

UN SYLLOGISME STOÏCIEN SUR LA LOI
DANS LA DOXOGRAPHIE DE DIOGÈNE
LE CYNIQUE.
A PROPOS DE DIOGÈNE LAËRCE VI 72

Accoutumé que l'on est à percevoir Diogène le Cynique comme un contestataire qui méprise les valeurs traditionnelles, on ne peut qu'être surpris de trouver dans la doxographie que Diogène Laërce consacre au philosophe un raisonnement syllogistique qui a toutes les apparences d'une apologie de la cité et de la loi, cibles d'ordinaire privilégiées de l'exilé qu'était Diogène :

«περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖον· ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις· νόμον δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος (VI 72)».

La formulation du raisonnement est elle-même obscure. En effet, on ne voit pas très bien comment les différentes propositions s'articulent les unes par rapport aux autres. Le contraste est manifeste avec le syllogisme parfaitement cohérent qui se trouvait dans les lignes précédentes :

«πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν· πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν».

L'obscurité du syllogisme sur la loi explique l'embarras des commentateurs qui, le plus souvent, se sont attachés à sa conclusion, sans s'attarder sur les étapes de son développement, ainsi que la diversité des interprétations qui en ont été données.

Notre but est de reprendre à nouveaux frais les données du problème, en soulignant notamment des parallèles qui jusqu'ici n'ont pas été pris en considération et grâce auxquels il sera peut-être possible de donner une interprétation nouvelle du syllogisme, de rendre compte de son origine et, dans une certaine mesure, de sa présence dans la doxographie de Diogène.

Avant d'examiner le syllogisme dans son détail, nous voudrions résumer dans leurs grandes lignes les interprétations qui en ont été proposées antérieurement. Deux tendances se font jour, selon que l'on attribue ou non à Diogène le Cynique la paternité du syllogisme. Se sont prononcés en faveur de l'authenticité K. von Fritz, R. Höistad, R. Anastasi et M. Gigante.

Pour von Fritz¹⁾, le syllogisme ne contredit pas les vues philosophiques de Diogène, à condition de ne pas le comprendre comme une évaluation positive de la loi. Seul un lecteur non prévenu qui se trouve affronté à un raisonnement sorti de son contexte peut présupposer que l'acte de *πολιτεύεσθαι* est nécessaire et que par conséquent Diogène se prononce en faveur de la loi. En fait, le raisonnement s'inscrit très bien dans le combat mené par Diogène contre la loi, si on comprend que pour lui ce qui est *ἀστεῖον* doit être rejeté :

«Doch ist die Argumentation an jener Stelle überhaupt etwas dunkel: sie beginnt mit dem Satze, daß *ἄνευ νόμου οὐκ ἔστιν πολιτεύεσθαι* und endet mit dem Schlusse, daß der */νόμος* ein *ἀστεῖον* sein müsse. Wenn diese Folgerung heißen soll, der *νόμος* sei eine Grundlage städtischer Gemeinschaft, so weiß man nicht, wozu die lange Argumentation nötig war, da das ja schon in der Prämisse stand. Anders ist es, wenn es heißen soll, daß der *νόμος* nur ein *ἀστεῖον* ist, und dies *ἀστεῖον*, dies *politum*, *urbanum*, das Zivilisierte im kynischen Sinne, abgelehnt wird. Dann hätte die Argumentation einen Sinn»²⁾.

Concernant la provenance éventuelle du passage, von Fritz suggère qu'il pourrait être issu de la *Politeia* de Diogène, comme le passage sur la communauté des femmes (VI 72 fin), ou encore du *Pordalos*³⁾.

Höistad⁴⁾ lui aussi considère que Diogène est l'auteur du syllogisme, mais là où von Fritz percevait en arrière-plan une critique de la loi existante, il croit reconnaître un éloge de la loi

1) Kurt von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope* (Philologus, Supplementband XVIII, Heft 2). Leipzig, 1926, 97 p.

2) *Op. cit.*, pp. 59-60.

3) *Op. cit.*, p. 55.

4) Ragnar Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala, 1948, 233 p. Le syllogisme sur la loi est étudié aux pages 138-142.

idéale, analogue à celui qui sera exprimé chez les Stoïciens. Partant d'un syllogisme de Cléanthe transmis par Stobée, Høistad⁵⁾ propose de comprendre le terme *ἀστειον* de la façon suivante: «'Αστειον is the definition of a judicial state. Only such a community can give men protection and help», et de reconstruire ainsi le raisonnement de Diogène:

«The purpose of the state is to provide legal justice (*πόλις = ἀστειον*); law, the purpose of which is to ensure judicial protection (...), cannot do so (*νόμου... οὐδὲν ὄφελος*) except in such a state (*νόμος = ἀστειον*); if, therefore, the function of the state is to watch over justice and afford its citizens judicial protection, and on the other hand the law which gives such protection cannot function outside a judicial community, it follows that law is necessary for the state»⁶⁾.

Dans cette perspective, le passage sur la loi concernerait donc une *politeia* idéale que concevrait Diogène; de cette hypothèse Høistad pense trouver une confirmation dans le contexte immédiat du syllogisme. Deux lignes plus loin en effet on peut lire: *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ*.

Anastasi⁷⁾, quant à lui, estime que Diogène, tout en rejetant les valeurs dominantes de la cité de son temps, envisage des lois positives dans le cadre de sa *politeia* cosmique.

Selon Gigante⁸⁾ enfin, si Diogène maintient l'existence de la cité et de la loi, c'est parce qu'elles répondent avant tout à un besoin pratique (*ὄφελος*). Diogène n'est pas un anarchiste. Ce qu'il souhaite finalement, c'est dépasser la formule démocratique de la cité-état. Cependant, même dans cette nouvelle perspective, le sage d'un simple point de vue pratique a besoin de la cité et de la loi. La valeur de ces deux réalités n'est pas à juger selon un critère moral, car il est bien évident que seule l'*ἀρετή* fonde ce qui est juste et que ni la cité ni les lois n'ont ce pouvoir.

Ces quatre interprétations ont ceci en commun que leurs auteurs se sont efforcés de résoudre la contradiction qu'ils res-

5) *Op. cit.*, pp. 139-140. On trouvera plus bas (p. 224) le texte de ce syllogisme de Stobée, *Anthologium* II 7, 11 i; t. II, p. 103, 12-17 Wachsmuth = *S. V. F.* I 587; p. 132, 19-23.

6) *Op. cit.*, p. 140.

7) Rosario Anastasi, «Varia. 1) Diog. Laert. VI 72», dans *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catane, 1972, t. II, pp. 367-370.

8) Marcello Gigante, «Sul pensiero politico di Diogene di Sinope», *La Parola del passato* LXXXI (1961) 454-455.

sentaient entre le contenu du syllogisme et les positions traditionnellement attribuées à Diogène.

La seconde tendance est représentée par G. Basta Donzelli⁹⁾. Le syllogisme résumerait plutôt l'idée dominante qu'on se faisait de la loi à l'époque de Diogène, idée à laquelle le Cynique oppose sa nouvelle vision: *μόνην τε ὀρθήν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ*. A l'appui de son interprétation, G. Basta Donzelli cite le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon (320 c ss.) qui correspond, selon elle, à l'idée qu'on trouve dans Diogène Laërce: *περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἶόν τε πολιτεύεσθαι*, et elle oppose point par point ce mythe à la conception négative de la loi et de la cité développée par Diogène dans le *Discours VI* de Dion Chrysostome. Elle conclut:

«Ci sembra giustificato dubitare che nel passo sul νόμος in D.L. VI, 72, si esprimessero le vedute politico-giuridiche di Diogene. Nel passo viene soli esposto il concetto tradizionale di legge et di società; ciò che rispecchia invece il pensiero di Diogene ed ottiene il suo assenso è una *Politeia* regolata dalla φύσις ed ampia come il κόσμος, in contrapposizione a πόλις e νόμος»¹⁰⁾.

Ce bref rappel des hypothèses formulées par le passé montre clairement quel est le problème à résoudre: le raisonnement sur la loi, de par sa forme, son vocabulaire et son contenu peut-il avoir été tenu par Diogène?

L'examen du contexte n'est malheureusement pas d'un grand secours pour répondre à cette question. Le syllogisme appartient à une des trois doxographies que Diogène Laërce, dans son livre VI, consacre au Cynisme:

- doxographie d'Antisthène VI 10 (depuis *Ἡρεσκεν αὐτῶν καὶ τάδε*) - 13 (jusqu'à *ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλότοις λογισμοῖς*);
- doxographie de Diogène VI 70-73;
- doxographie cynique générale VI 103-105.

Le syllogisme sur la loi (VI 72) est donc inséré dans la doxographie de Diogène. Celle-ci comprend trois parties:

- deux paragraphes (VI 70-71) qui traitent de l'ascèse et qui,

9) Giuseppina Basta Donzelli, «Un' ideologia contestataria del secolo IV A.C.», *Studi italiani di filologia classica*, n. s. XLII (1970) 225-251.

