu de la <i>République</i> de Diogène	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XVII, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 6

Apollodore de Séleucie	<i>Éthique</i>	Propos sur le sage cynique et définition du cynisme comme voie intensive vers la vertu	D.L., VII 121	Partie 1, ch. 1, sect. 7 ; partie 2, ch. 1 et 3
Panétius	<i>Sur les écoles philosophiques (?)</i>	Propos sur les écrits socratiques d'Antisthène	D.L., II 64	Partie 1, ch. 1, sect. 8.1
Panétius (?)	<i>Sur le convenable</i>	Critique de l'impudeur cynique	Cic., <i>Off.</i> I 128	Partie 1, ch. 1, sect. 8.2
Panétius (?)	<i>Sur le convenable</i>	Critique de l'impudeur cynique	Cic., <i>Off.</i> I 148	Partie 1, ch. 1, sect. 8.2
Hécaton	<i>Chries (?)</i>	Citation d'Antisthène (?)	Sén., <i>Ep.</i> 6, 7	Partie 1, ch. 1, sect. 9.1
Hécaton	<i>Chries</i>	Citation d'Antisthène au sujet des flatteurs	D.L., VI 4	Partie 1, ch. 1, sect. 9.2
Hécaton	<i>Chries</i>	Anecdote sur Diogène qui appelle des êtres humains	D.L., VI 32	Partie 1, ch. 1, sect. 9.3
Hécaton	<i>Chries</i>	Anecdote sur l'autodafé des écrits de Métroclès	D.L., VI 95	Partie 1, ch. 1, sect. 9.4
Posidonius	<i>Traité d'éthique</i>	Socrate, Diogène et Antisthène sont en progrès	D.L., VII 91	Partie 1, ch. 1, sect. 10
Stoïciens « socratiques »	?	Socrate, Antisthène et Diogène sont des membres de l'école stoïcienne	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XII-XIII, ch. 3 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 11
Stoïciens anonymes	?	Propos sur l'authenticité de la <i>République</i> de Diogène	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XV, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 12
Stoïciens anonymes	?	Propos sur l'authenticité de la <i>République</i> de Diogène	Phld., <i>De Stoicis</i> , col. XVII, ch. 6 Dorandi	Partie 1, ch. 1, sect. 12
Stoïciens anonymes	?	Propos sur le sage cynique	Cic., <i>Fin.</i> III 68	Partie 1, ch. 1, sect. 13 ; partie 2, ch. 1
Stoïciens anonymes	?	Propos sur le sage cynique	Arius Didyme <i>apud Stob.</i> , II 7, 11s	Partie 1, ch. 1, sect. 14 ; partie 2, ch. 1
Apollonios de Tyr	<i>Sur Zénon (?)</i>	Anecdote sur Zénon qui quitte son maître Cratès	D.L., VII 24	Partie 1, ch. 1, sect. 15

Athénodore de Tarse dit Calvus (?)	<i>Promenades</i>	Anecdote sur Diogène qui se frotte d'huile	D.L., VI 81	Partie 1, ch. 1, sect. 16
Sénèque	<i>De la vie heureuse</i>	Éloge de Démétrius, plus pauvre que les autres cyniques	Sén., <i>De vita beata</i> XVIII 3	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.1
Sénèque	<i>De la constance du sage</i>	Anecdote sur Antisthène qui a une mère barbare	Sén., <i>De constantia sapientis</i> XVIII 6	Partie 1, ch. 2, sect. 1.1
Sénèque	<i>De la tranquillité de l'âme</i>	Citation d'un mot de Bion	Sén., <i>Tranq.</i> VIII 3	Partie 1, ch. 2, sect. 1.5
Sénèque	<i>De la tranquillité de l'âme</i>	Éloge de Diogène et anecdote sur la perte de son esclave Manès	Sén., <i>Tranq.</i> VIII 3-7	Partie 1, ch. 2, sect. 1.2
Sénèque	<i>De la tranquillité de l'âme</i>	Citation d'un mot de Bion	Sén., <i>Tranq.</i> XV 4	Partie 1, ch. 2, sect. 1.5
Sénèque	<i>De la brièveté de la vie</i>	Définition du cynisme comme dépassement de la nature humaine	Sén., <i>De brevitae vitae</i> XIV 2	Partie 1, ch. 2, sect. 1
Sénèque	<i>Des bienfaits</i>	Anecdote sur un cynique (Thrasylle) qui demande de l'argent à Antigone	Sén., <i>Ben.</i> II 17, 1-2	Partie 1, ch. 2, sect. 1.4
Sénèque	<i>Des bienfaits</i>	Comparaison de Diogène et d'Alexandre sur le plan des bienfaits	Sén., <i>Ben.</i> V 4, 3-4 et V 6, 1	Partie 1, ch. 2, sect. 1.2
Sénèque	<i>Des bienfaits</i>	Citation de l'enseignement de Démétrius sur les préceptes et les connaissances	Sén., <i>Ben.</i> VII 1, 3 – 2, 1	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.2
Sénèque	<i>Des bienfaits</i>	Critique d'un raisonnement de Bion	Sén., <i>Ben.</i> VII 7, 1-2	Partie 1, ch. 2, sect. 1.5
Sénèque	<i>Des bienfaits</i>	Discours imaginaire de Démétrius contre les richesses, et anecdote sur Démétrius qui refuse un cadeau de Caligula	Sén., <i>Ben.</i> VII 8, 2 – 11, 1	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.2
Sénèque	<i>Lettre 5</i>	Critique de l'ascétisme ostentatoire des cyniques (?)	Sén., <i>Ep.</i> 5, 1-5	Partie 1, ch. 2, sect. 1.8.1

Sénèque	<i>Lettre 9</i>	Critique de l'idéal d'apathie des cyniques (?)	Sén., <i>Ep.</i> 9, 3	Partie 1, ch. 2, sect. 1.8.2
Sénèque	<i>Lettre 10</i>	Anecdote sur Cratès	Sén., <i>Ep.</i> 10, 1	Partie 1, ch. 2, sect. 1.3
Sénèque	<i>Lettre 20</i>	Éloge de la concordance entre les paroles et les actes de Démétrius	Sén., <i>Ep.</i> 20, 9	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.3
Sénèque	<i>Lettre 29</i>	Critique de la pédagogie de Diogène et des autres cyniques	Sén., <i>Ep.</i> 29, 1	Partie 1, ch. 2, sect. 1.7.3
Sénèque	<i>Lettre 29</i>	Tous les philosophes, y compris les cyniques, ne veulent pas plaire au peuple	Sén., <i>Ep.</i> 29, 10-11	Partie 1, ch. 2, sect. 1.7.4
Sénèque	<i>Lettre 47</i>	Allusion à la servitude de Diogène	Sén., <i>Ep.</i> 47, 12	Partie 1, ch. 2, sect. 1.2
Sénèque	<i>Lettre 62</i>	Éloge de la pauvreté de Démétrius	Sén., <i>Ep.</i> 62, 3	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.3
Sénèque	<i>Lettre 67</i>	Citation d'un mot de Démétrius	Sén., <i>Ep.</i> 67, 14	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.3
Sénèque	<i>Lettre 90</i>	Comparaison de Diogène et de Dédale, et anecdote de Diogène qui se débarrasse de son gobelet	Sén., <i>Ep.</i> 90, 14	Partie 1, ch. 2, sect. 1.2
Sénèque	<i>Lettre 91</i>	Citation d'un mot de Démétrius	Sén., <i>Ep.</i> 91, 19	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.3
Sénèque	<i>Lettre 95</i>	Critique de la position des cyniques (?), qui acceptent seulement l'utilité des préceptes pour parvenir à la vertu	Sén., <i>Ep.</i> 95	Partie 1, ch. 2, sect. 1.8.3
Sénèque	<i>Questions naturelles</i>	Anecdote sur Démétrius qui enseigne la flatterie à un affranchi	Sén., <i>QNat.</i> IVa, praef. 7-8	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.4
Sénèque	<i>De la providence</i>	Citation d'un mot de Démétrius	Sén., <i>Prov.</i> III 3	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.5
Sénèque	<i>De la providence</i>	Citation des paroles de Démétrius adressées aux dieux	Sén., <i>Prov.</i> V 5-6	Partie 1, ch. 2, sect. 1.6.5

Musonius Rufus	<i>Discours IX : Que l'exil n'est pas un mal</i>	Propos sur l'exil et l'ascèse de Diogène	Musonius Rufus, <i>Diss. IX</i> , p. 43, 15 – 44, 1 Hense	Partie 1, ch. 2, sect. 2.1
Musonius Rufus	<i>Discours IX : Que l'exil n'est pas un mal</i>	Propos sur la réputation de Diogène	Musonius Rufus, <i>Diss. IX</i> , p. 47, 9-13 Hense	Partie 1, ch. 2, sect. 2.1
Musonius Rufus	<i>Discours IX : Que l'exil n'est pas un mal</i>	Propos sur l'exil et l'esclave de Diogène, et sur sa liberté de parole	Musonius Rufus, <i>Diss. IX</i> , p. 49, 3-9 Hense	Partie 1, ch. 2, sect. 2.1
Musonius Rufus	<i>Discours XIV : Si le mariage empêche de philosopher</i>	Propos sur le mariage de Cratès et d'Hipparchia	Musonius Rufus, <i>Diss. XIV</i> , p. 70, 11 – 71, 7 Hense	Partie 1, ch. 2, sect. 2.2
Épictète	<i>Entretien I 17 : Que la logique est indispensable</i>	Critique du cynisme (?)	Arr., <i>Epict. diss. I 17</i>	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.3
Épictète	<i>Entretien I 17 : Que la logique est indispensable</i>	Citation du traité <i>Sur l'éducation</i> ou <i>Sur les noms</i> d'Antisthène	Arr., <i>Epict. diss. I 17</i> , 11-12	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.1
Épictète	<i>Entretien I 20 : Comment la raison se prend elle-même pour objet d'étude</i>	Critique du cynisme (?)	Arr., <i>Epict. diss. I 20</i>	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.3
Épictète	<i>Entretien I 24 : Comment il faut combattre les difficultés</i>	Portrait de Diogène en éclaircur	Arr., <i>Epict. diss. I 24</i> , 6-10	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien I 25 : Comment il faut combattre les difficultés</i>	Anecdote sur Démétrius et Néron	Arr., <i>Epict. diss. I 25</i> , 22	Partie 1, ch. 2, sect. 3.6
Épictète	<i>Entretien II 3 : À ceux qui recommandent des gens aux philosophes</i>	Anecdote sur Diogène qui se fait demander une lettre de recommandation	Arr., <i>Epict. diss. II 3</i> , 1-2	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien II 13 : Sur l'anxiété</i>	Propos sur la franchise de Diogène	Arr., <i>Epict. diss. II 13</i> , 24	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1 et 3.3.2

Épictète	<i>Entretien II 16 : Que nous ne nous exerçons pas à faire usage de nos jugements sur les biens et les maux</i>	Mention de Diogène comme maître de philosophie	Arr., <i>Epict. diss.</i> II 16, 34-36	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien II 17 : Comment il faut adapter les prénotions aux cas particuliers</i>	Remarque sur le style d'Antisthène	Arr., <i>Epict. diss.</i> II 17, 35	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.1
Épictète	<i>Entretien III 2 : À quoi doit s'exercer celui qui veut progresser, et que nous négligeons les choses les plus importantes</i>	Anecdote sur Diogène qui pointe un sophiste	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 2, 11-12	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 6 : Considérations diverses</i>	Citation d'un mot de Bion	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 6, 9	Partie 1, ch. 2, sect. 3.5
Épictète	<i>Entretien III 12 : Sur l'ascèse</i>	Critique de l'ascétisme ostentatoire des faux cyniques (?)	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 12, 1-2	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.2
Épictète	<i>Entretien III 21 : À ceux qui s'orientent avec désinvolture vers l'enseignement</i>	Propos sur la méthode pédagogique de Diogène	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 21, 18-19	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Portrait du sage cynique	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22	Partie 1, ch. 2, sect. 3.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Critique des faux cyniques	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 9-11	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Anecdote sur Diogène l'espion de Philippe	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 24	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Critique des faux cyniques	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 50	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Anecdote sur Diogène qui combat la fièvre et comparaison de son bonheur avec celui du Grand roi	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 58-60	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Propos sur l'amitié entre Antisthène et Diogène, et Diogène et Cratès	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 62-63	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.2

Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Propos sur le mariage de Cratès et d'Hipparchia	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 76	Partie 1, ch. 2, sect. 3.4
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Critique des cyniques contemporains	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 80	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Anecdote sur le corps resplendissant de Diogène	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 88	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 22 : Sur le cynisme</i>	Deux anecdotes qui mettent en valeur la répartition de Diogène	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 22, 91-92	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 24 : Que nous ne devons pas nous émouvoir pour les choses qui ne dépendent pas de nous</i>	Mention de Diogène comme maître de philosophie	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 24, 40-41	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien III 24 : Que nous ne devons pas nous émouvoir pour les choses qui ne dépendent pas de nous</i>	Propos sur la bienveillance de Diogène, son cosmopolitisme et sa vie d'esclave	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 24, 64-66	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien III 24 : Que nous ne devons pas nous émouvoir pour les choses qui ne dépendent pas de nous</i>	Propos sur la liberté de Diogène, qu'il a reçue d'Antisthène	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 24, 67-70	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.2
Épictète	<i>Entretien III 26 : À ceux qui craignent le dénuement</i>	Mention de Diogène comme maître de philosophie	Arr., <i>Epict. diss.</i> III 26, 23	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien IV 1 : Sur la liberté</i>	Citation d'un mot de Diogène et d'une anecdote sur la correspondance entre Diogène et le roi de Perse	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 1, 30-32	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien IV 1 : Sur la liberté</i>	Propos sur la liberté que Diogène a reçue d'Antisthène, sur son attitude envers les pirates et Xéniade	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 1, 114-117	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1

Épictète	<i>Entretien IV 1 : Sur la liberté</i>	Portrait de Diogène en homme libre	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 1, 152-155	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.5
Épictète	<i>Entretien IV 1 : Sur la liberté</i>	Citation d'un mot de Diogène sur la franchise	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 1, 156-158	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	<i>Entretien IV 1 : Sur la liberté</i>	Remarque sur le modèle de liberté que fournit Diogène	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 1, 159	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien IV 6 : À ceux qui s'affligent d'être pris en pitié</i>	Citation d'un mot d'Antisthène	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 6, 20	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.1
Épictète	<i>Entretien IV 7 : Sur l'absence de crainte</i>	Mention de Diogène comme maître de philosophie	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 7, 29	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien IV 8 : À ceux qui adoptent précipitamment l'habit des philosophes</i>	Portrait du sage cynique	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 8, 30-33	Partie 1, ch. 2, sect. 3.1
Épictète	<i>Entretien IV 8 : À ceux qui adoptent précipitamment l'habit des philosophes</i>	Critique des faux cyniques	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 8, 34	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.1
Épictète	<i>Entretien IV 9 : À celui qui a versé dans l'impudence</i>	Mention de Diogène comme maître de philosophie	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 9, 6	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien IV 11 : Sur la propreté</i>	Propos sur l'aspect physique de Diogène	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 11, 21-23	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.2
Épictète	<i>Entretien IV 11 : Sur la propreté</i>	Citation de Diogène sur son absence de possessions et de besoins	Arr., <i>Epict. diss.</i> IV 11, 23	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.1
Épictète	Fragment des <i>Entretiens</i>	Citation d'une anecdote sur Socrate et Archélaos provenant de l' <i>Archélaos</i> d'Antisthène (?)	Arr., <i>Epict. diss.</i> , fr. XI Schenkl	Partie 1, ch. 2, sect. 3.2.1
Épictète	<i>Manuel</i>	Propos sur l'attitude de Diogène par rapport aux biens apparents	Arr., <i>Epict. enchir.</i> XV	Partie 1, ch. 2, sect. 3.3.3

Épictète	<i>Manuel</i>	Critique de l'ascétisme ostentatoire des faux cyniques (?)	Arr., <i>Epict. enchir.</i> XLVII	Partie 1, ch. 2, sect. 3.7.2
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Citation d'un mot de Monime	M. Aur., <i>Med.</i> II 15	Partie 1, ch. 2, sect. 4.3
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Comparaison entre Marc Aurèle et des cyniques (?)	M. Aur., <i>Med.</i> IV 30	Partie 1, ch. 2, sect. 4.7
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Anecdote sur Cratès et Xénocrate	M. Aur., <i>Med.</i> VI 13	Partie 1, ch. 2, sect. 4.4
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Mention de Ménippe comme satiriste	M. Aur., <i>Med.</i> VI 47	Partie 1, ch. 2, sect. 4.5
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Citation d'un mot d'Antisthène	M. Aur., <i>Med.</i> VII 36	Partie 1, ch. 2, sect. 4.1
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Mention de Diogène comme exemple de sage	M. Aur., <i>Med.</i> VIII 3	Partie 1, ch. 2, sect. 4.2
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Mention de Démétrius (?)	M. Aur., <i>Med.</i> VIII 25, 2	Partie 1, ch. 2, sect. 4.6
Marc Aurèle	<i>Écrits pour lui-même</i>	Propos sur la liberté de parole de Diogène	M. Aur., <i>Med.</i> XI 6	Partie 1, ch. 2, sect. 4.2
Stoïciens anonymes (?)	?	Définition du cynisme comme voie raccourcie vers la vertu	D.L., VI 104	Partie 1, ch. 3, sect. 1 ; partie 2, ch. 2
Denys le Stoïcien	?	Anecdote sur Diogène l'espion de Philippe	D.L., VI 43	Partie 1, ch. 3, sect. 2
Stoïciens anonymes	?	Propos sur le cynique qui surveille les cités	Jul., <i>Or.</i> IX 9, 185C-D	Partie 1, ch. 3, sect. 3
Proclus de Mallos	<i>Commentaire des sophismes de Diogène</i>	Ouvrage sur Diogène de Sinope (?)	Souda, s.v. Πρόκλος, Π 2470	Partie 1, ch. 3, sect. 4

Références bibliographiques

- Adler, A., éd. *Suidae lexicon*. 4 vol. Leipzig : Teubner, 1928-1935.
- Alesse, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli : Bibliopolis, 1994.
- . *Panezio di Rodi : Testimonianze*. Napoli : Bibliopolis, 1997.
- . « La Repubblica di Zenone di Cizio e la letteratura socratica ». *Studi Italiani di Filologia Classica* 16 (1998) : 17-38.
- . *La stoa e la tradizione socratica*. Napoli : Bibliopolis, 2000.
- . « Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoïcisme ». *Philosophie Antique* 1 (2001) : 119-35.
- Algra, K. « Arius Didymus as a doxographer of Stoicism : Some observations ». Dans *Aëtiana IV*, sous la direction de J. Mansfeld et D. Runia, 53-102. Leiden : Brill, 2018.
- Allegri, G. *Progresso verso la virtus : Il programma della lettera 87 di Seneca*. Cesena : Stilgraf, 2004.
- Apelt, O., trad. *Diogenes Laertius : Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 vol. Leipzig : Meiner, 1921.
- Alpers, J. « Hercules in bivio ». Dieterich, 1912.
- André, J.-M. « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 1 : 5-78. Berlin, New York : De Gruyter, 1987.
- Angeli, A. « Frammenti di lettere di Epicuro nei papiri d'Ercolano ». *Cronache Ercolanesi* 23 (1993) : 11-27.
- Annas, J. *The morality of happiness*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1993.
- Armisen, M. « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque : Remarques sur l'image du chemin ». *Pallas* 28 (1981) : 31-43.
- Armisen-Marchetti, M. *Sapientiae facies : Étude sur les images de Sénèque*. Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Arnim, H. von. « Das stoische ζήτημα : εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός bei Philo de plantatione ». Dans *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, 101-40. Berlin : Weidmann, 1888.
- . « Apollonios (94) ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 1 : 146. Stuttgart : J. B. Metzler, 1895.

