



Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*

di

PIETRO ZACCARIA

Il panorama degli studi sul cinismo antico degli ultimi 40 anni è senza dubbio dominato dalla figura di Marie-Odile Goulet-Cazé (d'ora in poi A.). Dico 40, perché proprio 40 anni fa apparve il primo contributo dell'A. dedicato al cinismo (*Les Cyniques grecs*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 52 [1978], pp. 112-120). Il presente volume raccoglie un'ampia selezione di articoli pubblicati dall'A. sul tema. Esso consiste di una prefazione (pp. 5-9), di 17 articoli (di cui uno inedito) (pp. 11-606) e di uno studio inedito dedicato alle origini del cinismo come *Épilogue* (pp. 607-630). Una sezione *Addenda et corrigenda* fornisce brevi note integrative e aggiornamenti al testo degli articoli (pp. 631-637). Una bibliografia generale (pp. 639-653), una bibliografia dell'A. sul cinismo (pp. 654-657) e su altri temi (pp. 657-658), preziosi indici (*index locorum*, *index nominum*, *index rerum*: pp. 659-692) e una *Table des matières* (pp. 693-702) concludono il volume.

I 17 contributi sono raggruppati in tre capitoli: *Première partie: Questions de méthode*; *Deuxième partie: De la Grèce hellénistique à l'Empire Romain: Naissance et évolution du mouvement*; *Troisième partie: La philosophie cynique*. La prefazione allude alla logica sottostante a questa suddivisione: essa ripropone le tre direttrici che hanno guidato, nel corso degli anni, il lavoro dell'A., ovvero lo studio *filologico* dei testi, l'attenzione allo sviluppo *storico* del movimento e l'analisi delle posizioni *filosofiche* ciniche. La decisione di pubblicare questa raccolta nasce dalla constatazione che i vari contributi, pur concepiti originariamente come indipendenti, rappresentano una visione coerente del cinismo: «Il m'a semblé que ces contributions dispersées dans plusieurs revues et dans des ouvrages collectifs gagneraient à être regroupées en un même livre, d'autant plus qu'elles ont permis

RECENSIONI

Syzthesis V/2 (2018) 353-363

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

353

d'élaborer au fil du temps une vision du cynisme cohérente, fondée sur une analyse rigoureuse des textes et exempte de tout a priori sur ce que doit être une philosophie digne de ce nom» (p. 5).

Il primo contributo della *Première partie* (*Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72*, «Rheinisches Museum» 125 [1982], pp. 214-240) offre una nuova interpretazione di un sillogismo attribuito a Diogene di Sinope in Diog. Laert. VI 72: la difficoltà di accettare che Diogene abbia presentato la città e la legge come realtà moralmente positive induce a pensare che si tratti di un sillogismo stoico attribuito erroneamente al filosofo cinico. Tale attribuzione potrebbe essere spiegata come una confusione tra lo stoico Diogene di Babilonia e Diogene di Sinope, oppure come un tentativo stoico di attribuire a Diogene idee stoiche. A titolo di ipotesi, l'A. avanza il nome di Apollodoro di Seleucia, uno stoico del II secolo a.C. favorevole alla filiazione cinismo > stoicismo.

Anche il secondo articolo (*Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95*, «Hermes» 114 [1986], pp. 247-252) offre una nuova interpretazione di un passo diogeniano: Diog. Laert. VI 95 non riporterebbe una lista di discepoli di Metrocle, come si credeva, ma di Cratete di Tebe. La convincente argomentazione getta luce sul metodo compositivo di Diogene Laerzio e offre nuovi elementi per determinare la cronologia di alcuni filosofi cinici (ad esempio Menippo).

Il terzo contributo (*Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.6 (1992), pp. 3880-4048) è uno studio di ampio respiro sul libro VI di Diogene Laerzio, interamente dedicato al cinismo. Si tratta, a mio avviso, di uno dei contributi più significativi della raccolta. In primo luogo, l'A. analizza la struttura del libro e sottopone a un esame sistematico tutte le fonti ivi menzionate. Nonostante la compresenza di materiali diversi, stratificati e spesso in contraddizione tra loro, ella individua la tesi di fondo del libro laerziano nell'idea di una *koinonia* tra cinismo e stoicismo e della successione filosofica Socrate > Antistene > Diogene > Cratete > Zenone. La sezione programmatica nella quale tali idee sono esplicitamente presentate e difese è Diog. Laert. VI 103-105, dove Diogene espone i *koine areskonta* del cinismo. L'A. avanza l'ipotesi che egli abbia tratto tali idee dall'opera di Diocle di Magnesia, il quale si sarebbe basato a sua volta sulla sezione etica delle *Introduzioni ai dogmi* di Apollodoro di Seleucia. Segue un'analisi del *bios* di Antistene di Diogene Laerzio, il quale avrebbe integrato un *bios* in cui il filosofo veniva presentato come allievo di Gorgia e di Socrate con informazioni

provenienti da Diocle, il quale invece presentava Antistene come il fondatore del cinismo. Lo studio prosegue con un'analisi del metodo di lavoro di Diogene Laerzio e delle *chreiai* del libro VI e si conclude con un tentativo di applicare metodi di analisi prospettati da Schwartz (per Diogene Laerzio) e Bultmann (per i Vangeli) al libro VI di Diogene Laerzio. L'aspetto più interessante di questo lungo studio, mi sembra, risiede nell'analisi della concezione dei rapporti tra cinismo e stoicismo presente nel libro VI. L'ipotesi che Apollodoro sia la fonte ultima delle tesi sostenute da Diogene Laerzio e che Diocle sia la fonte intermedia merita attenzione, ma deve essere considerata con cautela. L'A., che in questo contributo è consapevole del suo carattere ipotetico, in studi successivi sembra talvolta propendere a considerarla come un dato di fatto (v. per esempio p. 619: «Diogène Laërce, s'appuyant sur Dioclès, lequel utilisait sans doute Apollodore de Séleucie...»). L'ipotesi sarà ulteriormente sviluppata in *Les Kynika du stoïcisme*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003). È verosimile che Apollodoro sia stato uno di quegli stoici del II secolo a.C. che, diversamente da altri (come Panezio), avevano cercato di presentare cinismo e stoicismo come filosofie compatibili tra loro. È anche molto probabile che Diocle abbia sostenuto la successione Socrate > Antistene > Diogene > Cratete > Zenone e che sia stato una delle fonti dirette di Diogene Laerzio. Ma l'attribuzione a Diocle di determinati passi del libro VI (e VII) nei quali egli non è menzionato per nome è estremamente incerta e problematica. In effetti, non esiste un solo passo sicuro in cui Diocle citi Apollodoro, il quale non è mai *esplicitamente* menzionato nella sezione dei *koine areskonta* cinici. Questo, naturalmente, non implica che l'ipotesi in sé non sia corretta, ma invita a considerarla con grande cautela. Ad ogni modo, la ricostruzione dell'A. ha il grande merito di chiarire le posizioni di Apollodoro e lo sfondo ideologico su cui interpretare le posizioni di Diocle attestate nei frammenti sicuri.

La sezione si conclude con *L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène* (in M.-O. Goulet-Cazé-G. Madec-D. O'Brien (eds.), *Chercheurs de sagesse, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Mélanges en l'honneur de Jean Pépin*, Brepols, Paris 1992, pp. 5-36), contributo che offre il testo greco e la prima traduzione francese dell'*Aiace* e dell'*Ulisse* di Antistene, oltre che una raccolta di testimonianze relative all'episodio omerico. Pur senza schierarsi con decisione a favore o contro la paternità antistenica delle due opere, l'A. non sembra persuasa dall'ipotesi che Antistene ne sia davvero l'autore. Al massimo, si potrebbe pensare a «pastiches scolaires» che avrebbero ripreso termini e temi della filosofia antistenica (p. 207).

La seconda sezione (*De la Grèce Hellénistique à l'Empire Romain: Naissance et évolution du mouvement*) è incentrata sulla storia del movimento cinico. Essa è aperta da due contributi di carattere generale (*Cynisme*, in J. Brunschwig-G. Lloyd (eds.), *Le savoir grec*, Flammarion, Paris 1996, pp. 906-920 e *Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité*, in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire de philosophie morale*, P.U.F., Paris 1996, pp. 350-358) riguardanti lo sviluppo storico del cinismo, dall'antichità all'età moderna, e i principi filosofici costitutivi del movimento, quali la contestazione del *nomos*, il ritorno alla natura, l'*askesis* fisica a scopo morale e una felicità fatta di *apatia*, autarchia e libertà.

I contributi successivi riguardano tematiche più circoscritte. Il primo (*Qui fut le premier Chien?*) rappresenta la versione francese dell'articolo *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 1996, pp. 414-415. L'articolo mette in dubbio l'interpretazione tradizionale che vede nel riferimento al "Cane" in Aristot., *Rhet.*, III 10, 1411a 24-25 un'allusione a Diogene di Sinope. Secondo l'A., Aristotele si riferisce invece ad Antistene, che sarebbe quindi il primo filosofo a essere chiamato "Cane". Tuttavia, come ho già argomentato altrove (P. Zaccaria, *The First Dog: Diogenes* (*Aristot. Rhet. 3,10,1411a24-25*), «Hermes» 145.3 (2017), pp. 364-370), le ragioni avanzate dall'A. non sembrano sufficienti a mettere in dubbio l'identificazione con Diogene di Sinope, che pertanto, a mio avviso, dev'essere mantenuta. Merito dell'articolo, comunque, è di aver risollevato il problema delle origini del cinismo, questione che ovviamente non si esaurisce nell'interpretazione del passo aristotelico.

Segue un lungo contributo dedicato allo sviluppo del movimento cinico in età imperiale (*Le cynisme à l'époque impériale*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.4 (1990), pp. 2720-2833). Esso mette bene in luce come il cinismo sia rimasto vivo, pur trasformandosi, nella nuova realtà politica e sociale dell'impero. Mi limito qui a richiamarne alcuni aspetti. Le trasformazioni più significative all'interno del movimento non sono da rintracciarsi sul piano dottrinale, ma su quello sociale: il cinismo imperiale diventa infatti sempre più una filosofia "popolare". Esso conta molti adepti nelle fasce più "basse" della popolazione e tende a trasformarsi da pratica individuale a pratica collettiva (senza tuttavia diventare mai una "scuola" in senso istituzionale). In questo contesto, l'abbigliamento cinico (*tribon*, bisaccia, bastone, barba e capelli lunghi) diventa di primaria importanza per dimostrare la propria appartenenza filosofica. L'A. tiene conto con

metodo e prudenza dei diversi tipi di fonti a nostra disposizione: esse dipingono talvolta ritratti idealizzati di filosofi cinici contemporanei in contrapposizione alle “bande” di cinici ignoranti (come il Demonatte di Luciano e il Demetrio di Seneca), talvolta un quadro idealizzato del cinismo delle origini in contrapposizione alla realtà contemporanea del movimento (Epitteto, Giuliano). Un quadro sfumato e variegato emerge anche dall’analisi delle relazioni tra cinismo e cristianesimo, relazioni che oscillano tra attrazione e repulsione, aperta ostilità e casi di doppia appartenenza cinico-cristiana (Peregrino Proteo e Massimo Erone). Tali problematiche sono riprese dall’A. nella recente monografia *Cynisme et christianisme dans l’Antiquité*, Vrin, Paris 2014. Lo studio si conclude con una panoramica della (scarsa) produzione letteraria cinica (Enomao di Gadara, *Lettere ciniche pseudepigrafe*) e delle relazioni tra il cinismo e le altre correnti filosofiche. L’A. conclude che il cinismo di età imperiale appare così diversificato che forse bisognerebbe parlare di “cinici” invece che di “cinismo”, anche se la semplicità di vita e l’*askesis* fisica a scopo morale ne rimasero sempre gli elementi costitutivi.

La seconda sezione si conclude con l’articolo *Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son Discours IX?* («Hermès» 136 [2008], pp. 97-119), nel quale l’A. propone di identificare il cinico anonimo a cui Giuliano si rivolge in *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* con il filosofo Massimo Erone di Alessandria.

La terza e ultima sezione del volume (*La philosophie cynique*) si apre con una riflessione sul problema dello statuto filosofico del cinismo (*Le cynisme est-il une philosophie?*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon, t. I: L’antiplatonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 273-313). Essa prende le mosse da due interrogativi: sulla base di quali argomenti alcuni autori antichi negarono al cinismo lo statuto di *hairesis*? Quale concezione della filosofia aveva il cinismo? In primo luogo, l’A. mette in luce l’assenza di una vera e propria “scuola” cinica intesa come istituzione e il carattere contestatario del movimento nei confronti delle altre filosofie e dei valori generalmente riconosciuti. Il dibattito antico insisteva sull’assenza di *dogmata* e di *telos* nel cinismo e sul suo rifiuto della *paideia* tradizionale. Autori come Ippoboto potevano pertanto concludere che il cinismo non può essere considerato una vera e propria *hairesis*, ma solo un “modo di vita”. In realtà, è il concetto stesso di filosofia a essere sottoposto alla “falsificazione” cinica e rivestito di un nuovo significato: la vera filosofia (fatta di atti più che di parole) deve condurre a una felicità fatta di autarchia, apatia e libertà, condizioni che il filosofo raggiunge attraverso l’*askesis* fisica a scopo

morale. In quanto filosofia dell'uomo e della sua felicità, pertanto, non si può negare al cinismo uno statuto filosofico.

La marginalità dei filosofi cinici e il loro atteggiamento critico nei confronti dei comportamenti, delle credenze e dei valori universalmente riconosciuti sono oggetto dei successivi cinque articoli. Il primo riguarda l'atteggiamento dei primi cinici nei confronti della religione (*Les premiers cyniques et la religion*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Presses universitaires de France, Paris 1993, pp. 117-158). I primi cinici, più che contro la religione in sé, si scagliarono contro le pratiche religiose popolari (preghiere, purificazioni rituali, interpretazioni dei sogni) e le credenze legate ai misteri, giudicate prive di razionalità e non derivanti dalla *physis*, ma dal *nomos*. Ciò che distingue i cinici, tuttavia, non sono le critiche alla religione tradizionale, ma il fatto che essi (a differenza di stoici ed epicurei) non scesero mai a compromessi con essa né elaborarono una visione razionale del mondo o una concezione providenzialistica della natura. Antistene, pur non essendo "cinico" nelle sue posizioni religiose, influenzò le posizioni ciniche successive attraverso l'opposizione *nomos/physis*, mentre l'atteggiamento di Diogene, Cratete, Menippo e Bione può essere caratterizzato come agnostico.

In *De l'usage cynique de l'intolérable* (in R.-P. Droit (ed.), *Jusqu'où tolérer?*, Septième Forum *Le Monde* Le Mans, Le Monde, Paris 1996, pp. 146-164) l'A. mette in luce il duplice atteggiamento cinico in tema di tolleranza/intolleranza. Da un lato, infatti, la missione filosofica cinica si fonda sulla critica e sulla provocazione: in questo senso, il filosofo cinico è estremamente intollerante nei confronti di tutti i falsi valori imposti dal *nomos*. D'altra parte, però, il filosofo accetta tutti quei comportamenti "secondo natura" che appaiono invece inaccettabili agli occhi della società: da questo punto di vista, egli è estremamente tollerante. L'A. riassume così con grande efficacia la lezione cinica: «Telle est la grande leçon de lucidité que nous donnent les Cyniques: aucune morale sociale ne peut prétendre à l'universalité et par conséquent nul n'a le droit d'imposer à autrui ses règles, ni de transformer en dogmes ses propres croyances. La leçon que donne Diogène est finalement une grande leçon de tolérance sur fond de réalisme» (p. 469).

La concezione della sessualità nel cinismo antico è oggetto del contributo *Le cynisme ancien et la sexualité* («Utopies sexuelles, CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés» 22 (2005), pp. 17-35). In nome del rifiuto delle regole imposte dalla società e del ritorno alla natura, il filosofo

cinico ammette tutti gli atti e i comportamenti naturali: libertà sessuale completa, sia eterosessuale che omosessuale, comunione delle donne e dei figli, masturbazione e incesto. Come gli animali, in nome dell'autarchia, egli soddisfa i suoi bisogni sessuali nel modo più semplice, attraverso la masturbazione o l'unione libera con altri uomini o donne. Ovviamente, come sottolineato dall'A., è necessario distinguere tra il piano teorico e quello pratico: mentre in teoria tutte le azioni "naturali" sono ammesse, nella pratica azioni estreme come l'incesto non furono mai proposte come modello di comportamento. Al filosofo cinico interessa soprattutto mostrare come il senso del pudore imposto dalla società non sia altro che un valore vuoto e senza significato.

Dopo la sessualità, il *nomos*. In *La contestation de la loi dans le cynisme ancien* (in M. Aouad (ed.), *Les doctrines de la loi dans la philosophie de langue arabe et leurs contextes grecs et musulmans*, Actes du colloque international, Villejuif, 12-13 juin 2007, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph – Dar El Machreq» 61 (2008), pp. 405-433), l'A. analizza l'atteggiamento polemico dei cinici nei confronti del *nomos*, nel duplice significato di "costume" e di "legge". In nome del rifiuto di tutti i valori convenzionali, i cinici rifiutano anche l'istituzione della *polis* che li rappresenta e che, attraverso le leggi, priva i cittadini della loro libertà. Nella *Politeia* diogeniana gli uomini seguono solo la legge della natura e non dettano leggi, in nome di un individualismo esasperato. A differenza di J. L. Moles (*Le cosmopolitisme cynique*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Presses universitaires de France, Paris 1993, pp. 259-280), l'A. concepisce il cosmopolitismo cinico in termini strettamente negativi. Il filosofo cinico è senza città e senza dimora: «Citoyen du monde, Diogène apparaît comme citoyen de nulle part» (p. 503). Per questa e altre ragioni il cosmopolitismo cinico si distingue da quello stoico.

Conseguenza di tali principi filosofici e atteggiamenti concreti è la marginalità del filosofo cinico, tema affrontato in *Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?* («Museum Helveticum» 67 (2010), pp. 100-113). L'A. ritiene che i cinici rappresentino «une sorte d'intellectuels d'un nouveau genre: contestataires, provocateurs, marginaux par volonté et marginalisés de fait par une société incapable de supporter une déconstruction aussi violente des valeurs qui la fondent» (p. 512).

In *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité* (in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini (eds.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2013, pp. 105-124), l'A. analizza il ruolo giocato dal

cinismo in *Le courage de la vérité* di M. Foucault. L'A. prende le mosse dalla constatazione che il quadro delle fonti ciniche di cui Foucault disponeva all'inizio degli anni Ottanta (prima della pubblicazione delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di G. Giannantoni), in quanto incompleto, dipendeva in maniera significativa dalle fonti di età imperiale. Ella mostra come i concetti cinici di *typhos* e *tyche*, non presi in debita considerazione da Foucault, possano in realtà rivelarsi assai produttivi alla luce della sua concezione del cinismo e della filosofia. Inoltre, l'idea del cinismo come una filosofia rudimentale, eclettica e banale e di una contrapposizione tra un cinismo rispettabile e uno scandaloso è frutto dell'influenza delle visioni idealizzanti del cinismo delle origini proposte da autori di età imperiale come Giuliano ed Epitteto.

L'ultimo articolo della terza sezione è inedito: *De la République de Diogène a la République de Zénon*. L'A. riprende due temi già discussi in *Les Kynika du stoïcisme*, cit., ovvero l'importanza del discepolato di Zenone presso Cratete e l'interpretazione della *Repubblica* zenoniana come opera giovanile influenzata dal cinismo. Lo studio si presenta come una replica alla recente interpretazione dell'opera zenoniana offerta da R. Bees (*Zenons Politeia*, Brill, Leiden-Boston 2011). Quest'ultimo ha messo in dubbio l'importanza della fase "cinica" nella formazione di Zenone e ha visto nella *Repubblica* un'opera della maturità del filosofo, da interpretarsi alla luce della teoria cosmo-biologica dell'*oikeiosis*. Dopo aver (a ragione) ribadito l'autenticità delle *Politeiai* di Diogene e Zenone, l'A. discute il problema del discepolato di Zenone presso Cratete, giungendo a formulare un principio metodologico di primaria importanza: il fatto che la tradizione presenti delle varianti riguardo a tale discepolato e che gli schemi proposti dalle *Successioni* appaiano rigidi e artificiali non implica necessariamente che le tali tradizioni siano *in sé* false. L'esistenza di varianti e la rigidità delle ricostruzioni antiche devono ovviamente essere prese in debita considerazione dallo storico della filosofia, ma non sono in sé elementi sufficienti per negare l'autenticità dei rapporti filosofici da esse supposti, soprattutto se questi ultimi sono testimoniati da fonti parallele e indipendenti. Pertanto, non c'è ragione di negare la storicità del discepolato di Zenone presso Cratete. L'A. offre quindi una nuova interpretazione della *Repubblica* di Zenone, secondo la quale quest'ultimo sarebbe stato significativamente influenzato dal cinismo nell'elaborazione della teoria degli indifferenti e dei *kathekonta*, teoria che permetterebbe di comprendere i comportamenti estremi previsti dall'opera. In particolare, l'A. vede nei *kathekonta peristatika*, ovvero

legati a circostanze particolari, la chiave per interpretare tali comportamenti: atti estremi come l'incesto e l'antropofagia, contrari al *nomos* ma non alla natura, sarebbero stati giustificati da Zenone solo in circostanze particolari (per esempio, se fosse in gioco la sopravvivenza del sapiente o del genere umano). Si tratterebbe quindi di casi teorici, proposti da Zenone per coerenza rispetto alle premesse del sistema. Ne consegue che i *kathekonta peristatika* sarebbero già stati teorizzati da Zenone e non, come proposto dall'A. in *Les Kynika du stoïcisme*, cit., dallo stoicismo del II secolo a.C.

Infine, nell'inedito *Épilogue (Les origines du mouvement cynique)* l'A. riprende il complesso problema filosofico e storiografico delle origini del movimento cinico. Secondo l'A., Antistene fu il primo filosofo a essere chiamato *Kyon* ("cane") e *Haplokyon* ("Vero cane"), insegnò al Cinosarge ed ebbe discepoli, ma questi non furono chiamati "cinici". Il soprannome *Kyon* fu successivamente dato anche a Diogene, attorno al quale si raccolse nella seconda metà del IV secolo un gruppo di compagni che furono chiamati, per la prima volta, "cinici". Secondo questa ricostruzione, Antistene non fu il fondatore, ma l'iniziatore della scuola cinica. Solo tra la fine del III secolo e il II secolo a.C. Antistene iniziò a essere presentato da alcuni autori di *Successioni* e biografie come il vero fondatore del cinismo, allo scopo di presentare lo stoicismo come una filosofia socratica. Nelle discussioni antiche sulla nascita del cinismo, un ruolo di primo piano fu ricoperto dal gesto-simbolo del "raddoppiamento del mantello", attribuito a Diogene o ad Antistene (Neante e Diocle). In Diog. Laert. VI 13 bisogna pertanto accettare la congettura διπλώσαι θοιμάτιον ("raddoppiare il mantello") invece del tradito ἀπλώσαι θοιμάτιον ("aprire, semplificare il mantello").

Alcune delle idee esposte in questo capitolo conclusivo sono senz'altro condivisibili: è il caso del ruolo di Antistene come precursore (piuttosto che fondatore) del cinismo e del fatto che solo con Diogene e i suoi compagni si sia iniziato a parlare di "cinici". Anche l'idea di un rapporto diretto tra Antistene e Diogene, alla luce di studi recenti (P. P. Fuentes Gonzáles, *En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos» 23 (2013), pp. 225-267), con la dovuta prudenza, può essere ammessa. Altri aspetti della ricostruzione proposta dall'A., invece, mi sembrano meno convincenti. Mi sembra più verosimile che il soprannome *Haplokyon*, riferito ad Antistene, come mostrato dalla sua natura di nome composto, sia secondario (e quindi

posteriore) rispetto al soprannome *Kyon*, che era invece il soprannome di Diogene. In altre parole, Diogene fu il primo a essere chiamato *Kyon*; solo successivamente, *a posteriori*, qualcuno soprannominò Antistene *Haplokyon* per metterlo in relazione a Diogene e allo stesso tempo per distinguerlo da quest'ultimo. Le testimonianze raccolte dall'A. a pp. 607-611 per mostrare che già Antistene, per primo, fu chiamato *Kyon* non mi sembrano pienamente convincenti: 1) il soprannome *Haplokyon*, come già detto, sembra provare piuttosto il contrario; 2) il passo in cui Aristotele menziona il *Kyon* sembra alludere a Diogene invece che ad Antistene (v. *supra*); 3) l'ipotesi che il verso di Eubulo dove troviamo un riferimento a un "cane" (νόθος, ἀμφίδουλος, οὐδαμόθεν οὐδείς, κύων) si riferisca ad Antistene mi sembra per lo meno incerta, *in primis* per la presentazione dell'individuo in questione come ἀμφίδουλος; 4) la testimonianza di Erodico di Babilonia è tarda e pertanto non affidabile: in testi tardi, Antistene può essere chiamato *kyon* in quanto fondatore del cinismo. Anche per quanto riguarda la questione del "raddoppiamento del mantello" in Diog. Laert. VI 13, per quanto assai delicata e problematica, rimango convinto che sia possibile dare un'interpretazione compiuta al testo tradito ἀπλώσαι θοιμάτιον, che pertanto, a mio avviso, va mantenuto: come ho argomentato altrove, il passo sembra implicare un confronto tra Diogene e Antistene, il quale era presentato da Neante come "superiore" a Diogene in fatto di semplicità di vita e capacità di sopportazione. Il soprannome *Haplokyon* potrebbe quindi essere interpretato, alla luce dell'espressione ἀπλώσαι θοιμάτιον, come "Cane dal mantello semplice (cioè non piegato in due)" (v. P. Zaccaria, *Antisthenes the Ἀπλοκύων. A Critical and Exegetical Note on Diogenes Laertios 6,13*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft» 40 (2016), pp. 141-167).

Queste pagine, naturalmente, non possono rendere conto in maniera esaustiva della ricchezza del volume, il quale costituisce senza dubbio un'opera imprescindibile per filosofi, storici e filologi che si occupano e si occuperanno del pensiero cinico, della storia del movimento e dei testi che lo trasmettono. A dispetto dell'estrema difficoltà che comporta lo studio del cinismo e del carattere necessariamente ipotetico di alcune proposte interpretative, l'A. ha saputo offrire una ricostruzione nel complesso convincente, completa e coerente del movimento cinico.

Concludo con alcune osservazioni su questioni di dettaglio. La sezione *Addenda et corrigenda*, di grande utilità per il lettore, sarebbe forse potuta essere più ampia e ricca di aggiornamenti bibliografici.

Vi si trovano inoltre alcuni errori: il riferimento a p. 347 è in realtà a p. 348; quello a p. 394 è a p. 397; il richiamo grafico alla sezione *Addenda et corrigenda* di pp. 18-19 è erroneamente posto a p. 16, mentre manca il richiamo a pp. 101-107.

p. 388: «un témoignage de Dioclès, qui prête à Diogène le même méfait, est peut-être historique»: Diocle è in realtà l'unica fonte a non attribuire la falsificazione della moneta a Diogene, ma solo a suo padre (Diog. Laert. VI 20).

La frase ὅς (sc. Διογένης) ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν (Diog. Laert. VI 105) è interpretata in modo leggermente diverso a p. 435 (dove τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων sono gli animali) rispetto a p. 447 (dove τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων sono alcuni uomini).

p. 475: «Hipparchia, cette jeune fille issue de la bonne bourgeoisie athénienne»: le fonti concordano che la famiglia di Ipparchia fosse originaria di Maronea.

p. 486: «A l'arrière-plan de la métaphore se situe un incident qui a sans doute eu lieu historiquement»: come giustamente osservato altrove dall'A., è difficile dire se la falsificazione della moneta di Sinope ebbe luogo storicamente (v. per esempio p. 388).

p. 514 n. 13: Le storie relative alla falsificazione della moneta sono discusse da Diogene in VI 20-21, non in VI 23-24.

KU Leuven

pietro.zaccaria@kuleuven.be

Goulet-Cazé, Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017, 702 pp., € 55,00.