10) *Art. cité*, p. 251.

malgré les commentaires de von Fritz¹¹), Dudley¹²) et Höistad¹³), n'ont pas encore reçu une explication vraiment satisfaisante¹⁴);

11) *Op. cit.* (*supra* n. 1) pp. 58–59. Von Fritz estime que le passage sur l'ascèse présente un certain nombre de termes qui sont des «spezifische Schulausdrücke der Stoa». Il en conclut que ces lignes pourraient provenir d'un écrit faussement attribué à Diogène par les Stoïciens, en l'occurrence le *Περί ἀρετῆς*. Ce titre est en effet cité seulement dans le catalogue des oeuvres de Diogène que Diogène Laërce emprunte à Sotion (VI 80) et qui, d'après von Fritz, est influencé par le stoïcisme.

12) Donald R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.* London, 1937 (r.p. New York, 1974), Appendix II, pp. 216–220. Dudley procède lui aussi à une analyse du vocabulaire, mais il aboutit à une conclusion contraire à celle de von Fritz. Selon lui, les théories exprimées en D.L. VI 70–71 étaient courantes dans le cercle de Diogène et, même si ce n'est pas Diogène lui-même qui les a inventées, on peut très bien penser qu'elles ont été exposées dans les «germana Diogenis scripta».

13) *Op. cit.* (*supra* n. 4) pp. 37–47. Höistad refuse d'admettre la thèse de l'origine stoïcienne du passage soutenue par von Fritz. Constatant que le seul terme qui a une allure typiquement stoïcienne est *φαντασία* (VI 70), il cite un passage des *Entretiens d'Épictète* par Arrien, III 24, 67 ss., où Diogène affirme qu'Antisthène lui a appris à se servir de ses représentations (*χρήσις φαντασιῶν*) et il en conclut: «it is possible that Cynicism was the intermediary through which *φαντασία* attained such importance in the older Stoa» (p. 40). Dans cette hypothèse, Diogène pourrait très bien avoir lui-même employé le mot. En tout cas, la présence de ce terme dans le passage ne serait pas un argument valable pour mettre en doute son authenticité.

14) L'hypothèse de von Fritz apparaît comme toute assez gratuite. Dudley et Höistad ont en effet montré que la plupart des termes employés n'étaient pas typiquement stoïciens. De plus, l'attribution au *Περί ἀρετῆς* n'est fondée sur aucun indice. Mais le rapprochement avec Épictète que propose Höistad n'est guère plus convaincant, car l'expression *χρήσις φαντασιῶν* est tellement fondamentale dans le système d'Épictète que c'est certainement ce dernier qui l'a mise dans la bouche de Diogène (cf. I 1, 5.12; III 21, 23; III 22, 103; etc.). Notre propos n'étant pas dans la présente étude d'analyser le passage sur l'ascèse, nous nous contenterons de faire quelques remarques susceptibles peut-être de fournir un point de départ pour une étude ultérieure. Le sens de ce texte ne se comprend que si l'on distingue clairement les affirmations qui sont le fait de Diogène lui-même et l'interprétation, nous semble-t-il inexacte, qu'en donne Diogène Laërce ou plutôt sa source. La thèse de Diogène est que l'ascèse du corps doit permettre d'accéder à la vertu. C'est en effet quand on est parvenu à une maîtrise absolue de son corps qu'on est en mesure de se représenter autrement que les autres hommes ce qui est plaisir et douleur. Notons qu'un point de vue similaire est soutenu par Aristippe: «l'ascèse physique contribue à l'acquisition de la vertu» (D.L. II 91). Par conséquent, ce que Diogène oppose, ce n'est pas une ascèse physique et une ascèse corporelle, comme pourraient le laisser entendre les expressions *διττήν δ'ἔλεγε εἶναι τὴν ἀσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν ... εἶναι δ'ἀτελῆ τὴν ἐτέραν χωρὶς τῆς ἐτέρας*. Il oppose en fait un entraînement corporel qui ne viserait qu'une habileté technique, comme c'est le cas pour les artisans, les athlètes ou les

– les deux syllogismes déjà cités, le premier voulant prouver que «tout appartient au sage» et le second que «la loi est *ἀστειον*» (VI 72 jusqu'à *ἀστειον ἄρα ὁ νόμος*);

– une série de *δόξαι* morales à laquelle est annexée, par le biais d'une association d'idées, une réflexion sur l'authenticité des tragédies de Diogène (VI 72–73).

A chacune de ces trois unités se rattache un caractère littéraire particulier. Manifestement, le passage sur l'ascèse constitue un développement continu et n'est pas emprunté à un catalogue doxographique. Les phrases sont longues et s'enchaînent bien. Il pourrait donc s'agir plutôt d'un extrait d'une oeuvre de Diogène¹⁵).

joueurs de flûte, et une ascèse corporelle qui aurait pour finalité la vertu, c'est-à-dire la capacité de l'âme à supporter les *πόννοι*, en se les représentant autrement que comme des maux. Pour Diogène, l'ascèse corporelle débouche immédiatement sur la vertu de l'âme, sans qu'il y ait besoin de l'intermédiaire d'une ascèse spirituelle. A notre avis par conséquent, la dichotomie ascèse de l'âme/ascèse du corps n'est pas le fait de Diogène. Elle pourrait bien être l'expression d'un point de vue stoïcien qui, croyons-nous, aurait volontairement gauchi le sens du texte de Diogène, afin de rattacher la conception cynique de l'ascèse à celle du stoïcisme. Sur ce point de vue stoïcien présent dans la doxographie de Diogène, voir la conclusion de la présente étude. La dichotomie stoïcienne peut être illustrée par l'extrait VI de Musonius Rufus, «Sur l'exercice»: «Comme l'homme n'est pas seulement une âme ni seulement un corps, mais un composé de ces deux, celui qui s'exerce doit nécessairement prendre soin des deux, plus de la partie supérieure, c'est-à-dire de l'âme, comme il est juste, mais il doit prendre soin aussi de l'autre partie, si du moins aucune partie de l'homme ne doit être défectueuse. Il faut en effet que le corps de celui qui s'adonne à la philosophie soit bien disposé pour les travaux corporels parce que souvent les vertus se servent du corps comme d'un instrument nécessaire pour les activités de la vie. Une partie donc de l'exercice devrait être correctement propre à l'âme seule, une autre devrait être commune à l'âme et au corps» (Traduction A. J. Festugière, dans *Télès et Musonius, Prédications*. Paris, 1978, p. 70).

15) Tel est aussi l'avis de von Fritz et de Höistad. Ces deux auteurs toutefois ne s'accordent pas sur l'oeuvre d'où pourrait être tiré le passage. Tandis que pour von Fritz (*op. cit.*, p. 59), il s'agit du *Περὶ ἀρετῆς* qui serait un faux stoïcien attribué à Diogène, Höistad (*op. cit.*, p. 47) pense à la tragédie de Diogène intitulée *Héraclès*, car le nom du héros est mentionné à la fin du passage. Pour justifier la présence d'un développement aussi théorique dans une tragédie, Höistad suggère, à la suite de W. Crönert (*Kolotes und Menedemos*. Leipzig, 1906, p. 62, n. 303), que de telles tragédies n'étaient pas des tragédies au sens courant du terme, mais plutôt des écrits didactiques. Cette hypothèse est tout de même difficile à admettre. En l'absence d'indices déterminants, on peut remarquer que le passage pourrait tout aussi bien provenir de la *Τέχνη ἠθικὴ* citée par Diogène Laërce (VI 80).

Viennent ensuite les deux syllogismes. Dans la phrase de présentation qui introduit le premier, Diogène Laërce affirme avoir précédemment énoncé un syllogisme analogue. Il fait référence apparemment à un passage de VI 37 où on peut lire :

«συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως· τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν».

Quant aux *δόξαι* qui suivent, elles relèvent du même genre littéraire que celles de VI 11-13, VI 103-105 ou VII 117-131¹⁶). Ce sont pour la plupart des phrases à l'infinitif dépendant d'un *ἔλεγε* le plus souvent sous-entendu.

Par conséquent, l'ensemble de la doxographie est hétérogène, sans fil conducteur véritable. Tout au plus pouvons-nous y reconnaître des associations d'idées ou de mots : *νόμισμα* → *νόμος* → *πολιτεία*.

L'examen du syllogisme en fait se révèle riche d'enseignement. La première phrase du développement sur la loi est, de toute évidence, une phrase d'introduction au syllogisme et non, comme l'envisageait von Fritz, une prémisse du syllogisme : *περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι*. L'idée qu'elle exprime ne correspond pas, comme on aurait pu l'attendre d'une phrase de présentation, à la conclusion du syllogisme : *ἀστειὸν ἄρα ὁ νόμος*¹⁷).

