



**HAL**  
open science

## L'art de vivre, chez Cicéron et Sénèque

Élisabeth Gavaille

► **To cite this version:**

Élisabeth Gavaille. L'art de vivre, chez Cicéron et Sénèque. *Diuina studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius, 2018, 978-2356132116. hal-02428127

**HAL Id: hal-02428127**

**<https://hal.science/hal-02428127>**

Submitted on 9 Jan 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Diuina studia*

**Élisabeth Gavoille**

est maître de conférences HDR en  
littérature et histoire des idées à Rome  
à l'université François-Rabelais de  
Tours

**Sophie Roesch**

est maître de conférences, spécialiste  
de linguistique latine à l'université  
François-Rabelais de Tours

*Illustration de couverture :*  
Giorgione, *Les trois philosophes* (détail)  
huile sur toile, 123 x 144, Vienne,  
Kunsthistorisches Museum

Ausonius Éditions  
— Scripta Antiqua 110 —

## *Diuina studia*

Mélanges de religion et de philosophie anciennes  
offerts à François Guillaumont

*textes réunis par*  
*Élisabeth GAVOILLE & Sophie ROESCH*

*Ouvrage publié avec le concours de l'unité de recherche ICD*  
*("Interactions culturelles et discursives", EA 6297, Université François-Rabelais de Tours)*

— Bordeaux 2018 —

**Notice catalographique :**

Gavoille, É. et Roesch, S., éd. (2018) : *Diuina studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius Scripta Antiqua 110, Bordeaux.

**Mots-clés :**

divination, songe, augure, religion romaine, théologie ancienne, philosophie antique, Cicéron

AUSONIUS

Maison de l'Archéologie

F - 33607 Pessac cedex

<http://ausoniuseditions.u-bordeaux-montaigne.fr>



Directeur des Publications : Olivier Devillers

Secrétaire des Publications : Nathalie Tran

Graphisme de Couverture : Stéphanie Vincent Pérez

Tous droits réservés pour tous pays. La loi du 11 mars 1957 sur la propriété littéraire et intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit sans le consentement de l'éditeur ou de ses ayants droit, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© AUSONIUS 2018

ISSN : 1298-1990

EAN : 9782356132116

Achevé d'imprimer sur les presses  
de Laplante

Parc d'activités Mérisud

3, impasse Jules Hetzel

F - 33700 Mérignac

22 février 2018

Élisabeth Gavoille et Sophie Roesch, <i>Avant-propos</i>	9
--	---

### 1. DIVINATION ET SONGES

Aldo Setaioli, <i>Divinazione e arti congetturali. Quinto e Marco (e Posidonio) nel De divinatione ciceroniano</i>	13
Ana Maria Misdolea, <i>Coniectura, conicere et coniector dans le théâtre républicain</i>	29
Charles Guittard, <i>Carmenta, déesse de la prophétie, et la Porte Carmentale à Rome : un problème de topographie religieuse chez Virgile (Énéide, 8.333-341)</i>	43
Déborah Roussel, <i>Poète et augure : réflexions sur l'élegie 3.5 des Amours d'Ovide</i>	55
Sophie Roesch, <i>S'asseoir pour consulere : de l'augure au sénateur</i>	67
Dominique Briquel, <i>Marses et harioli dans l'Histoire de l'Arménie de Moïse de Khorène : un lointain écho des pratiques divinatoires et magiques de l'Italie ancienne</i>	79
Alberto Ricciardi, <i>Il diavolo probabilmente... Considerazioni sull'interpretazione di 1, Samuele, 28 nell'alto medioevo</i>	89
Jean Schneider, <i>Les lettres 58-59 de Jean Tzetzés : deux songes prémonitoires</i>	103

### 2. RELIGION ET THÉOLOGIE

Bruno Poulle, <i>Pourquoi des épulons ?</i>	113
Yves Lehmann, <i>Arithmologie et théologie dans le logistoricus Atticus, de numeris de Varron</i>	121
Ida Gilda Mastroiosa, <i>Numa artisan de la religion civique dans l'historiographie romaine : la modélisation de Tite-Live</i>	127
Agnès Bastit, <i>Simplicité de l'intellect et perception divine chez Pline l'Ancien et Irénée de Lyon : aperçu de la réception d'une sentence de Xénophane à l'époque impériale</i>	139

Marlène Kanaan, <i>La hiérarchie céleste selon l'Aksimaros du Pseudo-Épiphanes de Salamène</i>	155
Jeanine de Landtsheer, <i>Comment prouver l'existence de Dieu ? Un sujet inattendu dans la correspondance de Juste Lipse</i>	163
Rémy Poignault, <i>Messaline, catin, vierge et martyr : quand Alfred Jarry revisite l'Antiquité</i>	179

### 3. PHILOSOPHIE ET SAGESSE

Michel Bastit, <i>Veram nisi fallor philosophiam</i>	197
Élisabeth Gavaille, <i>L'art de vivre, chez Cicéron et Sénèque</i>	215
Marie-Ange Calvet-Sebasti, <i>Leçons de "philosophie" de Grégoire de Nazianze épistolier</i>	231
Étienne Wolff, <i>La sagesse des Disticha Catonis</i>	239
Julie Reynaud et Sébastien Galland, <i>Marsile Ficin. La consolation dans la mort, la consolation dans la vie</i>	247
Viviane Mellinghoff-Bourgerie, <i>Les livres dorez de L. Annæ Seneque, Prince des Philosophes stoïques (1585). Autour d'une traduction de Sénèque par le Tourangeau Gabriel Chappuys</i>	257

### 4. SOUS LE SIGNE DE CICÉRON

Olivier Devillers, <i>Vnum esse rei publicae corpus. Note sur les Histoires d'Asinius Pollion</i>	271
Aline Canellis, <i>De Cicéron à saint Jérôme : bilan sur les quatre vertus</i>	281
Benoît Jeanjean, <i>L'utilisation des citations de prosateurs profanes dans la Lettre 130 de Jérôme à Démétrias</i>	291
Jacqueline Vons, <i>À la recherche des tombeaux disparus de Cicéron et de Vésale à Zante</i>	307
Jacques-Emmanuel Bernard, <i>Littérature et humanisme : la préface d'Amin Maalouf au De Diuinatione de Cicéron</i>	317
Principales publications de François Guillaumont	331
Index des passages cités	337
Index thématique	359

## L'art de vivre, chez Cicéron et Sénèque

Élisabeth Gavoille

Le concept d'art de vivre, caractéristique de la sagesse antique, a depuis les années 80 particulièrement attiré l'attention des contemporains. Michel Foucault, dans le *Souci de soi* (1984) et dans un cours du Collège de France publié sous le titre *L'herméneutique du sujet* (2001), a insisté sur les "pratiques de soi" dans la philosophie hellénistique, et montré comment elles font émerger un "sujet éthique de vérité", c'est-à-dire un sujet de connaissance dont la vérité s'éprouve dans l'ascèse, et dont le discours vrai coïncide avec la conduite : ce sujet se constitue comme objet et appréhende sa vie comme une *tekhnê*, il travaille son existence comme un matériau pour en faire une "œuvre d'art"<sup>1</sup>. Au début des années 2000, John Sellars a consacré une monographie à cet *Art of Living*, en insistant sur son origine socratique, mais en y donnant peu de place au stoïcien Sénèque. Dans ces travaux, l'accent est mis sur "la culture de soi" (M. Foucault), sur les "exercices spirituels" (*askêseis*) qui complètent la théorie (*logoi*) pour transformer le philosophe en sage (J. Sellars). Notre approche ici sera différente, car nous partirons de la formule même "art de vivre" pour en examiner le sens tel qu'il se trouve développé chez Cicéron et Sénèque. Que signifie *art* dans ce contexte ? S'agit-il de l'ensemble des préceptes pour conduire sa vie, de la manière philosophique de vivre, d'une technique de vie, ou bien d'une réalisation parfaite ?

