Eudemonismo, askesis e piacere in Diogene il Cinico

Autor(en): **Brancacci, Also**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **76 (2019)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-864841

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Eudemonismo, *askesis* e piacere in Diogene il Cinico

Aldo Brancacci, Roma

Abstract: La filosofia di Diogene è un eudemonismo, che non esclude, ma anzi implica, il riconoscimento di un moderato edonismo, sorvegliato dalla ragione e consono con gli ideali di autosufficienza propri del saggio cinico. La felicità consiste in uno stato di beatitudine a un tempo intellettuale ed emotivo cui si accompagna uno stato edonico, che non ha nulla a che vedere con il «piacere» (ἡδονή) comunemente inteso, ma designa il vivere sereno, piacevole e dolce che caratterizza l'atteggiamento di Diogene nei confronti della realtà e della φύσις. Né v'è contrapposizione tra momento ascetico e momento edonico, ma anzi stretta connessione e compenetrazione: essi restituiscano due motivi co-originari del cinismo di Diogene. Quanto all'ἄσκησις, essa va intesa come un concetto dinamico, designante una attività realmente capace di operare una trasformazione dell'uomo atta a condurlo alla felicità.
Keywords: Diogene di Sinope, cinismo, eudemonismo, *askesis*, piacere.

In un articolo pubblicato molti anni fa, all'inizio della mia attività scientifica, parlai, a proposito di Diogene di Sinope, di un «moderato edonismo» presente nella sua etica[1]. Ne parlai, naturalmente, riferendomi a quanto emerge da una parte della vastissima tradizione letteraria a lui relativa. Nel suo insieme, essa è assai variegata, tutt'altro che omogenea, e estremamente ardua da ridurre a unità. In quella sede avevo presenti in special modo i *Discorsi Diogenici* di Dione Crisostomo, nei quali è innegabile che la condotta di vita, i costumi, il modo di essere di Diogene, e la sua filosofia, siano tratteggiati in termini tali non solo da non escludere, ma da implicare una marcata piacevolezza e dolcezza di vita e dell'esistere per il saggio cinico. In particolare, nel sesto discorso, *Diogene o della tirannide*, tutta la condotta di vita di Diogene è descritta nei termini di un ἡδέως ζῆν. Questo, tuttavia, non è identificato con il concetto di ἡδονή comunemente inteso ma designa unicamente, da un lato, l'atteggiamento di Diogene nei confronti della realtà e della φύσις, e, dall'altro, l'effetto e il risultato che tale atteggiamento e tale modo di vita producono in chi li assuma. Per questa stessa ragione, non si tratta di un piacere elevato a fine della vita e dell'attività filosofica e posto come τέλος, nel significato preciso che questo concetto ha nella terminologia tecnica della dossografia delle scuole filosofiche ellenistiche, ma di un vivere sereno, piacevole e dolce che è insieme effetto e causa di una determinata scelta di vita e di un determinato atteggiamento verso la realtà. Questo punto – il piacere di cui parla Diogene non è l'ἡδονή comunemente intesa e non è τέλος – è teoricamente importante e va sottolineato.

1 A. Brancacci, *Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni (Bologna 1978) 141–171: 153.

Non a caso il termine che Dione usa più frequentemente per caratterizzare e descrivere il modo di vivere e di stare nella φύσις di Diogene è ἥδιον, il comparativo di ἡδέως: esso designa non una professione filosofica di edonismo, ma la maggiore piacevolezza che Diogene trae, sia rispetto agli uomini comuni, sia rispetto ai ricchi e ai potenti, dalle più elementari espressioni della vita nella natura e nella stessa realtà quotidiana. Diogene gode dell'alternarsi delle stagioni, e sa trarre il miglior partito dall'alternarsi del clima, e per questo divide il suo tempo tra Atene e Corinto, a somiglianza del re dei Persiani, che però era costretto a trascorrere gli inverni, assai rigidi, a Babilonia e Susa, e occasionalmente a Bactra, che sono le zone più calde dell'impero, e le estati nella capitale della Media, Ecbatana, dove il clima è sempre molto fresco e mite. Ma proprio per questo Diogene si trova in condizioni ancora più piacevoli e migliori rispetto a quelle del Gran Re, perché questi doveva percorrere grandi distanze, e sottoporsi a faticosi viaggi, nei suoi trasferimenti, mentre lui, in pochissimo tempo, può trasferirsi da Megara ad Atene, oppure ad Eleusi[2]: talché egli gode di un grandissimo vantaggio e si trova in migliori condizioni (πλεονεκτεῖν), e rispetto al Gran Re, addirittura, vive più deliziosamente e sfarzosamente (μᾶλλον τρυφᾶν)[3]. Altri verbi, usati sovente da Dione, che indicano uno stato innegabilmente edonico – ma, appunto, uno stato di 'moderato' edonismo, proprio perché esso non è fondato sul concetto di ἡδονή, posto come fine, bensì è il corollario e il naturale effetto del modo di vivere cinico – sono εὐφραίνειν, χαίρειν e altri analoghi, che tutti caratterizzano il particolare 'edonismo' di Diogene.

Contestualmente, Diogene mira anche a una riforma del concetto di felicità (εὐδαιμονία). Come già aveva insegnato Socrate nel *Gorgia* platonico, gli uomini – soprattutto la nuova generazione attratta dalla sofistica e dalla sua spregiudicata concezione realistica della vita e della politica[4] – identificano la felicità nel potere e nel possesso di ricchezze[5]. Nel *Sesto Discorso* Diogene si scaglierà contro l'uno e l'altro valore, sottoponendoli a una dissacrazione radicale e mostrando come essi siano, al contrario, fonte di infelicità. La vera felicità risulta da uno stato psicologico, da un atteggiamento verso la vita, verso la realtà e la natura, verso gli uomini stessi, che conduce a trarre godimento da ciò che gli uomini comuni trascurano, o neppure vedono. Un passo emblematico di questo atteggiamento, e dell'allargamento del concetto di felicità, e

2 Su questi spostamenti cfr. J. Moles, *The Cynics*, in *The Cambridge History of Greek and Roman political Thought*, edited by Ch. Rowe and M. Schofield (Cambridge 2005) 414–434: 418.

3 Dio Chrysost. *orat.* VI 6 (= *SSR* V B 583). Le parole di Diogene sono, lo vedremo, chiaramente ironiche, paradossali, e scherzose: cfr. in particolare la successiva nota 10.

4 Su questa fase e tendenza della Sofistica è da vedere M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, sociali ed economiche*, vol. 1, *L'Antichità classica* (Torino 1982) 182–184.

5 Cfr. Plat. *Gorg.* 466b–467b.

dello stesso piacere, che esso implica, è il seguente: «Tale rigoroso regime di vita gli assicurava migliore salute di quelli che sempre si rimpinzano di cibo, lo faceva star meglio di quelli che se ne rimangono chiusi in casa e non hanno mai sperimentato né il freddo né la calura. E provava maggiore godimento scaldandosi al sole, maggior piacere mangiando il suo cibo. Ma le stagioni erano la sua più grande fonte di godimento. [...]»[6]. Ancora più significativo, in questa prospettiva, è il seguente passo, dove tale allargamento e ampliamento delle realtà da cui trarre piacere, e quindi di nuovo un allargamento dei concetti e di piacere e di felicità, è ancora più avanzato. Qui Diogene continua il suo paragone tra se stesso e il Re dei Persiani, e dichiara: «Inoltre, per quanto riguarda la bellezza (κάλλος) dei porti, e, ancora, le statue, i dipinti, le opere in oro, come quelle in ferro e in bronzo, per quanto riguarda il conio delle monete, gli arredi, lo splendore delle case, egli pensava che Atene fosse di gran lunga superiore»[7]. Il segreto di questo godere e vivere apprezzando piacevolmente la vita, nelle sue più svariate forme ed espressioni, è il fatto che Diogene possiede una regola di organizzazione e governo del suo vivere (οἴκησις), e che il suo sistema di vita è il migliore[8]. Appare allora chiaro che tale godimento, tale piacere e tale benessere dipendono da un criterio razionale che informa la vita di Diogene. Questo è il secondo elemento teorico che conviene sottolineare.

