

Paradoxes cyniques: l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope¹

Paradoxos cínicos: a atividade literária de Antístenes e de Diógenes de Sínope

Olimar Flores-Júnior

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

ofloresj@yahoo.com.br

Résumé: Cet article se propose d'offrir une approche introductive d'un paradoxe bien connu de la tradition cynique: comment peut-on concilier les fragments des philosophes cyniques qui semblent exprimer un refus radical des connaissances traditionnelles et, à la limite, de l'écriture en elle-même avec leur activité littéraire assez extensive? On se concentrera ici sur deux passages de la doxographie cynique général chez Diogène Laërce (D. L. VI 103-104).

Mots-clés: Antisthène; Diogène de Sinope; cynisme; paradoxe; activité littéraire; écriture.

Resumo: Este artigo se propõe a fornecer uma abordagem introdutória de um paradoxo bem conhecido da tradição cínicos: como podemos conciliar os fragmentos dos filósofos

¹ Une version préliminaire de ce texte a été présentée oralement pendant le «VII Simpósio lendo, vendo e ouvindo o passado: entre aporias, dilemas, paradoxos e labirintos», promu par l'Université Fédérale de Minas Gerais (UFMG), avec le concours de l'Université Fédérale de São João del Rei (UFSJR), et qui a eu lieu à São João del Rei et à Tiradentes (MG – Brésil), entre le 25 et le 28 avril 2017. Je remercie tous ceux qui ont pris part au riche débat qui s'en est suivi, pour leurs remarques et suggestions. Même si je n'ai pas pu les intégrer toutes dans la présente version, je suis persuadé qu'elles me seront très utiles pour une révision ultérieure de cette étude. Je tiens aussi à remercier Mme Marie-Odile Goulet-Cazé qui a généreusement accepté de relire ces pages et de me faire part de précieuses observations qui m'ont épargné bien d'erreurs. La responsabilité de celles qui persistent ne revient qu'à moi-même.

cínicos que parecem exprimir uma recusa radical das ciências tradicionais e, no limite, da própria escrita com a sua extensa atividade literária? Concentramo-nos aqui em duas passagens da doxografia cínica geral dada por Diógenes Laércio (D. L. VI 103-104).

Palavras-chave: Antístenes; Diógenes de Sinope; cinismo; paradoxo; atividade literária; escrita.

Les études modernes, en général, toujours apparemment attachées à l'idée d'une opposition tranchée à l'intérieur du couple *nómos-phúsis* (ou, de façon plus large, civilisation-nature), qui serait d'ailleurs un des piliers ordonnateurs de la pensée occidentale, ont considéré le Cynisme ancien comme un mouvement qui, dans cet arrangement préalable des êtres et même de l'action humaine, a choisi son champ: la pensée de Diogène de Sinope, avec laquelle le mouvement cynique se confond, se définirait comme la proposition d'une vie *katà phúsin* revêtue des formes du primitivisme et de l'animalisme. Le Cynisme se serait ainsi constitué, pour reprendre une expression forgée par Marcel Detienne, comme un courant *anti-prométhéen*.²

Dans le contexte de cette perception du Cynisme comme exercice d'un naturalisme radical, le développement d'une activité littéraire de la part des philosophes cyniques ne pouvait que suggérer un inexplicable paradoxe. Réfractaires à tout ce qui ressort à la *techné* de l'homme civilisé, ils se seraient opposés par conséquent aux sophistications du langage poétique. En fait, à la limite, c'est l'écriture en elle-même, au sens large, qui serait mise en question, comme on pourrait le dégager du passage suivant à propos de celui en qui on a pu voir, si non un cynique de plein droit, un «proto-cynique», et qui a été, selon la tradition la plus répandue, le maître de Diogène:³

² Cf. Detienne, 1998, p. 133-160.

³ L'expression «proto-cynique» semble avoir été utilisée pour la première fois par H. D. Rankin (1986, cf. les p. 179-188). En fait, la question de l'inclusion ou non d'Antisthène parmi les cyniques et du rôle qu'il a joué dans la formation du mouvement a fait couler beaucoup d'encre. Selon E. Schwartz (1906;1909), il n'y aurait pas lieu de parler de Cynisme avant Diogène, et il ajoute: «ein Erbe der sophistischen Aufklärung war Antisthenes, der mit Unrecht von der antiken Theorie zum Stifter der kynischen Sekt

gemacht ist» (p. 11, v. 2). D. R. Dudley (1980) pousse plus loin cette thèse dans le premier chapitre de son ouvrage, qui porte d'ailleurs un titre péremptoire: «Antisthenes. No direct connexion with Cynics. His ethics» (p. 1-16). Cf. également K. von Fritz (1927, p. 133-149). Plus nuancé, G. Giannantoni (1993) conclut tout de même: «Anche il contenuto delle dottrine conferma così il dato che risulta dall'esame di tutte le altre fonti, e cioè che è definitivamente da archiviare l'immagine del cinismo come una vera e propria scuola, fondata da Antistene e caratterizzata da una successione di scolarchi e da un sostanziale unità di dottrina» (p. 34). Pour une mise au point des principales voix dans ce débat, cf. aussi G. Giannantoni, *SSR IV*, n. 24 (p. 223-233). Plus récemment, P. P. Fuentes González (2013) a repris à nouveaux frais ce problème pour défendre la légitimité d'un contact direct entre Antisthène et les cyniques à travers Diogène, en adoptant un principe méthodologique irréprochable qui consiste tout simplement à faire prévaloir sur les interprétations d'ensemble, souvent trop spéculatives, ce que disent textuellement les sources: «Seguir [...] con la tímida imagen de un Antístenes 'protocínico' o con la hipótesis de un Antístenes cínico solo a título póstumo, y seguir con su contraposición a la figura de Diógenes como el primer cínico propiamente dicho me parece una postura tan desacertada como arbitraria y, sobretodo, contraria a la visión que los propios antiguos nos han reflejado sobre esta singular filosofía que fue el cinismo y sobre sus protagonistas [...]» (p. 263). Voir aussi V. Suvák (2014), qui note: «Antisthenes would be in this respect a 'proto-Cynic' not only because his thoughts were 'Cynicized', but also because he opened the way to Cynic reinterpretations of Socratic ethics» (p. 110). À ma connaissance, la dernière étude en date sur ce problème est celle de M.-O. Goulet-Cazé (2017, qui complète *id.*, 1993, et *id.*, 1996). Cette étude permet de dédoubler les questions sous-jacentes à ce problème dans une perspective d'ensemble – Antisthène était-il le maître de Diogène? Était-il vraiment un «chien», et, si oui, à quel titre? La succession des philosophies cyniques constitue-t-elle une école de philosophie à part entière? –, et de constater qu'on ne peut pas répondre à toutes ces questions en bloc par un simple «oui» ou «non». Cet auteur défend l'idée selon laquelle Diogène a réellement fréquenté Antisthène, mais dans un cadre qui était plutôt celui de l'inspiration d'un mode de vie que celui de la transmission formelle d'un répertoire doctrinal ou dogmatique: «Il [Antisthène] a été l'initiateur du cynisme et non le fondateur d'une école cynique» (p. 613), une école, il faut le préciser, qui n'a jamais existé au sens matériel du terme. En ce qui concerne l'épithète κύων appliqué à Antisthène, le débat se développe principalement autour de D. L. VI 13, où le philosophe est défini comme Ἀπλοκύων, un terme dont le composant ἀπλο- pose problème: «chien simple», «chien franc», «chien vulgaire», «chien vrai ou authentique»? À ce propos, M.-O. Goulet-Cazé (2017) écrit au début de son analyse: «L'indication laërtienne est très précieuse puisqu'elle permet d'affirmer qu'Antisthène était considéré comme un chien, mais, comme on peut le voir, elle manque de clarté. C'est précisément à cause de ce manque de clarté qu'il y a peu de chance qu'elle ait été inventée après coup»

γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σόφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτρίοις.

Antisthène disait en tout cas que les gens parvenus à la sagesse ne devraient pas apprendre à lire [ou apprendre la littérature⁴], afin de ne pas être pervertis pas les ouvrages d'autrui (D. L. VI 103).⁵

S'il ne s'agit pas là d'une boutade qui joue sur une hyperbole rhétorique – ce qui ne serait pas étranger au *kunikòs trópos* –, force est de constater qu'Antisthène conçoit la possibilité qu'on puisse atteindre la prudence et la sagesse⁶ sans jamais passer par la lecture (ou par la littérature), c'est-à-dire sans jamais passer par les *grámmata*; ou, de façon encore plus radicale, qu'il conçoit la possibilité d'une *sophrosyne* (qu'on pourrait comprendre au sens d'une sagesse morale) innée à certains individus: dans ce cas, certes improbable, τοὺς σόφρονας γενομένους

(p. 607-608). On peut néanmoins se demander si ce manque de clarté apparent ne serait pas le produit d'un jugement qui découle surtout de notre difficulté à comprendre l'expression ancienne. Elle pourrait, au contraire, être suffisamment claire à l'époque pour que l'auteur ait trouvé qu'elle allait de soi, sans autre précision. D'autre part, quoi qu'il en soit de son sens exact, qui nous échappe, il me semble difficile de concevoir qu'elle ne soit pas l'usage rétrospectif du sobriquet par lequel Diogène était connu. En fait, dans les données de la biographie d'Antisthène dont nous disposons, le philosophe fait montre de fermeté d'âme, d'autaricie, d'endurance, de franchise et de pauvreté, mais il nous manque justement des exemples clairs d'*ἀναιδεία*, la caractéristique majeure de comportement de ceux qui adoptaient une «vie de chien».

⁴ C'est le sens que M. Gigante et R. D. Hicks prêtent au passage dans leurs traductions respectives de l'œuvre de Diogène Laërce.

⁵ Toutes les citations du texte grec de l'œuvre de Diogène Laërce sont empruntées à Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi (2013). Traduction de M.-O. Goulet-Cazé (toutes les traductions de l'œuvre de Diogène Laërce sont empruntées à DIOGÈNE LAËRCE, 1999. Pour les citations, je n'indiquerai que le nom du traducteur des différents livres qui la composent).

⁶ Dans son édition du livre de Diogène Laërce, M. Marcovich ajoute le syntagme τοὺς σοφοὺς à τοὺς σόφρονας, ce qui ne va pas de soi, car apparemment cet ajout ne trouve pas de confirmation dans les manuscrits conservés. Il s'agit peut-être d'un cas de *libido coniciendi* qu'on voit se produire si souvent dans son édition, comme l'a observé T. Dorandi (2013, p. 17).

seraient non les gens parvenus à la sagesse, à travers un parcours quelconque, et qui seraient par conséquent devenus sages, mais ceux qui *sont nés* sages ou prudents. Cette façon de lire, parce qu'elle prévoit une sorte de «sagesse naturelle», admet chez Antisthène une forme de rupture avec le cadre traditionnel de l'éducation grecque des V^e e IV^e siècles qui était fondée sur la trilogie *phusis – máthesis – askesis*.⁷ Mais nous pouvons également supposer – et cela dépend du sens précis qu'on donne à l'expression *γράμματα μανθάνειν* (dans ce cas, *μανθάνειν* aurait plutôt le sens de «avoir l'habitude» ou «fréquenter») – que le raisonnement consiste à dire que celui qui a atteint la sagesse, même s'il a appris à un moment donné, n'a plus à s'en occuper, au risque d'être perverti par les pensées d'autrui. Dans ce nouveau cas de figure nous sommes amenés à conclure que, selon Antisthène, la sagesse et la prudence une fois atteintes peuvent tout de même être perdues; autrement dit, que la sagesse n'est pas quelque chose que l'on puisse acquérir une fois pour toutes.

Quoi qu'il en soit, dans une perspective historique, nous pouvons considérer qu'Antisthène radicalise l'opinion du Socrate platonicien lorsque, dans le *Phèdre* (274b-275b), celui-ci évoque le mythe de Teuth, le dieu qui a découvert, parmi d'autres sciences, celle de l'écriture: au contraire de l'opinion du roi d'Égypte, Thamous, à qui l'invention avait été proposée et qui l'avait refusée, pour Antisthène, l'écriture, en tant qu'aide-mémoire, ne constitue pas seulement un «pouvoir qui est le contraire de celui qu'elle possède» (275a), mais elle est en fait un vecteur de détournement ou de perversion (cf. le verbe *διαστρέφω*) qui va de celui qui écrit à celui qui lit.⁸

⁷ Sur ce sujet, voir par exemple Goulet-Cazé, 1986, p. 105-114.

