

## LE DÉMONAX DE LUCIEN ENTRE RÉALITÉ ET FICTION\*

Le principal témoignage dont nous disposons sur le philosophe Démonax de Chypre est la *Vie* que lui consacre son contemporain (et ancien élève) le célèbre littérateur et satiriste Lucien de Samosate (115/125-180/190), qui composa cet ouvrage vers la fin de sa vie, vers 174 ou même un peu plus tard, après 177,<sup>1</sup> donc dans ses dernières années. La *Vie de Démonax* est l'un des rares écrits biographiques où Lucien trace un portrait positif, voire admiratif, d'un philosophe contemporain. À ce que nous savons, deux autres de ses écrits du même genre avaient pour héros les philosophes Nigrinus et Sostrate.

Dans son dialogue conservé intitulé *Nigrinus*, de datation incertaine, Lucien admire le philosophe de ce nom pour la force de son caractère, la cohérence de sa démarche philosophique et son pouvoir de conviction<sup>2</sup>. Qui plus est, il prétend que c'est Nigrinus qui fut responsable de sa propre conversion à la philosophie à une époque où il avait probablement environ 40 ans<sup>3</sup>. Lucien le présente comme un platonicien, bien qu'en réalité il n'y ait rien de strictement platonicien dans l'exposé qu'il donne de sa philosophie. Il le décrit notamment comme un moraliste sévère, qui abomine le milieu social et culturel dans lequel il vit à Rome, et qui regrette la vie idéale à Athènes. Sa patrie n'est pas précisée et, si on laisse de côté une mention assez hypothétique de son nom dans un papyrus<sup>4</sup>, Nigrinus n'est connu que grâce à Lucien. Il n'est donc pas étonnant que les critiques aient souvent douté de son existence réelle<sup>5</sup>.

\* Ce texte a bénéficié des suggestions et des corrections fort précieuses de mes amis M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et T. Dorandi, envers lesquels je suis profondément reconnaissant.

<sup>1</sup> Cf. Follet 1977, 51; Jones 1986, 91 n. 5. Le *terminus post quem* est fourni par la mort de Pollux, le favori d'Hérode Atticus (*Demon.* 24, 33), fixée par Follet vers 174; une date un peu plus basse est suggérée par la manière dont Lucien parle d'Hérode, mort en 177, comme d'un personnage apparemment déjà disparu. En ce qui concerne le texte de la *Vie de Démonax*, je suis ici l'édition, et la traduction, de Bompaire 1993, 128-145. Pour une vue d'ensemble sur Démonax, cf. Goulet-Cazé 1994.

<sup>2</sup> Cf. Fuentes González 2005a.

<sup>3</sup> Sur le débat concernant la prétendue conversion de Lucien à la philosophie, cf. Fuentes González 2005b.

<sup>4</sup> Cf. F. Longo Auricchio, *Su alcune liste di libri restituite da papiri*, "RAAN" 46, 1971, 144-145; A. Linguiti, dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I, t. 1\*, Firenze 1989, 87 (n° 2).

<sup>5</sup> Cf. Bompaire 1958, 530, pour qui Nigrinus n'est qu'un produit de l'imagination de Lucien. Je pense plutôt, avec Brandão 1994, 83 n. 11, que Nigrinus est un personnage inventé

Quant à Sostrate, Lucien révèle dans l'introduction de la *Vie de Démonax* (§ 1) qu'il avait déjà consacré un écrit à ce philosophe, d'origine Béotienne, surnommé Héraclès. Ce texte n'a pas été conservé, mais l'auteur évoque de façon résumée les aspects qu'il y avait traités: la taille et la force physique extraordinaires de Sostrate, son "genre de vie" en plein air sur le mont Parnasse et son activité comme protecteur et bienfaiteur des hommes. On peut identifier ce Sostrate avec le philosophe décrit par Hérode Atticus chez Philostrate<sup>6</sup>, où il est appelé aussi Héraclès ou "Agathion", en raison de son évergétisme; et on peut l'identifier de même avec le Sostrate de Plutarque<sup>7</sup>.

Parmi ces trois philosophes (Démonax, Nigrinus et Sostrate), c'est sans doute la figure de Démonax qui se présente à nous comme la plus réelle et la plus concrète. En revanche, la figure de Nigrinus semble se diluer davantage dans la fiction. À ce sujet, il est étonnant que le portrait de Nigrinus tracé par Lucien, le seul qu'il rattache expressément à une école philosophique précise (le platonisme), se présente comme tout à fait artificiel de ce point de vue. Le prétendu platonisme de ce Nigrinus ne semble pas aller au-delà de certains éléments scénographiques qui placent le philosophe dans son cabinet d'étude: une tablette contenant des dessins de figures géométriques et une sphère représentant l'univers (cf. *Nigr.* 2). Le Nigrinus de Lucien apparaît plutôt comme un moraliste qui s'attaque aux vices de Rome et qui fustige les riches, les adulateurs et les faux philosophes, ainsi que ceux qui s'obstinent (peut-être certains stoïciens ou même certains cyniques?) à éduquer les âmes dans l'endurance et l'insensibilité sans tenir compte des forces humaines correspondant à chaque âge et à chaque situation particulière (cf. *Nigr.* 27). On comprend peut-être mieux cette filiation platonicienne virtuelle que Lucien prête à Nigrinus, si on pense qu'il prétend imiter en quelque sorte dans son écrit le cadre d'un dialogue platonicien, tout en restant cependant dans le style très particulier de son dialogue comique qui mêle la philosophie à la comédie<sup>8</sup>. Car même si le personnage de Nigrinus comporte une part de vérité historique, il semblerait qu'il permette essentiellement à Lucien d'exprimer son émerveillement plus ou moins réel (non peut-être sans quelque ironie) pour certaines idées de la "philosophie morale populaire" provenant de Grèce (notamment d'Athènes), certaines idées qui, à ses yeux, seraient incarnées de façon particulièrement frappante et cohérente chez Nigrinus.

par Lucien, mais il peut conserver, comme d'autres personnages, des traces de plus d'une figure historique, suivant une technique de composition qui semble caractéristique de l'auteur.

<sup>6</sup> Cf. Philostr., *VS* 2.1, 552-554.

<sup>7</sup> Cf. Plut., *De ex.* 600e. Cf. Kindstrand 1979-1980, *Id.* 1989.

<sup>8</sup> Cf. Anderson 1978, 372-373; Overwien 2003, 549-550.

Mais on ne peut pas parler de semblables portraits de philosophes chez Lucien sans citer aussi les deux autres ouvrages conservés où ce portrait est tout à fait négatif: la *Vie de Pérégrinus* et l'écrit *Sur Alexandre ou le faux prophète*<sup>9</sup>. Lucien écrit sa *Vie* du cynique pythagorisant Pérégrinus Proteus –né à Parium en Mysie, vers 95– vraisemblablement peu après les Jeux Olympiques au terme desquels le protagoniste s'immola par le feu (165)<sup>10</sup>. Quant à l'autre ouvrage, écrit après 180,<sup>11</sup> et adressé comme une espèce de lettre à l'épicurien Celse, son protagoniste est le charlatan Alexandre d'Abonotique qui était l'élève d'un disciple d'Apollonios de Tyane. Alexandre, qui se présentait comme la réincarnation de Pythagore, instaura dans sa ville natale d'Abonotique (sur le Pont-Euxin en Paphlagonie) un oracle et des mystères qui, malgré leur supercherie, eurent un très grand retentissement dans l'empire romain<sup>12</sup>. En fait, l'existence historique de ces deux personnages est bien attestée en dehors de Lucien.

Dans les deux cas on retrouve ce même Lucien qui raille partout dans son œuvre la figure des "faux philosophes", que ce soit un cynique fanatique ou un pythagoricien dogmatique et imposteur. Loin de toute admiration, le sentiment de Lucien n'est fait ici que de rejet ou même de haine pure et dure. Il n'est nullement prêt à valoriser et moins encore à admirer ceux qui ne font que se donner devant le monde des airs de philosophe. À ce sujet, il déclare souvent que le nombre de ceux qui, parmi les prétendus philosophes, le sont vraiment, est peu ou même très peu élevé<sup>13</sup>. Dans son *Apologie* (§ 15), un écrit qu'il faut placer, comme la *Vie de Démonax*, dans les dernières années de sa vie, Lucien va même jusqu'à dire qu'il n'a jamais rencontré personne qui mérite à proprement parler d'être appelé "sage", si jamais un tel homme –précise-t-il encore– a existé ou peut exister en réalité quelque part<sup>14</sup>.

Cette affirmation paraît contredire ce qu'il déclare dans l'introduction de sa *Vie de Démonax*, car il y présente ce philosophe, à côté de Sostrate, comme un homme digne de considération et de mémoire, un homme extraordinaire par son "esprit extrêmement philosophique" (Sostrate, en revanche, y est valorisé plutôt pour ses "qualités physiques"). Lucien renforce cette déclaration en disant qu'il les a vus personnellement l'un et l'autre et qu'il a été "saisi d'admiration" en les voyant, si bien qu'il a même étudié longtemps

<sup>9</sup> Cf. les analyses de Clay 1992.

<sup>10</sup> Cf. *Peregr.* 35 ss.; Hier., *Chron.*, p. 204.24 Helm.

<sup>11</sup> C'est la date de la déification de Marc-Aurèle (cf. *Alex.* 48) qui sert de *terminus post quem*.

<sup>12</sup> Cf. Luc., *Alex.* 5.40. Sur Alexandre, cf. Goulet 1989a.

<sup>13</sup> Cf. *Pisc.* 30, 37, 40, 42, 46, 47: les philosophes authentiques sont peu nombreux; *Pisc.* 20; *Fug.* 4, 24: ils sont très peu nombreux.

<sup>14</sup> C'est un paradoxe stoïcien bien connu (cf. *SVF* I, p. 15, III, p. 164, 167, 217).

auprès de Démonax. Un peu plus loin (§ 2), il va jusqu'à déclarer que son propos, en écrivant la *Vie de Démonax*, n'est pas seulement de maintenir le souvenir de celui-ci parmi les hommes cultivés ou l'élite de son temps, mais aussi de le proposer comme un "canon" pour les jeunes gens de son temps, afin que ceux qui se tournent vers la philosophie puissent "imiter cet homme qui fut le meilleur des hommes connus de moi". En fait, l'admiration que Lucien éprouve à son égard n'a pas de parallèle dans son œuvre conservée. Et ce qu'il admire le plus chez lui, c'est sans doute qu'il ne se donne nullement des airs de philosophe: "Il partait en guerre en particulier contre ceux qui philosophent non point par souci de la vérité, mais pour la montre" (*Demon.* 48). Pour Démonax ce n'est pas l'apparence, ce n'est pas la barbe qui fait le philosophe (*Demon.* 13).

Quant à l'affirmation de Lucien dans son *Apologie* selon laquelle il n'a jamais rencontré de vrai sage, plutôt que de représenter une contradiction (par rapport au début de la *Vie de Démonax*), elle peut facilement se comprendre dans le cadre du dessein auto-apologétique qui préside à cet écrit, et qui mène son auteur tout naturellement, dans une stratégie d'auto-justification, à ne reconnaître nulle part la perfection. De même, dans sa *Vie de Démonax*, il faut sans doute compter aussi sur une part importante de déformation et d'idéalisation du philosophe qui fait l'objet de la biographie.

Comme on peut le voir, on se heurte toujours à l'interprétation de la nature complexe de nos témoignages. Par conséquent, avant d'aborder l'analyse de la *Vie de Démonax* à la recherche de la personnalité et de la pensée du philosophe de Chypre, il convient d'essayer de définir la nature du genre littéraire concerné. Et je vais me servir du modèle théorique décrit par Goulet à propos des *Vies* des philosophes de l'Antiquité tardive<sup>15</sup>. Ce modèle représente un type idéal de biographie (un type pour ainsi dire "authentique") qui consisterait en "l'exposé détaillé des épisodes essentiels de la vie d'un individu, le long d'un cadre chronologique identifiable, par un contemporain parfaitement informé, voire par l'individu lui-même jetant un regard impartial sur sa propre vie, et ceci afin de fournir une information objective"<sup>16</sup>. Les manifestations concrètes de biographies que l'on peut analyser seraient des déformations (ou, si l'on veut, des variations) de ce modèle idéal, en fonction de trois axes, que Goulet appelle "historique ou documentaire", "littéraire" et "idéologique", avec l'ajout finalement d'un quatrième, l'axe "temporel", pour rendre compte des rapports éventuels que peuvent entretenir entre elles les *Vies* littéraires concrètes dans leur dimension diachronique (ce qu'on appellerait aujourd'hui les rapports d'intertext-

<sup>15</sup> Cf. Goulet 1998 (cf. *Id.* 2001).

<sup>16</sup> Cf. Goulet 1998, 219, 227 (= *Id.* 2001, 4-5, 10).

tualité).

Concernant le premier axe, on peut se demander tout d'abord quelle est la qualité de la documentation historique dont dispose Lucien (et qu'il peut donc offrir) pour sa *Vie de Démonax*. En principe, il se trouve placé à un niveau d'information privilégié, car il affirme qu'il a "fréquenté fort longtemps" le philosophe (cf. *Demon*. 1). Mais n'est-ce pas pour lui une façon de donner à sa biographie un plus grand crédit?<sup>17</sup> S'agissant de l'auteur des *Histoires vraies*, cette possibilité n'est jamais complètement à écarter. Rien cependant n'autorise à la prendre en compte sérieusement. S'il faut prêter foi aux mots que Lucien place à la fin de son texte (cf. *Demon*. 67), il s'est toujours servi de ses propres souvenirs, des souvenirs si abondants qu'il s'est borné à en choisir quelques-uns qui suffisent à donner aux lecteurs une idée du genre d'homme que fut Démonax.

Mais quelles sont les données historiques que l'on peut tirer objectivement de la *Vie* de Lucien? D'abord, l'auteur nous renseigne sur les origines et la vocation de Démonax: "Il était Chypriote de naissance, d'une famille distinguée<sup>18</sup> pour ce qui est de son rang dans la cité et de sa fortune. Toutefois il s'éleva au-dessus de tout cela et s'estima digne du plus grand des desseins: il se tourna vers la philosophie..." (*Demon*. 3).

Ensuite, Lucien précise le nom de ses maîtres. Il s'agit de personnages plus ou moins connus par ailleurs, que je cite dans l'ordre chronologique vraisemblable de leurs rapports avec Démonax<sup>19</sup>, à savoir: Démétrios, qu'il faut sans doute identifier avec l'ami de Sénèque qui pratiquait à Rome, entre les règnes de Tibère et de Vespasien, la philosophie cynique<sup>20</sup>; Épictète, le célèbre stoïcien qui admirait vivement les premiers cyniques, et qui habita Rome jusqu'à environ 93/94, date probable du décret d'expulsion des philosophes appliqué sous Domitien<sup>21</sup>; Timocrate d'Héraclée, le stoïcien très véhément dont parle Philostrate à propos du sophiste Polémon<sup>22</sup>; et finalement Agathoboulos, qui pratiquait à Alexandrie un ascétisme cynique rigoureux, et dont on peut placer le *floruit* en 119 ap. J.-C.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Cf. Goulet 1998, 221 = *Id.* 2001, 6.

<sup>18</sup> Follet 1993, 377 n. 60, rappelle qu'on a retrouvé près de Salamine de Chypre la stèle et l'épigramme d'un Démonax, mort en mer à vingt-huit ans, qui pourrait être un parent de son homonyme le philosophe. La datation de l'épigramme proposée par les spécialistes le place soit au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., soit au I<sup>er</sup> ap. (cf. Follet, *ibid.*).

<sup>19</sup> Cf. Dudley 1937, 159.

<sup>20</sup> Cf. Billerbeck 1994.

<sup>21</sup> Sur le débat concernant la date du décret de Domitien, cf. Sherwin-White 1957. Pour une vue d'ensemble sur Épictète, cf. Fuentes González 2000.

<sup>22</sup> Cf. Philostr., *VS* 1.25, 535-536.

<sup>23</sup> Cf. Hier., *Chron.*, p. 198.1-3 Helm. À propos de Timocrate, Lucien ajoute un juge-

Cela dit, ce que visait Lucien en citant tous ces maîtres plus ou moins célèbres, c'était de mettre en relief l'idée que Démonax ne devait pas sa vocation à l'un ou l'autre de ces maîtres, mais que son amour pour la philosophie était inné chez lui: "... mû dès sa prime enfance par un élan personnel vers le beau, par un amour inné pour la philosophie, il méprisa tous les biens des hommes et, se vouant entièrement à la liberté et au franc-parler, il ne cessa de mener une vie droite, saine, sans reproche et d'offrir en exemple aux spectateurs et aux auditeurs son bon sens et sa sincérité dans la pratique philosophique" (*Demon.* 3)<sup>24</sup>.

Même si Lucien insiste sur l'ampleur et la profondeur de la formation de Démonax, qui touchait non seulement la philosophie, mais aussi la poésie et la rhétorique (cf. *Demon.* 4), il s'intéresse dans les paragraphes qui suivent (*Demon.* 5-9) à décrire les traits essentiels de la personnalité de son héros (éclectisme, tolérance, emploi d'un discours sincère et d'une réprobation aimable) ainsi que les principaux traits de sa vie quotidienne (frugalité, mépris des biens apparents, amour de la paix et de l'amitié).

Lucien décrit Démonax notamment par rapport à son activité à Athènes, mais on peut facilement imaginer, en fonction de ses maîtres, qu'il a dû passer un certain temps auparavant au moins à Rome et à Alexandrie. À Athènes, dans un premier temps il aurait suscité l'animosité du peuple par son franc-parler et sa liberté, si bien qu'il dut faire face, comme Socrate, à un procès pour impiété (cf. *Demon.* 11). Devant la double accusation de n'avoir jamais offert de sacrifice à Athéna et de ne pas s'être initié aux mystères d'Éleusis, contrairement à ce qui était la dévotion et la pratique religieuse du moment<sup>25</sup>, Démonax serait parvenu à emporter la conviction des Athéniens grâce à des arguments de bon sens: s'il n'avait pas sacrifié à Athéna, c'est parce qu'il ne pensait pas que la déesse avait besoin de ses offrandes; et s'il avait refusé l'initiation aux mystères, c'est parce qu'il savait qu'il essayerait d'en détourner les non-initiés s'il trouvait que ces mystères étaient mauvais, et qu'il les révélerait à tout le monde par philanthropie s'il trouvait qu'ils étaient beaux.

On a imaginé que Démonax avait obtenu la citoyenneté athénienne<sup>26</sup>,

ment: "homme savant et très remarquable par sa parole et sa pensée", ce qui, dans ce contexte, fait penser qu'il n'a pas été à ses yeux sans importance dans la formation, notamment rhétorique, de Démonax (cf. Dudley 1937, 159). Pour Agathoboulos, cf. Goulet-Cazé 1989.

<sup>24</sup> L'idée que la philosophie est une affaire notamment de vocation naturelle semble l'une des idées forces de Lucien en ce qui concerne sa vision de la philosophie: cf. aussi *Nigr.* 38.

<sup>25</sup> Cf. Jones 1986, 97-98.

<sup>26</sup> Cf. Dudley 1937, 159-161. En tout cas, comme le remarque Jones 1986, 93 n. 22, l'idée de Dudley selon laquelle Démonax participa directement à la vie publique d'Athènes à travers une magistrature qu'il aurait obtenue rapidement ne relève que d'une mauvaise inter-

mais la lecture de Lucien permet seulement d'affirmer qu'il a bénéficié d'une réputation et d'une influence extraordinaires à Athènes jusqu'à la fin de sa vie.

Après l'épisode du procès, Lucien laisse de côté le cadre historique ou chronologique de son exposé (même si, comme c'est fréquent dans la biographie antique, il ne fournit pas de dates) pour continuer à décrire son héros à travers une longue série d'anecdotes brèves et de bons mots (*χρηῖται* et *ἀποφθέγματα*, selon la terminologie rhétorique). Il ne reprend le cadre historique qu'à la fin, pour résumer les dernières années de la vie de Démonax, sa mort par suicide alors qu'il avait près de cent ans et ses obsèques, où il fut l'objet des plus grands honneurs funéraires de la part des Athéniens (cf. *Demon.* 64-66).

Lucien ne précise pas la date de l'arrivée de Démonax à Athènes, tout comme il n'avait pas précisé non plus la date de sa naissance. En revanche, il précise maintenant son âge au moment de sa mort, un renseignement sans doute beaucoup plus extraordinaire: "Il vécut un peu moins de cent ans" (cf. *Demon.* 64). Par ailleurs, d'après Dudley<sup>27</sup>, d'autres éléments du récit peuvent être mis à contribution pour établir une chronologie de la vie de Démonax: ainsi, le départ d'Épictète de Rome pour Nicopolis en 93/94 (cf. *supra*); l'anecdote concernant la rencontre de Démonax avec Pérégrinus, dont l'arrivée en Grèce semble se placer en 152, ce qui impliquerait un séjour du premier à Athènes après cette date; et le *floruit* d'Agathoboulos en 119 ap. J.-C. (cf. *supra*). Dudley se demande également si Lucien inclut Démonax parmi les quelques philosophes de valeur vivant en Grèce (à Athènes?) qu'il évoque dans l'un de ses dialogues composé après la mort de Pérégrinus en 165.<sup>28</sup> Si c'était le cas, Démonax devait être encore vivant après cette date. Concrètement, Dudley place vers 120 l'arrivée de Démonax à Athènes, sa naissance vers 70 et sa mort vers 170, chronologie qui est maintenant couramment acceptée.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le fait que Lucien présente Démonax comme un philosophe très influent dans la ville d'Athènes, alors qu'aucun des auteurs antiques qui se sont occupés de cette ville ou plus particulièrement des philosophes grecs qui s'y donnaient rendez-vous ne le cite, fut envisagé comme un argument qui plaçait contre son existence historique<sup>29</sup>. Cependant, au début du XX<sup>e</sup> siècle déjà Funk se chargea de réfuter cet argument et d'autres

prétation de l'expression *εὐθὺς ἐν ἀρχῇ* de *Demon.* 11 (cf. aussi Harmon 1913, 149).

<sup>27</sup> Cf. Dudley 1937, 159 n. 1.

<sup>28</sup> Cf. Luc., *Fug.* 4.24.

<sup>29</sup> Cf. notamment Schwarz 1878.

semblables<sup>30</sup>. Le silence de Philostrate au III<sup>e</sup> siècle s'explique sans doute tout simplement par le fait que le philosophe Démonax n'appartenait pas à la catégorie de sophistes qui pouvaient intéresser immédiatement l'auteur de la *Vie des sophistes*. De toute façon, notre connaissance fort incomplète de la vie philosophique grecque doit nous dissuader de recourir à tout argument *e silentio*. Si Démonax n'avait pas d'école ni de disciples proprement dits, comme c'était le cas en général pour tous les philosophes plus ou moins rattachés au cynisme, il n'y a rien d'étonnant à ce que la conservation de sa mémoire et de sa philosophie ait été énormément fragile et indirecte<sup>31</sup>.

On peut toutefois signaler qu'au IV/V<sup>e</sup> siècle Eunape de Sardes le cite dans ses *Vies des philosophes et des sophistes*, mais il le fait à propos de Lucien, et il est donc possible qu'il ne le connaisse que par la biographie de celui-ci<sup>32</sup>. Cependant, l'argument le plus sûr et le plus solide en faveur de l'existence historique de Démonax est le fait qu'il se trouve cité plus de trente fois dans la tradition gnomologique représentée par Stobée et les Byzantins, et cela en des termes qui ne permettent pas de supposer une dépendance de Lucien. En effet, les anecdotes et les mots en question ne coïncident jamais strictement avec ceux qui sont rapportés par Lucien. Les critiques ont considéré que certains de ces mots pouvaient dériver des propres écrits de Démonax<sup>33</sup>, mais Lucien, tout comme la tradition gnomologique, n'en mentionne aucun. En tout cas, nous avons ici un témoignage précieux sur la postérité de notre philosophe bien au-delà de Lucien, même s'il relève de la tradition indirecte. Mais c'est un sujet qui dépasse le cadre de cet article<sup>34</sup>.

Je me borne à signaler que la valeur de ce témoignage pour la reconstitution de la philosophie de Démonax doit être mise d'autant plus en relief que Lucien a sans doute introduit dans la biographie un facteur important de déformation selon les axes littéraire et idéologique. Concernant l'axe littéraire,

<sup>30</sup> Cf. Funk 1907, 647-668 (chap. III: "Die historische Existenz des Demonax").

<sup>31</sup> Sur ce sujet je renvoie à Goulet 2007.

<sup>32</sup> Cf. Eun., *VS* 2.1.9, p. 4.6-8 Giangrande. Follet 1977, 51-52, suggère l'identification avec Démonax du stoïcien anonyme qui, dans Gell. 19.12, adresse une critique contre le deuil excessif d'Hérode Atticus, critique semblable à celles que formule notre philosophe dans la *Vie* de Lucien (cf. *Demon.* 24, 33). Jones 1986, 94, considère le qualificatif de stoïcien comme un obstacle à cette hypothèse, mais, comme le dit Follet 1977, 52, Démonax "avait été disciple d'Épictète, il prônait l'autarcie et la mort volontaire; on pouvait, sans erreur grave, le présenter comme Stoïcien".

<sup>33</sup> Cf. Jones 1986, 91-92; Bompaire 1993, 121. Funk 1907, 630, envisageait une activité littéraire de la part de Démonax, mais, sans crainte de la contradiction, il la niait plus loin (667-668).

<sup>34</sup> Pour les fragments gnomologiques il faut renvoyer encore au recueil de Funk 1907, 659-672, qui remplaça les recueils précédents, fort limités (cf. Fritzsche 1866; Mullach 1877).

Lucien affirme qu'il se sert uniquement de ses propres souvenirs, mais il emploie un verbe qui évoque clairement le genre littéraire des "mémorables" (ἀπομνημονεύματα). Il a dû inévitablement se laisser conduire dans sa *Vie de Démonax* par l'imitation de cette tradition littéraire, notamment par Xénophon et en général par la tradition socratique des recueils de faits et de propos mémorables. Les critiques ont évoqué aussi la tradition des *Vies* de cyniques, telle que nous pouvons la connaître grâce à Diogène Laërce, une tradition où les anecdotes et les bons mots représentent l'élément le plus important<sup>35</sup>. N'était-il pas déjà inévitable pour Lucien de voir dans l'épisode du procès pour impiété une réminiscence de l'histoire de Socrate (*Demon.* 11)?

Récemment, Overwien<sup>36</sup> a mis en relief l'idée que Lucien avait composé son portrait de Démonax en fusionnant les modèles de Socrate et de Diogène le cynique (de Sinope), et cela non seulement du point de vue philosophique mais aussi du point de vue littéraire. Lucien se trouve placé nécessairement dans une tradition littéraire qui détermine fortement ce portrait. Plus près de Lucien, on peut aussi invoquer le modèle d'Arrien de Nicomédie, le disciple d'Épictète<sup>37</sup>. Enfin, dans les années 20 du XX<sup>e</sup> siècle, Zetowski avait même défendu l'hypothèse que la source de la *Vie de Démonax* serait un ouvrage perdu de Plutarque, sa *Vie de Cratès*<sup>38</sup>. Même si cette hypothèse reste très douteuse, il faut reconnaître que la figure de Cratès de Thèbes se profile derrière certains aspects de la vie et de la personnalité du Démonax de Lucien, par exemple son mépris et son rejet volontaire des richesses, le charme (χάρις) et la douceur de son éloquence, sa philanthropie et sa capacité à rendre meilleurs les hommes, son pouvoir de réconcilier les gens en dispute ou le fait qu'il entre librement dans toutes les maisons comme un bon démon<sup>39</sup>.

La présentation que Lucien fait de Démonax comme d'une sorte d'appa-

<sup>35</sup> T. Dorandi me signale aussi le genre de biographie cultivé au III<sup>e</sup> s. av. J.-C. par Antigone de Caryste: cf. Dorandi 1999.

<sup>36</sup> Cf. Overwien 2003.

<sup>37</sup> Cf. Dudley 1937, 160. Sur l'admiration de Lucien à l'égard d'Arrien, cf. Macleod 1987; Wirth 1964. Quant à Épictète, Démonax l'avait écouté, et sa doctrine, notamment sa vision du cynique idéal, semble l'avoir beaucoup influencé.

<sup>38</sup> Cf. Zetowski 1922. L'ouvrage perdu de Plutarque est évoqué chez Julien, *Or.* 9 [= 6].17, 199c-200b (= Cratès, fr. 84 Giannantoni).

<sup>39</sup> Cf. Luc., *Demon.* 3, 6-7, 9, 63; Cratès, fr. 17-18, 34, 44, 84 Giannantoni. Sur l'hypothèse de Plutarque (notamment le *De genio Socratis*) modèle de Lucien, cf. Wälchli 2003. En ce qui concerne Cratès, Lucien cite son nom dans *Demon.* 48, avec Antisthène et Diogène; dans *Peregr.* 15, avec Diogène; dans *Fug.* 11, avec Diogène et Ménippe; dans 16 et 20, ainsi que dans *Pisc.* 23, avec Diogène et Antisthène; dans *Par.* 43, avec Diogène, Zénon de Citium et d'autres. Cratès apparaît aussi dans *Gall.* 20 comme l'une des incarnations du coq, et il est finalement un personnage dans *Dial. mort.* 21, 22.

rition divine et de bon génie<sup>40</sup> est sans doute d'autant plus significative que Démonax, tout comme Lucien lui-même, ne semble pas avoir été un païen très pratiquant. Comme le remarque Goulet<sup>41</sup>, c'est à la vision du philosophe dans la mentalité populaire que répond cette présentation de Démonax comme un être à dimension divine, laquelle se prolonge aussi après sa mort, si on pense que Lucien prétend que les Athéniens considéraient comme sacrée la pierre où il avait coutume de s'asseoir: "L'esprit général de l'œuvre de Lucien n'invite pas à majorer la signification de ces divers passages. Mais cette vénération religieuse –qu'elle soit historique ou inventée par Lucien– représente manifestement une donnée de la mentalité populaire qui favorisait l'évolution du genre littéraire des Vies de philosophes vers des formes beaucoup plus religieuses"<sup>42</sup>.

En général, l'axe idéologique a dû jouer un rôle très important dans le portrait de Démonax tracé par Lucien. Celui-ci veut montrer un exemplaire parfait d'homme, et cela comme une pure manifestation de la nature innée et spontanée de l'individu, bien éloignée de la catégorie des philosophes qui se perdent tout à fait dans la complaisance, l'orgueil et la pure apparence: "Qui donc t'a dit que je suis philosophe?" (*Demon.* 11), répliqua Démonax au sophiste Favorinus, qui voulait l'interroger sur l'école qu'il préférerait en philosophie. Et j'ai rappelé plus haut le passage où Lucien affirme que Démonax "partait en guerre en particulier contre ceux qui philosophent non point par souci de la vérité, mais pour la montre" (*Demon.* 48). À ce propos, Lucien cite l'anecdote de l'admonestation adressée par Démonax à un cynique qui, parce qu'il portait un manteau grossier, une besace et un pilon à mortier en guise de bâton, affirmait à grands cris qu'il était un émule d'Antisthène, Cratès et Diogène: "Démonax lui dit: 'Trêve de mensonges! Car il se trouve que tu es disciple d'Hypéride' " <sup>43</sup>.

On dirait que Lucien, à la fin de sa vie, célèbre avec sa biographie de Démonax la véritable philosophie, laquelle n'est pas pour lui une question de doctrine mais de vérité, lui qui avait toujours élevé la voix contre les faux

<sup>40</sup> Cf. *Demon.* 63; *Demon.* 10: "Tout cela, il le faisait et le disait avec le concours des Charites et d'Aphrodite même, en sorte que, selon le vers du comique [Eupolis, fr. 102.5 Kassel-Austin], la persuasion résidait toujours sur ses lèvres" (cf. *Nigr.* 7); *Demon.* 7: "Il pensait en effet que la faute est humaine et qu'il appartient à un dieu ou à un homme égal aux dieux de corriger les faux pas"; *ibid.* 11: "C'est pourquoi l'ensemble du peuple athénien ainsi que les magistrats l'admiraient énormément et ne cessaient de regarder vers lui comme vers un être supérieur".

<sup>41</sup> Cf. Goulet 1998, 241; *Id.* 2001, 18-19.

<sup>42</sup> Cf. Goulet 2001, 18-19.

<sup>43</sup> Comme l'explique Bompaire 1993, 141 n. 51, nous avons ici un jeu de mots sur ὑπερος ("pilon à mortier") et Hypéride, l'orateur attique.

philosophes de toute filiation: ce qu'il admire en fait c'est le philosophe véritable, et ce qu'il exige d'un philosophe, outre bien sûr qu'il ne perde pas son temps en spéculations absurdes et inutiles<sup>44</sup> qui n'ont rien à voir avec la conduite à tenir dans la vie de tous les jours, c'est-à-dire avec la morale, c'est tout d'abord qu'il accorde toujours sa vie et sa doctrine. Démonax, comme le dit Lucien avec insistance (cf. *supra*), ne cessait d'offrir l'exemple de la sincérité dans la pratique philosophique<sup>45</sup>. En guise de preuve, Lucien n'hésite pas à témoigner que tous les philosophes, après la mort de Démonax, assistèrent à ses obsèques, si bien que c'est eux-mêmes qui chargèrent sur leurs épaules sa dépouille pour la porter jusqu'au tombeau (cf. *Demon.* 67).

On a bien du mal à imaginer un tel dévouement universel de la part de ses collègues philosophes. La créature mi-divine que Lucien fait valoir devant son public est tellement 'parfaite' qu'on peut supposer qu'elle comporte un certain nombre d'éléments artificiels, de sorte qu'il arrive souvent que l'ensemble sonne faux. La figure du Démonax historique se cache sans doute derrière cette image, mais plus ou moins forcée ou retouchée ici et là.

Tout d'abord, Lucien tient à présenter Démonax comme un éclectique qui ne se borne pas à un seul type de philosophie, mais qui fait la synthèse de plusieurs (*Demon.* 5). Le biographe tente de faire percevoir cette image philosophique en renvoyant à deux figures proverbiales, celle de Socrate et celle de Diogène: Démonax –dit-il– semblait s'apparenter plutôt à Socrate, mais par sa mise et son style de vie détendu on avait l'impression qu'il imitait le cynique. Il se rattachait donc à l'un et à l'autre, mais, selon Lucien, en s'écartant de chacun sur un point essentiel: de Socrate, en ce qui concerne l'ironie; de Diogène, en ce qui concerne la pratique, fondamentale chez les cyniques, de la "falsification de la monnaie" dans la vie quotidienne. Lucien prétend que Démonax menait la même existence que tout le monde, comme un homme simple. Or, cette idée ne fait qu'insister sur la même obsession de Lucien: le philosophe ne doit jamais agir "possédé par l'orgueil" dans la vie privée ou publique, ni par dogmatisme<sup>46</sup>. Puisqu'on sait que les cyniques

<sup>44</sup> Cf. *Demon.* 28. Voici l'anecdote rapportée par Lucien à ce sujet: "Il (Démonax) vit un jour deux philosophes tout à fait incultes en controverse sur un problème; l'un posait des questions absurdes, l'autre ne répondait rien qui concernât le sujet. 'Ne vous semble-t-il pas, dit-il, mes amis, que l'un des deux trait un bouc et que le second lui tend une passoire par-dessous?' ". Sur la reprise de cette image par Kant, cf. Robinson 1949-1950.

<sup>45</sup> Cf. Cancik 1984. Paradoxalement, Lucien lui-même allait devoir se heurter à l'accusation d'incohérence dans son *Apologie* (cf. § 5-6).

<sup>46</sup> Cf. l'*Hermotimos*, où Lycinus (Lucien) convainc son ami Hermotimos, un stoïcien fictif, de la nécessité d'abandonner toute école philosophique (aucune n'est satisfaisante) et de mener simplement la vie d'un homme ordinaire (κοινὸς βίος, *Herm.* 84). L'insistance de

avaient pris position, dès les origines du mouvement, contre le vain orgueil et contre tout dogmatisme<sup>47</sup>, il semble évident que le biographe ne fait qu'interpréter ici la réalité en fonction de sa propre expérience des nombreux cyniques apparents ou fanatiques de son époque.

Par ailleurs, la façon dont il décrit les clés de la philosophie de Démonax s'en tient complètement à la représentation classique du cynisme<sup>48</sup>, à savoir: l'entraînement du corps et la réalisation de l'effort visant l'endurance (*Demon.* 4), et cela dans le but d'assurer en dernière analyse l'autosuffisance la plus complète (*ibid.*), une valeur que notre philosophe garda jusqu'au point de se suicider par inanition lorsqu'il ne fut plus capable de se suffire à soi-même (cf. *Demon.* 65)<sup>49</sup>. Rappelons encore que Lucien met comme fondement de l'orientation philosophique naturelle de Démonax la liberté et le franc-parler qui représentent également des notions clés du cynisme (cf. *Demon.* 3). Démonax manifestait sa pleine indifférence à l'égard des biens ou des malheurs apparents (cf. 8, 20)<sup>50</sup>, il était également indifférent à l'égard du sort de son cadavre, envisageant même que celui-ci soit dévoré par des poissons, des chiens ou des oiseaux (cf. *Demon.* 35, 66) et il identifiait le bonheur avec la liberté (cf. *Demon.* 19). Enfin, comme le remarque Goulet-Cazé<sup>51</sup>, la grande place qu'occupe dans le texte le recours au comique appliqué à des sujets sérieux s'inscrit nettement dans la tradition cynique du *σπουδαιογέλοιοι* que Lucien admirait tellement chez Ménippe et dont il use lui-même partout dans ses écrits<sup>52</sup>. Quant à son Démonax, il recourt souvent à ce procédé, rattaché à son franc-parler si caractéristique, et il est toujours prêt à répondre aux questions les plus embarrassantes (cf. *Demon.* 39), ne reculant même pas, en bon cynique, devant la grossièreté, derrière laquelle il cache toujours une leçon morale (cf. *Demon.* 12, 17).

Lucien sur cette idée de la nécessité de mener une vie courante est sans doute à remarquer (cf. *infra*).

<sup>47</sup> Cf. Decleva Caizzi 1980.

<sup>48</sup> Cf. Goulet-Cazé 1986.

<sup>49</sup> On trouve une re-création tout à fait fictive de la mort de Démonax chez un romancier écossais du XIX<sup>e</sup> siècle, John Galt (1779-1839): cf. Galt 1824, 136-140 ("Death of a Cynic").

<sup>50</sup> Cette indifférence (*ἀδιαφορία*) était capitale chez les cyniques, mais Démonax pouvait l'avoir apprise aussi chez Épictète, dont le stoïcisme gardait cette prémisse de la philosophie cynique contre les développements introduits dans la Stoa, visant à distinguer parmi les choses indifférentes entre des choses préférables et des non préférables (cf. Fuentes González 2000, 131-132). Sur la tradition cynique dans la Stoa, cf. Alesse 2000; et notamment Goulet-Cazé 2003.

<sup>51</sup> Cf. Goulet-Cazé 1990, notamment 2763 s.

<sup>52</sup> Cf. aussi Funk 1907, 658 s.; Dudley 1937, 159. Sur l'emploi du *σπουδαιογέλοιοι* (le style mi-sérieux, mi-comique) chez Lucien il faut renvoyer surtout à Branham 1989. Pour un aperçu sur ce procédé dans la tradition cynique en général, cf. Fuentes González 1998, 77-78.

De toute évidence, ce n'est nullement la vie d'un "homme courant" qui se trouve décrite dans l'ensemble de la *Vie de Démonax*. L'expression de Lucien (§ 5) doit être interprétée en relation avec le fait qu'il assimile à un homme extravagant l'image du faux philosophe, et que par conséquent il préfère ranger, un peu socratiquement, le véritable philosophe parmi les "hommes communs". Lucien veut démontrer qu'il est possible de devenir un homme admirable et extraordinaire tout en restant un homme comme les autres, sans être bizarre ni déplaisant ni orgueilleux.

Peut-on donc considérer Démonax comme un philosophe cynique? Lucien en tout cas évite d'employer à son propos cette étiquette, sans doute parce qu'il l'utilise dans son œuvre avec une valeur dépréciative, selon l'usage courant à son époque. Mais, en dehors de ce scrupule, Lucien paraît surtout ne pas vouloir rattacher son image héroïque de philosophe à une seule école. Nous avons vu, par ailleurs, combien artificielle était chez lui cette image d'un philosophe d'école, lorsqu'il décrivait son Nigrinus 'platonicien'. Il semble vouloir plutôt incarner dans son Démonax l'activité philosophique au sens le plus universel et le plus pur possible. Le fait que Démonax affirme qu'il considère tous les philosophes comme "admirables" (cf. *Demon.* 63) n'est pas gratuit. La déclaration qui suit ne manque pas d'artifice et d'irréalité, même si elle relève toujours de la même tradition socratique: "Pour ma part, c'est Socrate que je vénère, mais j'admire Diogène et j'aime Aristippe". Voilà sans doute une belle phrase, puisque, en dernière analyse, à l'origine des philosophies de Diogène et d'Aristippe de Cyrène on rencontre toujours Socrate, mais elle ne permet pas de postuler chez Démonax un effort pour concilier dans sa pensée et dans sa vie les doctrines de l'ascèse cynique et de l'hédonisme cyrénaïque. Derrière tous les cosmétiques et les jeux d'effet que peut lui apporter Lucien, l'image qui ressort de Démonax est, comme le remarque Goulet-Cazé, celle "d'un authentique philosophe cynique du second siècle, fidèle à la grande tradition des premiers chiens"<sup>53</sup>.

On a souvent considéré le cynisme de Démonax comme hédoniste ou doux, par rapport à un cynisme austère ou rigoriste qui serait représenté par Diogène. Ce cynisme adouci remonterait au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avec le cynique Bion de Borysthène, dont on sait qu'il avait étudié pendant un certain temps dans l'école cyrénaïque<sup>54</sup>. Cependant, je ne crois pas qu'on puisse

<sup>53</sup> Cf. Goulet-Cazé 1990, 2764.

<sup>54</sup> La fabrication et l'adoption du concept de cynisme hédoniste est l'œuvre de Hense 1909, LXXVIII-LXXIX (cf. 1889, LXIV-LXV), qui le mettait en rapport avec Bion. Dans le même sens, von Fritz 1926, 44 ss., considéra que les cyniques du III<sup>e</sup> siècle, notamment Bion, étaient les responsables de l'orientation du cynisme primitif ascétique vers un cynisme hédoniste. C'est l'hypothèse la plus couramment suivie. En revanche, pour d'autres critiques, no-

établir au sens strict une double tradition d'un cynisme dur et d'un cynisme adouci<sup>55</sup>. En réalité, en dépit de toutes les variations dont le cynisme a pu être l'objet tout au long des siècles, il n'y a pas de différence doctrinale de fond dans son histoire qui permette d'opposer un cynisme prétendument hédoniste au cynisme ascétique primitif.

L'"ascèse" reste toujours la notion la plus importante chez les cyniques, de même que l'"autosuffisance". Mais les textes conservés témoignent d'une interprétation variable de l'autosuffisance du philosophe: celle-ci peut être envisagée comme un concept absolu, comme une exigence qui doit être accomplie indépendamment des circonstances, ou bien comme un concept plus relatif, qui accorde un rôle important aux circonstances<sup>56</sup>. Cette double perspective peut se manifester dans nos textes en fonction de la personnalité du philosophe en question ou de ceux qui rapportent sa vie et sa pensée, ou bien en fonction des moments historiques différents, mais sans que l'on puisse en tout cas discerner un processus évolutif ni une coupure, car cette variation peut coexister dans une même période ou chez un même individu<sup>57</sup>.

Il s'agit, à mon avis, plutôt que d'une question d'endurance ou de rigueur, d'une question d'économie et d'autonomie: peut-on et jusqu'à quel moment contrôler les circonstances qui nous concernent? La décision de

tamment Høistad 1948, 133 ss., le Diogène historique se serait borné à pratiquer un ascétisme socratique, d'une teneur équilibrée, eudémoniste, tandis que la figure du Diogène sévère et rigoriste serait une adjonction ultérieure dans la tradition de ce philosophe, due à l'influence des idées de la philosophie orientale (Gymnosophistes) répandues notamment par le biais de l'historien cynique Onésicrite d'Astypalée (cf. aussi Kindstrand 1976, 65-67). Et, pour sa part, Gerhard 1909, 41-42, faisait remonter déjà cette "déviation" plus modérée du cynisme jusqu'à un premier maître, Cratès de Thèbes, partisan de la douceur dans l'agir moral et professant une espèce de philanthropie compréhensive. En réalité, comme le remarque Kindstrand 1976, 64-67, le cynisme des premières générations, encore fortement imprégné de l'esprit socratique, n'était pas aussi rigoureux qu'on le pense habituellement et Bion n'est ni plus ni moins hédoniste qu'Antisthène ou Cratès (cf. aussi Goulet-Cazé 1979, 155). Capelle 1911, 318, s'était opposé à juste titre à la dénomination "cynisme hédoniste" comme à une *contradictio in adiecto*: "On ne peut parler que d'une 'orientation plus modérée', telle que la représentent Cratès et Métroclès".

<sup>55</sup> Cette double tradition du cynisme se trouverait attestée dans le corpus des lettres attribuées aux cyniques mais écrites par des auteurs différents à des époques différentes, vraisemblablement du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Cf. Dudley 1937, 161; Malherbe 1982, 48-59 et 193-197, repris dans *Id.* 1989, 11-24, notamment 14-15 et 20-21; Francis 1995, 73-77. Pour le texte de ces lettres pseudépigraphes, je renvoie à Malherbe 1977, 22-23 (introduction) et 185-215 (texte grec et traduction anglaise par D.R. Worley). Cf. plus récemment Müseler 1994.

<sup>56</sup> Cf. Rich 1956.

<sup>57</sup> Pour une perspective semblable, contraire à la distinction de deux types de cynisme, cf. Deleule 1998, 110 ss.

limiter le rôle que peuvent jouer les circonstances sur la vie de l'individu est une décision que seul l'individu lui-même est en mesure d'adopter<sup>58</sup>. Il va de soi que le tempérament personnel jouera toujours un grand rôle. La plupart des différences que l'on peut constater entre Diogène et son disciple Cratès reviennent sans doute à une question de tempérament. Le moment opportun de l'agir introduit également une variable capitale. C'est la vieille notion du *καίρος* tellement importante dans la pensée grecque, et bien présente dans la tradition socratique. Pour ce qui est des cyniques, c'est une idée que l'on peut faire remonter à Antisthène<sup>59</sup>, le socratique proto-cynique, et que l'on trouve aussi très bien attestée au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., notamment dans les textes de Télès<sup>60</sup>. Cette notion se trouve attestée également dans le *Démonax* de Lucien, au moment de sa mort<sup>61</sup>, et on peut la constater de même dans son *Nigrinus*, appliquée cette fois-ci au modèle de l'éducation (cf. *supra*).

Finalement, il faut tenir compte d'un fait qui revient plutôt à un problème sémantique: lorsqu'on trouve dans les textes cyniques certaines notions, comme celle de "plaisir", il est nécessaire de les interpréter du point de vue du cynisme qui s'attache à refaçonner les valeurs traditionnelles<sup>62</sup>. En effet, le "plaisir" (ou le "bonheur") dont parlent les cyniques est une notion tout à fait remodelée, un plaisir qui naît de l'intérieur de soi-même et non de l'extérieur, un plaisir qui, souvent, naît même du mépris des plaisirs apparents<sup>63</sup>. Il serait tout à fait erroné de ranger ces textes-là dans le cadre de l'hédonisme ordinaire.

Par ailleurs, l'idée que Démonax ne menait pas un genre de vie marqué par la falsification (*Demon.* 5) doit être comprise aussi au sens où il ne cherchait pas à choquer gratuitement les gens. Or, il va sans dire que la falsification des valeurs traditionnelles propre aux cyniques était également un trait propre à Démonax, dans la mesure où, se vouant entièrement à la liberté et

<sup>58</sup> Un débat similaire (vertu absolue/vertu relative) devait s'être installé aussi à l'intérieur du stoïcisme, comme en témoigne par exemple Diogène Laërce 7.87-89: "C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité *Sur la nature de l'homme*, a dit que la fin était de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie selon la vertu... Chrysippe entend sous (le mot) nature, en conformité avec laquelle il faut vivre, à la fois la nature commune et de façon particulière la nature humaine. Cléanthe cependant n'entend par nature qu'il faut suivre que la nature commune, et non plus la nature particulière" (trad. R. Goulet, dans Goulet-Cazé & alii 1999, 847). Cf. Spinelli 2001, 135.

<sup>59</sup> Cf. Decleva Caizzi 1977.

<sup>60</sup> Cf. Fuentes González 1998, *passim*.

<sup>61</sup> Pour une interprétation de la philosophie de Démonax du point de vue du *καίρος*, cf. Soto Rivera 1999. Pour cette notion dans le domaine de la rhétorique, voir récemment Sipiora & Baumlin 2002.

<sup>62</sup> Pour un aperçu de la bibliographie sur le sujet, cf. Goulet-Cazé & alii 1999, 703 n. 4.

<sup>63</sup> Cf. Goulet-Cazé 1986, 42-45, 73-76, 206; Fuentes González 1998, 221-222, 448-465.

au franc-parler, il méprisait tous les “biens” des hommes (§ 3).

Comme exemple de la façon dont Lucien a essayé de déformer (ou plutôt de masquer) la philosophie de Démonax, je cite ce qu’il dit à propos du “chagrin” que le philosophe n’éprouvait soi-disant qu’à l’occasion de la maladie ou de la mort d’un ami (cf. *Demon.* 10). Lucien a voulu sans doute idéaliser son héros, menant sa conception de l’amitié bien au-delà de ce qu’on peut attendre d’un philosophe formé dans le cynisme et le stoïcisme<sup>64</sup>. En effet, les cyniques envisagent l’amitié surtout d’un point de vue pédagogique: l’ami est celui qu’ils peuvent reconnaître comme un égal potentiel et qu’ils peuvent ensuite aider à devenir égal à eux-mêmes; quant aux autres, ils ne s’en soucient pas ou ils se bornent à rester sur leurs gardes face à eux<sup>65</sup>. En revanche, l’aspect sentimental que suggère Lucien ne correspond pas au cynisme, et encore moins s’agissant d’un sentiment de chagrin qui serait contraire à l’idéal cynique de l’impassibilité (*ἀπάθεια*)<sup>66</sup>. Et, eu égard au stoïcisme, la déclaration de Lucien n’est pas davantage cohérente: les stoïciens parlent en effet de sentiments salutaires ou bons (*εὐπάθεια*), mais ils laissent complètement en dehors de ceux-ci tout sentiment relevant de la “peine”, et par conséquent le “chagrin”<sup>67</sup>. Si on s’adresse à la tradition gnomologique concernant Démonax, on voit bien que c’est la même doctrine cynico-stoïcienne qui est attribuée à ce philosophe; par conséquent cette tradition se révèle utile pour corriger en quelque sorte la vision de Lucien. Cf. fr. 10 Funk: “Forme-toi toi-même par les exemples d’autrui et tu seras impassible devant les malheurs”; fr. 11 Funk: “Les hirondelles nous annoncent le temps serein, et les discours de la philosophie l’absence de chagrin”; fr. 26 Funk: “Les hommes dressent des tombeaux et préparent des sacrifices funèbres, comme s’ils allaient pouvoir en tirer profit. Mais ils ne se préparent pas à l’absence de peur ni à l’absence de chagrin autour de la mort, dont ils auront bien besoin”.

Pour conclure, il est évident que Lucien a énormément conditionné le portrait final de son philosophe non seulement dans l’axe littéraire mais aussi dans l’axe idéologique de sa *Vie*. La finalité qu’il a voulu imposer à celle-ci a été sans doute de faire l’éloge en général d’Athènes, en tant que centre par excellence de la philosophie, et de porter un hommage reconnaissant au peuple athénien qui l’avait très bien accueilli vers le milieu de sa vie et lui avait permis ainsi de compléter excellemment sa formation hellénique.

<sup>64</sup> Sur l’importance de l’amitié pour Lucien, cf. son dialogue *Toxaris*.

<sup>65</sup> Cette idée est bien présente dans le récit de Lucien (cf. *Demon.* *ibid.*) et dans la tradition gnomologique (cf. fr. 18-21 Funk).

<sup>66</sup> Pour l’amitié chez les Cyniques, cf. Fuentes González 2003.

<sup>67</sup> Cf. Fuentes González 1998, 495-496.

Dans le *Nigrinus*, Lucien fait également un éloge enthousiaste d'Athènes, en même temps qu'il fait la critique de la vie à Rome.

Maintenant pourquoi a-t-il choisi Démonax pour héros philosophique? A-t-il été sensible au fait que ce philosophe venait de Chypre, d'un milieu proche de sa Syrie natale? Lucien mentionne dans la même biographie un autre philosophe chypriote du nom de Rufinus, un péripatéticien boiteux qui ne semble pas mériter à ses yeux la moindre admiration, à en juger par l'anecdote qu'il raconte, selon laquelle Démonax aurait dit en le voyant: "Rien de plus scandaleux, dit-il, qu'un boiteux péripatéticien" (*Demon.* 54)<sup>68</sup>.

Mais une telle anecdote présentant deux philosophes chypriotes, l'un méritant l'éloge et l'autre la censure, peut répondre à la conviction personnelle de Lucien selon laquelle l'important n'est nullement l'origine de la personne mais l'éducation et les valeurs que celle-ci a reçues (cf. *infra*)<sup>69</sup>. Je rappelle aussi un autre Chypriote, cette fois-ci tout à fait fictif, que Lucien voit d'un œil très favorable: le marchand Scintharos des *Histoires vraies* 1.34 ss., qu'il présente en quelque sorte comme un sage autarcique pendant son séjour à l'intérieur de la baleine.

Lucien a pu être séduit aussi par le nom même de "Démonax", qui semble suggérer une personnalité puissante et bienfaitrice, et il a pu exploiter en ce sens des caractéristiques plus ou moins propres au Démonax historique. On a ici par ailleurs un nom qui ne semble pas avoir été fréquent, mais on peut rappeler en particulier le noble de Mantinée dont parle Hérodote 4.161-2 comme pacificateur de Cyrène à l'époque de la colonisation grecque<sup>70</sup>. Enfin, Lucien semble exploiter chez Démonax le côté optimiste, pacificateur et lumineux de la philosophie, alors que chez Nigrinus, un nom qui ne semble pas non plus vide de sens métaphorique, il paraît exploiter plutôt un côté plus pessimiste, renfrogné et sombre.

Dans la mesure où il pouvait sympathiser spécialement avec son ancien maître Démonax, qui l'avait si fortement marqué, Lucien a pu prêter beau-

<sup>68</sup> Goulet me signale un parallèle intéressant à propos d'un péripatéticien en litère du nom d'Ariston cité chez Sénèque, *Lettre* 29.6 (cf. Goulet 1989b). Il faut expliquer la pointe: c'est bizarre d'être 'péripatéticien' (celui qui marche en philosophant) et d'être boiteux.

<sup>69</sup> Cf. aussi *Demon.* 34, sur l'inconsistance de l'exclusion des barbares dans les mystères.

<sup>70</sup> Cf. A. Fick, *Die griechischen Personennamen*, Göttingen 1894<sup>2</sup>, 94-95, 124-125; W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig 1911<sup>3</sup>, 294 (cf. 270); F. Rodríguez Adrados (et alii), *Diccionario Griego-Español*, Madrid 1987, V 950; P.M. Fraser & E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names*, I, Oxford 1987, 129. Le nom a séduit aussi à l'époque moderne: je l'ai trouvé comme pseudonyme de l'auteur anglais d'un article sur la Russie (cf. "Living Age" 8<sup>e</sup> s., 306, 1920, 82, 268).

coup de sa propre personnalité et de ses propres idéaux à son héros. Jones<sup>71</sup> n'avait pas tort de considérer la *Vie de Démonax* comme "une espèce d'autobiographie indirecte" de Lucien.

Je rappelle en ce sens que l'auteur se présente lui-même dans son *Apologie* (§ 15) de la même façon qu'il présente son Démonax, c'est-à-dire comme un homme ordinaire. Il ajoute humblement qu'il ne s'est nullement exercé à ce qu'il appelle la "vertu sublime propre aux hommes insignes", c'est-à-dire la philosophie. Mais je rappelle aussi que, dans un autre ouvrage, où il se cache derrière le nom de Parrhésiadès (Descendant de la Sincérité), il déclare que, tout à fait indépendamment de son origine barbare, il aime la vérité, le beau, la simplicité et tout ce qui est connaturel à l'amour; et qu'il hait la fanfaronnerie, la charlatanerie, le mensonge, l'orgueil et tous les traits du même genre propres aux hommes abominables (*Pisc.* 19-20). Lorsqu'il évoque son origine barbare (Syrien), il fait allusion aussi à certains philosophes qui ont eu une origine semblable (il cite entre autres Chypre), une origine qui ne les a pas empêchés de posséder un "caractère" et une "formation" nullement vulgaires. Le philosophe chypriote dont Lucien se souvient dans ce passage est sans doute Zénon<sup>72</sup>, mais la même réflexion pourrait s'appliquer aussi à son compatriote plus récent Démonax.

Bref, Lucien, à travers Démonax, paie son tribut personnel à la philosophie grecque. Il décrit vraisemblablement les traits principaux de la figure historique de son ancien maître, mais il s'applique aussi de façon significative à retoucher et à modifier ici et là le portrait de ce philosophe, dans le but de créer une figure héroïque qui reste à l'écart de tous les monstres et de toutes les chimères (dogmatisme, fanatisme, extravagance, orgueil, apparence, inconséquence ou mensonge) qu'il déteste et censure si souvent chez les "philosophes" de profession de son temps, de toute origine et de toute filiation. Il peut ainsi faire l'éloge de la sagesse incarnée dans un individu tout à fait attirant, mais authentique et irréprochable.

Universidad de Granada PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ

### Bibliographie

- F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000.  
 G. Anderson, *Lucian's Nigrinus: the Problem of Form*, "GRBS" 19, 1978, 367-374.  
 M. Billerbeck, *Démétrios*, dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (=

<sup>71</sup> Cf. Jones 1986, 98.

<sup>72</sup> En effet, c'est sans doute Zénon, et non Démonax, que cache cette allusion, à en juger par la chronologie des autres philosophes qui semblent se trouver derrière les autres origines mentionnées dans le même passage, à savoir: Chrysispe (Soles), Diogène de Séleucie (Babylonie) et Aristote (Stagire).

- DPHA) II, Paris 1994, 622-623.
- J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958 (= 2000).
- *Lucien, Œuvres*, texte établi et trad., I, Paris 1993 (= 2003).
- J.L. Brandão, *La morsure du chien. Philosophie et politique dans le Nigrinus de Lucien*, dans P. Lévêque, J.A. Dabdad Trabulsi & S. Carvalho (éd.), *Recherches brésiliennes*, Paris 1994, 79-93.
- R.B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge Mass./London 1989.
- H. Cancik, *Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians Demonax*, dans *Markus-Philologie*, Tübingen 1984, 115-130.
- W. Capelle, c.r. de Gerhard 1909, "JKIPh" 14, 1911, 314-319.
- D. Clay, *Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)*, dans ANRW II 36.5, Berlin/New York 1992, 3406-3450.
- F. Declève Caizzi, *La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto*, dans G. Giannantoni (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977, 93-113.
- *Τῶρος. Contributo alla storia di un concetto*, "Sandalion" 3, 1980, 53-66.
- D. Deleule, *La besace et le bâton*, dans *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, Paris 1998, 93-126.
- T. Dorandi, *Antigone de Caryste. Fragments*, texte établi et trad., Paris 1999.
- D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century A. D.*, London 1937 (= Hildesheim 1967).
- S. Follet, *La datation de l'archonte Dionysios (IG II<sup>2</sup>, 3968): ses conséquences archéologiques, littéraires et épigraphiques*, "REG" 90, 1977, 47-54.
- *Les cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale*, dans M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, 359-380.
- J.A. Francis, *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park, Pennsylvania 1995.
- K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig 1926.
- F.V. Fritzsche, *De fragmentis Demonactis philosophi*, dans *Index Lectionum in Academia Rostochiensis semestri aestivo*, Rostock 1866, 8 p.
- P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris 1998.
- *Épictète*, dans DPHA III, Paris 2000, 106-151.
- *¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?*, "Bitarte" 31, 2003, 51-72.
- *Nigrinus*, dans DPHA IV, Paris 2005, 712-717.
- *Lucien de Samosate*, dans DPHA IV, Paris 2005, 131-160.
- K. Funk, *Untersuchungen über die lucianische Vita Demonactis*, "Philologus" Suppl. 10.4, Leipzig 1907, 561-674.
- J. Galt, *The Bachelor's Wife. A Selection of Curious and Interesting Extracts, with Cursory Observations*, Edinburgh 1824.
- G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig/Berlin 1909.
- R. Goulet, *Alexandre d'Abonotique*, dans DPHA I, Paris 1989, 122-124.
- *Ariston*, dans DPHA I, Paris 1989, 395.
- *Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, dans *La biographie antique*, Vandoeuvres-Genève 1998, 217-265.
- *Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, dans *Études sur les Vies des philosophes*

- dans *l'Antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris 2001, 1-63.
- *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden/Boston 2007, 29-61.
- M.-O. Goulet-Cazé, c.r. de Kindstrand 1976, "RPh" 53, 1979, 153-156.
- *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986 (2001<sup>2</sup>).
- *Agathoboulos*, dans *DPhA I*, 1989, 67.
- *Le cynisme à l'époque impériale*, dans *ANRW II 36.4*, Berlin/New York 1990, 2720-2833.
- *Démonax de Chypre*, dans *DPhA II*, Paris 1994, 718-719.
- *Les kynika du stoïcisme*, Stuttgart 2003.
- M.-O. Goulet-Cazé & alii, *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999.
- A.M. Harmon, *Lucian, I*, with an English transl., London/Cambridge Mass. 1913 (= 1961).
- O. Hense, *Teletis Reliquiae*, Tubingae 1909<sup>2</sup> (= Hildesheim/New York 1969: Friburgi in Brigavia 1889<sup>1</sup>).
- R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Diss. Lund, Uppsala 1948.
- C.P. Jones, *Demonax and Sostratos*, dans *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass./London 1986, 90-100.
- J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976.
- *Sostratus-Hercules-Agathion. The Rise of a Legend*, dans "Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis", Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok, 1979-1980, 50-79.
- *Agathion (ou Sostratus)*, dans *DPhA I*, Paris 1989, 66-67.
- M.C. Macleod, *Lucian's Relationship to Arrian*, "Philologus" 131, 1987, 257-264.
- A.J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula, Mont. 1977.
- *Self-Definition among the Cynics*, dans B. F. Meyer & E. P. Sanders (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, Philadelphia 1982, 48-59, 193-197.
- *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989.
- F.W.A. Mullach, *De Demonacte*, dans *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, Parisiis 1877, 347-357.
- E. Müseler, *Die Kynikerbriefe*, I: *Die Überlieferung*; II: *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.
- O. Overwien, *Zwei literarisch-philosophische Vorbilder für Lukian und seinen Demonax*, "Gymnasium" 110, 2003, 533-550.
- A.N.M. Rich, *The Cynic Conception of ἀυτάρκεια*, "Mnemosyne" 4<sup>e</sup> s. 9, 1956, 23-29.
- D.S. Robinson, *Kant and Demonax. A Footnote to the History of Philosophy*, "Philosophy and Phenomenological Research" 10, 1949-1950, 374-379.
- A. Schwarz, *Über Lukians Demonax*, "Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien" 29, 8/9, 1878, 561-594.
- A.N. Sherwin-White, *Pliny's Praetorship Again*, "JRS" 47, 1957, 126-130.
- Ph. Sipiora & J.S. Baumlin, *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*, Albany, N. Y. 2002.
- R. Soto Rivera, *Demonacte, cínico kairolímpico*, dans *De Parménides a Demonacte*, Bayamón, Puerto Rico 1999, 196-218.
- E. Spinelli, *Il buon scorrere della vita. La felicità come fine etico supremo dentro il sistema dello stoicismo antico*, dans R. Ansani & M. Villani (éd.), *Il concetto di felicità nel pensiero*

*filosofico*, Ferrara/Roma 2001, 129-149.

Ph. Wälchli, *Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen Plutarch und Lukian: ausgehend von Plutarch: De genio Socratis und Lukian: Philopseudeis*, München 2003.

G. Wirth, *Anmerkungen zur Arrianbiographie; Appian, Arrian, Lukian*, "Historia" 13, 1964, 209-245.

St. Zetowski, *Demonax-Krates*, "Minerva" 1922, 17-39 (en polonais).