Si l'idée d'un art de vivre remonte à Socrate, qui compare fréquemment la vertu avec la technique<sup>2</sup>, le concept en tant que tel en a été construit par les stoïciens, à partir d'une définition précise de l'art. L'expression est attestée pour la première fois en grec chez Chrysippe : τέχνη περι τὸν βίον<sup>3</sup>, plus rarement τέχνη βίου<sup>4</sup>, en synonyme de ἀρετή ou de

- 1 Cf. 2001, 405 (voir aussi 1994, 390 sq.). Encore que, comme le précise l'éditeur Frédéric Gros (2001, 511-512), loin d'esthétiser un style de vie comme le fera le dandysme, il s'agit selon Foucault d'envisager la dimension *artisanale* (plutôt qu'*artistique*) d'un tel travail sur soi, compte tenu de la régularité des exercices.
- 2 Voir là-dessus Sellars [2003] (2009), 33-45. Dans l'introduction, l'auteur rappelle à quel point l'exigence socratique puis stoïcienne d'une philosophie convertie en *art*, reliant pensée et vie concrète, a été reprise par la modernité, à commencer par Nietzsche, qui s'intéressait particulièrement aux doctrines antiques (cf. Barnes 1986), jusqu'à Deleuze et surtout Foucault.
- 3 *SVF*, 3, 516 l. 2 et 10 (*ap. S.E., M.*, 11.200) et 598 l. 2 (*ap. S.E., M.*, 11.170) : φρόνησις, privilège du sage ; 560 l. 7 (*ap. Stob.* 2.66.14) : ἀρετή. C'est cette formule qui s'impose : Str. 1.1 (syn. de εὐδαιμονία) ; Ar. Did., fr. 2.67.1 Mullach (syn. de ἀρετή) ; Arr., *Epict.*, 1.15.3 ; Plu., *Quaest. conu.*, 612b (glose de φιλοσοφία) ; voir surtout les multiples occurrences de la notion chez Sextus Empiricus, qui en nie la possibilité. Sur les objections de Sextus, cf. Sellars 2009<sup>2</sup>, 88 sq. Enfin, Galien cite une autre expression de Chrysippe : φρονήσις καὶ περι τῶν κατὰ τὸν βίον τέχνη (*SVF*, 2, 909).
- 4 *SVF*, 3, 202 (Chrysipp., *ap. Ph., Leg. alleg.*, 1.56) : ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή, ἐν ᾧ καὶ αἱ σύμπτασαι



φρόνησις – notons qu'elle ne sera reprise à l'époque impériale ni par Musonius Rufus ni par Marc Aurèle (chez qui on trouve en revanche l'hapax βιωτική, s.-e. τέχνη<sup>5</sup>). Elle ne se rencontre pas du tout chez Épicure, qui d'ailleurs n'emploie guère le mot τέχνη, chargé de connotations négatives<sup>6</sup> ; en latin, Lucrèce parle seulement de *ratio uitae* pour désigner la sagesse découverte par le maître<sup>7</sup>. Cicéron est le premier à donner l'équivalent de la formule grecque en latin, avec *ars uitae* ou *ars uiuendi* (9 occurrences) – notion qu'il invoque plutôt en contexte stoïcien, ou en contexte de polémique contre le stoïcisme<sup>8</sup>. Les deux expressions se rencontrent aussi chez Sénèque (5 fois), avec un prolongement qui lui est propre dans *artifex uitae* ou *uiuendi* (3 attestations)<sup>9</sup>.

“Art de vivre” est donc une alliance de mots qui caractérise le Portique et relève d'un paradoxe stoïcien. Par elle-même en effet, elle constitue un oxymore, une quasi-contradiction dans les termes : ce que les Anciens appellent *art* (τέχνη / *ars*) est en principe un savoir particulier, limité à un secteur de la connaissance, défini par un objet et une fin uniques ; or l'art de vivre prétend s'appliquer à l'ensemble de la vie.

C'est dans les *Académiques* que Cicéron recourt pour la première fois à ce type d'expression. Lucullus, exposant la position de son maître Antiochus qui, dans sa polémique contre le scepticisme, s'est rapproché de la doctrine stoïcienne, soutient que la connaissance est possible, impliquant des perceptions vraies ; ainsi les “arts”, qu'ils consistent à produire (*facere*) ou à contempler (*cernere*), reposent-ils nécessairement sur un savoir certain (*Luc.*, 23) :

*itemque sapientiam, artem uiuendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaeró unde nata sit aut quo modo.*

“il en va de même pour la sagesse, ou art de vivre, qui tient d'elle-même sa propre fermeté. Or si cette fermeté ne reposait pas sur la perception et la connaissance, je demande d'où elle viendrait, et comment”.

πράξεις. Ἀλλὰ καίτοι θεωρίαν ἔχουσα καὶ πράξιν... Cf. Ph., *Leg. alleg.*, 1.57.8 ; Maxime de Tyr (II<sup>e</sup> s. p.C.), *Dialexeis* 15, chap. 2 et 16, chap. 3 ; Grégoire de Nysse, *Adu. Eunom.*, 1.1.38 et *De uirginitate*, 23.3.

5 M. Ant. 7.61 : “L'art de vivre ressemble à la lutte plutôt qu'à la danse, en ce qu'il faut toujours se tenir prêt et ferme contre les coups qui fondent à l'improviste”.

6 Pour l'unique attestation, à ma connaissance, de τέχνη chez Épicure, cf. *Ep.* fr. 59, l. 10 Arrighetti 1973<sup>2</sup>. Corrélativement, Épicure emploie le terme de κακοτεχνία (art nuisible), notamment à propos de la rhétorique, cf. *Deperd. libr. reliqu.* fr. 20 sect. 3, l. 2 Arrighetti 1973<sup>2</sup> (ap. Amm. 30.4.3). Sont nuisibles tous les arts qui ne répondent pas au besoin (χρεία) et n'apportent pas de secours à la vie (βοήθεια) : cf. Isnardi Parente 1966, 394.

7 Cf. *Lucr.* 5.8-12 : *deus ille fuit... / qui princeps uitae rationem inuenit eam quae / nunc appellatur sapientia, qui que per artem / ... uitam... / in tam tranquillo et tam clara luce locauit*, “Celui-là fut un dieu, qui le premier découvrit la conduite de la vie qu'on appelle aujourd'hui sagesse, et qui, par son art, [...] plaça la vie en une tranquillité si sereine et une lumière si claire”.

8 Cf. Gavoille 2000, 305-309 et 316-318.

9 Elles se retrouveront chez Apulée (*Plat.*, 2), Lactance (*Inst.*, 3.15.1, citant Sénèque), Augustin (*C.D.*, 4.21, 9.4, 19.1, 19.3, 22.24), puis Jean de Salisbury et Thomas d'Aquin.

L'expression est ensuite employée à plusieurs reprises dans le *De finibus*. Pour commencer, Cicéron prête à l'épicurien Torquatus, contestant la conception de la sagesse chez les stoïciens, l'utilisation critique de cette notion d'art de vivre qui leur est si propre, après une comparaison avec d'autres arts tels que médecine et navigation (*Fin.*, 1.42) :

*sapientia, quae ars uiuendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret : nunc expeditur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae uoluptatis.*

“la sagesse, qui doit être considérée comme l'art de vivre, ne serait pas recherchée, si elle ne produisait rien ; mais en réalité elle est recherchée parce qu'elle est, pour ainsi dire, maîtresse dans l'art de poursuivre et de procurer le plaisir”.

Torquatus redéfinit l'art par la production, en revenant à la relation étroite établie par Aristote entre les concepts de τέχνη et de ποιησις : réinterprétée en termes épicuriens, la sagesse produit le plaisir qui est le souverain bien. Plus loin, il polémique contre les arts libéraux et répond ainsi au reproche d'ignorance fait à Épicure (fin du § 71) : *nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae uitae disciplinam iuuaret*, “il a jugé qu'il n'y avait de science que celle qui aidait à la conduite d'une vie heureuse” (*iuuare* traduit ici en latin l'exigence de βοηθεῖν, procurer secours et plaisir). Et, dans cette défense d'Épicure, il proclame l'inutilité de la poésie et des sciences mathématiques – musique, géométrie, arithmétique, astronomie – au regard du bien vivre (*Fin.*, 1.72) :

*eas ergo artes persequeretur, uiuendi artem tantam tamque et operosam et perinde fructuosam relinqueret ?*

“devait-il donc poursuivre de tels arts, et délaisser l'art de vivre, qui est si important, si efficace et par là si profitable ?”