Come si è già accennato, il discorso del Diogene dioneo ha anche un evidente risvolto paradossale, e, al riguardo, è utile ricordare che il paradosso, e conseguentemente anche il riso, la dissacrazione tinta di allegrezza, l'ironia giocosa, che sono tutti aspetti attestati e documentati per Diogene[9], sono a loro volta un aspetto della polemica di Diogene stesso verso la δόξα. Il suo discorso, inoltre, è tutto costruito sul filo di una ironica, giocosa ma ben studiata inversione: Diogene arriva a usare termini, negativamente connotati proprio nella sua etica, e nello stesso linguaggio comune, come πλεονεκτεῖν e τρυφᾶν, per designare, ironicamente, la sua condizione etico-psicologica[10]. La rinuncia al

6 Dio Chrysost. *orat.* VI 9 (= *SSR* V B 583).

7 Dio Chrysost. *orat.* VI 5 (= *SSR* V B 583).

8 Dio Chrysost. *orat.* VI 6 (= *SSR* V B 583). Giustamente A.A. Long, *The Socratic legacy*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edited by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (Cambridge 1999) 617–641: 624, sottolinea come «Cynicism was built on systematic philosophical foundations», la prima delle quali è il principio per cui «Happiness is living in agreement with nature».

9 Per questi, e altri atteggiamenti di Diogene, aventi un ben preciso valore teorico, cfr. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (München 1979); A. Brancacci, *La ragione cinica e l'arte del vivere*, «Iride» 28 (2015) 555–570.

10 La τρυφή è, notoriamente, un disvalore per i Cinici, che ad essa contrappongono la lode dell'εὐτέλεια, della vita frugale e autosufficiente, dell'abbigliamento il più semplice possibile, della ciotola per bere, della bisaccia e del bastone come unici possessi personali: cfr. Diog. Laert. VI 37 (= *SSR* V B 158); Theophrast. *ap.* Diog. Laert. VI 22 (= *SSR* V B 172), Diog. Laert. VI 22–23 (= *SSR* V B 174); Stob. III 6,40 e III 6,41 (= *SSR* V B 181). Già Antistene disprezzava la τρυφή: cfr. Diog. Laert. VI 8 (=

superfluo, l'evitare sempre di προλαμβάνειν τὸν καιρόν nel soddisfare i bisogni naturali, l'aderenza al κατὰ φύσιν ζῆν, la stessa povertà e l'autosufficienza, lungi dall'ingenerare miseria o infelicità, generano una tale felicità e piacevolezza, che, per iperbole, e insieme per paradosso, Diogene si diverte a definire τρυφή. In questa prospettiva, Diogene – ed è il terzo punto concettualmente importante – può giungere a mettere in discussione il comune concetto di felicità: la presunta felicità (τὴν λεγομένην εὐδαιμονίαν)[11] del re dei Persiani è solo apparente, e, come dimostrerà la seconda parte del discorso dioneo (§§ 35–59), la sua vita nasconde in realtà angoscia, paure, sospetti, tradimenti, incertezza e mancanza di sicurezza.

C'è un filo che connette quanto Socrate aveva detto nella seconda parte del *Gorgia* intorno ad Archelao, oggetto della più convinta ammirazione da parte di Polo, tra quanto Antistene stesso aveva detto di sé e dei tiranni nella sua *Selbstdarstellung* filosofica pronunciata nel *Simposio* senofonteo[12] – e molto probabilmente anche nel suo perduto *Archelao*[13], un dialogo che doveva avere una notevole «affinità d'impostazione»[14] con il *Gorgia* platonico – con quanto qui Diogene dice nel resoconto di Dione, il quale attinge certamente a fonti qualificate[15]. A questo proposito, si deve notare che c'è una sensibile cor-

SSR V A 114); Isidor. Pelusiot. *epist.* III 154 (= *SSR* V A 115). Il πολυτελῶς ζῆν è invece appannaggio di Aristippo, che riconosce apertamente di essere φιλήδονος: cfr. Diog. Laert. II 68 (= *SSR* IV A 68); Diog. Laert. II 75 (= *SSR* IV A 69); Diog. Laert. II 76 (= *SSR* IV A 70).

11 Dio Chrysost. *orat.* VI 8 (= *SSR* V B 583).

12 Cfr. Xenoph. *Symp.* 4,34–44 (= *SSR* V A 82). Ho già esaminato i punti nodali della *Selbstdarstellung* di Antistene in A. Brancacci, *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*, in *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 22–25 juillet 1991, édité par M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (Paris 1993) 33–55: 36–41. Sul motivo della povertà/ricchezza nel cinismo si veda W.D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (Notre Dame 2006) 31–35. Per il tema della povertà e della ricchezza, quale si presenta in diversi filosofi e in varie tradizioni filosofiche, tra le quali il cinismo, rinvio ai saggi compresi in E. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité* (Paris 2016).

13 Su questo dialogo è da vedere la nota di G. Giannantoni, *op. cit.* (n. 1), IV, 350–354. Per un tentativo di ricostruzione di una sezione dell'*Archelao*, cfr. A. Brancacci, *Struttura compositiva e fonti della Terza Orazione* Sulla regalità *di Dione Crisostomo. Dione e l'*Archelao *di Antistene*, in *ANRW*, 36.5 (Berlin–New York 1993) 3308–3334.

14 F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* (Milano–Varese 1966) 101, e cfr. R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* (Leipzig 1895) 123–126.

15 Il valore documentario della rappresentazione dionea di Diogene e il connesso problema delle fonti ciniche di Dione sono stati analizzati da una letteratura critica più che secolare, che si è posta il problema di discriminare quanto provenga dalla tradizione antistenica, quanto dalla tradizione diogenica, quanto dalla tradizione cinica più tarda, e quanto sia dovuto alla libera rielaborazione di Dione stesso. In linea generale gli studiosi convengono nel riconoscere l'uso di buone fonti da parte di Dione, ma anche il suo uso creativo, volto a fini personali, del materiale cinico di cui egli dispone. Tra gli interventi più recenti mi limito a menzionare, oltre al mio articolo citato nella precedente nota 1, G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G. (Napoli 1990) IV, 553–559; F. Jouan, *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.* (n. 12), 381–397; A. Brancacci, *Dio, Socrates, and Cyni-*