⁸ Ce serait toutefois une erreur que de vouloir dégager de ce raisonnement une compréhension de la sagesse comme étant l'acquis d'un parcours individuel, solipsiste. L'ensemble des sources anciennes montre bien que chez les cyniques l'acquisition de la sagesse – et donc de la vertu – ne prend jamais le chemin du repliement sur soi-même, encore moins celui du retrait de la cité ou de l'isolement réflexif; le cynique se doit de fréquenter la cité non seulement pour y prêcher et démontrer sa vertu, mais aussi pour apprendre «des choses sages» auprès des gens de la foule: cf. Pseudo-Diogène, *Lettre VI, à Cratès* (SSR V B 536) En un sens, pour les cyniques, l'exercice de la sagesse est une affaire d'observation ou même de contemplation (c'est-à-dire une affaire de

C'est donc avec étonnement qu'on trouve chez Diogène Laërce le long catalogue des œuvres d'Antisthène alors que celui-ci n'a pas caché sa méfiance à l'égard de l'écriture et qu'en plus il affirmait que «la vertu relève des actes (ἔργων), qu'elle n'a besoin ni de longs discours (λόγων πλείστων) ni de connaissances (μαθημάτων)» (D. L. VI 11):⁹ on n'y compte pas moins de soixante-quatre titres, quelques-uns en plusieurs livres, repartis sur dix tomes.¹⁰ Déjà dans l'Antiquité cette prolixité attirait l'attention: Diogène Laërce lui-même rappelle que Timon de Phlionte, un élève de Pyrrhon qui avait aussi été influencé par les cyniques, reprochait à Antisthène le grand nombre de ses écrits, le traitant de «bavard qui produit n'importe quoi» (παντοφουῆ φλέδονα).¹¹ En outre, il est frappant de constater que derrière ces titres et les fragments qui en restent se dessinent une intense activité rhétorique et un intérêt accru pour l'exégèse des poètes, notamment Homère.¹² On peut certes imaginer qu'Antisthène écrivait pour ceux qui n'avaient pas encore atteint la sagesse et la prudence, mais le fait de penser que ceux qui lisent peuvent être pervertis pas les idées d'autrui jusqu'au point de refuser la lecture en soi prouve que le paradoxe, sinon la contradiction, est bien là. La raison de cette apparente contradiction, très spécifique certes, mais qui ne peut pas être considérée comme un moindre détail au sein de la pensée d'Antisthène (car c'est toute sa pédagogie qui en dépend), serait probablement à chercher dans le cadre plus large de sa formation philosophique. Dans cette perspective, le responsable en serait le «ADN» intellectuel d'Antisthène, bien attesté

vue), surtout des agissements humains, mais elle ne tourne guère à la spéculation exclusivement théorique autour de modèles mentaux – elle ne se tourne donc pas vers le θεωρεῖν pur et simple, qui serait le domaine préférentiel (mais non exclusif) des γράμματα; la sagesse cynique reste comme le résultat de l'appréhension immédiate, sensible, proprement «esthétique» des phénomènes, encore que soumise au crible d'une raison implacable, et qui relève plutôt du θεᾶσθαι (cf. par exemple, la récurrence du participe θεασάμενος dans l'ouverture des anecdotes concernant Diogène de Sinope au livre VI de Diogène Laërce; cf. également D. L. VI 48). La pédagogie cynique obéit ainsi à une logique théâtrale, où la sagesse vient de l'action et devient action.

⁹ Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

¹⁰ Cf. D. L. VI 15-18.

¹¹ Cf. D. L. VI 18.

¹² Sur ce sujet, cf. Pépin, 1993, p. 1-13.

par la littérature antique: Antisthène fut, simultanément ou non, un disciple de Gorgias – et il fréquenta vraisemblablement aussi d'autres sophistes, tels qu'Hippias d'Élis, Prodicos de Céos et Protagoras – et un fervent auditeur de Socrate.¹³ En face de ces évidences textuelles, la solution la plus commode, mais également la plus fragile, a été de diviser le parcours philosophique d'Antisthène en trois périodes distinctes et successives – sophistique, socratique et cynique –, et d'accepter que les sources antiques en général, telles que nous les avons reçues, ne se soient pas souciées de prendre en considération ces différentes périodes, en mélangeant probablement des points de doctrine et des pratiques qui n'ont pas vraiment coexisté; autrement dit, sans prendre en compte l'évolution théorique du philosophe.¹⁴

De toute façon, ce qu'on pourrait appeler le «paradoxe de l'écriture» chez Antisthène refait surface dans le corpus de fragments relatifs à Diogène de Sinope – et là nous arrivons au «noyau dur» du Cynisme – avec pourtant de nouveaux éléments. En fait, comme chez Antisthène, ce qui frappe chez Diogène c'est l'apparent contraste entre quelques fragments à teneur doctrinale qui semblent mettre en cause l'écriture et, d'une façon générale, la culture et l'éducation,¹⁵ et les témoignages concernant son activité littéraire. Encore une fois, c'est le catalogue des œuvres attribuées au philosophe chez Diogène Laërce qui est au cœur du problème. Pour être précis, il faudrait dire, dans ce cas, *des* catalogues, car le texte laërcien en donne deux: le premier, dont la source n'est pas mentionnée, fait état de treize dialogues (parmi lesquels on trouve le *Pordalos* et la *République*), d'un ensemble de lettres et de sept tragédies: *Hélène*, *Thyeste*, *Héraclès*, *Achille*, *Médée*, *Chrysis* (le personnage mythique qui, avec Atrée et Thyeste, était un des enfants de Pélops et d'Hippodamie) et Œdipe. Le même Diogène Laërce ajoute que,

¹³ Cf. D. L. VI 1-2. Voir à ce propos Giannantoni, *SSR* IV, n. 22, p. 203-207.

¹⁴ Cf. Patzer, 1970, p. 246-252. Cf. également Goulet-Cazé, 1992, p. 3880-4048; voir surtout les p. 3951-3970.