Le qualificatif *operosa* correspond au grec ἐνεργουσα (“qui porte à l'existence, met en œuvre et produit un résultat”, selon l'équivalence de *opus* avec ἔργον), et *fructuosa* à εὐχρηστος : l'art de vivre est donné comme priorité parce qu'il répond au double critère de production et d'utilité que contient la définition épicurienne de la τέχνη<sup>10</sup>. Ainsi, l'expression stoïcienne est réinterprétée en termes épicuriens.

En revanche, dans tout l'exposé stoïcien de Caton le Jeune au livre 3, la formule sera curieusement évitée : peut-être ce non-dit s'explique-t-il par un procédé polémique suggérant que l'éthique stoïcienne exclut en réalité la notion même d'art<sup>11</sup> ? Cette formule n'apparaît qu'au début de ce livre, lorsque Cicéron prévient qu'un tel exposé exigera une terminologie particulière, comme toute connaissance spécialisée (*Fin.*, 3.4) : *Ars est enim philosophia uitae, de qua disserens arripere uerba de foro non potest*, “C'est un art en effet que la philosophie, celui de la vie, où la discussion ne peut prendre son vocabulaire sur la place publique”. Il s'agit à la fois de ramener la philosophie à une discipline de savoir parmi d'autres, et d'y souligner dans le cas des stoïciens une rupture avec le langage ordinaire : lorsque les stoïciens parlent d'un art de la vie, ils ne croient pas si bien dire.

10 Cf. fr. 231 Arrighetti (227<sup>b</sup> Us.) : τέχνη ἐστὶ μέθοδος ἐνεργουσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον.

11 Selon la judicieuse proposition de Ruggiu 2010.

Ce sont les analyses des livres suivants qui mettront au jour l'expression stoïcienne, jusqu'à lui faire rendre tous ses sens. Au livre 4, Cicéron reprend l'exposé de Caton, pour y déceler les fondements académico-péripatéticiens, en référant à Xénocrate et Aristote (*Fin.*, 4.16) :

*Omnis natura uult esse conseruatrix sui, ut et salua sit et in genere conseruetur suo. Ad hanc rem aiunt artis quoque requisitas, quae naturam adiuuarent ; in quibus ea numeretur in primis, quae est uiuendi ars, ut tueatur quod natura datum sit, quod desit acquirat.*

“Tout être naturel veut se conserver lui-même, de manière à être sauf et à se préserver dans son espèce. C'est à cette fin, disent-ils, qu'ont aussi été requis les arts, pour aider la nature ; et parmi eux il faut compter surtout l'art de vivre, pour veiller sur ce qui a été donné par la nature et acquérir ce qui manque.”

Cet art de vivre, nommé plus loin *sapientia* (§ 17), est envisagé dans l'ensemble des savoirs humains – alors que les stoïciens, au-delà des arts qui sont œuvres de la simple raison, y voient la perfection, la plénitude de la *recta ratio*<sup>12</sup>. D'autre part, tout “art” répond à une exigence de la nature – ce dont l'art de vivre stoïcien semble s'être détaché, par une inexplicable exception (*Fin.*, 4.19) :

*an quod, cum omnium artium finis is esset quem natura maxime quaereret, idem statui debere de totius arte uitae ?*

“est-ce parce que, tous les arts ayant une fin exigée avant tout par la nature, la même exigence s'imposait pour l'art qui s'exerce sur la vie tout entière ?”

La question rhétorique pointe la contradiction entre un art qui prétend embrasser l'ensemble de la vie (la vertu, telle qu'elle avait été définie en *Fin.*, 3.50), et l'oubli, dans cette conception de la sagesse, des biens du corps, qui font partie de la nature humaine<sup>13</sup>.

Au livre 5, c'est par la bouche de Pison que Cicéron critique l'éthique stoïcienne, en revenant à la division des doctrines du souverain bien chez l'académicien Carnéade, ainsi qu'au modèle aristotélicien de la technique, qui vise un bien extérieur à elle-même<sup>14</sup> (*Fin.*, 5.16) :

*Quoniam igitur, ut medicina ualeitudinis, nauigationis gubernatio, sic uiuendi ars est prudentia, necesse est eam quoque ab aliqua re esse constitutam et profectam.*

“Si, comme la médecine l'est pour la santé et le pilotage pour la navigation, la sagesse est l'art de vivre, alors il faut nécessairement qu'elle aussi ait un objet pour fondement et point de départ.”

C'est la réplique à la définition autotélique de la sagesse par Antipater qu'avait donnée Caton en *Fin.*, 3.24 (*sola enim sapientia in se tota conuersa est, quod idem in ceteris artibus non fit*), en refusant toute comparaison avec médecine ou navigation, arts conjecturaux, car elle est quant à elle au-dessus des accidents de la vie (3.25). Dans la critique académico-

12 Cf. Giusta 1964, 292 et 325. La distinction entre les arts, qui procèdent du λόγος, et la sagesse qui procède de la “raison droite” (ὀρθὸς λόγος) sera au contraire bien soulignée par Sénèque dans sa polémique contre Posidonius, cf. *Ep.*, 90.24 : *Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est.*

13 Cf. Lévy 1992, 415-416.

14 Cf. Lévy 1992, 354-356.

péripatéticienne, “art de vivre” recouvre la vertu pratique, ici comme plus loin (*Fin.*, 5.18) : *illa prudentia, quam artem uitae esse diximus*, “la prudence, celle-là même que nous avons appelée art de la vie”. Les livres 4 et 5 du *De finibus* pointent dans la formule stoïcienne une incohérence par rapport à la notion d'*ars*, une sorte d'abus de langage<sup>15</sup>.

En revanche l'expression est employée dans les *Tusculanes* comme marqueur d'un médio-stoïcisme élargi à l'ensemble de la démarche philosophique<sup>16</sup>, lorsque Cicéron poursuit la comparaison entre l'art de vivre et les autres, en soulignant qu'une faute est moins excusable chez quiconque prétend à la maîtrise d'un art – barbarisme d'un grammairien, fausses notes d'un musicien, contraste chez certains philosophes entre le discours et les actes (*Tusc.*, 2.12) :

*... philosophus in uitae ratione peccans hoc turpius est quod in officio cuius magister esse uult, labiturque arteque uitae professus delinquit in uita.*

“... il est plus honteux pour un philosophe de faire des fautes dans la conduite de la vie, parce qu'il manque au devoir qu'il prétend enseigner et, tout en professant l'art de la vie, fait défaut dans la vie”.

*Ars uitae* représente ici l'objet de l'enseignement philosophique et la visée du progrès éthique.

Chez Sénèque, une première remarque s'impose : c'est que, pour un stoïcien, le concept d'"art de vivre" vient assez tard à l'expression. Les occurrences en sont exclusivement concentrées dans les dernières œuvres philosophiques : le *De uita beata*, les *Exhortationes* perdues qu'on doit considérer comme un ouvrage de la vieillesse<sup>17</sup>, et surtout la deuxième partie des *Lettres à Lucilius* (lettres 90 et 95). Une autre particularité tient dans la création du syntagme *artifex uitae* ou *uiuendi* : il n'a pas de correspondant dans les textes stoïciens grecs (du type \*τέχνητης βίου), et ne sera pas repris par des auteurs latins postérieurs. Même si c'est une expansion logiquement prévisible de *ars uitae*, il représente un développement original de la part de Sénèque. À quoi correspond donc le surgissement de ce complexe notionnel “art/artiste de la vie” dans la dernière manière de Sénèque ? Traduit-il une certaine rupture dans la pensée du philosophe, ou n'est-il que l'aboutissement d'une réflexion ? Signifie-t-il une radicalisation dans les derniers écrits, une reprise de la tradition la plus rigoureuse, la prise de conscience d'une nécessaire “transfiguration” pour accéder à la sagesse, comme le dit P. Grimal ?