rispondenza teorica, pur nella fondamentale diversità tematica, tra il discorso di autopresentazione filosofica di Antistene, incentrato sul concetto di ψυχή, nel *Simposio* senofonteo, e quanto Diogene dice nella prima sezione del *Sesto Discorso* dioneo, relativa al concetto di vita κατὰ φύσιν, la quale si prolunga poi in una seconda sezione, relativa alla vita infelice del τύραννος. Malgrado i critici lo abbiano a volte negato[16], i due discorsi di Diogene sono tematicamente connessi fin dall'inizio del primo, e Diogene, che sa godere della vita secondo natura, è superiore innanzitutto per questo al Re dei Persiani, che, notoriamente, costituisce nella letteratura greca, e nella tradizione cinica in particolare, il paradigma e l'emblema dell'uomo potente e tirannico per eccellenza. Anche nella *Selbstdarstellung* di Antistene è presente, fin dall'inizio, una contrapposizione tra Antistene, che rappresenta il filosofo, e i tiranni, che distruggono e spogliano intere città, ma sono preda di una χαλεπὴ νόσος e sono quindi interiormente infelici, come tutti gli uomini che inseguono in modo smodato piaceri e ricchezze[17]. Inoltre, anche Antistene ricorre a immagini che sfiorano il paradosso quando qualifica il proprio modesto e frugale stile di vita quasi come un eccessivo benessere, tanto grande è il piacere che quel tenore di vita gli procura: il suo piccolo letto, le semplici coperte che lo riscaldano, il poco o pochissimo che egli possiede, gli sembrano assicurargli un godimento superiore a quello di cui egli ha realmente bisogno[18]. Infine il tema del piacere è centrale anche nel discorso di Antistene, e, fatta salva la diversità delle impostazioni dei due filosofi, è descritto in termini analoghi, in alcuni punti, a quelli tratteggiati da Diogene in Dione. Il piacere deriva dall'esatta corrispondenza tra desiderio e bisogno, quindi il vero piacere esclude ogni dismisura e ogni eccesso; occorre aspettare di provare desiderio perché si possa provare reale soddisfazione, e conseguentemente piacere; il piacere ha una vasta sfera d'applicazione. Così, per Antistene, il massimo piacere è trascorrere il suo tempo da mattina e sera con Socrate in discussioni filosofiche, e, a un livello ultimo e superiore, in «ascoltare ciò che è degno di essere ascoltato» (θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα) e «osservare ciò che è degno di essere osservato» (ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα)[19].

Queste corrispondenze sono una prima indicazione del fatto che tra i numerosi Diogene, ognuno diverso dall'altro quanto a carattere, stile di vita, fisionomia teorica, che l'Antichità ci ha trasmessi, quello di cui si fa eco Dione è

cism, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford 2000) 240–260; J. Moles, *The Thirteen Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life*, «The Journal of Hellenic Studies» 125 (2005) 112–138.

16 Cfr. C. Hahn, *De Dionis Chrysostomi orationibus, quae inscribuntur Diogenes*, Diss. Hamburg 1896.

17 Cfr. Xenoph. *Symp.* 4,35–37 (= *SSR* V A 82).

18 Cfr. Xenoph. *Symp.* 4,38–40 (= *SSR* V A 82).

19 Cfr. Xenoph. *Symp.* 4,44 (= *SSR* V A 82).

un Diogene di tradizione fondamentalmente socratica, quindi un Diogene, almeno in linea di massima, particolarmente fededegno. E non solo per le consonanze segnalate con Antistene, ma anche se si rammenta la lezione del *Protagora* platonico, dove Socrate dimostra come il bene, se è davvero tale, implica sempre anche l'utile e il piacevole[20]. Non ogni cosa piacevole è bene, come invece penserà Aristippo, il quale sosteneva inoltre che il fondamento della capacità di essere felici è dato dai piaceri[21], ma, certamente, per Socrate il bene ricomprende in sé anche il piacevole (ἡδύ); del resto, se così non fosse, il concetto stesso di bene sarebbe manchevole e, al limite, almeno in una filosofia eudemonistica, autocontraddittorio. Il bene essendo insieme anche utile e piacevole, esso è certamente attraente, esercita cioè una irresistibile attrazione sull'uomo e sul suo agire: e deve esercitarla, altrimenti nessuna teoria e nessuna lezione o lezioncina di morale indurrà mai l'uomo ad attuarlo e a farlo suo[22].

La mia formula 'moderato edonismo', riferita al cinico Diogene, scandalizzò uno studioso[23], ma persuase altri[24], ed è oggi sottoscritta da molti. Resta il fatto che l'immagine di Diogene ancora oggi più diffusa è di tutt'altra natura.

---

20 Cfr. Plat. *Protag.* 351b–355b. Su questa sezione del *Protagora*, sulla quale esiste una vastissima bibliografia, mi limito a rinviare a R. Hackforth, *Hedonism in Plato's* Protagoras, «Classical Quarterly» 22 (1928) 39–42; G.M.A Grube, *The structural unity of the* Protagoras, «Classical Quarterly» 27 (1933) 203–207; A.E. Taylor, *Plato. The Man and His Work* (London ⁴1937) 258–261; J.P. Sullivan, *The hedonism in Plato's* Protagoras, «Phronesis» 6 (1961) 10–28; B. Manuwald, *Lust und Tapferkeit. Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons* Protagoras, «Phronesis» 20 (1975) 22–50; C.C.W. Taylor (ed.), *Plato. Protagoras*, Revised Edition (Oxford 1991) 141–161; F. Ildefonse (éd.), *Platon. Protagoras* (Paris 1997) 49–55, con bibliografia.

21 Cfr. Aristocl. *ap.* Euseb. *Praep. evang.* XIV 18, 31 p. 763d – 32 p. 764a (= *SSR* IV A 173). Su questo frammento cfr. M.L. Chiesara, *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments* (Oxford 2001) 136–142. Sull'etica di Aristippo cfr. G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo* (Firenze 1958) 74–115, con le aggiunte e precisazioni dello stesso Giannantoni, *op. cit.* (n. 15), IV, 177–184; cfr. anche E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta* (Leiden 1961) 110–111. Su Aristippo si vedano inoltre K. Lampe, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a way of Life* (Princeton–Oxford 2015) 27–35 e 57–64; U. Zilioli, *The Cyrenaics* (Durham 2012) 17–36.

22 Per questa interpretazione del motivo dell'attraenza del bene in Socrate è da vedere G. Calogero, *Platone. Il* Protagora (Firenze 1937), la cui introduzione è ristampata con il titolo *Il* Protagora *e l'etica socratica come EYΔAIMONIA*, in G. Calogero, *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci (Milano–Udine 2019) 77–98.

23 Paolo Desideri, nella sua importante monografia *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano* (Firenze–Messina 1978), la respinse decisamente, ma senza dare nessuna ragione di ciò. E la ragione è semplice: Desideri è un eccellente storico dell'Impero romano, ma non è uno storico della filosofia antica. Se avesse indagato o anche solo compulsato la tradizione letteraria relativa a Diogene, avrebbe facilmente trovato, anche al di fuori di Dione, moltissimi testi che illustrano il 'moderato edonismo' di Diogene – per non parlare del fatto che, su di esso, esiste da decenni una ricca discussione storiografica.

24 Cfr. A.M. Ioppolo, *Anassarco e il cinismo*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Catania, 18–21 aprile 1979), a cura di F. Romano, «Siculorum Gymnasium» 33 (1980) 499–506: 505 n. 19, la quale si servì di questo concetto sia per spiegare la φιληδονία attribuita (polemicamente) ad Aristone di Chio, sia per accreditare la presenza di motivi cinici in Anassarco.

Come ha notato Giannantoni, tradizionalmente si è visto in Diogene, in modo alquanto superficiale, colui che avrebbe portato alle estreme conseguenze le premesse del pensiero di Antistene, dando all'ideale di vita del cinico quelle caratteristiche di rigore, di rinuncia e di ascetismo che più lo hanno caratterizzato nell'opinione comune. Ma così non è: e caratteristico è il fatto che dalle fonti antiche non risulti affatto una esasperazione della polemica contro l'ἡδονή, e in primo luogo contro il piacere sessuale. In Diogene troviamo anzi l'elogio, in funzione di dimostrazione del principio del παραχαράττειν τὸ νόμισμα, della masturbazione, anche in pubblico[25]; le sentenze di tono contrario al piacere sono scarsissime e non configurano nel loro complesso un vero e proprio orientamento antiedonistico[26]. Ciò spiega anche l'esiguità della polemica epicurea[27]. Se si abbandonano idee preconcette e ci si attiene a quanto risulta dalle fonti, non è difficile scorgere come il momento eudemonistico sia centrale in Diogene, come del resto attesta la dossografia, dalla quale risulta esplicitamente che l'obiettivo di tutti gli sforzi del cinico è quello di raggiungere lo ζῆν εὐδαιμόνως: «eliminati dunque gli sforzi inutili, l'uomo che sceglie gli sforzi conformi a natura vive felicemente; l'inintelligenza degli sforzi necessari è la causa dell'umana infelicità»[28]. Lo εὐδαιμόνως ζῆν rappresenta il fine di tutto il pensiero e il modo di vita cinico. Molti studiosi dimenticano o trascurano questo punto, e quanto risulta dal passo appena citato, ovvero il fatto che anche l'ἄσκησις, pur così importante in Diogene[29], non è affatto un fine in sé,