- . *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vol. Leipzig : Teubner, 1903-1905.
- . « Hermagoras ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VIII 1 : 692. Stuttgart : J. B. Metzler, 1912.
- Asmis, E. « The Stoicism of Marcus Aurelius ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 3 : 2228-52. Berlin, New York : De Gruyter, 1989.
- . « The Stoics on women ». Dans *Feminism and ancient philosophy*, sous la direction de J. K. Ward, 68-92. New York : Routledge, 1996.
- Auberger, J. « Strabon d'Amasée ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 6 : 602-12. Paris : CNRS, 2016.
- Aubert-Baillet, S. « Éthique et rhétorique : Réflexions sur trois styles philosophiques ». Dans *Le rapport éthique au discours : Histoire, pratiques, analyses*, sous la direction de C. Guérin, G. Siouffi, et S. Sorlin, 141-57. Bruxelles : Peter Lang, 2013.
- Baldry, H. C. « Zeno's ideal state ». *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) : 3-15.
- Bandini, M., éd., et L.-A. Dorion, trad. *Xénophon : Mémoires*. 3 vol. Paris : Les Belles Lettres, 2000-2011.
- Barigazzi, A., éd. *Favorino di Arelate : Opere*. Florence : Monnier, 1966.
- Bartsch, S. « Persius, Juvenal, and Stoicism ». Dans *A companion to Persius and Juvenal*, sous la direction de S. Braund et J. Osgood, 217-38. Chichester : Wiley-Blackwell, 2012.
- Bees, R. *Zenons Politeia*. Leiden, Boston : Brill, 2011.
- Bellincioni, M. *Educazione alla sapientia in Seneca*. Brescia : Paideia, 1978.
- Bénatouïl, T. « Force, fermeté, froid : La dimension physique de la vertu stoïcienne ». *Philosophie Antique* 5 (2005) : 5-30.
- . *Faire usage : La pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin, 2006.
- . *Les stoïciens III : Musonius, Épictète, Marc Aurèle*. Les Belles Lettres, 2009.
- . « Pythagore chez Dicéarque : Anecdotes biographiques et critique de la philosophie contemplative ». Dans *Bios philosophos : Philosophy in ancient Greek biography*, sous la direction de M. Bonazzi et S. Schorn, 11-36. Turnhout : Brepols, 2016.
- . « Le philosophe et l'acrobate (Épictète, *Entretiens* III, 12) ». *Methodos. Savoirs et textes* 21 (2021).
- Berry, E. « Dio Chrysostom the moral philosopher ». *Greece & Rome* 30, n° 1 (1983) : 70-80.

- Billerbeck, M. *Epiktet : Vom Kynismus*. Leiden : E. J. Brill, 1978.
- . *Der Kyniker Demetrius : Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*. Leiden : E. J. Brill, 1979.
- . « La réception du cynisme à Rome ». *L'antiquité classique* 51 (1982) : 151-73.
- . « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien ». Dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, 319-38. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- Billot, M.-F. « Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles ». Dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, 69-116. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- Boer, W. de, éd. *Galenus de animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione*. Leipzig : Teubner, 1937.
- Bonhöffer, A. F. *Die Ethik des Stoikers Epiktet*. Stuttgart : Ferdinand Enke, 1894.
- Bonnet, M., et E. R. Bennett, éd. et trad. *Diodore de Sicile : Bibliothèque historique, livre XIV*. Paris : Les Belles Lettres, 1997.
- Boter, G. J., éd. *Epictetus : Encheiridion*. Berlin : De Gruyter, 2007.
- . « Epictetus 3. 23. 33 and the three modes of philosophical instruction ». *Philologus* 153, n° 1 (2009) : 135-48.
- Boor, C. de, éd. *Georgii Monachi Chronicon*. 2 vol. Leipzig : Teubner, 1904.
- Boys-Stones, G. « Eros in government : Zeno and the virtuous city ». *Classical Quarterly* 48 (1998) : 168-74.
- Brancacci, A. *Oikeios logos : La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli : Bibliopolis, 1990.
- . « I κοινή ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI delle "Vite" di Diogene Laerzio ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 6 : 4049-75. Berlin, New York : De Gruyter, 1992.
- . « Struttura compositiva e fonti della terza orazione "Sulla regalità" di Dione Crisostomo : Dione e l'"Archelao" di Antistene ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 5 : 3308-34. Berlin, New York : De Gruyter, 1992.
- . « Dio, Socrates, and Cynicism ». Dans *Dio Chrysostom : Politics, letters, and philosophy*, sous la direction de S. Swain, 240-60. Oxford : Oxford University Press, 2000.

- . « Temistio e il cinismo ». *Elenchos* 21, n° 2 (2000) : 381-96.
- . « Antisthène et le stoïcisme : La logique ». Dans *Les stoïciens*, sous la direction de G. Romeyer-Dherbey et J.-B. Gourinat, 55-73. Paris : Vrin, 2005.
- Bréhier, E. *Chrysippe*. Paris : Félix Alcan, 1910.
- Brouwer, R. *The Stoic sage: The early Stoics on wisdom, sagehood and Socrates*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- . « Cynic origins of the Stoic doctrine of natural law? » Dans *State and nature*, sous la direction de P. Adamson et C. Rapp, 159-80. Berlin, Boston : De Gruyter, 2021.
- Bruns, I., éd. *Alexandri Aphrodisiensis : De anima liber cum Mantissa*. Berlin : Reimer, 1887.
- Brunt, P. A. « From Epictetus to Arrian ». *Athenaeum* 55 (1977) : 19-48.
- . « Panaetius in *De Officiis* ». Dans *Studies in stoicism*, 180-242. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Busse, A., éd. *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin : Reimer, 1900.
- Calogero, G. *Saggi di etica e di teoria del diritto*. Bari : G. Laterza & Figli, 1947.
- Capelle, W. « De cynicorum epistulis ». Georg-August-Universität Göttingen, 1896.
- Cèbe, J.-P. *Varron : Satires ménippées*. 13 vol. Rome : École française de Rome, 1972-1999.
- Chadwick, H. *The sentences of Sextus : A contribution to the history of early Christian ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1959.
- Chapuis, M. « Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique (V^e-IV^e siècles av. J.-C.) ». Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018.
- Chaumartin, F.-R. *Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris : Les Belles Lettres, 1985.
- Chouinard, I. « Les maîtres de Cratès ». *Revue de philosophie ancienne* 33, n° 1 (2015) : 63-94.
- . « Cynisme et falsification du langage : À propos de Diogène cherchant un homme ». Dans *Qu'est-ce que le « dire » philosophique ?*, sous la direction de O. Laliberté et V. Darveau-St-Pierre, 19-33. Montréal : Les Cahiers d'Ithaque, 2016.
- . « Le sage peut-il mendier ? » Dans *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, sous la direction de É. Helmer, 189-208. Paris : Garnier, 2020.
- . « Une tradition du suicide chez les cyniques ». *Philosophie Antique* 20 (2021) : 141-64.

- Chroust, A.-H. *Socrates, man and myth : The two Socratic apologies of Xenophon*. London : Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Colardeau, T. *Étude sur Épictète*. Nouvelle édition. La Versanne : Encre marine, 2004.
- Collette-Dučić, B. « Honte et retenue dans la Stoa ». *Revue de philosophie ancienne* 35, n° 1 (2017) : 51-79.
- Conterno, M. *Temistio orientale : Orazioni temistiane nella tradizione siriana e araba*. Brescia : Paideia, 2014.
- Cordier, P. *Nudités romaines : Un problème d'histoire et d'anthropologie*. Paris : Les Belles Lettres, 2005.
- Cortassa, G. *Il filosofo, i libri, la memoria : Poeti e filosofi nei pensieri di Marco Aurelio*. Torino : Tirrenia, 1989.
- Cougny, E., éd. *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*. Vol. 3. Paris : Didot, 1890.
- Crönert, W. *Kolotes und Menedemos*. Leipzig : Eduard Avenarius, 1906.
- Dalfen, J., éd. *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII*. Leipzig : Teubner, 1987.
- Dawson, D. « The Stoic utopia : A world without households ». Dans *Cities of the gods : Communist utopias in Greek thought*, 160-222. New York, Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Decleva Caizzi, F. *Antisthenis fragmenta*. Milano : Istituto editoriale cisalpino, 1966.
- . « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto ». Dans *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, sous la direction de G. Giannantoni, 93-113. Bologna : Il mulino, 1977.
- De Lacy, P. H. *Galen : On the doctrines of Hippocrates and Plato*. 3 vol. Berlin : Akademie Verlag, 1978-1984.
- Del Giovane, B. *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera : Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*. Firenze : Firenze University Press, 2015.
- Delatte, A. « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 39 (1953) : 166-86.
- Delattre, D., trad. « Philodème : Les Stoïciens ». Dans *Les Épicuriens*, sous la direction de D. Delattre et J. Pigeaud, 727-33. Paris : Gallimard, 2010.
- Desmond, W. *Cynics*. Berkeley : University of California Press, 2008.
- Diehl, E., éd. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. 3 vol. Leipzig : Teubner, 1903-1906.

- Diels, H. *Doxographi graeci*. Berlin : Reimer, 1879.
- . *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin : Weidmann, 1901.
- Diels, H., et W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol. 5. Auflage. Berlin : Weidmann, 1934-1937.
- Dihle, A. « Posidonius' system of moral philosophy ». *The Journal of Hellenic Studies* 93 (1973) : 50-57.
- Dillon, J. « Démétrios le Platonicien ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 : 641-42. Paris : CNRS, 1994.
- Dobbin, R. F. *Epictetus : Discourses, Book I*. Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Dombart, B., et A. Kalb., éd. *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei*. Turnhout : Brepols, 1955.
- Donini, P. « Stoic ethics ». Dans *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, sous la direction de K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, et M. Schofield, 705-38. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Donzelli, G. « Il Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός ». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* XXXVII (1959) : 24-39.
- Dorandi, T. « Due note ercolanesi ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45 (1982) : 47-52.
- . « Filodemo : Gli Stoici (PHerc. 155 e 399) ». *Cronache Ercolanesi* 12 (1982) : 91-133.
- . « Considerazioni sull'Index locupletior di Diogene Laerzio ». *Prometheus* 18 (1992) : 121-26.
- , éd. et trad. *Filodemo : Storia dei filosofi : La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018). Leiden : E. J. Brill, 1994.
- . « La *Politeia*, entre cynisme et stoïcisme ». *Diotima* 25 (1997) : 101-9.
- , éd. *Diogenes Laertius : Lives of eminent philosophers*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Döring, K. « Sokrates bei Epiktet ». Dans *Studia platonica : Festschrift für Hermann Gündert*, sous la direction de K. Döring et W. Kullmann, 195-226. Amsterdam : Grüner, 1974.
- . *Exemplum Socratis*. Wiesbaden : Steiner, 1979.
- . *Die Kyniker*. Bamberg : C. C. Buchner, 2006.
- Dorion, L.-A. « Héraklès entre Prodicos et Xénophon ». *Philosophie Antique* 8 (2008) : 85-114.

- . « Héraclite ou Héraklès ? À propos d'Épictète, *Manuel 15* ». *Revue de Philologie et d'Histoire Ancienne* 89, n° 1 (2015) : 43-63.
- . « De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron ». *Philosophie Antique* 16 (2016) : 181-208.
- Douglas Olson, S., éd. et trad. *Athenaeus : The learned banqueters*. 8 vol. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007-2012.
- Du Toit, D. S. *Theios anthropos : Zur Verwendung von theios anthrōpos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*. Tübingen : Mohr, 1997.
- Dudley, D. R. *A history of Cynicism : From Diogenes to the 6th century A.D.* London : Methuen, 1937.
- Dümmler, F. *Kleine Schriften*. Vol. 1. Leipzig : S. Hirzel, 1901.
- Dyroff, A. *Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge*. Würzburg : Bonitas-Bauer, 1896.
- Edelstein, L., et I. G. Kidd. *Posidonius. Volume I : The fragments*. 2nd. ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Emeljanow, V. E. « A note on the Cynic short cut to happiness ». *Mnemosyne* 18, n° 2 (1965) : 182-84.
- . « The letters of Diogenes ». Stanford University, 1967.
- Erskine, A. « Zeno's *Politeia* ». Dans *The Hellenistic Stoa : Political thought and action*, 9-42. London : Duckworth, 1990.
- Farquharson, A. S. L. *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. 2 vol. Oxford : Oxford University Press, 1944.
- Festa, N. *I frammenti degli stoici antichi*. 2 vol. Bari : G. Laterza & figli, 1932-1935.
- Festugière, A.-J. *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*. Paris : Vrin, 1978.
- Flacelière, R., éd. et trad. *Plutarque : Dialogue sur l'amour*. Paris : Les Belles Lettres, 1952.
- Flach, H., éd. *Eudociae Augustae Violarium*. Leipzig : Teubner, 1880.
- Foley, A. « As Platonic as Zarathustra : Nietzsche and Gustav Teichmüller ». *Archiv für Begriffsgeschichte* 57 (2015) : 217-33.
- Fowler, H. N. « Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta ». Universität Bonn, 1885.
- Fraser, P. M. *Ptolemaic Alexandria*. 3 vol. Oxford : Clarendon Press, 1972.