Maintenant, si on s'attache à la structure formelle du syllogisme, on constate qu'il est formé de quatre propositions dont les deux du milieu sont introduites par un *δέ*. Il en est de même dans le syllogisme qui précède sur les sages, amis des dieux. Mais dans ce dernier cas, les deux *δέ* s'interprètent facilement :

«Tout appartient aux dieux ;

Or, <d'une part> les dieux sont amis des sages

et <d'autre part> les biens des amis sont communs ;

donc tout appartient aux sages¹⁸»).

16) Les *δόξαι* que l'on rencontre en VII 117-131 forment en effet une unité et n'ont pas, semble-t-il, la même origine que le grand ensemble doxographique VII 38-116 ; 132-160.

17) Dans le syllogisme qui précède sur les sages, amis des dieux, la phrase de présentation *πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων* annonce exactement la conclusion *πάντα ἄρα τῶν σοφῶν*.

18) Ce syllogisme est lui-même un condensé de deux syllogismes qu'on peut ainsi reconstituer :

A. Ce qui appartient aux amis est commun ;

or, les dieux sont amis des sages ;

donc ce qui appartient aux dieux appartient aussi aux sages.

Dans le syllogisme sur la loi en revanche, la première proposition introduite par *δέ*: *ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις*, n'apporte aucune information complémentaire par rapport à la majeure, comme devrait normalement le faire une mineure¹⁹). Elle constitue seulement une sorte de confirmation de la majeure. Il est donc impossible de traduire ici *δέ* par «or». Peut-être la solution la plus simple est-elle de corriger *δέ* en *δή*. En effet, outre que paléographiquement la confusion est des plus fréquente, *δή* offre un sens beaucoup plus satisfaisant. Cette particule peut en effet avoir une valeur logique et être l'équivalent de *οὖν*, *ἄρα*, *τοίνυν*²⁰). Ainsi, dans notre syllogisme, *δή* marquerait une première conclusion: «sans cité ce qui est moralement beau est inutile; aussi la cité est-elle une réalité moralement belle».

D'autre part, la mineure du syllogisme: *νόμον δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος*, pose un problème de construction. Curieusement, ceux qui ont traduit²¹) ou commenté²²) le passage, probablement influencés par la majeure du syllogisme, ont pour la plupart adopté la construction *ἄνευ πόλεως* et *νόμου... οὐδὲν ὄφελος* et compris: «sans la cité la loi est inutile». En fait, la préposition

- B. Tout appartient aux dieux;
 or, ce qui appartient aux dieux appartient aussi aux sages;
 donc tout appartient aux sages.

19) N.Festa, *I Frammenti degli Stoici antichi*. I-II. Bari, 1932-35 (r.p. en 1 vol., Hildesheim, 1971) p. 16, voit dans cette proposition une interpolation, tandis que M.Gigante (*art. cit.*, p. 454) semble la considérer comme la majeure du syllogisme: «il pensiero è infatti articolato in un sillogismo, di cui *ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις* e *νόμον δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος* sono le premesse, e *ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος* la conclusione».

20) Voir J.D.Denniston, *The Greek Particles*². Oxford, 1970, p. 238 et J.Humbert, *Syntaxe grecque*³, Paris, 1960, p. 401, § 710 Remarque.

21) Ainsi par exemple C.G.Cobet (Paris, 1850): «lex vero absque civitate ad nihilum utilis»; O.Apelt (Leipzig, 1921): «das Gesetz hinwiederum hat ohne Staat keinen Nutzen»; R.D.Hicks (London/New York, 1925): «there is no advantage in law without a city»; M.Okal (Bratislava, 1954): «zo zákona nie je však nijaký osoh bez štátu»; M.Gigante (Bari, 1962): «senza città non v'è utilità della legge»; R.Genaille (Paris, 1965): «sans la cité, la loi ne sert à rien». La construction *νόμον δὲ ἄνευ* a cependant été adoptée par F.W.A.Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, 1867, t. II, p. 330: «sine lege autem civitas nihil prodest», et par L.Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* (Coll. Philosophica, 4). Ottawa, 1975, p. 91: «or, sans la loi, la Cité n'est bonne à rien».

22) Dudley, *op. cit.* (*supra* n. 12), p. 36: «there is no benefit in law without a city». Höistad, *op. cit.* (*supra* n. 4), p. 140: «νόμου ... οὐδὲν ὄφελος»; G.Basta Donzelli, *art. cit.* (*supra* n. 9), p. 231-232: «senza πόλις non v'è utilità alcuna della legge».

ἄνευ peut se trouver aussi bien avant qu'après son régime²³) et la place des mots dans la phrase invite à lire *πόλεως οὐδὲν ὄφελος* plutôt que *νόμου... οὐδὲν ὄφελος*. Aussi proposons-nous de suivre la construction la plus obvie et de comprendre: «sans la loi la cité est inutile». Dès lors, on se rend compte que c'est à cette mineure que renvoyait la phrase de présentation: «sans la loi il n'est pas possible de diriger une cité».

Notre hypothèse qui, jusqu'à présent, s'appuie seulement sur la vraisemblance, se trouve pleinement confirmée par un parallèle stoïcien²⁴), emprunté au *De legibus* II 12 de Cicéron, que les commentateurs du syllogisme n'ont jamais pris en considération:

MARCUS (...) Quaero igitur a te, Quinte, sicut illi solent: quo si civitas careat, ob eam ipsam causam, quod eo careat, pro nihilo habenda sit, id estne numerandum in bonis?

QUINTUS Ac maxumis quidem.

M. Lege autem carens civitas estne ob id ipsum habenda nullo loco?

Q. Dici aliter non potest.

M. Necesse est igitur legem haberi in rebus optimis.

Q. Prorsus adsentior.

MARCUS (...) Je te pose une question, Quintus, à la façon des philosophes: si une cité manque de quelque chose, et si, en raison de ce manque même, il faut considérer qu'elle est sans valeur, faut-il compter cette chose dont elle manque au nombre des biens?

QUINTUS Et, qui plus est, au nombre des plus grands.

M. Or, si la cité manque de la loi, ne faut-il pas, à cause de ce manque même la tenir pour sans valeur?

Q. On ne peut s'exprimer autrement.

M. Il est par conséquent nécessaire que la loi soit considérée au nombre des choses les meilleures.

Q. C'est là tout à fait mon avis.

La présentation formelle des deux syllogismes est différente: Cicéron procède par interrogations, alors que Diogène Laërce

23) Cf. Liddell-Scott-Jones, s. v. *ἄνευ*, où l'on signale qu'en prose tardive, *ἄνευ* suit fréquemment son régime.

24) L'origine stoïcienne ne fait aucun doute. Voir Th. Bögel, *Inhalt und Zerlegung des zweiten Buches von Cicero (de legibus)*, Kreuzburg, 1907, p. 8, n. 3 et p. 21. C'est encore les Stoïciens qu'il faut reconnaître derrière le *dicebant* de II 8 et le *docent* de II 11. Le passage est d'ailleurs inclus dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 318; p. 78, 42-79, 4.

présente un syllogisme qu'on peut appeler «direct». Mais dans les deux cas, la conclusion est la même: la loi est bonne, quoique le point de départ soit différent. Nous reviendrons ultérieurement sur le lien qui unit les deux raisonnements, mais ce qui nous importe pour l'instant, c'est le parallèle *νόμου δὲ ἄνευ* / *lege autem carens* qui nous invite bien à rattacher *ἄνευ* au mot qui précède.

Dernier point qui mérite examen: la traduction du mot *ἀστεῖος*. Comme l'a montré Jaeger²⁵), le concept d'*ἀστεῖος* s'est développé à partir du V^e siècle dans le contexte de la cité et a servi à qualifier ce qui est beau aux yeux d'un citoyen par opposition à la grossièreté de la vie campagnarde. A partir de ce sens, le terme a pris une acception morale et a désigné ce qui est reconnu comme étant beau moralement. *Ἀστεῖος* traduit plutôt l'aspect extérieur de la bonté morale telle que les autres le perçoivent, tandis que *σπουδαῖος* exprime cette bonté morale en soi²⁶). Le terme est habituellement l'équivalent de *σοφός* et de *σπουδαῖος*, l'opposé de *φαῦλος* et d'*ἄγροικος* (lat. *agrestis, rudis, rusticus*)²⁷). Le mot se rencontre au moins une fois dans les textes cyniques, chez Antisthène, mais dans un passage où sa présence est due vraisemblablement à Philon et non à Antisthène²⁸).

25) W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*. Tome I. Paris, 1964, p. 388: «La vie du citoyen athénien, centrée sur l'agora, la Pnyx, et le théâtre, n'avait presque rien de commun avec celle du paysan de l'Attique; de là naquit le concept de grossièreté, *ἀγροῖκον*, par opposition à l'urbanité, *ἀστών*, qui, en fait, signifiait culture en général».