25 Si vedano, tra le tante testimonianze disponibili, almeno Philodem. Περὶ τῶν Στοικῶν col. VIII 9–10 (= *SSR* V B 126); Galen. *De loc. affect.* VI 15 (= *SSR* V B 197); Dio Chrysost. *orat.* VI 19–20 (= *SSR* V B 583); Diog. Laert. VI 69 (= *SSR* V B 147). Sulla testimonianza di Filodemo cfr. T. Dorandi, *Filodemo. Gli Stoici (PHerc 115 e 339)*, «Cronache Ercolanesi» 12 (1982) 91–133; sul tema della masturbazione e delle pratiche sessuali dei Cinici è da vedere H. Niehues-Pröbsting, *op. cit.* (n. 9), 158–167; sulla sfrontatezza di Diogene, cfr. L.E. Navia, *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub* (Westport 1998) 49–52; sulla promozione della libertà sessuale femminile cfr. S. Husson, *La* République *de Diogène. Une cité en quête de la nature* (Paris 2011) 128–130.

26 Cfr. Diog. Laert. VI 51 (= *SSR* V B 198); VI 67 (= *SSR* V B 199); VI 66 (= *SSR* V B 318), e su questi passi G. Giannantoni, *op. cit.* (n. 15), IV, 529.

27 Si vedano Diog. Laert. X 8 (= Epicurus, fr. 238 Usener = *SSR* V B 508); Diog. Laert. X 119 (= Epicurus, fr. 14 Usener = *SSR* V B 508). Cfr. anche Polystrat. *De contemptu* VI 28–VIII 29 (= *SSR* V B 511), e su questo testo bibliografia e *status quaestionis* in G. Indelli, *Chi sono gli avversari di Polistrato?*, in *Actes du XVe Congrès International de Papyrologie* (Bruxelles 1978) 53–82, e in M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo* (Napoli 1981) 102–106.

28 Diog. Laert. VI 71 (= *SSR* V B 291): δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι.

29 Per l'ἄσκησις in Diogene, cfr. D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* (London 1937, repr. Hildesheim 1976) 216–220; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man* (Uppsala 1948) 38–47. Rispetto all'impostazione di M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71* (Paris 1986), la quale rileva unicamente l'aspetto pratico dell'ascesi cinica, ha certamente ragione H. Schulz-Falkenthal, *Zum Arbeitsethos der Kyniker*, «Wissenschaftliche Zeitschrift» 29 (1980) 91–101, ora in M. Billerbeck (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung* (Amsterdam 1991) 289–302, di sottolineare anche la presenza di «eine theoretische und sittliche Komponente, indem sie im Prozess der physi-

ma ha un valore dinamico, dialettico, finalizzato al raggiungimento della εὐδαιμονία. Tale valore strumentale e dinamico è di nuovo esplicitamente affermato, e con molta forza, dalla dossografia: «Sosteneva [= Diogene] perciò che assolutamente nulla si può ottenere nella vita senza esercizio, *anzi che l'esercizio è l'artefice di ogni successo*»[30]. Ora, come si è visto da Dione Crisostomo, ma come confermano anche altre testimonianze, all'interno della felicità è per Diogene certamente ricompreso anche un certo stato edonico. A questo proposito, vale la pena rilevare come la condizione di massima beatitudine di Diogene, la sua stessa essenza di filosofo cinico, sia stata ben rappresentata, in termini di immagine letteraria, dai celebri aneddoti che lo pongono in relazione con Alessandro Magno. Alessandro si è accostato al filosofo cinico perché desiderava parlargli, e tutti ricordano la celebre, icastica risposta di Diogene, il quale risponde al grandissimo sovrano di scansarsi, e di non privarlo, con l'ombra che proietta su di lui, del raggio di sole che lo scalda[31]. In questo aneddoto sono sintetizzati una serie di valori propri del saggio cinico: l'autosufficienza, il disprezzo dei potenti e della δόξα, il grande valore riconosciuto alla propria indipendenza di filosofo. Ma non deve sfuggire, in quel Diogene che quasi pigramente, eppure così intensamente, si crogiola sotto il raggio di sole che lo riscalda, al punto di non muovere un passo per incontrare l'illustre sovrano e da invitarlo, anzi, a scostarsi dalla posizione che priva lui di quel benefico calore («μικρὸν ἀπὸ τοῦ ἡλίου μετάστηθι»), una delle più belle immagini riassuntive dello stato edonico raggiunto da Diogene.

Già da Dione era affiorata l'esigenza razionalistica di Diogene di costruirsi un assetto di vita tale da garantirgli la felicità, a tal punto da renderlo superiore, in questo, al re dei Persiani. Varie altre testimonianze, che sfuggono alla ripetitività e banalità di non poche *chreiai* della letteratura sentenziosa, confermano e precisano questa esigenza, già antistenica[32], e di schietta derivazione socratica, di ricorrere alla ragione come strumento di valutazione della realtà esterna e come criterio dell'azione (anche e proprio della più spregiudicata). Non si comprende il significato della celebre «sfrontatezza» cinica se non si coglie che l'ἀναίδεια stessa nasce da una rigorosa applicazione alla pratica di quanto freddamente in teoria il ragionamento indica e prescrive. L'ἀναίδεια è solo il risultato dell'assoluto deprezzamento del νόμος, della dissacrazione rigorosa di convenzioni, costumi, usi, che la ragione non riconosce

schen Gewöhnung zugleich der Herrschaft der Vernunft und des Willens als formenden Faktoren besondere Bedeutung zumassen» (299). Su questo aspetto cfr. anche A. Brancacci, *Askesis e logos nella tradizione cinica*, «Elenchos» 8 (1987) 439–447.

30 Diog. Laert. VI 71 (= *SSR* V B 291): οὐδέν γε μὴν τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι.

31 Cfr. Plutarch. *Vit. Alex.*, 14,2–5, p. 671d–e (= *SSR* V B 32).

32 Per gli ambiti di applicazione (linguistico, retorico, dialettico e logico) della nozione di *logos* in Antistene cfr. A. Brancacci, *Antisthène. Le discours propre* (Paris 2005) 189–191.

o ai quali non conferisce alcuna importanza: essa appare mera «sfrontatezza» agli altri, ai non-cinici, ma per il cinico essa nasce dalla ricerca di una assoluta coerenza con ciò che la ragione mette in luce, e, inoltre, da una pura aderenza alle norme della φύσις. Questa centralità del λόγος nella filosofia di Diogene va sottolineata[33], perché troppo spesso ignorata nella letteratura critica. E un buon esempio di ciò è dato dal ruolo che esso svolge nella determinazione dei concetti di felicità (εὐδαιμονία) e di piacere (ἡδονή). Si consideri infatti il seguente passo già segnalato dal Weber[34]: Διογένης ἔφασκεν ἡδονὴν ἀληθινὴν εἶναι τὸ τὴν ψυχὴν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι ἔχειν, ἄνευ δὲ τούτου οὐδὲ τὰ Μίδου οὐδὲ τὰ Κροίσου χρήματα ὠφέλιμα εἶναι. Ἐὰν δέ τις ἢ ὑπὲρ μεγάλου ἢ ὑπὲρ μικροῦ λυπῆται, οὐκ εὐδαίμων, ἀλλὰ κακοδαίμων ἐστίν. «Diogene diceva che il piacere verace consiste nell'avere l'anima in stato di allegrezza e tranquillità, senza di che né le ricchezze di Mida né quelle di Creso sono utili. Se invece uno soffra per una cosa grande o per una cosa piccola, non è felice, ma infelice»[35].