- Frede, M. « Euphrates of Tyre ». Dans *Aristotle and after*, sous la direction de R. Sorabji, 1-11. London : Institute of Classical Studies, 1997.
- Fritz, K. von. *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*. Leipzig : Dietrich, 1926.
- . « Metrokles ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XV 2 : 1483-84. Stuttgart : J. B. Metzler, 1932.
- . « Zenon von Kition ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XA : 83-122. Stuttgart : J. B. Metzler, 1972.
- Fuentes González, P. P. *Les diatribes de Télès*. Paris : Vrin, 1998.
- . « Épictète ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 3 : 106-51. Paris : CNRS, 2000.
- . « La lampe d'Épictète ou le choix inaliénable ». *Fortunatae* 15 (2004) : 61-82.
- . « En defensa del encuentro entre dos “Perros”, Antístenes y Diógenes : Historia de una tensa amistad ». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 23 (2013) : 225-67.
- Gercke, A. « Athenodoros (20) ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 2 : 2045. Stuttgart : J. B. Metzler, 1896.
- Gerson, L. P., et B. Inwood, trad. *Hellenistic philosophy : Introductory readings*. Indianapolis : Hackett, 1997.
- Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*. 4 vol. Napoli : Bibliopolis, 1990.
- Giannattasio Andria, R. « Diogene cinico nei papiri ercolanesi ». *Cronache Ercolanesi* 10 (1980) : 129-51.
- Gigante, M., trad. *Diogene Laerzio : Vite dei filosofi*. Bari : Laterza, 1962.
- . « Frammenti di Ippoboto : Contributo alla storia della storiografia filosofica ». Dans *Omaggio a Piero Treves*, sous la direction de A. Mastrocinque, 151-93. Padoue : Antenore, 1983.
- . « Accessione ippobotea ». *La Parola del Passato* 40 (1985) : 69.
- . « Biografia e dossografia in Diogene Laerzio ». *Elenchos* 7 (1986) : 7-102.
- . « Cinismo e epicureismo ». Dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, 159-223. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

- Gigon, O. « Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie ». *Museum Helveticum* 3, n° 1 (1946) : 1-21.
- Gill, C. *Marcus Aurelius : Meditations, Books 1-6*. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Giusta, M. *I dossografi di etica*. Torino : G. Giappichelli, 1964.
- Glucker, J. *Antiochus and the late Academy*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Gomoll, H. *Der stoische Philosoph Hekaton : Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*. Leipzig : Hoppe, 1933.
- Gomperz, T. « Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleanthes, der ‘Staat’ und die sieben Tragödien des Cynikers Diogenes ». *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 29 (1878) : 252-56.
- Goulet, R. « Athénodore de Tarse dit Calvus ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1 : 654-57. Paris : CNRS, 1994.
- . « Trois cordonniers philosophes ». Dans *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, sous la direction de M. Joyal, 119-25. London : Routledge, 1997.
- , trad. « Livre VII ». Dans *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Deuxième édition revue et corrigée, 773-917. Paris : Librairie Générale Française, 1999.
- Goulet-Cazé, M.-O. « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique : À propos de Diogène Laërce VI 72 ». *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982) : 214-40.
- . *L’ascèse cynique : Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris : Vrin, 1986.
- . « Le cynisme à l’époque impériale ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 4 : 2720-2833. Berlin, New York : De Gruyter, 1990.
- . « Le livre VI de Diogène Laërce : Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 6 : 3880-4048. Berlin, New York : De Gruyter, 1992.
- . « Le cynisme est-il une philosophie ? » Dans *Contre Platon. Tome 1 : Le platonisme dévoilé*, sous la direction de M. Dixsaut, 273-313. Paris : Vrin, 1993.
- . « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité ». Dans *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, sous la direction de M. Canto-Sperber, 350-8. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

- . « Cynisme ». Dans *Le savoir grec : Dictionnaire critique*, sous la direction de J. Brunschwig et G. Lloyd, 906-20. Paris : Flammarion, 1996.
- , dir. *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*. Deuxième édition revue et corrigée. Paris : Librairie Générale Française, 1999.
- . *Les Kynika du stoïcisme*. Stuttgart : Steiner, 2003.
- . « À propos de l'assentiment stoïcien ». Dans *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, 73-236. Paris : Vrin, 2011.
- . « De la République de Diogène à la République de Zénon ». Dans *Le cynisme, une philosophie antique*, 545-606. Paris : Vrin, 2017.
- . « Épilogue : Les origines du mouvement cynique ». Dans *Le cynisme, une philosophie antique*, 607-30. Paris : Vrin, 2017.
- Gourinat, J.-B. *La dialectique des stoïciens*. Paris : Vrin, 2000.
- . « Le Socrate d'Épictète ». *Philosophie Antique* 1 (2001) : 137-65.
- . « La *prohairesis* chez Épictète ». *Philosophie Antique* 5 (2005) : 93-133.
- . « Le Platon de Panétius ». *Philosophie Antique* 8 (2008) : 139-51.
- . « Les éclipses de la *phronèsis* dans le stoïcisme ». Dans *Le jugement pratique : Autour de la notion de phronèsis*, sous la direction de D. Lories et L. Rizzerio, 167-97. Paris : Vrin, 2008.
- . « Y a-t-il une théorie stoïcienne du style ? » Dans *Les noms du style dans l'Antiquité gréco-latine*, sous la direction de P. Chiron et C. Lévy, 317-45. Louvain : Peeters, 2010.
- . « Comment se détermine le *kathekon* ? » *Philosophie Antique* 14 (2014) : 13-39.
- . *Les stoïciens et l'âme*. Édition revue et mise à jour. Paris : Vrin, 2017.
- . « Zénon de Citium ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 7 : 383-93. Paris : CNRS, 2018.
- . « Les stoïciens et les *Éthiques* d'Aristote ». Dans *Ethike theoria : Studi sull' Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, sous la direction de F. Masi, S. Maso, et C. Viano, 339-63. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.
- Grant, R. M. *Theophilus of Antioch : Ad Autolyicum*. Oxford : Clarendon Press, 1970.
- Graver, M. « Ethics II : Action and emotion ». Dans *Brill's companion to Seneca : Philosopher and dramatist*, sous la direction de G. Damschen et A. Heil, 257-75. Leiden, Boston : Brill, 2014.

- Graver, M., et A. A. Long. *Seneca : Letters on ethics to Lucilius*. Chicago : The University of Chicago Press, 2015.
- Gray, V. *The framing of Socrates : The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart : Steiner, 1998.
- . « The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's "Choice of Heracles"? » *The Classical Quarterly* 56, n° 2 (2006) : 426-35.
- Griffin, M. T. *Seneca : A philosopher in politics*. Oxford : Clarendon Press, 1976.
- . « Le mouvement cynique et les Romains : Attraction et répulsion ». Dans *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, 241-58. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- Griffin, M. T., et E. M. Atkins. *Cicero : On duties*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Gugliermi, I. *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2006.
- Hadot, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin : De Gruyter, 1969.
- , éd. *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Leiden : E. J. Brill, 1996.
- . *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique : Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. 2e éd. rev. et considérablement augm. Paris : Vrin, 2005.
- . *Sénèque : Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris : Vrin, 2014.
- Hadot, I., et P. Hadot. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*. Paris : Librairie Générale Française, 2004.
- Hadot, P. *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Édition révisée et remaniée. Paris : Fayard, 1997.
- . *Manuel d'Épictète*. Paris : Librairie Générale Française, 2000.
- Hahn, D. E. *The origins of Stoic cosmology*. Columbus : Ohio State University Press, 1977.
- . « The ethical doxography of Arius Didymus ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 4 : 2935-3055. Berlin, New York : De Gruyter, 1990.

- . « Diogenes Laertius VII : On the Stoics ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 6 : 4076-4182. Berlin, New York : De Gruyter, 1992.
- Haines, C. R. *Marcus Aurelius*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1930.
- Hammerstaedt, J. *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*. Frankfurt am Main : Athenäum, 1988.
- Haupt, M. *Opuscula*. 2 vol. Leipzig : S. Hirzel, 1876.
- Hayduck, M., éd. *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A – Z commentaria*. Berlin : Reimer, 1888.
- Hense, O. *Seneca und Athenodorus*. Freiburg : Chr. Lehmann, 1893.
- , éd. *C. Musonii Rufi reliquiae*. Leipzig : Teubner, 1905.
- , éd. *Teletis reliquiae*. Editio secunda. Tübingen : Mohr, 1909.
- Hense, O., et C. Wachsmuth, éd. *Ioannis Stobaei anthologium*. 5 vol. Berlin : Weidmann, 1884-1912.
- Hicks, R. D., trad. *Diogenes Laertius : Lives of eminent philosophers*. 2 vol. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1972.
- Hine, H. M. L., éd. *Annaei Senecae Naturalium quaestionum libri*. Stuttgart : Teubner, 1996.
- Hirzel, R. *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*. Vol. 2. Leipzig : S. Hirzel, 1877.
- . *Der Dialog*. Vol. 2. Leipzig : S. Hirzel, 1895.
- Hock, R. F. « Simon the shoemaker as an ideal Cynic ». *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 17 (1976) : 41-53.
- Höistad, R. « Cynic hero and Cynic king : Studies in the Cynic conception of man ». University of Uppsala, 1948.
- Holl, K., éd. *Epiphanius. Bände 1-3 : Ancoratus und Panarion*. Leipzig : Hinrichs, 1915-1933.
- Hunter, R. L. *Plato and the traditions of ancient literature : The silent stream*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Husson, S. « Le convenable, les passions, le sage et la cité ». Dans *Lire les stoïciens*, sous la direction de J.-B. Gourinat et J. Barnes. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.
- . *La République de Diogène : Une cité en quête de la nature*. Paris : Vrin, 2011.

- Ierodiakonou, K. « The philosopher as God's messenger ». Dans *The philosophy of Epictetus*, sous la direction de T. Scaltsas et A. S. Mason, 56-70. Oxford, New York : Oxford University Press, 2007.
- Indelli, G., éd. *Polistrato : Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Napoli : Bibliopolis, 1978.
- Inwood, B. « Rules and reasoning in Stoic ethics ». Dans *Topics in Stoic philosophy*, sous la direction de K. Ierodiakonou, 95-127. Oxford : Clarendon Press, 1999.
- . « The legacy of Musonius Rufus ». Dans *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, sous la direction de T. Engberg-Pedersen, 254-76. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.
- Ioppolo, A. M. « Aristone di Chio ». Dans *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, sous la direction de G. Giannantoni, 115-40. Bologna : Il Mulino, 1977.
- . *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli : Bibliopolis, 1980.
- Irwin, T. « Officia and casuistry : Some episodes ». *Philosophie Antique* 14 (2014) : 111-28.
- Izzo, D. « Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina ». Università degli studi di Trento et Université de Lille, 2019.
- Jensen, C., éd. *Philodemi Peri oikonomias qui dicitur libellus*. Leipzig : Teubner, 1906.
- Joël, K. *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Vol. 2, 1. Berlin : R. Gaertner, 1901.
- Johnson, B. E. *The role ethics of Epictetus : Stoicism in ordinary life*. Lanham : Lexington books, 2014.
- Joly, R. *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Bruxelles : Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, 1956.
- Jones, C. P. *The Roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1978.
- Julià, V., M. D. Boeri, et L. Corso, trad. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires : Eudeba, 1998.
- Junqua, F. « Lettres de cyniques : Étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes ». Paris IV Sorbonne, 2000.
- Kalbfleisch, K., éd. *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*. Berlin : Reimer, 1907.
- Kamtekar, R. « ΑΙΔΩΣ in Epictetus ». *Classical Philology* 93 (1998) : 136-60.
- Kassel, R., et C. Austin. *Poetae comici graeci*. 8 vol. Berlin : De Gruyter, 1983-2001.

- Kaster, R. A. *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Kechagia, E. « Rethinking a professional rivalry : Early Epicureans against the Stoa ». *The Classical Quarterly* 60, n° 1 (2010) : 132-55.
- Kerferd, G. B. « What does the wise man know ? » Dans *The Stoics*, sous la direction de J. M. Rist, 125-36. Berkeley : University of California Press, 1978.
- Kidd, I. G. « Stoic intermediates and the end for man ». Dans *Problems in Stoicism*, sous la direction de A. A. Long, 150-72. London : Athlone Press, 1971.
- . « Moral actions and rules in Stoic ethics ». Dans *The Stoics*, sous la direction de J. M. Rist, 247-58. Berkeley : University of California Press, 1978.
- . *Posidonius. Volume II : The Commentary*. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Kindstrand, J. F. *Bion of Borysthenes : A collection of the fragments with introduction and commentary*. Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1976.
- . « Demetrius the Cynic ». *Philologus* 124, n° 1 (1980) : 83-98.
- . *Anacharsis : The legend and the apophthegmata*. Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1981.
- . « Diogenes Laertius and the chreia tradition ». *Elenchos* 7 (1986) : 218-43.
- . « Bion de Borysthène ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 : 108-12. Paris : CNRS, 1994.
- Köpke, E. « Ueber die Gattung der Ἀπομνημονεύματα in der Griechischen Litteratur ». Dans *Programm der Ritter-Akademie zu Brandenburg*, 1-30. Brandenburg : Adolph Müller, 1857.
- Körte, A. « Compte-rendu de Crönert, W., *Kolotes und Menedemos* ». *Göttingische gelehrte Anzeigen* 169, n° 4 (1907) : 251-66.
- Kroll, W., éd. *Syriani in metaphysica commentaria*. Berlin : Reimer, 1902.
- Laurand, V. *Stoïcisme et lien social : Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris : Garnier, 2014.
- Laurenti, R. « Il filosofo ideale secondo Epitteto ». *Giornale di Metafisica* 17 (1962) : 501-13.
- . « Musonio, masestro di Epitteto ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 3 : 2105-47. Berlin, New York : De Gruyter, 1989.

- Lee, M. M. *Body, dress, and identity in ancient Greece*. Cambridge : Cambridge University Press, 2015.
- Lefèvre, E. *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre : Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart : Steiner, 2001.
- Lehmann, Y. *Varron théologien et philosophe romain*. Bruxelles : Latomus, 1997.
- Lévy, C. « Permanence et mutations d'un projet aristotélicien : La doxographie morale d'Aristote à Varron ». *Méthexis* 12 (1999) : 35-51.
- Livrea, E. *Studi cercidei : P. Oxy. 1082*. Bonn : Habelt, 1986.
- Lomiento, L. *Cercidas : Testimonia et fragmenta*. Roma : Gruppo Editoriale Internazionale, 1993.
- Long, A. A. *Hellenistic philosophy : Stoics, Epicure and Sceptics*. London : Duckworth, 1974.
- . « Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics ». Dans *On Stoic and Peripatetic ethics : The work of Arius Didymus*, sous la direction de W. W. Fortenbaugh, 41-65. New Brunswick, London : Transaction books, 1983.
- . « Socrates in Hellenistic philosophy ». *Classical Quarterly* 38 (1988) : 150-71.
- . « The Socratic tradition : Diogenes, Crates, and Hellenistic ethics ». Dans *The Cynics : The Cynic movement in antiquity and its legacy*, sous la direction de R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé, 28-46. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1996.
- . *Epictetus : A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford : Clarendon Press, 2002.
- Long, A. A., et D. Sedley. *The Hellenistic philosophers. Volume 1 : Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- Long, H. S., éd. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. 2 vol. Oxford : Clarendon Press, 1964.
- López Cruces, J. L. *Les méliambes de Cercidas de Mégalopolis : Politique et tradition littéraire*. Amsterdam : A. M. Hakkert, 1995.
- Lutz, C. E. « Musonius Rufus "The Roman Socrates" ». *Yale Classical Studies* 10 (1947) : 3-147.
- Mach, R., trad. « Themistius : De virtute ». Dans *Themistii Orationes quae supersunt*, sous la direction de G. Downey et A. F. Norman. Leipzig : Teubner, 1965.
- Macleod, M. D., éd. *Luciani opera*. 4 vol. Oxford : Clarendon Press, 1972-1987.
- Maier, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen : Mohr, 1913.

- Malherbe, A. J. *The Cynic epistles : A study edition*. Missoula : Scholars Press, 1977.
- Mankin, D., éd. *Cicero : De oratore*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Mansfeld, J. « Diogenes Laertius on Stoic philosophy ». *Elenchos* 7 (1986) : 295-382.
- Marcovich, M., éd. *Diogenes Laertii Vitae philosophorum*. Vol. 1. Stuttgart : Teubner, 1999.
- Meineke, A. « Zu Stobaeus ». *Sokrates : Zeitschrift für das Gymnasial-Wesen* 13 (1859) : 563-65.
- , éd. *Strabonis geographica*. 3 vol. Leipzig : Teubner, 1877.
- Mejer, J. *Diogenes Laertius and his Hellenistic background*. Wiesbaden : Steiner, 1978.
- . « Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy ». Dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II : Principat*, sous la direction de W. Haase, 36, 5 : 3556-3602. Berlin, New York : De Gruyter, 1992.
- Menn, S. « Colloquium 1 : On Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ ». Dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium of ancient philosophy*, 21 : 1-55. Lanham : University Press of America, 2006.
- Mensch, P., trad. *Diogenes Laertius : Lives of the eminent philosophers*, sous la direction de J. Miller. Oxford : Oxford University Press, 2018.
- Mewis, F. *De Senecae philosophi studiis litterarum*. Regimonti : Ex officina hartungiana, 1908.
- Mitsis, P. « Seneca on reason, rules, and moral development ». Dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic philosophy of mind*, sous la direction de J. Brunschwig et M. C. Nussbaum, 285-312. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Moles, J. L. « The career and conversion of Dio Chrysostom ». *The Journal of Hellenic Studies* 98 (1978) : 79-100.
- . « “Honestius quam ambitiosius”? An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men ». *Journal of Hellenic Studies* 103 (1983) : 103-23.
- Motto, A. L. *Seneca sourcebook : Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca in the extant prose works*. Amsterdam : Hakkert, 1970.
- Müller, K., éd. *Fragmenta historicorum Graecorum*. 5 vol. Paris : Didot, 1841-1870.
- Muller, R. *Les stoïciens : La liberté et l'ordre du monde*. Paris : Vrin, 2006.
- , trad. *Épictète : Entretiens, fragments et sentences*. Paris : Vrin, 2015.
- Müseler, E., éd. *Die Kynikerbriefe*. Paderborn : Schöningh, 1994.

- Mutschmann, H., éd. *Sexti Empirici opera*. Vol. 1. Leipzig : Teubner, 1912.
- Nachstädt, W., éd. *Plutarchi moralia*. Vol. 2, 1. Leipzig : Teubner, 1935.
- Nebel, G. « Der Begriff des καθῆκον in der alten Stoa ». *Hermes*, n° 70 (1935) : 439-60.
- Nesselrath, H.-G., éd. *Iulianus Augustus : Opera*. Berlin : De Gruyter, 2015.
- . « Julian's philosophical writings ». Dans *A companion to Julian the Apostate*, sous la direction de H.-U. Wiemer et S. Rebenich, 38-63. Leiden : Brill, 2020.
- Niehues-Pröbsting, H. « Der "kurze Weg" : Nietzsches "Cynismus" ». *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, n° 1 (1980) : 103-22.
- Nietzsche, F. W. *Philologische Schriften (1867-1873)*. Sous la direction de F. Bornmann et M. Carpitella. Berlin : De Gruyter, 1982.
- Norden, E. « Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie ». *Jahrbücher für classische Philologie* Supplementband 19 (1893) : 365-462.
- Ogereau, F. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. Nouvelle édition avec une étude de G. Romeyer Dherbey, une préface et la traduction des notes par J.-B. Gourinat. La Versanne : Encre marine, 2002.
- Oltramare, A. *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne : Librairie Payot & Cie, 1926.
- Overwien, O. « Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition ». *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4 (2001) : 99-131.
- . *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart : Steiner, 2005.
- Page, D. L. *Poetae melici graeci*. Oxford : Clarendon Press, 1962.
- Panayotakis, C. *Decimus Laberius : The fragments*. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Parente, I. « Per la biografia di Senocrate ». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 109 (1981) : 129-62.
- Pearson, A. C. *The fragments of Zeno and Cleanthes*. London : C. J. Clay and sons, 1891.
- Philippson, R. « Athenodoros (19) ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V : 47-55. Stuttgart : J. B. Metzler, 1931.
- Pià-Comella, J. *Une piété de la raison : Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial*. Turnhout : Brepols, 2015.

- . « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté : Les cynismes de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* ». *Revue de théologie et de philosophie* 151 (2019) : 393-420.
- . « Un tournant majeur de l'acculturation du cynisme à Rome : Le *De philosophia* de Varron ». *Elenchos* 41, n° 2 (2020) : 269-96.
- Pohlenz, M. « Panaitios ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII 3 : 418-40. Stuttgart : J. B. Metzler, 1949.
- . *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung, II : Erläuterungen*. 5. Auflage. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- . *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung, I*. 6. Auflage. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Pomeroy, A. J., trad. *Epitome of Stoic ethics*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 1999.
- Porter, J. I. « The philosophy of Aristo of Chios ». Dans *The Cynics : The Cynic movement in antiquity and its legacy*, sous la direction de R. B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé, 156-89. Berkeley : University of California Press, 1996.
- Préchac, F., éd. et trad. *Sénèque : Des bienfaits*. 2 vol. Paris : Les Belles Lettres, 1926-1928.
- Prince, S. *Antisthenes of Athens : Texts, translations, and commentary*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2016.
- . « Antisthenes and the short route to happiness ». *Acta Classica : Proceedings of the Classical Association of south Africa* 2017 (2017) : 73-96.
- Rabe, H., éd. *Scholia in Lucianum*. Leipzig : Teubner, 1906.
- Radice, R., trad. *Stoici antichi, tutti i frammenti : Testo greco e latino a fronte*. Raccolti da H. von Arnim. Milano : Rusconi, 1999.
- . « *Oikeiosis* » : *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano : Vita e Pensiero, 2000.
- Reydams-Schils, G. *The Roman Stoics : Self, responsibility, and affection*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 2005.
- . « Introduction ». Dans *That one should disdain hardships : The teachings of a Roman Stoic*. New Haven, London : Yale University Press, 2020.
- Reynolds, L. D., éd. *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*. 2 vol. Oxford : Clarendon Press, 1965.
- , éd. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Oxford : Clarendon Press, 1977.

- , éd. *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*. Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Rigolio, A., trad. *Themistius : On Virtue*. London : Bloomsbury, 2019.
- Rist, J. M. « Appropriate acts ». Dans *Stoic philosophy*, 97-111. Cambridge : Cambridge University Press, 1969.
- . *Stoic philosophy*. London : Cambridge University Press, 1969.
- . « Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius ». Dans *Jewish and Christian self-definition*, sous la direction de B. F. Meyer et E. P. Sanders, 3 : 23-45. Philadelphia : Fortress Press, 1982.
- Romeyer-Dherbey, G. « Zénon appelle les choses par leur nom : La chasteté de la langue d'après les stoïciens ». *Mesure* 3 (1990) : 47-59.
- Rose, V., éd. *Aristoteles pseudepigraphus*. Leipzig : Teubner, 1863.
- Roskam, G. *On the path to virtue : The Stoic doctrine of moral progress and its reception in (middle-)Platonism*. Leuven : Leuven University Press, 2005.
- Rowe, C. « The *Politeiai* of Zeno and Plato ». Dans *The philosophy of Zeno : Zeno of Citium and his legacy*, sous la direction de T. Scaltsas et A. S. Mason, 291-308. Larnaca : Municipality of Larnaca, 2002.
- Rubin, S. *Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa*. München : C. H. Beck, 1901.
- Rutherford, R. B. *The Meditations of Marcus Aurelius : A Study*. Oxford : Clarendon Press, 1989.
- Sachau, E., éd. *Inedita syriaca*. Wien : K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1870.
- Schafer, J. *Ars didactica : Seneca's 94th and 95th letters*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Schenkl, H., éd. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Editio minor. Leipzig : Teubner, 1898.
- Schofield, M. « Appendice D : Descending to marriage ». Dans *The Stoic idea of the city*, 119-29. Cambridge : Cambridge university press, 1991.
- . *The Stoic idea of the city*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- . *Saving the city : Philosopher-kings and other classical paradigms*. London, New York : Routledge, 1999.
- . « Zeno of Citium's anti-utopianism ». Dans *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, sous la direction de M. Vegetti et M. Abatte, 49-78. Napoli : Bibliopolis, 1999.

- . « Epictetus on Cynicism ». Dans *The philosophy of Epictetus*, sous la direction de T. Scaltsas et A. S. Mason, 71-86. Oxford, New York : Oxford University Press, 2007.
- Schwartz, E. « Apomnemoneumata ». Dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II 1: 170-1. Stuttgart : J. B. Metzler, 1896.
- Searby, D. M. *Aristotle in the Greek gnomological tradition*. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1998.
- . *The Corpus Parisinum*. 2 vol. Lewiston : Edwin Mellen Press, 2007.
- . « The fossilized meaning of chreia as anecdote ». *Mnemosyne* 72 (2019) : 197-228.
- Sedley, D. « The Stoic-Platonist debate on *kathekonta* ». Dans *Topics in Stoic philosophy*, sous la direction de K. Ierodiakonou, 128-52. Oxford : Clarendon Press, 1999.
- . « The school, from Zeno to Arius Didymus ». Dans *The Cambridge companion to the Stoics*, sous la direction de B. Inwood. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- . *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley : University of California Press, 2007.
- Sedley, D. N. « Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy ». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23 (1977) : 74-120.
- Sellars, J. « Simon the shoemaker and the problem of Socrates ». *Classical Philology* 98, n° 3 (2003) : 207-16.
- . « Stoic cosmopolitanism and Zeno's *Republic* ». *History of Political Thought* 28, n° 1 (2007) : 1-29.
- Setaioli, A. *Seneca e i greci : Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna : Patron, 1988.
- Smets, P., éd. *Epiktet : Fragmente*. Mainz : Rheingold-Verlag, 1938.
- Snell, B., R. Kannicht, et S. Radt. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. 5 vol. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-2004.
- Solmsen, F., éd. *Hesiodi opera*. Oxford : Clarendon Press, 1970.
- Spengel, L., éd. *Rhetores graeci*. Vol. 2. Leipzig : Teubner, 1854.
- Stirewalt, M. L. *Studies in ancient Greek epistolography*. Atlanta : Society of biblical literature, 1993.
- Susemihl, F. *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*. 2 vol. Leipzig : Teubner, 1891-1892.

- Tepedino Guerra, A. « Il primo libro di Filodemo *Sulla ricchezza* ». *Cronache Ercolanesi* 8 (1978) : 52-95.
- . « L'opera filodemea *Su Epicuro* (PHerc. 1232, 1289 b) ». *Cronache Ercolanesi* 24 (1994) : 5-53.
- Tieleman, T. *Chrysippus' On affections : Reconstruction and interpretations*. Leiden : Brill, 2003.
- Trannoy, A. I., éd. et trad. *Marc-Aurèle : Pensées*. Paris : Les Belles Lettres, 1925.
- Trapp, M. *Philosophy in the Roman Empire : Ethics, politics and society*. Aldershot, Burlington : Ashgate, 2007.
- . « Plato in Dio ». Dans *Dio Chrysostom : Politics, letters, and philosophy*, sous la direction de S. Swain, 213-39. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Tsekourakis, D. « Καθήκοντα and κατορθώματα ». Dans *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, 1-60. Wiesbaden : Steiner, 1974.
- Tsouana-McKirahan, V. *Philodemus : On property management*. Atlanta : Society of biblical literature, 2012.
- Usener, H. *Epicurea*. Leipzig : Teubner, 1887.
- Vander Waerdt, P. A. « Zeno's *Republic* and the origins of natural law ». Dans *The Socratic movement*, sous la direction de P. A. Vander Waerdt, 272-308. Ithaca : Cornell University Press, 1994.
- Veillard, C. « Comment définir son devoir ? » *Philosophie Antique* 14 (2014) : 71-109.
- . *Les stoïciens II : Le stoïcisme intermédiaire*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.
- . *Hécaton de Rhodes et la transformation de l'éthique stoïcienne : Les fragments*. Paris : Vrin, à paraître.
- Verhasselt, G. « What were works Περὶ βίων? » *Philologus* 160, n° 1 (2016) : 59-83.
- Vesperini, P. *Droiture et mélancolie : Sur les écrits de Marc Aurèle*. Lagrasse : Verdier, 2016.
- Viano, C., trad. « Ario Didimo ». Dans *Ario Didimo, Diogene Laerzio : Etica stoica*, sous la direction de C. Natali. Roma, Bari : Editori Laterza, 1999.
- Voelke, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1973.
- Wachsmuth, K. « Commentatio I de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio ». Dans *Index Scholarum publice et privatim in Academia Georgia et Augusta per semestre aestivum*, 1-30. Göttingen : Officina academica Dieterichiana typis expressit, 1874.

- Weber, H. *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*. Marpurgi Cattorum : Typis F. Soemmering, 1895.
- Wees, H. van. « Trailing tunics and sheepskin coats : Dress and status in early Greece ». Dans *The clothed body in the ancient world*, sous la direction de L. Cleland, M. Harlow, et L. Llewellyn-Jones, 44-52. Oxford : Oxbow Books, 2005.
- Wellmann, E. « Zur Philosophie des Stoikers Zenon ». *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 115 (1877) : 800-808.
- Westman, R., éd. *Plutarchi moralia*. Vol. 6, 2. 2nd edn. Leipzig : Teubner, 1959.
- White, N. P. « Two notes on Stoic terminology ». *The American Journal of Philology* 99, n° 1 (1978) : 111-19.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. « Epistula ad Maassium ». Dans *De biographis Graecis quaestiones selectae*, par E. Maass, 142-64. Berlin : Weidmann, 1880.
- . *Antigonos von Karystos*. Berlin : Weidmann, 1881.
- Wilson, N. G. « An ambiguous compendium ». *Studi Italiani di Filologia Classica* 95 (2002) : 242-43.
- . « More about γράφεται variants ». *Acta antiqua Academiae Scientiarum* 48 (2008) : 79-81.
- Winterbottom, M., éd. *M. Tulli Ciceronis De officiis*. Oxford : Clarendon Press, 1994.
- Zago, G. « Per il testo del *De Stoicis* di Filodemo (cap. 3, col. XIII, 12ss. Dor.) ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179 (2011) : 89-91.
- . « Intorno a un passo del “De Stoicis di Filodemo” (PHerc. 339, col. XVIII, 11-15 Dorandi) ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 192 (2014) : 89-92.
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Fünfte Auflage. Vol. 3, 1. Leipzig : Reisland, 1923.

Index locorum

- Aelianus**
De natura animalium
 XVI 5, 13 : 345 n. 976
Variae historiae
 III 29 : 198
 XIII 28 : 113 n. 295
- Aelius Aristides**
Orationes
 49, 30-33 : 351
- Aelius Theon**
Progymnasmata (ed. Spengel)
 p. 98, 20-30 : 189
- Aëtius**
Placita
 I, praef. 2 : 378
- Alciphro**
Epistulae
 4, 17, 3 : 296
- Alexander Aphrodisiensis**
De anima libri mantissa
 (ed. Bruns)
 p. 113, 12 : 72 n. 140
- Anthologia Graecae**
Appendix
 (ed. Cougny)
 epigr. demonstrativa 202 : 319 n. 903
- Anthologia Palatina**
 IX 358 : 82
- Antipater Tarsensis**
Fragmenta (ed. Arnim, SVF III Ant.)
 62 : 79
 63 : 79, 386 n. 1102
 67 : 78-80
- Antisthenes**
Fragmenta (ed. Giannantoni, SSR V A)
 1 : 47 n. 36, 110
 2 : 110
 12 : 152
 15 : 61
 18 : 47 n. 36
 22 : 51-52, 152, 309 n. 875, 324, 326, 332 n. 946
 23 : 295
 24 : 295
 27 : 242
 28 : 179
 41 : 81-82, 179, 180, 184 n. 553, 186 n. 557
 43 : 69-70
 46 : 180-181
 86 : 47 n. 36, 179, 236-237
 89 : 147
 94 : 88 n. 202
 100 : 86-87
 105 : 71-73
 108 : 51
 131 : 87-88
- 132 : 88 n. 202
 134 : 229 n. 688, 332 n. 946
 135 : 36, 112, 116 n. 303, 229, 249, 295, 307-337, 340, 342, 386
 136 : 80-81, 267-268, 296-297, 307, 341-344, 357-359, 360-362
 137 : 92-94, 253 n. 763
 140 : 103-105, 268-269, 298-299
 149 : 152 n. 444
 160 : 180
 194 : 47 n. 36
 208 : 47 n. 36
- Apollodorus Seleuciensis**
Fragmenta (ed. Arnim, SVF III Apollod.)
 1 : 315, 334
 16 : 285
 17 : 80-81, 267-268, 296-297, 300, 307, 315, 341-344, 374 n. 1067
 18 : 274-275
- Appianus Alexandrinus**
Mithridatica
 110, 4 : 296
- Apuleius Madaurensis**
Apologia
 22 : 319
Florida
 14 : 49, 54, 106, 133 n. 368, 172

22 : 133 n. 368, 214
n. 647, 246

Aristo Chius

Fragmenta (ed. Arnim,
SVFI)

333 : 58, 255, 324, 330,
336 n. 952

338 : 46 n. 33

341 : 46 n. 33

349 : 336 n. 955

351 : 314, 325, 330, 337
n. 960

352 : 314

353 : 314, 336

356 : 314, 336

357 : 314, 336 n. 955

360 : 330 n. 942, 337
n. 960

361 : 287, 314, 337 n. 960

370 : 336 n. 956

Aristophanes

Aves

1282 : 63 n. 104, 296
n. 850

1553 : 63 n. 104

Equites

32-34 : 189

Aristoteles

Ethica Eudemia

1240a8-b37 : 87

Ethica Nicomachea

1168a28-1169b2 : 87
n. 198

**Arius Didymus vide
Stobaeus**

Arrianus

Anabasis Alexandri

II 10, 3 : 345 n. 976

Epicteti dissertationes
(ed. Schenkl)