26) Dans le syllogisme sur la loi, le mot *ἀστεῖος* a seulement, à notre avis, le sens de «beau moralement» et il n'est pas nécessaire d'ajouter la connotation de «civilisation» qui pourrait se rattacher à son étymologie. C'est pourquoi nous refusons l'interprétation donnée par la plupart des traducteurs ou des commentateurs: «urbanum» (Cobet), «städtische Gemeinschaft» (Apelt), «civilized» (Hicks), «un'ordinata comunità cittadina» (Gigante), «lié à la cité» (Genaille), «la civilisation» (Paquet); «dies politum, urbanum, das Zivilisierte im kynischen Sinne» (von Fritz), «civilized» (Dudley), «to provide legal justice» (Höistad).

27) On peut trouver par exemple les équivalences *ἀστεῖος/σοφός* (Stobée, *Anthologium* II 7, 11 m; t. II, p. 112, 19-21), Wachsmuth *ἀστεῖος/σπουδαῖος* (*Ibid.*, II 7, 11 q; t. II, p. 114, 4-7 Wachsmuth), *ἄγροικος/φαῦλος* (*Ibid.*, II 7, 11 k; t. II, p. 103, 24) et l'opposition *ἀστεῖος/φαῦλος* (D.L. VII 199; Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* 259 et 292).

28) Philon, *Quod omnis probus liber sit* 28 = Antisthène, fragment 91 Caizzi: *εἰς ταῦτα δ'ἀπιδὼν Ἀντισθένης δυσβάστακτον εἶπεν εἶναι τὸν ἀστείον ὡς γὰρ ἡ ἀφροσύνη κοῦφον καὶ φερόμενον, ὀσῦτως ἢ φρόνησις ἐρηρησμένον καὶ ἀκλινὲς καὶ βάρως ἔχον ἀσάλευτον*. «Voilà à quoi pensait Antisthène lorsqu'il disait que l'homme vertueux est difficile à supporter, car, si la déraison est chose légère et mobile, la sagesse, elle, est solidement fixée, stable et d'un poids qui la rend inébranlable» (Trad. M. Petit). La fréquence

Ces diverses remarques nous permettent de proposer une traduction du syllogisme :

«A propos de la loi, (il dit) que sans elle il n'est pas possible de diriger une cité; il dit en effet: sans la cité ce qui est moralement beau est inutile²⁹⁾; aussi la cité est-elle une réalité moralement belle; or, sans la loi la cité est inutile; donc la loi est une réalité moralement belle».

Toutefois cette traduction ne réussit pas à rendre compte de la cohérence logique du syllogisme. Derrière ce raisonnement particulièrement condensé, il faut en effet reconnaître tout un arrière-plan stoïcien de discussion sur la loi et la cité que nous avons tenté de reconstituer grâce à quelques textes qui s'associent fort bien à celui de Diogène Laërce.

Outre le passage de Cicéron que nous avons déjà cité, il faut prendre en considération deux textes de Stobée, extraits d'Arius Didyme :

Anthologium II 7, 111; t. II, p. 103, 9-17 Wachsmuth = *S. V. F.* III 328; p. 81, 3-9 (voir aussi I 587; p. 132, 19-23): *Λέγουσι δὲ καὶ φηγάδα πάντα φαῦλον εἶναι, καθ' ὅσον στέρεται νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν ἐπιβαλλούσης. Τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. Ἰκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοιοῦτον. Πόλις μὲν <εἰ> ἔστιν οἰκητήριον κατασκευάσμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἄστειον δὲ πόλις ἔστιν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἔστιν ἢ πόλις οἰκητήριον ἄστειον ἄρ' ἔστιν ἢ πόλις.*

«Les Stoïciens disent aussi que tout homme qui est sans valeur morale est un banni, dès l'instant qu'il est privé de la loi

du mot *ἀστειος* dans le vocabulaire de Philon, y compris dans le contexte immédiat, rend improbable son attribution à Antisthène.

29) H. G. Hübner (*Commentarii in Diogenem Laertium*, t. II, Leipzig, 1833, p. 57), suggère, à la suite de M. Casaubon, de rattacher dans cette proposition *ἄνευ* à un *νόμον* sous-entendu et non à *πόλεως*. Une telle construction nous paraît cependant trop alambiquée; elle ne permet d'ailleurs pas une compréhension plus satisfaisante de l'ensemble du raisonnement, comme l'atteste la traduction qui en résulte: «ac de lege, quod sine ipsa geri respublica non possit: namque aliter nihil conferre ait civitati quod urbanum est: urbs vero civitas est: lex vero absque civitate ad nihilum utilis: est igitur urbana lex» (Hübner dans son édition de Diogène Laërce, t. II, Leipzig, 1831, p. 50).

et de la constitution politique qui par nature s'y rattache. En effet, comme nous l'avons dit, la loi est moralement bonne, mais il en est de même aussi pour la cité. C'est à juste titre que Cléanthe, pour démontrer que la cité est moralement bonne, a posé le syllogisme suivant :

«Si la cité est une fondation destinée à fournir un habitat où il est possible de se réfugier pour que soit rendue la justice, la cité n'est-elle pas alors une réalité moralement belle ?

La cité est bien un habitat de ce type.

Donc la cité est une réalité moralement belle»³⁰).

Anthologium II 7, 11d; t. II, p. 96, 10-13 Wachsmuth = *S.V.F.* III 613; p. 158, 11-14: *Τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναι φασι, λόγον ὀρθόν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὣν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὣν οὐ ποιητέον. Τοῦ δὲ νόμου ἀστείου ὄντος καὶ ὁ νόμιμος ἀστεῖος ἂν <εἴη>.*

»Les Stoïciens disent que la loi est moralement bonne, car c'est une raison droite qui ordonne ce qu'il faut faire et défend ce qu'il ne faut pas faire. Comme la loi est moralement belle, celui qui l'observe sera également moralement beau».

A ces passages, il faut ajouter de nombreux textes stoïciens dans lesquels est posée l'équivalence du bien et de ce qui est (véritablement) utile. Citons par exemple :

Diogène Laërce VII 94: *Ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ τι ὄφελος, ἰδίως δ' ἥτοι ταυτὸν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας.*

Ibid. VII 98: *Πᾶν δ' ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ ... ὠφέλιμον...*

Clément d'Alexandrie, *Protreptique* VI 72, 2 = *S.V.F.* I 557 (Cléanthe); p. 127, 3.6:

τὰγαθὸν ἐρωτᾶς μ'οῖον ἔστ'; ἄκουε δή·

(...) ἀστηρόν, ἀνθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον...

Stobée, *Anthologium* II 7, 5d; t. II, p. 69, 11-13 = *S.V.F.* III 86; p. 21, 42-22, 1: *Πάντα δὲ τὰγαθὰ ὠφέλιμα εἶναι καὶ εὐχρηστα καὶ συμφέροντα καὶ λυσιτελεῖ καὶ σπουδαῖα καὶ πρόποντα καὶ καλὰ καὶ οἰκεῖα.*

Grâce à ces textes, on peut reconstruire un raisonnement en deux étapes dans lequel les affirmations de Diogène Laërce

³⁰ On peut penser que ce raisonnement de Cléanthe est tiré du *Περί νόμων* que cite Diogène Laërce (VII 175) ou, comme le croit von Arnim (*S.V.F.* I, p. 139, 8), du *Πολιτικός* mentionné également par Diogène Laërce (*Ibid.*).

prennent toute leur signification. L'argumentation que nous proposons vaut d'abord et avant tout par les thèses qu'elle énonce. On pourrait évidemment concevoir des mises en forme différentes.

A

1. Ce qui est moralement beau est utile.
2. Mais *sans la cité ce qui est moralement beau est inutile.*
3. Car la cité est l'institution qui permet que soit rendue la justice et que l'homme juste soit défendu.
4. Or, ce sans quoi ce qui est moralement beau n'existe pas est nécessairement moralement beau.
5. *Donc, la cité est une réalité moralement belle.*

ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ τι ὄφελος... D. L. VII 94.
 οὐ... ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου D. L. VI 72.
 πόλις μὲν... ἔστιν οἰκητήριον κατασκευάσμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν Stobée, t. II, p. 103, 14-15.
 Quo si civitas careat, ob eam ipsam causam, quod eo careat, pro nihilo habenda sit, id estne numerandum in bonis? Cicéron *De legibus* II 12.
 ἀστεῖον δὲ ἢ πόλις D. L. VI 72;
 ἀστεῖον ἄρ' ἔστιν ἢ πόλις Stobée, t. II, p. 103, 17.

B

1. *Sans la loi, la cité est inutile.*
2. Car la loi prescrit ce que l'on doit faire et interdit ce que l'on ne doit pas faire.
3. Or, si la cité est inutile, elle n'est pas une réalité moralement belle.
4. *Donc la loi qui est nécessaire à la cité pour que celle-ci soit une réalité moralement belle, est elle-même une réalité moralement belle.*

νόμον δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος D. L. VI 72.
 τὸν τε νόμον σπουδαῖον εἶναι φασί, λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον Stobée, t. II, p. 96, 10-12.
 En vertu de A 1.
 ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος D. L. VI 72; voir aussi Cicéron, *De legibus* II 12, cité en A 4.