Certes avant l'apparition de formules explicites sur l'"art de vivre", la notion est visée par des expressions approchantes, notamment dans le *De breuitate uitae* : *uiuere discere* (7.3) ou *scire* (7.4), *uiuendi scientia* (19.2), et aussi *bonae artes* (14.5, 19.2) non pas au sens

15 Cf. Gavaille 2000, 308-309.

16 Cf. André 1975 et Lévy 2002.

17 Grimal [1978] (1991), 310 sq. : les *Exhortationes* apportent des approfondissements à des œuvres telles que le *De uita beata*, le *De beneficiis*, le *De prouidentia* et certaines *Lettres à Lucilius*, donc leur sont postérieures. Ce fragment 17 où l'on trouve l'expression *ars uitae* est à mettre en perspective avec la lettre 89 sur la sagesse, qui date sans doute de l'été 64, et la *sententia* finale citée par Lactance traduit un sentiment religieux très vif, d'expression lyrique, qui concorde avec les dernières œuvres : “tout cela suggère que ce livre contient le dernier état de sa doctrine”, et P. Grimal conclut à une composition vers l'année 63.

intellectualisé et objectif de “disciplines libérales” mais dans son acception ancienne et dynamique de “vertus” (Caton l’Ancien, Salluste), qui fonctionne comme “marqueur” de la romanité et souligne une conception éminemment pratique du bien moral<sup>18</sup>. L’émergence de la notion est aussi préparée dans les premières *Lettres à Lucilius*, par l’emploi d’*ars* et d’*artifex* à propos de la sagesse et du sage. Jugeant dans la lettre 29 que l’exhortation à la sagesse ne doit pas être galvaudée, mais dispensée avec discernement, Sénèque compare l’enseignement philosophique d’abord avec l’art de l’archer<sup>19</sup>, qui ne peut s’autoriser de manquer son but que rarement, puis avec la médecine, qui raisonne sur des cas particuliers (*Ep.*, 29.3 : *Non est ars, quae ad effectum casu uenit. Sapientia ars est...*). Dans la lettre 31, le sage est ainsi défini : *Ille prudens atque artifex pro tempore quaeque repellat aut eliget*, “Cet homme prudent et artiste saura rejeter ou choisir chaque chose selon les circonstances” (*Ep.*, 31.8). L’association des deux mots *prudens* (φρόνιμος) et *artifex* signifie la capacité pratique de jugement, la maîtrise dans l’appréciation des circonstances, en quoi le sage est supérieur à n’importe quel artisan ou spécialiste d’un art ; elle repose sur la conception stoïcienne de la prudence comme art<sup>20</sup>.

Parmi les fragments des *Exhortationes*, on trouve une définition de la philosophie – passage obligé pour une œuvre protreptique – d’allure complexe (fr. 17 Haase, *ap. Lact., Inst.*, 3.15.1) :

*Philosophia nihil aliud est quam recta uiuendi ratio uel honeste uiuendi scientia uel ars rectae uitae agenda.*

“La philosophie n’est rien d’autre que la manière droite de vivre, la science pour vivre selon la beauté morale, ou l’art de mener une vie droite.”

Trois formules sont ici proposées de façon complémentaire : *recta ratio* signifie que la conduite de la vie doit résulter d’une analyse rationnelle, en référence à la “raison droite” des stoïciens qui définit la sagesse (ὀρθὸς λόγος)<sup>21</sup> ; *scientia* (ἐπιστήμη) désigne la connaissance ferme et inaltérable du bien ; enfin, *ars* (τέχνη) implique la capacité d’actualiser un savoir organisé dans un but utile, ici la vie droite c’est-à-dire conforme à la raison et au bien. De plus, chacune de ces trois formules contient une forme verbale (gérondif ou adjectif verbal), qui signifie non pas une pratique achevée mais un exercice à accomplir, et souligne

18 Cf. Gavoille 2000, 100 sq.

19 Comparaison canonique dans le stoïcisme, cf. Cic., *Fin.*, 3.22.

20 Cf. Stob., *Ecl.*, 2.59.4-60 et 60.9-24 = *SVF*, 3, 262 et 264 = LS 61H.

21 La “raison droite” prolonge la tendance naturelle en l’explicitant dans le concept rationnel de bien, elle constitue le critère rationnel de l’action. Voir Cic., *Leg.*, 1.22 : “lorsque la raison a été développée et amenée à sa perfection (*ratio... perfecta*), on l’appelle à juste titre sagesse” (*SVF*, 3, 339) ; 1.23 : de même que la raison en tant que faculté, la “droite raison” est commune à l’homme et à la divinité (*inter eosdem etiam recta ratio*). La *recta ratio* entre dans la définition de la vertu jusqu’à s’identifier à elle : cf. *Tusc.*, 4.34 (*SVF*, 3, 198) : *uirtus... recta ratio*. Voir aussi *Fin.*, 4.14-15. Cependant, il faut noter que l’expression sénèqueenne est compliquée par le gérondif *uiuendi*, elle est intermédiaire entre *recta ratio* et *ratio uiuendi* (cf. Cic., *Fin.*, 5.16 : *beate uiuendi ratio*, le moyen raisonné de vivre heureux). On peut rapprocher la formule sénèqueenne *recta uiuendi ratio* de cette définition cicéronienne de la philosophie : *artes quae ad rectam uiuendi uiam pertinent*, “les arts qui visent la droite conduite de la vie” (*Tusc.*, 1.1).

l'exigence d'un passage de la connaissance à l'action<sup>22</sup>. Le mot *ars* y représente la conclusion d'une progression sémantique, car il exprime le plus nettement l'exigence de conversion d'un savoir théorique en activité pratique<sup>23</sup>. Cette définition de la philosophie comme entraînement, exercice de vie tendant vers la sagesse, concorde avec d'autres témoignages sur la doctrine stoïcienne<sup>24</sup>. Elle est confirmée par d'autres définitions dans les *Lettres à Lucilius*. La lettre 88 présente la philosophie comme quête de la science éthique (*Ep.*, 88.28) : *Vna re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum inmutabili : nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit*, "La seule chose qui permette à l'âme d'atteindre sa perfection est la science immuable des biens et des maux : or nul autre art [que la philosophie] n'a pour objet la recherche des biens et des maux". La lettre 89 souligne encore sa valeur dynamique, en revenant au sens grec du mot : *Philosophia sapientiae amor est et adfectatio : haec ostendit quo illa peruenit. Philosophia unde dicta sit, apparet ; ipso enim nomine fatetur quid amet. [...] Alii studium illam uirtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis ; a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis*, "La philosophie est l'amour et la recherche de la sagesse : celle-ci montre où celle-là est parvenue. L'origine du mot philosophie est claire : par son nom même elle révèle son objet d'amour. [...] Les uns ont dit qu'elle s'attache à la vertu, et d'autres, à redresser l'âme ; certains l'ont nommée recherche de la raison droite". *Ars*, voie vers *scientia* et acheminement vers la *recta ratio* : cette notion de voie méthodique ou de processus de perfectionnement s'accorde avec la définition stoïcienne de l'art comme disposition à agir méthodiquement, que Sénèque certes n'explique nulle part mais doit avoir à l'esprit<sup>25</sup>. Un autre trait de la philosophie qui justifie l'appellation d'*ars* est qu'elle associe théorie et pratique (*Ep.*, 95.10) : *philosophia et contemplatiua est et actiua ; spectat simul agitque*. Déjà le *De otio* avait proclamé cette double vocation de l'être humain (*Ot.*, 4.2) : *natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*. Dire que la philosophie est à la fois théorique et pratique, c'est dire qu'elle développe les facultés de l'homme en parfaite conformité avec sa nature, pour lui faire atteindre la plénitude de son être<sup>26</sup>. Ce double aspect correspond à l'autre définition stoïcienne de l'art, comme exercice conjoint

22 Le gérondif n'indique pas un fait acquis, mais une action envisagée par l'esprit dans un à-venir, quelque chose à faire (ce qui vaut pour tout homme, pour tout temps). Cf. Serbat 1985 : par opposition au suffixe *\*-to* du participe passé, le suffixe *\*-ndo* du gérondif et de l'adjectif verbal a une valeur aspectuelle qui réfère à un après, avec un éventail de sens qui va de la possibilité à la nécessité (voir le fameux exemple de la préface de Tite-Live *ante conditam condendamue Urbem*).

23 On peut comparer avec la définition de la philosophie chez Musonius Rufus, qui consiste au contraire en une formule synthétique : "la science de la vie", *ἐπιστήμη περι βίον* (*disc.* 3, p. 40 l. 13-14 Lutz). En employant régulièrement *ἐπιστήμη*, dans une circularité philosophie-science-vertu, Musonius entend souligner le caractère infaillible du savoir éthique. Sénèque, lui, choisit de reprendre le terme traditionnel en latin, *ars*, dès lors qu'il veut signifier immédiatement le double aspect théorique et pratique, peut-être aussi pour suggérer la similitude avec "l'art divin".