L'aneddoto sembra tratto da buone fonti, perché ricco di motivi propri della tradizione cinica: il valore della ψυχή; il deprezzamento dei χρήματα; il riferimento alle figure di Mida e di Creso, rappresentanti emblematici dell'eccesso di ricchezze; lo stesso tema dell'utile, che in termini socratico-antistenici dipende dal tema connesso del retto uso (ὀρθὴ χρῆσις). Diogene prospetta qui una visione a valenza moderatamente edonistica della εὐδαιμονία, nell'ambito della quale non solo ἡδονή non viene respinta, ma è anzi accolta in una visione del tutto originale. Naturalmente Diogene non allude qui a qualunque piacere, o al cosiddetto piacere volgare, contraddicente gli ideali di αὐτάρκεια propri del saggio cinico[36]. Egli non parla infatti di ἡδονή, ma di ἀληθινὴ ἡδονή, e questa precisazione, questa sorvegliatezza e precauzione del lessico, sono essenziali per comprendere che egli sta cercando di ridefinire il piacere in termini personali e confacenti alla concezione cinica. Egli allude a un particolare tipo di piacere, che è l'unico a potersi razionalmente definire come tale, e

33 Si ricordi ad esempio Diog. Laert. VI 38 (= *SSR* V B 7), ove Diogene contrappone alla passione (πάθος) la ragione (λόγος). J.M. Meilland, *L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique*, «Revue de Théologie et Philosophie» 3 (1983) 233–246, ha notevolmente ridimensionato il cosiddetto anti-intellettualismo di Diogene, chiarendo gli obiettivi cui esso è funzionale.

34 Cfr. E. Weber, *De Dionis Chrysostomi Cynicorum sectatore*, «Leipziger Studien zur classischen Philologie» 10 (1887) 77–268: 260.

35 Gnom. Vat. 742 n. 181 (= *SSR* V B 300). Con minime differenze, e la significativa variante τὰ Μήδου in luogo di τὰ Μίδου (variante anch'essa di schietto sapore cinico, anzi proprio diogeniano, l'espressione alludendo al re dei Persiani, la cui evocazione da parte di Diogene è testimoniata da una ricca tradizione), lo stesso apoftegma ricorre in altri gnomologi, tutti segnalati da Weber. Cfr. inoltre A. Packmohr, *De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae* (Diss. Münster 1913) 14–16; K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Berlin 1901) II 2, 592.

36 Sull'autosufficienza nella tradizione cinica cfr. A.N.M. Rich, *The Cynic Conception of autarkeia*, «Mnemosyne» 9 (1956) 23–29, e altre indicazioni bibliografiche in L.-A. Dorion, *Antisthène et l'autarcie*, in V. Suvak (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica* (Praha 2014) 282–307: 202–203 n. 3.

per questo è ἀληθινή, che non è affatto definito in relazione alla sfera del corpo, ma consiste in uno stato di ἱλαρότης καὶ ἡσυχία proprio dell'anima (ψυχή): cioè in un atteggiamento psichico di allegrezza e di tranquilla contentezza, atteggiamento di cui non può che essere giudice, o garante, una istanza esterna al piacere stesso, che è appunto la ψυχή. Ciò suggerisce come, in tale concezione del piacere, esso si configuri come la stessa risultante di una già avvenuta conquista dell'ἀρετή. Solo se si possiede e si realizza la virtù, infatti, ci si potrà trovare in uno stato di felicità, di beatitudine, e in quel conseguente (o concomitante) stato di ἱλαρότης καὶ ἡσυχία dell'anima che è la ἀληθινὴ ἡδονή. Alla luce di questa dottrina, il piacere risulta intellettualisticamente depurato di ogni accentuata connotazione edonistica. Questo esito è importante anche perché permette al concetto stesso di εὐδαιμονία di accogliere come una delle sue varie determinazioni anche quella edonica, sotto pena di non potersi configurare come assolutamente escludente il dolore (λύπη). La precisazione che senza un piacere così ri-determinato e ri-definito né le favolose ricchezze di Mida o di Creso sono utili (ὠφέλιμα) conferma e ribadisce questa valutazione o concezione razionalista del piacere, nel mentre riprende un motivo antistenico. Si aggiunga che la rilevanza dell'opposizione ἡδονή – λύπη, superabile solo in una teorizzazione dell'εὐδαιμονία, nella quale trovi posto un sostanziale recupero di un'istanza spontaneistica[37], doveva essere centrale nel pensiero di Diogene, proprio perché immediatamente determinata dalle obiezioni del senso comune, secondo il quale è inconcepibile una felicità che, per assoluta indifferenza al piacere, rischia di non essere esente dal potere scatenante del dolore[38].

Di questa difficoltà è testimonianza il passo riportato in Stob. IV 8,27 sotto il lemma ἐκ τῶν Διογένους διατριβῶν (= *SSR* V B 82), che indica in Stobeo i *Discorsi Diogenici* di Dione Crisostomo[39]. Qui è proprio la continua commistione di ἡδονή e λύπη a rivelarsi connotazione peculiare di quella contraddizione e di quella vita bastarda che rende la vita del *tyrannos* (inteso come soggetto morale massimamente indegno) sommamente infelice e indegna di essere vissuta[40]. Essa è assolutamente distante dalla condizione di beatitudine del saggio, in cui vita serena e piacevole, e virtuosità, si identificano. D'altra parte, la provenienza dionea di questo lemma conferma che la connessione che ab-

37 Per l'opposizione dei concetti di ἡδονή e λύπη da un lato, di λύπη e πόνος dall'altro, e una discussione dei problemi etici connessi, cfr. l'estratto di Onesicrito *ap.* Strab. XV, I, 63–64. Su Onesicrito si veda T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography* (Berkeley–Los Angeles 1949).

38 A questa preoccupazione non è del tutto estranea anche la distinzione tra ἄχρηστοι πόνοι e πόνοι κατὰ φύσιν in Diog. Laert. VI 71 (= *SSR* V B 291).

39 Cfr. F. Duemmler, *Antisthenica*, Diss. Bonn 1882, poi nelle sue *Kleine Schriften* (Leipzig 1901) I, 75; E. Weber, *op. cit.* (n. 34), 81.