On est ici en présence d'une chaîne de concepts : l'utile → ce qui est beau moralement → la cité → la loi³¹). Derrière le raisonnement de Diogène Laërce, on devine la présence de cette chaîne, mais certaines étapes de cette démonstration en deux temps ne sont qu'implicites. Par chance, on peut les retrouver dans des raisonnements apparentés. Si le syllogisme est à ce point condensé, c'est parce que le doxographe n'a pas jugé nécessaire de redémontrer ce qui l'avait été dans d'autres syllogismes, surtout lorsqu'il s'agissait de grands principes du stoïcisme que tout le monde devait avoir présents à l'esprit, comme «ce qui est moralement beau est utile» ou «ce sans quoi ce qui est moralement beau n'existe pas est nécessairement moralement beau». Par conséquent, seul l'essentiel des deux étapes principales du raisonnement a été conservé, sans que soient énoncés tous les principes mis en oeuvre pour aboutir aux conclusions.

Sous la forme qu'il revêt chez Diogène Laërce, le syllogisme sur la loi est manifestement de provenance stoïcienne, comme le montrent les parallèles qui nous ont servi à en reconstituer la cohérence logique. Mais est-ce à dire que la valorisation de la cité et de la loi qu'il exprime est incompatible avec la pensée de Diogène le Cynique?

L'examen détaillé des vues politiques de Diogène mériterait à lui seul une longue étude. Cependant, il est facile de distinguer ce que le philosophe refuse et ce qu'il préconise. Son grand leitmotiv : *παραχαράττει τὸ νόμισμα*, falsifier la monnaie, implique un renversement complet de toutes les valeurs culturelles. Il va de soi que la loi, fondement même de la cité, entre dans le champ de tir de cette attitude contestataire. On remarquera d'ailleurs le jeu de mots *νόμισμα/νόμος*. Que la loi et la cité existantes n'ont aux yeux du Cynique aucune valeur, le témoignage de l'Épicurien Philodème nous en convainc³²):

καὶ μή[τ]ε

31) La conclusion de cette discussion sert à prouver aussi, comme on l'a vu dans un passage de Stobée (II 7, 11 d) cité plus haut (p. 225), que «l'homme qui observe la loi est *ἀστέλιος*».

32) Papyrus d'Herculaneum 339, col. X, 4-6, tel qu'édité par Wilhelm Crönert, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 6). Leipzig, 1906 (r. p. Amsterdam, 1965), p. 65, Crönert signale d'ailleurs à la note 318 de cette même page qu'il voit une contradiction entre ce passage de Philodème et le syllogisme sur la loi de D L. VI 72.

πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὄν
ἐπιστάμεθα μήτε νόμον.

«Aucune cité, aucune loi, parmi celles que nous connaissons, n'était à ses yeux une cité ou une loi»³³).

Il faut bien sûr être prudent quand on utilise le *Περὶ τῶν Στωϊκῶν* de Philodème, un Épicurien du premier siècle avant Jésus-Christ qui n'a sans doute jamais eu accès directement aux oeuvres de Diogène. Ce philosophe faisait oeuvre de polémique contre des Stoïciens qui, soucieux de sauver l'honneur de leur école, prétendaient que la *Πολιτεία* de Zénon était un péché de jeunesse qu'il fallait pardonner à son auteur et qu'en plus la *Πολιτεία* qu'on attribue à son maître, Diogène, n'était pas authentique. L'intérêt du témoignage de Philodème, c'est qu'il montre sans conteste que Diogène a bien écrit lui-même une *Πολιτεία*³⁴); c'est aussi qu'il nous offre un tableau d'ensemble du contenu de l'ouvrage. Dans une oeuvre de polémique, on peut toujours s'attendre à des exagérations; c'est pourquoi la prudence s'impose. Mais quand Philodème livre des informations qui s'harmonisent avec d'autres témoignages, il n'y a aucune raison de douter de leur validité. Or, la critique de la loi est attestée par ailleurs. Ainsi peut-on lire chez Diogène Laërce par exemple, à la fin du passage sur l'*ἄσκησις*: *ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς* (VI 71) ou encore, en VI 38: *ἔφασκε δ'ἀντιτιθέναι τύχη μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον*.

Cette critique des cités et des lois de son temps a pour corollaire chez Diogène l'adhésion à une *πολιτεία* idéale évoquée peu après le syllogisme sur la loi: *μόνην τε ὀρθήν πολιτείαν εἶναι*

33) Pour les Stoïciens également, les cités terrestres ne sont pas véritablement des cités. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV 26, 172, 2; t. II, p. 324, 25-28 Stählin = *S.V.F.* III 327; p. 80, 40-81, 2: *λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις. λέγεσθαι μὲν γὰρ, οὐκ εἶναι δέ· σπουδαῖον γὰρ ἢ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ἐπὶ νόμον διοικούμενον*.

34) *Papyrus d'Herculanium* 339, col. XIII, 12-28 (pp. 60-61 Crönert): «En effet, puisque certains de nos contemporains, s'échappant secrètement du Portique, émettent aussi des doutes sur la *République* de Diogène, comme ils le disent, il faudra leur répondre qu'elle est de Diogène et qu'elle a ce caractère (qui les choque), comme l'indiquent les registres contenant les listes (des écrits du philosophe), ainsi que les bibliothèques. Et Cléanthe, dans son *Περὶ στολῆς*, mentionne l'ouvrage comme étant de Diogène (...). Et Chrysippe, dans son ouvrage *Sur la cité et la loi*, rappelle, par Zeus, cette *République*».

τήν ἐν κόσμῳ (D. L. VI 72). Dans cette république cosmique le philosophe prévoit de remplacer les lois humaines, produit de la civilisation, par les lois universelles de la nature. Laissant tomber tous les tabous et rejetant tout ce qui constitue une entrave à la liberté individuelle, il instaure comme seule règle de conduite la soumission à la nature. Même quand il feint de «légiférer», ses lois apparaissent comme des caricatures de lois. C'est ainsi que, toujours selon le témoignage de Philodème qui cite un passage de Chrysippe, Diogène aurait établi une loi sur la monnaie. Or, que dit cette loi?

Κἀν [τῶ]ι Πε-
 ρὶ τῶν [μῆ] δι' αὐτὰ αἰο[ετῶ]ν φη-
 σιν ἐν τῇ Πολιτείαι νο[μ]οθε-
 τεῖν τὸν Διογένην [περὶ] τοῦ
 δεῖν ἀστραγάλους νομ[ιτε]ύεσ-
 θαι³⁵).

«Chrysippe, dans son ouvrage «Sur les choses qui ne doivent pas être choisies pour elle-mêmes», dit que Diogène dans sa «République» établit comme loi qu'il faut utiliser des osselets³⁶) comme monnaie».

Athénée³⁷) confirme également ce que dit Philodème sur ce point. En légiférant ainsi et en choisissant comme monnaie ce

35) *Papyrus d'Herculaneum* 339, col. XIV, 4-9 (p. 61 Crönert).

36) Diverses théories ont été formulées à propos de ces osselets. Alors que Th. Gomperz («Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleantes, der «Staat», und die sieben Tragödien des Cynikers Diogenes», *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* XXIX, 1878, 254) les considérait comme une «Anticipation des modernen Papiergeldes», R. Eisler («Sur les portraits anciens de Cratès, de Diogène et d'autres philosophes cyniques», *Revue archéologique* XXXIII, 1931, 2) proposait une interprétation plus ingénue: «Le philosophe est toujours resté l'adversaire de la monnaie métallique d'or et d'argent, qu'on thésaurise au grand détriment de l'économie nationale, et il a préconisé au contraire un système très ingénieux de monnaie d'osselets (ἀστραγάλοι), astragales de brebis donc et de chèvres, expansible, non pas arbitrairement, mais seulement dans la mesure de l'augmentation de l'élevage, c'est-à-dire de la production, chose essentielle dans l'état de pasteurs et de paysans dont il rêvait». On trouve une interprétation similaire chez G. Basta Donzelli, *art. cité* (*supra* n. 9) pp. 243-244. En fait, pour Diogène, la monnaie comme telle doit être rejetée. C'est donc par pure dérision qu'il propose en guise de monnaie les osselets que n'importe qui peut facilement trouver n'importe où. Voir déjà en ce sens J. Babelon dans le *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1933, p. 179-180.

37) *Deipnosophistes* IV (159 C): Διογένης δ' ἐν τῇ ἑαυτοῦ Πολιτείᾳ νόμισμα εἶναι νομοθετεῖ ἀστραγάλους.

qu'il était facile à quiconque de se procurer, Diogène niait en soi l'idée de monnaie d'échange. Il en est de même pour toutes les autres lois qui régissent sa cité; elles sont la négation des lois concrètes de son temps. Ainsi, les armes, totalement inutiles, devront disparaître³⁸); une entière liberté règnera dans le domaine sexuel, et cela même pour les femmes³⁹); on mettra en oeuvre la communauté des femmes et des enfants⁴⁰) et, s'il faut en croire nos sources, on ne reculera même pas devant l'anthropophagie⁴¹). Une expression imagée de Philodème illustre bien l'optique de Diogène:

'A-

ρέσκει] τοίνυν τοῖς παναγέσι
τούτο]ις κυνῶν μεταμφιένσ-
θαι βί]ον⁴²).