24 Cf. *SVF*, 2, 35 (*Aet., Plac. 1.pr.2*) : *ἀσκησις ἐπιτηδείου τέχνης* ; *SVF*, 2, 36 (*S.E., M., 9.13*) : *ἐπιτηδευσίς σοφίας*. Dérivés de l'adverbe *ἐπιτηδές* (à dessein, à cette fin), le nom *ἐπιτηδευσίς* (occupation, application) et l'adjectif *ἐπιτηδεις* (approprié, adapté à une fin) impliquent une visée.

25 Cf. *SVF*, 1, 72 : *τέχνη ἐστὶν ἕξις ὁδοποιητικῆ, τούτεστι δι' ὁδοῦ καὶ μεθόδου ποιούσά τι*, "l'art est une disposition méthodique, c'est-à-dire qui fait quelque chose par voie méthodique" (définition attribuée à Zénon, dans une scholie à l'*Ars grammatica* de Denys le Thrace, II<sup>e</sup> s. a.C.).

26 En ce sens aussi la philosophie, qui consiste à prolonger et suivre la nature, est bien un *art* puisque tout art est imitation de la nature.

d'un système de représentations, d'un corps de connaissances, là aussi non reproduite par Sénèque, mais bien connue<sup>27</sup>.

Dans le fragment des *Exhortationes*, l'idée d'art de vivre est enveloppée, à propos de la philosophie, dans l'expression complexe *ars rectae uitae agenda*, qui représente une sorte de mixte entre *ars uitae* (avec nom au génitif d'objet) et *ars uiuendi* (avec substantif verbal). Dans les autres occurrences, il s'agit toujours de la sagesse.

En fait, la notion exacte d'art de la vie est assumée pour la première fois chez Sénèque par le syntagme *artifex uitae*, dans le *De uita beata*<sup>28</sup>. Cette occurrence vient conclure une exhortation à "vivre heureux et selon la nature" (*beate uiuere et secundum naturam*), c'est-à-dire en considérant les plaisirs comme des indifférents et en réglant sa conduite par la volonté et la raison (*Vit.*, 8.3) :

*Incorruptus uir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, fidens animo atque in utrumque paratus, artifex uitae ; fiducia eius non sine scientia sit, scientia non sine constantia : maneat illi semel placita nec ulla in decretis eius litura sit.*

"Que cet homme ne se laisse pas corrompre ni dominer par les choses extérieures et n'admire que lui-même, confiant dans son énergie et prêt à toute éventualité, maître dans l'art de la vie ; que sa confiance ne soit pas dépourvue de science, ni sa science de constance : que ses décisions une fois prises restent fermes, et ses décrets sans rature."

*Artifex* ne procède pas d'un effet rhétorique, d'une simple hyperbole, mais le choix du mot est sous-tendu par l'idée d'un savoir infaillible, *scientia* (ἐπιστήμη), qui appelle le terme de *constantia* (caractère inébranlable). Dans la suite du texte, Sénèque montre que la pratique des vertus découle de la fermeté de la raison et de la concorde de l'âme (*Vit.* 8.5-6). Il dessine là un modèle d'homme qui, pour guider son action, est sûr des représentations auxquelles la raison a donné son assentiment et qui, liant indissolublement compétence et performance, mérite le terme d'éloge *artifex*.

*Artifex uitae* se retrouve dans la lettre 90 sur l'invention des arts, où Sénèque polémique contre Posidonius qui célèbre la main comme instrument de la raison et voit dans le progrès matériel une œuvre de la sagesse (*Ep.*, 90.26-27) :

*Sapientia altius sedet nec manus edocet, animorum magistra est. [...] 27. Non est, inquam, instrumentorum ad usus necessarios opifex. Quid illi tam paruola adsignas ? artificem uides uitae. Alias quidem artes sub dominio habet ; nam cui uita, illi uitae quoque ornantia seruiunt : ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo uias aperit.*

"La sagesse a son siège plus haut : ce ne sont pas les mains qu'elle éduque, mais les âmes qu'elle instruit. [...] Non, elle n'est pas, dis-je, ouvrière des outillages qui répondent aux

27 Cf. *SVF*, 1, 73 : τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ, "l'art est un système de représentations compréhensives exercées ensemble en vue d'une fin utile dans la vie". Pour l'analyse détaillée de cette définition, cf. Sparshott 1978 ; Zagdoun 2000, 177 sq. Voir les traductions en latin de Cic., *Fr. phil.*, 26.1 (ap. Diom., *GLK* 1.421) : *ars est perceptionum exercitatarum constructio ad unum exitum utilem uitae pertinentium*, et de Quint., *Inst.*, 2.17.41 : *artem constare ex perceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem uitae*.

28 Dialogue situé entre l'avènement de Néron en 54 et le retrait de Sénèque en 62 par Miriam T. Griffin (1976, 396 sq.), vers 58 par Pierre Grimal ([1978] 1991, 146-147, 177 sq., 459).

besoins matériels. Pourquoi lui assignes-tu un rôle si mesquin ? tu as devant toi l'artiste de la vie. Les autres arts, elle les tient sous sa domination ; car celle qui sert la vie a aussi à son service les équipements de la vie : au reste, c'est vers l'état de bonheur qu'elle tend, c'est pour y atteindre qu'elle conduit, qu'elle ouvre les voies”.

La sagesse elle-même est ici hypostasiée en *artifex uitae*, c'est-à-dire en agent certes suprême mais surtout exclusif. Pour construire cette expression, Sénèque oppose *opifex*, qui renvoie à une activité de pure exécution, et *artifex*, impliquant une activité supérieure. La sagesse se situe au-delà de l'*usus* et de l'*utile*. Sénèque n'admet plus les mots *ars* et *artifex* que pour désigner l'art de vivre, le seul qui soit libre de toute nécessité, et qui tient sous sa dépendance les autres<sup>29</sup>. Il y a ainsi une différence de nature avec les autres techniques, et non pas simplement de degré : l'art de vivre n'est pas le plus élevé en dignité, il surclasse tous les autres, en rupture avec eux. L'image de l'asservissement (*dominium, seruire*) concourt aussi à ce renversement : dans l'art de vivre, l'homme se sert de la vie pour atteindre la sagesse, la vie est ainsi non seulement objet, mais aussi matière et moyen d'un tel art.

Quatre formules sont ensuite concentrées dans la lettre 95, qui poursuit la réflexion commencée dans la lettre 94 sur l'utilité des préceptes. Les deux premières se glissent dans les arguments d'un objecteur fictif défendant l'idée que les préceptes suffisent pour garantir l'action morale (*Ep.*, 95.7) :

*“Si aliae”, inquit, “artes contentae sunt praeceptis, contenta erit et sapientia ; nam et haec ars, uitae est”.*

“Si les autres arts, dit-il, se contentent de préceptes, la sagesse aussi s'en contentera ; car elle aussi est un art, celui de la vie”.

Suit l'exemple du pilote, et l'objecteur conclut (*Ep.*, 95.7) :

*Alios quoque artifices praecepta conformant : ergo hoc idem poterunt artifices uiuendi.*

“Dans les autres arts, les préceptes forment les praticiens : donc ils pourront agir de même sur ceux qui pratiquent l'art de vivre”.

À travers les propos de cet adversaire du stoïcisme qu'il s'oppose à lui-même, Sénèque introduit un rapprochement entre la sagesse et les autres arts. L'objection est habile car elle s'appuie sur la notion stoïcienne d'"art de vivre", pour la ramener à une conception commune et purement technique de l'art comme corps de préceptes et de règles<sup>30</sup>. Mais dans sa réponse à l'objection, Sénèque exploite la comparaison pour mieux dégager cette différence radicale : tous ces arts ne s'occupent que de l'équipement matériel de la vie (*instrumenta uitae*), alors que l'art de vivre concerne la totalité de celle-ci, avec une visée interne (*totam uitam*)<sup>31</sup>. En outre, ils se heurtent à des forces telles que l'espoir, le désir ou la crainte (*Ep.*, 95.8) :

29 Notons avec Romano 2005, 84 un jeu de contraste sémantique, une antanaclase sur le mot *artifex*, qui assumait précédemment une valeur péjorative, cf. Sen., *Ep.*, 90.16 : *Non desiderabis artifices : sequere naturam*. Les techniques de toutes sortes sont rejetées hors du domaine de la sagesse.