40 Cfr. Dio Chrysost. *orat.* VI 35–59 (= *SSR* V B 583).

biamo stabilito fin dall'inizio di questo articolo con Dione è più che fondata. Che poi tutti questi temi rivendichino una precisa organicità nell'ambito del pensiero di Diogene, lo confermano alcuni frammenti restituiti da Giovanni Stobeo; essi sono esplicitamente volti alla teorizzazione dei concetti di εὐδαιμονία e ἡδονή, e sono caratterizzati dall'essere organici e coerenti tra loro: è probabile che derivino tutti da una stessa fonte. Prima di passare al loro esame, è tuttavia opportuno esaminare innanzitutto una massima conservata dallo stesso Stobeo in cui è attribuita a Socrate questa asserzione: Σωκράτης, ἐρωτηθείς τίνες εὐδαίμονες, εἶπεν· Οἷς καὶ φρένες ἀγαθαὶ καὶ λόγος πρόσεστιν. «Socrate, essendogli stato domandato quali uomini siano felici, disse: coloro ai quali appartengono pensieri buoni e ragione»[41]. Questo detto, che Mullach attribuiva non a Socrate, ma a Diogene (cfr. fr. 69 *FPhG*)[42], segue immediatamente, nel capitolo stobeano, a un altro detto, che non è altro che la versione semplificata, attribuita a Socrate, di un celebre frammento di Antistene[43]. Ciò fa ragionevolmente supporre che il Socrate cui entrambi i frammenti si riferiscono sia il Socrate di Antistene; nel caso di *SSR* V A 127, il criterio di lemmatizzazione adottato fu quello di citare il nome del filosofo cui spettava la paternità del detto, cioè Antistene; nel caso di Stob. IV 39,18 il criterio fu quello di citare il personaggio cui, nello scritto di Antistene, era posto in bocca quel detto, cioè Socrate[44]. E questa conclusione è coerente con il fatto, di cui si hanno altri esempi nello Stobeo, che frammenti di Antistene e di Diogene, oppure di Socrate (dove il Socrate in questione è il Socrate di tradizione antistenica) e di Diogene, sono citati in immediata successione. Da questo breve testo emerge con chiarezza il fondamentale razionalismo del Socrate di tradizione antistenica, secondo cui εὐδαιμονία consiste nel possedere φρένες ἀγαθαὶ καὶ λόγος, cioè un criterio intellettuale di consapevolezza, e anche di misura, tale da rivelarsi guida sicura nell'azione, e quindi da assicurare all'uomo da un lato la bontà del suo comportamento etico, dall'altro la possibilità di attingere la felicità. Questo razionalismo etico passa a tutto un filone del cinismo, e in particolare a Diogene. Si veda infatti Stob. IV 39,20 *s.v.* Διογένους (= *SSR* V B 301), che sembra essere quasi il coerente completamento del frammento appena esaminato. Qui infatti si dice: εὐδαιμονία γὰρ μία ἐστὶ τὸ εὐφραίνεσθαι ἀληθινῶς, καὶ μηδέποτε λυπεῖσθαι, ἐν ὁποίῳ δὴ ἂν τόπῳ ἢ καιρῷ ᾖ τις. «Sola e

41 Stob. IV 39,19 (= *SSR* I C 314).

42 E cfr. G. Giannantoni, *op. cit.* (n. 15), IV, 350, *in appar. ad SSR* V B 301.

43 Cfr. Stob. IV 39,18: Σωκράτης ἐρωτηθεὶς τί εὐδαιμονία ἡδονὴ ἀμεταμέλητος. Che è appunto una versione più succinta del frammento riportato da Athen. XII 513a (= *SSR* V A 127): Ἀντισθένης δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκεν τὴν ἀμεταμέλητον.

44 Per questa distinzione, cfr. A. Brancacci, *Il contributo dei papiri alla gnomica di tradizione cinica*, in M.S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II* (Firenze 2004) 221–248: 227.

unica felicità è infatti il rallegrarsi veramente, e non mai affliggersi, in qualunque luogo o situazione ci si trovi».

Si noti innanzitutto come ritornino qui tutti i temi emersi finora dall'analisi dell'etica diogeniana, inseriti in un'organica e coerente teorizzazione. Stando a questi testi, per Diogene la felicità consiste in uno stato di beatitudine a un tempo intellettuale ed emotivo, caratterizzato da una moderata e particolare valenza edonistica, per nulla coincidente con la cosiddetta ἡδονή volgare, come fa capire il verbo impiegato, εὐφραίνεσθαι. Si noti che ancora una volta lo stesso concetto di εὐφραίνεσθαι è determinato e specificato dall'avverbio ἀληθινῶς. Vedremo come anche in altri frammenti trasmessi dallo Stobeo ricorra l'aggettivo ἀληθινή, riferito a εὐδαιμονία e a ἡδονή, per designare appunto la felicità autentica e l'autentico piacere in contrapposizione a ciò che in entrambi i domini sembra tale, ma tale non è. In virtù di questa concezione, se da un lato εὐδαιμονία non esclude un particolare genere di piacere, τὸ εὐφραίνεσθαι, dall'altro essa si oppone decisamente – e proprio per questa sua più ampia connotazione – a λύπη. La clausola «in qualunque luogo o situazione ci si trovi» fa capire che mantenere questo atteggiamento edonico, che come si è più volte visto interessa la ψυχή, la διάνοια, le φρένες ἀγαθαὶ e il λόγος, non è qualcosa di facile o scontato: è implicito che ciò richiede una vigilanza e un esercizio. Ma la dossografia ci dice proprio, esplicitamente, che il fine dell'ἄσκησις e dei πόνοι κατὰ φύσιν è raggiungere l'εὐδαιμόνως ζῆν; essa ci dice anche che chi invece si lascia prendere dagli ἄχρηστοι πόνοι, e non li caccia via una volta per tutte, non sarà mai felice. Tutto ciò significa che momento eudemonistico-edonistico e momento ascetico, inteso nel senso dei πόνοι κατὰ φύσιν, si compenetrano in Diogene e si implicano a vicenda.

A definitiva conferma delle strette relazioni che nell'etica diogeniana intercorrono fra i concetti di εὐδαιμονία e ἀληθινὴ ἡδονή può infine essere citato un altro lemma dello Stobeo, in cui si legge: εὐδαιμονίαν γὰρ ταύτην εἶναι φαμὲν ἀληθινὴν τὸ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν ἀεὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι διατριβεῖν. «Infatti diciamo essere felicità autentica quella che consiste nel trascorrere la vita avendo il pensiero e l'anima sempre in stato di tranquillità e allegrezza»[45]. È di estremo interesse rilevare come qui si proceda addirittura a una ridefinizione del concetto stesso di εὐδαιμονία[30], la quale, in quanto parificata a quello stato psichico di ἡσυχία καὶ ἱλαρότης in cui Gnom. Vat. 742 n. 181 (= *SSR* V B 300) faceva consistere la ἡδονὴ ἀληθινή, si identifica ora essa stessa con quest'ultimo concetto, così che finanche formalmente le due definizioni (di felicità e piacere verace, o autentico) sono perfettamente equivalenti. Dove è allora chiaro che il piacere teorizzato da Diogene come non estraneo alla sfera della moralità è un godimento, una gioia e tranquillità psichica, uno stato dell'anima, che non differiscono in definitiva dall'osservanza di ciò che il

45 Stob. IV 39,21 τοῦ αὐτοῦ (*sc.*: Διογένους) (= *SSR* V B 300).

logos ci suggerisce, proponendoci una norma tale da rendere misurata e giusta l'applicazione dell'inclinazione umana a un determinato contenuto sensibile, cioè all'oggetto, o meglio alla grande varietà di oggetti, come emergeva anche da Dione, del godimento. Il vero e autentico piacere si identifica così con il piacere risiedente nella διάνοια, risultante da una serena e tranquilla disposizione dell'anima, tale da assicurare contentezza e allegrezza. È da notare come le formule ἀληθινὴ εὐδαιμονία e ἀληθινὴ ἡδονή attestate per Diogene dallo Stobeo trovino un puntuale corrispettivo nella formula ἀληθινὴ ἄσκησις riferita a Diogene stesso da Diogene Laerzio[46]: quest'ultima formula è ancora una volta utilizzata per determinare il concetto diogenico di vero e autentico «esercizio» in contrapposizione ad altre forme di applicazione, che vengono rifiutate o che non hanno valore. Anche lo ἀεὶ che compare nella formula ἀεὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι διατριβεῖν non va trascurato: esso conferma che non ci si deve mai lasciar prendere da istanze che possano mettere in crisi questo stato di gioiosa contentezza e di serenità. Conferma quindi, come si è appena visto, la necessità di un costante esercizio.