Tel est le but du Cynique, «habiller autrement la vie», renverser toutes les conventions afin de rejoindre une nature quasi mythique que l'homme a perdue depuis que Prométhée lui a fait ce cadeau empoisonné qu'est le feu.

Pendant pourquoi cette *πολιτεία* idéale est-elle *ἐν κόσμῳ*? La tradition signale à plusieurs reprises le cosmopolitisme de Diogène⁴³). Mais il faut bien en comprendre la portée et, pour ce faire, le distinguer clairement du cosmopolitisme stoïcien. C'est parce que toutes les cités existantes se valent, aucune ne correspondant aux normes de sa cité idéale, que Diogène adopte pour seule loi celle qui règle le cosmos, c'est-à-dire la *φύσις*, et qu'il se proclame citoyen du monde, c'est-à-dire en réalité de nulle part. On comprend alors que pour l'exilé qu'est Diogène l'exil n'ait aucun sens. Quitter Sinope est en fait pour Diogène le symbole d'un exil essentiel auquel le voue inexorablement son attitude contestataire absolue. Il suffit de rappeler les deux vers tragiques qu'il aimait citer:

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἔστερημένος,
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν⁴⁴)

38) *Papyrus d'Herculanum* 339, col. XIII, 31-XIV, 4 (p. 61 Crönert).

39) *Ibid.*, col. IX, 1-22 (pp. 64-65 Crönert).

40) *Papyrus d'Herculanum* 155, col. XI, 2₁₅-16 (p. 64 Crönert).

41) *Papyrus d'Herculanum* 339, col. X, 1-4 (p. 65 Crönert).

42) *Ibid.*, col. VIII, 4-7 (p. 63 Crönert).

43) Voir par exemple Arrien, *Entretiens d'Épictète* III 24, 66; Lucien, *Vitarum Auctio* 8; Diogène Laërce VI 63 et 72; Julien, *Contre Héracléios le Cynique* VII 25 (238c).

44) D.L. VI 38. Ces deux vers se trouvent dans A.Nauck, *Tragicorum*

Par conséquent, un cosmopolitisme négatif⁴⁵). Les Stoïciens qui ont repris à leur compte les grandes intuitions de Diogène (critique de la loi, de la cité, cosmopolitisme) et leur ont donné une formulation beaucoup plus élaborée en puisant dans leur arsenal logique, ont toutefois changé complètement le sens de l'attitude diogénienne; en attendant la réalisation de la cité cosmique, le sage stoïcien s'adapte à la cité de son temps; à ses yeux en effet celle-ci, comme le note Pohlenz⁴⁶), n'est pas sans valeur:

«Trotzdem sahen die Stoiker doch auch in diesen Einzelstaaten etwas Wertvolles, weil sie einem Bedürfnis der menschlichen Natur entsprächen (...), und erkannten an, daß sie ein wenn auch noch so unvollkommenes Abbild der großen menschlichen Rechtsgemeinschaft seien».

L'attitude totalement négative de Diogène s'est donc transmuée en un sentiment de responsabilité à l'égard de la société dans laquelle vit le sage et qu'il a la charge de transformer en une *πολιτεία* idéale.

Ces quelques remarques rendent invraisemblable que Diogène ait pu, comme le prétend la doxographie de Diogène Laërce, envisager la cité et la loi comme des réalités morales positives. Le point de départ du syllogisme n'est donc pas à chercher dans la pensée de Diogène. Mais dans ce cas, d'où vient-il et comment a-t-il pu se retrouver inséré dans la doxographie de Diogène?

Remarquons tout d'abord que derrière la phrase qui sert à introduire le syllogisme, il peut y avoir un point de départ authentiquement diogénien. En effet, si aucune *δόξα*, parmi

*Graecorum Fragmenta*². Leipzig, 1889, *Adesp.* 284. Il est intéressant de noter que paradoxalement les deux qualificatifs souvent revendiqués par Diogène: *ἄπολις*, *ἄκοιμος* (cf. D.L. VI 38; Élien, *Varia Historia* III 29; Julien, *A Thémistius* [VI] 4 (256 d); Id., *Contre les Cyniques ignorants* [IX] 14 (195 b); *Gnomologium Parisinum* 24) peuvent servir, en contexte stoïcien, à caractériser le *φῶλος*. On peut lire en effet chez Philon, *Legum Allegoriae* III 2: *ὅτι μὲν οὖν ἄπολις καὶ ἄκοιμος ὁ φῶλός ἐστι...* Voir aussi III 3 et *De Gigantibus* 67 = S.V.F. III 680; p. 170, 13-15.

45) Voir Gunnar Rudberg, «Zum Diogenes-Typus», *Symbolae Osloenses* XV-XVI (1936) 1-18. Ainsi, pp. 12-13; «Die Liebe zum Kosmos, die aus dem Worte *κοσμοπολιτης* spricht, ist hauptsächlich negativ, obgleich positiv ausgedrückt. Sie bedeutet kein Aufheben der Gleichgültigkeit gegen den äußeren Kosmos».

46) Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*³. Tome I. Göttingen, 1964, p. 139.

celles qui nous ont été conservées, ne présente l'idée que «sans la loi il est impossible de diriger une cité», nous avons toutefois retrouvé une anecdote, transmise à la fois par Stobée⁴⁷⁾ et par le *Gnomologium Parisinum*⁴⁸⁾, qui présuppose le principe évoqué. Voici le texte, tel que le donne le *Gnomologium Parisinum* :

‘Ο αὐτὸς (= Διογένης) ἤρετο Πλάτωνα, εἰ νόμους γράφει· ὁ δὲ Πλάτων ἔφη· «ναί»· «τί δέ; πολιτείαν ἔγραψας;»· «πάνν μὲν οὖν»· «τί οὖν; ἢ πολιτεία νόμους οὐκ εἶχεν;»· «εἶχεν» ὁ Πλάτων ἀπεκρίνατο· «τί οὖν ἔδει σε πάλιν νόμους γράφειν;» ὁ Διογένης εἶπεν.

«Diogène demandait à Platon s'il écrivait des *Lois*. Platon répondit: «Oui». «Mais, tu as bien écrit une *République*?» «Parfaitement». «Ta république n'avait-elle donc pas de lois?» «Elle en avait», répondit Platon. «Pourquoi donc te fallait-il encore écrire des *Lois*?», dit Diogène».

Ainsi pour Diogène la république implique nécessairement des lois. À supposer que l'anecdote soit authentique, elle ne signifie pas que le Cynique accordait une valeur particulière à la cité et à la loi, car on peut y voir une attaque ad hominem fondée sur la simple implication formelle des concepts de cité et de loi. L'idée exprimée a pu cependant favoriser l'attraction du syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène de Sinope.

Quant à expliquer l'origine du syllogisme lui-même, on ne peut s'empêcher d'évoquer Cléanthe, dont Arius Didyme rapporte un syllogisme fort apparenté, cité plus haut⁴⁹⁾. Cléanthe qui avait écrit un *Περὶ νόμων* et un *Πολιτικός*, et dont la tradition stoïcienne a conservé plusieurs syllogismes⁵⁰⁾, pourrait fort bien être à l'origine de l'enchaînement de concepts que nous avons suggéré derrière notre syllogisme ainsi que derrière ceux de Stobée et Cicéron.

Mais la présence du syllogisme sur la loi dans la doxographie de Diogène reste à justifier. Nous entrevoyons pour notre part deux hypothèses.

On pourrait tout d'abord expliquer cette erreur par une confusion entre deux Diogène. Il est en effet fréquent⁵¹⁾ dans les

47) Stobée, *Anthologium* III 13, 45; t. III, p. 463, 1-5 Hense.

48) *Gnomologium Parisinum* 291; pp. 29-30 Sternbach (1893).

49) Voir p. 224.

50) Voir par exemple *S.V.F.* I 518; p. 117, 7-14; I 529; p. 119, 32-120, 18.

51) Voir ainsi Aetius I 7, 17 = *S.V.F.* III (Diogenes Babylonius) 31 (voir cependant note suivante); Stobée, *Anthologium* II 7, 7f; t. II, p. 84,

textes doxographiques que les doctrines de Diogène de Babylone, le Stoïcien, soient attribuées à «Diogène» sans plus de précisions. Des confusions de cet ordre sont en tout cas bien attestées⁵²). Or, ce Diogène de Babylone a écrit un ouvrage sur les lois que cite Athénée: *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Νόμων*⁵³). Qu'un recueil doxographique ait emprunté à un ouvrage comme celui-ci le syllogisme sur la loi, qui pouvait faire partie d'un matériel scolaire remontant aussi haut que Cléanthe, pourrait expliquer que ce syllogisme se soit retrouvé, par suite d'une confusion entre les deux Diogène, dans la doxographie de Diogène le Cynique.