30 Voir par ex. *Rhet. Her.*, 1.3 : *ars est praeceptio quae dat certam uiam...*

31 Pour le commentaire de tout ce passage, cf. Bellincioni 1979, 230 sq. La différence fondamentale tient en ce que les autres arts ne visent que l'*efficere*, la réussite, et non le *recte facere* (κατόρθωμα) : elle est illustrée également par l'exemple du pilote, opposé au sage, cf. Sen., *Ep.*, 85.32 : *Huic [sc. sapienti] propositum est in uita agenda non utique, quod temptat, efficere sed omnia recte facere*.



*At haec quae artem uitae professa est, nulla re quo minus se exerceat, uetari potest : discutit enim impedimenta et tranat obstantia.*

“Mais celui-ci, qui se proclame l'art de la vie, ne peut être arrêté par rien qui empêche son exercice : il fait sauter les entraves et franchit les obstacles.”

Par opposition à l'exécution technique qui peut entrer en conflit avec les passions, la sagesse implique la maîtrise de l'action sous tous ses aspects, en toutes circonstances, et suppose ainsi une entière liberté, dans un choix de chaque instant.

Cette autonomie explique une autre différence que souligne encore Sénèque. Dans tous les arts, une erreur commise sciemment est plus excusable qu'une bévue imputable au hasard, parce qu'elle suppose tout de même que le praticien possède le savoir ; au contraire, dans la pratique de la sagesse, un manquement volontaire représente la pire défaillance. Par exemple, un grammairien aura à rougir non pas d'un solécisme qu'il a fait en conscience, mais de celui qui aura révélé une ignorance ; un médecin qui fait semblant de ne pas voir la mort prochaine d'un malade, est moins coupable que celui qui ne s'aperçoit de rien par défaut de science (*Ep.*, 95.9) :

*At in hac arte uiuendi turpior uolentium culpa est.*

“Mais dans cet art de vivre, il y a plus de honte à faillir volontairement.”<sup>32</sup>

Dans tous les savoirs techniques et spécialisés, il peut y avoir dissociation entre connaissance et intention, alors que dans la sagesse elles doivent coïncider totalement. Puisque la sagesse suppose le savoir du bien, pécher lorsqu'on détient un tel savoir signifie vouloir le mal, renier l'accord de la raison avec la beauté morale, renoncer à la concordance entre la pensée et la vie<sup>33</sup>. C'est la pire faute que cet écart délibéré de la raison par rapport à la raison droite<sup>34</sup>.

Après cette “cristallisation” de l'expression *ars/artifex uitae* (ou *uiuendi*) dans les lettres 90 et surtout 95, la dernière occurrence où la sagesse est expressément caractérisée comme “art de vivre” se situe dans la lettre 117. “Art” ici signifie non plus une voie d'achèvement, mais le point de perfection atteint, la pleine possession du savoir qui implique en même temps l'exercice de ce savoir. En effet, Sénèque revient à titre provisoire, avant de balayer ces subtilités dialectiques comme inutiles à la sagesse elle-même, sur la distinction établie par certains dialecticiens et passée chez les stoïciens eux-mêmes, entre *sapientia* en tant que bien possédé et *sapere* “être sage” c'est-à-dire l'état de possession d'un tel bien (*Ep.*, 117.12) :

32 Pour le rapprochement de ce texte avec l'*Hippias mineur* de Platon, cf. Völke 1973, 183.

33 Cf. Cic., *Tusc.*, 2.12 cité supra p. 219. Mais la présentation de Cicéron est plus simple : dans la comparaison avec d'autres arts, tels que la grammaire et la musique, il ne fait pas intervenir comme Sénèque de degrés selon que la faute est volontaire (faute moins grave) ou involontaire (faute plus grave, car manifestant une lacune dans le savoir). Il se contente de la contradiction entre un manquement et la prétention au savoir. Sénèque, lui, propose des différences d'appréciation concernant les erreurs commises dans les savoirs techniques, pour montrer par contraste que dans la sagesse il n'y a pas de degré, conformément au dogme stoïcien *non intenditur uirtus* (cf. *Ep.*, 71.16 et 92.24).

34 Cf. Glibert-Thirry 1977, 410 sq. : l'auteure montre bien comment Chrysippe conçoit cet entraînement du *logos* à agir contrairement à ce qu'il doit être, comment il décide consciemment de devenir *alogos*.

*Sapientia est mens perfecta uel ad summum optimumque perducta : ars enim uitae est. Sapere quid est ? Non possum dicere 'mens perfecta', sed id quod contingit perfectam mentem habenti : ita eorum alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam.*

“La sagesse est l’âme parfaite ou amenée au plus haut degré d’excellence : c’est en effet l’art de la vie. Mais qu’est-ce qu’être sage ? Je ne peux répondre ‘l’âme parfaite’, mais ce qui échoit à celui qui possède l’âme parfaite. Ainsi une chose est une âme bonne, une autre de posséder pour ainsi dire une âme bonne”.

En fait, *sapere* et *sapientia* reviennent à deux points de vue différents<sup>35</sup>. Être sage et avoir la sagesse sont simplement deux façons de dire la même chose<sup>36</sup>.

Il faut revenir à présent sur les 3 occurrences d’*artifex uitae* (*Vit.*, 8.3 et *Ep.*, 90.27) ou *uiuendi* (*Ep.*, 95.7), qui représentent un développement propre à Sénèque, mais tout à fait cohérent avec la logique de la langue, à partir de *ars uitae* ou *uiuendi*, pour désigner soit le sage (*Vit.*, 8.3 et *Ep.*, 95.7), soit la sagesse elle-même (*Ep.*, 90.27). Si τέχνη est souvent employé comme terme générique pour toute activité humaine, y compris dans τέχνη βίου, on ne trouve pas dans les textes grecs un modèle qui serait \*τεχνίτης βίου (expansion possible de τέχνη βίου), sans doute parce que τεχνίτης est plus technique et spécialisé dans ses applications que τέχνη<sup>37</sup>, l’opposition restant bien marquée entre le philosophe ou le sage et les τεχνίται<sup>38</sup>. En revanche, *artifex* en latin est d’une extension suffisamment large pour permettre une telle association<sup>39</sup>, fût-elle oxymorique (dans la mesure où l’idée de savoir spécialisé se heurte à celle de vie). Il s’agit, derrière l’infaillibilité du savoir et la constance de la disposition pratique

35 Dans ce passage de la Lettre 117, *sapientia* paraît correspondre à la qualité (ποιόν), envisagée dans le substrat de l’individu, et *sapere* à la manière d’être (πῶς ἔχον) en considérant ce qui arrive à l’âme sage comme entité déjà qualifiée. Sur la différence entre ces catégories, cf. Goldschmidt [1953] (1989), 23 ; Glibert-Thirry 1977, 410-411 ; Long-Sedley / trad. Brunschwig-Pellegrin 2001, 20 sq. (les quatre “genres de l’existant”) et 47-49 ; Brunschwig 1988, 23 et 113-120.

36 Ainsi en grec ἔχειν (dans πῶς ἔχον) ne signifie pas tant détenir une possession, qu’avoir une manière d’être. On songe par exemple au célèbre sophisme du cornu légué par les Mégariques (“tu as ce que tu n’as pas perdu, or tu n’as pas perdu de cornes, donc tu as des cornes”) mentionné par Diogène Laërce parmi les “arguments embarrassants” (ἄποροι λόγοι) que traitent les stoïciens (Zénon en 7.82, et Chrysippe en 7.186) et par Sen., *Ep.*, 49.8 : il contient une confusion entre objet possédé et manière d’être.

37 Cela peut-être parce que τέχνη, en dépit de sa valeur générique dans les textes philosophiques, procède fondamentalement d’un schéma artisanal (le travail du bois), et que τεχνίτης a d’abord désigné le charpentier ; en revanche, *ars* a une compréhension plus vaste, de sorte que le composé *artifex* peut signifier très largement celui qui exerce un savoir-faire, et qu’il convoie une valeur plus dynamique, avec plus de fluidité sémantique. Voir la polysémie d’*artifex*, et notamment ses valeurs mélioratives (maître dans qqch, artiste) : Gavaille 2008, 108-109.

38 Voir par ex. Arr., *Epict.*, 4.8.10 (le cas du philosophe est bien distingué de celui du charpentier, du musicien et de tous les autres artisans).

