

Studia graeco-arabica

9

2019

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda, Cristina D'Ancona, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 9 (2019), claims and customer service: redazione@pacinieditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2281-2687

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting: ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)



© Copyright 2019 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mashad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v

Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

Studia graeco-arabica

9

2019

M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017 (Textes et traditions, 29), 702 pp.

After her 1986 book *L'ascèse cynique*,¹ M.-O. Goulet-Cazé offers here a complete overview of the Cynic movement. The fact that the volume under review is comprised of many essays which were originally published in different contexts and for different purposes is not detrimental to this characteristic: the reader will get a vision of a movement that spans from the 4th century b.C. to the 5th AD and is elusive in its nature, genesis, and relationship with other philosophical schools, as well as with Christianity. For such a complete overview, based on immense erudition and sustained by the capacity to drive our attention to the essentials, the author deserves our gratitude.

“Le Cynisme” says M.-O. Goulet-Cazé, “est un mouvement philosophique contestataire qui est né dans la Grèce du IV^e siècle av. J.-C. autour de Diogène de Sinope, dit ‘le Chien’, et de ses disciples, et qui perdura au moins jusqu’au V^e siècle ap. J.-C., puisque le dernier philosophe cynique connu, Saloustios, était en relation avec le cercle du Néoplatonicien Proclus. Pratiquant dans tous les domaines, politique, moral, religieux, littéraire et philosophique, une contestation radicale des valeurs traditionnelles, le cynisme propose une ‘voie courte’ pour accéder au bonheur, en l’occurrence une ascèse physique à finalité morale. Celle-ci, à une époque où la parole est instrument de pouvoir, préfère aux subtilités du discours la force des actes et du témoignage, et, empruntant à cet égard la voie ouverte par Socrate, privilégie l’expérience existentielle du sage” (p. 229).

The volume is subdivided into three main parts: “Questions de méthode” (pp. 13-226); “De la Grèce hellénistique à l’Empire romain: naissance et évolution du mouvement” (pp. 229-383), and “La philosophie cynique” (pp. 387-606). An “Épilogue. Les origines du mouvement cynique” (pp. 607-30) contains the final assessment of the author’s views, that results from the debate with other scholars working in the field. Several *Addenda et corrigenda* (pp. 631-7), a rich bibliography (pp. 639-58), and the indexes of passages and names (pp. 659-92) complete the volume.

The focus of the first part is on the account offered by Diogenes Laertius. The general title, “Questions de méthode”, echoes the problems discussed at length in the main essay of this part: “Le livre VI de Diogène Laërce. Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques” (pp. 41-193), originally published in 1992 as a contribution to the series *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. As recapitulated in the *Avant-propos*, the methodological issue consists in raising the question “Quel crédit accorder à une source aussi déroutante que le livre VI de Diogène Laërce où s’entassent des couches de sédiments empruntés à des auteurs souvent restés anonymes et où, qui plus est, il faut patiemment réussir à repérer tel ou tel gauchissement dû à l’intervention d’une source stoïcienne par exemple?” (pp. 5-6). The detailed analysis of the problems raised by Diogenes Laertius’ account² prompts the conclusion that “Diogène Laërce est l’aboutissement d’une longue tradition de compilation. (...) Ces témoignages sur les écrits de Diogène [i.e. Diogenes of Sinope] ont probablement été compilés par Diogène Laërce lui-même. (...) À côté de ces sources qu’il citait directement, Diogène Laërce copiait des biographies, des doxographies et des auteurs de *Successions*, qui eux-mêmes pouvaient se trouver déjà insérés dans des compilations. La plupart de

¹ M.-O. Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986 (Histoire des doctrines de l’Antiquité classique, 10).

² To give an idea of such problems, whose solution entails general conclusions on the origins of the movement, suffice it to mention the discussion of the fact that Diogenes Laertius offers an account of Diogenes’ political doctrine incompatible with the principles of Cynicism (pp. 25-30).

ces sources étaient anonymes. (...) Au total, le livre VI illustre donc bien lui aussi le caractère de compilation des Vies” (pp. 132-3).

The second part deals with the most controversial points concerning the genesis of the movement and its relationship with other schools.

Two main issues impose themselves as problematic: that of the Socratic heritage, and that of the relationship with Stoicism. The first had been already discussed in the analysis of Book VI of Diogenes Laertius, because the topic of the common derivation of both Cynicism and Stoicism from Socrates' own teaching is in some sense the leitmotiv of the reconstruction of the Cynic movement presented in the *Lives of the Eminent Philosophers*. The account Diogenes Laertius offers of the relationship between Diogenes of Sinope and Antisthenes paves the way to the assessment of the Socratic origins of Cynicism: “Diogène Laërce (...) a donc voulu appuyer la thèse qu’il soutient à la fois dans son chapitre ‘Antisthène’ et dans la doxographie cynique générale: le cynisme, par le truchement d’Antisthène, a un point d’ancrage socratique et c’est de lui qu’est issu le stoïcisme” (p. 96). In the second part of this volume both questions, that of the Socratic origins of the movement and that of the relationship with Stoicism, are explored on the basis of a variety of sources that include also a short, interesting discussion of Aristotle’s attestation of the epithet ‘Cynic’ in Book III of his *Rhetoric*.³ Even though the direct discipleship of Diogenes of Sinope with Antisthenes claimed by Diogenes Laertius is open to doubt, “Il est en tout cas évident que le cynisme diogénien plonge ses racines dans la morale d’Antisthène. Celui-ci déjà proclamait que la vertu relève des actes et qu’elle exige que l’on fasse table rase des conventions sociales: le premier il battit en brèche l’intellectualisme socratique en faisant intervenir dans l’acte vertueux cette force (ἰσχὺς) qu’avait manifestée Héraclès, qu’incarna Socrate, et que nous pouvons appeler la volonté. Le sage selon Antisthène se doit d’acquiescer à l’endurance, maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et impassibilité, toutes qualités morales qui deviendront essentielles chez les Cyniques (...). Diogène reprendra à son compte et radicalisera cette morale des actes fondée sur l’effort et la volonté, en insistant sur la nécessité de l’entraînement (ἄσκησις) et du renversement des valeurs communément admises (παρὰ τὰ κοινὰ νομίσματα), mais surtout il fera de sa vie une démonstration vivante et éclatante de ses principes moraux” (p. 245).

From this point of view, the relationship with ancient Stoicism is a well-established fact: the beginnings of the movement share with those of Stoicism several features. But things changed later on. M.-O. Goulet-Cazé presents the main elements of this complex evolution as follows: “Des liens concrets unirent les premiers Cyniques et ceux qui allaient devenir les Stoïciens. Zénon de Kiton, fondateur de la Stoa, était l’élève de Cratès de Thèbes (D.L. VII 2) et sa *République*, ‘écrite sur la queue du Chien’ (D.L. VII 4) fut très influencée par l’ouvrage de Diogène qui portait le même titre. (...) Quelques siècles plus tard cependant une réaction se fait jour contre le cynisme à l’intérieur du mouvement stoïcien. Des Stoïciens contemporains de Philodème, appartenant probablement au cercle de Panétius, ne supportent point les outrances cyniques de la *République* de Diogène et ne veulent pas que le stoïcisme soit rattaché à Socrate par le biais de ce cynisme indécent. (...) Aussi prirent-ils le parti de nier contre l’évidence l’authenticité de l’ouvrage et de voir dans la *République* de Zénon un péché de jeunesse (...). On trouve encore des Stoïciens qui, tout en désapprouvant le cynisme contemporain, admettent qu’il peut y avoir des exceptions; c’est ainsi que Sénèque fait le plus

³ In “Qui fut le premier Chien?”, originally published in 1996 in English (“Who was the First Dog?”, in R.B. Branham - M.-O. Goulet-Cazé [eds.], *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1996, pp. 414-15), Goulet-Cazé challenges the view that the philosopher alluded to by Aristotle as ὁ Κύνων in *Rhet.* III 10, 1411 a 24-25 was Diogenes of Sinope, suggesting that he was rather Antisthenes.

grand éloge de Démétrius, en retouchant et en idéalisant son portrait; d’autres enfin, comme Épictète, idéalisent le passé et donnent une réinterprétation stoïcienne de la voie cynique” (pp. 252-3).

Most of Part II is devoted to the later stages in the history of the Cynic movement: the Imperial age, the relationship with Christianity, and a little known but very interesting detail in the history of late Antique philosophy: the Neoplatonist interpretation of the movement, voiced by Julian the Apostate (pp. 354-7 and 361-83).

In Part III all the points explored in the textual and historical studies gathered in Parts I and II come to constitute a synthesis of the essence of this movement. This is done chiefly in the essays “Le cynisme est-il une philosophie?” (pp. 387-419)⁴ and “Les premiers cyniques et la religion” (pp. 421-55). Cynicism is paradoxically a form of hedonism: pleasure is its goal, but pleasure results from a complete upset of the common ideas about it. “L’ascèse permet de vivre heureux, mais à condition que l’homme choisisse les labeurs qui conviennent. Or nous constatons que les hommes sont malheureux. C’est précisément, dit Diogène, parce qu’ils choisissent des labeurs inutiles, ce qui est une preuve de leur folie. Les seuls *ponoi* valables sont les *πόννοι κατὰ φύσιν*. Nous touchons ici l’opposition fondamentale: *πόννοι κατὰ φύσιν* / *πόννοι ἄχρηστοι* (...) se donner du mal pour acquérir la force physique, la gloire, les richesses, tous efforts inutiles, puisqu’au terme l’âme de l’homme n’est pas devenue meilleure” (p. 414).⁵

As for the derivation from Socrates discussed in detail in Parts I and II, M.-O. Goulet-Cazé comes to the following balanced conclusion: “Par conséquent, même si la conception cynique de la philosophie s’inscrit objectivement et peut-être même indépendamment de tout lien historique dans la lignée ouverte par Socrate et empruntée par Antisthène, il faut rester prudent et ne pas affirmer comme une évidence que Diogène et ses disciples se situaient consciemment et volontairement dans la perspective socratique” (p. 403).⁶ As for the relationship between Cynicism and Stoicism, comparing the opposite accounts of the little known Hippobotos, a 3rd century b.C. author who categorically

⁴ To this question M.-O. Goulet-Cazé answers decidedly in the affirmative: “Contrairement à ce qu’on a voulu faire croire dans l’Antiquité et à ce que certains veulent encore faire croire aujourd’hui, le cynisme est une philosophie, une philosophie de l’existence foncièrement sérieuse, car ce dont elle s’occupe, c’est de l’homme et de son bonheur” (p. 419).

⁵ “Les Cyniques, partant de l’idée que l’on ne peut pas être heureux si l’on vit dans la crainte constante du malheur à venir, ont décidé d’adopter l’ascèse comme méthode préventive: si l’on s’exerce quotidiennement à souffrir, on n’éprouve plus de crainte, car on sait que le jour où la souffrance nous sera imposée par la Fortune, on n’aura pas de mal à la supporter. (...) Ces coups de la Fortune, ce sont par exemple l’exil, la pauvreté, la mauvaise réputation. Le Cynique doit être capable de juger que ces épreuves, qui nous sont présentées par la vie civilisée comme des maux, en fait n’en sont pas. Pour parvenir à un tel état d’esprit, il suffit de revenir à la vie selon la nature, à la vie *κατὰ φύσιν*. En effet, si un individu est habitué à boire de l’eau, à manger très frugalement, à coucher sur le dur, à se vêtir de façon extrêmement simple et à supporter le froid et le chaud des saisons, le jour où la Fortune le contraindra à supporter ces dures conditions de vie, parce qu’elle aura fait de lui un esclave ou qu’elle l’aura jeté sur les routes de l’exil, il affrontera la situation avec sérénité. Par conséquent, si l’on se soumet à la loi de l’ascèse cynique, c’est-à-dire à cette façon de vivre fondée sur la frugalité et la satisfaction des seuls besoins nécessaires, on devient autarcique, apathique et donc entièrement libre, indépendant face au monde extérieur, et donc heureux. (...) La meilleure illustration de cette ascèse est l’accoutrement cynique: la besace qui contient tout ce que possède le philosophe, le bâton, bâton de route du missionnaire, le petit manteau, le *tribôn*, unique vêtement porté hiver comme été et servant même de couverture la nuit” (pp. 412-13).

⁶ The same balanced conclusion is reached apropos the attitude towards religion: if on the one hand the Cynics shared with Socrates the attempt to “contraindre leurs contemporains à réfléchir sur le manque de moralité qu’ils manifestent dans leur façon d’honorer les dieux et dans les demandes qu’ils leur adressent” (p. 434), on the other they part company with Socrates in their values scale, which places gods at the top, animals near gods due to their greater self-sufficiency, and men at the bottom: “On est très loin de Socrate pour qui une des supériorités de l’homme sur l’animal était de savoir que les dieux existent” (p. 439).

refused to accept the derivation of Stoicism from Cynicism,⁷ and Diogenes Laertius' interpretation, that goes the other way round,⁸ M.-O. Goulet-Cazé recaps as follows the main difference between Cynicism and Stoicism: "Mais alors le cynisme était-il seulement une radicalisation des orientations stoïciennes? On pourrait le penser en lisant cette réflexion de Sénèque: 'Nous pouvons discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, nous reposer avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les Stoïciens (*hominis naturam cum Stoicis vincere*), la dépasser avec les Cyniques (*cum Cynicis excedere*)'. Alors que les Stoïciens essayaient de supprimer les passions qui ne sont pas notre nature véritable, les Cyniques, eux, vont plus loin; ils veulent libérer l'homme de tout besoin et le rendre pleinement autarcique. Ainsi, quand le Stoïcien supporte les coups du Destin, mais les ressent, le Cynique, à en croire Sénèque, ne les perçoit même pas. (...) Mais (...) ce cynisme n'est pas un stoïcisme vulgaire. En aucun cas, l'ascèse cynique, dont l'originalité est d'être fondée uniquement sur des exercices de nature corporelle, ne saurait être assimilée au stoïcisme qui, tout en reconnaissant qu'il est utile d'exercer le corps, s'appuie d'abord sur une ascèse de type spirituel" (pp. 350-2).

This leads me to a point of special interest in this volume, that of the distinction between philosophical schools and philosophical movements in classical and post-classical Greek philosophy. The Stoics shared with the Cynics (and for that matter also with the Epicureans) the impatience for the Platonic and Aristotelian metaphysical and physical doctrines; but they propounded mental exercises to transform man into a moral being and make him live according to reason. What is more, they had a complete logical, physical and theological doctrine. On the contrary, "chez les Cyniques le but est moral, mais la modalité est corporelle: le Cynique entraîne sa volonté par le biais de son corps et veut ainsi parvenir à la vertu. Il s'agit pour lui d'habituer le corps à supporter les maux afin que ce corps ne constitue pas un obstacle aux décisions morales de la personne. Mais le Cynique n'envisage jamais de distinction tranchée âme/corps. C'est tout l'être humain qui, à ses yeux, s'entraîne dans l'exercice cynique" (p. 415). Philosophy is no longer an intellectual activity, rather the contrary: "Les Cyniques éliminent en effet, ou du moins prétendent éliminer, car en fait on s'aperçoit qu'ils étaient très cultivés, le détour par la formation intellectuelle. (...) De façon plus précise, on lit en Diogène Laërce VI 73: 'Diogène négligeait la musique, la géométrie, l'astronomie et les autres disciplines du même ordre qu'il jugait inutiles et non nécessaires', et en VI 103 dans la doxographie cynique générale: 'Ils repoussent les disciplines encycliques (*τὰ ἐγκύκλια μαθήματα*). C'est ainsi qu'Antisthène disait que les gens parvenus à la sagesse ne devraient pas apprendre à lire, pour ne pas être pervertis par les ouvrages d'autrui. Ils rejettent également la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type'. (...) Pourquoi ce rejet de la *paideia*? (...) La *paideia*, aux yeux de Diogène, détourne en fait de ce qui devrait être notre première préoccupation, à savoir nous-mêmes, et ne nous aide en rien à diriger notre vie. (...) Un tel rejet de la culture était mal perçu dans l'Antiquité. Galien tourne en ridicule le court

chemin vers la vertu que les Cyniques prétendaient enseigner, en le transformant en court chemin vers la forfanterie" (pp. 398-9). On the contrary, in the tradition of the Hellenistic schools the therapeutics is the result of a *logos*.⁹

It is in this sense that Cynicism can be labelled a "philosophie populaire",¹⁰ that develops outside the schools and institutions of learning; not in the sense that it was a mere style of life deprived of doctrinal basis and issued from uneducated people.¹¹ The Cynic refusal of scientific exploration of the cosmos and its causes depends upon a philosophical position: "Ils n'ont pas d'image rationnelle du monde ni de conception providentialiste de la nature. Ils ne considèrent pas que l'univers est fait pour l'homme ni qu'il y a un mystère du monde à percer. On peut de ce fait considérer que leur vision des choses est un peu terre à terre; en fait elle est essentiellement réaliste: ils constatent la facticité du monde et s'y résignent; ils acceptent la condition humaine tout en étant bien conscients qu'elle n'a rien d'enviable; autrement dit, ils se soumettent aux lois de la nature, fermement décidés qu'ils sont à refuser toutes les illusions et, par-dessus tout, cette tentation que constitue la civilisation. Aussi rencontre-t-on chez eux une volonté de lucidité exacerbée et une volonté de prêcher cette lucidité" (p. 442).

There is much to learn from this book for historians of ancient philosophy, but its interest may also expand to later ages. As is known, in Dante's *filosofica famiglia* that surrounds Aristotle in the castle of the *spiriti magni* features also Diogenes of Sinope (*Inf. IV*, 137). The commentary by Giovanni Boccaccio¹² attests that his fame as the model of the philosophical style of life was a long-lasting one. As usual in the *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, Boccaccio gathers all the available information, which in the case of Diogenes of Sinope means chiefly the anecdotes made available by the classical sources: Seneca, Aulus Gellius, and Cicero, plus the tradition of Diogenes Laertius.¹³ Of the detailed account of Diogenes' life and doctrine provided by Boccaccio on the basis of these sources, I will limit myself here to quoting the beginning and the end.

Diogene. Cui figliuol fosse o di qual città non mi ricorda aver letto, ma lui essere stato solenne filosofo e uditore di Anassimandro,¹⁴ molti il testimoniano; e similmente, lui esser rimasto di ricchissimo padre

⁹ Cf. for instance M. Nussbaum, "Therapeutic Arguments. Epicurus and Aristotle", in M. Schofield - G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge U.P., Cambridge 1986, pp. 31-74; A. Voelke, "Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme", in C. Calame (ed.), *Le logos grec*, Les Belles Lettres, Paris 1986, pp. 67-87 (repr. as Chapter 3 in Id., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Cerf - Academic Press Fribourg, Paris - Fribourg 1993).

¹⁰ See pp. 146, 251, 279, 359, 542-3.

¹¹ On the other hand, several interesting developments are devoted in this book to the polemics of Galen, Lucian of Samosata, Apuleius, and others against the uneducated charlatans that claimed to be philosophers only because they postured as Cynics. See for instance p. 400, where Lucian's *Philosophies for Sale* is quoted and commented upon: the Cynic philosophy "est d'une facilité extrême et tous peuvent aisément la suivre. Tu n'auras besoin en effet ni d'éducation, ni de doctrines, ni de bavardages. Elle sera pour toi un raccourci vers la renommée. Même si tu n'as reçu aucune éducation, que tu sois corroyeur, marchand de salaisons, charpentier ou banquier, rien ne t'empêchera de susciter l'admiration, à condition seulement que tu sois impudent et effronté, et que tu saches parfaitement injurier les gens de la belle façon".

¹² Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan; 2nd volume, *Note, varianti e indici*, Mondadori, Milano 1994 (Oscar classici, 1st edition 1965).

¹³ To these sources also the *Liber de vita et moribus philosophorum* attributed in the past to William Burley should be added: cf. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante, Note, varianti e indici*, p. 842; see also T. Dorandi, "La *versio latina antiqua* di Diogene Laerzio e la sua recezione nel Medioevo occidentale: il *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone e il *Liber de vita et moribus philosophorum* dello pseudo-Burleo", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), pp. 371-96.

¹⁴ An evident mistake for Antisthenes.

⁷ "Hippobote de toute évidence privait de crédibilité tous ceux qui essayaient de rattacher le stoïcisme à Socrate par le biais de Zénon, Cratès et Antisthène" (p. 394).

⁸ "Or la position de Diogène Laërce sur ce point est exactement l'inverse. Il passe son temps dans le livre VI à souligner la réalité de cette filiation et à affirmer que le cynisme est bien une école de pensée. En VI 2 par exemple il insiste sur l'origine socratique du cynisme et présente clairement Antisthène comme celui qui a ouvert la voie au cynisme (...). Enfin, avant de clôturer son livre consacré au cynisme, en VI 104, il répète une dernière fois, très vigoureusement, sa thèse: 'Les Cyniques soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès*, comme le disent aussi les Stoïciens. Une certaine communauté d'idées (*κοινωνία*) unit en effet les deux écoles. C'est pourquoi on dit aussi que le cynisme est un raccourci vers la vertu'. Par conséquent Diogène Laërce, ou plus vraisemblablement sa source, tenait à attribuer au stoïcisme une filiation socratique par l'intermédiaire du cynisme" (pp. 394-5).

erede. Il quale, come la verità filosofica cominciò a conoscere, così tutte le sue gran ricchezze donò agli amici, senza altra cosa serbarsi che un bastone per sostegno della sua vecchiezza e una scodella per poter bere con essa; la qual poco tempo appresso gittò via, veggendo un fanciullo bere con mano ad una fonte. (...) Fu, secondo che Agellio scrive in primo *Noctium atticarum* Diogene una volta preso; e, volendolo colui, che preso l'aveva, vendere, venne un per comperarlo e dimandollo di che cosa sapeva servire. Al quale Diogene rispose: — Io so comandare agli uomini liberi. — E, acciò che noi trapassiamo da queste laudevole sue opere al fine della vita sua, secondo che scrive Tullio nel primo libro delle *Questioni tuscolane*, essendo Diogene infermo di quella infermità della quale si morì, fu domandato da alcuno de' discepoli suoi quello che voleva si facesse, poi che egli fosse morto, del corpo suo. Subitamente rispose: — Gittatelo al fosso. — Alla qual risposta colui, che domandato avea, seguì: — Come, Diogene? Vuoi tu che i cani e le fiere salvatiche e gli uccelli ti manuchino? — Al qual Diogene rispose: — Pommi allato il baston mio, sí che io abbia con che cacciargli. — A cui questo adimandante disse: — O come gli caccerai, che non gli sentirai? — Disse allora Diogene: — Se io non gli debbo sentire, che fa quello a me perché e' mi mangino? — E così si morì; il dove non so. (*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, Canto IV 1, *lectio* xvi, 199).

Diogenes. I do not remember to having read the name of his father or of the city he was from, but that he was a renowned philosopher, and a pupil of Anaximander, this is attested by many sources, which also attest that he inherited from an extremely rich father. As he started discovering the philosophical truth, he donated all his great riches to his friends, retaining for himself nothing but a walking stick to lean on once grown old, and a bowl to drink from; the latter, however, he threw away as he saw a child drinking from his hand at a fountain. (...) As Aulus Gellius narrates in the first book of his *Attic Nights*, he happened to be kept as a prisoner; the man who kept him wanted to sell him, and the prospect acquirer asked Diogenes what he was able to do. He answered: — I am able to rule freemen. — Let's now skip from these accounts of his praiseworthy behaviour to his death. As recorded by Cicero in the *Tusculan Disputations*, when Diogenes fell ill with that illness that caused his death, one of his disciples asked him what he wanted to be done with his corpse. He immediately answered: — Throw it in a ditch. — The disciple who had asked the question replied: — Do you really want, Diogenes, to be devoured by dogs, wild beasts, and birds? — Diogenes replied: — Well, leave me my walking stick, thus I will shoo them away. — And the questioner, again: — How will you shoo them away, you who will not even perceive them? — And Diogenes: — Right! Therefore, since I will not perceive them, who cares about them eating me? — Then he died; where, I do not know.

Boccaccio subdivides his exposition of Dante's poem into two parts for each Canto: the *esposizione literale* and the discussion of the doctrinal content (*esposizione allegorica*). The passage quoted above comes from the literal exposition, where he provides information on what Dante says. In the *esposizione allegorica* he raises and solves doubts, and as for Canto IV one of these is: why on earth did Dante enumerate philosophers together with warlords and virtuous women? The reason is that valuable deeds cannot be performed without philosophy.

Ma puossi qui muovere un dubbio e dire: Che hanno a fare gli uomini d'arme e le donne con coloro li quali per filosofia son famosi? Al quale si può così rispondere: non essere alcuno nostro atto laudevole che senza filosofica dimostrazione si possa adoperare. (...) Così ancora le donne, le quali castamente e onestamente vivono e i loro officii domestici discretamente e con ordine fanno, senza filosofica dimostrazione non gli fanno. E dobbiamo credere non sempre nelle catedre, non sempre nelle scuole, non sempre nelle disputazioni leggersi e intendersi filosofia: ella si legge spessissimamente ne' petti delli uomini e delle donne (*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, Canto IV II, 62-64).

A doubt can be raised at this point. One may wonder what warlords and women have to do with celebrated philosophers. This doubt is solved by reflecting on the fact that no praiseworthy deed can be performed without philosophy. (...) Even women who chastely and reasonably perform their domestic duties do not perform them without philosophical demonstration. We should rather maintain that philosophy is not necessarily read and comprehended from chairs, not necessarily in schools, not necessarily through disputations: most often it is read in the hearts of men and women.

Once again, 'popular philosophy' does not designate philosophy for or from the working class, but non-academic philosophy. Boccaccio's remark extends to the whole of philosophy as an intellectual activity a feature that in the literal explanation provided before was the hallmark only of Diogenes. In doing so, Boccaccio offers an interpretation of the Cynic movement that is reminiscent of that which emerges from this rich, beautiful and extremely instructive collection of essays by M.-O. Goulet-Cazé.

Cristina D'Ancona

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacineditore.it