Nous voudrions suggérer une seconde hypothèse, plus séduisante, quoique peut-être plus risquée. Quand on lit le livre que Diogène Laërce consacre au cynisme, on remarque très vite que l'auteur (ou plutôt sa source) défend une thèse bien précise: le cynisme est une préparation du stoïcisme et on peut établir la filiation Socrate → Antisthène → Diogène → Cratès → Zénon⁵⁴). Pour se convaincre qu'une telle orientation a bien été donnée au livre, il n'est que de citer les passages suivants:

VI 2: (*Ἀντισθένης*) ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ και τὸ καρτερικὸν λαβὼν και τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κννισμοῦ.

VI 14: δοκεῖ δὲ και τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι.

VI 15: Οὗτος ἠγήσατο και τῆς Διογένους ἀπαθείας και τῆς Κράτητος ἐγκρατείας και τῆς Ζήνωνος καρτερίας...

VI 103: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς (τοῖς κννικοῖς) τὸν λογικὸν και τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφορῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

VI 104: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς και τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς στωικοῖς· ἐπεὶ και κοινωνία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἐστίν. ὅθεν και τὸν κννισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. και οὕτως ἐβίω και Ζήνων ὁ Κιτιεύς.

4 Wachsmuth = *S. V. F.* III 47; *Ibid.* II 7, 5 b 6; t. II, p. 64, 13 = *S. V. F.* III 48.

52) Pour Aetius I 7, 17 par exemple, Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 64 A 8), contrairement à von Arnim, considèrent que le Diogène en question est Diogène d'Apollonie et non Diogène de Babylone.

53) Athénée, *Deipnosophistes* XII (526 D).

54) Voir Diogène Laërce I 15: *Εἰς δὲ Χρύσιππον οὕτω καταλήγει Σωκράτους Ἀντισθένης, οὗ Διογένης ὁ κύων, οὗ Κράτης ὁ Θηβαῖος, οὗ Ζήνων ὁ Κιτιεύς, οὗ Κλεάνθης, οὗ Χρύσιππος.*

VI 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ.

Nous pouvons encore préciser davantage l'optique de la source de Diogène Laërce. Pour elle, le cynisme est une école philosophique à part entière, et pas seulement une façon de vivre:

VI 103: προσυπογράφομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου.

Elle souligne les affinités particulières qui rapprochent le cynisme et les doctrines du Stoïcien Ariston de Chios, lequel est évoqué deux fois dans la doxographie cynique générale. C'est également à cette même source qu'il faut vraisemblablement attribuer les parallèles nombreux que nous relevons entre la doxographie cynique et la doxographie stoïcienne chez Diogène Laërce:

VI 11: αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.

VI 11: γαμήσειν τε τεκνοποιίας χάριν.

VI 72: πάντα τῶν σοφῶν εἶναι.

VI 72: καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, (...) ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινὸς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.

VI 73: Μηδὲν τε ἄτοπον εἶναι ... τῶν ζώων τινὸς γεύσασθαι· μηδ'ἀνόσιον εἶναι τὸ καὶ τῶν ἀνθρωπείων κρεῶν ἄψασθαι.

VI 103: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τὸπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δε προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

VI 104: ὅθεν καὶ τὸν κνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν.

VII 128: αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

VII 121: καὶ γαμήσειν (...) καὶ παιδοποιήσεσθαι.

VII 125: καὶ τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι.

VII 131: καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι (...) πάντας τε παῖδας ἐπίσης στέροξομεν πατέρων τρόπον. Cf. aussi VII 33.

VII 121: γεύσεσθαι τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν.

VII 160: (Ariston de Chios) τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, ..., μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς.

VII 121: εἶναι γὰρ τὸν κνισμὸν σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἡθικῇ.

VI 104: Ἀρέσκει δ'αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν... ὁμοίως τοῖς στωικοῖς.

VI 105: καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρεχον (τὴν ἀρετὴν).

VI 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ.

VII 128: ἀρέσκει δ'αὐτοῖς καὶ διὰ παντὸς χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ.

VII 127: καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρῴσιππος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον.

VII 160 (Ariston de Chios): τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας. Voir aussi VII 165 (Hérillos).

On a l'impression que cette source s'est attachée à citer un certain nombre d'opinions communes aux deux mouvements afin de mieux souligner le lien qui les unit.

Risquons alors notre hypothèse. La source de Diogène Laërce voulant à tout prix faire remonter le stoïcisme à Socrate par le biais du cynisme et de celui qu'elle considère comme son fondateur: Antisthène, pourrait être responsable de la présence d'un syllogisme stoïcien dans la doxographie de Diogène. D'autres éléments d'ailleurs vont dans le sens de cette interprétation. Nous avons déjà signalé dans une note⁵⁵) qu'à notre avis la présentation du passage sur l'ascèse traduisait un gauchissement stoïcien de la pensée cynique. En outre, le syllogisme sur les sages, amis des dieux, est cité dans la tradition tantôt comme cynique⁵⁶), tantôt comme stoïcien⁵⁷); on peut donc penser que si les Cyniques en sont bien les auteurs, les Stoïciens l'ont ultérieurement repris à leur compte. Remarquons encore que sa conclusion se retrouve en VII 125, comme nous l'avons signalé dans la liste des parallèles entre les deux chapitres.

55) Voir note 14.

56) Diogène, *Lettre X*; p. 238 Hercher (Diogène, dans cette lettre, rapporte la théorie à Socrate); Cratès, *Lettre XXVI*; p. 213 Hercher; *Lettre XXVII*; pp. 213-214 Hercher. Wilhelm Capelle (*De Cynicorum Epistulis*. Göttingen, 1896, p. 60) fait remarquer que le syllogisme pourrait être antérieur à Diogène: «Antisthenes ante Diogenem πάντα τὰ τῶν ἄλλων τοῦ σοφοῦ esse docuerat (D.L. VI 11). Accedit quod κοινὰ τὰ τῶν φίλων Platonica sententia est. Itaque fortasse non audacius est conicere, Cynicos illum syllogismum a Socrate, cui tam multa debent, vel ab Antisthene sumpsisse». En fait, Pythagore aurait été le premier à avoir énoncé le principe de la communauté de biens entre amis, selon D.L. VIII 10.

57) Cf. Proclus, in *Plat. Alcib. pr.* p. 165, 2-3 Creuzer (p. 75 Westerink) = *S. V. F.* III 618; p. 159, 12-13.

C'était donc là un passage intéressant à citer pour la source de Diogène Laërce.

Faut-il en rester là ou nous engager encore plus avant dans notre hypothèse en essayant d'attribuer un nom à cette source? Diogène Laërce semble opposer à la source favorable au cynisme, comme en contrepoint, l'auteur d'un ouvrage sur les écoles philosophiques (*Περὶ αἰρέσεων*), Hippobote. En VI 103, en effet, Diogène Laërce fait allusion à des gens pour qui le cynisme n'est pas une école, mais seulement une façon de vivre: *αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθὰ φασὶ τινες, ἐνστασιν βίον*. Mais grâce à un passage de son prologue (I 19), nous sommes autorisés à mettre au moins un nom derrière ces *τινες*: celui d'Hippobote, un auteur qui vivait probablement au III^e siècle avant Jésus-Christ. Diogène Laërce dit en effet à cet endroit qu'Hippobote, dans son *Περὶ αἰρέσεων*, cite neuf *αἰρέσεις*, dont il donne la liste. Or, de cette liste se trouvent exclues les écoles cynique, éliaque et dialectique. C'est donc que pour Hippobote, l'école cynique n'est pas une *αἴρεσις* qui pourrait se réclamer d'un système doctrinal, mais plutôt une *ἐνστασις βίου*⁵⁸). Dans un article éclairant sur ce personnage⁵⁹), G. Basta Donzelli fait remarquer qu'Hippobote, à deux reprises, rejette une filiation cynique; en D.L. VI 85, Cratès de Thèbes est présenté par Hippobote comme étant non pas le disciple de Diogène de Sinope, mais celui de Bryson d'Achaïe⁶⁰) et en VI 102 Hippobote fait de Ménédème le disciple de l'Épicurien Colotès de Lampsaque. Or, en VI 95, Diogène Laërce qui s'appuie alors sur une autre source, établit la filiation cynique Théombrote → Échéclès → Ménédème. Il est donc manifeste qu'Hippobote ne croit pas en une *αἴρεσις* cynique qui se caractériserait par un contenu doctrinal et qui offrirait une *διαδοχή* similaire à celles des autres écoles. G. Basta Donzelli oppose à la prise de position d'Hippobote celle des auteurs de *διαδοχαί* cités par Diogène

58) Diogène Laërce, après avoir donné la liste des neuf écoles d'Hippobote et signalé les trois qui en sont exclues, explique pourquoi l'école pyrrhoniene tantôt est considérée comme une *αἴρεσις*, tantôt ne l'est pas. A cette occasion, il donne une définition de l'*αἴρεσις* qu'il pourrait bien avoir empruntée au *Περὶ αἰρέσεων* d'Hippobote cité juste auparavant (I 19): *εἰ δὲ αἴρεσιν νοοῖμεν πρόσκλησιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορευοῖτο αἴρεσις· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα* (I 20).

59) G. Basta Donzelli, «Il *Περὶ αἰρέσεων* di Ippoboto e il *κυνισμός*», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, n. s. XXXVII (1959) 24-39.

60) Remarquons qu'Hippobote présente aussi Zénon de Citium comme le disciple du Mégarique Diodore Cronos (D.L. VII 25).

Laërce, comme Sosicrate ou Sotion⁶¹) qui, désirant absolument parvenir à une cohérence dans les filiations qu'ils établissent, avaient tout intérêt, eux, à faire d'Antisthène le fondateur du cynisme et à rattacher par ce biais le stoïcisme à Socrate. À l'inverse, Hippobote n'avait que faire du cynisme dans une étude sur les *αἰρέσεις*. Dans cette optique, ce seraient donc les auteurs de *διαδοχαί* qu'on retrouverait derrière la doxographie cynique générale. À l'appui de son interprétation, G. Basta Donzelli constate que cette doxographie accorde un rôle essentiel à Antisthène et néglige les *τόποι* de Diogène. Or, Antisthène est le seul Cynique qui ait vraiment un système doctrinal. Doit-on, de ce fait, comme le suggère par voie de conséquence cette hypothèse, penser que les auteurs de *διαδοχαί* sont responsables de l'orientation d'ensemble du chapitre et sont à identifier avec la source de Diogène Laërce que nous cherchons à débusquer?

Il faut, croyons-nous, distinguer entre la source directe de Diogène Laërce qui effectivement est peut-être à chercher du côté des auteurs de *διαδοχαί* et les ouvrages philosophiques dans lesquels ces compilateurs ont puisé, quels qu'aient pu être les intermédiaires entre les uns et les autres.

Parmi ces ouvrages, il pourrait y avoir ceux d'un Stoïcien pro-cynique. Par Cicéron, on sait qu'on rencontrait chez les Stoïciens du second siècle deux attitudes opposées face au cynisme : les uns regardaient ce mouvement comme une préparation du stoïcisme ; les autres le rejetaient sans appel. Dans le *De finibus* III 68 (= *S. V. F.* III 645 ; p. 163, 18-20), Cicéron fait allusion à ces deux réactions opposées :

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

Dans le *De officiis* I 128 (= *S. V. F.* I 77 ; p. 22, 32-35), il se montre très sévère à l'égard de la première catégorie :

«Nec vero audiendi sunt Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et inrident, quod ea, quae turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sint, nominibus appellemus suis».

61) G. Basta Donzelli, *art. cité* (*supra* n. 59), p. 34, inclut également Satyros parmi les auteurs de *διαδοχαί*. En fait, la perspective de cet auteur de *βίαι* n'est pas nécessairement la même que celle de Sosicrate ou Sotion.

Dans le même ouvrage, I 148, il n'hésite pas à rejeter personnellement le cynisme :

«Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum».

Au groupe hostile au cynisme appartenait au moins Panétius, la source de Cicéron⁶²). Mais nous avons la chance, grâce à Diogène Laërce, de connaître également le nom d'un des partisans de l'autre tendance, Apollodore de Séleucie. En VII 121, en effet, on peut lire: *κυνιεῖν τ'αὐτόν (τὸν σοφόν)*⁶³). εἶναι γὰρ τὸν *κυνισμὸν σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν*⁶⁴), ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἡθικῇ.

Cet Apollodore était condisciple de Panétius chez Diogène de Babylone. Il avait écrit un ouvrage intitulé *Αἰ εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγαί* dont on sait qu'il comportait au moins une *Ἐθικὴ* et une *Φυσικὴ*⁶⁵). Or, il se trouve que l'expression *τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν*, nommément attribuée à Apollodore en VII 121, se retrouve mot pour mot sans indication d'origine dans la doxographie cynique générale en VI 104: *ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρηκασί σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδόν*. C'est donc le signe qu'Apollodore est un des auteurs qui se cachent derrière la doxographie cynique générale.

En outre, le nom d'Apollodore revient seize fois dans le chapitre sur le stoïcisme, quatre de ces citations étant empruntées à l'*Ἐθικὴ*⁶⁶). Apollodore est donc bien une des sources importantes du chapitre sur le stoïcisme et, à notre avis, également du chapitre sur le cynisme.

Remarquons encore que dans un passage du premier livre de ses *Εἰσαγωγαί*, cité par Diogène Laërce (VII 39), Apollodore distingue dans la philosophie trois parties qu'il appelle des *τόποι*; or, en VI 103, c'est-à-dire dans la doxographie cynique

62) Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*. Tome II: *Erläuterungen*⁴. Göttingen 1972, p. 84 (*ad* I 155, 19).

63) La même formule se retrouve chez Stobée, *Anthologium* II 7, 118; t. II, p. 114, 24-25 Wachsmuth: *Κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον ὄν τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρεσθαι τοῦ κυνισμοῦ*.

64) Sur ce thème, voir V. Emeljanow, «A note on the cynic short cut to happiness», *Mnemosyne* XVIII (1965) 182-184.

65) D.L. VII 39: *καὶ Ἀπολλόδορος ὁ Ἐπιλλοῦς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν*. Deux fragments conservés par Diogène Laërce (VII 54 et 64) invitent à penser que cette *Introduction* comportait également une *Logique*.

66) D.L. VII 102, 118, 121, 129.

générale, c'est le mot *τόπος* qui est employé par Diogène Laërce : *τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιροεῖν*, de même que dans le chapitre sur Ariston de Chios (VII 160) : *τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει*⁶⁷).

Ce ne sont là certes que des indices, aussi est-ce avec une extrême prudence que nous formulons l'hypothèse suivante : Apollodore de Séleucie pourrait être la source médiate du point de vue adopté par Diogène Laërce dans le chapitre sur le cynisme, quoi qu'il en soit des intermédiaires divers, tels les auteurs de *διαδοχαί* que mentionne G. Basta Donzelli⁶⁸). Son *Éthique* devait, de par son caractère scolaire, intéresser les doxographes⁶⁹). C'est donc peut-être dans cet ouvrage aussi que pour la première fois a été attribué à Diogène le Cynique le syllogisme sur la loi. Ainsi Apollodore serait présent derrière les doxographies cyniques, la doxographie stoïcienne (VII 117–131) et le paragraphe doxographique consacré à Ariston de Chios (VII 160).

Peut-être convient-il à la fin de cette étude d'en rappeler les principales conclusions. Nous avons essayé de montrer que le syllogisme sur la loi était un syllogisme stoïcien attribué à tort à Diogène le Cynique dans la doxographie que lui consacre Diogène Laërce. Il n'est que l'écho d'un ensemble de syllogismes sur la loi et la cité dont l'auteur est vraisemblablement Cléanthe. Pour rendre compte de la présence du passage dans la doxographie de Diogène, nous proposons deux hypothèses : ou bien il y a eu, à un moment quelconque de la tradition, une confusion entre deux Diogène, celui de Sinope et le Stoïcien de Babylone, ou bien on a volontairement annexé à une réflexion de Diogène un syllogisme stoïcien. A titre de simple hypothèse, nous sug-

67) Il n'est pas impossible qu'Apollodore soit également derrière la liste des oeuvres de Chrysippe conservée par Diogène Laërce VII 189–202, car le classement suit une répartition par *τόποι*.

68) *Art. cité* (*supra* n. 59), p. 34

69) Voir M. Pohlenz, *op. cit.* (*supra* n. 46), t. I, p. 181 : « Ähnlich war wohl aber auch Diogenes' Handbuch der Dialektik angelegt, und sein Schüler Apollodor von Seleukeia schrieb eine «Einführung in das Lehrsystem», dessen Teile als «Handbuch der Physik» und «der Ethik» zitiert, viel gelesen und sogar kommentiert wurden. (...) Diese Bücher vermittelten der späteren Doxographie in bequemster Form die Kenntnis der altstoischen Lehre. In den Zitaten werden neben den Verfassern dabei oft die älteren Schulhäupter genannt, weniger um Abweichungen als um Übereinstimmungen zu berichten. Diese Männer wollten eben nicht ihre eigenen Anschauungen, sondern die der Schule vortragen, und beriefen sich auf die Autorität der Gründer ».

gérons qu'il pourrait s'agir d'un Stoïcien favorable à la filiation cynisme → stoïcisme, en l'occurrence du seul représentant que Diogène Laërce cite de cette tendance: Apollodore de Séleucie.

Marie-Odile Goulet-Cazé
Centre National de la Recherche Scientifique (Paris)