39 Cf. Gavaille 2005.

(*ars uitae*)<sup>40</sup>, d'insister sur la fonction d'agent<sup>41</sup>. En continuité avec l'analyse physique de la causalité (la *ratio* divine ou universelle, agent suprême et premier)<sup>42</sup>, on peut voir là une sorte de transposition au domaine éthique : la fonction de régler, d'organiser la vie entière, dans tous les aspects et moments de l'action, est ainsi dévolue à la sagesse, ou appartient en propre au sage. Pour le dire autrement, l'art de vivre que met en œuvre le sage ou la sagesse elle-même est l'analogie humaine de l'action divine. La traduction par "artiste", plutôt que par "artisan", s'impose pour plusieurs raisons :

1° pour exprimer une dignité supérieure, par rapport à *opifex* (cf. supra, *Ep.*, 90.27) ; en outre "artisan" orienterait l'interprétation de l'*ars uitae* vers une capacité productive alors que dans ce concept stoïcien d'*ars* la distinction aristotélicienne entre *ποίησις* et *πράξις* est annulée ;

2° par analogie avec la nature artiste des stoïciens (*natura artifex*, φύσις τεχνίτης)<sup>43</sup> ou avec le Dieu artiste de Sénèque (*deus artifex*)<sup>44</sup> – plutôt qu'au "feu artisan", πῦρ τεχνικός, dont la doctrine n'apparaît pas chez notre auteur<sup>45</sup> ;

3° par référence à l'activité esthétique, que les stoïciens rapprochent volontiers de la vertu : voir, outre le paradigme de l'archer commun à Cicéron et Sénèque<sup>46</sup>, les modèles de

40 Tout art est ἕξις, disposition constante qui admet des degrés, mais la sagesse ou vertu-science est en plus διάθεσις, disposition inaltérable et invariable : sur cette différence, cf. Long-Sedley 1987 / trad. Brunschwig-Pellegrin 2001, 232 : "Un médecin peut être plus expert qu'un autre ; mais un homme vertueux ne peut être plus vertueux qu'un autre, puisque la vertu, qui est savoir scientifique, est un état de perfection intellectuelle".

41 *Artifex* est précisément rangé parmi les noms d'agent par Serbat 1996, 306-307 : bien qu'il soit dépourvu du suffixe *-tor*, le mot dénote un être "doué d'une activité qu'il contrôle" et "sujet du procès exprimé par le thème morphologique" (en l'occurrence *arti-fec-* c'est-à-dire *artem facere*). Sur la formation et le sens d'*artifex*, cf. aussi Gavoille 2005, 106-107. L'expression *artifex uitae* reproduit le génitif qu'on a déjà dans *ars uitae* : celui qui exerce l'art de la vie (*qui artem uitae facit*) – ou bien l'on peut dire, pour reprendre l'analyse de Guy Serbat, que la notion de *uita* est signalée, par sa désinence de génitif, comme incluant celle d'un *artifex* : dans l'action de vivre entre la possibilité d'un "artiste de la vie".

42 Sur la valorisation, dans l'analyse stoïcienne de la causalité, de la cause motrice ou "artisanale" (*causa quae facit*), du producteur par rapport à ses produits ou ses projets, de l'activité par rapport au "projet-modèle" et à "l'œuvre-copie", cf. Goldschmidt [1953] (1989), 94 et 151.

43 Cf. Sen., *Prou.*, 1.2 ; *Ot.*, 5.3 ; *Nat.*, 1.3.4 et 2.3.1. Voir aussi les témoignages suivants : *SVF*, 2, 411 (Gal., *Meth. med.*, 1.2) : οἱ περὶ τὸν Χρῦσιππον [...] λέγουσιν [...] καὶ τεχνικὴν εἶναι φύσιν ; *SVF*, 2, 745 (Ph., *Opif.*, 67) : Φύσις [...] οἷα τεχνίτης ζωπλαστῆι ; Cic., *N.D.*, 2.57-58, 81 et 83. Les stoïciens considèrent que la nature n'est pas simplement "artisanale" au sens où elle suit une méthode rationnelle de production (*artificiosa*, τεχνικός) mais pleinement "artiste" (*artifex*, τεχνίτης) car elle a une intelligence supérieure qui pourvoit à l'utilité de toutes choses et montre les moyens de comprendre et d'imiter ses propres processus de création (Cic., *N.D.*, 2.58). *L'art de la nature* n'est donc pas une métaphore, mais l'expression d'un dogme essentiel au stoïcisme. Sur le motif stoïcien de la *natura artifex*, cf. Pellicer 1966, 274-275 et 298-299 ; Zagdoun 2000, 48 sq.

44 *Deus artifex* et art divin : cf. *Helu.*, 8.3 ; *Ep.*, 65.19, 71.24, 113.16 ; *Nat.*, 1 pr. 16 et 2.45.1.

45 Cf. *SVF*, 1, 171 (Zénon ap. D.L. 7.156) : πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν ; Cic., *N.D.*, 2.57-58 : *Zeno igitur naturam definit ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem uia [...] magistrum artium reliquarum*. Cf. Long-Sedley / trad. Brunschwig-Pellegrin 2001, 260-262 : ce principe actif du feu créateur n'est pas exactement Dieu, mais la forme que prend l'activité de celui-ci dans la matière.

46 Cf. Cic., *Fin.*, 3.22 ; Sen., *Ep.*, 29.3 et 71.3 (pour expliquer la différence entre τέλος, la fin, et σκοπός, le but).

l'acteur et du danseur chez Cicéron<sup>47</sup>, et chez Sénèque du sculpteur surtout<sup>48</sup>, plus rarement du musicien<sup>49</sup> ; en effet c'est la perfection de l'action en elle-même qui est envisagée.

Tout cela constitue un prolongement expressif de l'enseignement stoïcien, avec une dimension fortement revendicative : il s'agit de dire que le sage réalise dans toute sa plénitude le sens d'*artifex*, et qu'il se rend semblable à l'agent premier, le dieu artiste.

Dernière remarque : y a-t-il une nuance de sens entre *ars uitae* et *ars uiuendi*, entre ces deux emplois de génitif adnominal ? On peut considérer que la première expression, *ars uitae*, comporte un génitif objectif<sup>50</sup> : la vie est conçue comme objet sur lequel s'exerce cette *ars* à la fois théorique et pratique. Avec *ars uiuendi*, on a plutôt affaire à un génitif de définition (l'art qui consiste à vivre), dans la mesure où on peut l'analyser en : *uiuere est ars*, vivre constitue en soi-même un art<sup>51</sup> ; et dès lors, le sème d'excellence convoyé par *ars* est reporté sur l'activité de vivre (l'art qui consiste à bien vivre). *Ars uiuendi* signifie un art qui s'éprouve dans le vivre, qui consiste tout entier dans l'activité de bien vivre, c'est-à-dire de vivre selon le bien (*ars* portant en lui-même ce sème '*bene*'). Il faut noter l'originalité latine de cette deuxième tournure syntaxique, *ars* suivi du gérondif, qui porte une valeur dynamique, l'idée d'une réalisation envisagée dans le temps<sup>52</sup>. Qu'est-ce qui motive le choix entre les deux formules ? Chez Cicéron, *ars uiuendi* est donné comme équivalent de *sapientia* (4 fois), *ars uitae*, de la philosophie dans son aspect didactique, comme enseignement qui a la vie pour objet (2 fois), et les deux expressions sont employées à propos de *prudencia*, la sagesse en acte. Chez Sénèque, à l'exception de l'expression complexe *ars rectae uitae agenda* (l'art de mener une vie droite) qui désigne la philosophie dans les *Exhortationes* (fr. 17 Haase), toutes les autres tournures *ars uitae* et *ars uiuendi* jusque dans leur extension avec *artifex* concernent la sagesse – avec cette nuance que dans la première la vie est prise comme objet et matière de l'art, tandis que la seconde insiste sur l'action ou l'activité même d'un tel art, envisage une dynamique continue : la sagesse en œuvre, la vie comme exercice total de la sagesse.

47 Cf. Cic., *Fin.*, 3.24. La comparaison du sage avec le danseur ou l'acteur est inconcevable chez Sénèque, pour qui ces arts reposent sur les jeux d'illusion et la lascivité.