I 1 : 171

I 1, 10-13 : 176

I 1, 12 : 183

I 1, 21 : 183 n. 548

I 2, 36 : 232

I 3, 4 : 183

I 4 : 173-174

I 4, 1 : 173 n. 506

I 4, 27 : 199 n. 599

I 8, 14 : 232 n. 700

I 9, 22-26 : 176

I 12, 3 : 211 n. 630

I 12, 7 : 176 n. 524

I 12, 23 : 211 n. 630

I 12, 24 : 288 n. 832

I 16, 19-21 : 232 n. 698

I 17 : 222, 228-229, 230

I 17, 11-12 : 180, 229

I 17, 27-28 : 176

I 17, 28 : 176 n. 524

I 20 : 222, 229, 230

I 20, 5 : 183

I 20, 15 : 184

I 20, 13-19 : 229 n. 687

I 24 : 217

I 24, 1-2 : 176 n. 527

I 24, 6-10 : 185, 193-195,
209 n. 620

I 24, 8 : 108, 175 n. 522,
188, 204 n. 604, 215
n. 650

I 24, 8-10 : 176 n. 529

I 25, 22 : 220-221

I 26, 17-18 : 208 n. 619

I 28, 12 : 183

I 29, 29 : 211 n. 630

I 30, 4 : 183

II 1, 4 : 183

II 1, 32 : 208 n. 619

II 2, 21-24 : 383 n. 1089

II 3, 1-2 : 195-196

II 4, 8-10 : 211

II 5, 4 : 171 n. 490

II 5, 9 : 62

II 5, 18-19 : 208 n. 619

II 5, 24 : 288

II 8, 4 : 183

II 8, 6 : 183

II 8, 8 : 183

II 9, 4 : 62 n. 101

II 10, 5 : 288 n. 832

II 12, 5 : 207

II 12, 5-10 : 206, 208
n. 619

II 12, 14 : 206

II 12, 25 : 231

II 13, 8 : 171 n. 490

II 13, 14-15 : 311 n. 879

II 13, 24 : 115, 173, 196,
201

II 14, 12-13 : 176 n. 525

II 16, 27-28 : 193 n. 585

II 16, 28 : 171 n. 490

II 16, 34-36 : 201-202

II 16, 42-43 : 176 et n. 525

II 17, 29-33 : 173 n. 507

II 17, 35 : 180-181

II 19, 29 : 232

II 19, 32 : 183

II 22 : 182 n. 544

II 22, 29 : 183

II 23, 38 : 172

II 23, 40 : 174 n. 509

II 24, 9-10 : 232 n. 700

II 26 : 205

II 26, 6 : 207

II 26, 6-7 : 208 n. 619
 III 1, 19 : 207 n. 615
 III 1, 19-23 : 176
 III 1, 24 : 232 n. 700
 III 1, 36-37 : 176 n. 525
 III 2 : 173-174
 III 2, 1 : 173 n. 506
 III 2, 3 : 173 n. 506, 229 n. 686
 III 2, 11-12 : **196-197**
 III 3, 1 : 174
 III 6, 9 : **219-220**
 III 7, 19-21 : 172
 III 7, 25-26 : 79, 172
 III 7, 34-36 : 211 n. 630
 III 9, 22-25 : 211 n. 630
 III 12 : 222, 235
 III 12, 1-3 : **226-227**
 III 13, 6-7 : 87
 III 14, 7 : 293, 323 n. 916
 III 14, 9 : 208 n. 619
 III 21 : 177
 III 21, 5 : 172
 III 21, 18-19 : 177 et n. 533, **204-207**, 208 n. 619, 213, 311 n. 879
 III 21, 23 : 183
 III 22 : 163, **164-168**, 170, 173-175, 175-177, 178, 185, 193 n. 585, 206-207, 212, 213-214, 217-218, 222, 231, 232, 233, 247, 251, 386
 III 22, 1 : 295
 III 22, 2 : 170, 172, 174 n. 512, 175
 III 22, 9-11 : **223**
 III 22, 13-18 : 170
 III 22, 13-22 : 173 n. 505
 III 22, 15 : 172, 174
 III 22, 15-16 : 172
 III 22, 16 : 235
 III 22, 19 : 174
 III 22, 19-22 : 174, **323-324**
 III 22, 20 : 174, 183, 323 n. 916
 III 22, 23 : 170, 175
 III 22, 24 : **185-186**, 213, 250
 III 22, 24-25 : 176, 185
 III 22, 25 : 175
 III 22, 26 : 170, 171, 205, 208 n. 619
 III 22, 26-49 : 171
 III 22, 27 : 171
 III 22, 28 : 171
 III 22, 30-32 : 219 n. 661
 III 22, 31 : 171 n. 492
 III 22, 33 : 171
 III 22, 36 : 171 n. 492
 III 22, 38 : 170, 171, 175, 176 et n. 530, 185
 III 22, 38-44 : 170
 III 22, 39 : 171
 III 22, 42-43 : 171
 III 22, 45 : 162 n. 473
 III 22, 45-49 : 170
 III 22, 46 : 171, 175
 III 22, 47 : 198, 214 n. 645, 225 n. 674
 III 22, 48 : 171 n. 492
 III 22, 50 : **223**, 225, 323 n. 916
 III 22, 52 : 172
 III 22, 53 : 170, 175
 III 22, 56 : 170, 175
 III 22, 57 : 170, 177, 213, 214
 III 22, 58-60 : **186-188**, 214, 228
 III 22, 59 : 175, 213 n. 636
 III 22, 62-63 : **182**
 III 22, 63 : 214, 218
 III 22, 67 : 295, 324
 III 22, 67-68 : 175
 III 22, 67-75 : 173
 III 22, 67-82 : 300
 III 22, 69 : 174, 175, 176 et n. 530, 185
 III 22, 70-75 : 386
 III 22, 72 : 170, 177, 214 n. 647
 III 22, 75 : 170, 177
 III 22, 76 : 161 n. 472, 214, **218-219**, 293
 III 22, 77 : 177
 III 22, 79 : 177
 III 22, 80 : 213, **222-223**
 III 22, 81-82 : **224-225**, 234
 III 22, 82 : 170, 175
 III 22, 83-85 : 300
 III 22, 84 : 230
 III 22, 86 : 175
 III 22, 86-89 : 204
 III 22, 87 : 172, 174 n. 515, 199
 III 22, 88 : 108, **188**, 204 n. 604, 214, 235
 III 22, 89 : 225
 III 22, 90 : 174
 III 22, 91-92 : **188-189**, 214
 III 22, 93 : 174, 225
 III 22, 94-95 : 170, 177
 III 22, 95 : 170, 175, 205 n. 609, 211
 III 22, 97 : 224 n. 669
 III 22, 97-99 : 177
 III 22, 100 : 152 n. 442
 III 22, 103 : 183
 III 22, 107 : 173 n. 505
 III 23, 5 : 377
 III 23, 32 : 311 n. 879
 III 23, 33-34 : **205-206**

- III 24 : 215
 III 24, 3 : 171 n. 490
 III 24, 31 : 177
 III 24, 40-41 : **202**
 III 24, 60 : 211 n. 630
 III 24, 64-66 : **197-198**
 III 24, 64-73 : 214 n. 647, 215
 III 24, 65 : 175 n. 519, 213
 III 24, 67 : 183
 III 24, 67-70 : **183-184**, 198
 III 24, 95-102 : 176, 211
 III 24, 110-114 : 176
 III 26, 23 : **207-208**
 III 26, 28 : 176
 III 26, 32 : **211-212**
 IV 1 : 184 n. 552, 185, 215, 235
 IV I, 30-31 : 192 n. 580
 IV 1, 30-32 : **191-192**
 IV 1, 81 : 171 n. 490
 IV 1, 89 : 215
 IV 1, 100 : 176
 IV 1, 114 : 183
 IV 1, 114-117 : **189-191**, 215
 IV 1, 114-118 : 116
 IV 1, 114-127 : 207 n. 616
 IV 1, 151 : 232 n. 700
 IV 1, 152-155 : **215-217**, 235
 IV 1, 152-158 : 215
 IV 1, 152-166 : 207 n. 616
 IV 1, 156 : 192 n. 580
 IV 1, 156-158 : **192-193**
 IV 1, 159 : **207**, 214
 IV 1, 159-166 : 211 n. 629
 IV 4, 9-12 : 193 n. 585
 IV 4, 19-23 : 210 n. 625
 IV 4, 21-22 : 211 n. 630
 IV 4, 29 : 183 n. 548
 IV 4, 32 : 176 n. 525
 IV 5, 2 : 209 n. 622
 IV 5, 2-3 : 206 n. 614
 IV 5, 5-6 : 210
 IV 5, 7 : 171 n. 490
 IV 5, 14 : 227 n. 678
 IV 5, 33 : 161, 219
 IV 6, 20 : **179**
 IV 6, 25 : 183
 IV 7, 20 : 176
 IV 7, 29 : **202-203**
 IV 8 : 164, 175-177, 178, 222, 224 n. 668, 233
 IV 8, 13 : 377
 IV 8, 22-33 : 232 n. 700
 IV 8, 30 : 177
 IV 8, 30-33 : **168-170**
 IV 8, 31 : 175, 198, 214 n. 645, 246 n. 749
 IV 8, 32 : 175
 IV 8, 33 : 172
 IV 8, 34 : 177, **223-224**
 IV 9, 6 : **202**
 IV 11, 5-8 : 174 n. 509
 IV 11, 19 : 204 n. 604
 IV 11, 21 : 188 n. 566
 IV 11, 21-23 : **203-204**, 209 n. 621
 IV 11, 23 : **198-199**, 214, 298
 fr. X : 232 n. 701
 fr. XI : **181**, 225 n. 675
 fr. XXVII : 173 n. 506
Epicteti enchiridion
 I 3 : 171 n. 490
 II 2 : 173 n. 506
 IV : 183, 184
 VI : 183
 XV : 185, **209-213**, 218, 235, 238 n. 721
 XVII : 225 n. 675
 XXIII : 323 n. 916
 XXXII 3 : 288 n. 832
 XXXIII 12 : 311 n. 879
 XLVI 1 : 169 n. 479, 232 n. 700
 XLVII : **227**
 XLVIII 2-3 : 173 n. 506
 LI : 232 n. 700

Arsenius Apostolius
Violetum
 Ἀντισθέου : 327 n. 935

Asclepius Trallianus
In Aristotelis metaphysicorum libros A - Z commentaria (ed. Hayduck)
 p. 90 : 82

Athenaeus
Deipnosophistae
 II 60D : 296
 III 122F : 296
 IV 158E-F : 77 n. 159
 IV 158F : 77
 IV 159C : 75 n. 150
 IV 161A-B : 296
 IV 162B : 296
 IV 162B-C : 58 n. 83
 IV 163E : 296
 V 220A : 62 n. 103
 VI 254C : 87 n. 201
 VII 281C : 46 n. 33
 VII 308D : 296
 XIII 561C : 51
 XIII 588F : 295
 XIII 611B-D : **273-274**

Athenagoras	72 : 122-123	<i>Fragmenta moralia</i> (ed. Arnim, SVF III)
<i>Legatio pro christianis</i>	<i>Testimonia</i> (ed. Kindstrand)	4 : 314
31, 1 : 322 n. 913	11 : 46 n. 33	16 : 314
Augustinus	12 : 46 n. 33 et 34	39 : 361
<i>De civitate Dei</i>	14 : 124	40 : 361
V 5 : 130	19 : 152	47 : 361 n. 1030
XIX 1 : 321-322	22 : 239 n. 724	52 : 314, 331
XIX 2 : 321 n. 908	24 : 35 ; 46 n. 34, 325	76 : 284 n. 820
<i>Opus imperfectum contra Iulianum</i>	Calcidius	97a : 284 n. 820
4, 43 : 319 n. 903	<i>In Platonis Timaeum commentaria</i>	98 : 87
<i>Sermones</i>	c. 237 : 130, 388 n. 1104	102 : 290
20 : 319 n. 903	Cercidas	111 : 314 n. 887
Aulus Gellius	<i>Fragmenta</i> (ed. Livrea)	112 : 388 n. 1105
<i>Noctes Atticae</i>	VIa-b : 35, 71	113 : 377
XIII 27 : 83	Chrysippus	117 : 388
XIV 6, 5 : 327 n. 935	<i>Fragmenta logica et physica</i> (ed. Arnim, SVF II)	119 : 283 n. 813, 388
XXII 5, 9-10 : 79 n. 168	1 : 71 n. 136	124 : 314
Basilius Caesariensis	35 : 378	126 : 283
<i>Epistulae</i>	36 : 378	126-127 : 384 n. 1094
I 4 : 116 n. 303	430 : 348 n. 986	135 : 75, 388
Bion Borysthenita	863 : 130	138 : 348 n. 986
<i>Fragmenta</i> (ed. Kindstrand)	978 : 35	140 : 388
1A : 35, 67	100 : 348 n. 986	141 : 388
16A : 47 n. 37, 325	754 : 348 n. 986	161 : 296
17 : 47 n. 37	863 : 388 n. 1104	167 : 71-73
21 : 47 n. 37	864 : 388 n. 1104	201 : 79 n. 165
33 : 123-124	866 : 388 n. 1104	265 : 390 n. 1112
34 : 47 n. 37	871 : 388 n. 1104	278 : 389-390
41 : 47 n. 37	906 : 348 n. 986	280 : 392 n. 1116
44 : 121-122	908 : 348 n. 986	293 : 378 n. 1076
58 : 220	1038 : 72 n. 140	294 : 314 n. 887, 376-377
68 : 47 n. 37	1071 : 83 n. 182	295 : 390
69 : 124, 219 n. 661	1077 : 348 n. 986	431 : 172, 280, 398
70 : 47 n. 37	1175 : 348 n. 986	448 : 79 n. 165, 151 n. 439
		449 : 79 n. 165
		456 : 241 n. 731
		462 : 96 n. 236
		473 : 388 n. 1106, 390-391

481 : 96 n. 236
493 : 281-282
494 : 280, 282-283
495 : 281-282
496 : 281-282, 286, 289
499 : 282-283
501 : 280, 284, 285
504 : 280, 285
510 : 348
519 : 277 n. 797
539 : 349 n. 992
542 : 348 n. 988
549 : 300
556 : 314
560 : 377
567 : 54 n. 65, 294 n. 842
590 : 123 n. 324
598 : 314
611 : 280 n. 804, 293
n. 838, 294 n. 840, 301
616 : 280 n. 804, 299, 301
617 : 112
623 : 294 et n. 842
625 : 74 n. 149
630 : 74 n. 149, 314
631 : 182
638 : 103-105, 268-269,
298-299
643 : 278
644 : 278
645 : 102-103, 269-270,
299
646 : 242 n. 735
648 : 348 n. 986
649 : 279
651 : 299
654 : 376-377
661 : 74 n. 149
686 : 280 n. 804, 293
n. 838, 294, 301
688 : 279

690 : 293 n. 838
697 : 287, 293 n. 838, 300,
301, 302, 405
698 : 293 n. 838
706 : 76-77
712 : 294
716 : 274-275
717 : 314
728 : 76
738 : 314 n. 887, 405
743 : 55, 75 n. 154
744 : 75 n. 152, 76
745 : 75 n. 152, 76
746 : 75 n. 152
747 : 74 n. 143, 296-297
748 : 74 n. 143, 297
752 : 74 n. 144, 75 n. 154,
297-298
753 : 75 n. 152
757 : 280
758 : 280
763 : 280, 283, 398

Cicero

Academica priora

II 44 : 79 n. 168

Academica posteriora

I 37 : 284 n. 820

I 41-42 : 388 n. 1105

Ad Atticum

XVI 11, 4 : 83, 287 n. 826,
293

Ad familiares

IX 22 : 83 n. 182 et 183,
85

De finibus

I 57 : 379 n. 1082

III 32 : 280, 285

III 60 : 280, 283, 398

III 68 : 102-103, 269-270,
280 n. 804, 299, 301,
358 n. 1021

III 75 : 123 n. 324

IV 74 : 123 n. 324

V 84 : 385 n. 1099

De officiis

I 6 : 85

I 31-32 : 290-291

I 99 : 84

I 100-121 : 397

I 110 : 397-398

I 112 : 398

I 128 : 36, 82-85

I 148 : 82-85

II 43 : 380 n. 1084

III 63 : 279

III 89-91 : 279

De oratore

III 62 : 36, 96 n. 234, 99,
327-328

Paradoxa Stoicorum

VI : 385 n. 1099

Pro Murena

61 : 385 n. 1099

76 : 150 n. 433

Tusculanae disputationes

II 26 : 250 n. 756

III 36 : 124

III 56 : 208 n. 618

V 91 : 132 n. 365

V 92 : 115, 187

Cleanthes Assius

Fragmenta (ed. Arnim, SVF I)

463 : 208, 246, 386
n. 1100

481 : 65, 255, 294 n. 840

539 : 348 n. 986

- 552 : 314
563 : 387-388, 388
n. 1106, 389
567 : 314
568 : 314
569 : 314
590 : 66, 100-102
614 : 106 n. 272
616 : 118
- Clemens Alexandrinus**
Paedagogus
I 3, 9, 4 : 358 n. 1020
I 13, 101, 2 : 378 n. 1076
Stromata
I 14, 63 : 295
II 20, 107, 2 – 108, 1 : 336
n. 956
II 21, 129 : 314, 330
n. 942
II 21, 129, 6 : 337 n. 960
III 6, 53, 5 : 322 n. 913
VIII 5, 16 : 318 n. 898
- Colotes Lampsacenus**
Contra Platonis Lysin
(ed. Crönert)
col. VIII 2-7 : 276 n. 790
col. VIII 8-11 : 276
- Corpus Parisinum**
(ed. Searby)
3, 57 : 87 n. 201
3, 462 : 87 n. 201
- Crates Thebanus**
Fragmenta (ed.
Giannantoni, SSR V
H)
1 : 117-119
16 : 295
- 18 : 214 n. 647, 246
19 : 46 n. 33
20 : 160-162
21 : 172
22 : 172 n. 498
24 : 49, 172
28 : 295
29 : 295
34 : 190
37 : 49
38 : 35, 49, 50, 56-60, 91,
96 n. 234, 105-107,
385 n. 1097
39 : 295
40 : 60-63, 193 n. 582
41 : 49
42 : 47 n. 37, 63-64
43 : 35, 65
44 : 47 n. 37
45 : 47 n. 37
54 : 87 n. 201, 88 n. 202
56 : 117-119
61 : 241-242
64 : 187
67 : 242
70 : 74 n. 146
73 : 47 n. 37
76 : 88 n. 202
79 : 72 n. 138
83 : 47 n. 37
89 : 226
90 : 361 n. 1031
93 : 357
98 : 112 n. 289, 332 n. 946
100 : 354 n. 1013, 357
103 : 295, 357
107 : 357 n. 1016
108 : 356-357
109 : 226
115 : 295
- 116 : 295
120 : 219 n. 657
121 : 152, 160 n. 464, 190,
196 n. 590
123 : 226
- Crates Thebanus (Pseudo-)**
Epistulae
2 : 226
3 : 361 n. 1031
6 : 357, 369
11 : 112 n. 289, 332 n. 946
13 : 354 n. 1013, 357, 367
n. 1045, 369
16 : 357, 369
20 : 357 n. 1016
21 : 356-357, 359, 369
22 : 226
33 : 219 n. 657
34 : 160 n. 464, 196 n. 590
34, 4 : 152
36 : 226
- Decimus Laberius**
Fragmenta (ed.
Panayotakis)
22 : 319
- Demetrius Phalereus**
(Pseudo-)
De elocutione
259-262 : 239
- Demosthenes**
In Midiam
185 : 88
198 : 88
- Dio Cassius**
Historia Romana
LI 16, 3-4 : 104