¹⁵ Voici quelques passages qu'on évoque normalement pour prouver l'opinion négative de Diogène à l'égard de l'écriture et de l'éducation traditionnelle: D. L. VI 48; 103-104; Dion Chrysostome, *Or. IV, Sur la royauté* 29-31; *Or. VIII, Diogène ou de la vertu* 9; Pseudo-Diogène, *Lettre XVII, à Antalcidas*.

selon Sosicrate, au livre I de sa *Succession*, et Satyros, au livre IV de ses *Vies*, rien n'est de Diogène, en précisant d'ailleurs l'opinion de Satyros qui affirmait en outre que les «petites tragédies» (τὰ τραγωδάρια) étaient toutes de Philiscos d'Égine, un disciple de Diogène.¹⁶ Ensuite, le biographe fournit un autre catalogue, attribué à Sotion, avec douze titres, des *Chries* (qui devraient être *sur* Diogène et non *de* Diogène, et qui dans le processus de transmission se seraient immiscées par erreur dans les œuvres qu'il auraient effectivement écrites¹⁷) et des *Lettres*.¹⁸ Si l'on compare les deux catalogues, on ne trouve que cinq titres qui se correspondent: ces sont les dialogues Ἐρωτικός, Πόρδαλος, Κεφαλίων, Ἀρίσταρχος et l'ensemble des lettres (Ἐπιστολαί). Il faut enfin signaler un troisième catalogue des œuvres du cynique que l'on trouve dans le *Violarium* attribué (faussement sans doute) à l'impératrice byzantine Eudocie Makrembolitissa. Ce texte, avant d'affirmer qu'il y avait de Diogène διάλογοι πολλοὶ καὶ ἄλλα τινά, mentionne textuellement neuf titres, dont six semblent venir du catalogue anonyme de Diogène Laërce et les trois autres du catalogue de Sotion.¹⁹

Toutes ces données ont été exhaustivement examinées par la critique moderne,²⁰ ce qui nous permet d'extraire au moins deux éléments, sinon sûrs, du moins probables, pour une conclusion générale sur ces divergences. Tout d'abord, à une exception près, les savants se sont prononcés de façon presque unanime pour le refus de l'atéthèse opérée par Sosicrate et Satyros, que ce soit une atéthèse plus restreinte, portant spécifiquement sur les titres du catalogue d'origine inconnue, ou une athetèse générale, refusant à Diogène toute activité littéraire. La seule voix dissonante semble être celle de F. Sayre lorsqu'il affirme

¹⁶ Cf. également D. L. VI 7; Julien, *Or.* IX [IV] 7 p. 186 d, *Or.* VII 6 p. 210c-d, *Or.* VII 8, p. 211d-212a (*SSR V B 128*).

¹⁷ Cf. Giannantoni, *SSR IV*, n. 45, p. 466-474.

¹⁸ Cf. D. L. VI 80. Sur ces catalogues, voir Goulet-Cazé, 1986, p. 85-90, et Husson, 2011, p. 31-33.

¹⁹ Cf. Eudocie, *Violarium* 332, p. 245, 10-14, ed. I. Flach (*SSR V B 117*). Pour la liste des tragédies, cf. aussi *Suidas*, s.v. Διογένης, n. 1142 (*SSR V B 130*).

²⁰ Pour un bilan des principaux travaux sur ce sujet, cf. Giannantoni, *SSR IV*, n. 45, p. 461-484 (notamment les p. 461-464). Voir aussi dans Goulet-Cazé, 1986, p. 85-90, l'exkursus II, «L'activité littéraire de Diogène».

que quelqu'un d'aussi indolent que Diogène et qui se voulait à ce point ennemi de la culture n'aurait jamais pris la peine d'écrire quoi que ce soit, tout en ajoutant que, vu les conditions dans lesquelles le cynique vivait, il lui aurait été pratiquement impossible de se consacrer à une telle activité. À accepter l'idée d'un Diogène écrivain – c'est ce que soutient Sayre – nous serions contraints à mettre en doute toutes les sources qui nous renseignent sur son train de vie.²¹ Mais Sayre lui-même tombe dans le piège de son propre argument, car l'image qu'il dresse d'un Diogène ennemi de la culture et tout particulièrement ennemi de l'écriture fait table rase d'une quantité non négligeable d'évidences textuelles qui montrent Diogène comme un homme lettré, capable d'ailleurs de citer Homère et les tragiques, et de se servir d'expédients propres à la rhétorique traditionnelle. En outre, il est curieux de constater que derrière le raisonnement de Sayre gît une sorte de préjugé d'ordre moral qui fait de l'attitude de Diogène (consistant à rien écrire) la conséquence naturelle de quelque chose qui serait presque un défaut de caractère – il insiste sur l'indolence du cynique –, et non une décision philosophique consciente et légitime qui le rapprocherait d'ailleurs de Socrate.

Le deuxième élément qu'il faut souligner dans le cadre de ce débat, parce qu'il éclaire, du moins en partie, les divergences entre les deux catalogues donnés par Diogène Laërce (et parce qu'il peut fournir également une autre explication au témoignage de Sosicrate et Satyros), tient au sectarisme qui va caractériser le débat philosophique en Grèce (et plus tard à Rome et dans d'autres centres urbains) dès le début de la période hellénistique. Dans cette perspective, la transmission des œuvres de Diogène ainsi que la vérification de leur authenticité ont probablement subi l'intervention, plus ou moins malhonnête, plus ou moins subreptice,

²¹ SAYRE, 1938, p. 95: "The dominant element in the character of Diogenes was indolence. [...] A number of writings were attributed to Diogenes (D. L. 6, 80), but a man as indolent and indifferent as Diogenes would not be likely to undertake the effort of writing a book. The conditions under which he is said to have lived would have made it impossible for him to write books. If we accept the writings we must reject the numerous stories describing his way of life. Some of the stories of Diogenes indicate that he regarded writing with disfavor (D. L. 6, 48; Dio Chr. 8, 9; 17th Letter of Diogenes)". Cf. Sayre, 1948, p. 64-66.

de quelques stoïciens qui, tout en voulant garder la connexion de leur propre école avec Socrate, à travers la lignée menant du maître au disciple, Socrate-Antisthène-Diogène-Cratès-Zénon, afin d'être appelés eux aussi des «socratiques», ont essayé de masquer les aspects les plus polémiques et les plus scandaleux de la pensée diogénienne pour justement ne pas se voir impliqués dans le scandale.²² Cette élaboration stoïcienne s'est trouvée consolidée par les auteurs des *Diadochai*, c'est-à-dire, des *Successions des philosophes*, un genre d'écrit qui prêtait à l'histoire de la philosophie grecque un caractère presque organique.²³ La manœuvre consistait donc à amoindrir l'importance de certains ouvrages de Diogène, ainsi que des ouvrages des premiers stoïciens, notamment Zénon et Chrysippe, qui avaient été écrits sous une influence encore trop forte de la pensée cynique, en allant jusqu'à en nier l'authenticité. On comprend mieux alors l'absence de la *République* et des tragédies de Diogène du catalogue de Sotion, qui serait de facture stoïcienne.²⁴ Nous savons en effet, par les fragments qui nous sont parvenus, que la *République* d'un côté, et les tragédies Œdipe et *Thyeste*, d'un autre – ces dernières en accord avec les mythes qu'elles évoquent –, mettaient l'accent précisément sur les doctrines dont les stoïciens voulaient se débarrasser, par exemple celles qui portent sur l'acquiescement à l'inceste et à l'anthropophagie.²⁵

²² Sur la position des stoïciens à l'égard de leur héritage cynique, voir l'étude détaillée de M.-O. Goulet-Cazé (2003).

²³ Cf. Giannattasio, 1989.

²⁴ Cf. Fritz, 1926, p. 55-57; Dudley, 1980, p. 25-27.

²⁵ Cf. Philodème, *De stoicis*, col. XV 12- XIX Dorandi (DORANDI, 1982, p. 91-133); voir également Dorandi, 1993, p. 57-68; Goulet-Cazé, 2003; Husson, 2011, notamment les p. 33-45; Bees, 2011, notamment les p. 27-41; Goulet-Cazé, 2017, p. 545-606; Athénée IV 159 c (SSR V B 125); D. L. VI 73; Théophile, *Ad Autolyicum* 3, 5 (SSR V B 134); Dion Chrysostome, *Or. X (9), Diogène ou Des domestiques* 25-32 (SSR V B 586). Les fragments du traité *De stoicis* de Philodème de Gadara montrent assez bien la stratégie de cette branche du stoïcisme, mais son témoignage est à prendre avec précaution, en raison même de l'allégeance doctrinale et des intentions polémiques de cet auteur: il s'agit en effet d'un épicurien qui cherche à attaquer les stoïciens, et qui, pour ce faire, s'en prend à la prétendue parenté d'origine entre le stoïcisme et le cynisme. D'une certaine façon, Philodème accule les stoïciens sur le terrain de leur propre histoire et de leur propre héritage philosophique: ou bien ils renoncent à leur

L'analyse de ces données nous permet donc de conclure que Diogène (tout comme Antisthène) s'était vraisemblablement consacré à l'écriture. Or, cette conclusion va justement confirmer le paradoxe qui résulte de l'apparente dissonance entre la théorie et la pratique des cyniques, c'est-à-dire entre leur opinion négative sur l'écriture et leur activité littéraire assez extensive, ce qui serait d'autant plus frappant qu'une des caractéristiques majeures du Cynisme était l'accord intransigeant entre les paroles et les actions de ses adeptes, et que l'exemple personnel du philosophe était la base de sa pédagogie.²⁶ M.-O. Goulet-Cazé s'exprime sur ce paradoxe de la façon suivante: «On peut relever une certaine incohérence dans les témoignages. En effet, Antisthène et Diogène qui refusaient les disciplines intellectuelles et l'acquisition des connaissances, ont pourtant laissé une œuvre littéraire» (GOULET-CAZÉ, 1986, p. 26, n. 32). Sans vouloir proprement dénouer cette incohérence, Goulet-Cazé attire l'attention sur le caractère «révolutionnaire» de la pédagogie philosophique de Diogène, plus radicale, selon elle, que celle d'Antisthène qui, lui, préservait, même si c'était partiellement, un caractère théorique. Diogène, au contraire d'Antisthène, aurait éliminé les disciplines théoriques de son agenda. «L'éducation que celui-ci [*scil.* Diogène] propose», poursuit-elle, «est purement morale; elle ne passe pas par l'étude, mais par l'apprentissage d'un mode de vie fondé sur la lutte contre les *ponoi*, et quand il fait l'éloge de l'éducation ou la critique de l'absence d'éducation, ce n'est certainement pas [...] l'éducation

origine socratique ou bien ils acceptent les composants cyniques de leur pensée. On voit bien que cette impasse touche tout particulièrement le problème de l'authenticité des œuvres de Diogène. On se méfierait volontiers de cette «théorie de la conspiration» opérant dans la philosophie antique, si le récit de Philodème était un cas isolé. Nous en avons un autre encore plus emblématique, concernant le stoïcien Athénodore de Tarse, dit Cordylion: selon Isidore de Pergame, ce personnage, qui avait la charge de la bibliothèque de Pergame, s'était mis à couper (ἐκτριθεῖν) les propos inconvenants contenus dans les livres des stoïciens. Plus tard, Athénodore fut découvert et mis en accusation, et les morceaux découpés ont été remis (ἀντιτεθεῖν) à leur place d'origine (cf. D. L. VII 34; R. Goulet, dans sa traduction du livre VII, propose une interprétation différente de ce passage: cf. Laërce, 1999, p. 813, n. 3).

²⁶ Cf. D. L. VI 28; 35; 64; 71; 94.

traditionnelle qu'il vise, mais la seule éducation véritable à ses yeux, c'est-à-dire celle qui suppose l'apprentissage des *ponoi* tel que l'illustra Héraclès» (GOULET-CAZÉ, 1986, p. 26, n. 32).

Dans cette perspective, le «paradoxe de la littérature» (plutôt que de l'écriture) chez Diogène se laisserait expliquer moins par l'incohérence des sources que par la façon dont le philosophe a voulu faire passer son message et par la conception qu'il avait de la véritable éducation. Le texte que Goulet-Cazé évoque pour appuyer ses propos est à cet effet très riche. Il s'agit d'un passage de Dion Chrysostome qui met en scène un entretien de Diogène et Alexandre de Macédoine – la littérature antique est prodigue des rencontres entre les deux personnages.²⁷ Deux éléments de ce passage sont à signaler au départ: il y est question de l'éducation, mais pas de n'importe quelle éducation; étant donné que, d'une certaine façon, Diogène essaye d'apprendre à Alexandre le vertu, c'est l'éducation du roi qui est en cause, une éducation qui doit être bien évidemment la meilleure possible; ensuite, il faut rappeler qu'Alexandre était non seulement un admirateur de la *paideia* grecque, mais aussi peut-être son plus grand divulgateur, puisqu'il l'a imposée à tous les peuples qu'il avait soumis. Voici le discours que Diogène tient face à Alexandre:

Ne sais-tu pas qu'il y a deux sortes d'éducation, l'une divine, l'autre humaine? Celle qui est divine est grande, forte et facile; celle qui est humaine est petite, faible, elle comporte beaucoup de dangers et une grande tromperie. Cependant, nécessaire, elle est à ajouter à l'autre, si tout se passe bien. La plupart des gens appellent la seconde 'éducation' (*paideian*), comme si c'était, je suppose, un jeu d'enfant (*paidian*), et ils croient que c'est celui qui connaît le plus de littérature perse, grecque, syrienne et phénicienne, celui qui a commerce avec le plus grand nombre de livres, qui est le plus sage et le plus instruit. Mais en revanche, quand parmi ces gens ils rencontrent des hommes pervers, lâches et avares, ils disent que l'affaire comme l'homme est de peu d'importance. Quant à l'autre sorte, on l'appelle tantôt

²⁷ Cf. les fragments rassemblés dans *SSR V B 31-49*.

‘éducation’, tantôt ‘virilité’ et ‘grandeur d’âme’. C’est pour cette raison que les hommes d’autrefois appelaient ‘fils de Zeus’ ceux qui recevaient la bonne éducation et avaient des âmes viriles, puisqu’ils avaient été éduqués comme le grand Héraclès (DION CHRYSOSTOME, *Or. IV, Sur la royauté* 29-31 = SSR V B 582).²⁸

Ce texte est assez clair: parmi les deux modèles d’éducation qu’il expose, il y en a un (celui qui correspond à l’éducation divine), qui est meilleur que l’autre (celui qui correspond à l’éducation humaine); ce dernier toutefois, même s’il est moins bon que l’autre, n’est pas à éviter. Il y a donc une échelle d’évaluation de deux éléments où l’avantage de l’un sur l’autre ne débouche pas sur une forme quelconque d’élimination ou refus. Bien au contraire, Diogène montre qu’il est même nécessaire (ἀναγκαία), si elle est bien menée (εἰ ὀρθῶς γίγνοιτο), que l’éducation la plus faible, l’éducation humaine, s’ajoute à l’éducation la plus forte, l’éducation divine. Et le conseil pour bien mener son éducation humaine et pour en faire un bon usage est implicite dans le raisonnement même de Diogène: pour retirer de l’éducation la plus faible tous les bénéfiques qu’elle peut procurer, il faut justement être conscient de sa faiblesse. On pourrait donc dire que tout homme qui, en poursuivant une éducation divine, s’entraîne au courage (ἀνδρείαν) et à la grandeur d’âme (μεγαλοφροσύνην), saura reconnaître que l’éducation humaine, fondée sur les *grammata*, est petite (μικρά) et faible (ἀσθενής) et saura déjouer

²⁸ οὐκ οἶσθα, ἔφη, ὅτι διττὴ ἐστὶν ἡ παιδεία, ἡ μὲν τις δαιμόνιος, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη; ἡ μὲν οὖν θεία μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ καὶ ῥαδία, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη μικρὰ καὶ ἀσθενὴς καὶ πολλοὺς ἔχουσα κινδύνους καὶ ἀπάτην οὐκ ὀλίγην· ὅμως δὲ ἀναγκαία προσγενέσθαι ἐκείνη, εἰ ὀρθῶς γίγνοιτο. καλοῦσι δὲ οἱ πολλοὶ ταύτην μὲν παιδείαν, [καθάπερ οἶμαι παιδιάν], καὶ νομίζουσι τὸν πλείστα γράμματα εἰδῶτα, Περσικὰ τε καὶ Ἑλληνικὰ καὶ τὰ Σύρων καὶ τὰ Φοινίκων, καὶ πλείστοις ἐντύχοντα βιβλίαις, τοῦτον σοφώτατον καὶ μάλιστα πεπαιδευμένον· πάλιν δὲ ὅταν ἐντύχῃσι τῶν τοιούτων τισὶ μοχθηροῖς καὶ δειλοῖς καὶ φιλαργύροις, ὀλίγου ἄξιόν φασι τὸ πρᾶγμα [καὶ τὸν ἀνθρωπον]· τὴν δὲ ἑτέραν ἐνίστε μὲν παιδείαν, ἐνίστε δὲ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην. καὶ οὕτω δὴ Διὸς παῖδας ἐκάλουν οἱ πρότερον τοὺς τῆς ἀγαθῆς παιδείας ἐπιτυγχάνοντας καὶ τὰς ψυχὰς ἀνδρείους, πεπαιδευμένους ὡς Ἡρακλέα ἐκείνον. Traduction de M.-O. Goulet-Cazé, légèrement modifiée.

les risques (κινδύνους) et les tromperies (ἀπάτην) qui lui sont propres pour en retirer les plus grands avantages.²⁹

En ce sens, la preuve que l'éducation humaine est faible et qu'elle comporte ses risques est donnée par Diogène lorsqu'il s'en prend aux gens – en fait ces sont la plupart des gens (οἱ πολλοὶ) – qui croient que les plus sages des hommes sont ceux qui on lu davantage. Diogène se fonde alors sur la simple observation: beaucoup lire ne rend pas *nécessairement* sage, surtout si la vérification de la sagesse – la seule qui soit valide aux yeux des cyniques – relève de la morale et porte par conséquent sur les actes que l'on pose dans la vie de tous les jours. Rien n'empêche en effet que quelqu'un qui a beaucoup fréquenté la littérature – grecque, perse, syrienne ou phénicienne – se révèle être quelqu'un de pervers, de lâche ou d'avare. Néanmoins, il faut se garder de ne pas tirer de ce que disent les textes ce qu'ils ne disent pas, car le contraire d'une affirmation fausse n'est pas forcément vrai. Ainsi, du fait que lire beaucoup n'entraîne pas la sagesse, il ne s'ensuit pas que lire peu l'entraîne; sinon, on aurait à l'horizon d'une sagesse idéale la négation même de toute littérature. Bref, on ne trouve chez Diogène rien de tel, rien que puisse compter pour une quelconque apologie du refus des *grammata*. À la différence de ce qu'a cru Sayre, Diogène n'était pas un ennemi de la culture ou de la *paideia*, même s'il était un de ses plus âpres critiques.

Cependant, cette constatation, à laquelle les pages de Dion Chrysostome nous ont conduits, semble buter sur un très célèbre passage auquel on fait souvent appel lorsqu'on veut justement démontrer la négation cynique de la *paideia* traditionnelle.³⁰ Voici ce passage, tel qu'il est normalement compris:

²⁹ On pourrait ici rappeler la tradition qui raconte que Diogène, capturé par des pirates et vendu comme esclave, avait été acheté par un certain Xéniade, citoyen de Corinthe, qui lui avait confié l'éducation de ses enfants. Diogène stimulait ces enfants à retenir par cœur des passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même. Cf. D. L. VI 30-31. Ce passage comporte d'autres problèmes que je n'aborderai pas ici.

³⁰ Cf., par exemple, Goulet-Cazé, 1993, p. 273-313 (voir notamment les p. 287-291); Husson, 2011, p. 58.

περιαροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ
τοιαῦτα

Ils [*scil.* les cyniques] rejettent également la géométrie, la
musique et toutes les disciplines de ce type (D. L. VI 104).³¹

Il faut observer d'abord que ce passage vient à la toute fin du livre VI de Diogène Laërce, consacré aux cyniques, dans ce qu'on a convenu appeler la doxographie cynique générale et qui rassemble les doctrines communes à tous les cyniques. Cela veut dire que cette phrase transmet un aspect essentiel du cynisme et non une particularité doctrinale d'un de ses adeptes. En ce qui concerne son contenu, nous pouvons admettre que ce qui est en cause ici c'est toute la culture ou l'éducation traditionnelle, comprenant sans doute la littérature en général, c'est-à-dire les *grammata*. Compris de cette façon (comme l'ont fait de l'ensemble des traducteurs), ce passage ne ferait que confirmer l'attitude de la part des cyniques d'un refus péremptoire des éléments constitutifs de la *paideia*. Ainsi, l'importance capitale de ce passage nous invite à le regarder de plus près.

Son élément central et, pourrions-nous dire, l'axe de son contenu est bien évidemment le verbe *περιαρῆν*, qui définit le rapport des cyniques aux connaissances évoquées, «la géométrie, la musique et toutes disciplines de ce type». Il s'agit d'un verbe composé, qui juxtapose à la racine *ἄρῃ-* (d'origine inconnue), dont le sens général est 'prendre dans ses mains, saisir',³² la préposition *περί* en fonction de préfixe. Ce verbe composé aurait le sens plus large de 'enlever autour, retirer quelque chose qui enveloppe'. On peut déjà soupçonner que le rendre par un simple 'rejeter' – et c'est en ce sens que le comprend la (quasi?) totalité des traducteurs – semble insuffisant pour tenir compte de façon plus précise de la teneur réelle de l'affirmation (ce qui de toute manière ne serait pas une tâche aisée), et revient à cacher à la fois la complexité et

³¹ Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

³² Cf. Chantraine, 1999, s.v. *αἰρέω*. Il faut signaler en passant que ce verbe est à l'origine du substantif dérivé (nom d'action ou procès) *αἵρεσις*, signifiant l'action de prendre, 'choix' ou 'élection', qui postérieurement en viendra à désigner l'idée de secte ou d'école philosophique. Dans cette perspective, nous pourrions dire que le Cynisme est, plutôt qu'une *αἵρεσις*, une *περιαίρεσις*, au sens que l'on verra par la suite.

l'originalité de son message. Regardons, à titre de simple comparaison, une autre occurrence de ce verbe chez Diogène Laërce, qui apparaît dans un passage du livre V concernant Démétrios de Phalère:

τῶν τετυφωμένων ἀνδρῶν ἔφη τὸ μὲν ὕψος δεῖν περιαιρεῖν, τὸ δὲ φρόνημα καταλείπειν.

Des hommes à la superbe exagérée il [*scil.* Démétrios] disait qu'il faut prendre (περιαίρειν) la grandeur, mais laisser (καταλείπειν) leur esprit (D. L. V 82).³³

En rapprochant les deux passages, celui du livre VI et celui-ci du livre V, on constate que le même verbe, περιαιρεῖν, construit toujours avec l'accusatif, semble avoir été traduit, dans un cas et dans l'autre, par deux antonymes, 'rejeter' et 'prendre', respectivement. Il est néanmoins probable qu'il ait le même sens dans les deux occurrences. Comprendre le contexte dans lequel Démétrios (selon Diogène Laërce) l'utilise peut donc nous aider à approcher le sens qu'il assume au livre VI et, par conséquent, nous renseigner sur les rapports des Cyniques aux disciplines de la *paideia*. Il faut reconnaître au départ qu'il est tentant de mettre les deux infinitifs – περιαιρεῖν et καταλείπειν –, coordonnés par le couplet μὲν/δέ, en franche opposition: prendre, d'un côté; laisser, de l'autre. Mais le sens premier de περιαιρεῖν, comme 'enlever autour, retirer quelque chose qui enveloppe', semble être tout à fait adéquat au contenu du passage. En fait, Démétrios ne dit pas exactement que chez les hommes à la superbe exagérée on doit prendre ou ôter la grandeur et laisser leur esprit; son message, bien plus nuancé, serait plutôt de dire qu'en face de ces hommes on doit certes laisser leur esprit, mais quant à leur grandeur, il faut *enlever autour*, il faut la *dépouiller*, la *débarrasser* de ce qui l'encombre, *creuser autour* d'elle pour voir au juste ce qu'il en est, ce qu'elle est en fait et non ce que, par exemple, la *doxa* lui attribue; il faut, pour ainsi dire, ouvrir, exposer et tirer au clair la grandeur de ces gens pour trouver sa vérité. Il faut donc, en dernière analyse, *dégonfler* ou, d'une certaine manière, éroder la grandeur de ceux qui manifestent une superbe exagérée.³⁴

³³ Traduction de M. Narcy.

³⁴ Pour d'autres exemples d'emploi du verbe περιαιρεῖν, cf. D. L. VI 6; X 55; Hérodote III 128, 5-11; Platon, *Gorgias* 502 c. Cette liste n'est pas exhaustive.

Ce verbe, à mon avis, exprime très nettement la compréhension que les Cyniques pouvaient avoir de la culture et, par extension, de la littérature et de l'activité littéraire. On ne saurait le prendre comme l'expression d'un refus pur et simple. Il s'agit, bien au contraire, de redonner un sens plus profond aux produits et aux instruments de la *paideia* – les *grammata* au premier chef – de façon à ce que la sagesse que cette *paideia* est sensée produire ne devienne lettre morte dans les livres, mais qu'elle soit actualisée dans la vie même du philosophe. Aux yeux des cyniques, l'éducation humaine, avec son large répertoire de disciplines spécifiques – la géométrie et la musique sont les exemples que Diogène donne dans ce passage – n'est pas en soi inutile, pourvu qu'elle soit mise à l'épreuve par un autre type d'éducation, celle que Diogène appelait «divine» (δαμόνιος) qui est, elle, fondée sur le courage et sur la grandeur d'âme. Ce courage «divin» va donc permettre, d'une certaine façon, d'éroder les disciplines de la *paideia* traditionnelle pour trouver ce qui en elles relève vraiment de l'acquisition de la vertu. Même si on prend le risque d'une spéculation trop importante, en jouant un peu avec les mots, on pourrait dire que le Cynisme est une αἴρεσις³⁵ dont le projet philosophique (et pédagogique) prend la forme de la περιαίρεσις. Le Cynisme serait donc une philosophie de l'érosion, mais ce serait une erreur d'y voir un quelconque nihilisme. Cette érosion a pour but de ramener le philosophe à une «vie facile» parce que, justement, elle permet à l'homme, tant que faire se peut, de se débarrasser de ce qui, dans la culture, peut l'encombrer.³⁶ En ce sens, la «théorie» cynique débouche toujours sur la vie même, celle vécue au jour le jour. Nous pourrions conclure que le cynique n'est pas un ennemi de la culture (comme le voulait Sayre), encore moins de la littérature, que ce soit pour la lire ou pour l'écrire,³⁷ mais qu'il lance avant la lettre une forme radicale de pragmatisme: «La leçon du pragmatisme n'est pas d'utiliser la pensée pour atteindre des buts déjà donnés soit dans le mécanisme du corps, soit

³⁵ Cf. D. L. VI 103. Sur ce sujet, voir Goulet-Cazé, 1993, p. 273-313.

³⁶ Cette «érosion» serait donc coextensive et complémentaire à l'autre bannière symbolique de Diogène, à savoir celle de la «falsification de la monnaie»: cf. D. L. VI 20-21.

³⁷ Cf. D. L. VI 48.

dans celui de l'état présent de la société, mais d'utiliser l'intelligence pour libérer et libéraliser l'action» (DEWEY *apud* COMETTI, 2010, p. 316). Cette citation de John Dewey n'aurait certainement pas déplu à Diogène.

Dans le passage qui suit immédiatement celui sur la géométrie et la musique, toujours dans la doxographie cynique générale de Diogène Laërce, nous lisons:

À quelqu'un qui lui montrait une horloge, Diogène dit:
l'instrument est utile pour ne pas être en retard aux repas
(D. L. VI 104).³⁸

Références

ΑΙΠΕΩ. In: CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999. [1. ed. 1968].

BEEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011.

COMETTI, J.-P. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Folio/Gallimard, 2010.

DETIENNE, M. Ronger la tête de ses parentes. In: _____. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998. p. 133-160. [1^{ère} éd. 1977].

DEWEY, J. The Need for a Recovery of Philosophy (1917). In: _____. *The Political Writings*. Edited with introduction by D. Morris and I. Shapiro. Indianapolis: Hackett, 1993. p. 1-9. Citado por COMETTI, J.-P. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Folio/Gallimard, 2010.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: La Pochothèque, 1999.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with introduction by T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

³⁸ Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύοντα αὐτῷ ὄροσκοπεῖον, “χρήσιμον,” ἔφη, “τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερεῖσαι δεῖπνον”. Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

DORANDI, T. Filodemo. Gli stoici (PHerc. 155 e 339). *Cronache Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, v. 12, p. 91-133, 1982.

DORANDI, T. La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 57-68.

DUDLEY, D. R. *A History of Cynicism*. Chicago: Ares Publishers, 1980 [1^{ère} éd. 1937].

FRITZ, K. von. Antistene e Diogene: le loro relazioni reciproche et la loro importanza per la setta cinica. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, v. 5, n. 2, p. 133-149, 1927 (repris dans BILLERBECK, M. *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1991. p. 58-72).

FRITZ, K. von. Quellen-Untersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. *Philologus*, Leipzig, v. 18, n. 2, p. 55-57, 1926. Supplementband.

FUENTES GONZÁLEZ, P. P. En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad. *CFC: Estudios griegos e indoeuropeos*, Madrid, v. 23, p. 225-267, 2013 (repris avec de légères modifications dans SUVÁK, V. (Éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOUMENH, 2014. p. 11-71).

GIANNANTONI, G. Antistene fondatore della scuola cinica? In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 15-34.

GIANNANTONI, G. *Socratis et socraticorum reliquiae* [SSR]. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

GIANNATTASIO, A. R. *I frammenti delle "Successioni dei filosofi"*. Napoli: Arte Tipografica, 1989.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Le cynisme est-il une philosophie? In: DIXSAUT, M. (Éd.). *Contre Platon 1*. Paris: Vrin, 1993. p. 273-313.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques. In: AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT [ANRW]. Berlin: W. de Gruyter, 1992. II 36, 6, p. 3880-4048.

GOULET-CAZÉ, M.-O. De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. p. 545-606.

GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 1986.

GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les Kynika du stoïcisme*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003. Hermes Einzelschriften 89.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Les origines du mouvement cynique. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. p. 603-630.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Who was the first Dog? In: BRANHAM, R. B.; GOULET-CAZÉ, M.-O. [Éd.]. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 414-415.

HUSSON, S. *La république de Diogène: une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin, 2011.

PATZER, A. *Antisthenes der Sokratiker: Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. 1970. 277f. Dissertation – Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, Heidelberg, 1970.

PÉPIN, J. Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 1-13.

RANKIN, H. D. *Athisthenes Sokratikos*. Amsterdam: Hackett, 1986.

SAYRE, F. *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynism*. Baltimore: H. Furst, 1938.

SAYRE, F. *The Greek Cynics*. Baltimore: H. Furst, 1948.

SCHWARTZ, E. *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*. Leipzig: Teubner, 1906, 1909. 2 v.

SUVÁK, V. Antisthenes between Diogenes and Socrates. In: _____. (Éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOUMENH, 2014. p. 46-56.

Recebido em 10 de novembro de 2017.
Aprovado em 29 de novembro de 2017.