Ora, la domanda che è inevitabile porsi è la seguente: come si concilia questa tradizione, che come si è visto è ampia e strutturata, con l'altra immagine di Diogene proveniente dalla letteratura apoftegmatica? In quale rapporto stanno, e come si conciliano, questo Diogene decisamente eudemonista e tutt'altro che ostile a un moderato accoglimento del piacere, con il Diogene rigorista, che conduce una vita miserabile, teorizza l'ἄσκησις, che ci proviene innanzitutto dalla sezione dossografica della *Vita di Diogene* in Diogene Laerzio, ma poi anche da altri aneddoti? Per il momento limitiamoci a constatare come almeno in due casi si sia constatato che è possibile scorgere una connessione, o alleanza, tra i due momenti, quello eudemonistico-edonico e quello ascetico. Ma cerchiamo ora di guadagnare altri elementi di giudizio.

All'inizio del Novecento, un importante studioso della filosofia tardoantica, Karl Praechter, aveva fatto un'acuta osservazione relativa alla sesta orazione *Diogene o della tirannide* di Dione Crisostomo, dalla quale anche noi siamo partiti. Egli notò come la tradizione relativa a Diogene sia segnata qui da una oscillazione strutturale: da un lato c'è il Diogene sereno, conciliato, scherzoso[47], che pretende di vivere meglio dei ricchi e dei potenti; dall'altro c'è il grave predicatore morale che si scaglia contro la cultura materiale e insegna che solo il πόνος assicura salute e successo[48]. Le due tradizioni sono entrambe ci-

46 Cfr. Diog. Laert. VI 48 (= *SSR* V B 118), e su questo passo si veda J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy* (Bristol ²2011) 27.

47 Il principale rinvio è all'espressione ταῦτα δὲ εἰώθει μὲν παίζων λέγειν (§ 7) che introduce tutto il discorso del Diogene dioneo; ma non mancano nel testo del *Sesto Discorso* numerose altre espressioni scherzose, e scherzosamente paradossali, dello stesso tenore.

48 K. Praechter, *Zur Frage nach der Composition der Sechsten Rede des Dion Chrysostomos*, «Hermes» 37 (1902) 283–291.

niche, ma si tratta di due aspetti del cinismo che convivono in Dione l'uno accanto all'altro, senza che alcuna contraddizione sia avvertita e neppure sussista. L'osservazione di Praechter era del tutto esatta, e ha anzi una portata più generale, riguardando in verità l'intera tradizione diogenica. Ciò può essere agevolmente verificato anche solo leggendo la *Vita di Diog*ene in Diogene Laerzio, dove sono compresenti un Diogene che si esercita ad abbracciare le statue coperte di neve d'inverno, e a rotolarsi d'estate sulle sabbie ardenti[49], per temprare al massimo il suo corpo, e un Diogene il quale dichiara che gli dèi hanno concesso agli uomini facili mezzi di vita (βίον ῥᾴδιον), ma li hanno anche nascosti alla loro vista, talché essi ricercano cibi raffinati e unguenti[50]. Gli storici della filosofia antica hanno riflettuto solo saltuariamente sull'indicazione offerta da Praechter, e sul problema che tale situazione delle fonti solleva, ma nel complesso non sono mancati interventi sulla questione, che meritano certamente di essere ricordati. Una soluzione divenuta poi moneta corrente fu prospettata da Gerhard: egli formulò l'ipotesi della decisiva influenza di Bione di Boristene sulla presunta creazione di un Diogene 'edonista', e parlò anzi di una fase intermedia del cinismo, rappresentata da Cratete di Tebe e da Bione stesso, una fase caratterizzata da un atteggiamento meno rigoristico e più incline all'edonismo[51]. Ma a questa posizione, che certo ha alcuni motivi di verità per quanto riguarda i particolari caratteri del cinismo di Cratete, e di Bione stesso, incomberebbe il dovere di spiegare poi tutte le innumerevoli espressioni di un cinismo 'edonista' presenti nella tradizione, e dimostrare ogni volta, o almeno qualche volta, che esse dipendono dall'intervento di Bione, cosa che non solo non è mai stata fatta, ma che è in realtà impossibile fare. Essa inoltre non spiega affatto, a ben vedere, perché questo moderato e meno rigoristico cinismo avrebbe addirittura inventato un edonismo cinico, attribuendolo per giunta a ritroso a Diogene. Ma l'aspetto più grave, e tanto più grave in quanto è passato inosservato, di questa ipotesi, è di spezzare arbitrariamente e inutilmente l'unità della tradizione cinica, postulando, senza necessità e senza alcuna dimostrazione, un cinismo 'autentico', quello ascetico, e un cinismo riveduto e corretto, quello 'edonistico'. Viceversa Praechter, che fu praticamente ignorato negli studi successivi, aveva avvertito, pur parlando del solo Dione, «Dass die Lebensauffassung in beiden Stücken kynisch ist, lässt sich nicht bestreiten, aber es sind verschiedene Seiten des Kynismus, verschiedene Nuancen kynischer Stimmung, die hier wie anderswo in der kynischen Literatur hervortreten»[52]. Kurt von Fritz accettò e rilanciò a sua volta l'ipotesi di Gerhard, e con tanta sicurezza da presentarla quasi

49 Diog. Laert. VI 23 (= *SSR* V B 174). Cfr. Diog. Laert. VI 34 (= *SSR* V B 176).

50 Diog. Laert. VI 44 (= *SSR* V B 322).

51 G.A. Gerhard, *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*, «Archiv für Religionswissenschaft» 15 (1912) 388–408, e «Archiv für Religionswissenschaft» 17 (1914) 335–336.

52 K. Praechter, *op. cit.* (n. 48), 284–285. Cfr. anche 285 n. 1.

come una certezza; egli inoltre affermò con decisione la priorità del tipo rigoristico, anche se non la dimostrò in alcun modo, e sostenne anch'egli che gli aneddoti a tinta edonistica sarebbero stati introdotti nella tradizione diogenica da Bione di Boristene, il quale, peraltro, non fu mai, secondo lo studioso tedesco, un vero cinico[53]. Rigettare la responsabilità e la genesi del momento edonistico su Bione di Boristene è la soluzione a mio vedere più facile, e inoltre indimostrata, e credo che questo articolo valga nel suo insieme a confutarla. Innanzitutto non è buon metodo trasportare su un altro filosofo il problema che un determinato filosofo pone: in questo modo il problema non riceve risposta, ma è solo rinviato, e risorge di nuovo. Su quali basi Bione di Boristene (ammesso, e non concesso, che l'ipotesi di Gerhard e von Fritz sia valida) procedette a tale operazione? Disponendo di quali fonti? Si aggiunga che questa ipotesi soffre di almeno altre tre gravi contraddizioni. La più grave ed evidente è che non esistono aneddoti di Bione di Boristene che tratteggino un Diogene edonisticamente orientato. Inoltre, se Bione (che in effetti ebbe una variegata formazione filosofica[54], ma fu percepito dagli Antichi fondamentalmente come un cinico: basti pensare alla sua influenza su Orazio[55]) non fu mai, come ritiene von Fritz, un vero cinico, come è possibile che una tradizione interpretativa così contrastante con la tradizione ascetica, propria del cinismo presuntamente autentico, abbia avuto tanta fortuna e sia stata accettata così agevolmente dai cinici stessi? Infine, se ci si prende la cura di esaminare gli aneddoti che testimoniano il positivo trattamento del piacere da parte di Bione, si dovrà constatare come essi siano di una natura totalmente diversa dal peculiare stato edonico disegnato da Diogene, perché riguardano l'accettazione del piacere sessuale e l'ἡδονή nel senso più comune del termine[56]. Giustamente Sayre reagì alla diffusa accettazione di queste ipotesi[57], facendo notare che il cinismo antico è, fin dalla sua nascita, volto all'εὐδαιμονία, e che la ricerca della felicità non esclude quella del piacere, come attestano fonti autorevoli[58]; o piuttosto non esclude affatto una accettazione, direi io, sorvegliata

53 Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, «Philologus» Supplementband XVIII, 2 (1926) 1–97: 42–43. Lo studioso tedesco ha invece ragione quando nota che «der Rigorismus in der krassen Form, in der er sich in vielen Nachrichten über das Leben des Diogenes äussert, ist in späterer Zeit nie mehr vertreten worden» (42).