48 Sen., *Vit.*, 24.4 ; *Ep.*, 16.3 ; 31.11 ; 50.5 ; 52.4 ; 85.40 (Phidias) ; 92.29. Cf. Armisen-Marchetti 1989, 79. L'idée du sage qui façonne sa propre statue est traditionnelle dans le stoïcisme : cf. e.g. Arr., *Epict.*, 2.8.19, et déjà Cic., *Fin.*, 4.34 (où l'exemple de Phidias est retourné contre les stoïciens pour signifier que le sage travaille sur sa personne entière, âme et corps). Les stoïciens privilégient l'image de la taille du marbre (vs fonte du bronze), car l'exercice de la vertu consiste à retrancher, à se dépouiller. Cette comparaison entre sagesse et sculpture sera particulièrement développée dans le néoplatonisme (cf. Plot. 1.6.9.13).

49 Sen., *Ep.*, 109.2. Cf. Stob., *Ecl.*, 2.66.14 = *SVF*, 3, 560.

50 Cf. Serbat 1996, 304 sq. : l'auteur conçoit cet emploi du génitif selon un rapport sémantique d'inclusion du terme premier (ici *ars*) dans le second au génitif (*uitae* ou *uiuendi*). Il y a inclusion de *ars* dans *uita* ou *uiuere* ou, pour le dire autrement, une des propriétés de *uita* ou *uiuere* est exprimée par *ars*.

51 Sur ce critère d'analyse du génitif de définition, cf. Serbat 1996, 299-300. Cela n'exclut pas un génitif objectif comme dans *ars uitae* : vivre comme objet de savoir – cf. *ibid.*, 295 à propos de Cic., *Fin.*, 1.22 (*in altera philosophiae parte quae est quaerendi et disserendi*) : "On dira que *disserere* 'est' une partie de la philosophie, ou qu'une part de la philosophie consiste dans le *disserere*". On peut dès lors comprendre *uiuere* comme une modalité de *ars* – et même son accomplissement.

52 Voir supra n. 22.

Dans la présentation de cet “art de vivre”, si l’académicien Cicéron souligne les contradictions et limites de la notion stoïcienne (une métaphore intenable), Sénèque pousse la logique jusqu’au bout, inventant même l’expression *artifex uitae* pour désigner le sage ou la sagesse elle-même ; cette innovation lexicale révèle la volonté d’insister sur l’agent d’un tel art, sur le dynamisme parfait d’un art qui consiste dans son exercice même – un art “autotélique”, ne visant que lui-même. Ce n’est donc pas tant l’ascèse ou mode de vie philosophique qu’il entend par ce type d’expression (les “arts du soi” ou la “technique d’existence” auxquels Michel Foucault assimile souvent la *tekhnê tou biou*<sup>53</sup>), que l’accomplissement du sage. Aussi faut-il remettre en perspective l’art de vivre, qui représente l’art total et parfait, l’état de perfection, et cet art de perfectionnement qu’est seulement la philosophie comme voie vers la sagesse – un art “pour” vivre, qui tend vers l’art de vivre et apprend à vivre (*discere*), par l’approfondissement des connaissances et par les exercices spirituels. Puisque l’homme est un être rationnel mais imparfait (lettre 124), l’art de vivre représente sa fin propre, qui est d’atteindre la plénitude de la raison ; certes, ce terme n’a peut-être jamais été atteint, ou rarement, mais une fois posé comme modèle, il implique rétroactivement de convertir la vie en un cheminement vers la perfection. La figure idéale du sage rayonne alors sur l’effort du progressant.

Du point de vue stoïcien, l’art de vivre n’est donc pas une métaphore, mais correspond au sens le plus profond de l’art. Ce qui est premier et dont procède l’art humain, c’est l’art de la nature ou de Dieu. L’art imite l’activité de la nature ou de Dieu, mais l’art de vivre qui est la réalisation achevée de l’art humain coïncide véritablement avec l’action divine, parce qu’il est connaissance et acceptation intime de l’ordre cosmique. L’*artifex uitae* est l’analogie humaine du Dieu *artifex mundi*<sup>54</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Albert, L. et Nicolas, L., dir. (2010) : *Polémique et rhétorique, de l’Antiquité à nos jours*, Paris.
- André, J.-M. (1975) : “Le stoïcisme et le livre II des *Tusculanes*”, *Ciceroniana*, n.s., 2, 107-110.
- Armisen-Marchetti, M. (1989) : *Sapientiae facies, étude sur les images de Sénèque*, Paris.
- Barnes, J. (1986) : “Nietzsche and Diogenes Laertius”, *Nietzsche Studien*, 15, 16-40.
- Barnes, J. et Mignucci, M., éd. (1988) : *Matter and Metaphysics*, Naples.
- Bellincioni, M. (1979) : *Lettere a Lucilio, Libro XV: le lettere 94 e 95*, Brescia.
- Bessone, F. et Malaspina, E., éd. (2005) : *Politica e cultura in Roma antica*, Bologne.
- Brunschwig, J. (1988) : “La théorie du genre suprême et l’ontologie platonicienne”, in : Barnes & Mignucci, éd. 1988, 19-127.
- Brunschwig, J. et Pellegrin, P. (2001) : *Les philosophes hellénistiques*, t. 2, textes choisis et commentés par Long, A.A et D. N. Sedley, Paris.
- Foucault, M. (1984) : *Le souci de soi*, Paris.

53 Voir par exemple Foucault 2001, 317, 408, 428-430.

54 Plus largement, sur la figure de l’*auctor uniuersi*, voir Guillaumont (à paraître).

- (1994) : *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, éd. par Defert, D. et F. Ewald, Paris.
- (2001) : *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris.
- Gavoille, É. (2000) : *Ars, étude sémantique de Plaute à Cicéron*, Louvain-Paris.
- (2005) : "Les rapports sémantiques entre *ars*, *artifex* et *artificium*", in : *Lingua Latina* n° 8, *Actes du Colloque international La composition et la préverbation en latin, Centre Alfred Ernout, Paris-IV, 6-8 juin 2000*, C. Moussy éd., Paris, 103-119.
- (2008) : "Les noms de l'artisan dans la littérature latine : aperçu sémantique et stylistique", *Autour du lexique latin, Communications au XIII<sup>e</sup> Colloque international de linguistique latine, Bruxelles, 4-9 avril 2005*, G. Viré éd., Bruxelles, 2008, 37-49.
- Giusta, M. (1964) : *I dossografi di etica*, I, Turin.
- Glibert-Thierry, A. (1977) : "La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius", *Revue Philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, t. 75, n° 27, 393-435.
- Goldschmidt, V. [1953] (1989) : *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- Griffin, M. T. (1976) : *Seneca, A Philosopher in Politics*, Oxford.
- Grimal, P. [1978] (1991) : *Sénèque*, Paris.
- Guillaumont, F. (à paraître) : "*Auctor uniuersi* et expressions similaires", in : Gavoille, É. (dir.), *Qu'est-ce qu'un auctor ? Auteur et autorité : du latin au français, Actes du colloque international de Tours, 29-30 sept. 2016*, Bordeaux.
- Isnardi Parente, M. (1966) : *Technè. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Florence.
- Lévy, C. (1992) : *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome.
- (2002) : "Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ?", *Vita Latina*, 166-1, 23-31.
- Long, A. A. et Sedley, D. N. (1987) : *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (abr. LS).
- Pellicer, A. (1966) : *Natura, étude sémantique et historique du mot latin*, Paris.
- Rist, J. M., éd. (1978) : *The Stoics*, Berkeley.
- Romano, E. (2005) : "Il difficile rapporto fra teoria e pratica nella cultura romana", in : Bessone & Malaspina 2005, 81-99.
- Ruggiu, M.-A. (2010) : "Non-dit et implicite dans la polémique philosophique. À propos de l'expression *ars uiuendi* dans les livres III et IV du *De finibus* de Cicéron", in : Albert & Nicolas, dir. 2010, 79-88.
- Serbat, G. (1985) : "Adjectif verbal et nom d'action", *Vita Latina*, 98, 18-21.
- (1996) : *Grammaire fondamentale du latin*, t. VI, Louvain-Paris.
- Sellars, J. [2003] (2009) : *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bristol.
- Sparshott, F. E. (1978) : "Zeno on Art: Anatomy of a Definition", in : Rist, éd. 1978, 273-295.
- Vœlke, A. J. (1973) : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.
- Zagdoun, M.-A. (2000) : *La philosophie stoïcienne de l'art*, Paris.