LXVI 13 : 36 n. 13

Dio Chrysostomus

Orationes

IV : 47 n. 36, 115 n. 301

IV 29-33 : 350 n. 995

VI : 47 n. 36, 115 n. 302

VI 17 : 54, 172

VI 22 : 309 n. 876, 332
n. 946

VI 31 : 112 n. 289, 143
n. 408, 332 n. 946

VI 35-39 : 188 n. 565

VI 38 : 115

VIII : 47 n. 36

VIII 1 : 47 n. 36

VIII 1-3 : 47 n. 36

IX : 47 n. 36

X : 47 n. 36, 113 n. 295

X 29-30 : 55

XIII 14-28 : 47 n. 36

XXXII 9 : 47 n. 36

XXXII 62 : 47 n. 36

XXXIV 2 : 47 n. 36

XL 4-5 : 327 n. 935

XLVII 25 : 47 n. 36, 179

LIII 5 : 47 n. 36

LXIV 17-18 : 47 n. 36

LXIV 18 : 47 n. 36

LXXII 11 : 47 n. 36

LXXII 13 : 47 n. 36

LXXII 16 : 47 n. 36

Diodorus Siculus

Bibliotheca historica

II 13, 5 : 340 n. 963

XIV 59, 3 : 344

XV 26, 3 : 340 n. 963

XIX 26, 6 : 344, 345
n. 976

XIX 32, 2 : 345, 345
n. 976

Diogenes Laertius

Vitae philosophorum

I 15 : 36, 326

I 18 : 317, 319 et n. 900

I 19 : 320

I 20 : 318, 319 n. 900, 320

II 13 : 221

II 18 : 242

II 19 : 336

II 21 : 327 n. 935, 336

II 25 : 181

II 27 : 112 n. 289

II 35 : 221

II 36 : 61

II 36-37 : 161

II 47 : 319 n. 901

II 54 : 326 n. 933

II 60-61 : 69-70

II 61 : 96 n. 234

II 64 : 81-82

II 79-80 : 336 n. 955

II 82 : 326 n. 933

II 84 : 60 n. 91

II 84-85 : 82

II 92 : 336

II 99 : 124

II 102 : 189 n. 569

II 113 : 296

II 114 : 119

II 117-119 : 106, 119

II 119 : 152 n. 444

II 122 : 64

III 3 : 107, 108 n. 282

III 34 : 58 n. 82

III 37 : 82

IV 8 : 132 n. 365

IV 10 : 239 n. 724

IV 11 : 242

IV 28 : 124

IV 40 : 60 n. 91

IV 46-47 : 35, 67

IV 46-58 : 325

IV 47 : 220

IV 51 : 121

IV 52 : 46 n. 33, 121, 152

IV 54 : 121

V 36 : 107, 108 n. 282

VI 1 : 110

VI 2 : 152

VI 3 : 179

VI 4 : 86 n. 194, 87-88

VI 6 : 51, 86-87, 246
n. 749

VI 7 : 242

VI 8 : 61, 147

VI 10 : 313, 326

VI 10-11 : 326, 329

VI 11 : 229 n. 688, 332
n. 946

VI 12 : 313, 326

VI 12-13 : 326 et n. 933

VI 13 : 309 n. 875, 324,
326 et n. 933, 332
n. 946

VI 14 : 326 n. 930, 334
n. 948

VI 14-15 : 36

VI 15 : 51-52, 152, 326
n. 930

VI 16 : 179

VI 17 : 180, 186 n. 557

VI 18 : 182, 186 n. 557

VI 19 : 36, 326

VI 20 : 326 n. 933 et 934

VI 21 : 326 n. 934

VI 22 : 61, 332 n. 946

VI 22-23 : 172 n. 498, 332
n. 946

VI 23 : 116 n. 303, 228

- VI 24 : 72 n. 138, 147, 184
n. 553
- VI 26 : 242
- VI 27 : 89 n. 206, 187, 332
n. 946
- VI 29 : 64 n. 108, 160
n. 464, 161, 173 n. 504,
190 n. 573
- VI 29-30 : 116, 160
- VI 30 : 190 n. 573, 196
n. 590
- VI 30-31 : 190 n. 573
- VI 31 : 246 n. 749
- VI 32 : 86 n. 194 et 195,
88-89
- VI 33 : 90, 187
- VI 34 : 117 n. 308, 197
n. 592
- VI 35 : 142, 197 n. 592
- VI 36 : 160 n. 464, 190
n. 573, 196 n. 590, 326
n. 933
- VI 37 : 47 n. 38, 116
n. 303, 124
- VI 38 : 89, 145, 162, 193,
196 n. 590, **198-199**,
225 n. 674
- VI 39 : 108
- VI 40 : 89
- VI 41 : 89, 117 n. 308, 147
- VI 42 : 189
- VI 43 : 116 n. 303, 186,
187, 196 n. 590, **250**,
332 n. 946
- VI 46 : 54, 77, 172
- VI 48 : 153 n. 447, 246
- VI 49 : 145, 158
- VI 51 : 88 n. 202, 143
n. 408, 147 n. 420
- VI 53 : 152 n. 444
- VI 55 : 113 n. 295
- VI 56 : 145
- VI 57 : 145
- VI 59 : 145
- VI 60 : 89 n. 206, 145
- VI 62 : 145
- VI 63 : 198 n. 593
- VI 64 : 153 n. 447
- VI 67 : 145
- VI 68 : 196 n. 590
- VI 69 : 54, 77, 172, 239
n. 725, 250
- VI 70-71 : 157
- VI 71 : 193
- VI 72 : 124, 198 n. 593,
302 n. 870, 332 n. 946
- VI 73 : 56, 74 n. 145, 124,
296, 314, 335
- VI 74 : 160 n. 464, 190
n. 573
- VI 76 : 152 n. 444
- VI 76-78 : 212 n. 635
- VI 78 : 352 n. 1007
- VI 80 : 61 n. 95, 101, 116,
192 n. 580, 327
- VI 81 : **107-108**, 188
- VI 83 : 240, 332 n. 946
- VI 85 : 74 n. 146
- VI 86 : 214 n. 647
- VI 87 : 326 n. 933
- VI 88 : 46 n. 33, 326
n. 933
- VI 91 : 58, **60-63**, 326
n. 933
- VI 91-92 : 193 n. 582
- VI 92 : 88 n. 202
- VI 94 : 90
- VI 95 : 86 n. 194 et 195,
89-90
- VI 96 : 161 et n. 472, 219,
332 n. 946, 378
- VI 97 : 172
- VI 99 : 326 n. 933
- VI 101 : 243 n. 740
- VI 103 : 229, 326 n. 933,
327
- VI 103-105 : 36, **307-337**,
339, 403
- VI 104 : **249, 340, 341**,
343, 344, 352, 386, 396
- VI 105 : 49, 112, 116
n. 303
- VII 1 : 58 n. 83
- VII 2 : 86 n. 194, 90, 105
n. 268, 106 n. 273, 107
- VII 2-3 : 35, 49, **59**, 91, 96
n. 234, 348 n. 987
- VII 2-4 : 49
- VII 3 : 49, 54, 106, 385
n. 1097, 392
- VII 4 : 49, 50, **56-60**
- VII 6 : 105 n. 268
- VII 8-9 : 67
- VII 12 : 49
- VII 16 : 386
- VII 17 : 49 n. 40, 106
n. 271
- VII 19 : 253 n. 763
- VII 22 : **385**
- VII 23 : 182 n. 544
- VII 24 : 49, **105-107**
- VII 26 : 61, 86 n. 194 et
195, 298
- VII 26-27 : 49
- VII 27 : 386
- VII 30 : 334 n. 948
- VII 31-32 : 49
- VII 32 : 92 n. 219, 314,
404
- VII 33 : 66 n. 117, 75
n. 150, 301 n. 869
- VII 34 : 50 et n. 49, 98
- VII 36 : 58 et n. 83, 255
- VII 37 : 296
- VII 39 : 80 n. 172, 271,
315, 334
- VII 41 : 80 n. 172
- VII 48 : 326 n. 933
- VII 54 : 271

VII 68 : 92 n. 219
VII 76 : 92 n. 219
VII 84 : 92 n. 219, 271
VII 87 : 314
VII 89 : 361
VII 90-91 : **391-392**
VII 91 : **92-94**, 314
VII 92 : 92 n. 219
VII 92-93 : 390 n. 1112
VII 94-98 : 284 n. 820
VII 98 : **290**, 377 n. 1070
VII 102 : 271, 388
VII 104 : 283 n. 813, 388
VII 105 : 283
VII 105-106 : 384 n. 1094
VII 107 : 75, 388
VII 107-110 : **281-282**
VII 109 : 286, **289-293**
VII 111 : 241 n. 731
VII 116 : 172, 280, 398
VII 117 : 151 n. 439, 242
n. 735, 299 n. 863
VII 118 : 278, 279, 285
VII 121 : 75 n. 152 et 154,
80-81, 249, **267-268**,
269, 270, 271, 280,
287, 293 n. 837, 293
n. 838, 299 n. 863, 300,
301, **302**, 303, 307,
312, 315, 339, **341-**
344, 352, 370, 371,
374, 387, 396-397,
403, 405
VII 122 : 112, 314
VII 124 : 182, 314
VII 125 : 123 n. 324, 271
VII 125-126 : 390
VII 126 : 390
VII 127 : 314, 361
VII 128 : 92 n. 219, 314
VII 129 : 271, **274-275**,
314 n. 887, 405
VII 130 : 280

VII 131 : 76, **301-302**, 404
VII 142 : 271
VII 143 : 271
VII 144 : 92 n. 219
VII 146 : 92 n. 219
VII 150 : 271
VII 157 : 271
VII 160 : 314, 325, 330,
337 n. 960
VII 161 : 324
VII 162 : 326 n. 933, 330,
336 n. 952
VII 163 : 58 et n. 86, 82,
255
VII 165 : 314 n. 886
VII 165-166 : 99 n. 247
VII 166 : 326 n. 933
VII 166-167 : 250 n. 756
VII 168 : 208
VII 168-170 : 386 n. 1100
VII 168-176 : 65 n. 112
VII 169 : 246
VII 172 : 86 n. 194
VII 174 : **118**, 386 n. 1100
VII 174-175 : 65
VII 175 : 255, 294 n. 840
VII 178 : 71
VII 179 : 71 n. 136, 326
n. 933
VII 179-202 : 71 n. 137
VII 181 : 86 n. 194, 326
n. 933
VII 183 : 327
VII 187-188 : 83 n. 182
VII 188 : 74 n. 143, 75
n. 152, 76, 297
IX 42 : 107
IX 61 : 326 n. 933
IX 65 : 326 n. 933
IX 71 : 319 n. 900
IX 78 : 319 n. 900

IX 87 : 318 n. 897
IX 116 : 318 n. 897
X 6 : 324 n. 919
X 8 : 272 n. 778
X 11 : 326 n. 933
X 12 : 326 n. 933
X 26 : 275
X 119 : **271-272**

Diogenes Sinopensis

Fragmenta (ed.
Giannantoni, SSR V B)

1 : 46 n. 34
7 : 193
11 : 160
12 : 160
13 : **158, 159**
14 : 158 n. 462
15 : 160
19 : 326 n. 934
22 : **183-184**
23 : 246 n. 749
24 : **182**
25 : 250
26 : 250
27 : **185-186**, 196 n. 590,
250
28 : 250
29 : 250
30 : 250
33 : 115, 132, 187, 196
n. 590
35 : 120 n. 313 et 315
35, 2 : 172
39 : **188-189**
40 : 196 n. 590
41 : **114-115**
44 : 115, **196**
45 : 115, **237-239**
46 : 192 n. 580
55 : 242

58 : 145
 62 : 152 n. 444
 70 : 116, 160 et n. 464,
 196 n. 590, 246 n. 749
 72 : 160 n. 464
 73 : 116, **159-160**, 183,
189-191, 196
 74 : 190, 196 n. 590
 76 : 187
 77 : **116**, 190
 80 : 188, **359**
 95 : 143 n. 408, 152, 188
 97 : 212 n. 635
 99 : **186-188**
 108 : 352 n. 1007
 117 : 61 n. 95, 116, 192
 n. 580
 118 : 153 n. 447, 246
 119 : 204 n. 607
 125 : 75 n. 150
 126 : **52-55**, 56, **66**, **73-76**,
78-80, **94-100**, **100-**
102, 296, 335
 132 : 74 n. 145, 296, 335
 138 : 152 n. 444
 143 : 145
 143-151 : 295 n. 846
 147 : 54, **76-77**, 172
 151 : **273-274**
 153 : 61
 158 : 116 n. 303
 159 : **115-116**
 160 : 116 n. 303
 161 : 116 n. 303
 164 : 323 n. 916
 169 : 116 n. 303, 332
 n. 946
 170 : 116 n. 303, 332
 n. 946
 171 : 116 n. 303, 332
 n. 946
 172 : 374 n. 1067
 174 : 61, 116 n. 303, 172
 n. 498, 228, 332 n. 946
 175 : 116 n. 303, 145, 148
 n. 422
 177 : 228
 179 : **107-108**, **188**
 222 : 47 n. 37, 181 n. 542
 223 : 153 n. 447, 337
 242 : 88 n. 202
 245 : 47 n. 37
 247 : 145
 248 : 145
 249 : 145
 250 : 145
 251 : 145
 253 : 145
 258 : **113-114**
 263 : 89, 145, 162, **198-**
199, 225 n. 674
 264 : 152, 323
 265 : 188, **193-195**
 266 : 142
 272 : 89
 273 : 89 n. 206
 274 : 89
 276 : **196-197**, 197 n. 592
 278 : **88-89**
 280 : 89 n. 206
 281 : 47 n. 36
 283 : 153 n. 447
 290 : **183-184**, **197-198**
 291 : 193, **222-223**, 374
 n. 1067
 292 : 187, 199, 392
 n. 1117
 293 : **192-193**, **215-217**
 294 : **191-192**
 297 : 64 n. 108, 161, 173
 n. 504
 299 : 217 n. 654
 302 : 194 n. 588
 303 : 72 n. 138
 307 : 47 n. 36
 312 : 56
 320 : 153 n. 447
 322 : 374 n. 1067
 324 : 108
 334 : **188-189**, 189
 344 : 47 n. 38
 352 : 47 n. 36
 353 : 124, 198 n. 593, 302
 n. 870, 332 n. 946
 354 : 143 n. 408
 355 : 198 n. 593
 370 : 314
 373 : 332 n. 946
 374 : 332 n. 946
 388 : 189
 412 : 90
 423 : 88 n. 202
 425 : 87 n. 201
 441 : 47 n. 37, **111-113**
 450 : 187
 457 : 117 n. 308
 467 : 117 n. 308
 468 : 47 n. 37
 470 : **195-196**
 473 : 239 n. 725
 474 : 47 n. 36, **239**
 475 : 47 n. 36
 487 : 147
 501 : 147
 502 : 197 n. 592
 505 : 147 n. 420
 506 : 145
 508 : **271-272**
 509 : **272-273**
 511 : 152, 319
 512 : **92-94**
 515 : **102-103**, **269-270**,
299

- 516 : 116-117, 146
517 : 204 n. 607
523 : 392 n. 1117
533 : 219 n. 657, 298
n. 862, 319
540 : 226
542 : 152, 357
546 : 116 n. 303, 172
n. 498, 332 n. 946
548 : 195-196
551 : 152
558 : 221 n. 663
560 : 353-355, 357
561 : 187
565 : 54, 172
567 : 355-356, 357
568 : 226
574 : 357
582 : 47 n. 36
583 : 47 n. 36, 54, 112
n. 289, 143 n. 408, 172,
332 n. 946
584 : 47 n. 36
585 : 47 n. 36
586 : 47 n. 36, 55
769 : 47 n. 37
- Diogenes Sinopensis**
(Pseudo-)
Epistulae
3 : 219 n. 657, 298 n. 862,
319
10 : 226
12 : 152, 357, 369
16 : 116 n. 303, 172
n. 498, 332 n. 946
18 : 195-196
19 : 213 n. 639
21 : 52
28, 5 : 221 n. 663
30 : 356, 357, 369, 375
30, 1-2 : 353-355, 358
- 31 : 187
35, 2 : 54
37 : 357, 369, 375
37, 4-6 : 355-356, 368
38, 3-4 : 226
44 : 357, 369
47 : 300 n. 867
- Dionysius Halicarnassensis**
Antiquitates Romanae
VI 3, 3 : 345 n. 976
X 21, 1 : 345 n. 976
- Elias**
In Aristotelis Categorias
commentaria (ed.
Busse)
p. 133 : 82
- Epictetus** *vide* Arrianus
- Epicurus**
Sententiae Vaticanae
4 : 358 n. 1020
- Epiphanius**
Adversus haereses (ed.
Holl)
III p. 509 : 75 n. 152
- Etymologicum Gudianum**
K 354, 36 : 295
- Eudocia Macrembolitissa**
Violarium (ed. Flach)
332, p. 240, 22-24 : 116
n. 303, 332 n. 946
- Eunapius Sardiensis**
Vitae sophistarum
II 1, 5 : 36, 156 n. 456
- IX 2, 14 : 296
IX 2, 15 : 296
- Eupolis**
Fragmenta (ed. Kassel
et Austin)
386 : 63 n. 104
- Euripides**
Hercules furens
357-358 : 350 n. 999
1192 : 350 n. 999
Lycymnius (ed. Snell,
Kannicht et Radt,
TrGF)
fr. 474 : 350 n. 999
- Eusebius Caesariensis**
Praeparatio evangelica
I 8, 9 : 327 n. 935
XIV 5, 7 : 296
XIV 5, 11 : 295, 298
n. 861
XIV 7, 13 : 296
XV 37, 6 : 296
XV 62, 7 : 314, 336
XV 62, 10-11 : 336
XV 62, 11 : 327 n. 935
- Eustathius Thessalonicensis**
Commentarius ad
Homeri Odysseam
I 8, 20 : 296
- Favorinus**
De exilio (ed. Barigazzi)
II col. 1, 29-35 : 160
IV col. 3, 26-32 : 160

- Fronto**
Ad Verum imperatorem Aurelium Caesarem
I 1, 4 : 47 n. 36
Ad M. Caesarem et invicem
III 16, 2 : 204 n. 607
Ad M. Antoninum de eloquentia
I 3 : 204 n. 607
- Galenus**
De cuiusque animi peccatorum dignotione atque medela
3 : 360-362, 378
De indolentia
13 : 82
De placitis Hippocratis et Platonis
IV 3, 1-10 : 96 n. 236
IV 6, 2-3 : 388 n. 1106, 390-391
IV 7, 2-3 : 96 n. 236
V : 96 n. 236
- Galenus (Pseudo-)**
De historia philosophica
4 : 323, 378
- Georgius Monachus**
Chronicon (ed. Boor)
p. 2, 10 : 296
- Gnomologium Vaticanum 743**
n. 96 : 120 n. 313
n. 104 : 120 n. 315
n. 116 : 221
n. 185 : 116 n. 303
n. 201 : 198
- n. 206 : 87 n. 201
n. 384 : 49
n. 386 : 72 n. 138
n. 487 : 221
- Hecaton Stoicus**
Fragmenta (ed. Gomoll)
6 : 391-392
10 : 279
11 : 279
13 : 86-87
21 : 87-88
22 : 88-89
23 : 89-90
26 : 90
- Heraclitus**
Fragmenta (ed. Diels et Kranz)
135 : 380 n. 1084
- Herillus Carthaginiensis**
Fragmenta (ed. Arnim, SVFI)
409 : 99 n. 247
411 : 99 n. 247, 314 n. 886
414 : 96 n. 234, 99
422 : 250 n. 756
- Herodotus**
Historiae
I 185, 7 : 340 n. 963
IV 136, 2 : 340 n. 963
- Hesiodus**
Opera et dies
216-217 : 346 n. 979
286-292 : 346-347
- Hesychius Alexandrinus**
Lexicon
K 4587 : 295
- Hesychius Milesius**
Fragmenta (ed. Müller)
7, 1033 : 296
- Hieronimus Stridonius**
Adversus Jovinianum
II 14 : 116 n. 303, 145, 148 n. 422, 187
De viris illustribus
17 : 296
- Hipparchia Maronea**
Fragmenta (ed. Giannantoni, SSR V I)
1 : 161 et n. 472, 172, 219, 332 n. 946
- Hippolytus**
Refutatio omnium haeresium
VI 26, 3 : 296
- Historia Augusta**
Vita Marci Antonini philosophi
2 : 236 n. 709
- Homerus**
Ilias
II 24 : 189
II 25 : 189
XXII 69 : 222
- Horatius**
Epistulae
II 2, 59-60 : 124

Isidorus Pelusiota	IX 18, 200D : 295	<i>Necyomantia</i>
<i>Epistulae</i>	IX 18, 201A : 323	4 : 349 n. 990
1338 : 296	IX 18, 201D : 152	<i>Piscator</i>
		26 : 239 n. 724
Johannes Chrysostomus	Julius Victor	<i>Quomodo historia</i>
<i>Adversus oppugnatores</i>	<i>Ars rhetorica</i>	<i>conscribenda sit</i>
<i>eorum qui vitam</i>	5, 5 : 319 n. 903	3 : 250
<i>monasticam</i>		<i>Timon</i>
II 6 : 250		48 : 87 n. 201
		<i>Verae historiae</i>
Josephus Flavius	Juvenalis	II 18 : 349
<i>Antiquitates Judaicae</i>	<i>Saturae</i>	<i>Vitarum auctio</i>
XIV 358 : 345 n. 976	X 22 : 367 n. 1047	9 : 188
<i>Bellum Judaicum</i>	XIII 120-124 : 36	10 : 172 n. 497
III 64 : 345 n. 976	XIII 121-122 : 246 n. 749, 322	11 : 359
		23 : 348 n. 988
Julianus Imperator	Lactantius	Lucianus Samosatensis
<i>Epistulae</i>	<i>Divinae institutiones</i>	(Pseudo-)
30 : 156	III 12, 11-13 : 361 n. 1030	<i>Cynicus</i>
<i>Orationes</i>		20 : 246 n. 749
VI 4, 256D : 198	Lucianus Samosatensis	Lucretius
VII 8, 212C : 192 n. 580	<i>Bis accusatus</i>	<i>De rerum natura</i>
VII 9, 214B-C : 153 n. 447	33 : 239 n. 724	VI 27-28 : 379 n. 1082
VII 11, 217A : 351 n. 1001	<i>Calumniae non temere</i>	
VII 19, 225C : 344	<i>credendum</i>	Macrobius
VII 19, 225C-D : 362-363	16 : 244	<i>Saturnalia</i>
VII 20, 226A-C : 363-364	<i>Demonax</i>	I 7, 3 : 319 n. 903
VII 21, 227B : 364	3 : 35, 163, 230	
VII 22, 230C-D : 368	5 : 230 n. 690	Marcus Aurelius
VII 23, 235C-D : 364	9 : 230 n. 690	<i>Meditationes</i>
IX 2, 182A : 295	34 : 230 n. 690	I 6, 8 : 236
IX 5, 184C-185A : 364	55 : 35 n. 6, 163 n. 474, 230, 231	I 7 : 236
IX 6, 185C-D : 251	57 : 230 n. 690	I 7, 1 : 150 n. 436
IX 6, 186A : 364	64 : 230 n. 690	II 12 : 237 n. 716, 247
IX 12, 192A : 143 n. 408, 152	<i>De morte Peregrini</i>	II 15 : 240-241
IX 14, 195B : 198	43 : 295	III 3 : 238 et n. 719 et 720
IX 16, 198D : 352 n. 1007	<i>Fugitivi</i>	III 4 : 237 n. 716
IX 17, 200B : 57 n. 77	14 : 359 n. 1024	III 6 : 237 n. 716
IX 14, 195B : 188	<i>Hermitimus</i>	
IX 18, 200C : 295	2 : 349	

III 9 : 241 n. 731
 III 16, 1-2 : 72 n. 140
 III 23 : 243 n. 738
 IV 7 : 241 n. 731
 IV 30 : 133 n. 368, **245-246**
 IV 39 : 241 n. 731
 IV 48 : 243 n. 738
 V 8 : 288 n. 832
 V 26 : 241 n. 731
 V 27 : 72 n. 140
 VI 13 : 241 n. 731, **241-242, 247**
 VI 47 : 238, **242-243**
 VII 19 : 243 n. 738
 VII 36 : 179, **236-237**
 VIII 3 : 115, **237-239, 247**
 VIII 4 : 237 n. 716
 VIII 8 : 246
 VIII 25 : 243 n. 738
 VIII 25, 2 : **243-245**
 VIII 40 : 241 n. 731
 VIII 47 : 241 n. 731
 VIII 49 : 241 n. 731
 IX 2 : 247
 IX 13 : 241 n. 731
 IX 29 : 238 n. 719 et 720
 IX 32 : 241 n. 731
 XI 6 : **239**
 XI 16 : 241 n. 731
 XI 18 : 241 n. 731, 242 n. 733, 247
 XI 28 : **62-63**
 XII 1 : 237 n. 716
 XII 3, 1 : 72 n. 140
 XII 4 : 237 n. 716
 XII 8 : 240 n. 730
 XII 22 : **240-241**
 XII 25 : 241 n. 731
 XII 26 : 240 n. 730
 XII 27 : 242, 247

Martialis

Epigrammata
 VII 64 : 36 n. 12
 XI 84 : 36 n. 12

Maximus Confessor

Loci communes
 XXVII 30 : 187
 LXI 17 : 145

Maximus Tyrius

Dissertationes
 XXXVI : 413
 XXXVI, 6 : 217 n. 654, 413 n. 1126

Metrocles Maroneus

Fragmenta (ed. Giannantoni, SSR V L)
 1 : **89-90**
 5 : 47 n. 37, 90, 172 n. 498, 242 n. 732

Michael Psellus

Theologia
 113, 51 : 296

Minucius Felix

Octavius
 19, 13 : 336 n. 956

Monimus Syracusanus

Fragmenta (ed. Giannantoni, SSR V G)
 1 : 240, 332 n. 946
 2 : 240
 3 : **240-241**

Musonius Rufus

Dissertationes (ed. Hense)
 I, p. 3, 11 – 4, 5 : 386 n. 1101
 III, p. 10, 7-9 : 327 n. 935
 IV, p. 19, 5-8 : 378 n. 1077
 IV, p. 19, 13-14 : 378 n. 1076
 V : 357 n. 1015
 VI : 235
 VI, p. 23, 17 – 24, 1 : 377
 VIII, p. 38, 15-16 : 378 n. 1076
 IX, p. 43, 15 – 44, 1 : **158**
 IX, p. 47, 9-13 : **159**
 IX, p. 49, 3-9 : 116, **159-160, 190, 196**
 X : 157
 XIIIb : 161
 XIV, p. 70, 11 – 71, 7 : **160-162**
 XIV, p. 71, 2 : 225 n. 674
 XIV, p. 73, 17 – 75, 5 : 161
 XVI, p. 88, 5-8 : 246 n. 750
 XVI, p. 88, 5-10 : 158 n. 463

Numenius *vide* Eusebius Caesariensis

Oenomaus

Fragmenta (ed. Hammerstaedt)
 16 : 35

Origenes

Contra Celsum
 II 41 : 116 n. 303, 332 n. 946
 III 66 : 156

IV 15 : 55, 75 n. 154
IV 75, 2 : 296
IV 83, 39 : 296
VII 7 : 392 n. 1117

Ovidius

Ex Ponto
I 3, 67-68 : 160

Panaetius Rhodius

Testimonia (ed. Alesse)
62 : 397-398
73 : 82-85
87 : 83
92 : 83
142 : 82 n. 180
145 : 81-82
146 : 82
147 : 82
148 : 82
149 : 82
150 : 82
151 : 82

*Papiri della R. Università
degli Studi di Milano*
1241 : 349 n. 992

Persaeus Citieus

Fragments (ed. Arnim,
SVF I)
435 : 58, 255
439 : 67
449 : 314, 331 n. 945
452 : 58 n. 83
453 : 58 n. 83
457 : 69-70, 96 n. 234
459 : 35, 67
462 : 70-71

Persius Flaccus

Saturarum liber
I, v. 133 : 47 n. 35
III, v. 77 sq. : 47 n. 35

Philo Alexandrinus

*De migratione
Abrahami*
195 : 327 n. 935

De plantatione

142-144 : 294
151 : 319

De somniis
I 57 : 327 n. 935

Legum allegoriae

I 94 : 277 n. 797

*Quod omnis probus
liber sit*

121-122 : 190, 196 n. 590

Philodemus Gadarensis

De divitiis (ed.
Tepedino Guerra)

col. XLV 15-17 : 271
n. 777

col. L 7 : 272 n. 778

De Epicuro (ed.
Tepedino Guerra)

col. XXVI 8-9 : 272 n. 778

De oeconomia (ed.
Jensen)

col. XII-XIII : 112, 272-
273

De Stoicis (ed.
Dorandi)

col. IX 1-4 : 49

col. IX 1-6 : 50

col. X 8-15 : 50

col. XI 4-8 : 50

col. XII-XIII, ch. 3 : 94-
100

col. XII 22-26 : 50

col. XIV 19-22 : 311

col. XV, ch. 6 : 66, 100-
102

col. XV-XVI, ch. 6 : 56,
73-76, 296, 335

col. XV 1-12 : 50

col. XV 12-20 : 68

col. XVII, ch. 6 : 78-80,
100-102

col. XVII 10-22 : 68

col. XVIII-XXI, ch. 7-8 :
52-55

col. XVIII 4-7 : 275

col. XVIII 7-9 : 83 n. 182

col. XVIII 10-11 : 77

col. XVIII 11-15 : 52 n. 61

col. XIX 13-14 : 66

col. XIX 17-22 : 66

fr. 16 : 78 n. 163

Stoicorum historia (ed.
Dorandi)

col. III 9-14 : 68

col. IV 1-11 : 50, 67-69,
100 n. 248

col. X 8-13 : 330 n. 942

col. XVII 6-11 : 101

col. LI : 80 n. 171

Philostratus

Vita Apollonii

IV 46 : 156

V 19 : 125 n. 343

VI 31 : 358 n. 1020

VII 2, 3 : 250

VII 3, 3 : 250

Photius

Bibliotheca

Codex 105, 86b25-26 :
296

Codex 242, 342a28 : 295

- Plato**
Crito
 43d : 205 n. 609
Respublica
 443d5 : 87 n. 198
 452a-e : 55
Symposium
 216a : 106 n. 272
- Plato (Pseudo-)**
Clitopho
 407a-b : 205, 208 n. 619
- Plutarchus Chaeronensis**
Amatorius
 16, 759C-D : **357-359**
 16, 759D : 344
An vitiositas ad infelicitatem sufficiat
 3, 499C-D : 61
Apophthegmata laconica
 16, 233A : 228
De Alexandri Magni fortuna aut virtute
 I 6, 329A-B : 49, 74 n. 148
De capienda ex inimicis utilitate
 2, 87A : 158 n. 462
De communibus notitiis contra Stoicos
 1061F : 348 n. 988
 1062D : 348 n. 988
 1063D : 327 n. 935
De exilio
 7, 602A : 160
 12, 604D : 250
 15, 605D-E : 160
 16, 606B-C : 186, 250
 16, 606C : 160
 17, 607B : 110
- De profectibus in virtutem*
 1, 75D : 349 n. 992
 3, 76D : 349 n. 992
 8, 79E : 116 n. 303
De Stoicorum repugnantis
 5, 1034B : 293 n. 838
 7, 1034D : **389**
 8, 1034F : 55 n. 71
 14, 1039E-1040A : **71-73**
 21, 1044B-C : **76-77**
 22, 1044F : 75 n. 152
 30, 1047F : 279
De tranquillitate animi
 4, 466E : 160 n. 464
 6, 467C : 158 n. 462
 10, 470F : 181 n. 542
De tuenda sanitate praecepta
 1, 122D : 327 n. 935
De vitioso pudore
 7, 531E-F : 120 n. 315
 7, 531F : 145
 18, 536B : 88 n. 202
Non posse suaviter vivi secundum Epicurum
 3, 1088C-D : 379
Praecepta gerendae reipublicae
 18, 814D : 104
Quaestiones convivales
 II 1, 6, 632E : 214 n. 647
Quomodo adulator ab amico internoscatur
 30, 70C : 186, 250
Regum et imperatorum apophthegmata
 181D-E : 132 n. 365
 182E : **120**
 207A-B : 104
- Vita Alcibiadis*
 6, 194B-D : 106 n. 272
Vita Alexandri Magni
 41 : 179
Vita Antonii
 80, 1 : 104
Vita Aristidis
 27, 3-4 : 82 n. 180
Vita Catonis minoris
 6, 6 : 246
 44, 1 : 246
 50, 1 : 246
Vita Ciceronis
 4, 5 : 92
Vita Lycurgi
 14 : 55
 31 : 51
- Plutarchus Chaeronensis (Pseudo-)**
De placitis philosopharum
 887c4 : 296
- Pollux**
Onomasticon
 5, 65, 7 : 295
- Polybius**
Historiae
 V 47, 4 : 345 n. 976
 V 52, 6 : 345 n. 976
- Polystratus Epicureus**
De contemptu (ed. Indelli)
 col. XXI 7-10 : 152
 col. XXI 8 : 272 n. 778, 319

Posidonius	<i>Scholia vetera in Platonem</i>	21, 9 : 129
<i>Fragmenta</i> (ed. Edelstein et Kidd)	<i>Leges</i> 625a : 296	24, 22 : 139 n. 382
29 : 92-94		25, 4 : 144
34 : 96 n. 236	Seneca	28, 1 : 140
41a : 287 n. 826, 293	<i>Ad Helviam</i>	28, 3 : 140
111 : 130	X-XI : 132 n. 361 et 362	28, 9 : 129
165 : 96 n. 236	<i>Ad Lucilium epistulae</i>	29, 1 : 116-117, 146
166 : 96 n. 236	2, 1 : 87	29, 4 : 140
175 : 96 n. 236	2, 6 : 114 n. 298	29, 6 : 137
217 : 130	5 : 142-143, 154, 204	29, 10-11 : 147, 148
218 : 130	5, 1-5 : 148-150	30, 3 : 140
	5, 6 : 149	30, 5 : 140
	5, 7 : 140	31, 10 : 133
Proclus Lycius	6 : 133	40, 11 : 140
<i>In Platonis Timaeum commentaria</i> (ed. Diehl)	6, 5 : 381	40, 12 : 137
I, p. 197, 28-29 : 314, 331	6, 5-6 : 374	47, 12 : 116, 190
II, p. 88 : 252 n. 761	6, 6 : 129, 381	52, 3 : 137, 384 n. 1091
	6, 7 : 86-87	56, 3 : 140
	7, 10 : 129	56, 12 : 140
	7, 11 : 129	59, 3 : 140
Quintilianus	9 : 144, 154	59, 14 : 132 n. 361, 144
<i>De institutione oratoria</i>	9,1 : 151	62, 3 : 133, 134-135, 137,
I 10, 15 : 377 n. 1074	9, 3 : 144, 151-152	141, 235, 246, 380-381
	9, 8 : 182 n. 545	63, 5 : 140
	9, 16 : 87, 144	64, 2 : 129
Romanus Melodus	10, 1 : 117-119	64, 4 : 136 n. 375
<i>Cantica</i>	11, 1 : 144 n. 412, 151	66, 2 : 140
47, 15, 8 : 296	n. 439	66, 13 : 129
	14, 9 : 367 n. 1047	67, 14 : 135-136, 138, 140,
Scholia in Lucianum	17, 3 : 385	141
<i>De mort. Peregr.</i> 18 : 36,	18, 2-4 : 149 n. 423	67, 15 : 136
156 n. 456, 232 n. 701	18, 5-13 : 149	70, 2 : 140
<i>Salt.</i> 63 : 244	18, 9 : 150	70, 3-4 : 136
	20, 9 : 133-134, 140, 141,	71, 4 : 151 n. 437
Scholia recentiora in Aristophanem	150, 235	71, 27 : 151 n. 439
<i>Nubes</i> 3, 1 : 296	20, 10 : 113 n. 294	71, 27-30 : 144 n. 412
	20, 10-11 : 149 n. 425	71, 29 : 151 n. 439
Scholia vetera in Aristophanem	20, 12 : 112 n. 291	73, 13-14 : 144
<i>Nubes</i> A4, 1 : 296	20, 13 : 149	73, 14 : 135, 143-144, 235
<i>Nubes</i> 416a : 309 n. 875	21, 5 : 140	77, 6 : 137

80, 6 : 132 n. 361
 81, 22 : 140
 82, 9 : 140
 83, 9 : 278
 83, 9-11 : 96 n. 236
 83, 10 : 140
 83, 25 : 129
 84, 3 : 140
 84, 13 : 349 n. 989
 86, 6-9 : 132 n. 362
 86, 15 : 140
 87, 1-5 : 150
 87, 3 : 114 n. 298
 87, 18 : 129
 87, 19 : 144
 87, 31 : 132 n. 361
 87, 41 : 132 n. 361
 88 : 378 n. 1079
 88, 28 : 378 n. 1077
 88, 32 : 377 n. 1074
 89, 12 : 336
 89, 12-13 : 336 n. 955
 89, 13 : 314
 90, 14 : 115-116, 150
 90, 20 : 129
 91, 3 : 140
 91, 19 : 122, 136, 140,
 141, 147
 92, 9 : 140
 94 : 152, 153, 382-383
 94, 2 : 330 n. 941, 382
 94, 4 : 382-383
 94, 7 : 153
 94, 31 : 153
 94, 40 : 129
 94, 46 : 113 n. 294
 94, 74 : 135 n. 373
 95 : 152-154, 392
 95, 13-14 : 384
 95, 36-37 : 383-384

95, 49 : 110 n. 287
 95, 69 : 140
 95, 72 : 141 n. 396
 95, 72-73 : 150
 97, 6 : 122
 97, 13 : 122
 98, 9 : 129
 98, 13 : 150
 102, 30 : 141
 104, 24 : 129, 140
 104, 27 : 161, 208 n. 618
 107, 10 : 140
 108, 13 : 112 n. 290
 108, 13-16 : 149, 150
 108, 17-22 : 149
 108, 23 : 149, 150
 108, 35 : 139 n. 382
 108, 36-38 : 126 n. 347
 110, 12-13 : 132 n. 362
 110, 14-20 : 150
 110, 18-20 : 144
 110, 20 : 112 n. 288
 113, 28 : 140
 114, 9 : 132 n. 362
 115, 2 : 132
 115, 4 : 140
 115, 8-11 : 132 n. 362
 116, 5 : 122
 119 : 134-135
 119, 5 : 129
 119, 14 : 129
 122 : 149 n. 424
 123, 7 : 132 n. 362
 124, 14 : 143 n. 408
Ad Marciam
 V 5 : 136
 VI 3 : 136
Ad Polybium
 IX 6 : 136
 XVIII 5 : 151 n. 438

De beneficiis
 I 3, 9 : 117 n. 310
 I 4, 1 : 129
 II 17, 1-2 : 119-120, 132,
 145
 II 17, 3 : 140
 II 18, 2 : 117 n. 310
 II 20, 2 : 129
 II 21, 4 : 117 n. 310
 II 21, 5 : 137
 III 18, 1 : 117 n. 310
 IV 22, 3 : 349 n. 989
 V 4, 3 : 133
 V 4, 3-4 : 113-114
 V 5, 1 : 114
 V 6, 1 : 114-115
 V 6, 2-7 : 181
 V 7, 6 : 118
 V 12, 3-4 : 123 n. 325
 V 13, 3 : 133 n. 369
 V 25, 5 : 384 n. 1091
 VI 3, 1 : 129
 VI 3, 2 : 132 n. 361
 VI 37, 1 : 117 n. 310
 VI 37, 2 : 140
 VII 1, 3 – 2, 1 : 127-130,
 140, 141, 153, 384
 VII 1, 3 : 229 n. 688
 VII 1, 7 : 127 n. 349, 235
 VII 2, 1 : 140
 VII 3, 2 : 124 n. 326
 VII 4, 6 : 124 n. 326
 VII 7, 1-2 : 123-124
 VII 8-10 : 150
 VII 8, 2 : 113 n. 294, 127
 n. 350, 129, 138 n. 379
 VII 8, 2-3 : 141
 VII 8, 2 – 11, 1 : 130-133
 VII 8, 3 : 234
 VII 9-10 : 141
 VII 11 : 141

VII 11, 1 : 137
 VII 22, 1 : 142
 De breuitate vitae
 II 5 : 87
 XIV 2 : 142-145, 148, 151
 De clementia
 II 2 : 137
 De constantia sapientis
 I 1-2 : 348-349
 X 4 : 144 n. 412, 151
 n. 439
 XIII 3 : 385 n. 1096
 XVIII 6 : 110
 De ira
 I 16, 7 : 144 n. 412, 151
 n. 439
 II 13, 1-2 : 349 n. 989
 II 21, 7 : 132 n. 361
 II 22, 3 : 143 n. 407
 II 31, 5 : 143 n. 407
 III 11, 2 : 117 n. 308
 III 33 : 132 n. 361
 III 35 : 132 n. 362
 III 38, 2 : 140
 De otio
 3, 2 : 303
 30, 2 : 293 n. 838
 De providentia
 III 3 : 138, 140, 141
 III 4 : 139 n. 383
 IV 3 : 138
 IV 8 : 139 n. 383
 V 5 : 140
 V 5-6 : 138-139, 140, 141,
 221 n. 666, 235
 V 9 : 136
 De tranquillitate animi
 VI 8 : 117 n. 308
 VIII : 132 n. 361, 385
 n. 1096
 VIII 2 : 144

VIII 3 : 121-122
 VIII 3-7 : 111-113
 VIII 5 : 130, 133, 143
 VIII 9 : 112, 130, 394
 XIV 3 : 140
 XIV 4 : 129
 XV 4 : 122-123
 XVIII 3 : 133
 De vita beata
 II 3 : 87
 XV 5-7 : 139 n. 383
 XVIII 3 : 126-127, 134,
 141, 145, 150
 XXI-XXIII : 144, 155
 XXI-XXVI : 385 n. 1099
 XXV 1 : 385 n. 1098
 XXVI 1 : 149 n. 425
 Naturales quaestiones
 I 6, 1 : 140
 II 50, 1 : 137, 140
 III 27, 13 : 129
 IVa, praef. 7 : 140
 IVa, praef. 7-8 : 136-138,
 141
 IVb 4, 2 : 140
 V 18, 16 : 129
 VI 2, 9 : 129
 VI 13, 5 : 140
 VI 22, 4 : 140
 VI 32, 11 : 122
 VII 19, 1 : 140
 VII 30, 1 : 129

Sententiae Sexti
 (ed. Chadwick)
 461 : 413

Seruius Honoratus
 Commentarii in Vergilii
 Aeneidos libros
 8, 364 : 319 n. 903

Sextus Empiricus
 Adversus mathematicos
 VII 8-10 : 336
 VII 8-12 : 336
 VII 11 : 336
 VII 12 : 314
 VII 15 : 336
 VII 21 : 327 n. 935
 VII 151-157 : 388 n. 1105
 VIII 5 : 240
 IX 13 : 378
 IX 101 : 348 n. 987
 XI 2 : 327 n. 935
 XI 64-67 : 287, 314, 337
 n. 960
 XI 170 : 314
 XI 192 : 76
 XI 192-193 : 297
 XI 193 : 74 n. 143
 XI 194 : 74 n. 144, 75
 n. 154, 297
 Pyrrhoniae
 hypotyposes
 I 16-17 : 318 et n. 898
 I 153 : 172
 I 213 : 309 n. 874
 I 216-217 : 309 n. 874
 I 145 : 323 n. 916
 III 200 : 172
 III 205 : 75 n. 152, 76
 n. 157
 III 207 : 75 n. 152
 III 246 : 76
 III 246-247 : 75 n. 152
 III 247 : 76
 III 247-248 : 54 n. 62, 75
 n. 154, 297-298
 III 248 : 74 n. 144

- Simonides**
Fragmenta (ed. Page)
 74 : 347 n. 980
- Simplicius**
In Epicteti enchiridion
 (ed. Hadot)
 VII, p. 232-233 : **393-394**
 XVIII, p. 282 : 394 n. 118
 XXXIII, p. 291 : 211
 n. 632
 XLIV, p. 405 : 172 n. 498
 XLIV, p. 406 : 231 n. 697
 XLIV, p. 407 : 116 n. 303
 LXV, p. 440 : 228 n. 679
*In Aristotelis Categorias
 commentarium* (ed.
 Kalbfleisch)
 p. 208, 28-32 : 152 n. 444
- Sophocles**
Trachiniae
 118 : 350 n. 999
- Sphaerus**
Fragmenta (ed. Arnim,
 SVF I)
 620 : 71
- Stobaeus**
Anthologium
 II 1, 24 : 314
 II 7, 5b4 : **387-388**, 388
 n. 1106, **389-390**
 II 7, 5b5 : 392 n. 1116
 II 7, 5b9 : 314
 II 7, 5b10 : 377
 II 7, 5b11 : 314 n. 887
 II 7, 5b11-12 : **376-377**
 II 7, 5k : 314 n. 887, **376-377**
 II 7, 5l : 388 n. 1105
- II 7, 6d : 377
 II 7, 6e : 314
 II 7, 7a : 388
 II 7, 7d : 388
 II 7, 8 : 280
 II 7, 8-8a : **282-283**
 II 7, 11b : 74 n. 149, 280
 n. 804, 293 n. 838, 294
 n. 840, 301
 II 7, 11c : 87
 II 7, 11d : 294 et n. 842
 II 7, 11e : 280, 284, 285
 II 7, 11g : 54 n. 65, 112
 n. 288, 294 n. 842
 II 7, 11k : 74 n. 149
 II 7, 11m : 74 n. 149, 112,
 278, 280 et n. 804, 293
 n. 838, 294, 301, 314
 II 7, 11s : **103-105, 268-269, 270, 298-299, 358**
 n. 1021
 II 15, 43 : 153 n. 447
 II 31, 118 : 332 n. 946
 III 4, 109 : 314
 III 5, 33 : 112 n. 289
 III 5, 34 : 379 n. 1083
 III 7, 17 : 187, 199, 392
 n. 1117
 III 13, 42 : 47 n. 36
 III 13, 43 : 47 n. 36
 III 14, 16 : 88 n. 202
 III 14, 17 : 87 n. 201
 III 14, 19 : 88 n. 202
 III 15, 10 : 87 n. 201
 III 34, 16 : 47 n. 36
 IV 19, 47 : 113 n. 295
 IV 22a, 22 : **278-279, 292**
 IV 22a, 25 : 79, 386
 n. 1102
 IV 22d, 103 : 79
 IV 24a, 14 : **292, 300-301**
 IV 29, 19 : 194 n. 588
- IV 31b, 48 : 88 n. 202
 IV 32, 11 : 153 n. 447, 337
 IV 32, 19 : 153 n. 447
 IV 39, 22 : 348
 IV 39, 28 : 103
 IV 44, 59 : 152 n. 446
- Strabo**
Geographica
 I 2, 2 : 46 n. 33 et 34
 II 1, 9 : 46 n. 34
 II 3, 8 : 296
 III 5, 8 : 130
 III 5, 9 : 130
 VII 3, 4 : 46 n. 34
 X 5, 6 : 35, 46 n. 34, 325
 XI 11, 3 : 46 n. 34
 XII 3, 11 : 46 n. 34
 XIII 1, 54 : 296
 XV 1 : 46 n. 34
 XV 1, 65 : 46 n. 34
 XV 2, 4 : 46 n. 34
 XV 2, 14 : 46 n. 34
 XV 3, 5 : 46 n. 34
 XV 3, 7 : 46 n. 34
 XV 3, 8 : 46 n. 34
 XVI 2, 24 : 105 n. 268
 XVI 2, 29 : 46 n. 34
- Suidas**
Lexicon
 Ἀβραάμ, A 69 : 296
 Ἀντισθένης, A 2723 : 295
 Ἐνστασις, E 1440 : 323
 Ἐρατοσθένης, E 2898 : 46
 n. 33
 Ἐρμαγόρας, E 3023 : 70-71
 Ζήνων, Z 78 : 96 n. 234
 Ζωή πιθοῦ, Z 127 : 116
 n. 303, 332 n. 946

Θέων, Θ 204 : 96 n. 234
Κλεάνθης, Κ 1711 : 35, 65
Κυνισμός, Κ 2711 : 293,
295, **342**
Κυνισμός, Κ 2712 : 319
n. 903, 340 n. 962
Μεγαρίσαι, Μ 388 : 296
Μουσώνιος, Μ 1305 : 156
n. 456
Ξενοφάνης, Ξ 46 : 296
Πολιτικός, Π 1917 : 293
n. 838
Πρόκλος, Π 2470 : **252**
Σωκράτης, Σ 829 : 319
n. 903
Φίλων, Φ 448 : 296

Syrianus Philosophus

*In Aristotelis
Metaphysica
commentaria* (ed.
Kroll)
p. 122, 20 : 296

Tacitus

Annales
XVI 34-35 : 125 n. 342
Historiae
III 81 : 156 n. 456
IV 40 : 319

Tatianus

Oratio ad Graecos
III 1-2 : 93, 96 n. 234

Teles

Fragments (ed. Hense)
II, p. 5-6 : 47 n. 37
II, p. 6-8 : 47 n. 37
II, p. 8 : 47 n. 37
II, p. 9 : 47 n. 37
II, p. 10-11 : 47 n. 37

II, p. 12-13 : 47 n. 37
II, p. 12, 8 – 13, 9 : 181
n. 542
II, p. 14 : 47 n. 37
II, p. 14-15 : 47 n. 37
II, p. 15-16 : 47 n. 37
II, p. 18, 4 – 20, 1 : 161
III, p. 30 : 47 n. 37
IV^A, p. 36 : 47 n. 37
IV^A, p. 38-39 : 47 n. 37
IV^A, p. 39 : 47 n. 37
IV^A, p. 39-41 : 47 n. 37
IV^A, p. 40 : 90, 172 n. 498,
242 n. 732
IV^A, p. 40-41 : 47 n. 37
IV^A, p. 41 : 47 n. 37
IV^A, p. 41, 13-15 : 113
IV^A, p. 44 : 47 n. 37
IV^B, p. 46 : 47 n. 37
IV^B, p. 46, 6-14 : **63-64**
V, p. 49-51 : 47 n. 37

Themistius

De virtute (ed. Sachau)
p. 17 : 368 n. 1050
p. 17-18 : **365-366**
p. 21-22 : **367-368**
p. 22 : 368
p. 23-24 : 368
p. 24-25 : 336 n. 958, 367
p. 25 : 368
p. 25-26 : 368
Orationes
XX 236b : 366 n. 1043
XXXII 358b4-5 : 314, 331
n. 945
XXXIV 5 : 327 n. 935

Theodoretus Cyrensis

*Graecorum
affectionum curatio*
I 75 : 319 n. 903

Theophilus Antiochensis

Ad Autolyicum
III 5 : **56**, 74 n. 145, 296

Thrasylus Cynicus

Fragments (ed.
Giannantoni,
SSR V M)
1 : **119-120**, 132

Thucydides

Historia
II 97, 1 : 340 n. 963

Valerius Maximus

*Factorum et dictorum
memorabilia*
IV 3 : 115

Valerius Probus

Vita Persi
4 : 46 n. 35

Varro

Saturae Menippeae (ed.
Cèbe)
fr. 402 : 321 n. 909
fr. 463 : 309 n. 875
fr. 542 : 319

Vita Aristotelis Marciana

28, 2 : 296

Xenophon

Anabasis
II 6, 22 : 340 n. 963

<i>Apologia Socratis</i>	105 : 348 n. 986
27 : 221	167 : 348 n. 986
<i>Cyropaedia</i>	180 : 314
I 6, 22 : 340 n. 963	187 : 361
IV 2, 32 : 343	209 : 96 n. 236
<i>Memorabilia</i>	212 : 96 n. 236
I 1, 11 : 336	220 : 385 n. 1099
I 6, 2 : 246	229 : 278
I 6, 10 : 112 n. 289	230 : 280
I 7, 1 : 380 n. 1084	231 : 284 n. 820
II 1, 20 : 347	235 : 348 n. 986
II 1, 21-34 : 347	254 : 56, 74 n. 145 et 152, 75 n. 154, 296-297
II 1, 26 : 347	259 : 314, 404
II 1, 27 : 347	260 : 55 n. 71
II 1, 29 : 347	262 : 49, 74 n. 148
II 1, 33 : 347	263 : 51
II 5, 39 : 350 n. 995	267 : 66 n. 117
II 6, 31 : 106 n. 272	268 : 75 n. 150
II 6, 39 : 380	269 : 301-302, 404
IV 7 : 336	270 : 280, 300, 301, 302
<i>Symposium</i>	271 : 303
II 10 : 161	272 : 60-63
Zeno Citeus	273 : 63-64
<i>Fragmenta</i> (ed. Arnim, SVFI)	276 : 348 n. 986
1 : 106 n. 273, 107, 348 n. 987	278 : 49, 105-107
1-2 : 35, 49, 59, 91, 96 n. 234	285 : 298
2 : 49, 54, 106, 385 n. 1097, 392	296 : 106 n. 271
11 : 295, 298 n. 861	305 : 253 n. 763
20 : 385	324 : 182 n. 54
21 : 386	
41 : 56-60	
42 : 67-69	
60 : 388 n. 1105	
100 : 348 n. 986	
103 : 348 n. 986	
104 : 348 n. 986	