54 Cfr. Diog. Laert. IV 51–52 (T 19 Kindstrand). Su tale formazione filosofica, e in particolare sul cinismo di Bione, cfr. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (Uppsala 1976) 56–78, e 160–166 per il commento a T 19.

55 Per questo punto, tra i vari contributi disponibili, segnalo lo studio dettagliato di J. Moles, *Cynicism in Horace Epistles 1*, in F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpoool Latin Seminar*, Fifth Volume (Liverpool 1985) 33–60.

56 Cfr. Diog. Laert. IV 49 (= F 59 Kindstrand) e IV 53 (= T 3 Kindstrand).

57 Cfr. D.R. Dudley, *op. cit.* (n. 29), 104–106; M. Winiarczyk, *Theodoros ὁ ἄθεος*, «Philologus» 124 (1981) 64–94: 77 n. 62.

58 Cfr. F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism* (Baltimore 1938) 2–5 e 106. T.S. Brown, *op. cit.* (n. 37), 29–31, seguito da G. Giannantoni, *op. cit.* (n. 15), IV, 533, obietta che si tratta

del piacere, come esplicitamente risulta sia da Dione sia dai testi di Stobeo già esaminati. Una indicazione significativa si deve anche a Höistad, il quale distinse tra un «eudaemonistic ascetism», proprio di Diogene, e un «throughgoing ascetism», che sarebbe uno sviluppo o accentuazione posteriore, conseguente anche al diffondersi in Grecia dell'ascetismo orientale (e a questo proposito bisognerebbe ancora una volta richiamare Onesicrito): il primo avrebbe per obiettivo l'εὐδαιμονία, il secondo tenderebbe piuttosto a spostare l'accento sulla conquista dell'ἐγκράτεια; tesi sostanzialmente accolta anche da Kindstrand[59]. Ma questa distinzione, come lo stesso Höistad ammette, non vale per Diogene e per il cinismo originario; essa potrebbe in certa misura applicarsi solo alla posteriore storia ed evoluzione della tradizione cinica. A sua volta Giannantoni ha osservato che Diogene non poteva «non contrapporsi alla diffusa ricerca del piacere e della felicità nel senso più ovvio e convenzionale dei termini»[60], ma che nello stesso tempo non poteva non presentare il suo modo di vivere come preferibile e più piacevole: il che è, forse, troppo generico.

La mia tesi è che non vi sia affatto, in Diogene, una contrapposizione tra momento ascetico e momento edonico, ma anzi una connessione e compenetrazione, come è emerso da alcune considerazioni già formulate. A sostegno di questa tesi si possono allegare due ulteriori considerazioni. La prima, più generale, è che non v'è sicuramente contrapposizione tra ἄσκησις e εὐδαιμονία, posto che, come ho più volte ricordato, l'obiettivo della prima è proprio l'εὐδαιμόνως ζῆν. Ora, i frammenti dello Stobeo che ho esaminati, ma anche i passi del *Sesto Discorso* di Dione Crisostomo, pongono una stretta relazione tra eudemonismo e edonismo, fanno di quest'ultimo una conseguenza del primo, e giungono quasi a identificare questo stato edonico con la felicità stessa del Cinico. Se così è, momento ascetico e stato edonico sono strettamente connessi: e io credo, anzi, che le due diverse rappresentazioni di Diogene, di cui parlava Praechter, restituiscano due motivi co-originari, nati cioè insieme. La seconda ragione, più specifica e precisa, è che nello stesso estratto dossografico sull'ἄσκησις, riportato da Diogene Laerzio, di cui precedentemente ho citato alcune proposizioni, figura un riferimento positivo allo stato edonico, inteso ovviamente nel modo e nei termini di Diogene. È importante ricordare il seguente passo: «Lo stesso disprezzo del piacere per chi vi sia abituato è cosa dolcissima (ἡδυτάτη). E come quelli che sono stati abituati a vivere nei piaceri malvolentieri passano a un contrario genere di vita; così, quelli che si sono esercitati in modo contrario, con maggiore disinvoltura disprezzano gli stessi

di fonte tarde. Ma le fonti tarde, soprattutto se si tratta di fonti dotte, non sono per questo meno autorevoli.

59 Cfr. R. Höistad, *op. cit.* (n. 29), 134–135; J.F. Kindstrand, *op. cit.* (n. 54), 65–67.

60 Cfr. G. Giannantoni, *op. cit.* (n. 15), IV, 534.

piaceri»[61]. Questo passo illustra perfettamente la struttura fondamentale dell'etica di Diogene. L'obiettivo del modo di vita cinico, e in particolare dell'ἄσκησις, è la felicità, lo εὐδαιμόνως ζῆν. Vivere in tale stato significa τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν ἀεὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι διατριβεῖν: è questa è, anche, la condizione della ἀληθινὴ ἡδονή. La stessa formula ἀληθινὴ ἡδονή fa immediatamente comprendere che essa non si identifica affatto con l'ἡδονή volgarmente intesa, anzi, si pone come alternativa rispetto a quest'ultima. Del resto ogni concezione filosofica del piacere è la costruzione di un determinato concetto del piacere stesso, la quale per definizione non solo non si identifica, ma differisce, e può anche differire grandemente, dal piacere comunemente inteso. E a chi avesse ancora dubbi sul fatto che vale la pena esercitarsi e praticare la διττὴ ἄσκησις per raggiungere lo εὐδαιμόνως ζῆν – Dione Crisostomo illustra molto bene, e, io credo, fedelmente quest'ultimo concetto – Diogene assicura che finanche la καταφρόνησις dell'ἡδονή comunemente intesa è ἡδυτάτη per chi vi si sia esercitato. La ἀληθινὴ ἡδονή; il «moderato edonismo», di cui avevo parlato nel mio articolo citato in apertura; lo «stato edonico», che indica il modo di vivere e di stare nella realtà e nella natura di Diogene, sono tutte espressioni volte a indicare la peculiare elaborazione del concetto di piacere da parte di Diogene. E questo particolare piacere si cela nello stesso disprezzo del piacere comunemente inteso: disprezzo che è – o meglio diviene, per chi vi si sia abituato – supremamente dolce. Questa precisazione apre la strada a una nuova, finale, importante conquista teorica: i concetti di ἡδέως ζῆν e di ἀηδῶς ζῆν – è significativo che in queste formule compaia la forma infinitiva con avverbio, piuttosto che il corrispondente vocabolo in forma sostantiva – non sono né fissi, né invariabili, né immutabili, ma è sempre aperta la possibilità di un passaggio dell'uno nell'altro, da uno stato allo stato contrario (τούναντίον), proprio perché anche piacere e dispiacere sono sottoposti alla legge dell'ἄσκησις. Che è un concetto dialettico, dinamico, designante una attività realmente capace di operare una trasformazione dell'uomo, e, trasformandolo nella direzione suggerita dal filosofo cinico, condurlo alla felicità.

Corrispondenza:
Aldo Brancacci
Dipartimento di Studi Letterari, Filosofici e di Storia dell'arte
Università di Roma 'Tor Vergata'
Via Trionfale 6551
I-00135 Roma
aldobrancacci@yahoo.it

61 Diog. Laert. VI 71 (= *SSR* V B 291): καὶ γὰρ αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἡ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα, καὶ ὥσπερ οἱ συνεθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τούναντίον μετίασιν, οὕτως οἱ τούναντίον ἀσκηθέντες ἥδιον αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι.